

Hurûfu'l-Me'ânî'nin Çokanlamlılıktaki Etkisi¹

'URÂBÎ AHMED

ÇEV. DR. ÖMER ACAR, ANKARA ÜNİVERSİTESİ

acaromer3@hotmail.com

Bir harf kendi anlamı dışında kullanıldığında “mânâ harfi” adını alır ki, bu isimlendirme Nahivcilere aittir. Anlamın ortaya konması ve içtihat ya da tevil yoluyla Kur'an'dan hüküm çıkarılmasıyla bu harflerin sağlam ilişkisi vardır. Nitekim birçok anlamsal ve Fıkîhî meselenin anlaşılması, harflerin metinde ifade ettiği mananın anlaşılmasına bağlıdır. Bu harfler, fiilleri anlam bakımından isimlere bağladıkları veya bir anlam ifade ettikleri için “mânâ harfleri” şeklinde isimlendirilmişlerdir. Nahiv bilginleri, usulcüler ve kelamcılar arasında bu harflerin gramatik ve dilsel fonksiyonlarının Fıkîh ve Akaid meselelerindeki etkisi hakkında görüş ayrılığı vardır. “*Bunlar cümlede anlam bakımından tıpkı diğer lafızlar gibi muamele görür. Dolayısıyla bazıları hakikî anlamda, bazıları ise mecâzî veya başka bir anlamda kullanılabilir.*”²

Bu harflerin anlamlarını ortaya koyarken; kelam [söz] üzerinde durmak, Kur'an ve Sünnetteki asıllar hakkında iyice düşünmek ve bu asıllara müracaat etmek gerekir. Suyûtî bu harfleri “Müfessirin İhtiyaç Duyduğu Edatlar/Araçlar” başlığında ele almış ve şunu kaydetmiştir: “*Bununla, farklı yerlerde gelip sözü ve ondan çıkarılacak hükmü değiştirmeleri nedeniyle bilinmesi zaruri şeylerden olduklarını kastediyorum.*”³

1 Bu makale, 'Urâbî Ahmed tarafından kaleme alınan ve Mecelletu't-Turâsî'l-'Arabî'nin Mart-2003 sayısında yayımlanan “Eseru Hurûfî'l-Me'ânî fi Te'addudî'l-Ma'nâ” başlıklı Arapça makalenin Türkçeye tercümesidir.

2 Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, I, 250.

3 Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut, I, 145.

Harf, bazen metinde hüküm/yargı bakımından farklılık meydana getirebilir. Örneğin “وَلَنْكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” ayetinde⁴ geçen (من) harfi cerrinin tebyîn [açıklama] ve teb’îd [kısımlık] olmak üzere iki muhtemel anlamı vardır ve bu iki ihtimalden birinin tercih edilebilmesi için de delile ihtiyaç duyulur. ez-Zemahşerî’ye göre, buradaki (من) harfi kısmîlik bildirir. Çünkü farz-ı kifâye olan *emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’l-münker*, onu bilen ve nasıl uygulayacağından, nereden başlayıp nasıl ifa edeceğinden haberdar olanların kârıdır. Zira cahil kişi belki iyiliğe mani olacak ve kötülüğü emredecektir.⁵

er-Râzî⁶ ise tebyîn için olduğunu söylemiş ve karine-i sârif⁷ olarak da başka bir metni, “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ”⁸ ayetini delil göstermiştir. Bu da her mükellefin kendisinden zararı uzaklaştırmak için mutlaka iyiliği emredip kötülüğü engellemesi gerektiği anlamındadır. Bu minvalde şu ayet-i kerime de anılabilir: “فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ”⁹

Benzer bir ifade şöyledir: “إِنَّ لِفُلَانٍ مِنْ أَوْلَادِهِ جُنْدًا وَلِلْأَمِيرِ عَسْكَرًا”. Burada şahsın evlatlarının bir kısmı değil, tamamı kastedilmektedir. Bazıları her iki anlama da [hem beyâniyye hem de teb’îd’e] delalet ettiğini düşünmektedir. Nitekim her ne kadar iyiliği emredip kötülükten sakındırmak herkesin göreviyse de, ümmetin bir kısmının bu görevi yerine getirmesiyle diğerlerinden sorumluluk düşmektedir.¹⁰

ez-Zemahşerî, aşağıdaki delillere dayanarak harfin kısmîlik bildirdiğini söylemiştir: “Ümmet içerisinde kadınlar, hastalar ve yaşlılar gibi, tebliğ vazifesini ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma görevini yerine getiremeyecek kimseler bulunmaktadır.”¹¹ “Bu sorumluluk, yukarıdaki ayetin ihtiva ettiği şu karinelere delâletleyle âlimlere mahsustur:

4 Âl-i İmrân, 104.

5 Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmizi’l-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vil*, Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ’a ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, t.y.: I, 452.

6 Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1398/1978, III, 19.

7 Karîne-i Sârif: Sözü hakiki anlamından mecazi anlama çeviren karinedir. Özellikle emir kipinin her durumda vücub ifade edip etmediği tartışmalarında karşımıza çıkmaktadır. Ayrıntılı bilgi için şu esere müracaat edilebilir: Muhammed Ali Muhammed el-Hafyân, *el-Karâinu’s-Sârif li’l-Emri ‘an Hakikatih ve Eseru Zâlike fi’l-Furû’i’l-Fikhiyye fi Kitâbey es-Savm ve’l-Hacc*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1995. [çev].

8 Âl-i İmrân, 110.

9 Hacc, 30.

10 er-Râzî, *a.g.e.*, III, 190.

11 ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 453.

Ayette hayra davet, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma olmak üzere üç şey emredilmektedir. Bilindiği gibi bunlar ilim, hikmet ve siyaset gerek-tiren hususlardır. Şüphesiz bahsedilen âlimler ümmetin bir kısmını oluşturmaktadır. Yukarıda sayılan vasıflara takva ve güzel örnekliği ekleyenler de vardır. Bu görev, ayette de yer aldığı gibi, âlimlerden önce peygamberlere aittir: “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır.*”¹²

İbn Hişâm¹³ bu harfin [من'in] anlamlarını verirken, teb'id/kısmîlik anlamı için (مِنْهُمْ مِّنْ كَلِمَةِ اللَّهِ) ayetini¹⁴ delil göstermiştir. Bu yorumun doğruluğuna ise, Abdullah b. Mes'ûd'un (حَتَّى تَنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ) okuyuşunda¹⁵ olduğu gibi, (من) yerine (بَعْضُ) 'nın konulabilmesini kanıt göstermiştir. Bu da ortaya koymaktadır ki, (من) harfinin anlamı tartışmalıdır; başlı başına bir kelime gibi ele alınır ve anlamı içinde bulunduğu bağlama göre değişiklik gösterir. Fakat muhtemel bağlamlarda ifade ettiği anlamın tespit edilmesi o kadar kolay değildir. Zaten harfi cerlerin anlamları konusunda bilginlerin görüş ayrılığına düşmelerinin nedeni de budur. Hatta bazı inkârcılar (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً) ayetindeki¹⁶ “من” harfinin kısmîlik ifade ettiğini söyleyerek, kimi sahabilere dil uzatabilmiştir. Oysa doğru olan, harfin burada tebyîn ifade etmesidir. Yani “iman edenler” işte o kimselerdir. Benzer bir ayet de şöyledir: “الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ”¹⁷ Burada bahsedilenlerin tamamı müttaki ve muhsin kişilerdir. Başka bir örnek ise (وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) ayetidir.¹⁸ Ayette bahsedilenlerin tamamı kâfirlerdir.¹⁹

Metnin taşıdığı muhtemel anlamları çözmeye çalışırken; kendimizi, sözün sahibinin veya şâri'in kastını anlamayı sağlayacak metin içi veya metin dışı karineleri bir araya getirmek mecburiyetinde hiss ediyoruz.

Biz, *hurûfu'l-me'âni*'yi sözün anlamı üzerindeki etkileriyle birlikte modern dilbilimcilerin terminolojisine uygun olarak, *morfemler* şeklinde ele almakta-

12 Nahl, 125.

13 İbn Hişâm el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib 'an Kutubi'l-E'ârib*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Sayda, Lübnan, 1407/1987, I, 319-320.

14 Bakara, 92.

15 Âl-i İmrân, 92.

16 Fetih, 29.

17 Âl-i İmrân, 182.

18 Bakara, 236.

19 Ebû Yahyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisu mine'l-Kur'an*, thk. ve tlk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, I. Baskı, 1403/1982, s. 540.

yız. Mesela (ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) ayetinde²⁰ “gaye” [السَّيْر/الليل] anlamı hükme girer mi, girmez mi? Harfî cerrin başına geldiği kelimeyi hükme dâhil edip etmediğini, metnin içerdiği karine belirlemek durumundadır. Nitekim ayette geçen oruç ifadesi geceyi kapsamamaktadır. Burada orucun hükmü geceye kadar devam etmektedir. Şayet gece de hükme dâhil olsaydı, o zaman başka naslarla yasaklanmış bulunan “visal orucu” anlamına gelirdi. Bunlar, aynı zamanda hükmün sınır olarak belirlenmiş olan kelimeyi içine almadığına dair birer karine konumundadır. Ancak, (فَاعْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) ayetinde²¹ görüldüğü gibi, sınır hükme dâhil de olabilir. Burada (الْمَرَافِقِ) kelimesi (يد) i sınırlamak için anılmıştır. “يد” [El] ise bu bağlamda, parmak uçlarından dirseğe kadarki kısmı karşılamaktadır. Çünkü “يد” lafzı bazı durumlarda parmak uçlarından koltuk altına kadarki kısmı da karşılayabilir ki, Arapların bu kelimeye verdiği anlamlardan birisini oluşturmaktadır.

Burada sınırın anılması, dirsekten sonraki kısmın yıkanması gereken yerler kapsamından çıkarılması amacını taşır. “Dirseğe kadar” ifadesi yıkama değil, terk etme yani dirseği yıkamamayı bildirir. Harf, bazı delillere dayanarak iki muhtemel anlamdan birine delalet ediyorsa, diğer anlamı için de delil ve burhana ihtiyaç var demektir. Bu böylece devam edip gider. Ayrıca bu duruma söz konusu morfemlerdeki ibdâl olgusu da dâhil edilebilir. Örneğin; bazıları (وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) ifadesinde²² yer alan (ب) nin kısmîlik ifade ettiğini ileri sürmüşlerdir. [Bunlara göre] Araplar (مَسَحْتُ رَأْسِي) ve (مَسَحْتُ بِرَأْسِي) ifadelerinin her ikisini de kullanmışlardır; bu iki kullanım arasındaki tek fark, kısmîliktir. Ama durum böyle değildir; (مَسَحَ) fiili, biri doğrudan diğeri (ب) ile dolaylı olmak üzere iki meful alır. Araplar bu iki meful’den (ب) li olanına rastgele bir anlam yüklemeyi uygun görmemişler, bilakis onu mesh aleti/vasıtası olarak belirlemişlerdir. Mesela (مَسَحْتُ يَدِي بِالْحَائِطِ) denildiğinde, ıslaklığın elde olduğu anlaşılır. (مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي) denildiğinde ise, izale edilen şeyin duvar üzerinde olduğu ve elin de izale [silme, giderme] aleti olduğu anlaşılır.²³

İmam el-Karâfî’nin yukarıdaki görüşünü belirleyen ilke, Şâri‘ Teâlâ’nın elimizdeki ıslaklığı başımıza ve diğer abdest azalarına ulaştırmamızı emretme-

20 Âl-i İmrân, 187.

21 Mâide, 6.

22 Mâide, 6.

23 Ebu’l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi ‘l-Fusûl fi İhtisâri ‘l-Mahsûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d, Dâru’l-Fikr, Kahire, 1393/1973, I. Baskı, 104-105.

sidir; yoksa başımızdaki veya diğer organlarımızdaki bir şeyi izale etmemizi istemesi değildir. Bu esasa göre baş, eldeki ıslaklığı giderme aleti olmaktadır; aksi geçerli değildir. Bu durumda ise harf geçişlilik bildiriyor demektir. Çünkü kısmîlik bildirebilmesi için, ancak fiilin doğrudan [harf-i cersiz] müte'addi olması gerekir. Bazı bilginler ise (ب) morfeminin kısmîlik bildirdiğini düşünmektedir. Bu görüşte olanlardan Kadı İbn Arabî şunları kaydetmektedir: “(مَسْحُتُ الْجِدَارِ أَوْ رَأْسِ الْيَتِيمِ) dediğimizde, genel örf gereği tamamı; (حَلَقْتُ رَأْسِي) dediğimizde ise bir kısmı anlaşılır. Çünkü duvarın tamamını mesh etmemiz mümkün değildir ve tamamını kastetme gibi bir amaç da söz konusu olamaz. Yetimin başını okşamadaki amaç ise şefkattir; bundan dolayı da asgari düzeydeki uygulaması bile amacın yerine getirilmesini ifade eder. (مَسْحُتُ الدَّابَّةِ) kullanımında ise tamamı kastedilir; zira burada kasıt hayvanın temizlenmesidir. Aynı şekilde başın tamamı kastedilmiştir ve burada tekit söz konusudur. Şayet bir kısmını anlamayı gerektirseydi, o zaman tamamını söyleyerek tekit etmezdi. Tekidin amacı da zaten lafzın genel kullanımından dolayı akla gelebilecek başka ihtimalleri ortadan kaldırmaktır.”²⁴

Kurtubî (ö.671/1273) ise şunları söyler: “(ب) harfinin kısmîlik bildirdiğine dair örneklerden biri olan (امْسَحُوا) ifadesi, bir ‘memsûh bih’ [kendisiyle mesh olunan] gerektirir. Birinci memsûh, mekân [burada baş]dır. İkinci memsûh ise el gibi, mesh eylemi ile mesh edilen arasındaki bir araç/vasıta. Bundan dolayı da (ب) harfi kendisiyle mesh olunanı, yani suyu ifade etmek için kullanılmıştır. Araplarca bilinen bir üslup olan kalb (yer değiştirme) yöntemiyle, sanki ‘Başlarınızı su ile mesh ediniz.’²⁵ denilmektedir. Metinde yer alan bütün bu genel ve farklı bağlamlar, herhangi bir delaleti ortadan kaldırıp yerine başkasını ikâme etme amacını taşır. Bu da metni anlama durumunda olan kişinin, sadece bir lafzın anlamına nüfuz edebilmesi için, sayısız metinlere ve Arap kelamına vâkıf olmasını gerektirir. Belki de Ömer b. el-Hattâb (r.a.)’a “K. Kerîm’i sadece Arapçaya hâkim olanların okuması gerekir” sözünü söyleten de budur.

Buraya kadar nakledilen görüşlerden, söz konusu morfemlerin ancak karine ile bir delalete sahip olabileceğini, dolayısıyla ne hakikî ne de mecazî bir

24 Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî İbnü'l-‘Arabî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, thk. Muhammed el-Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y., II, 570.

25 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, Beyrut, t.y., III, 77.

anlama sahip olduğunu anlıyoruz. Bu kaide, *hurûfu'l-me'ânî* bir yana, diğer lafızlar için de geçerlidir.

Mesela (ذَهَبَ اللهُ بِنُورِهِمْ) ayetinde,²⁶ Allah Teâlâ 'nurla birlikte giden' olarak vasfolunmamaktadır. Bu ayet, (وَجَاءَ رَبُّكَ) ifadesi²⁷ delil gösterilerek, Allah'ın kendisini 'gelmek' ile vasf etmesinin caiz oluşuyla tevil edilmiştir. Bu zaten zahirî/görünen bir durumdur ve bunu, geçişlilik bildiren (ب)'nin, (ذَهَبَ اللهُ) kıraatindeki hemze anlamında olması da desteklemektedir. *Hurûfu'l-meânî*'nin bu semantik karşılıkları çoğu kez başka terimlerle yer değiştirmektedir. Çünkü [burada] birinci karşılık, Kur'an'daki bağlamlara uymamaktadır. (ب)'nin delaletleri arasında -besmeledeki gibi- fiile dâhil olan istiâne [yardım, vasıta] anlamı da sayılmıştır.²⁸

(ب)'nin burada sebep bildirdiği de söylenmiştir. Buna göre harf, فَأُخْرِجَ بِهِ (من الثمرات رزقا لكم) ayetinde²⁹ olduğu gibi, failin mecazen geçişli yaptığını ifade etmek için getirilir.³⁰ Ayetteki ihrâc/çıkarma ile (و)'nın [gösterdiği yağmura] isnat kastedilseydi güzel olurdu; ancak bu mecazendir. Aynı şekilde (كُتِبْتُ بِالْقَلَمِ) ve (قَطَعْتُ بِالسَّكِينِ) kullanımları da bu bağlamda değerlendirilebilir. Buradan da anlaşılıyor ki, söz konusu (ب) morfemi mecaz bildirmektedir. Nahivciler bu morfemden *istiâne* olarak söz etseler de, Allah Teâlâ'ya nisbet edilen fiillerde 'sebebiyye' terimini kullanmayı tercih etmişlerdir. Zira Allah hakkında *sebebiyye* teriminin kullanılması doğru olduğu halde, *istiâne* teriminin kullanılması doğru değildir. Bir tek morfem için birden fazla terim kullanılması, çokanlamlı harfin yerine göre başka harflere kalb edilerek, farklı anlamları göstermesini sağlayan bağlamın tayin ettiği delaletlerle K. Kerim'de yer alması demektir. Bu harfleri zâhirî anlamlarına göre ele alanlar, 'Allah kendisini nasıl vafettiyse, biz de öyle vafederiz.' demektedir. Bu ise kanaatimizce tevilden kaçmak anlamına gelir. Bunları tevil edenler ise, bağlama göre onlara farklı anlamlar yüklemektedir ki, en doğrusu budur.

ez-Zemahşerî tefsirinde bu ayeti şöyle yorumlamıştır: "*Buradaki anlam, tıpkı erkeğin bel suyunun çocuğun dünyaya gelmesi için bir sebep olması gibi,*

26 Bakara, 17.

27 Fecr, 22.

28 el-Hasen b. el-Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'd-Dâni fî Hurûfu'l-Me'ânî*, thk. Fahrudin Kabâve, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, I. Baskı, 1992, s. 39.

29 Fâtır, 27.

30 el-Murâdî, a.y.

yağmur suyunun da meyvelerin ortaya çıkmasının sebebi ve maddesi olmasıdır. Bununla birlikte Allah Teâlâ bütün varlıkları sebep ve madde olmadan da yaratmaya kâdirdir. Ancak bu işte nice hikmet, sebep ve ibretler; Allah'ın eşsiz kudretine ve şaşkınlık veren hikmetine bir işaret söz konusudur.³¹

ez-Zemahşerî, ayetteki (من) harfinin anlamına da değinmiş ve burada kısmîlik bildirdiğini ifade etmiştir. Bu harfin kısmîlik bildirdiğini gösteren metin dışı karinelere biri de “³²له فيها من كل الذِّء” ve “³³فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ” ayetleridir. Bundan dolayı, bir lafzın daha önce sahip olmadığı bir anlamı terkiyle birlikte kazanabileceği ifade edilmiştir. İşte bu semantik yargıda şer'î ve aklı karinelere etkin rol oynamaktadır. Bunun delili ise, lafız veya harfin ilk konulduğu anlama hamledilmesinin çoğu metinde işimize yaramamasıdır. Dolayısıyla burada olduğu gibi, modern dilbilimcilerin ‘semantik değişim’, eski nahivcilerin muhtemelen mecazı kastederek ‘mucâveze’ ismini verdikleri ilkeye sığınmak mecburiyetinde kalıyoruz. Bu durumda (من) harfî, (أَطْعَمَهُمْ مِنْ جَوْعٍ) ayetinde³⁴ olduğu gibi (عن) anlamına gelmektedir. Çünkü açlığın giderilmesi hakkında (من) kullanılmaz. (فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ) ayetinde³⁵ de aynı durum söz konusu olup, buradaki (من) harfî (عن) anlamındadır. Aynı sebepten dolayı da (عن ذكر الله) şeklinde bir kıraat vardır. Bu da gösteriyor ki, kıraatlerin büyük bir kısmı delalet bakımından sentaktik/nahvî delaletlerden ayrılmamaktadır. ez-Zemahşerî: “Burada (من) ile (عن) arasındaki fark nedir? Şayet (قَسَا قَلْبُهُ) denilirse; bunun anlamı, bahsedilen kasvet/katılığın zikretmek nedeniyle olduğudur. Eğer (عن ذكر الله) denilirse, zikri kabulden uzaklık ve katılık kastedilir. Bunun bir benzeri de (سَقَاءٌ مِنَ الْعَيْمَةِ) ifadesidir. Buradaki anlam, ona susuzluğu nedeniyle su verilmesidir. Oysa (سَقَاءٌ عَنِ الْعَيْمَةِ) kullanımı, susuzluğu ondan uzaklaştırma gibi bir anlama sahiptir.”³⁶

İbdâl/değiştirme kuralına dayanmadığımız takdirde (من) harfî cerrinin anlamını doğru biçimde ortaya koyamayız ve Allah'ı zikretmenin kalplerin katılığına sebep olduğunu söylemiş oluruz. Oysa biz biliyoruz ki, Allah'ı zikretmek ancak nur, hidayet ve gönül huzuruna sebep olur: “Dikkat edin! Kalpler

31 ez-Zemahşerî, a.g.e., I, 234.

32 Bakara, 22.

33 Bakara, 266.

34 Kureyş, 4.

35 Zümer, 22.

36 ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 394. (الْعَيْمَةِ) kelimesi şehvetin ifrat derecesi anlamındadır.

ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulur."³⁷ Bazı bilginler bu anlam sorununu semantik değişim olgusuna sığınarak çözmeye çalışmış, bazıları da metni zâhirine göre değerlendirme yolunu seçerek (من) harfinin kullanımına uygun bir tevilde bulunmuştur. Nitekim er-Râzî şöyle diyor: *"Eğer nefsin cevheri/ özü habis, kendisi manevî şeylerle münasebetten uzak ve hayvanî içgüdülere ve ahlâksızlığa meyilli ise Allah'ın zikrini işittikçe kasveti/katılığı daha da artar. (...) Bunun delili şudur: Bir tek fâilin, kabiliyetlerin farklılığına bağlı olarak birbirinden farklı filleri olabilir. Nitekim güneş hararetiyle mumu eritip yumuşatırken, tuzu sertleştirir. Keza, aynı mecliste birisinin hoşuna giden bir konuşma başka bir dinleyici tarafından beğenilmeyebilir. Bütün bunlar nefislerin cevherindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır..."*

*"Binaenaleyh, Allah'ı zikretmenin temiz kalplere nur, hidayet ve huzur vermesi; habis ve şeytânî kalpleri ise Hak'tan uzaklaştırması uzak bir ihtimal değildir."*³⁸ Bazı bilginler yukarıdaki ayeti Arapların (من فلان) sözüne kıyas etmişlerdir. Bunun anlamı (عن فلان)'dır. İbn Mâlik de şu örnekleri vermiştir: (رَوَيْتُ مِنْهُ), (شَبِعْتُ مِنْهُ), (بَرَيْتُ مِنْهُ), (أَتَيْتُ مِنْهُ), (عُدْتُ مِنْهُ).³⁹ [Bütün bu kullanımlarda (من) harfi (عن) anlamındadır.]

Ancak, er-Râzî, harfin anlamını metnin zâhirî anlamına uygun düşecek bir çıkarsama ile, yani (من), (ب) ve (عن) harflerini birbirinin yerine kullanmaksızın açıklamaya çalışmıştır ki, bize göre bu güzel bir yaklaşımdır; çünkü bu sayede kendini tahriften uzak tutarak metnin zâhirine bağlı kalmış ve ona müdahale yoluna gitmemiştir. Bununla birlikte, metinde tasarrufta bulunup (من) harfinin (عن) anlamına geldiğini söyleyerek zahirî anlamı terk edenler de Arapların yaygın kullanımlarından ayrılmış değillerdir. Zira Allah'ın kitabını ve murâd-ı ilâhîyi Arapların dil geleneklerine müracaat etmeden doğru bir şekilde anlamak mümkün değildir. Nitekim Kur'an lafızlarının kaynağı, bu dil gelenekleridir. Ayrıca öyle sözler vardır ki, ancak işitme yoluyla anlamları açık hâle gelir. Dolayısıyla bazı harflerin birbirinin yerine kullanılması ve bu esasa uygun bir tevîl yoluna gidilmesi de başka bir doğrudur.

Kur'an-ı Kerim'in harfleri birbirinin yerine kullanma sebebi sorulduğunda; Arapların bu şekilde kullanmış olması veya Allah'ın böyle murâd etme-

37 Ra'd, 28.

38 er-Râzî, a.g.e., V, 242.

39 el-Murâdî, a.g.e., s. 240.

si veyahut her iki nedenden dolayı böyle olduğu söylenebilir. Zira Kur'an, Allah'ın Arap örf ve adetlerine uygun kelâmıdır. Bu nedenle, akla gelebilecek, 'neden şöyle demedi de böyle dedi' gibi bir soru anlamsızdır. Fakat bundan, tevilin rastgele ve kuralsız yapıldığı anlamı çıkarılmamalıdır. Aksine onun belli kuralları söz konusudur. Gazâlî bunları "tevilin şartları" olarak adlandırmış ve en başta, Arapların kendi aralarında kullandığı şekliyle Arap dilini ve gramerini; sözün sarih ve zâhirini, mücmel, hakikat ve mecâzını, âmm ve hâssını, muhkem ve müteşâbihini, mutlak ve mukayyedini birbirinden ayırma yollarını bilmeyi saymıştır. Bütün bu sayılanların tamamından, dinî metinleri ihâta edecek düzeyde haberdar olmak yeterli görülmüştür.⁴⁰

Tevil olarak ifade edilen şeyler aslında birer ihtimaldir ve bunlar Arap kelâmının kurallarına tabidir. Örneğin (يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ) ayetiyle⁴¹ ilgili olarak; İbn Hişâm buradaki (من)'nin zâit olduğunu söylemiş ve ayeti (يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ) şeklinde takdir etmiştir. Ayrıca, buradaki (من) kastedilen hükmün [bağışlamanın] başlangıcı anlamındadır. Yani sanki affetmenin günahla başlayacağı kastedilmiştir.⁴² ez-Zemahşerî, bahsedilen bağışlamanın bazı günahlar için söz konusu olduğunu; nitekim zulüm vb. kimi günahların bağışlanması için imanın yeterli olmayacağını ifade etmiştir.⁴³

ez-Zemahşerî'nin bu görüşü doğru değildir, zira inkâr eden biri Müslüman olur ve İslâm'ı güzelce yaşarsa, tartışmasız, bütün günahları silinir.

Kur'an'da görülen ibdâl/birbirinin yerine kullanma ilkesi dilin ölçüt olma olgusuna ters düşmektedir. Çünkü bu ölçütler şiir ve nesirden seçilmiş metinlerle belirlenmiştir. Bu da teorik olarak, dilin ölçüt niteliğindeki sistemi ile kullanımları arasında fark olması gerektiği anlamına gelir. Nasıl ki mecaz, lafız ile ilk konulduğu anlam arasındaki örfî bağın koparılması ise; aynı şekilde harflerin birbirinin yerine kullanılması da harf ile ilk konulduğu anlam arasındaki bağın koparılması demektir. Ne var ki eski nahivciler bu olgu için Arap dil geleneğinde yer alan ve dilin ölçüt oluşuna ters düşmeyen ittisâ'/genişleme terimini kullanmışlardır. Genişleme, gramatik rollerin değişmesinden ortaya çıkar. Bu durum eski dilcilerce, fukahanın ruhsat dediği şeye tekabül eden 'dil

40 Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, Thk. ve tlk. Dr. Muhammed Suleyman el-Eşkar, Muessesetu'r-Risâle, I. Baskı, 1417-1997, I, 103.

41 Ahkâf, 31.

42 İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 324.

43 ez-Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 527.

ruhsatları' olarak değerlendirilir. Nahivciler bu olguya, belagatçilerin “genişleme” tabirine denk düşen “tazmin” ismini vermişlerdir⁴⁴

Birbirinin yerine kullanılan harfi cerler terkinin anlamını değiştirebildiği gibi, aslı anlamını da koruyabilirler. Buradaki hükmü/anlamı bağlam belirlemektedir. Modern dilciler buna “semantik rol değişimleri” adını vermektedirler. Bu Arapçada yaygın bir kullanım olmasının yanı sıra, dilin yaratıcı yönlerinden biridir. Ayrıca gerek belagat, gerek nahiv ve gerekse dilde farklı anlamları ifade etmek için kullanılan dil birimlerindeki genişlemeden kaynaklanan gramatik rollerden biri olarak kabul edilir.⁴⁵

Kelamcılarının ve tevil ehlinin bu dil olgusuna -özellikle Kur'an bağlamında- kendilerine has bir yaklaşımları söz konusudur. Zira onlara göre konunun sadece dilsel boyutuyla yetinmek hataya götürür, dolayısıyla Kur'an'ın anlamları üzerinde fikir yürütmenin zorunlu enstrümanı olan tevil kaçınılmazdır. Doğal olarak, bu işleme, akıl ve semâ'ın sağlam bir şekilde işletilmesinden sonra başvurulur. Çünkü tevil işlemi/ameliyesi, semâ' ile çelişmeyen akıl ve fikrin tahkim edilmesine ek olarak, söz konusu şartları da gerektirir. Bu da nihayetinde menkul/nakledilen, makul/akledilen ve meşru/vaz edilen arasındaki irtibatı ortaya koymak için, bizzat metnin iç ve dış yönlerini/unsurlarını araştırma hedefiyle gerçekleşir. Çünkü metnin zâhirinin esas alınması muhâl ise veya aklî yahut şer'î imkânsızlığa götürüyorsa, bu durumda, mümkün mer-tebe, metinde amaçlanan anlamlara ulaşmaya gayret ederek, dâhilî bir anlam aramak suretiyle söz konusu muhâlin tevil ile giderilmesi veya düzeltilmesi gerekir. İşte bu, aralarında farklı yaklaşımlar olsa da, kelamcılarının Kur'an metnini tevil etme gayretlerinin hedefidir. Bahsedilen farklılık da, ileri sürülen karinelerin farklılığından kaynaklanmaktadır.

Kur'an metnini inceleyen kişi, zihninde ispatlamak istediği ve vazgeçemeyeceği bir inançla ona yönelir. Eğer karşısına metnin zâhiri engel olarak çıkarsa teville mecbur kalır. Örneğin, Zemahşerî (أَمِنْتُمْ مِّنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ) ayetini⁴⁶ tefsir ederken; (مَنْ فِي السَّمَاءِ) ibaresinde iki vecih olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi; buradaki (مَنْ) harfi “Allah'ın gökteki melekûtu/hükümranlığı” anlamındadır. Zira gök Allah'ın melekleri-

44 Abdullah er-Remâlî, *el-Arabiyye ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996, s. 104.

45 er-Remâlî, a.y.

46 Mülk, 16.

nin, arş, kürsü ve levh-i mahfuzun bulunduğu yerdir. Kader-kaza hükümleri ve emirler oradan nüzul eder.⁴⁷

İkincisi: Teşbih inancına sahip olanlar, Allah'ın gökte olduğunu, rahmet ve azabın da gökten indiğini düşünüyorlar ve dualarını oraya yöneltiyorlardı. Bu sebeple onların inancına binâen: “*Bir mekâna izâfe edilmekten münezzeh olduğu halde, gökte olduğunu iddia ettiğiniz Allah'ın sizi yere geçirerek veya üzerinize taş yağdırarak cezalandırmasından emin misiniz?*” denilmiştir.⁴⁸

ez-Zemahşerî, Allah'ın mekân ve zamandan münezzeh olduğunu vurgulamak kastıyla ayetin zahiri üzerinde tevil yapılmasına karşı çıkmıştır. Esasında bu tevil hakkında bazı müfessirler görüş birliği içerisindedir. Nitekim er-Râzî şunları kaydediyor: “*Araplar Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte, tıpkı müşebbihe gibi, onun gökte olduğuna inanıyorlardı. Bu yüzden Allah Teâlâ onlara sanki şöyle hitap etmiştir: 'Gökte olduğunu ve kudretini ikrar ve itiraf ettiğiniz zâtın dilerse sizi yere geçireceğini biliyor musunuz?' Ayette yer alan "göktekiler" tabiri ile ilgili başka bir ihtimal de, Allah'ın gücü ve mülkü anlamıdır. Ayette semâ/gök kelimesinin zikredilmesinden kasıt ise, Allah'ın güç ve kudretinin tazim edilmesi, yüceltilmesidir. Aynen şu ayette olduğu gibi : (وَهُوَ) اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ 'O göklerde de Allah, yerde de' Yani, O'nun hükmü, kudret ve iradesi göklerde de yerde de etkilidir, geçerlidir. Başka bir ihtimal de, göklerdekinden kastın; azapla görevli olan melek, yani Cibril (a.s.) olduğudur. Onun müşrikleri yere geçirmesi de Allah'ın emri ve izni ile dir.*⁴⁹

er-Râzî'nin yukarıdaki teviline karşı şu deliller ileri sürülmüştür: (مَنْ فِي السَّمَاءِ) akıl sahipleri için kullanılır. Bu ifadenin melekler veya azap anlamına hamledilmesi, bunu gerektirecek bir karine/ıpuccu olmadığı için, zahirî anlamın dışına çıkmak demektir. Bilakis Allah'a yükselmeyi ortaya koyan yığınla delil mevcuttur. Bunlardan biri de (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) ayetidir.⁵⁰ Aynı şekilde kulların gerek söz ve gerekse amellerinin melekler tarafından yükseltildiği açıkça ifade edilmiştir.

Hız. Musa, zalim Firavun'a ilâhının gökte olduğunu söyleyince, Firavun halkının gözünü boyamak için ona ulaşma yollarını aramaya koyulmuş ve veziri Hâmân'a kendisi için bir kule inşa etmesini emretmişti. Akabinde de

47 ez-Zemahşerî, a.g.e., IV, 137.

48 ez-Zemahşerî, a.y.

49 er-Râzî, a.g.e., VIII, 18.

50 Fâtır, 10.

“Ben onun yalancı olduğunu zannediyorum”⁵¹ demişti. Yani Musa’nın ilahının gökte olduğuna dair sözünün yalan olduğunu söylüyordu. Buna göre, Allah’ın kendi beyanınca, bir varlık olarak gökteki mevcudiyetini inkâr edenlerle, Musa’nın ilahının gökte oluşunu inkâr eden Firavun benzeşmiş oluyor. Bu durumda ayetteki merkezî anlam, (في)nin (على) manasında olmasıdır. Aksi takdirde, semânın Allah Teâlâ için bir mekân olduğu anlaşılabilir ve bu durumda O’nun yücenin yücesinde olduğu gibi bir anlam çıkarılabilirdi ki bu da tevile karşı çıkanların başvurduğu bir tevil anlamına gelirdi.⁵²

Hız. İsa’ya hitaben söylenen (يَا عِيسَى ابْنِي مَرْفُوعٌ وَرَأْفَعُكَ إِلَيَّ) ifadesi⁵³ ve (بَلِّ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ) ayetinin⁵⁴ zahiri, Allah Teâlâ’nın ululuğuna ve arşa yükseldiğine delalet etmektedir. Bu, muattıla/Allah’ın sıfatlarını inkâr edenlere bir cevap mahiyetindedir. Nitekim (إِلَى)daki zamir Allah Teâlâ’ya dönmektedir. Bununla birlikte, bu karine de şöyle tevil edilmiştir: Kastedilen, ‘seni rahmetime veya meleklerimin yanına yükselteceğim’ (رَأْفَعُكَ إِلَى رَحْمَتِي أَوْ إِلَى حَيْثُ مَلَائِكَتِي)dir. Ayrıca, Allah’ın gökteki varlığının sıfat bakımından olup, mekân/yön bakımından olmadığını söyleyenler de vardır.⁵⁵ Bu minvalde bir de hadis rivayet edilmiştir: Peygamberimize kefaretle serbest bırakılması istenen bir cariye hediye edildiğinde, ona “Allah nerededir?” diye sormuş, cariye göğü işaret edince Efendimiz: “Onu serbest bırakın, o müminedir.” buyurmuştur.⁵⁶

Bu hadisten, yukarıy/göğü işaret etmenin caiz olduğu, bunu kabul etmeyen veya tevile başvuranlara bunun bir cevap mahiyetinde olduğu anlaşılacaktır. Ayrıca dilde yön/yer belirleme anlamına gelen “nerede” gibi bir sorunun Allah hakkında sorulabileceği anlamı da çıkmaktadır. Bununla birlikte bazı Kur’an lafızları, tevil yoluyla lügavî anlamlarından şer’î veya akidevî terminolojiye nakledilmiştir. Lafızda gerçekleşen bu anlam transferinde, bizzat metinde yer alan değişim/dönüşüm mekanizmaları işletilir. Bu da dilbilimsel araştırmaya ve lafzî delaletin, örffi/geleneksel alandan aklî/çıkarımsal alana tanzim edilmesine bağlı-

51 Mü’min, 37.

52 Muhammed Sâlih el-‘Useymin, *el-Kavlü'l-Mufîd fî Kitâbi't-Tevhîd*, Dâru İbn el-Cevziyye, t.y., s. 361.

53 Âl-i İmrân, 55.

54 Nisâ, 156.

55 Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Fûrek, *Te'vilü Muşkilî'l-Hadîs ve Beyânüh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1400/1980, s. 60.

56 İbn Fûrek, a.y. Cariye hadisi, Sahîh-i Müslim’in İman bahsi 537 numaralı hadisidir. Bkz. el-İmâm Müslim b. Haccâc en-Neysâbüri, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1376/1956, VI, 145.

dır. Bunun anlamı, onun önce dilsel olmayan göstergelerden kurulu bir sisteme, daha sonra da makul delalet ve göstergelere dönüştüğüdür. Bu nedenle, “Allah nerededir?” sözü O’nun bir mekâna izafe edilmesinin imkânsız oluşuyla birlikte ifade edilmiştir. “Nerede” sözünün Allah hakkında kullanılamaması, muvâzaa/dilsel uzlaşmadan aklı ve akidevî çıkarıma nakledilme olarak değerlendirilir. Aslında Arapçada bunun karşılığı vardır; nitekim Araplar (أين) sözcüğünü aslı anlamından genişleterek ve biraz da benzetme yaparak farklı bir şekilde kullanmışlardır: (أين فلان من فلان). Bununla konum ve mertebeyi kastetmiyorlardı. Ayrıca (أين فلان عند فلان مكانة ومنزلة) şeklindeki bir kullanım daha vardır ki, burada yakınlık ve ikramda derece/mertebe anlamı kastedilirdi. Nihayet (أين فلان في السماء) kullanımında ise, kişinin şerefli ve üstün meziyetli olduğu anlatılmaktadır.

Buna göre (أين)nin anlamı mecazîdir. İmâm Ebu Yahyâ Zekeriyâ el-Ensârî (من في السماء) ayeti hakkında şunları söylüyor: “Allah Teâlâ her türlü mekândan münezze olarak ne gökte ne başka bir yerdeyse, o zaman (من في السماء) ifadesini) nasıl anlamak gerekir diye sorulursa; bundan kasıt melekler, arş, kürsü ve levh-i mahfuzun mekânı, kaza ve takdirlerin, ilahî kitapların gönderiliş yeri olan gökteki hükümranlığıdır.”⁵⁷

[Eseri tahkik eden] es-Sâbü'nî ise şu yorumu eklemiştir: “Allah Teâlâ için mutlak anlamda yücelik ciheti söz konusudur. O arşının üzerindedir, arşı da bütün gökleri ve yeri kuşatmıştır. (وسع كرسيه السماوات والأرض) ayeti mucibince, arşdan küçük olan kürsü gökleri ve yeri ihata etmişse arş nasıl olur? Bu tür durumlarda selef gibi tevekkül ve teslim yolunu seçeriz. Çünkü yön tayini/tespiti cisimlerin sıfatlarındandır ve Allah için söz konusu olamaz. Zira şayet O bir mekânda olsaydı, bulunduğu mekân O’nu taşıdığı için O’ndan daha güçlü olması gerekirdi. Allah hakkında lüzum/gereklik ise geçerli değildir. Bu nedenle, (في) harfi burada ya mecazî anlamda kullanılmıştır ki, bu tevîl demektir; ya da tevekkül ve teslim yoluna sığınmak gerekir. Ne var ki mecaz, özellikle buna delalet eden bir karine bulunmadığı durumlarda, lügavî anlamı iptal eder. Bu yüzden biz Allah Teâlâ’nın kendisi için uygun gördüğü şeyi herhangi bir temsil veya keyfiyete gitmeksizin uygun görüyor/kabul ediyor ve bundan dolayı “Allah göktedir” sözünü yanlış bulmuyoruz. Çünkü Kur’an’da bu şekilde yer almıştır.”⁵⁸

57 el-Ensârî, a.g.e., s. 576.

58 el-Ensârî, a.y.

Allah Teâlâ kendini, mesafe ve alan anlamında olmamak üzere, her şeyin üstünde olmakla nitelemiştir. Nitekim alan, yerleşme ve üstünde olma anlamında bir şeyin üzerinde bulunanın altında da bir şey var demektir ki, bu da üzerinde olduğu mekândır. Bu sebeple Allah Rasûlü “*Sen evvelsin, senden önce hiçbir şey yoktur; ve sen âhirsin, senden sonra hiçbir şey yoktur. Yine sen zâhirsin, senden aşkın hiçbir şey yoktur; ve sen bâtınsın, senden içkin hiçbir şey yoktur*”⁵⁹ demiştir. Bu haber, Allah’ın mekân ve zamandan tenzih edilmesini ortaya koymaktadır. Ayrıca bu hadisten Allah’ın zat-ı şerifinin akılla ihata edilemeyeceği de anlaşılmaktadır. Zira bu imkânsızdır. Binaenaleyh tevekkül ve teslimi savunan görüş daha sağlam olmaktadır. En doğrusunu Allah bilir.

Tevîl üzerinde etkisi olan dil olgularından biri de *hurûf-ı nesk* olarak isimlendirilen atf harfleridir. Çok kullanılması nedeniyle, bu grubun başında vâv harfi gelmektedir. Bu harf irap ve hükme ortak olmaktadır. Biz onu bulunduğu bağlamda delalet alameti olarak ele alacağız. Ayrıca, onun bilhassa Eşarî ve Mutezilî kelimcilerin tevîl anlayışındaki etkisini de ortaya koymak istiyoruz. İki ekolün bazı metinlere dayanarak giriştikleri tartışmayı sunmak suretiyle konuyu ele alabiliriz. Bu metinlerden biri de şu ayet-i kerimedir:⁶⁰

”إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ فَأُولَئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا“

Metin, tevbelerin kabul olmayacağı ölüm vaktine kadar günaha ısrar edenler için tevbenin geçersiz oluşunu ortaya koymaktadır. Bu, tevbe etmeden ölen kişinin cehennemde ebedi olarak kalacağı anlamına gelir. Çünkü *الَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ* “kötülük işleyenler” ifadesi, *(الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا)* “küfür üzere ölenler” ifadesine atıftır. Zemaşerî de buna istinaden şunları kaydetmektedir: ‘*ولا الذين) ifadesi, tevbelerini ölüm anına kadar erteleyenler’ ifadesine atıf yapılmış ve küfür üzere ölenlerin tevbesinin olmayacağı açıklanmıştır.*”⁶¹. ez-Zemaşerî’ye göre, bu atf nedeniyle büyük günah işleyenler şayet tevbe etmeden ölürlerse, cehennemde ebedî olarak kalacaklardır.

59 İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 197.

60 Nisâ, 17-18.

61 ez-Zemaşerî, *a.g.e.*, I, 513.

Buradaki (الذين), “وليس التوبة للذين يعملون السيئات..ولا الذين يموتون وهم كفار”, aye-tine atıf yapıldığı için mecrur konumundadır.⁶² Bu irab da Zemahşerî'nin görüşünü teyit etmektedir.

Eşarîler ise metne genel bağlamı içinde yaklaşmışlardır. Kelbî'ye göre, “Eğer kâfir iseler, icmâ ile cehennemde ebediyen kalacaklardır. Şayet Müslüman iseler, bu Allah'ın dilemesine kalmıştır; ister onlara azab eder, isterse onları bağışlar.”⁶³ er-Râzî ise, ayetin tefsirini, bunun vaîd/tehdit anlamına geldiğini savunanların görüşlerini zikrettikten sonra, bu yaklaşıma itiraz sadedinde yapmış ve şunları söylemiştir: “(الذين يَمُوتُونَ السَّيِّئَاتِ) ifadesi (الذين يموتون) ifadesine atfedilmiştir. Matuf ile matuf aleyh birbirinden farklıdır. Nitekim bilindiği gibi, birinci grup kâfirlerden değildir. Sonra Allah Teâlâ hepsi hakkında (أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) buyurmuştur. Bu da söz konusu tehdidin hem kâfirler hem de fasıklar için geçerli olduğu anlamına gelir. Ayrıca Allah Teâlâ ölüm anında onların tevbelerinin kabul olmayacağını haber vermiştir. Şayet tevbe etmedikleri halde onları bağışlayacak olsaydı, o zaman bu haber vermenin bir anlamı olmazdı.”⁶⁴ Bu tevil, mutezileye göre tevbe etmeden ölen kişinin cehennemde ebedi olarak kalacağı anlamını gerektirmektedir.

er-Râzî, *umûmiyât* adını verdiği bu yaklaşımı reddetmektedir.⁶⁵ Nitekim Kelbî de şu sözleriyle buna işaret etmiştir: “Azap kâfirler için sabit ve kesin; (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ) ayeti⁶⁶ gereğince Müslümanlardan günah işleyenler için ise mensuhtur. Dolayısıyla onlara azap edilmesi meşiet ile mukayyettir/dilemeye bağlıdır.”⁶⁷ Bunun arasında mutlak, mukayyet, âmm, hâs gibi bizim ‘dinî söylem mekanizmaları’ adını verdiğimiz bir takım hususlar da vardır. Bu kaide veya esasların nahvî delalet ele alınırken gözetilmesi ve inceleme esnasında bunlara bağlı kalınması gerekir. Zira ilâhî kelimada yapılacak tevil bunu gerektirir.

Yukarıda zikredilenlerden, Kur'an metnine yönelip onu değişik açılardan ele alan ve çeşitli akide konularına değinen mutezilî tefsir karşısında Eşarîlerin

62 Ebû Bekr b. el-Enbârî, *el-Beyân fi'l-râbi Garibi'l-Kur'an*, thk. Dr. Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, mür. Mustafa es-Sakâ, el-Mektebetu'l-'Arabîyye, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1389/1969, s. 247.

63 Muhammed b. Ahmed b. Cuzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, Lübnan, III. Baskı, 1401/1981, I, 134.

64 er-Râzî, *a.g.e.*, III, 173.

65 er-Râzî, *a.y.*

66 Nisâ, 48.

67 el-Kelbî, *a.g.e.*, I, 134.

ve ehl-i sünnetin konumu belirgin hale gelmektedir. Onları harekete geçiren gaye, İslâm inancını sağlamlaştırmak, bu akidenin hâkim olması için yardım ve destek sağlamaktır. Bu da Mutezilenin dile yönelip, onu esas alması, değişik anlamlar hususunda onun yolunu izlemesinin nedenini açıklamaktadır.

Diğer mezhepler gibi mutezile de dil konuları ve harflerin anlamları meselesini ahkâm ayetleri bağlamında ele almıştır.⁶⁸ Örneğin, (أنفق على حفظ القرآن) cümlesinde olduğu gibi, vav ile birbirine bağlanmış cümlelerden sonra gelen istisna üslubuyla anlamın tahsis edilmesi hakkında usûlcüler görüş ayrılığına düşmüştür. Burada istisna (إلا)'dan önce zikredilenlerin tamamına mı aittir, yoksa sadece son cümleye mi? Bu hususta ihtilaf edilmiştir.

Eğer kastedilenin son cümle olduğuna dair bir karine mevcut değilse, o zaman istisna ilk cümleye ait olur. Bu durumda da anlam konusunda ihtilaf ortaya çıkar ve tevile başvurulur. Serahsî tevile başvurmamayı gerektiren karineye örnek olarak (وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ) ayetini⁶⁹ vermiştir. Buradaki istisna hepsi için geçerlidir.⁷⁰ Çünkü âlimlerin ittifakıyla, burada sayılanların tamamının tevbesi kabul olunur. Bu anlam, *karîne-i sârif*e olarak başka metin ve kanıtlardan elde edilmiştir. Tevbe ile ilgili husus böyledir. Karinenin sadece ikinci cümleye dönmesine gelince; buna örnek olarak (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا) ayeti⁷¹ verilebilir. Bu ayetteki istisna son cümleye dönmektedir. Çünkü köle azat etmek, hukukullahdandır ve vazgeçilmesiyle sâkıt olmaz.⁷² Çünkü bu karine şer'î/hukukîdir. Eğer delillerde ihtilaf edilir ve iki anlamdan birini tercih etmek için karine bulunmazsa, bu durumda ihtilaf ve tevil söz konusu olur.

Bu kuraldaki görüş ayrılığının tesirlerinden biri de, (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ) (وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ، ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ayetlerinde⁷³ olduğu gibi iftira/kazif

68 Mutezile, usûl-i hamsesi ve ehl-i sünnetin bu konudaki yaklaşımları için bkz. Avâd b. Abdillâh el-Mu'tik, s. 48, 224, 225.

69 Furkan, 68.

70 es-Serahsî, a.g.e., I, 160.

71 Nisâ, 92.

72 Mustafâ Saîd el-Hin, *Eseru'l-İhtilâfî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfî'l-Fukahâ*, Muessesetu'r-Risâle, II. Baskı, 1382/1976, s. 236.

73 Nûr, 4-5.

suçundan dolayı had cezasının uygulandığı kişinin şahitliğinin kabul edilmesinde karşımıza çıkmaktadır. Bu iki ayetteki tartışmalı husus şudur; üç cümle birbirine atfedilmiş ve ardından bir istisna getirilmiştir. Şimdi bu durumda istisna hangisine aittir?

Ayet kazif suçunu işleyenler için üç ceza öngörmektedir: Birincisi seksen değnek vurulması, ikincisi şahitliğinin asla kabul edilmemesi, üçüncüsü de fisk ve Allah'a itaatsizlik olarak nitelenmesi. Ayette bu üç hükümden sonra istisna yapılmıştır. Fakihler buradaki istisnanın son cümleye ait olması durumunda, fisk nitelemesinin kalkması, şahitliğin kabul edilmemesi veya tevbe sayesinde şahitliğin kabul edilmesi gibi hususlarda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Metindeki semantik kural şudur: Bölünmüş cümlelerden sonra gelen istisna, cümlelerin tamamına mı yoksa sadece sonuncusuna mı aittir?

Bu sorunun cevabında işin içine tevîl meselesi girmektedir. Örneğin ez-Zemahşerî ayeti şöyle tevîl etmiştir: “*Ayetin zâhiri ve nazmı, bu üç hükmün şart fülün cevabı olarak iki grup halinde ele alınmasını gerektirir. Sanki şöyle denilmektedir: İffetli kadınlara iftira atanlara değnek cezası uygulayın, onların şahitliğini kabul etmeyin ve onları fasık olarak görün; yani onlar hakkında sopa, şahitliğin reddedilmesi ve fisk isnadı hükümlerinin her üçünü de uygulayın. Ancak kazif suçundan tevbe edip kendilerini düzeltenler bundan müstesnadır. Zira Allah Teâlâ onları affeder; böylece dövülmezler; şahitlikleri reddolunmaz ve fiskla suçlanmazlar.*”⁷⁴

ez-Zemahşerî'nin dediği gibi istisna hepsine ait olursa, bu durumda had cezası olan seksen değnek hükmü düşer; bu ise icmâ ile batıldır. Böylece istisna sadece son cümleye ait olmuş olur. ez-Zemahşerî'nin sözünün zahirinden, onun, tevbenin had cezasını düşüreceği fikrine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Allah Teâlâ (وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) ifadesiyle kazif suçunu işleyen şahitliğinin ebediyen kabul edilmemesine hükmetmiştir. Zira “(أَبَدًا) sözcüğü, isterse hatadan dönüp tevbe edilsin, devam ve süreklilik bildirir. Kâzîfin/müfterinin şahitliğinin kabul edilmesi ise Kur'an'ın hükmettiği bu ebedilikle çelişir. Burada (أَبَدًا) lafzî-lugavî karinesine dayanmak gerekir.”⁷⁵ Bu tevîli kabul etmeyenler ise, “Küfür kaziften daha büyük bir suçtur; kâfir tevbe ederse

74 ez-Zemahşerî, a.g.e., III, 51.

75 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâi'u'l-Beyân fî Tefsîri Ahkâmi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Gazâlî-Muessesetu Menâhili'l-İrfân, III. Baskı, 1400-1980, II, 71.

şahitliği kabul olunur. Bu takdirde nasıl olur da kazif suçunu işleyip tevbe eden bir Müslümanın şahitliği kabul edilmez?" görüşünü benimsemişlerdir. Nitekim eş-Şafîî şöyle der: "Şaşılacak şey!, Allah kazif suçunu işleyenin tevbesini kabul ediyor da siz onun şahitliğini kabul etmiyorsunuz."76 Keşşâf müellifi bu karineyi şu sözleriyle reddetmektedir: "Şayet, 'Kâfir kazif suçu işler ve küfründen dönerse, icmâ ile onun şahitliği kabul edilir. Ama kazif suçu işleyen Müslümanın şهادeti kabul edilmez. Sanki kâfirin işlediği kazif suçu, Müslümanın işlediğinden daha ehvenmiş gibi değerlendiriliyor' denilirse; cevabımız şudur: Müslümanlar kâfirlerin sövgülerini ciddiye almazlar, çünkü onlar düşmanlıklarını gizlemezler ve haksız yere suçlamada bulunurlar. Dolayısıyla kâfirin iftirası nedeniyle Müslümanın Müslümana iftirasındaki gibi bir ayıp ve leke söz konusu olmaz. Bu nedenle ayıp ve leke bulaşmasını önlemek gayesiyle Müslümanlardan bu suçu işleyenlere daha sert davranılmaktadır."77

eş-Şinkîti ise şunları kaydetmektedir: "Ayet-i kerimedeki istisnanın hep-sine ait olması gerekir; ancak iftiraya uğrayanın hakkı olan seksen değnek vurulması kul hakkına girdiği için tevbeyle sâkit olmaz. Geriye şahitliğin reddolunması ve fîsk isnadı kalıyor ki, bu ikisi hukûkullahâ dâhildir ve tevbe ile sorumluluk düşer."78

Allâme el-Mevdûdî de bu görüşü benimsemektedir: "...Kur'an ibaresinin üslûbu, açık bir şekilde (إلا الذين تَابُوا) cümlesinde zikredilen affin, kazif suçu işleyene seksen değnek vurulması ve tevbesinin kabul edilmemesinin ayette emir kipiyle söylenmesi nedeniyle (فَأَجْلِبُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا) ancak (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) cümlesine döndüğüne delalet etmektedir. Bunun hükmü ise haber kipiyle gelmiştir (وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ). Bu üçüncü hükümden sonra ve ona bitişik olarak (إلا الذين تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا، فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) ifadesi geldiği için, bu kısım söz konusu istisnanın ancak sondaki haberî cümleye ait olabileceği, ilk ikide yer alan emir cümlelerine dönmeyeceğine delalet eder...Tevbe, insanın onu sadece telaffuz etmesi değil, aksine pişmanlık duyarak kendini düzeltmeye azmetmesi ve hayra yönelmesi demektir. Bütün bunların hakikatini/iç yüzünü Allah'tan başkası bilemez. Bu nedenle, tevbe dolayısıyla dünyevî ceza bağışlanmaz, ancak uhrevî ceza bağışlanabilir. Bu yüzdendir ki, Allah

76 er-Râzî, a.g.e., VI, 228.

77 ez-Zemahşerî, a.g.e., 51.

78 Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr Cekenî eş-Şinkîti, *Muzekkiratu Usûli'l-Fikh*, Dâru's-Selafiyye, t.y., el-Cezâir, s. 230.

Teâlâ (إِلا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا، فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ) dememiştir. Eğer dünyevî cezalar da tevbe ile bağışlansaydı, cezalandırılmaktan kurtulmak için tevbe etmeyen suçlu kalır mıydı?⁷⁹

Mevdûdî bu ayeti tefsir ederken, usûldeki 'emir vücûb ifade eder' kâidesini aklından çıkarmayarak, görüşünü şer'î bir karine ile; (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) aye-tinden⁸⁰ hareketle, insanın korunması amacıyla suçlulara had cezalarının tat-bik edilmesindeki teşri hikmeti ile illetlendirmektedir.

KAYNAKÇA

- el-Ensârî, Ebû Yahyâ, *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisu mine'l-Kur'an*, thk. ve tlk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, I. Baskı, Beyrut, 1403/1982.
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, thk. ve tlk. Dr. Muhammed Suleyman el-Eşkar, Muessesetu'r-Risâle, I. Baskı, 1417/1997.
- el-Hafyân, Muhammed Ali Muhammed, *el-Karâinu's-Sârife li'l-Emri 'an Hakikatih ve Eseru Zâlike fi'l-Furû'i'l-Fıkhiyye fi Kitâbey es-Savm ve'l-Hacc*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Mekke, 1995.
- el-Him, Mustafa Saîd, *Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ*, Muessesetu'r-Risâle, II. Baskı, 1382/1976.
- İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed Meâfirî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Muhammed el-Buhârî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû Bekr, *el-Beyân fi İ'râbi Garîbi'l-Kur'an*, thk. Dr. Tâhâ Abdulhamid Tâhâ, mür. Mustafa es-Sakâ, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1389/1969.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen, *Te'vilu Muşkili'l-Hadîs ve Beyânuh*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yusuf, *Muğni'l-Lebîb 'an Kutubi'l-E'arîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Sayda, Lübnan, 1407/1987.
- el-Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şehâbuddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahim, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi İhtisâri'l-Mahsûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Dâru'l-Fikr, I. Baskı, Kahire, 1393/1973.

⁷⁹ es-Sâbûnî, a.g.e., II, 72.

⁸⁰ Bakara, 170.

- el-Kelbî, İmâm Muhammed b. Ahmed b. Cuzey, *et-Teshîl li-Ulûmi't-Tenzîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, III. Baskı, Beyrut, 1401/1981.
- el-Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, t.y.
- el-Murâdî, el-Hasen b. el-Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Me'ânî*, thk. Fahrudin Kabâve, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut, 1992.
- el-Mu'tık, 'Avvâd b. Abdillâh, *el-Mu'tezile ve Usûluhumu'l-Hamse ve Mevki-fu Ehli's-Sunne minhâ*. Mektebetu'r-Ruşd, III. Baskı, 1417/1996.
- en-Neysâbûrî, el-İmâm Muslim b. Haccâc, *Sahîhu Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Kutubi'l-Arabiyye, Kahire, 1376/1956.
- er-Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.
- er-Remâlî, Abdullâh, *el-Arabiyye ve'l-Vezâifu'n-Nahviyye*, Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Ravâi'u'l-Beyân fî Tefsîri Ahkâmi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Gazâlî-Muessesetu Menâhili'l-İrfân, III. Baskı, 1400-1980.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, t.y.
- es-Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut, t.y.
- eş-Şinkîtî, Muhammed Emin b. Muhammed Muhtâr el-Cekenî, *Muzekkiratu Usûli'l-Fıkh*, Dâru's-Selefiyye, el-Cezâir, t.y.
- el-'Useymın, Muhammed Sâlih, *el-Kavlü'l-Mufîd fî Kitâbi't-Tevhîd*, Dâru İbn el-Cevziyye, t.y.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Fikr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', t.y.