

# T A D E R

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
Journal of Tafsir Researches  
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR

# ***TADER***

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

**e-ISSN: 2587-0882**

**[www.dergipark.org.tr/tader](http://www.dergipark.org.tr/tader)**

**SCOPE:** Religious Studies

**PERIOD:** Biannually

(April & October)

**ONLINE PUBLICATION DATE**

April 2024

**PUBLICATION LANGUAGE**

Turkish, Arabic, Other Languages

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(Nisan & Ekim)

**E-YAYIN TARİHİ**

Nisan 2024

**YAYIN DİLİ**

Türkçe, Arapça, Diğer Diller

### **HAKKIMIZDA / ABOUT**

*Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) Nisan ve Ekim aylarında yılda iki kez uluslararası, hakemli, akademik, süreli ve elektronik ortamda yayımlanan bir dergidir.*

*TADER is an international journal published twice a year in April and October, published in an academic, periodical and electronic environment.*

*TADER'de tefsir, tefsir tarihi, Kur'an ilimleri ve Kıraat gibi alanlarda özgün araştırma, değerlendirme (makale, kitap, bilimsel toplantı), inceleme, derleme, bildiri, röportaj ve edisyon kritik tarzı çalışmalar yayımlanır. Ayrıca tefsirle ilişkili diğer alanlarda yapılan interdisipliner çalışmalar da değerlendirilir.*

*In TADER, critical research studies, evaluation (articles, books, scientific meetings), reviews, compilations, papers, interviews and editions are published in fields such as commentary, commentary history, Qur'anic science and the Qur'an. It is also evaluated in interdisciplinary studies conducted in other fields related to exegesis.*

*Kur'an ve Tefsir öğretimiyle ilgili araştırmalar da yayın için değerlendirmeye alınır.*

*Investigations related to the teaching of the Qur'an and Tafsir are also evaluated for publication.*

*Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.*

*This journal uses double-blind peer review. Reviewers are unaware of the identity of the authors, and authors are also unaware of the identity of reviewers. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue.*

*Dergimize makale göndermek ve makale yayınlanması için herhangi bir ücret ödenmemektedir.*

*There is no fee for sending articles to our journal or publishing articles.*

*Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.*

*Authors are responsible for the content of the articles and the accuracy of the references.*

*TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD (2. Versiyon) Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.*

*TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)*

### **AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY**

*TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.*

*TADER adopts the principle of increasing the global sharing of information about providing scientific research free to the public and provides immediate open access to its content.*

*Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeőte Açık Erişim Deklerasyonunu izalamıőtır ve Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.*

*TADER signed Budapest Open Access Declaration ve and Creative Commons is licensed under an Attribution-NonCommercial 4.0 International License 4.0.*

## İNDEKS BİLGİLERİ

- ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
- EBSCO (*Central & Eastern European Academic Source*) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCOhost™ Database (Kabul/Accepted: OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Premier (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Elite (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Main Edition (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)
- ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)
- ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
- İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
- PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)
- ASOS İNDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

## İLETİŞİM

### **Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya  
Tel: 0543 403 54 86  
karatasali5@gmail.com  
alikaratas@karatasali.com  
<http://dergipark.gov.tr/tader>  
[tefsirarastirmalari@gmail.com](mailto:tefsirarastirmalari@gmail.com)  
[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)  
<https://karatasali.com/tefsir-arastirmalari-dergisi>

**SAHİBİ ve EDİTÖRÜ / OWNER and EDITOR**

**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
karatasali5@gmail.com  
alikaaras@karatasali.com

**EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR**

**Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
soneraksoy@sakarya.edu.tr

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
İzmir, Türkiye  
dr.muratkayacan@gmail.com

**Doç. Dr. Veysel GENİL**

Bartın University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Bartın, Türkiye  
veysel.gencil@gmail.com

**Dr. Öğr. Üyesi Bilal ATİK**

Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Bolu, Türkiye  
bilalatik@ibu.edu.tr

**Dr. Öğr. Üyesi Meryem KARATAŞ**

Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü  
Sakarya, Türkiye  
meryemkaratas@sakarya.edu.tr

**Arş. Gör. Dr. Sakin TAŞ**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye  
sakintas@sakarya.edu.tr

**Arş. Gör. Harun BOZKURT**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye  
harunbozkurt@sakarya.edu.tr

**Arş. Gör. Rukiye ÇELEBİ**

Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology  
Kırşehir, Türkiye  
rukiyecelep@ahievran.edu.tr

**DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS**

**Prof. Dr. Murat KAYACAN**

İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
İzmir, Türkiye

**Doç. Dr. Yaşar ACAT**

Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Şırnak, Türkiye

**Doç. Dr. Bayram DEMİRCİGİL**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Türkiye

**Doç. Dr. Üyesi Hadiye ÜNSAL**

Ankara, Social Sciences University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Türkiye

**Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKCI**

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çorum, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAĞ**

Sakarya University, Faculty of Theology  
Sakarya, Türkiye

**Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK**

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences  
Kırıkkale, Türkiye

**Arş. Gör. Dr. Halil IŞILAK**

Pamukkale University, Faculty of Theology  
Denizli, Türkiye

**Arş. Gör. Abdullah KARACA**

Selçuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Konya, Türkiye

**Arş. Gör. Feyza ÇELİK**  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology  
Kilis, Türkiye

**Doktora Nagihan Ayşe BOŞNAK**  
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology  
Konya, Türkiye

**İSNAD ATIF SİSTEMİ KONTROL**

**Arş. Gör. Burhan YAZICI**  
Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Kahramanmaraş, Türkiye

**Sümeyye AKSOY**  
DİB Kur'an Kursu Öğreticisi  
Batman üniversitesi TİB Kıraat Yüksek Lisans  
Batman, Türkiye

**Aytaç AYKANAT**  
Diyanet İşleri Başkanlığı İmam-Hatip  
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans  
Çanakkale, Türkiye

**Mehmet Fatih BATUR**  
Amasya İl MEM, Yüksek Lisans Mezunu  
Amasya, Türkiye

**EDİTÖRDEN****8. YILIMIZDA, 15. SAYI İLE KARŐINIZDAYIZ**

Akademik yayıncılığın zorluklarını yaşayarak hazırladığımız 8. cildin ilk sayısı ile sizlerin karşısındayız.

TADER’de tefsir ve Kur’an ilimleri alanındaki araştırmaların yanı sıra interdisipliner nitelikteki çalışmalar da yayımlanmaktadır. Dergimiz tefsirin diğer ilim dallarıyla keşiştiği, hatta bu ilimlere veri sağlayan bir ilim dalı olduğu gerçeğini fiilen pek çok sayıda olduğu gibi bu sayıda da göstermektedir.

Devamlı ve sağlam iş yapmayı şiar edinerek yolumuza devam etmekteyiz. Akademik süreç yazar, dergi ve hakemlik ile birlikte kat edilen bir yol, şüphesiz. Kim ne kadar çalışırsa çalışsın bu çalışmasını yayınlayacak bir dergi ve bu çalışmaları akademik süzgeçten geçirecek hakemler olmadığı müddetçe bir anlam ifade etmemektedir. Bu nedenle bu süreç birlikte yürümeyi gerektirmektedir. Biz durumun farkında olarak çıktığımız yolculukta elimizden gelen gayreti göstermekteyiz.

TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değer ve yeri elde etmesi için emek harcamaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına dikkat ettik. Uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına her zaman olduğu gibi bu sayımızda da olabildiğince önem verdik. Bununla birlikte insanı çabanın olduğu her yerde kusurların olabileceğinin farkındayız. Bu nedenle sizlerin eleştiri ve değerlendirmeleri her daim bizim için baş tacı olacaktır. YAZIM DESTEĞİ Akademik Yayın ve Danışmanlık (<https://yazimdestegi.com>) ekibinin görüşlerinden de istifade etmekteyiz. Kendilerine teşekkür ediyoruz.

TADER ailesi olarak Nisan 2024 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan ve dil editörlerimize, dipnot ve kaynakçayı isnada uygunluk açısından kontrol eden arkadaşlarımıza, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkür ederiz. Filistin’de İsrail’in saldırısıyla şehit olan akademisyenlere ve tüm Filistinlilere Allah’tan rahmet diliyoruz. İsrail saldırılarını şiddetle kınıyoruz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucular ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepimizi Allah’a emanet ediyoruz.

**EDİTÖR****PROF. DR. ALİ KARATAŞ***Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*



## IN OUR 8th ANNIVERSARY, WE ARE HERE WITH THE 15th ISSUE

We present ourselves to you with the first issue of the 8th volume, which we prepared while experiencing the challenges of academic publishing.

In addition to research in exegesis and Qur'anic sciences, interdisciplinary studies are also published in TADER. Our journal effectively demonstrates the fact that exegesis intersects with other branches of knowledge, and indeed serves as a data source for these disciplines.

We continue on our path with the motto of consistently producing high-quality work. The academic process is undoubtedly a journey undertaken collectively by authors, journals, and peer reviewers. No matter how much effort an individual puts in, it holds no meaning without a journal to publish their work and referees to evaluate these works through academic scrutiny. Hence, this process necessitates collaboration. Aware of this reality, we exert our utmost effort on this journey we have embarked upon.

As the TADER team, we strive for both our journal and our authors to attain the deserved recognition and position within the academic sphere. In this context, we ensure that submissions to the journal adhere to publishing standards in terms of form and content, are original, problem-oriented, and contribute to the field. We continue to emphasize the evaluation of submissions by expert referees and timely publication of the journal, as we have always done. Nevertheless, we acknowledge that wherever there is human effort, there may be shortcomings. Therefore, your criticisms and evaluations will always be highly regarded by us. We also benefit from the insights of the Academic Publishing and Consulting Team (<https://yazimdestegi.com>) and extend our gratitude to them.

We extend our heartfelt thanks to our field and language editors, colleagues who verify footnotes and references for compliance, our referees, and our authors for their contributions to the April 2024 issue of TADER. We pray for mercy from Allah for the academics and all people martyred in Palestine due to Israel's aggression, and extend our condolences to all Gaza. We strongly condemn Israeli attacks. With the hope of meeting with you, our esteemed readers and scholars, in the next issue, we entrust you all to Allah.

*Editor in Chief*

**PROF. ALI KARATAŞ**

*Sakarya University Faculty of Theology*

**TADER**  
**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Tafsir Studies**  
**مجلة تادر للبحوث التفسيرية**  
**e-ISSN: 2587-0882**

**ÇİLT / VOLUME: 8 SAYI / ISSUE: 1 (NİSAN / APRIL 2024)**

**İÇİNDEKİLER / CONTENTS**

**ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**

**1. Kuran'da Enfüs (أنفس) -İlgili Terkiplerin Türkçeye Doğru Çevrilmesi Yönünde Mütevazı Bir Katkı-**

*Al-Anfus (أنفس) in the Quran -A Slight Contribution to the Correct Translation of the Relevant Compositions into Turkish-*Dr. Prof. Dr. Murat SÜLÜN

**1-29**

**2. Peygamberler İlahi Yardımdan Ümit Keser mi? -Yûsuf Sûresi 110. Âyet Bağlamında Bir Değerlendirme-**

*Do Prophets Give Up Hope on Divine Help? -An Evaluation in the Context of Verse 110 of the Surah Yûsuf-*Prof. Dr. Sami KILINÇLI - Dr. Öğr. Üyesi Ali TEMEL

**30-53**

**3. Kur'an - Sünnet İlişkisi (Meryem Suresi 19/96. Âyeti Bağlamında)**

*Qur'an-Sunnah Relationship (In the Context of Sûrat Maryam 19/96)*

Doç. Dr. Esat ÖZCAN

**54-79**

**4. Âbidin Paşa'nın Me'âlî-i İslâmiyye Adlı Tefsirinin Yazım ve Yayın Serüveni, Muhtevası ve Hakkındaki Literatür**

*The Writing and Publishing Adventure of Âbidin Pasha's Tafsir Entitled Me'âlî-i İslâmiyye, its Content and the Literature on it* Dr. Öğr. Üyesi Orhan GÜVEL

**80-102**

**5. Hacla İlgili Âyetlerin Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi**

*An Evaluation of the Verses Regarding the Hajj in the Manner of Gradualism*

Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN

**103-128**

**6. Bikâî'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi**

*The Relationship between Mutashabih of al-Quran and al-Huruf al-Muqattaa in al- Biqâî's Tafsir*

Doç. Dr. Mehmet AKIN

**129-151**

**7. Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme**

*The Effect of Recitation Differences on Meaning: An Examination Particular to the Surah Yasin*

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KELEŞ

152-177

**8. Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu**

*The Problem of Interpretation in the Tafsir Sources and Translations of Al-Wajh (الوجه) One of The Qur'an's Words*

Dr. Öğr. Üyesi Mukadder Arif YÜKSEL

178-201

**9. أمثال العرب وموقف الشَّهاب الخفاجي منها في التفسير**

*Arab Proverbs and Shihab al-Khafaji's Approach to Them in Exegesis*

Doç. Dr. Veysel GENÇİL - Yüksek Lisans Öğrencisi Mohammad Al HARIRI

202-223

**10. Nüzûl Sebeplerinin Teaddüdü ve Müfessirlerin Tercih Kriterleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İstedığı Sırrın Mahiyeti Meselesi**

*The Issue of the Nature of the Secret that the Prophet wanted to be kept secret in the Context of the Multitude Occasion of Revelation and the Preference Criteria of the Commentators*

Arş. Gör. Mustafa ERGİN

224-238

**11. Elmalılı Tefsirinde Zamirlerin Mercii Meselesi**

*The Issue of Reference of Pronouns in Elmalılı Tafsir*

Yüksek Lisans Öğrencisi Enes KILIÇKESER - Doç. Dr. Şükrü ŞİRİN

239-259

**12. Kur'an'da "Tâgût" Kavramına Farklı Bir Bakış**

*A Different View about the Concept of "Tagbut" in the Qur'an*

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel ETHEM - Sabri DEMİR

260-287

**13. Günah ile Tövbe Arasındaki Mahiyet İlişkisi**

*The Content Relationship between Sin and Repentance*

Doç. Dr. Fatih TOK

288-307

**14. Kur'an'daki 'ille'l-Meveddete fi'l-Kurbâ' İfadesinin Manaya Delâleti Yönüyle Çe-virisi ve Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation of the Translation and Interpretation of the Expression 'Illā al-Mawaddah fī al-Qurbā ' in the Qur'an in a Sign of Meaning*

Doç. Dr. Süleyman PAK

308-330

**15. Süyûtî'nin ed-Dürrü'l-Mensûr Adlı Tefsirinin Rivayet Kaynakları: Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî Örneği**

*The Sources of Narration of al-Suyûti's Tafsîr Entitled al-Durr al-Manthûr: The Case of Muhammad b. Yûsuf al-Firyâbî*  
Doktora Öğrencisi Celalettin ALKAN

**331-356**

**SEMPOZYUM - ÇALIŞTAY DEĞERLENDİRMESİ/ SYMPOSIUM - WORKSHOP EVALUATION**

**16. Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri / Symposium-Conference Reviews Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri (Muş 13-15 Ekim 2023)**

*The Translations of the Qur'ân, Problems and Solution Suggestions (Muş 13-15 October 2023)*  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

**357-368**

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Kur'an'da Enfüs (أنفس) Kelimesi**

**-İlgili Terkiplerin Türkçeye Doğru Çevrilmesi Yönünde Mütevazı Bir Katkı-**

*The Word Anfus (أنفس) in the Quran*

*-A Modest Contribution to the Correct Translation of the Relevant Compositions into Turkish-*

*كلمة الأنفس في القرآن – مساهمة متواضعة في الترجمة الصحيحة للتركيبات ذات الصلة إلى اللغة التركية-*

**Murat SÜLÜN**

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Marmara University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Exegesis

İstanbul, TÜRKİYE

[murat.sulun@marmara.edu.tr](mailto:murat.sulun@marmara.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-8277-0265>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 05/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Sülün, Murat. “Kur'an'da Enfüs (أنفس) Kelimesi -İlgili Terkiplerin Türkçeye Doğru Çevrilmesi Yönünde Mütevazı Bir Katkı-” *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 1-29.

<https://doi.org/10.31121/tader.1431919>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC)

ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-Non-Commercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published By:** Ali Karataş / TÜRKİYE

## Öz

Dinî ilimlere ait ıstılahların geçtiği âyetlerin doğru anlaşılıp isabetli yorumlanarak Türkçeye hakkıyla aktarılması hem Tefsir ilmi açısından hem de Kur'an çeviri teknikleri açısından büyük önem taşımaktadır. Sözelimi temel İslâm bilimlerinde terim hâline gelen *iman, küfr, âyet, kur'an, salât, zekât, kıble* gibi Kur'an kavramlarının anlaşılmasında genelde sıkıntı yaşanmakta; bu kelimeler meallerde genelde Kur'an sonrası ilmî disiplinlerde kazandıkları anlamlara çekilmektedir. Bu zorluğun aşılması için, Kelâm, Tasavvuf, Fıkıh gibi disiplinlerde ıstılah hâline gelen kelimelerin seküler kök anlamları ana kaynaklardan iyi tespit edilmeli ve vârit oldukları âyetlerin bağlamlarına dikkat edilmelidir. Bu usule uyulmadan gerçekleştirilen anlama ve çeviri faaliyetlerinin, Kur'an ve tefsir okurlarını yanlış yönlendireceği, Kur'an'ın anlamı hakkında olumsuz etkileyeceği muhakkaktır. Meal okurları Allah kelâmını okuduklarını zannederlerken, bir kısım meal yazarının şahsî anlayışlarını ve zümrevî yanlışlarını okuyor olma riskiyle karşı karşıya kalabilmektedirler. Mezkûr sıkıntının, *enfüs*lü terkiplerde de yaşandığı görülmektedir. *Enfüs*ün İslâm düşüncesinde yaygın bir kullanımı bulunan *nefs* kelimesinin çoğulu oluşu zorluğu iyice pekiştirmektedir. Dolayısıyla makalede *enfüs*ün ve ilgili terkiplerin manaları belirginleştirilmeye çalışılacaktır. Makalenin odak noktası; "kendi" kavramının fert ve toplum olarak farklı olduğudur. "İnsanın kendisi"ni ifade eden *nefs*in çoğulu olarak *enfüs*, "fertlerden oluşan muhatap kitlenin kendisi"ni ifade etmektedir ama ilgili toplumun, "bizzat kendisi"ne yönelik çeşitli tutumları, geçtiği âyetin muhtevasına göre o toplumu oluşturan fertlerin "birbirlerine" karşı sergiledikleri tutumlara dönüşebilmektedir. **Anahtar kelimeler:** Tefsir, Enfüs, Kur'an Mealleri, Kur'an Bütünlüğü, Çeviri Teknikleri, Konulu Tefsir, Bağlam

## Abstract

The correct understanding and accurate interpretation of the verses in which the terms of religious sciences are mentioned is of great importance both in terms of the science of Tafsir and in terms of Qur'an translation techniques. For example, there is often difficulty in understanding Qur'anic concepts that have become terms in basic Islamic sciences, such as *faith, kufr, verse, Qur'an, salât, zakat, qibla*, etc.; these words are usually retracted in the translations to the meanings they have acquired in post-Qur'anic scientific disciplines. In order to overcome this difficulty, the secular root meanings of words that have become terminology in disciplines such as Kalam, Sufism and Fiqh should be determined well from the main sources and the context of the verses in which they are found should be paid attention to. It is certain that comprehension and translation activities carried out without following this procedure will mislead the readers of the Quran and its commentary and have a negative impact on the meaning of the Quran. Readers of the Meal (translations) may think that they are reading the Word of Allah, but they may run the risk of reading the personal understandings and clannish mistakes of some of the authors of the translations. It is seen that the mentioned problem is also experienced in anfus (أنفس) compositions. The fact that anfus is the plural of the word nafs, widely used in Islamic thought, further reinforces the difficulty. Therefore, the article is to try to clarify the meanings of anfus and related compounds. The focus of the article is that the concept of "self" is different for the individual and the society. As the plural of *nafs*, which refers to "the human being himself", *anfus* refers to "the addressee group of individuals itself", but the various attitudes of the relevant society towards "itself" can turn into the attitudes of the members of that society towards "each other" according to the content of the verse in which it is mentioned.

**Key Words:** Exegesis, Anfus, Quran Translations, Quran Integrity, Translation Techniques, Thematic Commentary, Context.

### الخلاصة

من المهم جداً سواء من حيث علم التفسير أو فنيات ترجمة القرآن، أن يتم فهم الآيات التي تستخدم فيها مصطلحات العلوم الدينية بشكل صحيح، وتفسيرها بدقة ومن ثمَّ ترجمتها إلى اللغة التركية. على سبيل المثال، هناك صعوبات عامة في فهم التعبيرات القرآنية مثل: الإيمان والكفر والآية والقرآن والصلاة والزكاة والقبلة، والتي أصبحت مصطلحات في العلوم الإسلامية الأساسية، وتشير هذه الكلمات في الترجمات عموماً إلى المعاني التي اكتسبتها في التخصصات العلمية بعد القرآن. ومن أجل التغلب على هذه الصعوبة، يجب تحديد المعاني الجذرية الأساسية للكلمات التي أصبحت مصطلحات في مجالات مثل الكلام والتصوف والفقه، بشكل جيد من المصادر الرئيسية، وبينبغي الاهتمام بسياق الآيات التي توجد فيها. ومن المؤكد أن أنشطة الفهم والترجمة التي تتم دون اتباع هذا الإجراء سوف تُضلل قراء ترجمات القرآن وتفسيره، وتؤثر سلباً على معاني القرآن. فبينما يظن قراء الترجمة أنهم يقرأون كلام الله، فإنهم قد يواجهون خطر قراءة الفهم الشخصي والأخطاء الجماعية لبعض مؤلفي الترجمة. من هذه الأخطاء التي يمكن رؤيتها ولها علاقة بما سبق ذكره والتي تؤدي صعوبة هذا الأمر لفظ الأنفس وتركيباتها، فإن لفظ الأنفس تستخدم على نطاق واسع في الفكر الإسلامي وهي جمع لكلمة نفس. ولهذا السبب سنحاول في هذه المقالة توضيح معاني الأنفس وتركيباتها المرتبطة بها. ومحور المقالة يركز حول مفهوم "الذات" الذي يختلف بين الفرد والمجتمع، وصيغة الجمع للنفس، التي تعبر عن "الإنسان نفسه"، تعبر أيضاً عن "الكتلة المخاطبة المكونة من أفراد"، لكن المواقف المختلفة للمجتمع المعني تجاه "نفسه" يمكن أن تتحول إلى مواقف الأفراد الذين يشكلون ذلك. المجتمع تجاه "بعضهم البعض"، بحسب مضمون الآية التي وردت فيها.

الكلمات الرئيسية: التفسير، الأنفس، ترجمات القرآن، سلامة القرآن، فنيات الترجمة، التفسير الموضوعي، السياق

### Giriş

Kur'an'da geçen kelimelerin Türkçeye çevirisi önemli bir sorundur. Bu bağlamda çalışmamızın konusu Türkçeye isabetli yansıtılmadığını düşündüğümüz *katl-i enfüs*, *ihtiyân-ı enfüs* ve *isyân-ı enfüs* terkiplerinin geçtiği âyetlerin tefsiridir. Bunların Türkçeye nasıl aktarıldığı; Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan *Tibyân*<sup>1</sup>, *Gurabzâde*<sup>2</sup> ve *Mevâkib*<sup>3</sup> tefsirleri ile İzmirli İsmail Hakkı (1869-1946)<sup>4</sup>, Mehmed Âkif Ersoy (1873-1936)<sup>5</sup>, Süleyman Tevfik Özzorluoğlu (1861-1939)<sup>6</sup>, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)<sup>7</sup>, Ömer Rıza Doğrul (1893-1952), Hasan Basri Çantay (1887-1964), Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971), Abdülbaki Gölpınarlı (1900-1982), Muhammed Esed (1900-1992), Süleyman Ateş (d.1933-), Ali Özek ([1927-2021] komisyon), Yaşar Nuri Öztürk (1951-2016), Ali Bulaç (1951-) ve Mustafa İslamoğlu (1960-) meallerinden gösterildikten sonra, söz konusu terkiplerin manaları belirlenmeye çalışılacak ve bu esnada; Kur'an bütünlüğü ilkesi, kıssa âyetlerinde kadim kaynaklardan yararlanma prensipleri, nüzul devri ile ilgili âyetler hakkında Sîret malzemesini dikkate alma ve bağlam ilkesine riayet gibi metodlar dikkate alınacaktır. -İlgili terkiplerin meallere nasıl yansıtılmış olduğu gösterilirken, önce âyetin tamamı -tercîhen Elmalılı'ninkinden- sunulacak, diğer meallerde ise sadece ilgili terkiplerin geçtiği kısım verilecektir.

Makalenin ilk bölümünde *enfüsün*; "kendiniz/ kendileri" anlamına geldiği âyetler, ikinci bölümünde "birbiriniz/ birbiri" anlamına geldiği âyetler arz edilecek; son kısımda da her iki ihtimale de müsait gözükten *enfüs* terkiplerine değinilecektir:

<sup>1</sup> *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân* tercüme te'lif karışımı bir eserdir. *Beydâvî Tefsiri*, *Akâid-i Neseî* gibi önemli kaynaklar üzerine hâşiyeleri bulunan ve Tefsir ile işigali sebebiyle "Tefsîrî" diye anılan Antepli [Ayıntâbî] Mehmed Efendi (v.1111/1699) tarafından yazılmıştır. Açıklamalı meallerin öncüsü sayabileceğimiz bu eserin resmî bir hüviyet taşıdığı söylenebilir. Eserin girişinde belirttiği üzere Mehmed Efendi, Sultan IV. Mehmed dönemi şeyhülislâmlarından Minkârîzâde (v.1088/1678) tarafından İstanbul'a davet edilmiş; padişahın Kur'an-ı Kerim'i tefsirli bir şekilde Türkçeye çevirtmek yolundaki murâdı kendisine iletilmiş; Ayıntâbî de bunun üzerine, Hıdır b. Abdurrahman el-Ezdi'nin *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân* adlı eserini esas alarak ve padişahın bu iş için hediye ettiği iki tefsir ile çok sayıda lügatten ve Tefsir dışı kaynaklardan da yararlanarak, eseri iki yıl içinde meydana getirmiştir. Ayıntâbî, hazırladığı iki nüshadan birini IV. Mehmed'e sunmuş; diğerini halkın okuması için vakfetmiştir. (Bk. Tefsirin mukaddimesi). *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân* bir "meal" yahut "tefsirli meal" değil bir "Türkçe tefsir"dir. Recep Arpa'nın *DİA* "Tibyân Tefsiri" maddesinde dediği gibi, eserde ilmî tartışmalara girmekten kaçınılmış, dil tahlillerine ve edebî sanatlarla yer verilmemiş, buna karşılık Ezdi'nin *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*'ında kısaca geçen ama halkın ilgi duyacağı kıssalar uzunca anlatılmış, İsrailiyat türü birtakım rivayetlere, ilm-i hâl niteliğindeki fikhî konulara yer verilmiştir. 'Avama hitap' bilinciyle yazılan eser; *Tenbîhü 'l-ğâfilîn*, *Bustânu 'l-ârifîn*, *İhyâu 'ulûmî 'd-dîn*, *el-Futûhâtü 'l-mekkiyye* gibi Tasavvufî eserlerden izler

taşımakta olup geniş halk kitlelerinin beğenisini kazanmış; onların dinî hayatlarını etkilemiştir. Nitekim Cumhuriyet'in ilânına kadar en çok basılan ve okunan tefsir *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân*'dir. Ezdî üzerine doktora yapan Esat Özcan'ın, Ezdî'nin *et-Tibyân*'ı ile *Ayıntâbî*'nin *Terceme-i Tefsîr-i Tibyân*'ı arasındaki ilişkiye dair kanaati şudur: “Sonuç olarak *Ayıntâbî*'nin tefsirinin, bir telif eser olduğunu söyleyebiliriz. *Ayıntâbî* de birçok müfessir gibi başka tefsirlerden yararlanarak tefsirini oluşturmaya çalışmıştır. *Ayıntâbî*'nin Ezdî'ye atfı yapmaması, Ezdî'den alma ihtimali bulunan bütün bilgilerin *Ma'âlimü't-tenzîl ve Envârü't-tenzîl* gibi tefsirlerde de yer alması, *Ayıntâbî*'nin tefsirinin Ezdî'nin tefsirinin tercümesi olduğu düşüncesine yol açan mukaddime-sindeki ifadesinin, *Arpa'nın da belirttiği gibi başka bir anlama gelme ihtimalinin bulunması Ayıntâbî'nin Ezdî'den kesinlikle yararlandığını söylememize engel olmaktadır. Öte yandan, Ezdî'nin tefsirinin tek mahtût nüshasının İstanbul'da (Süleymaniye kütüphanesinde) bulunması; -aşağıda belirteceğimiz gibi- İstanbul ve Bursa'da yaşayan Bursevî'nin (v. 1137/1725) ondan çok yararlanmış olması; *Ayıntâbî*'nin, tefsirinin birçok nüshasındaki bilgilere göre, *Tefsir-i Tibyân* ve *Kâdî Beyzâvî*'yi çok mütalaa ettiğini bildirmesi; onun söz konusu tefsiri görmüş, ondan yararlanmış olabileceğini göstermektedir.” Bk. Esat Özcan, *Hıdır Bin Abdurrahman el-Ezdî ve et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirindeki Metodu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 121.*

<sup>2</sup> *Gurâbzâde Tefsiri* adıyla da bilinen *Zübedü Âsâri'l-Mevâhib ve'l-Envâr* Bağdat'taki Abdülkâdir-i Geylânî Câmîi vâizlerinden Gurâbzâde Ahmed Efendi (v.1099/1688) tarafından, şehrin valisi Çelebi İbrahim Paşa'nın talebi üzerine kaleme alınmıştır. Beğavî (*Ma'âlimü't-Tenzîl*), Beydâvî (*Envârü't-Tenzîl*), Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi (*el-Mevâhibü'l-'Aliyye*) ve Ebussuûd Efendi (*İrşâdü'l-Akli's-Selîm*) gibi müfessirlerden yararlanılarak, Hanefî-Mâtürîdî bakış açısıyla yazılmıştır (Yazma Eserler'deki tanıtım yazısından). Eser; “meal” yahut “tefsirli meal” değil “Türkçe tefsir” kategorisinde mütalaa edilmelidir. Eser hakkında geniş malumat için bk. Mehmet Akif Alpaydın, “Giriş”, *Zübedü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr -Gurâbzâde Tefsiri-*, ed. İsmet İpek - Muhammed Said Güler (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 21-80.

<sup>3</sup> *Mevâkib Tefsiri* adıyla tanınan *Tefsîru'l-Mevâkib Tercemetü'l-Mevâhib* adlı eser, Kırımlı İsmail Ferrûh Efendi (v.1256/1840) tarafından yazılmıştır. *Mevâkib*; Hüseyin Vâ'iz-i Kâşifi'nin (v.900/1494) *el-Mevâhibü'l-'Aliyye* adlı Farsça eserinin “lisân-ı Farsîden zebân-ı 'azbu'l-beyân-ı Türkî'ye minvâl-i muharrer üzere nakl u tahvili” olarak tanıtılmakla birlikte, mukaddime; “Eğerçi tefsîr-i mezkûr me'haz ittihâz olunduysa da *Tibyân*, *Keşşâf*, *Beydâvî* ve *Hâzin* tefsirleriyle tatbik ve tefvîk olunarak” hazırlandığı da söylenmektedir. Sultan II. Abdülhamîd tarafından Mushaf'ın kenarında basılan bu eser oldukça yaygındır. [Beyazıt ve Üsküdar'daki sahaflarda şahsen birkaç nüsha görme imkânı buldum.] İşbu niteliği sebebiyle, yani beher Kur'an sayfasının kenarına sığabilecek şekilde neşredilmesi sebebiyle, eserde; “tefsir kavramını haklı çıkartacak geniş ve derin izahlar yerine, *Tefsîr-i Celâleyn* örneğindeki gibi, anlamın halkın durumuna uygun düşecek az ve öz ifadelerle yansıtılması” esası tercih edilmiştir. Yazarın; Kur'an diline aşina olmayanların Kur'an'ı baştan sona rahatça okuyabilmelerini, bir başka deyişle Kur'an'ı anlayarak hatmetmelerini sağlamak gibi bir gaye güttüğü anlaşılmaktadır. Âyetlerin çevirileri verilirken, hangi âyete ait oldukları karıştırılmasın diye, âyetin ilk birkaç kelimesi orijinal Arapçasıyla verilmiş, çeviri bundan sonra başlatılmıştır. Bu güzel bir uygulamadır çünkü makalede atfı yapacağımız Süleyman Tefvik mealinde olduğu gibi, âyet numaraları Mushaf'ın elimizdeki hâlimden farklı konulmuş olabilmektedir; nitekim söz konusu mealde en-Nisâ 4/29, 28 olarak; en-Nisâ 4/107 de 105 olarak yazılmıştır. Mealde; âyetin orijinal baş kısmı verildiğinde başka âyetlerle karıştırılmayacaktır. “Meal” kategorisinde mütalaa edilebilecek olan bu eser hakkında geniş bilgi için bk. Murat Kaya, *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 218; Fatma Aydın, *İsmail Ferruh ve Tefsîru'l-Mevâkib Adlı Eseri* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 121. [Daha güncel bir çalışma olarak bk. Ersin Çelik, “19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri”, *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a -XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası-*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2021).

<sup>4</sup> Arap harfleriyle *Ma'ânî-i Kur'ân*, Latin harfleriyle de *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* adıyla neşredilmiş veciz bir Kur'an tercemesi

<sup>5</sup> Âkîf'in yakılmasını vasiyet ettiği meşhur mealî... Bu çeviri çalışması, emanet edildiği İhsan Efendi tarafından yakılmış olmakla birlikte, daha sonra İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü hocası olacak Mustafa Runyun'ca Latin harfleriyle daktilo edilmiş ve mealin 1/3'üne karşılık gelen Tevbe Süresi'ne kadarki kısmı Recep Şentürk – Âsım Cüneyt Köksal tarafından *Âkîf Mealî* adıyla 2012'de İstanbul'da neşredilmiştir. Bu sebeple, makalede *Âkîf Mealî*'ne; Kur'an'ın sadece ilk 1/3'indeki âyetler itibarıyla atfı yapılabilmektedir. Bu mealin orijinalitesi, ilmi



(i) *Du 'â-i enfüs*<sup>8</sup>, *zuhûk-ı enfüs*<sup>9</sup>, *şehâde 'ale'l-enfüs*<sup>10</sup>, *nasr-ı enfüs*.<sup>11</sup>

(ii) *Lemz-i enfüs*<sup>12</sup>, *selâm 'ale'l-enfüs*<sup>13</sup>, *katl-i enfüs*<sup>14</sup>, *ihtiyân-ı enfüs*<sup>15</sup>, *ihrac-ı enfüs*<sup>16</sup>, *nisyân-ı enfüs*<sup>17</sup>, *mekr-i enfüs*<sup>18</sup>, *fetn-i enfüs*<sup>19</sup>, *muhâde 'a-i enfüs*<sup>20</sup>, *ıdlâl-i enfüs*<sup>21</sup>, *hîfe-i enfüs*<sup>22</sup>, *takdîm li'l-enfüs*<sup>23</sup>, *rücû' ile'l-enfüs*<sup>24</sup>, *zann bi'l-enfüs*<sup>25</sup>, *kavl fi'l-enfüs*.<sup>26</sup>

(iii) *Husrân-i enfüs*<sup>27</sup>, *levm-i enfüs*<sup>28</sup>, *makt-i enfüs*<sup>29</sup>, *ihlâk-i enfüs*<sup>30</sup>, *tezkiye-i enfüs*<sup>31</sup>, *zulm-i enfüs*.<sup>32</sup> -Bu terkiplerin anlamları sonuç kısmında özetle verilecektir.

Yalnız birbirinden önemli olan bu terkipler bir Kur'an konusu olarak irdelenmeyecek, bunlara sadece, ilgili terkinin anlamını belirginleştirecek kadar temas edilecektir çünkü bunlar müstakil makalelerin konusudur. Amaç; *enfüs* kelimesinin farklı bağlamlardaki anlamlarını belirginleştirerek, meal hazırlayanların kelimenin geçtiği tartışmalı bazı terkipler üzerinde yeni-

ve edebî değeri hakkında geniş bilgi için bk. Recep Şentürk (ed.), *Direnen Meal Akif Meali* (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016).

<sup>6</sup> Dört kişiden oluşan resmî-ilmî bir kurul tarafından hazırlanıp da “neşrine muvaffakiyet hâsıl olamamış bulunan *Tafsîlu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* nâm çok mufassal bir eserden” telhis edilmiştir. (1344/1926 baskısında Süleyman Tevfik'in [س.ت.] ön sözünden.) kurulun kimlerden oluştuğu, iç kapak yazısında şu şekilde belirtilmektedir: “Ders vekili Hâlis, Meclis-i Ma'ârif a'zâsından Hacı Zihni ve Fâiz, ve Müellefât-ı Şer'iyeye Tedkik Hey'eti a'zâsından Aydoslu Tevfik Efendi merhumlardan mürekkep komisyon-i mahsus tarafından 1323 senesinde tedkik ve takdir edilmiş olan *Tafsîlu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* nâm gayr-ı matbû' mufassal tefsirden mülâhhasdır.”

<sup>7</sup> Elmalılı ve diğerleri günümüze daha yakın, meşhur mealler olduğu için haklarında malumat verilmeyecektir.

<sup>8</sup> Âl-i İmrân 3/61.

<sup>9</sup> et-Tevbe 9/55 ve 85.

<sup>10</sup> el-En'âm 6/130; el-A'râf 7/37.

<sup>11</sup> el-A'râf 7/192.

<sup>12</sup> el-Hucurât 49/11.

<sup>13</sup> en-Nûr 24/61.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/54, 85; en-Nisâ 4/29, 66.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/187; en-Nisâ 4/107.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/84.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/44; el-Haşr 59/19.

<sup>18</sup> el-En'âm 6/123.

<sup>19</sup> el-Hadîd 57/14.

<sup>20</sup> el-Bakara 2/9.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân 3/69; en-Nisâ 4/113.

<sup>22</sup> er-Rûm 30/28.

<sup>23</sup> el-Bakara 2/102, 110; el-Müzzemmil 73/20.

<sup>24</sup> el-Enbiyâ 21/64.

<sup>25</sup> en-Nûr 24/12.

<sup>26</sup> el-Mücâdile 58/8.

<sup>27</sup> el-En'âm 6/12, 20; el-A'râf 7/9, 53; Hûd 11/21; el-Mü'minûn 23/103; ez-Zümer 39/15; eş-Şûrâ 42/45.

<sup>28</sup> İbrâhîm 14/22.

<sup>29</sup> el-Mü'min 40/10.

<sup>30</sup> el-En'âm 6/26; et-Tevbe 9/42.

<sup>31</sup> en-Necm 53/32; en-Nisâ 4/49.

<sup>32</sup> Örneği: Âl-i İmrân 3/117, 135; en-Nisâ 4/64; el-A'râf 7/160; et-Tevbe 9/70; Yûnus 10/44; Hûd 11/101; İbrâhîm 14/45; en-Nahl 16/33, 118; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9; Sebe' 34/19.

den düşünmelerini sağlamak ve doğru anlamın benimsenmesine, yaygınlaşmasına katkıda bulunmaktır. Makalenin literatüre katkısı bu olacaktır yani sonraki meallerin büyük ölçüde kendilerinden yararlandıkları başlıca meallerin tartışmalı terkipler bağlamında değerlendirilmesi ve ilgili âyetlerin Kur'an ve Tefsir erbabına sağlıklı yansıtılması.

## 1. Nefs - Enfüs

Makalenin konusunu oluşturan *enfus* kelimesi *nefsin* (نفس) çoğuludur. Sadece tasavvuf gibi bazı İslâmî ilimlerin değil, İslâm medeniyetinin de anahtar terimlerinden olan *nefs* Kur'an-ı Kerim'de farklı zamirlere izafetle ve nötr olarak toplam yüz kırk (140) kez vârit olmuştur. *Nefs*in diğer çoğulu olan *nüfûs* iki âyette<sup>33</sup> kullanılırken, *enfüs* yüz elli üç (153) kere<sup>34</sup> kullanılmıştır. Böylece, *nefs* Kur'an'da 295 kez kullanılmış olmaktadır.

Bir şeyin nefsi; ruh, ceset birlikte olmak üzere onun ta kendisi, 'ayn'ı demektir.<sup>35</sup> Kur'an'da "kişinin kendisi (zat)"<sup>36</sup> ve "ruh"<sup>37</sup> anlamlarında da kullanılmıştır. "Her *nefs* ölümü tatmaktadır." demek, "her canlı" yani "herkes" ölümü tatmaktadır, demektir.<sup>38</sup>

Zihinlere daha ziyade 'insan varlığının kötü yanı' ya da 'insanî ego' anlamıyla yerleşen *nefs*; hayat kuvvesini, iradî hareketi ve hissetmeyi sağlayan latif, buharsı bir cevherdir. Kadîm bilim adamları, hakîm ve filozoflar bu cevhere, "insan bedenini aydınlatan hayvanî ruh" derlerdi.<sup>39</sup>

Bu bilgiler Dilci müfessir Zeccac tarafından da teyit edilmektedir. Onun belirttiğine göre Dilciler; Arap dilinde *nefsin* iki manada kullanıldığını söylemektedir. Biri; *خرجت نفسُ فلانٍ* (Falancanın *canı* çıktı [*ruhunu* teslim etti]) ve *في نفس فلانٍ أن يفعل كذا وكذا* (Falancanın *içinde* şöyle şöyle yapma düşüncesi var.) demendir. Diğer kullanılışı ise *نفس*'in "bir şeyin tamamı ve bir şeyin hakikati" anlamlarında kullanılmasıdır. [Örneği:] *قتل فلانٌ نفسه* (Adam canına kıydı.) ve *أهلك* (Adam kendini helâk etti.) Bu, helâkin 'kişinin bir parçası' üzerinde gerçekleştiği anlamına gelmez; helâk onun tüm varlığında ve hakikatinde gerçekleşmiştir. *تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي* demek,

<sup>33</sup> el-İsrâ 17/25 (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ); et-Tekvîr 81/7 (وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ). İlkinde, 'zat/ iç' anlamına gelirken, ikincisinde 'can/ ruh' anlamındadır.

<sup>34</sup> *Nâ* [biz] zamirine izafetle üç (3) kez; *hum* [onlar] zamirine izafetle doksan bir (91) kez; *hunne* [o (kadı)nlr] zamirine izafetle dört (4) kez; *kum* [siz] zamirine izafetle ise kırkdokuz (49) kez kullanılmış olup, altı (6) kez de nötr olarak *enfus* şeklinde kullanılmıştır. Ayetler için bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1998), "nfs", 712-714.

<sup>35</sup> bk. Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, H 1412), "nfs", 818-819.; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyiz fi lefâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Alî Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1992), "nfs", 97-101.

<sup>36</sup> Örneği: el-Bakara 2/235; Âl-i İmrân 3/30; el-Mâide 5/116. Bu anlamda bizzat Allah hakkında da kullanılmıştır: el-Mâide 5/116.

<sup>37</sup> Örneği: el-En'âm 6/93 (أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ); et-Tevbe 9/55 (وَتَزْهَقْ أَنْفُسُهُمْ).

<sup>38</sup> bk. Râgıb el-İsfahânî, "nfs", 818-819. Nefs kelimesinin kökeni, Arapçaya hangi dilden geçtiği ve Câhiliye dönemindeki anlamları hakkında bk. Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 59-60.

<sup>39</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Komisyon (Lübnan: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), "nfs", 242-243. Ayrıca bk. Ebü Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Tahran: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.), 31/161; Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: y.y., 1936), 7/5814-5815.

“Sen benim içimde gizlediklerimi bilirsin.” demektir. وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ demek de, “[Ya Rabbi!] Ben senin hakikatini bilemem; bende buna [yani senin ‘zat’ına] dair bir bilgi yok” demektir.<sup>40</sup>

İşte, *nefs* “kişinin (ruh ve ceset birlikte) kendisi” anlamına geldiği gibi, *enfüs* de “toplumun kendisi”<sup>41</sup> anlamına gelmiş olmaktadır. *Enfüs*, “fertlerden oluşan bir muhatap kitlesinin kendisi”ni ifade etmektedir ama âyette hitap edilen bir topluluğun, “bizzat kendileri”ne yönelik çeşitli tutumları, geçtiği âyetin muhtevasına göre “o toplumu oluşturan fertlerin ‘birbirlerine’ karşı sergiledikleri tutumlara” dönüşebilmektedir ki aşağıda her iki anlam da ayrı ayrı ele alınacaktır.

### 1. 1. “Kendiniz/ Kendileri” Anlamındaki *Enfüs* Terkipleri

*Enfus* kelimesinin Kur'an'daki temel anlamı “kendiniz” ya da “kendileri”dir. Bu mana, ikinci bölümde işlenecek olan “birbiriniz” anlamındaki âyetlerde de kaybolmamaktadır.

Aşağıdaki âyetlerde *enfüs* kelimesi; şahsen ve mensup oldukları zümreler itibariyle bir “topluluğun kendisi” anlamında kullanılmıştır:

- İnsanlar için “bizzat kendilerinde” ilahî kanıtlar olduğu (ez-Zâriyât 51/21).
- İnsanlara “kendileri”ndeki ilahî kanıtların yakında gösterileceği (Fussilet 41/53).
- İnsanın, ölümü “kendisinden” savamayacak oluşu (Âl-i İmrân 3/168).
- İnsanların “kendileri” aleyhinde aşırı gitmeleri (ez-Zümer 39/53).
- İnsanların “kendilerinin” eksiltilmesi suretiyle, yani ailesinin, akrabasının, sevdiklerinin ölmesiyle, sınanmaları (el-Bakara 2/155).
- İnsanların “kendilerini” ateşten korumaları gereği (et-Tahrîm 66/6).
- İnsanların, “kendi” yaratılmalarına da, kâinatın yaratılmasına da şahit kılınmadığı (el-Kehf 18/51).
- Toprak mahsullerinin ve “bizzat” insanların Allah tarafından yaratılması (Yâsîn 36/36).
- Tarım ürünlerinin “kendileri” ve hayvanları için yetişmesi (es-Secde 32/27).
- İnsanların sadece “kendilerini” önemsemesi, kendi canlarının derdine düşmesi (Âl-i İmrân 3/154).
- İnsanın “kendisine” isabet eden, yani başına gelen, herhangi bir musibetin gerçekleşmeden evvel yazılmakta oluşu (el-Hadîd 57/22).
- Boşanan kadınların “kendi başlarına” üç temizlik süresi bekleyecekleri (el-Bakara 2/228).
- Eşi vefat eden kadınların “kendi başlarına” dört ay on gün bekleyecekleri (el-Bakara 2/234).
- Müminlerin “kendilerini” hiçbir şekilde peygamberlerinin önüne geçiremeyecekleri (et-Tevbe 9/120; el-Ahzâb 33/6).
- Müminlerin, malları ve “kendileri” hakkında Ehl-i kitaptan incitici şeyler işiterek sınanacakları (Âl-i İmrân 3/186).
- Hem “bizzat kendisi” olarak hem de mal varlığıyla Allah yolunda savaşmak (Örneği: es-Saf 61/11)
- Müşriklerin Âhirette “kendi” aleyhlerine sonuçlanacak yalanlar söylemeleri (el-En‘âm 6/24).

<sup>40</sup> Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy Zeccâc, *Ma‘âni l-Kur‘ân ve l-râbuh*, nşr. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî (Beirut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 2/180. [el-Mâide 5/116 (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ)] hk.

<sup>41</sup> Örneği: Âl-i İmrân 3/69; el-Haşr 59/19; en-Nûr 24/61.

- Müşriklerin, “kendileri”ni o beşerî/ hayvanî ontolojileriyle Yüce Allah’ı ve melekleri görebilecek kadar büyük görmesi (el-Furkân 25/21).
- Putların, değil kendilerinden medet uman Müşriklere “kendilerine” bile yardım edemeyecek olması (el-A‘râf 7/192, 197. Ayrıca, er-Ra‘d 13/16; el-Enbiyâ 21/43; el-Furkân 25/3).
- Allah’ın insanları ‘elest bezmi’nde “kendi” aleyhlerine şahit tutması (el-A‘râf 7/172).
- Azgınlığının, kişinin “kendi” aleyhine olacağı (Yûnus 10/23).
- Bir kavim “kendindekileri” değiştirmedikçe Allah’ın da onlara verdiği nimeti değiştirmeyeceği (el-Enfâl 8/53. Ayrıca, er-Ra‘d 13/11).
- Ensârın, fakir muhacirleri “kendilerine” tercih etmesi (el-Haşr 59/9).
- Hz. Peygamber’in; “kendisinden” yani kendi kanından, kendi canından olan insanları; Hz. Fâtıma, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin’i (*radıyallâhu ‘anhum*) Necran Hıristiyanlarıyla mübâhele için meydana çağırması (Âl-i İmrân 3/61).
- İman edenlerin başkalarını suçlamadan evvel “kendilerine” bakmaları; kendi insanlarını eğitip yetkinleştirerek âbat etmeleri vs. (el-Mâide 5/105)
- Kâfirleri velî edinenlerin, “kendileri” için Âhirete çok kötü şeyler göndermekte oldukları (el-Mâide 5/80).
- Kâfirlerin Âhirette “kendi” aleyhlerine şahitlik edecekleri (el-A‘râf 7/37; et-Tevbe 9/17).
- Kâfirlerin, kendilerine mühlet verilmesini “kendi” yararlarına sanmaması gerektiği (Âl-i İmrân 3/178).
- Kitaplarını tahrif edenlerin “kendilerini”, şeref ve haysiyetlerini çok az bir pahaya satıyor oldukları (el-Bakara 2/90).
- Yahudilerin; “İyi davranırsanız ‘kendinize’ iyilik etmiş olursunuz. Kötü davranırsanız, yine kendinize kötülük etmiş olursunuz!” diye uyarılması (el-İsrâ 17/7).
- Yararlı işler yapanların, “kendileri” için yapmış olacakları (er-Rûm 30/44).
- Eşlerine zina isnat edenlerin, şahit olarak sadece “kendileri”nin bulunması (en-Nûr 24/6).
- Ehl-i kitap âlimlerinin “kendileri” için kenara mal yığmasının vebali (et-Tevbe 9/35).
- Münafıklara “kendi hayırlarına” olmak üzere infakta bulunmalarının (et-Tegâbün 64/16), müminlere de “kendileri için” Âhirete hayırlı ameller göndermelerinin emredilmesi (el-Müzzemmil 73/20).
- Hukukî dâvalarda “kendi” aleyhinize bile olsa -yani kendi ailenizin, akrabanızın, kavminizin aleyhine sonuçlanacak olsa dahi- tanıklığı dürüst yapma gerekliliği (en-Nisâ 4/135).

Sunduğumuz âyetlerde *enfus*; insanın (i) ya münferit olarak kendisi (ii) ya da ait olduğu akraba, toplum vd. zümreler itibarıyla “kendisi” anlamında kullanılmaktadır. İkinci durumda muhataplar çoğul olduğu için, ifade “kendiniz”e ve “kendileri”ne dönüşmektedir.

“İnsanın ‘iç’i; bir şeyi içinde tutması, kendine saklaması” da bu kısımda değerlendirilebilir. Örneği:

- Allah’ın “iç”imizdekileri çok iyi bildiği (Hûd 11/31).
- Uhud mağlubiyetini sindiremeyenlerin; “iç”lerinde Allah ve elçisi hakkında kötü düşünceler beslenmesi (Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/52).

- Peygamber nihaî hükmünü verdiğinde müminin “iç dünyasında” bir sıkıntı yaşamaması gerektiği (en-Nisâ 4/65).
- Mahkemede yapılması gereken şahitliğin gizlenmesi; şahidin, gördüklerini “kendi içinde” tutarak hukuku yanıltması (el-Bakara 2/284).
- Firavun ve adamlarının Musa (A.S.)’ın peygamberliğinden kendi “iç dünyalarında” emin oldukları ama bunu ikrar edemedikleri (en-Neml 27/14)
- İnsanların ağır yüklerini “canları sıkılmadan ve zorlanmadan” taşıyamayacak olduğu (en-Nahl 16/7).
- Bir erkeğin, dul kalmış bir kadına karşı duygularını “iç”inde gizlemesi (el-Bakara 2/235).

“Kişinin bütün varlığıyla bir şeyi istemesi/ canının çekmesi” bağlamındaki *enfus*<sup>42</sup> ile insanın Allah yolunda “canıyla başıyla bizzat” mücadele etmesi bağlamındaki *enfus* de bu çerçevededir.

“Kendiniz” anlamı; sizinle aynı cinsten ‘eşit’ insan olan eşler yani erkeklere göre kadınlar, kadınlara göre erkekleri<sup>43</sup> ve akraba-i taallukatı<sup>44</sup> da içermektedir.

“Kendinizden bir elçi”<sup>45</sup> dendiği vakit bu; sizinle aynı dili konuşan, sizi tanıyan, size yabancı olmayan, sizinle aynı kültürü paylaşan anlamına gelmektedir.

el-En’âm 6/93’te ölmek üzere olan zalimlere meleklerin, pençelerini uzatarak; “Çıkar-tın canınızı (Verin ruhunuzu)!” demesinde farklı bir kullanım söz konusudur. et-Tevbe 9/55 ve 85’teki *zuhûk-ı enfus* ifadeleri de aynıdır. Bunlarda yine insanın “kendi” ölümü anlatılmakla birlikte, insanı insan yapan özün, onu canlı tutan şeyin kastedildiği anlaşılmaktadır. en-Nisâ 4/63’teki münafıkların “içine” işleyecek etkili konuşmalar ile en-Nisâ 4/128’deki “kişinin kendi çıkarını” esas alacak şekilde yaratılmış olması, er-Rûm 30/8’de kâinatın boşu boşuna yaratılmış olmayacağı gerçeğini “kendi vicdanlarına” danışmaları, ez-Zümer 39/42’deki “nefsin kişinin ölümü esnasında [ölmeyenlerin de uyurlarken] alınması”, et-Tevbe 9/118’deki insanın “iç”inin daralması da “öz” kapsamına sokulabilir.

İkinci kullanıma güzel bir örnek teşkil eden en-Nisâ 4/107’nin belli başlı meallere yansımaları şu şekildedir:

وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا

“Nefislerine hıyânet edip duranlar tarafından mücâdeleye kalkışma, çünkü Allah vebal yüklenen, hıyanetkâr olan kimseleri sevmez.” (Elmalılı)

“Ve nefislerine hıyânet ve sirket ile zulmedenlerden ötürü cidâl etmegil.” (Terceme-i Tibyân)

“Ve husûmet etme şol kimselerden ötürü ki nefislerine hıyânet ederler, çün ettikleri hıyânetin vebâlin nefisleri çeker; nefislerine hıyânet etmiş kılındılar...” (Gurabzâde)

“Sârik ve nefislerine hâin kimselerden taraf cidâl etme...” (Mevâkib)

<sup>42</sup> el-Bakara 2/87; el-Mâide 5/70; Yûsuf 12/18, 83; el-Enbiyâ 21/102; Fussilet 41/31; ez-Zuhruf 43/71; en-Necm 53/23. Ayrıca, Âl-i İmrân 3/165.

<sup>43</sup> en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21; eş-Şûrâ 42/11.

<sup>44</sup> en-Nûr 24/61.

<sup>45</sup> Âl-i İmrân 3/164; et-Tevbe 9/128; en-Nahl 16/89.

“Öz nefislerine mâsiyetle hıyanet edenler tarafından cidalde bulunma...” (İzmirli)

“Nefislerine hıyâneti kabul edenlerden tarafa olarak cidâl etme.” (Süleyman Tevfik [âyet no: 105])

“Sakin nefislerine hıyânette bulunanları müdafaaya kalkışma...” (Âkif)

“Kendilerine hainlik etmiş kimselerden yana mücadele etme...” (Çantay)

“Kendi nefislerine hıyânet edenler lehinde sakın uğraşma...” (Doğrul)

“Nefislerine hıyânet edenler tarafından mücadelede bulunma...” (Bilmen)

“Nefislerine hainlik edenlerden yana çıkıp uğraşma...” (Gölpınarlı)

“Kendilerine hainlik edenleri savunma...” (Ateş)

“Kendilerine hıyanet edenleri savunma...” (Özek-Karaman vd.)

“Kendi kişiliklerine ihanet edenleri savunma...” (Esed)

“Kendi nefislerine ihanet edenleri savunma...” (Bulaç)

“Öz benliklerine hainlik edenler için didinip durma...” (Y. Nuri Öztürk)

“Öz benliklerine ihanet edenleri de savunma ...” (İslamoğlu)

Görüldüğü gibi *enfus*; ‘nefis’, ‘kendi’, ‘kendi nefsi’, ‘kendi kişiliği’, ‘kendi öz canı’ ve ‘öz benlik’ gibi sözcüklerle; *ihiyân-ı enfus* tabiri de “nefse hıyanet/ ihanet<sup>46</sup>” manasında çevrilmiştir. Mezkûr mealler “kişinin kendisine ihanet etmesi” noktasında birleşmektedir.

Oysa bu âyette; kişinin, kendisine ‘kendi nefsi’ne, ‘kendi kişiliği’ne, ‘kendi öz canı’na ve ‘öz benlik’ine değil, “birtakım fertlerin, kendi toplumlarına, yani ait olduklarını iddia ettikleri topluma, hainlik etmesi”nden söz edilmektedir. Buhârî’nin<sup>47</sup> rivayet ettiği “*Mümin mümin için; tuğlaları/ kerpiçleri birbirini sağlamlayan/ pekiştiren bir bina gibidir.*” mealindeki *وَالْمُؤْمِنُ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا* hadisinde, iman toplumu tek bir yapı olarak görülmektedir. Fertlerin imana aykırı tutum ve davranışları kendi tesis ettikleri yapıya hainlik olarak nitelenmekte; topluma verdikleri *emamı* ve ahdi bozan, ettikleri *bîate* aykırı davranan bu gibi günahkâr dilbazlara kanıp, hak sahiplerine karşı bunların avukatlığını yapmamaları konusunda Hazret-i Peygamber ve onun şahsında bütün iyi niyetli insanlar ikaz edilmektedir. Ayrıca, âyetteki *وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَالُونَ أَنفُسَهُمْ* ifadesinin satır aralarında, münafıklara; kendi toplumlarına, kendi insanlarına ve kendi vatanlarına hainlik etmiş oldukları ihtar edilmektedir. Çünkü bütün ikiyüzlülüklerine rağmen, görünüşte mümindirler; müminlerle kardeşirler ve sonuçta İslâm toplumunun bir parçası kabul edilmektedirler.

Buna göre; âyetin meali önceki âyetlerle birlikte şöyle olmaktadır: “... *Hainlerin avukatı olma ve seni bağışlaması için Allah’a dua et. Allah gerçekten bağışlayıcıdır, merhametlidir. Evet, kendi kendilerine hainlik eden kimseleri savunma...*”<sup>48</sup>

*Enfusehum* ifadesi; ‘kendi insanlarına’, ‘ait olduklarını söyledikleri toplumlarına’ anlamında olup, “birbirlerine” manası bu âyette nispeten zayıf gözükmekte birlikte, münafıkların,

<sup>46</sup> Türkçede ‘ihânet’ dediğimiz olgu Kur’an’da *hiyanet* kökü ile anlatılan husustur; Türkçede ihânet, hainlik etmek demektir. Arapçadaki ‘ihânet’ (إهانة) ise ‘ikrâm’ın zıttı olup, “değer vermeme, önemsiz ve basit görme” anlamına gelir.

<sup>47</sup> [باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا]. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Şam: Dâru’l-İbni’l-Kesîr, 1993), "Edeb", 36 (No. 5680).

<sup>48</sup> en-Nisâ 4/105-107.

vatandaşları olan müminlere hainlik etmesi hasebiyle “birbirlerine” anlamı yine de düşünülebilir. Nitekim el-Bakara 2/54'teki فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesinde de, “karşılıklı birbirini öldürme” yoktur yani sonraki bölümde ele alınacağı üzere, Levililerle Samirîliler arasında iç savaş çıkmış değildir; sadece, Levililer Musa'nın emriyle Samirîlileri öldürüyorlardı.

## 1. 2. “Birbiriniz/ Birbirleri” Anlamındaki Enfüs Terkipleri

*Enfüsün* kullanıldığı bazı âyetlerde ise, yukarıda sözünü ettiğimiz “akraba, toplum vd. zümreler olarak kendiniz” anlamı yine bulunmakla birlikte, âyetlerin muhtevası gereği, “kendiniz” anlamının ötesinde “birbiriniz” manası bulunmaktadır.

Bu kısımda; *أنفسكم* ifadesinin “birbiriniz anlamına geldiği hâlde bunun net olarak anlaşılması” *katl-i enfüs, ihtiyân-ı enfüs, nisyân-ı enfüs* terkipleri ele alınacaktır. Ama daha önce, ifadenin tartışmasız bir şekilde “birbiriniz” anlamına geldiği âyetlere değinmekte fayda görüyoruz: en-Nûr 24/61'deki عَلَى أَنْفُسِكُمْ ifadesi ile el-Hucurât 49/11'deki وَلَا تَلْمِزُوا ifadesi. İlkinde; “evlere girmeden evvel *birbirinize selâm* verin” denmekte, diğerinde “*birbirinize çemkirmeyin* [söz ve eylemlerinizi birbirinizi ısırmayın]” denmektedir. İkinci âyette; insan bizzat kendisini ayıplamayacağı, kendi kendine çemkiremeyeceği için, burada aynı iman, aynı ülküyü, aynı kitabı, aynı kibleyi paylaştığı ‘kardeşi’ni ayıplamasından bahsedildiği net biçimde anlaşılmaktadır ki müminler arası ilişkilerde ahlâk ilkelerinin sunulduğu âyetin bağlamı da bunu desteklemektedir. İlk âyette ise; ‘yaban’cı bir eve gelindiğinde oradakilerle ‘ünsiyet’ kurup giriş izni alabilmek için hâne sâkinleriyle selâmlaşılması istenmektedir. Tabîî, siz selâm verdiğinizde, onlar da selâmınızı alacaklar; “birbirinize selâm vermiş” olacaksınız; bir başka tabirle “selâmlaşmış” olacaksınız.

Aynı netlik; *ihrac-ı enfüs, idlâl-i enfus, hudâ-’i enfus, mekr-i enfus, fetn-i enfus, makt-i enfus* ve *hîfet-i enfus* terkipleri<sup>49</sup> için de söz konusu edilebilir. Sırasıyla; “birbirini memleketinden çıkarmak; yerinden yurdundan etmek”, “birbirini saptırmak”, “birbirini kandırmak”, “birbirine komplo kurmak”, “birbirini ayartmak”, “birbirine şiddetle kızmak/ öfkelenmek”, “köle sahibi özgür insanlar olarak birbirinden korkmak/ çekinmek|, köleye göstermediği saygıyı göstermek”.

el-Bakara 2/223'teki وَقَدِمُوا لِأَنْفُسِكُمْ “karı ve kocaların birbirleri için ön hazırlık yapması” anlamında olmakla birlikte bu terkipte iki kelime birbirlerine Lâm ile bağlanmaktadır; *takdîm li’l-enfus* (ayrıca, el-Bakara 2/102). Kezâ, “putperestlerin konuyu kendi aralarında görüşmek üzere birbirlerine dönmeleri” anlamındaki *riûcû ‘ile’l-enfus* (el-Enbiyâ 21/64), müminlerin birbirleri hakkında hüsn-i zan beslemesi gerektiği anlamındaki *zann bi’l-enfus* (en-Nûr 24/12), münafıkların camide toplantı esnasında “kendi aralarında [birbirleriyle]” fiskos etmeleri anlamındaki *kavl fi’l-enfus* (el-Mücâdele 58/8).

*Idlâl-i enfus* ve bu kapsama dâhil edebileceğimiz *hudâ-’i enfus, mekr-i enfus, fetn-i enfus* terkiplerinde yönetici ve elitlerin Allah'ın elçilerine ve inananlara karşı algı mühendisliği denilen envâ-i çeşit propagandayla, onların kuyusunu kazmak için geliştirdikleri plân ve programlarla kitleleri yönlendirdikleri anlatılmaktadır ki buna göre, “inkârcılar birbirlerini” kandır-

<sup>49</sup> el-Bakara 2/9 (يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ); el-Bakara 2/84 (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ); Âl-i İmrân 3/69; en-Nisâ 4/113 (وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ); el-En‘âm 6/123 (وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ); İbrâhîm 14/22 (صَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي (فَلَا تُلْمِزُونِي وَلَوْ مَوَدَّةً أَنْفُسِكُمْ) er-Rûm 30/28 (لَمَقَّتْ اللَّهُ أَبْصَارَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ مَقْتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ) el-Mü’min 40/10 (فَتَنَّتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَتَرَبَّصْتُمْ وَارْتَبْتُمْ وَغَرَّتْكُمُ الْأَمَانِيُّ حَتَّى جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ

mış, aldatmış, ayartmış ve sonuçta Hakk'ın yolundan saptırmış olmaktadır. Buna bağlı olarak, sonuçta içine düştükleri ateşte birbirlerine büyük bir öfke ve kızgınlıkla yaklaşacaklar, aralarında düşmanlık peyda olacaktır ama el-Mü'min 40/10'da ihtar edildiği üzere, o gün Allah'ın hışmı bunların birbirlerine olan hışımlarından daha serttir.

Mananın netleşmesi ve mezkûr terkiplerin meallere nasıl yansıdığını görmek bâbından, aşağıda tartışmalı üç örnek tahlil edilecektir: *Katl-i enfüs, ihtiyân-ı enfüs ve nisyân-ı enfüs*.

### 1. 3. Katl-i Enfüs

İşleyeceğimiz ilk örnek *katl-i enfüs* terkidir. el-Bakara 2/54, 85; en-Nisâ 4/29, 66'da geçen bu tabir, en-Nisâ 4/29'daki hariç aynı bağlamda kullanılmıştır: insanların birbirlerini öldürmeleri...

en-Nisâ 4/29'daki de aslında bu manadadır ancak burada öldürmenin mecazî olduğu anlaşılmaktadır. Burada *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* denirken, iman edenlerin alışveriş bağlamında birbirlerini yok etmeleri yasaklanmakta; kredi çekenlerin, borç alanların, esnafın, tüccarın, iş adamlarının, aynı imanı paylaştıkları 'kendi insanlarını' vahşi kapitalistler misali ticarî sahadan silmelerindeki kötülük "birbirinizi öldürmeyin" ifadesiyle yansıtılmaktadır ki Hasan-ı Basrî (v. 110) de bunu "kardeşlerinizi öldürmeyin yani birbirinizi öldürmeyin" şeklinde anlamıştır.<sup>50</sup>

Terkibin geçtiği diğer üç âyetten ilkinde *katl-i enfüs* emredilmekte, el-Bakara 2/85'te Yahudilerin *katl-i enfüs*leri -yani aynı kitabın mümini oldukları Yahudi kabileleriyle savaşmaları- eleştirilmekte, en-Nisâ 4/66'da ise "Münafıklara *katl-i enfüs* emredilseydi azı dışında bunu yapmayacakları" yine eleştiri konusu edilmektedir.

*Katl-i enfüs* terkihi diğer âyetlerde nispeten daha iyi anlaşılmakta ise de, aşağıdaki el-Bakara 2/54'tekinde, Tasavvufî yaklaşımların etkisiyle olsa gerek, genelde yanlış anlaşılmaktadır:

وَأَذَى قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

#### Belli başlı meallerin âyete verdikleri anlam şöyledir:<sup>51</sup>

"Ve bir vakit Musa kavmine dedi ki: 'Ey kavmim cidden siz o danaya tutulmanızla kendinize zulmettiniz gelin bârinize dönün, tevbe edin de nefislerinizi öldürün, böyle yapmanız bâriniz yanında sizin için hayırlıdır' bu sûretle tevbenizi kabul buyurdu. Filhakika o, öyle tevab öyle rahîmdir." (Elmalılı)

"Ey kavmim! Tahkîk siz 'icle tapmağla nefsinize zulmettiniz. İmdi tazarru' ve niyazla Rabbiniz celle şânuhûya tevbe ve rücû' edin dahî nefsinizi katledin yahud 'gûsâle'ye [buzağıya] tapmayan tapanı öldürsün. Bu mukâteleniz Rabbiniz 'indinde sizin için hayırlıdır.'" (Mevâkib)

"Buzağıyı mâbut edinmekle nefislerinize zulmettiniz; yaradanınıza tevbe edin nefislerinizi öldürün." (İzmirli)

"Tahkîk siz buzağıya tapmanız ile nefsinize zulmettiniz. Hemân Rabbimize tevbe ediniz ve nefsinizi katlediniz." (Süleyman Tefvik)

"...ondan sonra cânlarınızı kat-'ı shevâtla öldürün." (Gurabzâde)

<sup>50</sup> bk. Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ' el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, nşr. Nuhammed 'Abdullah Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 2/200. (en-Nisâ 4/29 hk.)

<sup>51</sup> Elmalılı'da âyetin tamamı, diğerlerinde ise sadece *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* kısmı verilecektir.



“...Gelin, Hâlıkınıza dönün, nefislerinizi öldürün...” (Âkif)

“...Hemen yaradanınıza tevbe edin, nefislerinizi öldürün (ıslah edin).” (Çantay)

“...yaradanınıza sığınarak nefislerinizi öldürünüz.” (Doğrul)

“...Hemen Hâlıkınıza tevbe edin, nefislerinizi öldürün.” (Bilmen)

“... tertemiz yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün.” (Gölpınarlı)

“...gelin Yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün.” (Ateş)

“... O halde tevbe ederek (tekrar) Yaratıcınıza yönelin ve nefsinizi yok edin.” (Esed)

“... Onun için Yaradanınıza tevbe edin de nefislerinizi (kötü duygularınızı) öldürün.” (Özek-Karaman vd.)

“...Hemen, kusursuzca yaratan (gerçek ilah)ınıza tevbe edip nefislerinizi öldürün.” (Bulaç)

“...Bâri'inize tövbe edin; egolarınızı öldürün.” (Y. Nuri Öztürk)

“... Sizi yoktan eşsiz-örneksiz var eden Yaratıcınıza yönelerek af dileyin ve böylece içinizdeki kötülükleri öldürün.” (İslamoğlu)

Görüldüğü gibi, *katl-i enfüs* tabiri belli başlı meallerde “nefsi yani kötü benliği, kötücül duyguları öldürme” ve “intihar etme” gibi anlamlarda Türkçeye çevrilmektedir. Oysa Kur'ân bütünlüğü ilkesi gereğince bu tabirin kullanıldığı diğer âyetlere dikkat edilseydi, başarılı bir çeviri yapılabilecekti.

İlginçtir; bu konuda en sağlam tercüme, XVII. yüzyılda Sultan IV. Mehmed döneminde hazırlanan *Terceme-i Tibyân*'da görülmektedir [ki bu mana *Mevâkib*'te “yahud ‘gûsâle’ye [buzağıya] tapmayan tapanı öldürsün” denilerek ikinci ihtimal olarak verilmiştir].

“İcle ‘ibadetden berî’leriniz âna ‘ibâdet edenleri öldürsün.”

Yukarıda değinildiği üzere, *katl-i enfüs* tabirinin aynı sûrenin bir başka âyetinde, Hazret-i Peygamber devrindeki İsrail oğulları kabileleri ile ilgili kullanıldığı görülmektedir: “*Hani sizden “Birbirinizin kanını dökmeyin, birbirinizi yurtlarınızdan çıkarmayın” diye söz almıştık; siz de bunu ikrar etmiştiniz. Buna hâla şahitlik ediyorsunuz! Ama siz öyle bir güruhsunuz ki, işte, yine birbirinizi öldürüyor ve bir kısmınızı yurtlarından çıkarıyorsunuz!..*”<sup>52</sup>

Kolayca anlaşılabilceği üzere, bunlar bizzat kendilerini öldürüyor -yani intihar ediyor-değillerdi; aksine, aynı dine mensup, aynı kitaba inanan, aynı ırktan kabileler olarak birbirlerini öldürdükleri için “kendi kendilerini katletmiş” oluyorlardı.

Görebildiğimiz kadarıyla, bu âyetteki *katl-i enfüs* deyimine “Tasavvuftaki *nefis*lerin yani kötü benliklerin öldürülmesi” anlamını veren olmamıştır... Doğrusu da budur. O halde, ilmî tutarlılık adına, birinde nasıl tercüme ediliyorsa, öbüründe de o şekilde tercüme edilmesi gerekirdi.

Demek ki el-Bakara Sûresi'nin 54. âyetindeki *katl-i enfüs* tabirinde “bir toplumun fertlerinin, o toplumun suç işleyen diğer fertlerini öldürmesi” kastedilmektedir. Nitekim Yahudi

<sup>52</sup> el-Bakara 2/84-85.

kutsal kitabına göre; Hazret-i Musa'nın sebatkâr mü'minleri olan Levililer ile Samirîliler arasında bir iç savaş gerçekleşmiş; binlerce insan katledilmiştir.<sup>53</sup>

Peki, katledilenlerin tevbesi nasıl kabul edilmiş oluyor denilirse... Çünkü burada toplumun affi söz konusudur; ölenler ölmekte ve 'bağırsaklar' temizlenmektedir. Geriye kalanlar sağlam bir iman ve icraat çerçevesinde Allah'a makbul hale gelmekte ve toplum hayat bulmuş olmaktadır.

Yalnız, burada; "Âyette buzağıcıların katledildiğinden bahsediliyorsa, buzağıcıyı onların başına bela eden Samirî'ye neden böyle bir ağır ceza verilmediği" sorusu akla takılmaktadır. Zira Kur'an'a göre Hazret-i Musa Samirî'ye şöyle demiştir: "Defol git! Artık, hayatın boyunca 'Dokunmak yok!' diyeceksin! (Kimse senin yüzüne bakmayacak, herkes senden fellik fellik kaçacak!) Şüphesiz, senin için bir (uhrevî azap) randevu(su) daha var; asla kaçamayacağını!.."<sup>54</sup>

Bu işkâle cevap vermeden önce, Yahudi – Hıristiyan kutsal kitaplarının Kur'an âyetlerinin tefsirinde ne kadar kaynak olabileceği meselesi açıklığa kavuşturulmalıdır.

Kadim kutsal kitaplarla Kur'an-ı Kerim'in ortaklaşa temas ettiği bir hususta, şayet bu kitapların verileri Kur'an'da; reddedilmeden, düzeltilmeden vârit olmuşsa mezkûr veriler pekâlâ bir tefsir kaynağı olarak kullanılabilir, kullanılmalıdır. Nitekim Hazret-i Süleyman'la ilgili birtakım Kur'an âyetleri *Ahd-i Atik*'teki "I. Krallar" bölümü okunduğunda daha iyi anlaşılabilir. Ancak Kur'an-ı Kerim kutsal kitap verilerini, onlarda vârit olduğundan daha farklı biçimlerde sunuyorsa bu durumda elbette Kur'an esas alınacaktır. Sözgelimi Harun 'Aleyhisselâm'ın buzağı ile ilişkisi Kur'an ile Tevrat arasında ihtilâflıdır; Kur'an bunu kesin bir dille reddedip, suçu Sâmirî'ye yüklerken<sup>55</sup>, Tevrat'a göre buzağıcıyı yapan kişi Harun'dur; Tevrat'ta Samirî'nin adı dahi geçmemektedir.<sup>56</sup> Hatta bir kişinin Samirî yani Samiriyeli olabilmesi için önce Samiriyeye diye bir yer olması gerektiği, ama bu yerleşim biriminin tarihte çok sonraları kurulduğu, Musa devrindeki bir insanın Samiriyeli olamayacağı iddia edilmekte; سَمِرِي (Sâmirî) kelimelerine -noktaların ve Elif'in mushafta ârizî özellikler olduğu belirtilerek- "iş gücü sorun çıkartmak olan yaramaz herif" anlamında شَمْرِي (şemmerî) kıraati önerilmektedir ki buna göre Hz. Musa'nın, شَمْرِي diye suçladığı kişi ağabeyi Harun b. 'İmran olmaktadır. Oysa Kur'an'da Hz. Harun'un tezkiye edildiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Üçüncü olarak; Kur'an'da geçen bir tema ile ilgili İsrailiyat verileri kutsal kitapta değil de onun tefsirlerinde geçiyorsa, bu durumda çok dik-

<sup>53</sup> "Ve Leviogulları Musa'nın dediği gibi yaptılar ve o gün kavmdan üçbin adam kadar düştü." *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Çık.32:27-28.

<sup>54</sup> Tâhâ 20/97.

<sup>55</sup> bk. Tâhâ 20/88, 90, 94.

<sup>56</sup> Çık.32:3-6. Hatta bir kişinin Samirî yani Samiriyeli olabilmesi için önce Samiriyeye diye bir yer olması gerektiği, ama bu yerleşim biriminin tarihte çok sonraları kurulduğu, Musa devrindeki bir insanın Samiriyeli olamayacağı iddia edilmekte; سَمِرِي (Sâmirî) kelimelerine -noktaların ve Elif'in mushafta ârizî özellikler olduğu belirtilerek- "iş gücü sorun çıkartmak olan yaramaz herif" anlamında شَمْرِي (şemmerî) kıraati önerilmektedir ki buna göre Hz. Musa'nın, شَمْرِي diye suçladığı kişi ağabeyi Harun b. 'İmran olmaktadır. Oysa Kur'an'da Hz. Harun'un tezkiye edildiği bilinmektedir. ('Christoph Luxemberg' ismine isnatla ortaya atılan bu iddia için bk. <https://www.facebook.com/share/v/TnfWCdZqNjR8HeE3/?mibextid=KsPBc6>. Luxemberg imzasıyla yayımlanan *The Syro-Aramaic Reading of The Koran -A Contribution to The Decoding of The Language of The Koran* [Berlin, Schiler, 2007] adlı eserin tetkik edilen kelimelerin yer aldığı dizin kısmında [s.343] bu iddiayı bulamadık.)

<sup>57</sup> bk. <https://www.facebook.com/share/v/TnfWCdZqNjR8HeE3/?mibextid=KsPBc6>. "Christoph Luxemberg" ismine isnatla ortaya atılan bu iddia için, Luxemberg'in konuyla ilgili *The Syro-Aramaic Reading of The Koran -A Contribution to The Decoding of The Language of The Koran* (Berlin, Schiler, 2007) adlı eserinin tetkik edilen kelimelerin yer aldığı dizin kısmında [s.343] bu iddiayı bulamadık.

katli olunmalıdır; rivayete dayalı tefsirlerimizin yumuşak karnı burası olduğu gibi Hadis literatürü de –bilimsel verilerle açıkça çelişen, eski insanların deney ve gözleme dayanmayan yetersiz dünya algılarına dayanan– bu tip rivayetlerle doludur. Tefsir ilmi bakımından en salim yol, bunları nisyanı terk etmiş gibi gözükmeştir.

İmdi; Musa *'Aleyhisselâm Samirî'*ye uyanları Levililer'e öldürttüyse, onları ayartan asıl suçluya, Samirî'ye ne ceza vermiştir? Tevrat'a göre, böyle bir kişi olmadığından, cezası da söz konusu değildir. Bu kişinin Harun olması durumunda ise onun katledilmemesinin sebebi anlaşılabilir: Musa'nın ağabeyi –bir başka deyişle liderin eli kolu– olarak, elbette yaşamasına izin verilecekti... Aynı gerekçe, *Samirî'nin Buzağısı* (Ankara, 2021) kitabının yazarı Yasin Merâ'ın özel bir görüşmemizde söylediği gibi, Sâmirî'nin; İsrail oğulları nezdinde apayrı bir yeri olan Hz. Yusuf neslinden itibarlı bir kişi olması durumunda da geçerlidir. *Allâhu a'lem*, bu kavmin gözündeki müstesna yeri sebebiyle “fitne” riski de dikkate alınarak kendisine ağır bir ceza verilmemiş olabilir.

*Katl-i enfus* tabiri en-Nisâ 4/29'da bu kez tersinden; *وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* şeklinde vârit olmuştur. Bu ifade, belli başlı meallerde; “kendini öldürme”, “kendilerini öldürme”, “canlarını öldürme”, “canlarına kıyma”, “intihar etme”, “kendine kıyma” anlamlarının yanı sıra, “birbirini öldürme” ya da “birbirini mahvetme” anlamlarında da çevrilmiştir:

“Kendilerinizi tehlukeye ilkâ ile katletmeniz. Veyahud vech-i bâtil üzere mal ekliyle kendinizi katletmeniz. Veyahud kendinizi katletmeniz.” (Terceme-i Tibyân)

“Ve nâ-ma'kûl işlerin irtikâbı sebebiyle cânlarınızı öldürmen.” (Gurabzâde)

“Kendi kendiniz[i] katletmeyin yahud katli müeddî şeyi irtikâbla kendinizi katletmek yahud nefsinizi mehlekeye ilkâ ile katl etmeyin.” (Mevâkib)

“Kendinizi öldürmeyin.” (İzmirli)

“Kendilerinizi öldürmeyin.” (Elmalılı)

“Kendilerinizi öldürmeyin.” (Çantay)

“Kendinizi öldürmeyiniz.” (Bilmen)

“Birbirinizi öldürmeyin.” (Gölpınarlı)

“Canlarınızı öldürmeyin.” (Ateş)

“Kendinizi öldürmeyin.” (Özek-Karaman vd.)

“Kendi canlarınıza kıymayın / intihar etmeyin.” (Y. Nuri Öztürk)

“Kendinize kıymayın” (İslamoğlu)

Bunların hiçbirinde, el-Bakara Sûresi'nin 54. âyetindekine benzer tasavvuf etkili bir çeviri görülmemektedir yani “nefsi/ benliği/ kötü duyguları öldürme...” Çünkü âyette; “birbirinizi -yani Zemahşerî'nin ifadesiyle; aynı cinsten olduğunuz mümin kardeşlerinizi<sup>58</sup>- öldürmeyin” buyrulmaktadır. Ve ifade ticaret bağlamında olduğu için, kapitalist ülkelerde bazı agresif iş adamları ile, kazanmaktan başka gayesi olmayan şirketler gibi rakiplerini yok etmemeleri istenmektedir.

<sup>58</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi 't-te'vil*, nşr. Halil Me'mûn Şihâ (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 77. (el-Bakara 2/54 hk.)

Aynı kaynağa dayandıkları düşünülen Ömer Rıza Doğrul ile Muhammed Esed'in bu âyeti doğru çevirdikleri görülmektedir:

“Birbirinizi öldürmeyin.” (Doğrul)

“Birbirinizi mahvetmeyin.” (Esed)

Süleyman Tevfik de bunlara yakın sayılabilir:

“Nefsinizi ve nefsiniz gibi olan bir mü'mini öldürmeyiniz.” (Süleyman Tevfik [âyet no: 28])

Âkif mealinde ise ifade “Kendilerinizi öldürmeyin!” diye çevrilmekle beraber, parantez içerisinde üç ihtimal daha sıralanmış, meal netleştirilememiştir:

“Birbirinizi öldürmeyin/ nefislerinizi öldürmeyin/ kendinizi öldürmeyin.” (Âkif)

el-Bakara 2/54'teki اَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ tabiri en-Nisâ 4/66'da da geçmektedir:

وَلَوْ اَنَا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ اَنْ اَقْتُلُوا اَنْفُسَكُمْ اَوْ اَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ اِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ

“Eğer onlara ‘nefislerinizi öldürün’ veya ‘diyarınızdan çıkın’ diye yazsa idik pek azından ma'dası onu yapmazlardı.” (Elmalılı)

“Eğer biz onların üzer[in]e kendilerin katl etmeyi farz etseydik benû israîle ânı farz ettiğimiz gibi...” (Terceme-i Tibyân)

“Ale't-tahkîk biz îmânı iddi'â edenler üzere yazmış olsaydık ki cânlarınızı öldürün yâ vatanlarınızdan çıkın ol müdde'iler onu işlemezlerdi meğer onlardan az kimseler.” (Gurabzâde)

“Benî İsrâîle farz ettiğimiz gibi onların üzerine kendilerini katletmeği yahud kendi diyarlarından çıkmağı farz edeydik...” (Mevâkib)

“İsrail oğullarına farz ettiğimiz gibi onlara, kendilerini öldürmeği veya yurtlarından çıkmağı farz kılmış olsaydık...” (İzmirli)

“Biz onlara -Benî İsrâil'e olduğu gibi- nefislerinizi katlediniz veya diyarınızdan çıkınız diye farz etmiş olsa idik...” (Süleyman Tevfik [âyet no: 64])

“Bizler şayet kendilerine ‘Nefislerinizi öldürün!’ yahut ‘Yurtlarınızdan çıkın!’ diye emretseydik...” (Âkif)

“Hakıykat, biz onlara: ‘Kendinizi öldürün, yahud yurdlarınızdan çıkın’ diye yazsaydık...” (Çantay)

“Biz onlara kendilerini öldürmeyi, yahut yurtlarından çıkmayı farz kılmış olsaydık...” (Doğrul)

“Eğer onların üzerine «Nefislerinizi öldürünüz veya yurtlarınızdan çıkınız,» diye yazsaydık...” (Bilmen)

“Biz onlara, kendinizi öldürün, yahut ülkenizden çıkın diye emretseydik, bunu onlara farz etmiş olsaydık...” “Gölpınarlı)

“Fakat biz onlara ‘Hayatlarınızı feda edin!’ yahut ‘Yurtlarınızı terk edin!’ diye emretmiş olsaydık...” (Esed)

“Eğer onlara: ‘Kendinizi öldürün, ya da yurtlarınızdan çıkın!’ diye yazmış olsaydık...” (Ateş)

“Eğer onlar üzerine, ‘Kendinizi öldürün yahut yurtlarınızdan çıkın!’ diye yazmış olsaydık...” (Y. Nuri Öztürk)

“Eğer gerçekten biz, onlara: ‘Kendinizi öldürün ya da yurtlarınızdan çıkın’ diye yazmış olsaydık...” (Bulaç)

Görüldüğü gibi, meallerde el-Bakara 2/54'teki dikkatsizlik devam etmektedir. Âyetlere “çeviride tutarlılık” ilkesiyle Kur'an bütünlüğü çerçevesinde yaklaşılabileseydi, anlamı tartışmasız sayılabilecek olan el-Bakara 2/85 esas alınarak *katl-i enfüs* terkinin geçtiği âyetler doğru çevrilebilirdi; âyet Tefsir Sîret ilişkisi dikkate alınarak çevrilebilseydi...

Âyette söylenen şudur: Şayet biz münafıklara -ki âyetlerin bağlamına bakılırsa bunlar Yahudidir- buzağı meselesinde olduğu gibi “birbirlerini öldürmelerini emretmiş olsaydık” yahut muhacirlere emredildiği gibi “dininizi hakkıyla yaşayabilmek için yerinizi yurdunuzu terk edin/ İslâmiyet uğruna hicret edin” demiş olsaydık, azı dışında bunu yapmazlardı ki bunlar gerçekten de kolay şeyler değildir.

Bu âyeti anlayabilmek ve doğru çevirebilmek için -mealen- “*Ben elâleme ‘Muhammed kendi adamlarını öldürtüyor!’ dedirtmem.*”<sup>59</sup> diyen Hz. Peygamber’in; münafıklar hakkında izlediği siyaset iyi bilinmelidir. Peygamber (a.s.) Hz. Musa gibi “münafıkları öldür(t)me siyaseti” izlememiş, onları bir şekilde topluma kazandırmaya çalışmıştır. Burada söylenen de budur. Size birbirinizi öldürmeniz emredilmiş olsaydı yani Musa’nın Levililere Samirîleri katlettiği gibi, size de kabilelerinizdeki ikiyüzlü inkârcıları öldürme emri verilmiş olsaydı az sayıda insan dışında bu emre uymazdınız!

## 2. Nisyân-ı Enfüs

*Enfüs* kelimesinin “birbiriniz” anlamında kullanıldığı ikinci terkip *nisyân-ı enfüstür*.

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Belli başlı meallerin el-Haşr 59/19’a verdikleri anlamlar şöyledir:

“Allah Te‘âlâ’nın hakkını unudanlar gibi olmanız ki Ol dahî anlara nefislerini unutturdu. Hattâ ki nefislerine nef’ eder şeyi istemez [istememez] ve ânı tahlis eder şeyi işlemez oldular. Veyahud yevm-i kıyâmetde ehvâlden anlara ânı göstere kim ânınla nefislerini unudalar.” (*Terceme-i Tibyân*)

“Ve olman şol kimseler gibi ki Tanrı’nın hakkın unuttular pes kendülere cânların unutturdu ki ona nef’ eden şeyi işlemeyip varta-i helâke onları düşürdüler.” (Gurabzâde)

“Ey mü’minler! Yehûd ve münafık gibi Allah Te‘âlâ’nın emrini unudanlardan olmayın. Allah Te‘âlâ ânların nefislerine kendilerine menfaatli şeyi unutturdu.” (Mevâkib)

“Ve onlar gibi olmayın ki Allah’ı unutmüşlardır da Allah da onlara kendilerini unutturmuştur.” (Elmalılı)

<sup>59</sup> Mustalık oğulları (Mureysî‘) gazvesi dönüşü Ensar ve Muhacirler arasında çıkan fitneyi alevlendirmeye çalışan Abdullah b. Übeyy b. Selûl ile ilgili olarak Hz. Ömer’in; “Bırak şu münafığın boynunu vurayım!” ya da “Şu pisliği öldürmeyecek miyiz ya Resûlâllah!?” demesi üzerine Peygamber (a.s.); “Bırak şunu!.. Şimdi, çevremizdeki insanlar bunu tanımadıkları için ‘Muhammed kendi arkadaşlarını öldür(t)üyor! / Müslümanları öldür(t)üyor!..’ derler. (*Buharî ve Müslim*)’de de geçen bu anekdot, Taberî ve Zemahşerî gibi tefsir kaynaklarında el-Münâfikun 63/8’deki *لِيُخْرِجَنَّ الْأَعْرَضُ مِنْهَا الْأَذَى* ifadesinin tefsirinde geçmektedir. Bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 22/662; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1110.

“Allah’ı unutanlar gibi olmayın. Allah da bu sebeple onlara kendilerine yarayan şeyi unutturdu.” (İzmirli)

“Ey mü’minler! Allah’ı unudanlar gibi olmayın ki Allah onlara kendi nefislerini (nâfi‘ ve hayırlı şeyleri) unutturdu.” (Süleyman Tevfik)

“Hem kendisi Allah’ı unutmüş, hem Allah kendilerini kendilerine unutturmuş olanlar gibi olmayın.” (Çantay)

“Allah’ı unuttukları için, Allah’ın kendi nefislerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.” (Doğrul)

“Ve o kimseler gibi olmayınız ki, Allah’ı unuttular da artık (Allah) Onlara kendi nefislerini de unutturdu.” (Bilmen)

“Ve o kişilere benzemeyin ki Allah’ı unutmüşlar da o da, kendilerini unutturmuştur onlara.” (Gölpınarlı)

“Şu, Allah’ı unuttuklarından dolayı (Allah’ın da) onlara kendi canlarını unutturduğu kimseler gibi olmayın.” (Ateş)

“Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.” (Özek-Karaman vd.)

“Ve Allah’tan habersiz olan, bu nedenle Allah’ın da kendileri [için neyin iyi olduğu]ndan habersiz bıraktıkları gibi olmayın.” (Esed)

“Kendileri Allah’ı unutmüş, böylece O da onlara kendi nefislerini unutturmuş olanlar gibi olmayın.” (Bulaç)

“O kimseler gibi olmayın ki, Allah’ı unuttular da Allah da onlara öz benliklerini unutturdu.” (Y. Nuri Öztürk)

“Aman ha, kendileri Allah’ı unutan, bunun sonucu olarak da Allah’ın kendilerine bizzat kendilerini unutturduğu sorumsuzlar gibi olmayın!” (İslamoğlu)

Meal sahipleri *enfus* kelimesini ‘kendi’, ‘can’, ‘nefis’ ve ‘öz benlik’ anlamında çevirmeye devam etmektedir. Bu çevirilerde ortak nokta; Allah’ı unutan kimselere Allah’ın da bizzat kendilerini unutturuyor olmasıdır: İnsanın “kendisini” unutmaması insana ait bir olgudur. İnsanoğlu, Rabbini unuttuğu takdirde, kendisini de unutabilmekte; kültürel kodlarına yabancılaşabilmekte; zamanla bambaşka bir kişi haline gelebilmektedir. Bu, toplumlar için de söz konusudur (kültür değişimleri).

Ancak bu anlam 19. âyetten ancak işareten alınabilir; âyetin mantûku bu değildir. Gerçek anlam; bu âyetin muhataplarının kimler olduğu ve bunları kimlere benzemekten sakındığı araştırıldığında ortaya çıkan anlamdır:

el-Haşr Sûresi’nin 19. âyetinde, Müslümanlara karşı birbirine arka çıkma sözü veren Yahudiler ile Münafıklara, Peygamber ordusunu karşılarında görür görmez nasıl da birbirlerini unuttukları anlatılmakta; aynı hıyanete yeltenebilecek olan muhataplar “*O halde, ibret alın ey basiret sahipleri!*” buyrulurak ikaz edilmektedir. Böylece, nüzul devri kişi ve olaylarının bilinmesinin, Kur’ân âyetlerinin doğru anlaşılmasında ne kadar önemli olduğu bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Surenin 2-4. âyeti Nadîroğullarını; 11-17. âyetleri ise Münafıkları konu almaktadır:

(i) **Nadîroğulları ile ilgili kısım:** “Ehl-i Kitap’tan nankör inkârcıları (yani Benî Nadîr’i, kalelerinin önünde) daha ilk toplaniş(iniz)da yurtlarından çıkararak O’dur. Oysa siz çıkacaklarınızı zannetmiyordunuz; onlar da kalelerinin kendilerini Allah’tan koruyacağını zannediyordu! Ama Allah hiç hesap etmedikleri bir yerden gelerek gözlerini öyle bir korkuttu ki, evlerini hem kendi elleriyle hem de bizzat siz müminlerin elleri ile tahrip etmeye başladılar. O halde, ibret alın ey basiret sahipleri!.. Allah, bunların hakkında toplu sürgün kararı vermiş olmasaydı, -Âhiretteki Ateş azabından ayrı olarak- bunları, daha dünyada iken fecî bir şekilde cezalandırırdı! Bu; onların Allah ve Resulü ile cepheleşmelerinden ötürüdür. ‘Allah’la cepheleşenler (bilsinler ki) Allah’ın azabı gerçekten şiddetlidir.” (el-Haşr 59/2-4)

(i) **Münafıklar ile ilgili kısım:** “Peki, şu münafıklık edenlere ne demeli! Ehl-i Kitap’tan nankörce inkâr eden kardeşlerine; ‘Yemin ederiz ki, siz buradan çıkarılacak olursanız, biz de sizinle beraber çıkıp gideriz! Hakkınızda verilecek hiçbir emre itaat etmeyiz; sizinle savaşılacak olursa, size mutlaka yardım ederiz!’ diyorlar... Oysa Allah şahit ki, kesinlikle yalan söylemekte! Çıkarılacak olsalar, asla onlarla beraber çıkıp gitmezlerdi; onlarla savaşılrsa asla yardım etmezlerdi... Yardım etmeye kalksalar da arkalarını dönüp kaçarlar, sonra kendilerine de yardım edilmezdi!.. (Ey müminler!) Bunların kalbine korku salan, Allah’tan çok sizlersiniz... ki bu, (asıl O’ndan korkmak gerektiğini) anlamayan bir kavim oldukları içindir. Bunlar(in ikisi de) sizinle vuruşamazlar; iyi korunan şehirlerde ya da surların ardında olursa başka... Kendi aralarındaki sertlikleri daha fazladır; bunları yekvücut zannedersin, ama kalpleri darmadağındır... Bu da akletmeyen bir topluluk oldukları içindir!..” (el-Haşr 59/11-15)

**Özetle;** Münafıklar Hazret-i Peygamberle savaşmaları durumunda Nadîroğulları Yahudilerine arka çıkacaklarına, kendilerini destekleyeceklerine dair onlara kesin bir dille söz vermişler; ama Hazret-i Peygamber Nadîroğulları kalesinin önünde ordusuyla görünür görünmez, iki toplum da birbirini unutuvermiş! “*Tıpkı, insanoğluna; ‘İnkâr et’ deyip de –nankörce- inkâr edince; ‘Ben senden uzağım; çünkü Âlemlerin Rabbi Allah’tan korkuyorum!’ diyen şeytan misâli...*” (el-Haşr 59/16)

(iii) **Kıssadan hisse ya da ikaz:** “Sonuçta, her ikisinin akıbeti de, temelli Ateş’te yanmak olmuştur. Budur işte, zalimlerin alacağı karşılık!.. Ey iman edenler! Allah’tan sakının da, herkes; yarın için önden ne gönderdiğine baksın. Evet, Allah’tan sakının; yaptıklarınızdan Allah gerçekten haberdar! Ey iman edenler! Allah’ı umursamadıkları için Allah’ın da birbirlerini umursamaz hâle getirdiği kimseler gibi olmayın! Bunlardır işte fâsıklar...” (el-Haşr 59/17-19)

Bu ikaz, aslında ikinci âyette varit olan “O halde, ibret alın ey basiret sahipleri!” buyruğu ile benzer bir temaya sahiptir.

Ayetimizin anlaşılmasında *nisyânı* doğru anlamak da önem arz etmektedir. Bu kelime Türkçeye genelde ‘unutma’ olarak çevriliyorsa da yerine göre ‘umursamama’, ‘göz ardı etme’ ve ‘nisyana terk etme’ anlamlarında da kullanıldığı olmaktadır. Çünkü aslında insan o hususu, o nesne ya da kişiyi ‘unutuyor’ değildir; aklındadır ama yapacak bir şeyi olmadığını düşündüğü için unutuyormuş gibi davranmaktadır. Örneği: (قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى)<sup>60</sup>

Hâsılı; âyetimizde yasaklanan, kendine, kendi kültür ve medeniyetine yabancılaşmak değil, insanların Allah’ı unutarak –yani O’nu göz ardı edip umursamayarak– Hz. Peygamber ve müminler aleyhinde türlü türlü tertiplere girişmeleri, kendi toplumlarına ihanet etmeleridir.

<sup>60</sup> “Ya Rabbi! Neden beni kör olarak haşrettin? Ben gören biriydim.” der. Allah buyurur ki: “Böyle... Çünkü sana Bizim âyetlerimiz gelmiş, fakat sen onları göz ardı etmiştin. Bugün de sen nisyana terk edileceksin işte!” (Tâhâ 20/125-126)

Bunun iman kavramı ile bağdaşmayacağı açıktır! Nitekim özellikle “Ey iman edenler!” diye hitap edilmiştir; yani ey iman iddiasındakiler!.

Terkibin geçtiği bir diğer âyet el-Bakara 2/44'teki *nisyân-ı enfüstür*. Burada *وَتَنَسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ* (kendinizi unutup...) derken, Yahudi din adamlarının (i) “bizzat kendilerini” unutup Yahudi Arap kim varsa başkalarına talkin vermeleri kastedilmiş olabileceği gibi, (ii) “kendi dindaşlarını, ırktaşlarını” unutup başka kavim ve kabilelere talkin vermeleri de kastedilmiş olabilir. Âyet ikisine de ihtimallidir: (i) ‘Kendi şahsınızı’ unutup... (ii) ‘Birbirinizi unutup iyiliği Araplara mı emrediyorsunuz?! Yani Yahudiler olarak kendi milletinizden olanları tenzih ve takdis etmekle, birbirinizi kötülüklerden vazgeçirmeyi, birbirinize nasihat etmeyi unutup...

### 3. İhtiyân-ı Enfus

Makalenin konusunu oluşturan en dikkat çekici terkip *ihtiyân-ı enfüstür*.

Tabir Kur'an'da iki âyette geçmektedir; el-Bakara 2/187'de ve en-Nisâ 4/107'de.

Bu kısımda ele alacağımız el-Bakara 2/187'de “birbiriniz” anlamı, topluma ihanet bağlamındaki en-Nisâ 4/107'de ise “kendi kendinize” anlamı söz konusudur. Bu sebeple, terkinin kullanıldığı ikinci âyet ilk bölümde işlenmiştir.

#### Karı koca ilişkileri bağlamındaki el-Bakara 2/187:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ

Âyetin ilgili kısmının belli başlı meallere yansımaları şöyledir: (Âyetin bağlamı Elmalılı'da nispeten tam verilecek, diğerlerinde *عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ* ifadesinin çevirisi ile yetinilecektir.)

“Oruç gecesi kadınlarınıza ilişmeniz size helâl buyuruldu, onlar sizin için bir libas siz de onlar için bir libas mesabesindeyiz, Allah nefsinize emniyet edemeyeceğinizi bildiği için müreceatınızı kabul buyurdu ve sizden afvetti, şimdi onlara mübâşerette bulunun ve Allahın sizler için yazdığını isteyin.” (Elmalılı)

“Hak Te‘âlâ bildi ki siz leyle-i sıyâmda ‘işâdan sonra mücâme‘atle nefislerinizi hıyânet ve zulmedersiz.” (Terceme-i Tibyân)

“Tanrı te‘âlâ bildi kim ‘ale’t-tahkîk siz cânlarınıza hıyânet ederdiniz...” (Gurabzâde)

“Siz mübâşerete ‘adem-i sabr ile nefsinize hıyânet eder olduğunuzu Allah Te‘âlâ bildi binâen ‘aleyh sizin üzerinize rahmetiyle rücû‘ edip...” (Mevâkib)

“Allah nefsinize hiyanet<sup>61</sup> etmekte olduğunuzu bildi...” (İzmirli)

“Allah Te‘âlâ sizin nefsinize aldandığınızı bildi tevbenizi kabûl ve günahınızı afv etti.” (Süleyman Tevfik)

“Allah mutlaka nefsinize zulmedeceğinizi bildiği için...” (Âkif)

“Allah nefislerinize karşı zaaf göstermekte olduğunuzu bildi de...” (Çantay)

“Hak Teâlâ sizin nefsinize zulmettiğinizi bildiğinden...” (Doğrul)

<sup>61</sup> “Bidâyet-i İslâm'da geceleri yatsı namazını kıldıktan, uyuduktan sonra yemek, içmek, kadınlara yanaşmak caiz değildi. Eshaptan bazıları yatsı namazından sonra kadınlara yanaştı, fakat pişman da oldu. İşte nefse hıyânet bu idi.” *Ma‘ânî-i Kur‘ân (Kur‘ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı)*, çev. İsmail Hakkı İzmirli (İstanbul: Eren Yayınları, ts.), 30.



“Muhakkak sizin nefislerinize hıyanet edeceğinizi Allah Teâlâ bildi ve...” (Bilmen)

“Allah bildi ki nefsinizi yenemeyecek, sabredemeyecek, bir iştir, işleyeceksiniz, bu yüzden...” (Gölpınarlı)

“Allah, sizin kendinize yazık etmekte olduğunuzu bildi de...” (Ateş)

“Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bildi ve...” (Özek-Karaman vd.)

“Allah bu konuda kendinizi sıkıntıya sokacağını bilir; bu yüzden...” (Esed)

“Allah, gerçekten sizin, nefislerinize ihanet ettiğinizi (güvenmediğinizi) bildi...” (Bulaç)

“Allah sizin öz benliklerinize yazık etmekte olduğunuzu bilmiş...” (Y. Nuri Öztürk)

“Sizin kendinizi zor duruma düşüreceğinizi Allah gördü; işte bu yüzden...” (İslamoğlu)

Görüldüğü gibi, *enfus* kelimesi ya ‘nefs’ ya da ‘kendi’ sözcüğüyle Türkçeye çevrilmiş; oruçlu olunması gereken Ramazan gecelerinde karılar ve kocalar olarak “nefse emniyet edememek”, “nefse karşı zaaf göstermek”, “nefse hıyanet etmek”, “nefsi yenememek”, “kendine yazık etmek”, “kendine kötülük etmek”, “kendini sıkıntıya sokmak”, “nefse ihanet etmek (güvenmemek)” ve “öz benliğe yazık etmek” tabirleriyle karşılanmıştır.

Ayetin tefsiri açısından *مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ* ve *عَلَّمَ اللَّهُ* de önemli olmakla birlikte, ‘ilahî ilmin niteliği’ ve ‘kader meselesi’ni ilgilendiren bu ifadeler şu an konumuz değildir. Bu örneğin anlaşılması, daha çok *ihtiyân* ve *enfus* kelimelerinin anlaşılmasına bağlıdır.

*تَخْتَانُونَ* fiilinin masdarı olan *ihtiyân*; *h-v-n* (خون) kökünden olup, güvenin zıttıdır. “Güveni haleldar etmek” ya da “kendisine güvenenlere hâinlik etmek” anlamına gelen *hiyânet*, ifti‘âl kalıbına nakledildiğinde, Zemahşeri’nin dediği gibi, şiddetlenmekte<sup>62</sup>; ayrıca bu kalıbın anlam çatısı gereği “birbirine iyi (masum) gözle bakmamak, birbirini ayartmak” yani konumuza uyarlayacak olursak; “eşlerden birinin –ki genellikle kocadır– partnerine ettiği ‘göz hainliği’ nin etkisiyle, diğer eşin de ayarılması ve sonuçta oruçla geçirmeleri gereken bir ayda birbirlerine bir ‘iş’ etmeleri” anlamına gelmektedir:

Burada, “Ramazan orucunun teşrî edildiği ilk yıllarda cinsel ilişkiden tıpkı gündüzün olduğu gibi geceleri de uzak durulmaktayken, bu uygulamadaki meşakkat görülerek artık buna cevaz verildiği (أَجَلَ)” anlatılmaktadır.

*أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* (*Oruç geceleri cinsel içerikli söz ve davranışlarla karılınıza yaklaşmak size helâl kılınmıştır.*) ifadesinin, ayrıca bir sonraki *فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ* (*artık onlarla oynaşabilirsiniz*) kısmının açıkça gösterdiği üzere, âyetin muhatapları evvel emirde erkeklerdir. Ancak bu iki ifadenin ortasında bulunan *عَلَّمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ* (*Allah sizlerin...*) cümlesinde, erkeklerin yanı sıra kadınlara da hitap edildiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu cümleden evvel, *هُنَّ لِيَسَّ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِيَسَّ لَهُنَّ* (*erkekler ve kadınlar olarak birbirinizin zırhısını*) buyrularak kadınlar gündeme getirilmiştir. Bu durumda, *enfus* kelimesi ile sadece erkekler değil, *ihtiyân-ı enfus* ile de erkeklerin “kendilerine” ‘yazık etmeleri’, ‘ihanet etmeleri’, ‘güvenmemeleri’ veya ‘emniyet edememeleri’ ya da “kendilerini” ‘zor duruma düşürmeleri’ değil, ‘eşlerin oruç geceleri birbirine iyi gözle bakmamaları’; “birbirlerine” göz dikerek Allah’ın emrine karşı gelmeleri söz konusu edilmektedir.

<sup>62</sup> bk. Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 114.(el-Bakara 2/187 hk.) [Zemahşeri böyle demekle birlikte, *تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ* ifadesini; *تظلمونها وتنقصونها حظها من الخير* diyerek, nefse zulmetme ve onu nasibi olan hayırdan mahrum bırakma anlamında tefsir etmiştir.]

Kaynaklarda<sup>63</sup> aktarıldığına göre, [İslâm'ın ilk yıllarında] kişi akşama çıkınca yatsıyı kılacağı veya uyuyacağı âna dek onun için yeme, içme ve cinsel ilişki helâl olurdu. Fakat yatsıyı kıldığı veya uyuyup, orucunu bozmadığı vakit, ertesi günün akşamına kadar ona yeme, içme ve kadın haram olurdu. Ömer (*Radiya 'llāhu 'Anh*) yatsı namazından sonra hanımıyla cinsel münasebette bulunmuş, nihayet boy abdesti alınca ağlamaya ve kendi kendini kınamaya başlamıştı. Sonunda Peygamber (*Sallā 'llāhu 'Aleyhi ve Sellem*)'e gelip; “Ya Rasûlâllah!.. Nefsimden yana şu suçumun affi için Allah'tan ve senden özür diliyorum!” demiş ve yaptığı şeyi kendisine haber vermişti. *Aleyhissalâtü Vesselâm* da: “Ömer, bu sana yakışmadı.” deyince, başkaları da ayağa kalkıp, yatsıdan sonra yapmış oldukları şeyleri itiraf etmişlerdi de, nihayet bu âyet nazil olmuştu.

el-Mü'min 40/19'daki “Allah gözlerin o ustaca ve haince bakışını bilir; zihinlerin neler gizlediğini...” mealindeki *يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ* ifadesi de bu manayı desteklemektedir yani “hainliğin gözlere isnat edilişi”ni...

Yine, el-Bakara 2/223'teki *وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ* ifadesinde de “birbiriniz” anlamı söz konusudur yani karılar ve kocalar olarak birbiriniz için bir ön hazırlık yapın.<sup>64</sup>

*Ihtiyân-ı enfus* tabiri en-Nisâ 4/107'de bu kez “eşler arası ilişkiler” çerçevesinde değil, fertlerin ait oldukları toplumla ilişkileri çerçevesinde geçmektedir -yukarıda işlenmiştir-

### 3. İki Anlama da İhtimali Olan Enfüs Terkipleri

*Enfüs* kelimesi ile oluşturulan terkiplerden *levm-i enfus*'te, *ihlâk-i enfus*, *tezkiye-i enfüs*, *husrân-i enfus* ve *zulm-i enfuste* iki ihtimal bulunmaktadır.

Sırasıyla;

- “Bizzat kendini kınamak” ve “liderler ve bağlıları olarak [veya şeytan ve ona uyanlar olarak] birbirini kınamak”.
- “Kendini helâk etmek” ve “inkârcıların birbirlerini helâke sürüklemesi”,
- “Şahsını” ve “kendi insanlarını” tezkiye etmek ki ikinci ihtimalde, dindaşlar/ yoldaşlar/ mezheptaşlar birbirlerini tezkiye etmiş olmaktadırlar.
- “Kendine” de “etki alanındaki insanlar da günün “son”unda zarar ettirmek.
- “Kendi kendine zulmetmek” ve “insanların birbirlerine haksızlık etmeleri”.

Son terkipten başlayacak olursak... Kur'an'da sıkça geçen *zulm-i enfuste*; kendi tutum ve icraatları yüzünden fecî bir âkıbetle karşılaşan toplumlara Allah'ın zulmetmediği, “bizzat kendilerinin” zulmettiği belirtilmektedir ki insanlar *رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا* diyen Âdem - Havva<sup>65</sup> örneğinde olduğu gibi içinde buldukları iyi durumu kaybetmeleri sebebiyle kendilerine haksızlık etmiş oldukları kadar, bu konuda birbirlerini uyarmadıkları, gereken tedbirleri almadıkları ve hep birden şeytana uydukları için birbirine de haksızlık etmiş olmaktadırlar.

Terkibin haklarında kullanıldığı kişi ve toplumlar incelendiğinde kendine zulmetme tabirinin şunlarla ilgili kullanıldığı görülmektedir:

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/234-236; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 114.(el-Bakara 2/187 hk.) [Parağraftaki metin *el-Keşşâf*'tandır.]

<sup>64</sup> Bu ifade; “İlişkiden evvel Besmele çekin.”, “Şehveti değil Allah'a itaati önceleyin.” gibi manalara da hamle edilmiştir. bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/762. (el-Bakara 2/223 hk.)

<sup>65</sup> el-A'râf 7/23.

- Peygamberlerine karşı gereken tutumu takınmamak; aleyhlerinde anti-propaganda ve algı mühendislikleri yaparak hem kendilerini hem de toplumlarını Tanrı elçisinin mesajından mahrum bırakarak kendi şahıslarına da etki alanındaki kitlelere de zulmetmiş olmak (et-Tevbe 9/70; Hûd 11/101; İbrâhîm 14/45; en-Nahl 16/33; el-Ankebût 29/40; er-Rûm 30/9).
- Aşırı, çirkin bir iş işleyerek hem kendine hem de hakkına girdiği kimselere zulmetmiş olmak (Âl-i İmrân 3/135. Kezâ en-Nisâ 4/64; ez-Zuhruf 43/76).
- Elindeki nimetin şükrünü eda etmemek, nimete karşı gerektiği gibi davranmamak; devşirilen mahsûlatın hakkını fakir fukaraya vermemek... (Âl-i İmrân 3/117). Böylece hem kendilerine hem de muhtaç insanlara zulmetmiş olmaktadır.
- Kur'an nimetine karşı gerektiği gibi davranmamak (Yûnus 10/44).
- Elindeki nimete gerektiği gibi şükretmemek (Sebe' 34/19).
- Çölün ortasında ihsan edilen mucizevî nimetlere gerektiği gibi şükretmemek (el-Bakara 2/57; el-A'râf 7/160).
- Buzağıya tapmanın hem şahsî hem de toplumsal bir zulüm oluşu yani sadece Sâmirî'nin kendine zulmetmesiyle sınırlı olmaksızın, buzağıya taptığı ve öldürülmelerine yol açtığı insanlara da zulmetmiş olması (el-Bakara 2/54).
- Bazı hayvanların İsrail oğullarına, zulümleri yüzünden haram kılındığı (en-Nahl 16/118).

*Levm-i enfüs* terkinde; cehennemdekilerin “ateşe neden ve nasıl düştükleri konusunda kendi kendilerini kınamaları” anlamı da, “liderler ve halk kesimleri olarak birbirlerini kınama” anlamı da mevcuttur. Aynı şey *husrân-i enfus* için de geçerlidir. İlgili âyetlerde; inkârcıların Âhirette hem kendilerini hem de birbirlerini -yani etkili yetkili merciler olarak halk kesimlerini, ana babalar olarak evlatlarını (...)- hüsrana uğratacakları ihtar edilmektedir. Nitekim el-En'âm 6/130'da ins ü cin kâfirlerinin “kendileri ve birbirleri” aleyhine şahitlik edecekleri söylenmektedir ki burada; insanlar Âhirette haksız olduklarını net biçimde anlayarak bizzat kendi aleyhlerine tanıklık ediyor olabilecekleri gibi, liderler ve halk kesimleri olarak birbirlerinin aleyhine tanıklık ediyor da olabilirler.

Mezkûr ihtimal *tezkiye-i nefis* terkihi için de söz konusu edilebilir. Allah'ın en iyi, en makbul kulları olduklarını iddia eden Müşrikler<sup>66</sup> ve Yahudiler<sup>67</sup>, “kendilerini *tezkiye* etmemeleri” gerektiği konusunda irşad edilirlerken, hem kendi şahıslarını hem de müminler karşısında birbirlerini yani Yahudiler ve Müşrikler olarak kendi dindaşlarını aklamaya, temize çıkartmaya çalışmamaları konusunda eğitilmekte, bunu yapma yetkisinin Allah'ta olduğu belirtilmektedir.

## Sonuç

Makalede; *katl-i enfüs*, *ihtiyân-ı enfüs* ve *nisyân-ı enfüs* terkiplerinde *enfüsün* “birbiri/birbiriniz” anlamına dikkat çekilmiş; başlıca Kur'an meallerinde bu terkiplere verilen manalar tetkik ve tenkit edilmiştir. *Tibyân*, Gurabzâde, Mevâkib, İzmirli, Elmalılı, Âkif, Çantay, Ateş, Gölpınarlı, Esed gibi müelliflere ait bu mealler; sonraki dönem meallerinin kaynakları durumunda oldukları için önem arz etmektedirler.

*Enfüs* kelimesi *nefsin* çoğulu olduğu için, bazı âyetlerin nefis/ ego anlamında çevrildiği görülmektedir. Bu mana halka yönelik cami vaazlarının etkisiyle yaygınlaşmış ise de âyetlerin inzâl edildiği sırada bu kelimelerde tasavvuftaki mezkûr anlam yoktu.

<sup>66</sup> en-Necm 53/32.

<sup>67</sup> en-Nisâ 4/49.

Bununla birlikte, *enfüs*; insanın “tüm varlığıyla” bir şeyi istemesi, o şeyi canının çekmesi bağlamında kullanılmış; insanların “kendi aralarında” yaptıkları gizli konuşmalar, “iç”lerinde gizledikleri şeyler *enfüs* ile anlatılmıştır.

*Enfus* Kur’an’da genelde “kendiniz/ kendileri” anlamında kullanılmakta, çok sayıda âyette de “birbiriniz” anlamına gelmektedir. “Birbiriniz” anlamına dair en bâriz örnekler Nûr 24/61’deki فَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ [birbirinize selâm verin] ifadesiyle el-Hucurât 49/11’deki وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ [birbirinize çemkirmeyin/ [dilinizle] ısırmayın] ifadeleridir. “Birbirinize” anlamı neden “kendinize” kelimesiyle ifade ediliyor? Çünkü Ebussuûd Efendi’nin dediği gibi, müminler tek bir nefis gibidir” diyor. Dolayısıyla mümin kardeşini ayıplayan kendisini ayıplamış oluyor ve *enfüs* kelimesinin kendiniz ve birbiriniz şeklindeki iki anlamı birleşmiş oluyor.<sup>68</sup>

“Kendiniz” anlamı bu ikinci tür âyetlerde yine mevcuttur ancak bir paydada buluşan onlarca, yüzlerce, binlerce insana “kendiniz” dediğinde, bu münferit şahsiyetlerin ilgili âyetin muhtevasına bağlı olarak “birbirlerine yönelik” tutumlarının düzenlendiği unutulmamalıdır. Meselâ ifk hâdisesi örneğinde; “Peygamberinizin eşi hakkındaki mâlum isnatları işittiğinizde ‘kendiniz hakkında’ iyi niyetli olmanız gerekmez miydi!?” dediği zaman, açıktır ki bu isnatları işiten halk ile isnadın muhatabı olan Hz. Âişe’den söz edilmekte, âdetâ “Aynı imanı paylaşan fertler olarak birbirinize bakışınız böyle mi olmalıydı!” denmekte; bir mümin kadın isnatta bulunulduğu vakit kitlelerin onun hakkında nasıl hareket etmesi gerektiği ihtar edilmektedir.

Hâsılı; *enfüs* âyetleri sadece münferit muhatapların şahsî “ben”i, “öz”ü ve “iç”i çerçevesinde değil, onların içinde bulunduğu grup ve topluluklarla birlikte düşünülmelidir. Nitekim fertlerin imana aykırı tutum ve davranışları “kendi kendilerine” yani ait oldukları topluma hainlik etmek olarak nitelenmiştir; çünkü müminlerce oluşturulan dinî - siyasî – askerî birlik bir “iman toplumu” olarak muhataplar için “kendileri” anlamını ifade etmekte; binlerce mümin ‘bir’ bedeninin organları olarak “aynı şey” olarak mütalaa edilmektedir. Bu olgu dikkate alındığında yani sadece hitap kitlesindekilerin münferit şahıslar değil onların ait olduğu zümreler de hesaba katıldığında, *enfüs* kelimesinin geçtiği bir âyetin onlarca, binlerce ferdi “bir”leştirdiği anlaşılacaktır.

Giriş’te vârit oldukları âyetlere atıfla verdiğimiz *enfüslü* terkiplerin anlamları şu şekilde belirlenmiştir:

(i) *Du’â-i enfüs*: Mübâhele için kendini ve kendi insanını ortaya koymak; Peygamber (s.a.)’in Ehl-i beytini çağırması. *Zuhûk-ı enfüs*: Zengin kâfirlerin yıkılıp gitmesi; canlarının çıkması. *Şehâde ‘ale’l-enfüs*: Âhirette Müşriklerin, kendi aleyhlerinde tanıklık etmeleri. *Nasr-ı enfüs*: Kendi kendine yardım etmek; ‘ilâh’laştırılan kişi ve varlıkların, bırakın kendilerine tapınanları, bizzat kendilerine dahî hayırlarının dokunmayacak olması.

(ii) *Lemz-i enfüs*: Birbirine çemkirmek; insanların, aynı imanı paylaştıkları, beraber aynı kıbleye yöneldikleri dindaşlarını acımasızca tenkit ederek bir bakıma kendi kendilerini ısırmaları. *Selâm ‘ale’l-enfus*: Birbirine selâm vermek; yabancı bir eve gelenlerin oradakilerle selâmlaşması. *Katl-i enfüs*: Birbirini öldürmek. Örneği: Hz. Musa devrinde Levililerin buzağıyı edinen Sâmirîlileri katletmesi. *Ihtiyân-ı enfüs*. Birbirine hain/ kötü gözlerle bakmak. Örneği: Oruç geceleri -ilk zamanlar- cinsel ilişki yasak olduğu hâlde karı ve kocaların birbirlerini arzu etmeleri. *İhrâc-ı enfüs*: Zâlim kâfirlerin can vermesi. *Nisyân-ı enfüs*: Birbirini unutmak; Münafıkların Nadîr oğulları muhasarası esnasında Yahudileri nisyana terketmeleri, Peygamber’den

<sup>68</sup> bk. Muhammed el-’İmâdî Ebussuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâye’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Darü İhyâi’t-türâsi’l-Arabî, ts.), 8/121. (el-Hucurât 48/11 hk.)

korkarak vaat ettikleri yardımı yapmamaları, tıpkı şeytanın, aldattığı bir kimseyi yüzüstü bırakması gibi onları kendi kederlerine terk etmeleri. *Mekr-i enfus*: Birbirine tuzak kurmak; lider ve elitlerin halk kitlelerine ‘tuzak’lar kurması. *Fetn-i enfus*: Birbirini ayartmak; infak ve karzıhasen gereken savaş durumlarında insanların birbirini ayartması, infaktan vaz geçirmesi. *Hudâ-i enfus*: Birbirini aldatmak; liderlerin halklarını... *Idlâl-i enfus*: Birbirini saptırmak; liderlerin, ellerindeki propaganda ve algı mühendisliği imkânlarıyla halklarını yanıltmaları, Hakk'ın yolundan vazgeçirmeleri, o yolda olanları da saptırmaları. *Hife-i enfus*: Birbirinden çekinmek; efendilerin kölelerine istedikleri gibi davranabiliyorken, kendileri gibi özgür, zengin, güçlü kişilerden çekinmeleri, aynı tutumu bunlara karşı sergilemekten korkmaları. *Rücû' ile 'l-enfus*: Birbirine müracaat etmek; putperestlerin Hz. İbrahim'in putları kırması olayını kendi aralarında görüşmek üzere birbirlerine dönmeleri. *Zann bi'l-enfus*: Birbirleri hakkında [iyi] kanaatler beslemek; ifk hâdisesinde, müminlerin Âişe-i Sıddîka hakkında hüsn-i zan beslemesi. *Kavl fi'l-enfus*: Kendi aralarında konuşmak. Münafıkların camide toplantı esnasında “kendi aralarında [birbirleriyle]” fiskos etmeleri.

(iii) *Husrân-i enfus*: Kendini/ birbirini hüsrâna uğratmak; sadece kendisine değil, etkili olduğu şahıs ve kesimlere Âhirette zarar ettirmek. *Levm-i enfus*: Kendini/ birbirini kınamak; Ateş'e atılınca hem kendisini hem de oraya düşmesine yol açan şeytanı ve şeytanî kişi ve odakları suçlamak. *Makt-i enfus*: Kendine/ birbirine karşı müthiş öfkeli olmak. Ateş'teki lider ve halkların bizzat kendilerine öfkelenedikleri gibi, birbirlerine de hışım ile yaklaşarak büyük bir nefret, kin ve düşmanlıkla konuşmaları. *İhlâk-i enfus*: Kendini/ birbirini helâk etmek; Hak'tan kendileri uzak durduğu gibi başkalarını da uzaklaştıran inkârcıların bu amelleriyle hem kendilerini hem de halklarını helâke sürüklemesi. *Tezkiye-i enfus*: Kendini/ birbirini tezkiye etmek; Müşriklerin ve Yahudilerin gerek tek tek kendi şahıslarını gerekse şirk ve Yahudi dinine mensup toplumlarını tezkiye etmeye yani temize çıkarmaya çalışması. *Zulm-i enfus*: Kendine/ birbirine zulmetmek; işlediği hatalarla ve imza attığı yanlışlarla şahsî hukukuna ve başkalarının hukukuna riayet etmemiş olduğu için, kendisine karşı da, başkalarına karşı da haksızlık etmek. *Takdîm li'l-enfus*. Kendisi/ birbiri için önceden bir şey yapmak; Âhirete önden güzellikler ve iyilikler göndermek kişinin bizzat kendisi için yaptığı bir şey iken, eşlerin, ‘evlât nimetine kavuşma’ amaçlı cinsel ilişkileri öncesi yaptıkları ön hazırlık “birbirleri” için yaptıkları bir şeydir.

Bununla birlikte kelimenin ve ilgili terkiplerin reel delâleti Tefsir ilkeleri çerçevesinde tespit edildikten sonra, tevil kabilinden açılımlar yapılabilir. Sözelimi *nisyân-ı enfüste* Nadîr oğulları Yahudileri ile bunları kışkırtan münafıkların “birbirlerini” unuttukları belirlendikten sonra, Kur'an'ın “kendiniz” diyerek bunları aynı kefeye koymasındaki yani Yahudi ile “Müslümanım” diyeni eşitlemesindeki vahamete dikkat çekildikten sonra, “kendini unutma” tabiri genişletilebilir: Toplumların “kendilerini” unutmaları; kendi imanlarına, kendi dinlerine, kendi kültür ve medeniyetlerine yabancılaşması, bunları terk ederek başkalaşması, farklı ‘dünya’lara kapılması... Çünkü bu da bir kendini unutma vakasıdır. Bu tevil ile, yaşanmakta olan bir gerçeğe Kur'an'dan mesnet bulunmuş olmaktadır. Ama bu, âyetin vahyedildiği esnada taşıdığı gerçek anlamını devre dışı bırakmamalıdır. Bu gibi yerlerde sorun, tevilli manaların Tefsir ilminin ortaya koyduğu gerçek anlamı silmesidir. Peki, aynı tevil *katl-i enfüs* terkinde de yapılabilir mi? *فَاَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ* [el-Bakara 2/54] ifadesi “Nefsinizi arıtın!” “Egonuzu öldürün!” “Benliğinizi kırın!” şeklinde tevil edilebilir mi? Şu an meallerde verilen anlam bu olmakla birlikte, kanaatimce cümle böyle bir teville müsait değildir. Çünkü (i) Kur'an bütünlüğü ilkesi gereği bakmamız gereken ilgili diğer üç âyet buna imkân vermemektedir. Zira bunlardan birinde ( *ثُمَّ أَنْتُمْ هُوَ لَا تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ* [el-Bakara 2/85]) muhataplar *katl-i enfüs*leri sebebiyle yani “birbirlerini öldürdükleri” için kınanmaktadır. Günümüz “İslâm” dünyasındaki gibi, aynı kitaba iman ettiğini, aynı dine mensup olduğunu söyleyen Yahudi kabilelerinin birbirleriyle savaşmaları... Birbir-

lerini memleketlerinden çıkarmaları... Dolayısıyla, *katl-i enfüste* “nefsi arıtmak”tan söz edilmediği nettir. (ii) Kişinin kendisini arındırması; Arap dilinde *katl-i enfüs* terkiibiyle değil *tezkiye-i enfüs* terkiibiyle ifade edilmektedir: (فَدَّ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّاهَا [“Kendini arındıran kesinlikle felâha ermiştir.” ; eş-Şems 91/9]). Ayrıca, فَدَّ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى [“Arınan kesinlikle felâha ermiştir.” ; el-A‘lâ 87/14]) Bununla birlikte, kendisini arıtmış olmadığı -gerçekte iyi ve makbul bir insan olmadığı- hâlde kendini böyle gösterenler yine *tezkiye-i enfüs* kullanılarak kınanmaktadır: (فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ ( هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى [“Kendi kendinizi tezkiye etmeyin! Kimin sakınmakta olduğunu O daha iyi biliyor!..” en-Necm 53/32]; أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْكُونَ أَنْفُسَهُمْ [“Bak şu kendilerini temize çıkartanlara!..” ; en-Nisâ 4/49]). Dolayısıyla, *katl-i enfüsün* “nefsi arıtma/ egoyu öldürme” anlamına çekilmesi tevil ilkelerine uymamaktadır.

### **Kaynakça**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1. Basım, 1998.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Giriş". *Züdebü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr -Gurâbzâde Tefsiri-*. ed. İsmet İpek - Muhammed Said Güler. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.
- Arpa, Recep. "Tibyân Tefsiri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/127-128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, 2012.
- Aydın, Fatma. *İsmail Ferruh ve Tefsîru'l-Mevâkib Adlı Eseri*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl*. nşr. Nuhammed 'Abdullah Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Şam: Dâru'l-İbni'l-Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Bulaç, Ali. *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Anlamı: Meal ve Sözlük*. İstanbul, 1983.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsîri*. 8 Cilt. İstanbul, 1964.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çelik, Ersin. "19. Yüzyılda Bir Tefsir Klasiğinin Farsçadan Türkçeye Tercümesi: İsmâil Ferrûh Efendi'nin Tefsîr-i Mevâkib Adlı Eseri". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a -XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası-*. ed. Ahmet Hamdi Furat. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2004.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. Türkçeye çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. 3 Cilt. İstanbul, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi lefâ'ifi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Muhammed Alî Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuuni'l-İslamiyye, 1. Basım, 1992.
- Gurâbzâde, Ahmed Efendi. *Züdebü âsâri'l-mevâhib ve'l-envâr -Gurâbzâde Tefsiri-*. ed. İsmet İpek - Muhammed Said Güler. Haz. Mehmet Akif Alpaydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2016.
- Hayat Kitabı Kur'an*. çev. Mustafa İslâmoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2009.
- Kaya, Murat. *Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e kadar (1839-1908) Matbu Türkçe Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsirleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kırımlı, İsmail Ferruh Efendi. *Mevâkib Tefsiri*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1323.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.

- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli.* çev. Ali Özek vd. Ankara: 1999.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli.* çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul, 1958.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli.* çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul, 1999.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli.* çev. Süleyman Ateş. İstanbul, ts.
- Luxemberg, Christoph. *The Syro-Aramaic Reading of The Koran -A Contribution to The Decoding of The Language of The Koran.* Berlin: Schiler, 2007.
- Ma'ânî-i Kur'ân (Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı).* çev. İsmail Hakkı İzmirli. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Özcan, Esat. *Hıdır Bin Abdurrahman el-Ezdî ve et-Tibyân Fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsirindeki Metodu.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân.* thk. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, H 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ġayb.* Tahran: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts.
- Şentürk, Recep (ed.). *Direnen Meal Akif Meali.* İstanbul: Mahya Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân.* thk. Abdullah Abdülmühsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tanrı Buyruğu.* çev. Ömer Rıza Doğrul. İstanbul, 1955.
- Tefsîrî Mehmed Efendi, Muhammed b. Hamza el-Ayıntâbî ed-Debbağ. *Terceme-i Tibyân.* 2 Cilt. İstanbul, ts.
- Tefsirli Kur'ân Meâli -Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm.* çev. Hasan Basri Çantay. thk. Yekta Saraç. 3 Cilt, 2021.
- Terceme-i Şerîfe Türkçe Kur'ân-ı Kerim.* çev. Tevfik Süleyman. İstanbul: Yeni Şark Kütüphanesi, ts.
- Yazır, Muhammed Hamdî. *Hak Dini Kur'an Dili.* 9 Cilt. İstanbul: y.y., 1936.
- Zeccâc, Ebu İshak İbrahim b. es-Seriyy. *Ma'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuh.* nşr. Abdü'l-Celîl Abduh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl.* nşr. Halil Me'mûn Şihâ. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2009.



**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Murat SÜLÜN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Peygamberler İlahi Yardımdan Ümit Keser mi? -Yûsuf Sûresi 110. Âyet Bağlamında  
Bir Değerlendirme-**

*Do Prophets Despair of Divine Help? -An Evaluation in the Context of Verse 110 of Sûrat  
Yûsuf*

هل يبس الأنبياء من النصر الإلهي؟ التقدير في سياق الآية 110 من سورة يوسف

**Sami KILINÇLI**

Prof. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi-  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor, Cukurova University, Faculty of Divinity  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir,  
Adana, TÜRKİYE

kilinclisami@gmail.com

• <https://orcid.org/0000-0002-8232-7471>

**Ali TEMEL**

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fa-  
kültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Oku-  
ma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Cukurova University Faculty of  
Divinity, Basic Islamic Sciences, Department of  
Qur'anic Recitation, Adana, TÜRKİYE

alitemeladana@hotmail.com

• <https://orcid.org/0000-0003-0569-8527>

**Makale Bilgisi – Article Information**

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/01/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 13/04/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Kılınçlı, Sami-Temel, Ali. “Peygamberler İlahi Yardımdan Ümit Keser Mi? -  
Yûsuf Sûresi 110. Âyet Bağlamında Bir Değerlendirme-”

*Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April), 30-53.

<https://doi.org/10.31121/tader.1414643>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile li-  
sanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial  
4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye**

**Öz**

Kur'an-ı Kerim Hz. Peygamber ve sahabiler tarafından anlaşılmiş ve tatbik edilmiştir. Bu anlama ve yaşama tefsirin nesnel zeminini oluşturmakla birlikte Hz. Peygamber sonrasında bilgi, yaklaşım, kıraat ve rivayet farklılıkları gibi sebeplerle birçok âyetin anlam ve yorumunda ihtilaflar gündeme gelmiştir. Bu şekilde ihtilafa konu olan âyetlerden biri de Yûsuf 110. âyettir. Nakledilen bilgilerden âyet bağlamında müfessirlerin peygamberlerin neyden, kimden ve kimlerden niçin ümidini kesip kesmediğini; kim ve kimlerin ne hakkında zanda bulunup bulunmadıklarını tartıştıkları görülmektedir. Tefsir ve kıraat kaynaklarında yer alan bu görüşlerden hangisinin en isabetli olduğunun tespit edilmeye çalışıldığı bu çalışmada konu klasik ve modern kaynaklar bağlamında ele alınmıştır. Konu peygamberlerin ismet sıfatı ile ilişkilendirildiği için ismetin nasıl anlaşıldığı ve anlaşılması gerektiğine de yer verilmiştir. Tefsir kaynaklarındaki bilgilerden Mukâtil, Taberî, İbn Âşûr gibi müfessirlerin âyeti “peygamberlerin kavimlerinin imanından ümit kesip, onların kendilerini yalanladıkları”; Hz. Âişe'nin “peygamberlerin kavimlerinin imanından ümit kesip, ilahi yardımın geleceği konusunda mü'minlerin kendilerini yalanladıklarını düşündükleri” ve İbn Abbas, Zemaşerî, İbn Teymiyye, Bikâî ve Seyyid Kutub gibi müfessirlerin “peygamberlerin nefislerinin de etkisiyle ilahi destek veya azabın geleceğinden ümit kesip, Yüce Allah'ın vaadinin gerçekliği konusunda zanda buldukları” şeklinde anladıkları görülmektedir. Müfessirlerin anlam tercihlerinde asıl belirleyici olanın peygamber tasavvurları ve ismet algıları olduğu için kıraat ve anlam tercihlerinin de buna göre şekillendiği tespit edilmiştir. İsmet konusunun günahsızlık ve masumluk gibi anlaşılmasının insanlığa üsve-i hasene olarak gösterilen peygamberler başta olmak üzere genel olarak insanın imkân ve sınırlarının yanlış anlaşılmasına sebebiyet verdiği de görülmektedir. Sonuç olarak, âyetin ismet düşüncesi kapsamına alınmadan, Yûsuf sûresinin bağlamı, âyet bütünlüğü ile Hz. Nuh, Yunus, Yakub ve Yusuf gibi peygamberlerin imtihan süreçlerinde yaşadıkları çerçevesinde değerlendirilerek “nefislerinin de etkisiyle kısa bir zaman için ilahi yardımdan ümit kesmeleri” şeklinde anlaşılmasının en isabetli görüş olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, İlahi Yardım, Peygamber, İsmet, Ümitsizlik.

**Abstract**

al-Qur'ân al-Karîm was understood and practised by the Prophet and his Companions. Although this understanding and living constitutes the objective ground of tafsîr, after the Prophet, there were disagreements in the meaning and interpretation of many verses due to differences in knowledge, approach, qirâ'a and rivâyah. One of the verses that is the subject of dispute in this way is verse 110 of sûrat Yûsuf. From the information conveyed, it can be seen that the commentators in the context of the verse discussed whether the prophets despaired of what, from whom, and why, and who and whom did or did not make conjectures about what. In this study, in which it is tried to determine which of these views in the sources of tafsîr and qirâ'a is the most accurate, the subject is discussed in the context of classical and modern sources. Since the subject is associated with the attribute of prophets' el-'işme, how el-'işme is understood and how it should be understood is also included. From the information in the sources of tafsîr, it can be seen that commentators such as Muqâtil, al-Tabarî and Ibn 'Âshûr interpreted the verse as, “when the prophets despaired of the faith of their people and they denied them”, Hâdîrât 'Â'ishah said that, “the prophets despaired of the faith of their people and thought that the believers had denied them about the coming of divine help” and commentators such as Ibn 'Abbâs Zamaşharî, Ibn Taymîyah, al-Biqâ'î and Sayyid Quṭb have understood it to mean that “the prophets, under the influence of their own souls, despaired of the coming of divine support or chastisement, and they had a misconception about the reality of the promise of Allah Almighty.” Since the main determinant in the meaning preferences of the commentators was their conception of the prophet and their perception of el-'işme, it was determined that their preferences of qirâ'a and meaning were shaped accordingly. It is also seen that the understanding of el-'işme as sinlessness and innocence leads to a misunderstanding of the possibilities and limits of human beings in general, especially the prophets, who are shown to humanity as an uswat hasanah. As a result, it is understood that the most accurate view is to understand the verse as “despairing of divine help for a short time due to the influence of their own souls” by evaluating it within the context of the context of the sûrat Yûsuf, the integrity of the verse and the prophets such as Nûh, Yûnus, Ya'qûb and Yûsuf during the testing processes, wit-

hout taking the idea of el-‘işme into the scope.

**Keywords:** Tafsîr, Qirâ’a, Divine help, Prophet, el-‘işme, Despair.

### الخلاصة

فهم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه القرآن الكريم وعملوا به. والأصل في علم التفسير ما فهمه النبي وأصحابه. وقد اختلف بعد النبي في تفسير وشرح معاني كثير من الآيات بسبب الاختلاف في المعلومات والمنهج والقراءات والروايات، بسبب هذا الاختلاف حصل اختلاف في تفسير وشرح معاني كثير من الآيات. ومن الآيات التي حدث اختلاف حول تفسيرها وشرح معانيها الآية رقم 110 من سورة يوسف، يرى في سياق هذه الآية أنّ المفسرين اختلفوا في الأنبياء؛ ممّ يبسوا وممّن يبسوا وهل يبسوا أم لا، وأيضاً اختلفوا في من ظنّ وفيما ظنّ من خلال الرجوع إلى مصادر القراءات والتفسير القديمة والحديثة نحاول الوقوف على أرجح الآراء وأدقها. بسبب تعلق ينس الأنبياء بالعصمة، درست في هذه المقالة عصمة الأنبياء وكيف فهم المفسرون وكيف يجب أن نفهم. بُري من المعلومات الواردة عن المفسرين كمقاتل والطبري وابن عاشور "أنّ الأنبياء ينسوا من إيمان قومهم وظنوا أنهم كذبوهم". تقول السيدة عائشة "إنّ الأنبياء ينسوا من إيمان قومهم، وظنوا أنّ المؤمنين كذبوهم في تحقيق النصر الإلهي لهم؛ ويُرَى من آراء المفسرين كابن عباس والزمخشري وابن تيمية والبقاعي والسيد قطب "ينس الأنبياء بسبب نفوسهم من تحقيق النصر الإلهي لهم ومن تعذيب قومهم، وظنوا بتحقيق وعد الله لهم." ثبتنا في هذه المقالة ترجيح المفسرين لمعاني الآيات والقراءات بسبب تصورهم للنبي والعصمة. إذا فهمنا موضوع العصمة بلا خطأ والمعصومية أيضاً، نكون قد فهمنا إمكانيات الإنسان وحدوده خطأ. ونرى من مطالعتنا هذه الآية؛ يجب علينا أن نفهم خلال سياق سورة يوسف وسياق الآية بدون النظر إلى عصمة الأنبياء، ونُقَيِّم من خلال امتحان الأنبياء ساداتنا نوح ويونس ويعقوب ويوسف ونحوهم، ذلك أنهم قد يبسوا من نصر الله لهم بسبب تأثير نفوسهم عليهم مدة قصيرة.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القراءات، النصر الإلهي، النبي، العصمة، اليأس.

### Giriş

Ahsen-i amel için<sup>1</sup> ahsen-i takvîm üzere yaratılan<sup>2</sup> eşref-i mahlûkât olan insanın ilahi yardım ve lütuflar olmadan nefsi, zaafı, şeytan ve olumsuz çevre ile kuşatılan hayatında imtihan süreçlerinden başarıyla geçerek imanda tahkîke, ahlakta hamîdeye, Cenab-ı Hakk’ın rızasına, marifetullah ve hakikate ermesi mümkün değildir. Yüce Allah’ın eğitimi, yönlendirmesi, koruma ve yardımıyla kemâle eren peygamberler insanlığa üsve-i hasene<sup>3</sup> olarak gösterilmektedir.

Farklı etkenlerle çevrili bir hayatı yaşayan insanoglunun anlaşılması zor bir mesele olduğu gibi kemâl ehli olan peygamberlerin tavır ve davranışlarının doğru anlaşılıp anlaşılması da ayrı bir mevzu olarak karşımızda durmaktadır. Hakikati anlama, yaşama ve tebliğ etmede insanlığın örnekleri olan peygamberlerin olgunluklarını korumalarının kolay olmadığı kıssalarda anlatılan bilgilerden anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Peygamberlerin zor ve uzun imtihan süreçlerinde en çok sıkıntı çektikleri anlardan biri de -kendilerince- ilahi yardımların geciktiği zaman dilimleri olduğu söylenebilir. Onların bu zor durumlarda neler yaşadıklarının anlaşılması hem yaşadıkları süreçlerin hem de ortaya koydukları örnekliğin boyutlarının anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Yûsuf sûresinde Hz. Yakub, oğulları Yusuf ve kardeşlerinin farklı konulardaki imtihanları, hayal kırıklıkları, zorlanmaları ve ümitsizlikleri gibi konular anlatıldıktan sonra 110. âyette: *حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ* "Nihayet peygamberler ümitlerini yitirip de kendilerinin yalancı sayıldıklarını anladıkları sırada onlara yardımımız gelir ve dilediğimiz kimse kurtuluşa erdirilir. Fakat suç

<sup>1</sup> Hûd 11/7; el-Mülk 67/30.

<sup>2</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>3</sup> Ahzâb 33/21; Mümtehine 60/4, 6. Ahzâb 21. âyette Hz. Peygamber, Mümtehine 4 ve 6. âyetlerde Hz. İbrahim ve beraberindekiler üsve-i hasene olarak gösterilmektedir. Bütün peygamberler mü'minler için tabi olunması gereken örnek şahsiyetler oldukları için cümle bütün peygamberleri kapsayacak şekilde yazıldı.

<sup>4</sup> el-Bakara 2/214; Âl-i İmrân 3/146-147; el-En'âm 6/34; Hûd, 11/112; el-Kasas 28/24; el-Kamer 54/10.

gömülmüş olanlardan azabımız geri çevrilmez.”<sup>5</sup> buyrulmaktadır. Tefsirlerde bu âyet çerçevesinde peygamberlerin ilahi yardımdan ümit kesip kesmeyecekleri tartışılmıştır.

İlahi yardım konusunda yapılan bazı makale çalışmaları bulunmaktadır.<sup>6</sup> Bu makalelerde ilahi yardım konusu farklı açılardan ele alınmakla birlikte peygamberlerin ilahi yardımdan ümit kesip kesmemeleri hususunun ele alınmadığı görülmektedir. Mahmut Öztürk makalesinde çalışmamızın ana konusunu oluşturan Yûsuf 110. âyete değinmiş, âyetle ilgili temel görüşleri nakletmiş ancak peygamberlerin ilahi yardımdan ümitlerini kesip kesmemeleri konusunda herhangi bir görüş tercihinde bulunmamıştır.<sup>7</sup> Bu yönüyle çalışmamızın ilahi yardımın asıl ve öncelikli muhatabı olan peygamberlerin ilahi yardımın gecikmesi karşısındaki tavırlarının anlaşılması, müfessirlerin konuyu hangi gerekçe ve sâiklerle nasıl te’vil ettiklerinin ortaya konulması açısından alana katkı sağlayacağı öngörülmektedir.

Ayrıca çalışmamız konusu ve ilgili tartışmalardan dolayı tefsir, kıraat ve kelâm ilimleriyle ilişkilidir. Çalışmada ele alınan konular klasik ve modern tefsir eserleri, ismetle ilgili yönleriyle kelâm kitapları ve konumuzla ilgili makaleler çerçevesinde ortaya konularak bu izahların hangilerinin niçin tutarlı olup olmadığı, hangi kıraatin niçin tercih edilip edilmeyeceği, ilgili tartışmaların peygamber ve ismet tasavvurlarıyla ne kadar ilgili olup olmadığı değerlendirilecektir. Ele alınan konuya dair genel bakış açısının ortaya konulabilmesi için rivâyet, dirâyet, işârî ve modern dönem gibi farklı tefsir ekollerini temsil eden eserlerden istifade edilmiştir. Makalenin mezhebî kabul ve ismet algısının tefsir, te’vil, kıraat, peygamber ve insan algısına etkisi ve imtihan süreçlerinin anlaşılması açısından da farklı alanlara katkı sağlayacağı söylenebilir.

## 1. Yûsuf Sûresinin Nüzûl Bağlamı

Mukâtil b. Süleyman’a (ö. 150/767) göre Yûsuf sûresi Yahudilerin Hz. Peygamber’e Hz. Yusuf’u sormaları üzerine nazil olmuştur.<sup>8</sup> Taberî (ö. 310/923) ve İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) sûrenin Mekke’de müşrik akraba ve yakınlarının baskısından bunaldıkları için bıkmıklık ve tükenmişlik noktasına gelen sahabilerin: “*Ey Allah’ın rasulü bize (rahatlayacağımız/ümit veren) bir kıssa anlat!*” demeleri üzerine nazil olduğunu;<sup>9</sup> Yûsuf kıssası ile Hz. Peygamber ve sahabilerin ders alıp teselli olmalarının amaçlandığını<sup>10</sup> kaydetmektedir. İbnu’l-Cevzî’ye göre Yusuf kıssasının ihtiva ettiği ibretlerden biri de ümitsizlikten sonra sevincin hâsıl olduğunun anlaşılmasıdır.<sup>11</sup> İbn Âşûr’a (1879-1973) ve Mevdûdî’ye (1903-1979) göre de pek çok hikmet ihtiva eden sûre müşrikleri tehdit etmek ve uyarmak, Hz. Peygamber ve

<sup>5</sup> Yûsuf 12/110.

<sup>6</sup> İsrail Balcı, “Hz. Peygamber’in Savaşlarında İlahi Yardım”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 81-135; Muhammet Altaytaş, “İlahi Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur’an-ı Kerim’de Bedir Gazvesi”, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* V/9 (2022), 83-104; Hümeysra Koç, “Kâdî Abdulcebbar’a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XII/1 (2014), 319-340; Sami Kılınçlı, “Yüce Allah’ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekinenin İndirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 219-250.

<sup>7</sup> Mahmut Öztürk, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Allah’ın Yardımını Gecikmesinin Nedenleri ve Hikmetleri”, *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/23 (2010), 20-23.

<sup>8</sup> Ebu’l-Hasen b. Süleyman Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 2/139.

<sup>9</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’an* thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (B.y.: Dâru Hicr, 1422), 13/8.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 13/401-402. Ayrıca bkz. Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezzak el-Mecdî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1431), 2/411-412.

<sup>11</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2/415.

sahabileri ise teselli etmek için nazil olmuştur.<sup>12</sup> Bu izahlardan sûrenin muhtevası ile Hz. Peygamber ve sahabilerin yaşadıkları arasında muvâfakât olduğu anlaşılmaktadır.

Sûrenin muhtevasına baktığımızda Hz. Yakub, Yusuf ve diğer oğullarının yaşadığı beklenmedik, tahammülü zor ve onları tükenme noktasına getiren imtihanlarda ümitlerin kesildiği anda ilahi yardımın farklı şekillerde nasıl geldiği anlatılmaktadır. Sûredeki Hz. Yusuf'un kuyudaki ümitsizlik hali,<sup>13</sup> hapishaneden çıkış yolu olarak zindandan çıkan arkadaşını vesile yapması,<sup>14</sup> kadın/larla imtihan edildiğinde: “Eğer beni onların tuzaklarından korumasın cahillerden/günaha girenlerden olurum.”<sup>15</sup> demesi, Hz. Yusuf Bünyamin'i yanına aldığı diğer kardeşlerinin Bünyamin'i geri almaktan ümitlerini kesmesi<sup>16</sup> ve Hz. Yakub'un üzüntüden ağlamasından dolayı gözlerinin kapanması<sup>17</sup> gibi durumlar onların güçlerinin tükendiği anları anlatmaktadır. Hz. Ya'kûb oğullarına: “Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin...”<sup>18</sup> buyurmuş olmakla birlikte sûrede birçok kişinin farklı konularda tükenmişlik ve ümitsizlik hali yaşadığı anlaşılmaktadır.

Sûrede insanın ümit kapılarının kapandığını anlatan örnek durumlardan sonra ilahi yardımın genel geçer usulü 110. âyette: “Nihâyet peygamberler ümitlerini kesecek hâle gelip yalanlandıklarını düşündükleri sırada, onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan geri çevrilemez.” şeklinde beyan edilmektedir.

## 2. Yûsuf Sûresi 110. Âyetin Anlamıyla İlgili Müfessirlerin Görüşleri

İlgili âyetteki “كذبوا” fiilini kıraat imamlarından İbn Kesîr (ö. 120/738), Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771) ve İbn Âmir (ö. 118/736) şeddeli olarak “كُذِّبُوا” şeklinde; Âsım (ö. 127/745), Hamza (ö. 156/773) ve Kisâî (ö. 189/805) ise şeddesiz “كذبوا” olarak okumuşlardır.<sup>19</sup> Kıraatlere yönelik ihticâc kaynakları ve tefsirlerdeki bilgilerden kıraat farklılığının âyetin muhatabı ve anlamı konusunda ihtilafların oluşmasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Söz gelimi “كُذِّبُوا” kıraatini benimseyenler “ظَنُّوا” fiilinin failinin peygamberler olduğunu, zannın ilim anlamında kullanıldığını ve âyetin de “Peygamberler kavimlerinin kendilerini yalanladıklarını bildikleri zaman bizim yardımımız onlara geldi.” şeklinde anlaşılması gerektiğini düşünürlerken; “كُذِّبُوا” kıraatini benimseyenler “ظَنُّوا” fiilinin failinin kâfirler olduğunu, zannın şek/şüphe anlamında kullanıldığını ve âyetin de “Kâfirler kendilerine vaat edilen ko-

<sup>12</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984), 13/198-200; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 2/433-436.

<sup>13</sup> Yûsuf 12/15. Küçük bir çocuk olan Yusuf'a eğer böyle bir vahiy gelmesiydi ümitsizliğe düşeceği ve çok ağır psikolojik haller yaşayacaktı. Bu durumun yaşanmaması ve ilahi gözetim/koruma altında olduğunu bilerek sağlam durması için bu âyet vahyedilmiştir.

<sup>14</sup> Yûsuf 12/42. Bu âyetin Hz. Yusuf'un hapishaneden çıkma ümidinin tükenmek üzere olduğunu gösterdiği söylenebilir.

<sup>15</sup> Yûsuf 12/33. Bu âyetin delikanlı Yûsuf'un kadın/ların tuzaklarına karşı koyma konusunda kendine güveninin bitme noktasına geldiğini anlattığı söylenebilir.

<sup>16</sup> Yûsuf 12/80.

<sup>17</sup> Yûsuf 12/84.

<sup>18</sup> Yûsuf 12/111. Benzer anlamda diğer bir âyet için bk. ez-Zümer 39/53.

<sup>19</sup> Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/ 222. Şâz kıraat kaynaklarında ilgili kelimenin İbn Abbâs, Mücâhid ve Dahhâk tarafından malûm formda ve şeddesiz olarak “كُذِّبُوا” şeklinde okunduğu nakledilmektedir. Bkz. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-Bedi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2009), 65; Ebu'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-îzâhi anhâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), II, 22.

nularda peygamberlerin yalan söylediğini zannettikleri zaman bizim yardımımız peygamberlere geldi.” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuştur.<sup>20</sup> Bununla birlikte “كُذِّبُوا” kıraatinin, “peygamberlerin ilahî vaat konusunda kendilerine yalan söylendiğini zannetmeleri” şeklindeki bir yorum ise hem peygamberlerin masum oluşu hem de Allah’ın vadinden dönmeyeceği gerekçesiyle reddedilmektedir.<sup>21</sup> İlgili âyet bağlamında peygamberlerin Allah’ın yardımından ümit kesmelerinin câiz/mümkün olup olmadığı gündeme geldiğinden konu ismet tasavvuruyla ilişkilendirildiği için birçok tefsirde de bu minvalde izahlar yapılmıştır.

Naklettiğimiz bilgilerden de anlaşıldığı üzere âyetin anlam ve tefsirinde ihtilaf edilen kısmı iki bölümden oluşmaktadır. Birincisi Rasullerin ümit kesmelerini konu alan “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ” bölümü, ikincisi ise onların yalanlandıklarını zannetmeleri/bilmelerinden bahseden “وَوَظَّنُوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا” bölümüdür. İki bölümün anlamına dair yapılan yorumlar tercih edilen kıraat farklılığına göre değişkenlik göstermektedir.

Âyetin birinci bölümünde rasullerin neyden ve kimlerden ümit kesip kesmediği tartışılırken; ikinci bölümünde ise kimin hangi konuda kim tarafından yalanlandığını/yalancı duruma düşürüldüğünü zannettiği tartışılmıştır.

Tefsirlerdeki bilgilerden bazı müfessirlerin kıraat farklılığı, rivayetler ve ismet tasavvurundaki farklılıklardan dolayı âyetle ilgili ihtilaf edilen konularda anlam tercihinde buldukları; bazılarının ise açık bir tercihte bulun/a/madıkları görülmektedir.

Çalışmamızda ilk olarak tercihte bulunmayan müfessirlerin âyetle ilgili izahları nakledildikten sonra başlıklar halinde görüş tercihinde bulunan müfessirlerin izahlarına yer verilecektir.

Mâverdî (ö. 450/1058) “كذب” fiilinin iki farklı şekilde okunduğunu belirttikten sonra “كُذِّبُوا” kıraatine göre anlamın “İnkârcılar ilahî yardım ve azab konusunda peygamberlerin kendilerine yalan söylediklerini zannettiler.”; “كُذِّبُوا” okuyuşunda ise a. “mü’minler peygamberlerin kendilerini kandırdıkları”, b. “Peygamberler mü’minlerin kendilerini yalanladıklarını zannettiler.” şeklinde oluştuğunu nakletmektedir.<sup>22</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir Cürcânî (ö. 471/1078-79) de herhangi bir anlam tercihinde bulunmadan “zannû” fiilinin muhatapları olan “münafıklar, kâfirler veya velâyet ilkesine uygun dayanışma gerçekleştirilmeyen ashabin peygamberlerinin ilahî yardım ve azabın geleceği konusunda yalan söylediğini zannetmeleri” olarak izah etmektedir.<sup>23</sup>

Şevkânî (ö. 1250/1834) ilk olarak âyetin “Ey Muhammed! Biz senden önce gönderdiğimiz peygamberlerin inkârcı kavimlerini cezalandırmakta acele etmedik. Sonunda peygamberler ilahî yardımın gelmesinden veya kavimlerinin imanlarından ümitlerini kestiler.” şeklin-

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi’l-kirâati’s-seb’a*, thk. Cemâleddîn Muhammed Şeref (Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 2010), 163; Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce fi’leli’l-kirâati’s-seb’a*, thk. Muhammed İbrâhîm Sünbül vd. (Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 2009), II, 1175-1176; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Talib, *el-Keşf an vü-cûhi’l-kirâ’âti’s-seb ve ilelihâ ve hiccehâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1987), 2/15-16.

<sup>21</sup> Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hüccce fi’leli’l-kirâati’s-seb’a*, 2/1176; Ahmed b. Yûsuf es-Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 4/219. Bu kıraat kıraat âlimleri tarafından reddedilse de makalenin ilerleyen sayfalarında görüleceği üzere İbn Abbas ve İbn Teymiyye gibi âlimlerce kabul edilmiş ve âyet bu minvalde yorumlanmıştır.

<sup>22</sup> Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Abdülmansûr b. Abdurrahman (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye-Müessetu’l-Kütübi’s-Sekâfi, ts.), 3/89.

<sup>23</sup> Abdülkâhir Cürcânî, *Deru’l-Dürer fi Tefsiri’l-Azîm*, ed. Salâk el-Furkân Muhammed Edîb Şekûr (Ammân: Dâru’l-Fikr, 2009), 2/146.

de açıkladıktan sonra ise konuyla ilgili kıraat farklılıklarını, tefsir ihtilaflarını aktarmakta ancak açıkça bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>24</sup> Şevkânî'nin ilk anlam olarak peygamberlerin ilahi yardımdan ümitlerini kesmelerini vermesi bu görüşü daha güçlü gördüğü yönünde yorumlanabilir. Sonuç olarak Mâverdî, Cürçânî ve Şevkânî'nin âyetin anlamına dair net görüş ortaya koymadıkları görülmektedir.

## 2.1. Peygamberlerin Kavimlerinin İmanlarından Ümit Kesmesi ve Onların Kendilerini Yalanladıklarını Zannetmesi

Bazı müfessirler âyeti “peygamberlerin inkârcı kavimlerinin imanlarından ümitlerini kesmesi ve onlar tarafından yalanlandıklarını zannettileri/anladıkları” şeklinde açıklamışlardır. Bu görüşü tercih eden müfessirlerden bazılarının izahları şu şekildedir:

Mukâtil b. Süleyman'a göre peygamberler kavimlerinin iman etmesinden ümitlerini kestiklerinde veya kavimleri ilahi azaba uğrayacaklarına dair peygamberlerin kendilerine yalan söylediğini düşündüklerinde ilahi yardım gelmiş, peygamberler ve inananlar kurtarılmış, mücrimler de helak edilmiştir.<sup>25</sup>

Âyetin kıraati ve anlamıyla ilgili farklı yorumlar nakleden Taberî, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk (ö. 105/723) gibi müfessirlerden nakledilen ve kendisinin de kabul ettiği görüş olarak şu bilgileri kaydetmektedir: “Peygamberler İslam'ı tebliğ ederken muhaliflerine, iman etmedikleri takdirde ilahi azaba uğrayacaklarını ve kendilerine de ilahi desteğin geleceğini söylüyorlardı. Ancak tebliğe muhalefet artmasına karşılık ilahi azab ve yardım gerçekleşmeyince kavimleri peygamberlerinin kendilerine yalan söylediklerini iddia ettiler. Peygamberler de onların imanlarından ümitlerini kesince ilahi yardım geldi.” Medineli bazı kurrâlar ile Kûfeli kurrâların çoğunluğu kelimeyi bu anlamı verecek şekilde “كُذِّبُوا” olarak okumuşlardır. Taberî bir önceki âyette de inkârcı kavimlerin helak edildiğinin anlatılması “peygamberlerin kavimlerinin imanından ümit kestikleri” görüşünü desteklediği için bu izahı tercih ettiğini kaydetmektedir.<sup>26</sup> Ayrıca “peygamberlerin Allah'ın yardımından ümit kestiklerine” dair izahları da nakleden Taberî bu görüşün peygamberlerin sıfatlarına uymayacağını, Allah'ın delil ve hüccetleri ile desteklediği peygamberlerin ilahi yardımdan şüpheye düşmeleri caiz/mümkün kabul edildiği takdirde, bu imkânlara sahip olmayan insanların şüpheye kapılmalarının öncelikle mazur kabul edilmesinin gerektiğini söylemektedir.<sup>27</sup> Taberî'nin açıkça ismet kelimesini zikretmese de konuyu bu çerçevede değerlendirdiği görülmektedir.

Kuşeyrî (ö. 465/1072) peygamberlerin kavimlerinin imanından ümitlerini kesip kendilerini yalanlandıklarına dair yakîni bilgi oluşunca ilahi azabın geldiğini kaydetmektedir. Daha sonra: “Allah'ın müritlere yardımının gelmesi ancak onların ümitlerini kaybetmelerinden sonra gerçekleşir, Şûra 28. âyette beyan edildiği gibi ‘nasıl yağmur insanların ümitlerini kesmelerinden sonra yağdırılıyorsa ümitsizlik yaşandıktan sonra haller açılır ve sıkıntılar kaldırılır’ demektir.”<sup>28</sup> Kuşeyrî'nin müritlerle ilgili çıkardığı ilkedен hareketle âyeti, peygamberlerin Allah'ın yardımından ümit kesmeleri şeklinde açıklaması beklenirdi. Ancak kavimlerinin

<sup>24</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, thk. Abdurrahman Umeyra (San'a: y.y., t.s.), 3/83-87.

<sup>25</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 2/166.

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/382-392.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/394.

<sup>28</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436), 1/98.



imanından ümit kesmeleri olarak açıkladığı görülmektedir. Bu iki izah arasında bir çelişkinin olduğu söylenebilir.

İbn Cüzey (ö. 741/1340) “Peygamberlerin ilahi yardımın gelmesinden ümit kesmeleri mümkün olmakla birlikte kavimlerinin imanından ümit kestikleri görüşü daha tercihe şayan-  
dır.”<sup>29</sup> şeklinde tercihini belirtmektedir. İbn Âşûr (1879-1973), âyeti önceki âyetle birlikte değerlendirerek anlamının: “Biz peygamberler gönderdiğimizde kavimleri iman etmedi. Azap gecikince inkârcılar selamette oldukları konusunda mutmain olarak peygamberlerle alay ettiler ve Rasuller de onların imanından ümit kesti.” şeklinde olduğunu kaydetmektedir.<sup>30</sup> Bu bilgilerden İbn Âşûr’un peygamberlerin kavimlerinin imanından ümitlerini kestiği görüşünü kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Elmalılı (1878-1942) âyeti: “İnkârcılara mühlet tanındı. Bu mühlet uzayınca peygamberler nasihatlarının fayda vermesinden ümitlerini kestiler. İman etmeyenlerin “Siz eğer doğru söylüyorsanız ne zaman gerçekleşecek bu vaad?”<sup>31</sup> diye şımarıdıkları vakit, peygamberlere vaad edilmiş olan yardımımız geldi.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>32</sup>

Buraya kadar görüşleri nakledilen Mukâtil, Taberî, İbn Cüzey, Elmalılı ve İbn Âşûr’un âyeti “peygamberlerin kavimlerinin imanlarından ümit kestikleri ve onların kendilerini yalandadıkları” şeklinde açıkladıkları görülmektedir. Aynı şekilde farklı rivayetleri nakleden Taberî’nin “peygamberlerin Allah’ın yardımından ümit kestiklerine” dair izahları peygamberlerin sıfatlarına uymayacağı gerekçesiyle reddettiği ve Kuşeyrî’nin izahları arasında da çelişki bulunduğu görülmektedir.

## 2.2. Peygamberlerin Kavimlerinin İmanlarından Ümit Kesmesi ve İman Edenlerin Kendilerini Yalanladıklarını Zannetmesi

Bazı müfessirler “kimin hangi konuda kim tarafından yalanlandığını/yalancı durumuna düşürüldüğünü zannettiğinin” tartışıldığı *وَلَوْ أَنَّهُمْ فَدَّ كَذِبُوا* “yalanlandıklarını düşündükleri/zannettikleri” şeklindeki âyetin ikinci bölümünü “mü’minlerin ilahi yardım konusunda peygamberleri yalanladıkları” şeklinde açıklamışlardır.

Taberî’nin naklettiği Hz. Âişe’den gelen yorumlara göre peygamberler kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesmişler; mü’minlerin kendilerini yalandıklarını zannettiklerinde de ilahi yardım gelmiştir. Rivayette Hz. Âişe’nin “كذب” fiilini “Peygamberler Allah’ın kendilerine vadini yerine getirmediği ve yalandadıklarını düşündükleri” şeklinde bir anlam oluşmasına sebep olan “كذبوا” olarak değil “mü’minlerin ilahi yardımın geleceği konusunda sû-i zanna kapıldıkları” şeklinde anlamın oluşmasına imkân veren “كذبوا” şeklinde okunmasını savunduğu belirtilmektedir. Bu yoruma göre peygamberler, mü’minlerin irtidat ederek kendilerini yalandadıklarını zannetmişlerdir. Ancak Taberî’ye göre bu görüş isabetli değildir.<sup>33</sup> Hz. Âişe’den gelen yorumda onun konuyu tüm peygamberler bazında değil sevgili eşi Hz. Peygamber ekseninde düşünerek: “O, kesinlikle Allah’ın kendisine vaad ettiklerinden şüpheye düşmemiştir.” dediği kaydedilmektedir. Onun âyette zikredildiği üzere çoğul kullanımı ve peygamberlere dair kıssalarda anlatılanları dikkate alsaydı daha farklı düşünebileceği söyle-

<sup>29</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 1/428.

<sup>30</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 13/69-70.

<sup>31</sup> Yûnus 10/48; Yâsîn, 36/48.

<sup>32</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000), 5/134-165.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 13/395-396.

nebilir. Hz. Âişe döneminde henüz ismet şeklinde bir kavram olmasa da<sup>34</sup> konuyu bu çerçevede değerlendirdiği söylenebilir.

Mâturîdî (ö. 333/944) ilk olarak peygamberlerin, kavimlerinin imanından ümit kesmelerinin Hûd 36. âyette olduğu gibi vahiyle gelen bilgidен sonra gerçekleştiğini kaydetmektedir. Bu izaha göre peygamberler içine düştükleri zor durumdan dolayı kendiliklerinden değil, vahiyle gelen bildirimden sonra inkârcıların imanından ümit kesmişlerdir. Mâturîdî “*Yalanladıklarını zannettiler.*” cümlesinin kıraat farklılığından dolayı “Mü’minler ilahi yardımın gecikmesinden şikâyet edince rasuller tabilerinin kendilerini yalanladıklarını zannettiler.” görüşünü ve “Yalanlama eğer düşmanlarından geldi ise o zaman peygamberler yalanladıklarına yakînen/kesin olarak inandılar.” izahını kaydetmektedir. Mâturîdî, Hz. Âişe’nin görüşünü naklettikten sonra net bir görüş tercihinde bulunmadan “Eğer âyet bazılarının söylediği gibi mü’minler hakkında ise, o zaman bu yorumun el-Bakara 214. âyetle aynı manaya geldiği anlaşılmaktadır. Eğer âyetin mü’minler değil de inkârcılar hakkında geldiği kabul edilirse anlam, ‘Kâfirlerin inkârından sonra peygamberlere Allah’ın yardımı geldi.’ şeklinde olmaktadır.” demektir.<sup>35</sup> Farklı görüşleri de nakleden Mâturîdî’nin sonuç olarak “peygamberlerin kavimlerinin imanlarından ümit kestikleri”; ve “mü’minlerin peygamberleri yalanladıklarını zannettiği” görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.

Mâturîdî’nin peygamberlerin kavimlerinin imanlarından ümitlerini kesmesini Hûd 36. âyetle delillendirdiği görülmektedir. Ancak burada Yûsuf 110. âyette anlatıldığı şekliyle bir ümidin kesilmesi değil, Allah’ın bildirmesiyle artık kimsenin iman etmeyeceğinden haberdar edilme söz konusudur. Bu şekildeki ilahi bildirimden sonra bir peygamberin “Artık kavimim inanmayacak ve azab gelecek.” şeklinde bir sonuca gitmesi ile ele aldığımız âyetin mana ve maksadı örtüşmemektedir. Kesin bir bilgi üzerine insanların iman etmeyeceklerini öğrenmek ile kendi düşüncesi çerçevesinde insanların imanından ümidini kesmenin aynı şey olmadığı açık bir husustur. Müfessirin bu iki farklı durumu aynı şeymiş gibi değerlendirerek dolaylı bir şekilde “peygamberleri kendi bakış açılarıncı eksiklikten tenzih ettiği” anlaşılmaktadır.

Hz. Âişe’nin konuyu izahı ile Yûsuf sûresinin esbâb-ı nüzulünde nakledilen sahabenin içine düştüğü bıkkınlık ve ümitsizlik hali arasında benzerliğin olduğu görülmektedir. Mâturîdî’nin bu görüşü ilk görüş olarak naklederek aynı tecrübeyi aktaran el-Bakara 214. âyetle desteklemesi de bu izahı güçlü kabul ettiğini göstermektedir. Bu durumda âyet Hz. Peygamber ve sahabilerin hayatlarına dair doğrudan açık bir mesaj vermiş olmaktadır.

Buhârî’nin benzer içerikte naklettiği rivâyette “sahabenin işkence ve baskılardan sızlanmalarından Hz. Peygamber’in rahatsız olup yüzünün rengi değiştiği, daha önceki ümmetlerin çok daha zor imtihanlardan geçmelerine rağmen dinlerinden dönmediklerini belirterek sabrettikleri takdirde İslam’ın hâkimiyetinin gerçekleşeceğini anlattığı” görülmektedir.<sup>36</sup> Bu rivâyette Hz. Peygamber’in sahabilere yönelik eleştiri ve uyarılarından onların şikâyetlerinden rahatsız olduğu anlaşılmaktadır.

Görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin âyeti kâfirler ve mü’minler üzerinden izah ederek yalanlama, inkâr ve ilahi azabın gecikmesinin peygamberler üzerindeki etki ve sonuçla-

<sup>34</sup> İsmet kavramının diğer birçok kavram gibi istidlâl yoluyla ortaya koyduğuyla ilgili olarak bk. Fatma Günaydın, “İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı”, *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 15/1 (2017), 1-2.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 2/610-611.

<sup>36</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâkıbu'l-Ensâr" 29.

rından hiç bahsetmedikleri görülmektedir. Peygamberlerin hem kavimlerinin imanından hem de mü'minlerin desteklerinden ümitlerini kesmeleri gibi iki hayal kırıklığı oluşturan durumla yüzleştikleri anlaşılmaktadır. Müfessirlerin bu duruma dair görüş beyan etmemeleri konuşulması zor ve riskli alandan uzak durularak meselenin bir şekilde geçiştirilmesi olarak da değerlendirilebilir.

Allah Teâlâ bir konu ile birçok muhatabı aynı anda farklı açılardan imtihan etmektedir. Bu açıdan olayların tüm veçhe ve muhataplarıyla değerlendirilmesi gerekmektedir. Peygamberlerin hem kavimleri hem de mü'minler hakkında ümitsizlik yaşamalarının psikoloji ve davranışları üzerindeki muhtemel sonuçları düşünüldüğünde şu görüşler serdedilebilir:

Her insan kendi manevi haline ve kalbinin durumuna göre imtihan olmaktadır. Peygamberler ilahi vahye, kurbiyet ve ihsan makamı gibi en büyük lütuflara nail kıldıkları için imtihanları daha zor ve hassas geçmiştir. İlahi vaadlerin kulun hesap ve beklentisine göre gecikmesinin onların ümitsizlik hissetmesine neden olduğu söylenebilir. Müfessirlerin sürenin Hz. Peygamber'in teselli ve sahabenin teskin edilmesi maksadıyla indiği yönündeki görüşleri de zikredilen hususu desteklemektedir.

Peygamberler ilahi yardım vaadine muhatap olduklarında Allah yolunda gayret, aşk, şevk ve sabırları artmaktaydı. İlahi yardım va'di ve azap va'di onların muhaliflerine karşı daha cesur ve güçlü konuşmalarına neden oluyordu. Yardımın gecikmesi ise muhaliflerinin peygamberlere daha cesur ve güçlü iddialarla saldırıp eleştirmelerine sebep oluyordu. Bu durumda va'd ve va'din ilk planda peygamberlere güç ve moral verdiği; ilahi hikmete mebni olarak gecikmelerinin ise inkârcılara moral ve heyecan verdiği anlaşılmaktadır. Bunun sonucunda ise: peygamberlerin ümitsizliğe kapıldıkları; zaten rasullerin risaletini kabul etmeyen kâfirlerin ise "Peygamberler bize yalan söyledi/kandırdı." diye düşündükleri söylenebilir. Ayrıca bir peygamberin kavminin tebliğ ettiklerine inanmayacaklarını düşündüğünde "Görevimde başarısız oldum ve çabalarım anlamsızlaştı." gibi düşüncelerle karamsarlığa kapılarak Allah'ın iznini beklemeden Hz. Yûnus gibi görev yerini terk edebileceği söylenebilir.

Peygamberler mü'minlerin kendine güvenlerinin yıprandığını ve desteklerinin azaldığını hissettiğinde ise "Bana taraftarlarım da güvenmiyor." diyerek yine başarısız olduğunu düşünerek karamsarlığa gidebilecektir. Bu şekilde hem inkârcılar hem de inananlar nezdinde güven kaybı yaşayan peygamber/lerin imtihan gereği olarak ilahi yardımın gelmesi geciktiğinde kısa bir zaman için bile olsa ümitsizlik hali yaşayıp yaşamadıklarının daha iyi düşünülmesi gerekmektedir.

Hac sûresi 46-48. âyetlerde kâfirlerin Allah'ın azabını acele istedikleri, ancak sürecin onların istediği şekilde değil Allah'ın planına göre işlediği, Allah katındaki bir günün şehadet âlemindeki bin yıla denk geldiği beyan edildikten sonra değeri bilinmeyen mühletin azapla sonuçlandığı açıklanmaktadır. Şehadet ve gayb âlemleri arasındaki zaman farkının bu kadar büyük olduğunun vurgulanması insanın sabır ve zaman algısının ne kadar dar olduğunu; ilahi yardım ve azabın gerçekleşmesi için beklenen sürenin Allah katında bir "an" bile denmeyecek kadar kısa bir süre olduğunu gösterdiği gibi sabır konusunda sâbit kadem olmaya da bir çağrı bulunmaktadır. Bu husus yeteri kadar anlaşılıp hayatta tatbik edilmediğinde farklı muhataplarda acelecilik ve karamsarlık oluşmaktadır.

Sonuç olarak müfessirlerin konuyu peygamberlerin sabrı ve ilahi yardımdan ümitsizliğe düşmelerini hiç dile getirmeden, inkârcılar ve mü'minler üzerinden yaptıkları yorumların çok da ikna edici olmadığı ve meseleyi vuzuha kavuşturmadığı söylenebilir.

### 2.3. Peygamberlerin İlahi Yardımın Gelmesinden Ümidi Kesmeleri

Bazı müfessirlerin âyetteki peygamberlerin ümit kesme ve yalanlandıklarını zannetmelerini “peygamberlerin Allah’ın yardımından ümit kesmeleri ve kendilerinin Allah tarafından yalancı konumuna düşürüldükleri” şeklinde açıkladıkları görülmektedir.

Taberî, doğru anlam olarak tercih etmese de bazı âlimlerin âyetin anlamının “Peygamberler kavimlerinin imanından ümitlerini kestikleri gibi ilahi yardımının geleceği konusunda Allah’ın kendilerini yalanlandıklarını/kandırıldıklarını zannettiler ve ümitlerini kestiler.” dediklerini kaydetmektedir. Ayrıca İbn Abbas’ın “Peygamberler de beşer oldukları için zayıf düşüp ümitsizliğe kapıldılar.” diyerek görüşünü el-Bakara 214. âyetle desteklediğini de nakletmektedir.<sup>37</sup> Taberî’nin İbn Abbas’a da atfederek naklettiği görüşün tutarlı bir izah olduğu anlaşılmaktadır. Ancak peygamberlerin yaşadıkları ümitsizlik halinin uzun sürmesinin çok farklı yanıtlara yol açacağı için bunun sürekli bir şekilde değil anlık bir hal olduğunu düşünürüz.

Zemahşerî (ö. 538/1144) âyeti, kâfirlerin inkâr, düşmanlık ve yalanlarının artmasına ek olarak ilahi yardımın da gecikmesinin peygamberleri ümitsizliğe düşürdüğünü ve tam bu kırılma anında ilahi yardımın geldiği şeklinde izah etmektedir. “كُذِّبُوا” kıraatini benimseyen Zemahşerî’ye göre fiilin faili peygamberler veya kâfirler değil; peygamberleri yanlış beklentilere sevk eden “nefisleri” ve “umutlarıdır”. Buradaki “zan” ise vehim anlamında kullanılmaktadır.<sup>38</sup> Bu durumda, peygamberlerin içlerinde oluşan yardım umudu gerçekleşmeyince bu umudu oluşturan nefisleri onları yalancı çıkarmış olmaktadır. Müellif, İbn Abbas’tan gelen bilgilerin sahih olması durumunda, ancak âyetteki “zan” kelimesinin “kalbe gelen vesvese türünden düşünceler ve nefsin fısıldaması” anlamına geldiğinde kabul edilebilir olduğunu kaydetmektedir. İki mümkün durumdan birinin tercih edilmesi anlamına gelen bir zannın ise bir Müslüman için bile düşünülemezken, Allah’ı en iyi tanıyan ve O’nun va’ dinden dönmeyeceğini bilen kâmil insanlar olan peygamberler hakkında hiçbir şekilde kabul edilemeyeceğini söylemektedir.<sup>39</sup>

Zemahşerî’nin ayetle ilgili ifadelerinden anlaşıldığına göre, peygamberlerin o an içinde buldukları durum ve zamanla ilgili Allah’ın bir yardım vaadinin olmadığı, peygamberlerin o anda bekledikleri vaadin nefisleri tarafından oluşturulduğu anlaşılmaktadır. Buna göre gerçekleşmeyen Allah’ın vaadi değil, nefsin oluşturduğu bir umuttur. Diğer tefsirlerde görmediğimiz bu izahın, bir mütezilî olan Zemahşerî’nin “va’ d ve va’ id” ilkesine bağlılığından kaynaklandığı ifade edilebilir. Şöyle ki, Mütezile’ye göre Allah vadinden ve va’ idinden dönmez. Eğer ortada gerçekleşmeyen bir ilahi vaat var ise burada Allah’ın vadinde sadık olmaması ve peygamberin vadedilen hususlarda kendisine yalan söylendiğini düşünmesi şeklinde iki problemlî durum oluşmaktadır. Zemahşerî vaadi nefse bağlayarak Allah ve Rasulü hakkında bu iki problemlî düşünceden de uzaklaşmaya çalışmaktadır. Yorumun mezhebî bir sebebi olsa da asıl itibarıyla peygamberler dâhil tüm insanların en çetin imtihanlarının nefisleri ve ondan kaynaklanan düşüncelerle olduğunu göz önünde bulundurulduğunda Zemahşerî’nin izahının isabetli olduğu söylenebilir.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Abbas ve Hz. Âişe’den gelen rivâyetleri naklettikten sonra güçlü anlamın İbn Abbas’tan nakledilen, “küzzibû” kıraatine, kelamın zâhirine uygun

<sup>37</sup> Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 13/394.

<sup>38</sup> Zemahşerî’in zan kelimesine vehim anlamı yüklemesi, kelimenin hem asli hem de mecazi manasının dışına çıkarıldığı için eleştirilmektedir. Bkz. el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fi ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, 4, 218.

<sup>39</sup> Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvız (Riyâd: Mektebtü’l-Abîkân, 1998), 3/330.

olan ve el-Bakara 214. âyetle de desteklenen görüş olan “Peygamberlerin ilahi yardım konusundaki zanları” olduğunu kaydetmektedir. İbn Teymiyye konuyu çok yönlü olarak izah ederek asıl meselenin ilahi yardımın gecikmesiyle alakalı olduğunu el-Bakara 214. âyetteki “*Allah’ın yardımını ne zaman?*” ifadesinin de ilahi desteğin gelmesinde acele edilmesinin doğru bulunmadığını gösterdiğini kaydetmektedir.

İbn Teymiyye’ye göre âyet ve hadislerde “zan” kelimesi ile tercih edilen değil eleştirilen görüş kastedilmektedir. Bu tür zan ise vehimdir. Bu tür düşüncelerin söz ve fiile dönüşmediği sürece affedildiği hadiste belirtilmiştir. Ayrıca bu tür düşüncelerin oluşması hadislerde de geçtiği üzere<sup>40</sup> samimi imanı gösteren durumlardır. “Rasûlullah (s.a.s.)’in “Ben şüphe etmeye babam (dedem) İbrahim’den daha layığım. “Allah Lût’a rahmet etsin. Bulabilseydi rükn-ü şedîde (kuvvetli bir dayanağa) sığınacaktı. “Eğer Yusuf’un çağırıldığı şeye davet edilsedim kabul ederdim.”<sup>41</sup> buyurduğu nakledilmektedir. İbn Teymiyye hadisin metninde “şek/şüphe” kelimesinin geçtiğini fakat Buhârî’nin (ö. 256/870) bazı insanların vehme kapılmalarından korktuğu için bu kelimeyi metinden düşürdüğünü kaydetmektedir. İbn Teymiyye kişinin kalbinde oluşan küçük zanların imanı etkilemediğini, peygamberlerin ağır imtihanlardan zorlandıkları için teselli ve tesbit/sâbit kadem kılınmalarıyla ilgili birçok âyetin olduğunu da kaydetmektedir. İbn Teymiyye’ye göre peygamberler örnek alınmaları için gönderilmiştir. Bu açıdan peygamberlerden zan gibi insani durumların sadır olması onların örnekliği ve benzer durumlar yaşayan insanların onlarla özdeşlik kurmaları bakımından da uygundur. Eğer peygamberler mutlak masum olsalardı örnek alınmaları da mümkün olmazdı.<sup>42</sup>

İbn Teymiyye’nin konuyu, zor zamanda oluşan zannın imanı etkilemediği, bu tür hataların Kur’an’da anlatılmasının peygamberlerin örnek alınabilme durumları açısından olumlu bir bilgi olması ve bu anlamın âyetin zâhirine uygunluğu gibi geniş bir çerçevede açıkladığı görülmektedir. Müellifin Buhârî’nin hadisin lafzından “şek” kelimesini düşürmesine yönelik izahları da dikkatleri celb etmektedir. Aslında Buhârî’nin yaptığı durum katı/mutlak ismet algısının hadisler üzerinde tasarruf etmeye varacak derecede ileri bir duruma sebebiyet vermesine de ayrıca dikkat etmek gerekmektedir. Bu durum kişisel ve mezhebi algıların nasları anlama ve izahta ne gibi sorunlara yol açtığı konusunda da acı ve ilginç bir örnek oluşturmaktadır.

Bikâî’ye (ö. 885/1480) göre peygamberler ilahi yardımın gelmemesinden büyük bir ümitsizliğe kapıldılar. Kâfirler “Vaad ettiklerinin gerçekleşmesine engel olan nedir?” dediklerinde peygamberler “Bu konuda yetki Allah’a aittir. İster hemen uygular ister geciktirir, bizim bir yetkimiz yok.” dediler. Bikâî tercih ettiği anlamın doğruluğuna destek olarak el-Bakara 214. âyeti de zikrederek sonunda peygamberlere ilahi yardımın geldiğini, inkârcıların çaresiz kaldıklarını da kaydetmektedir. Ona göre Allah Teâlâ’nın bu tür durumdaki usulü, imtihan, ibtila ve ders alma/itibarın zamanının uzatılmasıdır. Bu şekilde mü’minler sabra teşvik edilmektedir. Bikâî’ye göre bu âyetle Hz. Peygamber’e “imtihanları uzadığı için ümitsizliğe dü-

<sup>40</sup> Ebü’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîhu Müslim*, ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitâbu'l-Îmân" 209, 211.

<sup>41</sup> Buhârî, *Buhârî*, “Enbiyâ” 11, 15.

<sup>42</sup> Takiyyuddin İbn Teymiyye, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, ed. Abdurrahman Umeyra (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/116-134. Buhârî’nin şârihlerinden İbn Hacer ve Aynî’nin şerh ettikleri nüshalarda hadis “şekk” lafzıyla kaydedilmektedir. Her iki muhaddis de sebebine dair açıklama yapmadan bazı rivayetlerde bu lafzın düşürüldüğünü belirtmektedir. Bk. Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-bârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, (b.y. y.y. ts.) 6/474-475; Bedruddîn Ebi Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetul kâri*, tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 15/368.

şen Hz. Nuh'tan Yusuf'a ve daha sonrasına kadar sana kıssalarını anlattığımız peygamberlerin kıssalarında ulu'l-elbâb yani özü her türlü kir, vesvese vs. kusurlardan arınmış insanlar için tabi olunacak çok büyük ve değerli ibretler vardır." denilmektedir.<sup>43</sup> Bikâî'nin Allah'ın imtihan usulünün sonucu olarak sadece bir peygamberin değil âyette çoğul ifade ile vurgulandığı gibi birçok peygamberin ilahi yardımın gecikmesinden dolayı ümitsizliğe düştüklerini açıkladığı görülmektedir. Bu olaylardan sadece ulu'l-elbâb'ın gereken dersleri alacağını vurgulanmasının ise konunun anlaşılması ve kabul edilmesinin karışık ve zor olmasıyla alakalı olduğu söylenebilir. Bikâî'nin konunun mana, maksat ve usulünü ortaya koyan izahlarının da ikna edici olduğu görülmektedir.

Genel olarak Zemahşerî gibi düşündüğü anlaşılan İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) yorumlarında da nefsten kaynaklı hevâcis/duyguların vurguladığı görülmektedir.<sup>44</sup>

Seyyid Kutub (1906-1966), âyeti sûrenin muhtevası, davet ve tebliğ şartlarının zorluğu ve tüm bunların peygamberler ve davetçiler üzerindeki etkisi üzerinden şu şekilde açıklamaktadır: "Peygamberlerin yaşamındaki dayanılmazlığın, üzüntü ve sıkıntının dozunu canlı olarak gözlerimizin önüne seren korkunç bir tablodur bu. Karamsarlığın ve üzüntünün iyiden iyiye çöreklediği, peygamberlerin bütünüyle dara düştükleri, tüm enerjilerini son damlasına dek tükettikleri bir andır bu! İşte tam o anda Allah'ın yardımını tümüyle, kesinkes ve belirleyici bir biçimde geliverecektir! Evet, işte tam böylesi bir anda ilahi yardım yetişir ve inkârcıları azap yakalayır de hakikat ortaya çıkar. Yusuf kıssasında, -kuyuda, baş vezirin evinde, hapiste- bin bir türlü sıkıntıyla karşılaştık. İnsanların yardımından umut kesilmesine de değişik biçimleriyle tanık olduk. Neticede ise, -Allah'ın gerçek vaadine uygun bir biçimde- mutlu sonun ancak muttakiler için söz konusu olduğunu gördük. Yusuf kıssası, peygamberlere ilişkin kıssaların bir örneğidir. Bu kıssa, düşünenler için ibret doludur."<sup>45</sup> Seyyid Kutub'un davet sürecini ve peygamberlerin nasıl ilahi yardımın gelmesi ve zafere ulaşmaktan ümitsizliğe düştüklerini son derece açık ve etkili bir şekilde anlattığı görülmektedir.

Bu başlık altında görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin konuyu ismetle ilişkilendirmedi, peygamberlerin beşer olarak yaşadıkları zorluklar karşısında nefislerinin de etkisiyle bir şekilde ümitsizliğe düştüklerini anda ilahi yardımla desteklenerek ümitsizlik halinden kurtarıldıklarını kaydettikleri görülmektedir. Bu izahlar konuyu ismet merkezli ele alan âlimlere bir cevap olarak da değerlendirilebilir. Ayrıca müfessirlerin de belirttiği gibi Allah'ın imtihan ve ilahi yardım yasalarıyla uyumlu olan bu görüşün en doğru izah olduğu söylenebilir.

Makalenin buraya kadar olan bölümünde müfessirlerin peygamberlerin ilahi yardımdan ümitsizliğe düşüp düşmeyeceklerine dair görüşler nakledildi. Bu tartışmaları görüşler üzerinden "Peygamberlerin ilahi yardım ve va'din gerçekleşeceğine dair imtihan edilmeleri ve bu konuda ümitsizlik/hayal kırıklığı yaşamalarına dair en açık örnek hangi kıssadır?" şeklinde bir soru sorulabilir. Kaynaklarda nakledilen bilgilere dayanılarak bu sorunun cevabının Hz. Yunus'un yaşadıkları olduğu söylenebilir. Hz. Yunus'un kızması, gemiye binip gitmek istemesi ve sonrasına dair olayların sebebiyle ilgili iki farklı bilgi nakledilmektedir. Bunlardan birincisine göre Hz. Yunus kavminin inadına inkârlarından dolayı onlara kızmış, imanlarından ümit keserek davet ve tebliği bırakıp bulunduğu bölgeyi terk etmiştir. Onun kavminin ima-

<sup>43</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer Bikâî, *Nazmu'd-dürer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver* (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 10/254-260.

<sup>44</sup> İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/351.

<sup>45</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989), 6/625-329.

nından ümit kesmesi ve kavmini terk etmesi ilahi bir bilgilendirmeye dayalı olmadığı için eleştiri ve cezaya uğramıştır. İkinci tür rivayetlere göre ise Allah Teâlâ kavminin cezalandırılacağını söylemiş, ancak azabın emareleri görülünce kavminin samimi tevbeleri üzerine azab kaldırılmıştır. Hz. Yûnus kavmine karşı yalancı durumuna düşürüldüğünü düşündüğü için Rabbine kızarak bulunduğu bölgeyi terk etmiştir.<sup>46</sup>

Bu bilgilerden bir peygamber için Allah'tan emir ve bilgi gelmeden kavminin imandan ümit kesmesinin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Ninova halkından azabın kaldırılmasıyla ilgili rivayetlerde “tevbe etmedikleri takdirde kırkıncı gün azabın ineceği” belirtilmektedir. Azab yaklaşınca tevbe ettikleri için azabın kaldırılması Allah Teâlâ'nın sözüne/vadine mutabık bir durumdur. Ancak bir insan olması ve inkârcılarla uzun süren mücadelesi sonrasında kavminin imanından ümit kesip helak edilmelerini bekleyen Hz. Yûnus'un tevbe şartına bağlı olarak gerçekleşen azabın kaldırılmasından dolayı yaşadığı hayal kırıklığı ile Rabbine kızması -genel algıya uymasa da- anlaşılması ve ismetten dolayı reddedilmemesi gereken bir durumdur. Peygamberler her ne kadar Allah'ın vekili/temsilcisi/halifesi olarak örnek alınma konumunda olsalar da sonuçta imtihan edilmekteydiler. Konunun bu çerçevede anlaşılması peygamberler dâhil insanı ve imtihan süreçlerini anlamak için en uygun izah olarak görülmektedir.

Kur'an'da diğer birçok peygambere dair anlatılanlarda da ümitsizlik hallerini yaşadıklarını görmekteyiz. Hz. Zekeriyya'nın evladının olmasından ümidini kesmesi<sup>47</sup>; davet gayretleri istenilen başarıyla sonuçlanmayınca Hz. Nuh'un “(Ey Rabbim!) yenildim/mağlub oldum bana yardım et/düşmanlara karşı zafer ver, onları helak et.”<sup>48</sup> şeklinde dua ve bedduada bulunması; Hz. Lut'un çaresizlik içinde “Keşke size karşı koyacak gücüm olsaydı yahut da kuvvetli bir aşiretim olsaydı da ona sığınsaydım.” demesi;<sup>49</sup> ümitsizlik ve karamsarlığa düşen Hz. Peygamber'e “Rabbini seni terk etmedi ve sana darılmadı.”<sup>50</sup> buyrulması gibi durumlarda da Yûsuf 110. âyete benzer içerik ve yaşanmışlıklar mevcuttur.

#### 2.4. Âyetin İsmet Sıfatıyla İlişkilendirilmesi

Yûsuf 110. âyetin tefsirinde bazı müfessirlerin “Peygamberlerin Allah'ın yardımından ümit kesmelerini ismet sıfatına uymadığını belirterek” ilgili âyeti bu minvalde izah ettikleri ve kıraatleri de bu bakış açısına göre değerlendikleri görülmektedir. Taberî'nin ismet kelimesini kullanmadan âyetin peygamberlerin ilahi yardımdan ümit kesmeleri olarak anlaşılmasını reddettiğini daha önce naklettiğimiz için burada tekrar zikretmeyeceğiz.

Peygamberlerin ilahi yardımdan ümit kesmelerini ismet sıfatına aykırı bulan Râzî (ö. 606/1210), zan fiilini peygamberlere değil inkârcılara râcî kılmaktadır. Bunu söylemekle birlikte “Zan fiilinden önce peygamberler anlatılıyor, inkârcılardan bahsedilmiyor, bu durumda fiil inkârcı kavme nasıl raci olabilir?” şeklinde bir sorunun akla gelebileceğini anladığı için bu soruya “Peygamberlerden bahsetmek gönderildikleri toplumdan da bahsetmek anlamına gelir. Bir önceki âyette inkârcılar anlatıldığı için zan fiili onları anlatmaktadır.” şeklinde cevap vermektedir. Bu durumda âyetin anlamı “İnkârcılar peygamberlerin ilahi yardım ve zafer konu-

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/374-385; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/465-466; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr*, 3/209. Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, “Yûnus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/597-599.

<sup>47</sup> Meryem 19/4-10.

<sup>48</sup> el-Kamer 54/55.

<sup>49</sup> Hûd 11/80.

<sup>50</sup> ed-Duhâ 93/3.

sunda kendilerine yalan söylediklerini zan ve vehmettiler.” şeklinde olmaktadır. Râzî, İbn Abbas ve İbn Ebû Müleyke’nin (öl. 117/735) zan fiilini peygamberlere raci olarak anlayıp “beşer oldukları için zorlandıklarından Allah’ın yardımı konusunda zanna kapıldıkları” şeklinde görüşün isabetli olmadığını, bir mü’minin Allah hakkında yalan zannında bulunmasının caiz olmadığını ve bu düşüncenin kişiyi dinden çıkaracağını kaydettikten sonra “Böyle bir durum peygamberler hakkında nasıl caiz/mümkün olabilir?” demektedir. Râzî, kuzzibu kıraati esas alındığında ortaya çıkacak anlamlardan bahsederken bu okuyuşa göre âyetle ilgili en güzel yorumun “Peygamberlerin kavimlerin imanından ümitlerini kesmeleri ve mü’minlerin de kendilerini yalanladıklarını zannettikleri” şeklindeki Hz. Âişe’ye ait görüş olduğunu belirtmektedir.<sup>51</sup>

Râzî’nin izahlarında birkaç husus dikkatleri çekmektedir. Birincisi, zan fiilinin inkârcılara râci olduğunu iddia etmesine karşılık buna cevap verme ihtiyacı hissetmesi, aslında görüşünün çok da güçlü olmadığını farkında olduğunu hissettirmektedir. İkincisi, ismet sıfatından dolayı peygamberler hakkında yanlış bir kanaat oluşturmamak için “iman edenlerin zanna düşmelerinden” bahsediyor. Bu görüş aslında Hz. Âişe’ye ait. O da Hz. Peygamber’e herhangi bir eksiklik atfetmemek için âyeti bu şekilde te’vil etmektedir. Bu görüş ilk planda mantıklı gibi gelse de âyette iman edenlere dair hiçbir atfin bulunmaması söz konusu izahın âyetle irtibatının isabetli olmadığını göstermektedir. (Hz. Âişe ve Râzî’nin âyette açık bir işaret olmasa da “كُذِّبُوا” fiiline sahabileri naibi fail olarak takdir ettikleri anlaşılıyor.) Üçüncüsü, Râzî herhangi bir mü’minin Allah’a yalan isnat etmesinin onu dinden çıkaracağından hareketle peygamberlerin böyle bir şey söylemelerinin mümkün olmadığını söylüyor. Normal şartlarda böyle bir izahın doğruluğunu herkes kabul etmektedir. Ancak hakkında konuşulan âyetin tebliğ, davet ve imtihanlarla ilgili zor şartları anlattığını dikkate aldığımızda, insanın tahammül sınırlarını zorlayan anlarda istemeden de olsa kalplerde bazı düşüncelerin oluşmasında garipsenecek bir durum olmasa gerektir. Zaten İbn Abbas ve İbn Ebû Müleyke’nin görüşlerinin dayanağının da bu nokta olduğu görülmektedir.

Kurtubî’ye göre bu âyette peygamberlerin tenzih edilmesi ve kendilerine yakışmayan şeylerden korunmaları/ismetleri vardır. Bu konu insanların yanlış düşüp cehenneme gitmelerini için üzerinde durulması gereken çok önemli bir mevzudur. Âyetin doğru anlamı “Ey Muhammed! Biz senden önce peygamberler gönderdik ve iman etmeyen kavimlerini azapla cezalandırdık.” şeklindedir. Kurtubî, “peygamberlerin ilahi yardımın gerçekleşeceği konusunda zanna kapılmayacaklarını, ayrıca zanna kapılanların da Allah’ın yardımını hak etmeyeceği için yetin “كُذِّبُوا” şeklinde şeddelli okunmasıyla ilgili rivâyetin sahih olmadığını” söylediğini nakletmektedir. Müellife göre âyetin sonunda ilahi yardımın geldiğinin belirtilmesi de bunu desteklemektedir. Konuyla ilgili farklı müfessirler görüşler nakleden Kurtubî, Ebû Nasr b. el-Kuşeyrî’nin (ö. 514/1120), peygamberlerin ümitsizliğe düşmeleriyle ilgili rivâyet sahih kabul edildiğinde “Peygamberlerin kalplerinde yerleşik bir hal almadan ümitsizlik hatarının/düşüncesinin oluştuğunun” anlatılmasının murat edildiğini söylediğini; Hakîm Tirmîzî’den de benzer düşünceler nakledildiğini kaydetmektedir.<sup>52</sup> Bu nakillerden Kurtubî’nin konuyu ismet merkezli izah ettiği, ancak diğer görüşlerin de tutarlılık durumları söz konusu olduğu için rivâyetler arasında kesin tercihte bulun/a/madığı söylenebilir.

<sup>51</sup> Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1401), 18/230-231.

<sup>52</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdu’l-Hasen et-Türkî (Beyrût: Müessesu’r-Risâle, 1427), 11/471-474.



*Kur'an Yolu* tefsirinde diğer kaynaklardaki görüşler nakledildikten sonra ismet anlayışı ön çıkartılarak “Peygamberlerin, Allah’ın vaadinden dönmesini, söz verdiği yardımını yapmayarak onları yalancı çıkarmasını düşünmeleri mümkün değildir. Bu, onların peygamberlik vasıflarına aykırıdır. Nitekim onlar, en şiddetli sıkıntılar karşısında bile insan gücünün dayanaabileceği en son merhaleye kadar dayanmışlardır. Sıkıntı ve ıstıraplar dayanılmaz bir hale geldiği, Allah’tan başka hiçbir ümit kalmadığı anda Allah’ın yardım ve zaferi yetişmiş; peygamberler ve onlara inanan müminler kurtuluşa ermiş, suçlular ise cezalandırılmışlardır.” denilerek İbn Abbas’ın görüşünü eleştiren Râzî’nin yorumları nakledilmektedir.<sup>53</sup> Bu izahta peygamberler için ıstırap ve sıkıntıların dayanılmaz hale geldiği belirtilmekte ancak o anda peygamberlerin ne düşünüp hissettiğine değinilmediği, dolayısıyla ihtilaflara neden olan alana girilmediği görülmektedir.

Bu başlık altında görüşlerini naklettiğimiz müfessirlerin konuyu ismet sıfatıyla ilişkilendirdikleri için “ismet” konusuna kısaca değinmek gerekmektedir.

### 3. Peygamberlerin İsmet Sıfatıyla İlgili Temel Görüşler

İsmet kavramının türetildiği “a-s-m” fiili Kur’ân-ı Kerîm’de on üç âyette “korumak, kurtarmak; Allah’a sarılmak, tutunmak, iffetli olmak” mânalarında kullanılmakla birlikte hiçbir âyette kavramsal olarak anlaşılan peygamberlerin ismetine temas edilmemekte ve bu kavram kullanılmamaktadır.<sup>54</sup> Aynı fiil hadislerde “korumak, kurtarmak ve tutunmak” mânalarında kullanılmış, Hz. Peygamber “mâsum” kelimesini “Allah tarafından korunan kimse” diye tanımlamıştır.<sup>55</sup> Kelâm literatüründe ise “Allah’ın kulunu cezalandıracağı kötü şeylerden koruması demek olan ismet, peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması<sup>56</sup> şeklinde terimleşmiştir. A-s-m fiilinden türetilen kelimeleri tutmak, yakalamak, korumak gibi anlamlarla izah eden Râgıb el-İsfahânî’ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre Peygamberlerin ismeti/koruması a. Yüce Allah’ın peygamberlerin cevherlerini saf kılmasıyla, b. Cismani ve nefsanî faziletleri lütfetmesiyle, c. Nusreti ve ayaklarını sabitkadem kılması, d. Üzerlerine/kalblerine sekinet indirmesi ve e. kalplerini koruyup onları başarıya ulaştırması şeklinde olmaktadır.” demektedir.<sup>57</sup> İsfahânî’nin ismeti yaygın bilinen ve söylenen haliyle “peygamberlerin günahsızlığı” şekliyle değil kelimenin âyet ve hadislerde kullanıldığı anlamları ve peygamberlerin imtihan süreçlerinde yaşadıkları farklı zorluklar karşısında vaad olunduğu üzere<sup>58</sup> tecrübe ettikleri ilahî gözetim, koruma ve destekleme çerçevesinde açıkladığı görülmektedir. Bu durumda kelimenin âyet ve hadislerdeki kullanımı ile İsfahânî’nin izahlarının aynı çerçevede olduğu anlaşılmaktadır.

“İsmet kavramı diğer birçok kavram gibi âlimlerin istidlâl yoluyla ortaya koydukları hususlardandır.”<sup>59</sup> “İslam ümmeti Haricîlerin Fudayliye fırkası hariç peygamberlerin küfür ve

<sup>53</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3/263-264.

<sup>54</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l Kur'âni'l-Kerîm* (Nemre: Mektebetü Nuveyd İslam, 1385), “a-s-m” s. 610; Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/135.

<sup>55</sup> Buhârî, *Buhârî*, “Kader” 8.

<sup>56</sup> Bulut, “İsmet”, 23/134-135.

<sup>57</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426), “a-s-m” s. 705.

<sup>58</sup> el-Mü'min 40/51; el-Mâide, 5/67; el-Hicr 15/95; el-Mücâdele 58/21; el-Kasas 28/35; et-Tûr 50/48; et-Tevbe, 9/40.

<sup>59</sup> Fatma Günaydın, “İlk Dönem Tefsir ve Hadis Literatüründe İsmet İnancı”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 15/1 (2017), 1-2. Ayrıca bk. Bünyamin Okumuş, “Garanik Hadisesi Bağlamında İbn Teymiyye’ye

bid'atten masum oldukları konusunda icma etmiştir. Ancak ismetin ne zaman başladığı ve sınırlarının ne olduğu konusunda ihtilaflar bulunmaktadır. Şia mezhebi konuyu mutlak günahsızlık olarak anlarken,<sup>60</sup> Eş'ârî kelâmcıları ismeti "Allah'ın peygamberde taati yaratıp mâsiyeti yaratmaması" diye tanımlayarak, mâsum kimsede onu kötülöklere yönelmekten koruyan bir özelliğın bulunduğunu söylediklerini kaydedilerek bu görüşün "peygamberi bir bakıma melek statüsüne çıkarıp onun günah işleme iradesini ortadan kaldırmak"<sup>61</sup> olduğu belirtilmektedir. Bu izahlardan Eş'ârîlerin de ismeti masumluk olarak anladıkları görölmektedir.

Peygamberlerin ismetinin doğru anlaşılması için konunun Kur'an'da kelâm kitaplarında olduğu gibi teknik bir kavramsallaştırma anlamında kullanılmadığına dikkat etmek önem arz etmektedir. Müşriklerin tuzak ve planlarının anlatıldığı bir bağlamda Hz. Peygamber'e yönelik et-Tûr sûresi 48. âyetteki " ... وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا " "*Rabbinin hükmüne sabret, çünkü sen, bizim nazar-ı hıfz ve himayemizdesin...*"<sup>62</sup> ifadesi ismet/ilahi koruma konusundaki en genel çerçeve ve uygulamayı anlatmaktadır.

Peygamberlerin Allah'ın halife/temsilcisi olarak risalet görevlerini yerine getirirken muhatap oldukları ilahi koruma ve gözetimin, kelâm ilmindeki kavramsal anlamıyla değil her mü'min kulun iman ve ihlası oranında ilahi gözetim, velayet, nusret altında olduğu gerçeğinden hareketle ele alınarak anlaşılmasının daha isabetli olacağı söylenebilir. Bu durumda konunun İsfahânî'nin de ifadeleriyle uyumlu olarak Kur'an'daki velâyet, nusret, te'yid, hıfz, imtihan, kalbe sekinetin indirilmesi, kalbin rabt edilmesi, inşirah-ı sadr, ilahi murakabe, koruma ve terbiye/eğitim gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Burada tüm bu kavramlarla anlatılanların sadece peygamberler için değil tüm mü'minler için kullanıldığına özel dikkat edilmesi de ayrı önem arz etmektedir. Bu şekilde ilahi gözetim ve korumanın peygamberler başta olmak üzere takva ve ihlası oranında her mü'mini kapsayan bir koruma alanı olduğu anlaşılmalıdır.

İsmetin bu çerçevede değil de mutlak masumluk veya ona yakın olarak anlaşılmasının peygamberlere yönelik eleştiri ve itab gibi durumları içeren tüm ayetleri anlamada zorlama yorumlara sebebiyet verdiği, dolayısıyla özeld e peygamberlerin genelde ise insanın mahiyet ve sınırlarının anlaşılmasında yanlış te'villere neden olduğu ve olacağı söylenebilir.<sup>63</sup> Ayrıca peygamberlerden her tür hatayı uzak gören anlayışın bir tür tenzih anlayışı oluşturarak, İbn Teymiyye'nin de işaret ettiği gibi rasullerin hem anlaşılması hem de örnek alınması konusunda bir tür engele dönüşmesinden de bahsedilebilir.

İsmet gerekçesiyle nassın zahirini göz ardı eden yorumlarla inşa edilen peygamber algısının Kur'an'da anlatılan peygamber tasavvurunu gölgede bıraktığı ve yanlışla çıkardığı da

---

Göre İsmet Kavramı: Nebevi Metinlerin Neshi ve Tebdili Meselesi (I)", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]*, 8/1, (2010), 237-238.

<sup>60</sup> Fahrüddin İbn Ziyâuddin b. Ömer Muhammed er-Râzî, *İsmetu'l-Enbiyâ* (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Diniyye, 1986), 39-47. Bulut, "İsmet", 23/134-136. Yusuf Şevki Yavuz, "İsmetü'l-Enbiyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/141-142; Mahmut Çınar, "Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21, (2011), 95-127. Konuyla ilgili eleştirel görüşlerde içeren değerlendirmeler için bk. Bayram Ayhan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti*, (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 129-131; Mehmet Emin Günel, "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 19/2 (2019), 657-658.

<sup>61</sup> Bulut, "İsmet", 23/135.

<sup>62</sup> et-Tûr 52/48.

<sup>63</sup> İsmetin yanlış anlaşılmasının sebep olacağı olumsuz durumlarla ilgili olarak bkz. Günel, "İsmet-i Enbiya İlkesinin Kur'an'a Aykırı Yorumlanması ve Bunun Sebep Olduğu İtikadî Problemler", 647-648.

söylenbilir. Mezhebî veya kişisel algılarla oluşturulan anlam dünyalarının İslam tasavvurumuzda nelere yol açtığına dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi elzem gözükmektedir.

Yusuf suresinin Mekke’de işkence ve baskının arttığı bir dönemde nazil olduğunu düşündüğümüzde müşriklere yönelik azap ve helak tehditleri ile Hz. Peygamber ve sahabilere yönelik ilahi yardım vaadlerinin muhatapların beklediği zaman diliminde gerçekleşmediği anlaşılmaktadır. Bu durumun sonucu olarak müşrikler doğru yolda olduklarını ve Hz. Muhammed’in gerçek peygamber olmadığı için tehditlerinin hakikati yansıtmadığını iddia ederek Hz. Peygamber ve sahabilere eleştirdikleri, onların da bu eleştirilere cevap vermede zorlandıklarından şeytan ve nefislerinin vesveselerinin de etkisiyle ümitsizliğe doğru sürüklendikleri söylenebilir. Müşriklerin alay ve inkârlarına ek olarak sahabilerden de şikâyetler alan Hz. Peygamber’in zor ve sıkışık bir hal yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda aslında âyetin Hz. Peygamber ve sahabiler yönelik eleştiri ve yardım/nusret mesajları içerdiği; müşriklere yönelik ise tehdit ihtiva ettiği görülmektedir. Konuyu ismet çerçevesine almak Hz. Peygamber’e yönelik bir tür tenzihi anlattığı kadar sahabilere yönelik eleştirilerin görülmek istenmemesi onların bir tür ismet çerçevesinde değerlendirildiklerini göstermektedir.

Mesele Hz. Peygamber’e yönelik “sabret”, “Allah va’ dinden dönmez”, “Allah sana yeter”, “kuluna kâfi değil mi?”, “sözüne Allah’tan daha sadık kim vardır?”, “Eğer onların imandan yüz çevirmeleri sana ağır geliyorsa, o halde şâyet güç yetirebileceksen yer altından bir tünel kazıyarak veya göğe bir merdiven dayayarak onlara bir mucize getiriver yerde tünel kaz”<sup>64</sup>... gibi âyetlerle birlikte düşünüldüğünde konu daha anlaşılır olmaktadır. Bu ve benzer âyetlerde de Hz. Peygamber’in zorlandığı, uyarı, teşvik ve müjdelere sabit kadem kılındığı anlaşılmaktadır.

İlahi yardımın ümitlerin kesildiği anda gelmesi ilke/usulünün eş-Şûrâ, 28. âyette وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ “İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan O’dur. Gerçek dost ve koruyucu, her türlü hamde lâyıf olan da O’dur.” şeklinde beyan edildiği tarzda gerçekleştiğini belirtebiliriz. Bu durumda Allah Teâlâ’nın muhatap ve konu ayrımı yapmadan temel ilke üzerinden hükmünü icra ettiği, her insanın kulluk ve acziyetini idrak ettikten sonra maddi, manevi ilahi yardım ve lütfâ nâil kılındığı anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin yaşadıkları imtihanlar karşısında zorlanmaları, bazı hatalar yapmaları, kalplerinde ümitsizlik, sabırsızlık ve bazı soru işaretlerinin belirmesi gibi âyetlerin ismet kapsamına alınarak görülmek istenmemesi, hatta bazen sahabiler için de bir tür ismetin gündeme gelmesi aslında insanın imkân ve sınırlarının eksik anlaşılmasına da sebebiyet vermektedir. Özellikle kıssalardaki insanın iyi ve kötü özellikleri, ulaşabileceği iyilik ve kötülük sınırları, Allah’ın rızasına ve gazabına uğraması gibi farklı tecrübelerle dair bilgiler çok farklı anlam boyut ve ufuklarını göz önüne sermektedir. Bundan dolayı peygamberler dâhil tüm insanlar manevi konum ve yetkinlikleri göz ardı edilmeden naslarda anlatıldığı şekilde ele alınmalıdır. Aksi takdirde insan ve hayatın gerçekliği ıskalanmakta çözüm üretmek istenirken sorunlara sebebiyet verilmektedir. Bu yönüyle müfessirlerin görüşlerinin nas-anlam ve yorum ekseninde nerede durduklarının, neyi niçin kabul ve reddettiklerinin ilmi tenkit açısıyla ele alınması ve anlaşılması önem arz etmektedir.

Yûsuf 110. âyet ve benzerlerinin Peygamberleri ismet/tenzih kaygısıyla yanlış anlaşılması diğer ifadeyle ismet merkezli yapılan izahlar bir yönüyle sorunu çözüyor gibi görünsün

<sup>64</sup> et-Tûr 52/48; er-Rûm 30/6; el-Enfâl 8/64; en-Nisâ 4/87, 122; ez-Zümer 39/36; el-En’âm 6/35.

de insanların imtihan süreçlerinde neler düşünüp yaşadığı, Hz. Peygamber ve sahabilerin hayatın içinde tedricen nasıl kemale doğru yol aldıkları, rasullerin takip edilebilir üsve-i hasene olması gibi konularda pek çok yanlış anlama ve soruna yol açtığı da söylenebilir. Örnek alınması mümkün olmayan ve sıradan insanlardan çok farklı bir peygamber ve sahabe algısının resmedilmesi sorunu çözmekten ziyade daha derin sorun ve krizlere yol açmaktadır.

### Sonuç

Kaynaklarda nakledilen bilgilerden âyetin anlaşılmasında erken dönemlerden itibaren ihtilafların yaşandığı ve bu ihtilafın oluşmasında da kıraat farklılıklarının rolü olduğu anlaşılmaktadır. Tefsirlerden nakledilen bilgi ve izahlardan Yûsuf 110. âyeti peygamberlerin ilahi yardımdan ümit kesmesi ve bu konuda kendisine yalan söylendiğini zannetmesi şeklinde anlayan İbn Abbas, İbn Mesud ve İbn Cübeyr'in “كُذِّبُوا” kıraatinin mümkün kıldığı bir yorumu benimsedikleri; peygamberin kavminin imanından ümit kesmesi ve kavmi tarafından yalanlandığını düşünmesi şeklinde anlayan Hz. Âişe'nin ise “كُذِّبُوا” kıraatinin mümkün kıldığı bir yorumu benimsediği görülmektedir. Bu çalışma çerçevesinde başvuru kıraat ve tefsir kaynaklarından bahsi geçen sahabilerin iki kıraat arasında bir tercih mi yaptıkları yoksa peygamberden öğrendikleri tek bir kıraat üzerinden mi ayeti anladıkları konusu araştırmaya ve izaha muhtaç bir konudur. Fakat bahsi geçen kıraat farklılıklarının sahih kabul edilmesinden sonraki süreçte âlimlerinin ayetin yorumunda bu farklılıklardan birini tercih ettiği ve bu tercihlerinde de peygamber ve ismet algılarının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu tasavvur farklılığından dolayı bazı âlimler peygamberlerin ilahi yardım ve azabın gelmesinden ümit kestiğini kabul ederken, Hz. Âişe dâhil birçok müfessirin bunu kabul etmedikleri anlaşılmaktadır.

Âyetin bütünlük halinde doğru anlaşılması ve görüşler arasında tercihte bulunabilmek için Rasullere neyin vaad edildiği ve onların da kavimlerine ilahi azab ve yardım konusunda neyi anlattığına yoğunlaşmak gerekmektedir. Kur'an'ın bütününe baktığımızda peygamberler ilahi yardımın geleceği ve gerektiğinde inkarcıların azaba uğrayacaklarının vaad edilirken herhangi bir peygambere “Şu tarihte kavmin iman edecek veya azab inecek.” şeklinde bir vaadin verildiği söz konusu değildir. Bu durumda peygamberlere yönelik vaadin ilahi yardım ve azab olduğu; kendi beklentilerine göre bu durumlar gecikince ilahi yardım ve azabın gelmesinden ümitsizliğe düştükleri ve Yüce Allah'ın vaadinin gerçekleşmesi konusunda kalplerinde zan oluştuğu görüşünün isabetliliği öne çıkmaktadır.

Konunun temelinde “Bir peygamber -kendine göre geciktiği için- Allah'ın yardımından ümit keser mi? Böyle bir şey mümkün mü?” gibi sorular bulunmaktadır. Bu sorulara Hz. Âişe'nin “hayır”, İbn Abbas'ın ise “evet” cevabını verdiği görülmektedir. Bu iki yaklaşımın tefsir geleneğindeki iz düşümleri olarak bazı müfessirlerin Hz. Âişe'nin anlayışının devamı olarak konuyu açıktan ifade ederek veya etmeyerek ismet kavramı çerçevesinde izah ettikleri; bazılarının ise İbn Abbas'ın görüşünün devamı olarak “bir beşer olarak peygamberlerin yaşadıkları sıkı imtihanların sonucu olarak nefislerinin de etkisiyle kalblerin de ümitsizlik düşüncesinin oluştuğunu” kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durumda tefsirde tartışılan diğer konularda olduğu gibi müfessirin anlam tercihlerinin kendi zihni paradigması çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.

Peygamberlerin kavimleriyle yaşadıkları tebliğ ve mücadele ortamında yaşanan her olay, ilahi azab ve desteğin gecikmesi veya gerçekleşmesinin Peygamberler, mü'minler ve inkârcılar olmak üzere üç farklı muhatabı doğrudan etkilediği izahattan vareste bir durumdur. Burada imtihan sürecinin mü'minler ve inkârcıları etkilerken olayın asıl faili ve bütün imtihanlarla ilk yüzleşen olarak peygamberleri hiç etkilemediğini söylemek isabetli görünmemektedir.

Yapılan izahlara baktığımızda a. İnkârcıların peygamberlere geleceği vaad edilen ve kendilerinin uğrayacağı belirtilen azabın inmesini inkâr ettikleri, b. Onların bu inkârları ve ilahi yardım ve azabın gecikmesinin mü'minlerde bir ümitsizlik oluşturulduğu ve c. Yaşananların ve gösterilen tepkilerin peygamberler geçici de olsa bir ümitsizlik halini oluşturduğu kaydedilmektedir. Bu üç izah ilk görünüşte birbirine muhalif gibi görünse de aslında ilahi azab ve yardımın gecikmesinin aynı bağlam/ortamı yaşayan farklı muhatapların ruh halleri ve tepkilerine farklı yansımalarını anlatıldığı görülmektedir.

Yûsuf sûresi 110. âyetin nüzul bağlamı dikkate alındığında Mekke'de işkencenin arttığı, sahabede ümitsizliğe düşme emarelerinin oluşmaya başladığı, bu durumun da Hz. Peygamber üzerinde olumsuz etki oluşturduğu bir ortamda inen sûrenin muhteva ve mesajı birlikte değerlendirdiğinde âyetin anlamının belirginleştiği söylenebilir. Bu durumda -inkârcıların durumunu da içermekle birlikte-âyette asıl vurgulanan hususun Peygamberler ve mü'minlerin uzayan ve zorlaşan imtihan süreçlerindeki kırılma/zorlanma anlarında kalplerinde oluşan olumsuz halin anlatıldığı söylenebilir. Kur'an'da Hz. Nûh, Yûnus, Lût, Zekeriya, Yakûb ve Hz. Yûsuf gibi peygamberlerin de ümitsizlik halini yaşadıkları açıkça anlatılmaktadır. Bu durumda ilahi yardım ve azab vaadlerinin ilahi hikmete mebni olarak gecikmesinin Peygamberleri, mü'minleri ve inkârcıları olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır.

Peygamberlerin ümitsizlik durumunu yaşadıklarının hiç kabul edilmemesi, bu halin imansızlıkla eşdeğer olduğu gibi yorumlar üsve-i hasene olarak gönderilen peygamberlerin hem doğru anlaşılmasını hem de örnek alınmasını dolayısıyla Kur'an'ın yaşanabilir bir dindarlık anlattığı konusunun eksik anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Kur'an'ın her konuda hidayet rehberi ve peygamberlerin örnek alınabilir liderler olduğu gerçeği, mezhebi ve kişisel mülahazalarla şekillenen ismet anlayışı gibi birtakım kelâmî paradigmalarla örtülüp gölgelendiğinde "peygamberleri koruma" adına iyi bir faaliyet/izah gibi görünen bu durumlar dinin, insanın ve uygulanabilir bir dindarlığın anlaşılmasında ciddi sorunlara yol açabilmektedir. Bu yönüyle ismetin günahsızlık ve günahsızlığa yakın bir kavramsal çerçeve yerine peygamberler ve mü'minlerle ilgili âyetlerde görüldüğü üzere hayatın içinde aktif bir görme, gözetme, destek ve uyarılar kapsamında gerçekleşen ilahi gözetim pratiği/uygulaması olduğu gerçeği üzerinden okuma ve yorumlamanın ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır.

İsmet sıfatını aslında Şia dışında hiçbir mezheb mutlak günahsızlık/masumluk olarak tanımlamamakla birlikte, bu tür âyetler gündeme geldiğinde birçok âlimin Şia'nın masumluk algısına uygun düşecek tarzda yorumlar yapabildiği görülmektedir. Konuyla ilgili nakledilen bilgilerden tüm mezheplerin hataen peygamberlerin büyük veya küçük günah işlemlerini caiz gördüğü anlaşılmaktadır. Bu âyette konu edilen "Allah'ın yardımının gecikmesinden dolayı bu konuda ümitsizliğe düşmenin" kasten yapılması mümkün olmayan bir durum olduğu çok açık bir husustur. Kasten bu düşünceye sahip olmak Allah'a imanla ilgili ciddi problemlerin olduğu anlamına gelmektedir ki böyle bir durumu herhangi bir peygamber ve tabileri için değil samimi olarak iman ettiğini söyleyen hiçbir mü'min için dahi söylemek mümkün değildir. Ancak özellikle peygamberlerin böyle bir duruma düşmelerinin hiçbir şekilde düşünülmemeyeceğini açıkça bildiren veya hissettiren izahlardan konunun kasten olmasıyla istemeden/kasıtsız/hataen kalpte oluşması arasındaki farka yeterince dikkat edilmediği anlaşılmaktadır. Bu durumda ise teorik olarak peygamberlerin hata etmelerini kabul eden mezheplere bağlı âlimlerin pratikte Şia'ya benzer tepki verdikleri anlaşılmaktadır. Özü itibarıyla peygamberlerin imtihan/eğitim durumlarında gösterdikleri tepkileri ve yaşadıkları ruh hallerini konuşmak bir tür diken üstünde olmak gibi anlaşıldığı için itab âyetlerinin nasıl anlaşılıp izah edileceği bir problem alanı olarak algılanmış ve algılanmaya da devam etmektedir. Bu konudaki iyi

niyetli hassasiyet nasların mantûk ve mefhumunun göz ardı edilmesi veya gölgelenmesiyle sonuçlandığında ismet sıfatı hataya hiç bulaşmamak ve kalbinden dahi geçirmemek anlamında masumiyete, dolayısıyla peygamberler de üsve-i hasene konumundan örnek alınamaz mitolojik karakterlere doğru evrilmektedir. Bu durumda ise Allah Teâlâ bize örnek almamız mümkün olmayan peygamberleri anlatarak kaldırmayacağımız yükü sorumlu kılmış olmaktadır. Bunun sonucu olarak Peygamberleri anlatan Kur'an ise yaşanması mümkün olmayan kitaba doğru evrilmektedir. Bütün bunların Allah'ın adalet, hidâyet, merhamet, hikmet ve Kur'an'ın hidâyet rehberi olması gibi birçok konuda birçok probleme yol açacağı/açtığı söylenebilir. Kur'an'ın bütünü dikkatli bir şekilde okunduğunda günahı hiç düşünmeme ve yaklaşmama anlamında bir ismet/masumlüğün söz konusu olmadığı, bütün peygamberlerin çok uzun ve zorlu imtihan süreçlerinde sabır, tevekkül, ilahi yardım konusunda ümitlerini koruma, düşmanların çokluk ve kuvveti, eş, çocuk ve sevdikleriyle imtihan edildikleri, duruma göre farklı şekillerde teselli, teskin, tesbât edildikleri yer yer de itab ve eleştiriye hatta azaba uğrama ile tehdit edildikleri görülmektedir. Bütün bu durumlar insanın Allah'ın halife adayı olması, ahsen-i amel işleyerek en muttaki en kâmil olma hedefine ulaşmanın çok zor olduğunu, bu zor ve yüce hedefe ise peygamberlerin yaşadığına benzer imtihan/ibtila süreç ve halleriyle ulaşabileceğini göstermektedir.

Son olarak ümitsizliğe düşüp düşmeme konusunun muhatabı seçilmiş, örnek ve bir şekliyle ismetine inanılan Peygamber olduğu için onların hallerini, durumlarını, psikolojilerini kavramsallaştırmak, bir sistem içinde bir yerlere oturtmak oldukça karmaşık, zor ve yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebileceğinden ve bir yönüyle de tehlikeli bir durum arz ettiğinden üzerinde konuşulması zor bir mesele olarak karşımızda durduğu söylenebilir.

İsmet konusunda aşırı hassas davranılmasının özelde peygamberleri genelde ise insanı, insanın kemâl yolunda yaşadığı sıkıntı ve aşamalar gibi birçok konuyu eksik anlamaya sebebiyet verdiğinin de dikkatlerden uzak tutulmaması gerekmektedir.

**Kaynakça**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l Kur‘âni’l-Kerîm*. Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385.
- Ayhan, Bayram. *Kur‘an-ı Kerîm’e Göre Peygamberlerin İsmeti*, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aynî, Bedruddîn Ebi Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetul kâri*. tsh. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 25 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu‘cemü’l-müfehres li-elfâzi’l Kur‘âni’l-Kerîm*. Nemre: Mektebetu Nuveyd İslam, 1385.
- Altaytaş, Muhammet. “İlahi Takdir ve Yardımın Sünneti Açısından Kur‘an-ı Kerim’de Bedir Gazvesi”. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* V/9 (2022), 83-104.
- Balcı, İsrâfil. “Hz. Peygamber’in Savaşlarında İlahi Yardım”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 81-135.
- Bikâî, Ebü’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmu’d-dürer fi tenâsubi’l-âyâti ve’s-suver*. 22 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu’l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Dercu’l-Dürer fi Tefsîri’l-Azîm*. ed. Salâk el-Furkân Muhammed Edîb Şekûr. 2 Cilt. Ammân: Dâru’l-Fikr, 2009.
- Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Alî Hasan b. Ahmed b. Abdülgaffâr. *el-Hücce fi ileli’l-kirâati’s-seb‘a*. thk. Muhammed İbrâhîm Sünbül vd. 3 Cilt. Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 2009.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Dürrü’l-masûn fi ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Harman, Ömer Faruk. “Yûnus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/597-599. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1984.
- İbn Cinnî, Ebu’l-Feth Osman. *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kirâât ve’l-îzâhi anhâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Kelbî. *et-Teshîl li ulûmi’t-tenzîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali. *Fethu’l-bârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, 13 Cilt. b.y. y.y. ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi’l-kirâati’s-seb‘a*. thk. Cemâleddîn Muhammed Şeref. Tanta: Dâru’s-Sahâbe li’t-Turâs, 2010.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzzi’l-Kur‘ân min kitâbi’l-Bedî*. Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2009.

- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. ed. Abdurrahman Umeyra. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fi'ilmî't-tefsîr*. thk. Abdurrezzak el-Mecdí. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1431.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-Ma'rife, 1426.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kılınçlı, Sami. “Yüce Allah’ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekinenin İndirilmesi”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 219-250.
- Koç, Hümeýra. “Kâdî Abdulcebbâr’a Göre Allah-İnsan İlişkisinde İlahî Yardım”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XII/1 (2014), 319-340.
- Kurtubî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasen et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. çev. Salih Uçan-Vahdettin İnce. 10 Cilt. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 1989.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmansûr b. Abdurrahman. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye-Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfi, ts.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kirâ'ati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccihâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. ed. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Öztürk, Mahmut. “Kur'an-ı Kerim’e Göre Allah’ın Yardımını Gecikmesinin Nedenleri ve Hikmetleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/23 (2010), 15-36.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *İsmetu'l-Enbiyâ*. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfe ve'd-Diniyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezu Hicr, 2003.



- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. San'a: y.y., t.s.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenu't-Tirmîzî*. ed. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İsmetü'l-Enbiyâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/141-142. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyâd: Mektebtü'l-Abîkân, 1998.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

#### **ORTAK YAZARLI**

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Sami KILINÇLI - Ali TEMEL

#### **Finansman / Funding**

Yazalar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

#### **Yazar Katkıları / Authors Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: SK (%60), AT (%40)
Veri Toplanması / Data Collection	: SK (%60), AT (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: SK (%60), AT (%40)
Makalenin Yazımı / Writing up	: SK (%60), AT (%40)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: SK (%60), AT (%40)

#### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Kur'an - Sünnet İlişkisi (Meryem Suresi 19/96. Âyeti Bağlamında)**  
*Qur'an-Sunnah Relationship (In the Context of Sūrat Maryam 19/96)*

(العلاقة الأصلية بين القرآن والسنة (دراسة في سياق الآية 96 من سورة مريم)

**Esat ÖZCAN**

Doç. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Associate Professor, Siirt University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Siirt, TÜRKİYE

esatozcan75@gmail.com, esatozcan@siirt.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0974-8325>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 28/01/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Özcan, Esat. "Kur'an-Sünnet İlişkisi (Meryem Suresi 19/96. Ayeti Bağlamında)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 54-79.

<https://doi.org/10.31121/tader.1427176>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasının önemli bir yolu, Kur'an-Sünnet ilişkisinin kurulması ve bunun doğru bir şekilde yapılmasıdır. Zira Kur'an'ın ilk ve en önemli muhatabı Hz. Peygamberdir. Ayrıca o, müminler için örnek gösterilmiştir. Dolayısıyla onun Kur'an'a dair tefsirleri, yorumları ile fiilleri ve onayları çok önemlidir. Ancak Kur'an-Sünnet ilişkisi kurulurken sünnetle ayetin aynı konuyla ilgili olduğuna dikkat edilmeli, Hz. Peygamber'in istişhad mahiyetindeki bir yorumu tefsir olarak ele alınarak ayetin yanlış anlaşılmasına neden olunmamalıdır. Ayetlerin kolay anlaşılması, öncelikle ayetlerin iniş zamanının ve indirilmelerine vesile olan soru, sorun ve olayların tespit edilmesine bağlıdır. Bu da ayetlerin anlaşılmasının dış bağlamlarını bilmekle mümkün olduğunu göstermektedir. Ayrıca ayetlerin birçoğunun tek başına değil, bir ayet grubunda indirilmesi, bu ayet grubunun tespitini de gerekli kılmıştır. Çalışmada, Meryem suresi 19/96. ayeti bağlamında Kur'an'ın doğru anlaşılmasının yol ve yöntemleri hakkında bilgi verilmiş, ayetin doğru anlaşılmasının üzerinde durulmuş ve buna yönelik olarak da ayetin dış ve iç bağlamı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından Kur'an-Sünnet ilişkisi ele alınmış, ayetin yanlış anlaşılmasına neden olan rivayetler irdelenmiş, rivayetlerin senetleriyle birlikte metin tenkidinin önemine işaret edilerek rivayetleri doğru anlama konusu üzerinde durulmuştur. Daha sonra ayetin tefsirinde rivayetlerin etkisinde kalan veya literal ve parçacı bir anlayışla ayete yaklaşan müfessirler ile ayetin dış ve iç bağlamına dikkat çeken müfessirlerin tefsir/yorumları hakkında bilgi verilmiştir. Sonuçta ise istişhad mahiyetindeki hadisleri tefsir olarak ele almanın, ayetlerin yanlış anlaşılmasına, doğru anlamın kaybolmasına veya ikinci plana atılmasına neden olduğu, müfessirlerin önemli bir kısmının bu tür hadislerden etkilenerek ayetleri bağlamlarından kopuk bir şekilde ele aldıkları belirtilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Sünnet, Bağlam, Meryem 19/96. Ayeti.

**Abstract**

An important way to understand the Qur'ān correctly is to establish the relationship between the Qur'ān and the Sunnah and to do it correctly. The Prophet is the first and most important addressee of the Qur'ān. He is also a role model for the believers. Therefore, his interpretations and interpretations of the Qur'ān, as well as his actions and approvals, are very important. However, when establishing the relationship between the Qur'ān and Sunnah, it should be noted that the Sunnah and the verse are related to the same subject, and a comment of the Prophet in the form of istishhād should not be taken as an exegesis and cause misunderstanding of the verse. Easy understanding of the verses depends primarily on determining the time of their descent and the questions, problems and events that led to their revelation. This shows that understanding the verses is possible by knowing their external context. In addition, the fact that most of the verses were revealed in a group of verses rather than alone makes it necessary to identify this group of verses. In this study, information about the ways and methods of correct understanding of the Qur'ān in the context of verse 19/96 of Sūrat Maryam was given, the correct understanding of the verse was emphasized, and the external and internal context of the verse was tried to be determined. Then, the relationship between the Qur'ān and the Sunnah was discussed, the narrations that caused the verse to be misunderstood were examined, the importance of textual criticism was pointed out together with the chains of the narrations, and the issue of understanding the narrations correctly was emphasized. Then, in the exegesis of the verse, information was given about the exegesis/interpretations of the commentators who were influenced by the narrations or approached the verse with a literal and fragmentary approach and the commentators who drew attention to the external and internal context of the verse. In the end, it is stated that taking the hadiths in the form of istishhād as tafsīr causes misunderstanding of the verses, the correct meaning is lost or put into the background, and a significant number of commentators are influenced by such hadiths and deal with the verses in a way that is detached from their context.

**Keywords:** Tafsīr, Qur'ān, Sunnah, Context, Verse 96 of Sūrat Maryam.

## الخلاصة

يعد إدراك العلاقة بين القرآن والسنة ووضعها في سياقها، إحدى الطرق المهمة لفهم القرآن الكريم، لأن المخاطب الأول والأهم للقرآن هو النبي صلى الله عليه وسلم. باعتباره أرسل أسوة حسنة للمؤمنين. ولهذا فإن تفسيراته وتأكيداته للقرآن وأفعاله وتقريراته مهمة للغاية. وتجدر الإشارة عند تحديد العلاقة بين القرآن والسنة إلى أن تكون الآية والحديث النبوي المرتبطان في سياق واحد، ولا يأخذ الاستشهاد من النبي على آية من القرآن على أنه تفسير لها، بل هو استشهاد وحسب وإلا سيؤدي إلى فهم خاطئ للآية. ولا يخفى على الحصيف أن معرفة الظروف التاريخية والسببية التي أدت لنزول الآيات عامل مهم من عوامل فهم تلك الآيات، مما يعني عدم فهم أي نص قرآني بعيداً عن سياقه الخارجي، إضافة إلى هذا، فإن عدم نزول كثير من الآيات منفردة يدفع الباحث لفهم مجموعات الآيات التي نزلت معها والإحاطة بها بقدر ما. حاولت في الدراسة فهم السياق الخارجي للآية 96 من سورة مريم، والظروف التي أحاطت بنزولها، والمسببات التي أدت لذلك. ثم حاولت البحث عن الخيوط الرابطة بينها وبين السنة بدراسة الأحاديث التي أدت إلى الفهم الخاطئ لتلك الآية، كما أوليت اهتماماً للأحاديث المرتبطة بتلك الآية نقداً وفهماً دقيقاً، إضافة إلى العناية بسند الأحاديث. ثم عرضت لأقوال بعض المفسرين الذين تأثروا بالروايات أو تناولوا الآية بشكل حرفي منبث عن سياقها، والمفسرين الذين لفتوا الانتباه إلى السياق الخارجي والداخلي للآية ونتيجة لذلك، تبين أن عدم الربط الصحيح أو تلمس طبيعة العلاقة في سياقها السليم بين القرآن والسنة عند بعض المفسرين دفعهم إلى مزالق الوهم والخطأ ولاسيما في فهم الآية منبثة الصلة عن سياقها أو ربطها بالأحاديث ربطاً واهياً لعدم المناسبة والموافقة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، السنة، السياق، مريم: 96.

## Giriş

Hız. Peygamber'in söz, fiil ve onaylarından ibaret olan sünnet, Kur'an'ın doğru anlaşılması konusunda çok önemlidir. Zira Kur'an; ona inmiş, onu yönlendirmiş ve onun ne zaman ne diyeceğini ne yapacağını belirlemiş, en azından hareket alanı için bir çerçeve çizmiştir. Dolayısıyla tefsir yapmadan önce konuyla ilgili bir sünnetin olup olmadığını tespit etmek ve ayeti bu çerçevede anlamak son derece önemlidir. Ancak ayetle sünnetin aynı konu hakkında olduğuna dikkat edilmeli, Hız. Peygamber'in istişadleri/iktibasları tefsir kabul edilerek yanlış anlamların meydana gelmesine neden olunmamalıdır.

Kur'an-ı Kerim'in kimi ayetlerinin soru, sorun, olaylarla ilişkili olarak inmesi ve Hız. Peygamber tarafından okunması ve uygulanması, onun anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Nitekim ilk günden itibaren Kur'an vahyine muhatap olan ve Hız. Peygamber'i takip eden sahâbiler peyderpey gelen vahiyleri kolaylıkla anlamış ve bu hususta bir sorun yaşamamışlardır. Onlardan sonra gelen Müslümanlar, nüzul sebeplerinden ve sünnetten soyutlanmış ayetlerle karşılaşmışlardır. Bu da ayetlerin anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Haricilerle başlayan literal ve parçacı okuma anlayışı ise yanlış anlaşılmanın önünü açmıştır.

Kur'an vahyine ilk günden itibaren şahit olmayan sahabe ve onlardan sonra gelen tâbiîn ve diğer nesiller, ayetlerin inişine neden olan olguların tespitine dair nakledilen rivayetlere ve sünnete başvurmuşlardır. Ne var ki çok gerekli olan bu çabanın, yanlış anlaşılması ve aktarılması nedeniyle nüzul sebepleri ile Hız. Peygamber'in veya sahabenin istişadleri/iktibasları karıştırılmıştır. Bu da aynı ayet için farklı ve bazen de birbiriyle çelişen nüzul sebeplerinin nakledilmesine neden olmuştur. Bu işin amacının farkında olmayanlar, bu rivayetlere göre ayetleri tefsir ederek yanlış anlamların oluşmasına neden olmuşlardır.

Kur'an-Sünnet ilişkisi konusunda çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda genellikle Kur'an'ın, sünnet çerçevesinde anlaşılması gerektiği belirtilmiş, ancak sünnetle yapılan hatalı tefsir örnekleri üzerinde yeteri kadar durulmamıştır. Kur'an-Sünnet ilişkisi kapsamında Hız. Peygamber'in tefsirlerine dair çalışmalar da yapılmış, ancak bu çalışmalarda da genellikle onun Kur'an'ın ne kadarını ve ne şekilde tefsir ettiğine dair görüşlere, bunların delillerine yer verilmiş, Hız. Peygamber'in bağlama uyumlu olmayan tefsirlerinin üzerinde pek durulmamıştır.

Bununla birlikte Hız. Peygamber'in bağlama uygun olmayan tefsirlerinin konu edindiği çalışmalar da söz konusudur. Konuyla ilişkisi bulunan ve Nihat Uzun, Bayram Demircigil,

Cahit Karaalp ve Şevket Kotan tarafından kaleme alınan bu çalışmaların makale ile farkları şu şekilde izah edilebilir.

Nihat Uzun'un "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi" isimli çalışmasında Hz. Peygamber ve sahabeden bağlam dışı tefsirlerin rivayet edilmesinin, sonraki tefsir çalışmalarını etkilediği ve bu tefsirlerin bağlam dışı tefsirlere gerekçe gösterildiği belirtilmiş, Hz. Peygamber'in bu tür tefsirleri üzerinde durulmuş ve bunların doğru olmadığına dair bir sonuca varılmıştır.<sup>1</sup>

Bayram Demircigil'in "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi" adlı çalışmasında, dış bağlamı tespit etmeyi sağlayan nüzul sebebi rivayetlerinin azlığı, birbiriyle çelişmesi ve iç bağlamın tespitindeki farklı yaklaşımların varlığı gerekçe gösterilerek bağlamı her zaman tavizsiz bir ilke olarak uygulamanın sağlıklı olmadığı belirtilmiş, Hz. Peygamber'in dış bağlama uymayan tefsirlerinin olduğu, dış bağlama uymuyor diye bu rivayetlerin sahih olmadığını söylemenin doğru olmadığı, bu durumun Hz. Peygamber'in tutumuyla örtüşmediği ve ayetlerin işlevselliğini sınırlandıracağı ifade edilmiştir.<sup>2</sup>

Cahit Karaalp'ın "Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirine Farklı Bir Bakış" adlı çalışmasında tefsirle tebyinin farklı şeyler olduğu, Hz. Peygamber'e tefsir değil, tebyin emri verildiği, onun da Kur'an'ın çok az bir kısmının tefsirini yaptığı, ancak tamamını tebyin ettiği belirtilmiştir.<sup>3</sup>

Şevket Kotan'ın "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi" adlı çalışmasında Hz. Peygamber'in bağlam dışı tefsirleri ele alınmış, bu tür tefsirlerin bağlam dışı yorumların yolunu açtığı ve ayetlere yeni bağlam oluşturmanın doğruluğunu/gerekliliğini ortaya koyduğu savunulmuştur.<sup>4</sup>

Bu çalışmada ise Kur'an'ın dış ve iç bağlam ile anlaşılmasının önemi üzerinde durulmuş, Hz. Peygamber'in bağlam dışı tefsirlerine dair rivayetlerin senetle birlikte metin tenkidine tabi tutulmasının önemi vurgulanmış, sağlam rivayetlerin de istişhad kapsamında, başka bir ifade ile sözü güçlendirme mahiyetinde kabul edilmesi gerektiği savunulmuştur. Ayrıca sünnetin tefsire etkisi üzerinde durulmuş, müfessirlerin tamamına yakınının bu etkide kalarak ayeti bağlamdan bağımsız olarak tefsir ettikleri ve bağlama bağlı anlama yer verenlerin de bu anlamı bir ihtimal olarak ele aldıkları belirtilmiştir. Makale, bu açılardan diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

Çalışmada ilk olarak Meryem suresi 19/96. ayetinin dış ve iç bağlamı tespit edilerek tefsiri yapılmaya çalışılacaktır. Bunun için tefsir, tarih ve siyer kaynaklarına başvurulacaktır. Ancak tarih ve siyer kaynaklarında, tefsirlerdeki bilgilerden farklı bir veri yoksa bu eserlere atıf yapılmayacaktır. Ardından Kur'an-Sünnet ilişkisi çerçevesinde ayetle ilgili nakledilen hadislerle yer verilecek, bu hadislerin bulunduğu hadis kaynakları belirtilecek, hadislerin senetleri, metinleri ve ayetin anlamı üzerindeki etkisi hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra tamamen veya kısmen bu hadislerin etkisinde kalan müfessirlerin yorumları aktarılacak ve bu

<sup>1</sup> bk. Nihat Uzun, "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi", *Bilimname* 22 (2012), 129-157.

<sup>2</sup> bk. Bayram Demircigil, "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 517-540.

<sup>3</sup> bk. Cahit Karaalp, "Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirine Farklı Bir Bakış", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*, ed. Taceli Karasu - Mahsum Aytepe (İstanbul: Ensar Yayınları, 2021), 657-676.

<sup>4</sup> bk. Şevket Kotan, "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 367-398.

etkinin muhtemel sebeplerine değinilecektir. Son olarak ulaşılan sonuçlara yer verilecek ve bazı önerilerde bulunulacaktır.

### 1. Meryem Suresinin Nüzul Zamanı

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber vasıtasıyla bir insan ve bir toplum modeli oluşturmuştur. Bunun için emir, yasak, hüküm ve tavsiyelerini en uygun zamanda göndermiş, oluşturduğu insan ve toplumun gelişmesine uygun bir şekilde yeni emirler vermiş ve yasaklar koymuştur.

Kur'an'ın bu inşa sürecinin anlaşılması ve bunun sonraki kuşaklara uygulanması sure ve ayetlerin iniş zamanını bilmekle mümkündür. Sahabe ve onlardan sonra tâbiîn ve diğer âlimler, bunu sağlamak için konuyla ilgili rivayetleri toplamış ve bunları değerlendirmişlerdir.

Bunun üzerine Kur'an ilimleri içinde mütalaa edilen Mekkî-Medenî ilmi oluşmuş ve bu veri ve değerlendirmeler bu ilim çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak bu kavramın yanlış anlaşılması ve aktarılması bazı sorunlara neden olmuştur. Nitekim bazılarının Mekkî-Medenîliği zamana, bazılarının mekâna ve bazılarının muhataba göre değerlendirmesi, aynı sure ve ayetin hem Mekkî hem de Medenî olduğu şeklinde iddiaların ortaya atılmasına yol açmıştır. Ancak bu ihtilafların farklı anlayışlardan kaynaklandığı dikkate alındığında konunun çok karmaşık olmadığı, surelerin tamamına yakınının Mekkî-Medenîliğinin tespit edilebileceği ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konuda bir doktora tezi yazan Muhammed Şerif Kahraman, bu lafzî ihtilafları çözmeye, Mekkî-Medenî sureleri ve ayetleri tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre 89 sure Mekkî, kalan sureler de Medenîdir ve ne Mekkî surelerde Medenî ayetler ne de Medenî surelerde Mekkî ayetler bulunmaktadır. Kahraman'ın da belirttiği gibi her ne kadar sure ve ayetlerin indiği mekânı veya muhatabı dikkate alarak bir tasnif yapmak gerekli olsa da asıl önemli olanın zamanı dikkate almak oluğu açıktır.<sup>5</sup> Zira ancak bu şekilde Kur'an'ın sözünü ettiğimiz inşa süreci tam olarak ortaya konulabilecek ve ayetler doğru anlaşılacaktır.

Meryem suresi bu tasnife göre Mekke döneminin ilk yıllarında inmiştir. Nitekim peygamberliğin beşinci senesinin Recep ayında gerçekleşen birinci Habeşistan hicretinden kısa bir müddet sonra bu ülkeye hicret eden Cafer b. Ebû Tâlib'in (ö. 8/629)<sup>6</sup> surenin baş kısmını Necâşî'ye (ö. 9/630) okuduğu nakledilmektedir. Zira Mekkeli müşrikler, Habeşistan'a hicret edenleri geri getirmek için Amr b. Âs (ö. 43/664) başkanlığında bir heyet göndermiş, heyet üyeleri Necâşî'yi ikna edemeyince Müslümanların Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkında onların kabul edemeyeceği bir inanca sahip olduklarını söylemiş, bunun üzerine Necâşî Hz. Cafer ve arkadaşlarını çağırarak durumu sorgulamıştır. Hz. Cafer de Müslümanların Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkındaki inançlarını belirtmek için Meryem suresini okumuştur. Ayrıca Hz. Ömer'in (ö. 23/644) Müslüman olmasına vesile olanın Tâhâ suresi olduğu rivayet edilmiştir.<sup>7</sup> Nüzul sırasına göre yapılan sure tasniflerinde Tâhâ suresi, Meryem suresinden sonrasına alınmıştır.<sup>8</sup> Bütün bunlar, Meryem suresinin, en geç risaletin beşinci senesinde indiğini göstermektedir.

<sup>5</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Şerif Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Mekkî-Medenî ile İlgili İhtilaflar ve Tefsire Yansıması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 217.

<sup>6</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1987), 2/329-331.

<sup>7</sup> Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 4/151-152, 5/89.

<sup>8</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs* (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1383), 3/141-186; Muhammed 'Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîrü'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl* (Kazablanka:

### 1.1. Meryem Suresi 19/96. Ayetinin Nüzul Zamanı ve Sebebi

Bu ayetin nüzul sebebi olarak birkaç görüş bildirilmiştir. Bir görüşe göre ayet, Abdurrahman b. Avf (ö. 32/652) hakkında nazil olmuştur. Nitekim Abdurrahman b. Avf'ın ayetin nüzulüyle ilgili şöyle dediği nakledilmiştir: “Medine’ye hicret ettiğimde ‘Utbe b. Rebî’a (ö. 2/624), Şeybe b. Rebî’a (ö. 2/624) ve Ümeyye b. Halef (ö. 2/624) gibi Mekke’deki arkadaşlarımdan ayrıldığım için yalnızlık çektim ve durumu Hz. Peygamber’e aktardım, bunun üzerine bu ayet indi.” İbn Abbas’tan (68/687-88) nakledilen bir rivayette de onun ayetin Abdurrahman b. Avf hakkında nazil olduğunu söylediği aktarılmıştır.<sup>9</sup>

Taberî (ö. 310/923), ayeti tefsir ettikten sonra ayetin Abdurrahman b. Avf hakkında nazil olduğunu zikredildiğini belirterek buna katılmadığını ima etmektedir. Nitekim o, bu nüzul sebebini dikkate almadan ayeti tefsir etmektedir.<sup>10</sup> ‘Ukaylî (ö. 322/934), bu rivayeti nakleden Yakub b. Muhammed ez-Zührî’nin (ö. 213/828-829) zayıf bir râvi olduğunu, rivayetlerinde çok hataların bulunduğunu söylemektedir.<sup>11</sup> İbn Kesîr (774/1373) ise Taberî’nin ayetin Abdurrahman b. Avf hakkında nazil olduğuna dair bir rivayete yer verdiğini, ancak bunun hata olduğunu, çünkü surenin tamamının Mekke’de indiğini ve ilgili rivayetin senedinin sağlam olmadığını ifade etmektedir.<sup>12</sup>

Bir başka nüzul sebebine göre ayet, Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında nazil olmuştur. Bir rivayete göre Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye “Allah’ım kendi katından bana bir söz ver, benim sevgimi müminlerin kalbine koy.” şeklinde dua etmesini istemiş ve bunun üzerine bu ayet inmiştir. Hz. Ali’nin de buna işaret ederek şöyle dediği nakledilmiştir: “Bana kızması için şu kılıcımla müminin burnu üzerine vursam da bana kızmaz. Beni sevmesi için bütün dünyayı münafığa versem de beni sevmez. Çünkü Hz. Peygamber, ‘Seni sadece müminler sever ve sana sadece münafıklar buğzeder.’ buyurmuştur.” Ebû Said el-Hudrî (74/693-694) de “Münafıkları Hz. Ali’ye olan buğzlarından dolayı tanırdık.”<sup>13</sup> diyerek buna paralel bir bilgi aktarmıştır. İbn Abbas’tan gelen başka bir rivayette de ayetin nüzul sebebi olarak yine Hz. Ali gösterilmiştir. Bu rivayete göre ayetin anlamı İbn Abbas’a sorulmuş, o da ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu söyledikten sonra her müminin Hz. Ali’yi sevdiğini ifade etmiştir.<sup>14</sup>

Taberânî (ö. 360/971), İbn Abbas’a dayandırılan bu rivayetin senedini Muhammed b. Osman (ö. 297/909-910) > ‘Avn b. Sellâm (ö. 230/844-845) > Bişr b. ‘Îmâre (ö. ?) > Ebû Ravk (ö. ?) > Dahhâk (ö. 105/723) > İbn Abbas şeklinde verdikten sonra bu rivayeti Ebû Ravk’tan sadece Bişr b. ‘Îmâre’nin ve ondan da sadece ‘Avn b. Sellâm’ın naklettiğini söylemektedir.<sup>15</sup> Aynı rivayet, Muhammed b. el-Hanefiyye’den (ö. 81/700) de nakledilmiştir. Rivayete göre o,

Dârü’n-Neşr el-Mağribiyye, 2009), 1/271, 278; Esat Özcan, *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022), 64.

<sup>9</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir vd. (Kahire: Dâru İbnü’l-Cevzî, 2008), 18/263.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 18/261-263.

<sup>11</sup> Muhammed b. ‘Amr ‘Ukaylî, *ed-Du‘afâ’ü’l-kebîr*, thk. Abdülmu’tî Emin Kal’acî (Beyrut: Dârü’l-Mektebetü’l-İlmiyye, 1983), 4/445.

<sup>12</sup> İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/269.

<sup>13</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Dürücü’d-dürer fî tefsîri’l-âyi ve’s-süver*, thk. Velîd b. Ahmed b. Salih Hüseyin - İyâd Abdüllatif el-Kaysî (Britanya: Mecelletü’l-Hikme, 2008), 3/1190.

<sup>14</sup> Muhammed b. ‘Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Edîb Abdülvahid Cemrân (Suriye: Dâru Kuteybe, 1995), 488.

<sup>15</sup> Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-‘evsat*, thk. Ebû Mu‘âz Târik b. ‘Avedullah b. Muhammed - Ebü’l-Fadl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dârü’l-Haremeyn, 1995), 5/348.

ayeti okuduktan sonra her müminin Hz. Ali ve ehli beytini sevdiğini söylemiştir.<sup>16</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328), ayetin Hz. Ali ile bağlantısını kuran rivayetlerin uydurma olduğunu ifade etmektedir.<sup>17</sup> Âlûsî (ö. 1270/1854) ise bu rivayetleri aktardıktan sonra bunların Şîa uydurmaları olduğuna işaret etmekte, rivayetlerin sıhhatini test etmeye yarayan çok önemli bir kurala yer vermektedir. Ona göre Hz. Ali'yi sadece müminlerin sevdiğini ve ondan sadece münafıkların buğzettiğini söylemek, doğru değildir. (Zira Hz. Ali'yi sevmeyen müminler de söz konusudur). Haşa Hz. Peygamber, vakıya aykırı bir şey söylemediğine göre bu rivayetin sahih olması mümkün değildir.<sup>18</sup>

Diğer bir görüşe göre ayet, Habeşistan'a hicret edenler hakkında nazil olmuştur.<sup>19</sup> Nitekim onlar, Habeşistan'da Necâşî tarafından sevilmişlerdir. Bu iddia, ilk kaynaklarda yer almamaktadır. Muhtemelen ilk iki rivayetin sahih olmadığı ve ayetin iniş zamanına uymadığı kanaatinden hareketle böyle bir yorum yapılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi surenin, dolayısıyla ayetin Mekke'de Habeşistan hicretinden önce inmesi böyle bir iddiaya sebep olmuştur.

Kanaatimizce bu üç rivayet de ayetin nüzul sebebi değildir. Her ne kadar son nüzul sebebi, doğruya daha yakın görünüyorsa da bu konuda bir rivayetin olmaması, bu iddianın ilk kaynaklarda yer almaması bunun üretilmiş bir sebep olduğunu ihsas ettirmektedir.

Bize göre bu ayetin, daha doğru bir ifade ile bu ayetin içinde yer aldığı pasajın (19/77-98) iniş sebebi, 'Âs b. Vâil'in (ö. 622) sözleridir. Rivayete göre Habbâb b. Eret (ö. 37/657), alacağını tahsil etmek üzere bu kişiye gitmiş, o da Hz. Muhammed'i inkâr edene kadar parasını vermeyeceğini söylemiştir. Habbâb da bunun imkânsızlığını belirtmek için "Sen ölüp tekrar dirilmeden bu iş olmaz." demiştir. 'Âs b. Vâil de "Öldükten sonra tekrar dirilecek miyim? Öyleyse senin paranı, o zaman vereyim, çünkü o zamanda da yine çok malım ve çocuklarım olacaktır." diyerek onunla istihza etmiştir. Bunun üzerine Meryem suresi 19/77. ayeti veya 77-78 ya da 77-80. ayetleri inmiştir.<sup>20</sup> İrdelemekte olduğumuz ayet, bu ayetlerin devamı niteliğindedir. Dolayısıyla mezkûr nüzul sebebinin sadece 77. ayetin veya 77-78 ya da 77-80. ayetlerinin değil, tüm pasajın (77-98) nüzul sebebi olduğu ve Habbâb'ın da bunu demek istediği kanaatindeyiz. Nitekim Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), 77. ayetinin tefsirine başlar-ken ayetlerin 'Âs b. Vâil hakkında nazil olduğunu söylemekte ve surenin sonuna kadarki ayetleri bir pasaj olarak tefsir etmektedir. Ona göre Habbâb, 'Âs b. Vâil'e bir ziyet eşyası yapmış, parasını almaya gelince 'Âs b. Vâil, "Siz cennette ipek, altın, gümüş ve ölümsüz çocuklar olduğunu iddia etmiyor musunuz?" Habbâb'ın evet cevabı üzerine "Öyleyse o gün için sözleşelim (o gün ödeme yaparım), çünkü ahirette bana dünyadan daha fazla mal ve evlat verilecektir." demiş ve bunun üzerine bu ayetler inmiştir.<sup>21</sup>

<sup>16</sup> Ahmed b. Muhammed el-Kastalânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.), 2/684.

<sup>17</sup> Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (b.y.: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1986), 7/136.

<sup>18</sup> Mahmûd b. Abdullâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, thk. Ali 'Abdülbari 'Atıyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 8/458.

<sup>19</sup> Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîd*, thk. Sıtkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420), 7/305; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/458.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 34/554 (No. 21076); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/245; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 2002), 17/449-451.

<sup>21</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1423), 2/637-641.



Yukarıda ifade edildiği gibi bu nüzul sebebi, kaynaklarda sadece 77. ayetiyle veya 77-78 ya da 77-80. ayetleriyle irtibatlandırılmıştır. Muhtemelen sonraki ayetlerde genel olarak müşriklerin hedef alınması, olayla ilgili en fazla sadece bu dört ayetin indiği zannına yol açmıştır.

Burada şunu da ifade etmekte fayda vardır: Birçok nüzul sebebinde, sadece pasajın ilk ayeti zikredilmiştir. Bu da sebebin sadece ilgili ayetle irtibatlandırılmasına neden olmuştur. Kanaatimizce bu anlayışa zemin hazırlayan da, Haricîlerle başladığını düşündüğümüz parçacı okuma anlayışıdır. Çünkü onlar, bu mantıkla ayetlerden kendilerinin lehine, hasımlarının aleyhine delil ürettikçe karşı taraf da aynı mantıkla hareket etmek zorunda kalmış ve bu anlayış zamanla yaygınlaşmıştır. Hz. Ali'nin, İbn Abbas'ı Haricîlerle tartışmaya gönderince Kur'an'dan farklı anlamların çıkarılabileceğini söylemesi ve onlarla hadisler ile tartışmasını istemesi de buna işaret etmektedir.<sup>22</sup>

## 2. Meryem Suresi 19/96. Ayetinde Geçen “وُدًّا” Kelimesi Hakkında Yapılan Farklı Tefsirler

Bu başlıkta, *إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا* “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, (onlar yalnız kalmayacak) Rahmân, onlara dostlar verecektir.*”<sup>23</sup> ayetinde geçen “وُدًّا” kelimesi hakkında yapılan farklı tefsirler belirtmeye çalışılacaktır. Burada sadece farklı tefsirler üzerinde durulacak, “Sünnetin Tefsire Etkisi” başlığında ise bağlama<sup>24</sup> dikkat eden ve etmeyen müfessirlerin bir kısmının yorumlarına yer verilecektir.

### 2.1. “وُدًّا” Kelimesine Sevgi Anlamının Verilmesi

Meryem 19/96. ayetinde geçen “وُدًّا” kelimesi, mastardır ve sevgi anlamına gelmektedir. Ancak her mastarda olduğu gibi bunun da başka anlamlarda kullanılmış olma ihtimali bulunmaktadır. Zira mastarın hem ism-i fâ‘il hem de ism-i mef‘ûl anlamında kullanılabileceği ifade edilmiştir. Mesela *أَوْ يُصْبِحَ مَأْوَاهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلْبًا* “*Ya da suyu çekilmiş olur da (bırak bir daha bulmayı) artık onu arayamazsın bile.*”<sup>25</sup> ayetindeki “غَوْرًا” sözcüğünün ism-i fâ‘il anlamında, *وَقَالُوا هَذِهِ أُنْعَامٌ وَحَزْنٌ حَجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِرِغْمِهِمْ* “*Bir de (asılsız iddialarda bulunarak) dediler ki: ‘Bunlar yasaklanmış hayvanlar ve ekinlerdir. Onları bizim dilediklerimizden başkası yiyemez.’*”<sup>26</sup> ayetindeki “حَجْرٌ” kelimesinin ise ism-i mef‘ûl anlamında birer mastar olduğu belirtilmiştir.<sup>27</sup>

Müfessirlerin çoğu, “وُدًّا” kelimesini hakiki anlamında mastar olarak ele almışlardır. Buna göre ayetin anlamı “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onlara sevgi verecektir.*” şeklinde olacaktır. Ancak *أَحْبَبْتُه* “onu sevdim.” manasını vermek için “*جَعَلْتُ لِفُلَانٍ وُدًّا*” şeklinde bir ifade kullanmanın doğru olmadığı ve belagat açısından sorunlu olduğu belirtilmiştir. Hattâbî (ö. 388/998), bu itiraza yer verdikten sonra itirazda bulunanların ayeti yanlış

<sup>22</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/40.

<sup>23</sup> Meryem 19/96.

<sup>24</sup> Konuyla ilgili yapılmış birkaç çalışma için bk. Abdulkadir Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34’üncü Ayetin Anlamı”, *Şarkiyât* 11/3 (Aralık 2019), 1353-1371; Abdulkadir Karakuş, “A‘râf Suresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılışı Yeniden Düşünmek”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Aralık 2019), 279-302; Abdulkadir Karakuş, “Kur’an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi”, *(TADER) Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.

<sup>25</sup> el-Kehf 18/41.

<sup>26</sup> el-En‘âm 6/138.

<sup>27</sup> Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, thk. Zâra Salih vd. (b.y.: Mecmû‘atü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 6/4387; Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414), 2/190.

anladıklarını, çünkü ayette kişiye sevgi verilmesinden değil, onun sevgisinin müminlerin kalbine konulmasından bahsedildiğini belirtmekte ve buna *“Size, kendi cinsinizden/türünüzden eşler yaratan Allah'tır.”*<sup>28</sup> ayetini delil göstermektedir. Buna göre ayetin anlamı şöyle olur: *“İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, (müminlerin kalbinde) onlara yönelik sevgi yaratacaktır.”*<sup>29</sup> Kirmânî (ö. 500/1106'dan sonra) de ayetin, *“... Rahmân, onlara sevgi verecektir.”* anlamında olmadığını ve *“في قلوب المؤمنين/Müminlerin kalplerine”* ifadesinin düşürüldüğünü söyleyerek sorunu Hattâbî gibi çözmeye çalışmaktadır. Kirmânî, bununla birlikte *“وَدًّا”* kelimesinin yine sevgi anlamına gelecek şekilde başka bir ihtimalden daha bahsetmektedir. Ona göre *“سَيَجْعَلُ”* fiili, *“Sevecek/sevdirecek”* anlamında kullanılmış olabilir. Bu durumda *“وَدًّا”* kelimesi, *“سَيَجْعَلُ”* fiilinden mef'ûlün mutlak olacaktır.<sup>30</sup>

Bu iki müfessirin açıklamaları dil açısından doğrudur. Ancak bunlar, bu sevginin sadece müminlerin kalbine konulacağını belirtirken neye dayandıklarını belirtmemektedirler. Oysa aynı şekilde dil açısından bir değerlendirme yapan İbn Kuteybe (ö. 276/889), müminler yerine Allah'ın kulları ifadesini kullanmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe, samimi ve çalışkan kişinin iyi kötü herkes tarafından sevildiğini, kendisine saygı duyulduğunu ve iyilikle anıldığını belirterek verdiği manayı ispat etmeye çalışmaktadır.<sup>31</sup>

## 2.2. “وَدًّا” Kelimesine Temenni Anlamının Verilmesi

Râgıb el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), “vdd” maddesinin hem sevgi hem de temenni/arzu anlamına geldiğini, temenninin sevgiyi gerektirdiğini, çünkü sevilen şeyin temenni edildiğini söylemekte, bu maddenin bazen sadece sevgi veya temenni manasında, zaman zaman aynı anda her iki anlamda kullanıldığını söylemekte ve üç farklı kullanıma dair ayetlerden örnekler vermektedir.

Ona göre Meryem 19/96. ayetindeki *“وَدًّا”* kelimesi, aynı anda her iki anlamda kullanılmıştır. Buna göre bu kelimedenden müminler arasında arzulanana sevgi kastedilmiştir. O, bu ayetin, *“وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ”* *“Ve müminlerin kalplerini uzlaştırdı. Şayet yeryüzündeki şeyleri tümüyle harcasaydın, onların kalplerini uzlaştıramazdın.”*<sup>32</sup> ayetiyle belirtilen ülfete işaret olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah, iman edip salih amel işleyenleri, birbirine sevdirmiş, dolayısıyla müminler arasında arzulanana birliği bu sayede sağlamıştır.<sup>33</sup>

Râgıb el-İsfahânî, bu maddeden türetilen ve *“قُلْ لَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى”* *“De ki: Ben buna (yaptığım tebliğ görevine) karşılık sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum.”*<sup>34</sup> ayetinde yer alan *“الْمَوَدَّةَ”* sözcüğünün sadece sevgi,

<sup>28</sup> en-Nahl 16/72.

<sup>29</sup> Hamd b. Muhammed el-Hattâbî, *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm (Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1976), 38-39, 45.

<sup>30</sup> Mahmud b. Hamza Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kible, ts.), 2/708.

<sup>31</sup> Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 58.

<sup>32</sup> el-Enfâl 8/63.

<sup>33</sup> Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 860-861.

<sup>34</sup> eş-Şûrâ 42/23.

“وَدَّتْ” fiilinin ise sadece temenni/arzu anlamında olduğunu ifade etmektedir.<sup>36</sup> *Kitap ehlinde bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti.*<sup>35</sup>

### 2.3. “وَدَّتْ” Kelimesine Dost/Sevilen Anlamının Verilmesi

Fahredden er-Râzî'nin (ö. 606/1210) nakline göre Ebû Müslim el-İsfahânî (ö. 322/934), “وَدَّتْ” kelimesini, mevdûd (mahbup/sevilen) anlamında değerlendirmiştir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi mastar, hem ism-i fâ'il hem de ism-i mef'ûl anlamında kullanılabilir. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre Araplar, bu gibi ifadelerle kelimeyi bu anlamda kullanmışlardır. Buna göre ayetin anlamı, “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onlara (kıyamette) sevdiklerini, arzularını verecektir.*” Ebû Müslim, bazı Müslümanların sevilmediğini, bazı kâfir ve fasıkların çok sevildiğini ve bir kişiyi sevmenin Allah'ın yaratması ile değil, kişinin kendi iradesiyle olduğunu söyleyerek ayeti “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları sevdirecektir.*” şeklinde tefsir edenlere karşı çıkmış ve kendi görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Râzî ise kelimenin ism-i mef'ûl anlamında olmasının mecaz olduğunu, burada mecaz değil, hakiki mana kastedildiğini, (zira hakikat imkân dâhilinde iken mecaza geçmenin doğru olmadığını), Hz. Peygamber'in ayeti bu şekilde tefsir ettiğini, bu kişilerin herkese değil, sadece peygamberlere ve meleklere sevdireceğini söyleyerek diğer görüşü tercih etmektedir.<sup>37</sup>

Kirmânî, daha önce de belirtildiği gibi kelimenin anlaşılması için üç öneri sunmaktadır. Bu önerilerin birisine göre “وَدَّتْ” sözcüğü, ism-i mef'ûl anlamındadır. Bu ihtimale göre ayetin anlamı şöyle olur: “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onlara sevdiklerini/istediklerini verecektir.*”<sup>38</sup>

### 2.4. “وَدَّتْ” Kelimesine Keşf Anlamının Verilmesi

Tüsterî'ye (ö. 283/896) göre “وَدَّتْ” kelimesi, keşf anlamındadır.<sup>39</sup> Zira o, bir mutasavvıf olduğu için ayeti kendi meşrebi çerçevesinde anlamaya ve yorumlamaya çalışmaktadır. Tüsterî, “وَدَّتْ” kelimesinin keşf anlamında olduğunu söyledikten sonra, bununla sırların vasıtasız bir şekilde Allah'tan alındığını ve Allah'ın bu makamı kendisine karşı açık ve gizli bir şekilde sadakat gösterenlere verdiğini ileri sürerek ayeti işârî/tasavvufî bir şekilde tefsir etmektedir.<sup>40</sup>

## 3. Sünnetin Tefsire Etkisi

Daha önce de belirtildiği üzere ayetin içinde yer aldığı pasajla birlikte Mekke'de ve Âs b. Vâil'in sözleri üzerine indiği kanaatine varılmıştır. Bu pasajın içinde yer aldığı Mer-yem suresi de Mekkî surelerden kabul edilmiştir. Surenin tamamı veya bazı ayetlerinin Medenî olduğu/olabileceği iddia edilmiş, ancak surenin tamamının Medenî olduğuna dair iddia reddedilmiştir. Ayrıca Medenî olduğu belirtilen ayetler, tefsirini yapmaya çalıştığımız ayet olmadığı gibi bu ayetin içinde yer aldığını düşündüğümüz pasaj da değildir.<sup>41</sup> Nitekim İbn

<sup>35</sup> Âli 'İmrân 3/69.

<sup>36</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an*, 860-861.

<sup>37</sup> Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-'Arabî, 1420), 4/132, 21/567-568.

<sup>38</sup> Tâcülkurrâ el-Kirmânî, *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vil*, 2/708.

<sup>39</sup> Keşf, tasavvuf anlayışında, kalp gözü açık olanın gerçekleri müşahede etmesidir. Kavramla ilgili geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Mart 2024).

<sup>40</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrû't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssüd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 99.

<sup>41</sup> Kahraman, *Ulûmu'l-Kur'an Literatüründe Mekkî-Medenî ile İlgili İhtilaflar*, 73, 143, 171, 189-190.

Kesîr, Meryem suresinin tamamının Mekkî olduğu gerekçesiyle ayetin Abdurrahman b. Avf hakkında nazil olduğuna yönelik nüzul sebebi rivayetini bu açıdan reddetmektedir.<sup>42</sup>

Ayetin, nüzul ortamı ve sebebine uygun bir şekilde tefsir edilmesi ve bunun kıyametle ilgili bir durum olduğunun ifade edilmesi gerekirken bazı hadislerin veya Hz. Peygamber'in bir açıklamasının ilgili ayetin tefsiri bağlamında bazı âlimlerce kullanılması, ayetin farklı anlaşılmasına, gerçek anlamın ihmal edilmesine veya ikinci plana atılmasına neden olmuştur.

Bu ayet bağlamında sünnetin hatalı bir şekilde istişhadde kullanılmasının tefsire olumsuz etkisine geçmeden önce bu etkiye neden olan hadisleri, bu hadislerin ayetle irtibatının kurulmasına yol açan bir İsrâîli rivayeti ve bu hadislerin sıhhati konusunda kaynaklarda yer alan bilgileri aktarmaya çalışacağız.

Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) dayandırılan bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah Teâlâ, birisini sevdiği zaman Cebrail'i çağırır ve ona: ‘Ben şu kişiyi sevdim, sen de onu sev.’ der. Bunun üzerine Cebrail semadakilere (‘Allah, şu kişiyi sevdi, siz de onu sevin.’ diye) seslenir. Sonra Allah, bu kişiyi yeryüzündekilere de sevdirebilir. ‘İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onlara sevgi verecektir.’ ayeti budur (buna işarettir). Allah, birisine buğzettiği zaman Cebrail'i çağırır ve ona ‘Ben şu kişiye buğzettim, sen de ona buğzet.’ der. Bunun üzerine Cebrail semadakilere seslenir. Sonra Allah, bu kişiyi yeryüzündekilere de buğzettirir.”<sup>43</sup>

*Sünenü't-Tirmizî* adlı hadis kitabında bu ayetin tefsiri sadedinde bu hadise yer verilmekte, hadisin iki ayrı tarikile geldiği ve sahih olduğu belirtilmektedir. Bu hadis; *el-Muvatta*, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, *Sahîhu'l-Buhârî* ve *Sahîhu Müslim*'de de yer almaktadır. Ancak *Sünenü't-Tirmizî* dışındaki hadis kaynaklarındaki rivayette Hz. Peygamber'in bu sözünü ilgili ayetle ilişkilendirdiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>44</sup> Muhtemelen bu ilişkilendirme, rivayet zincirinde yer alan bir râviden kaynaklanmıştır. Zira İbn Abdülber (ö. 463/1071), bu hadisin değişik versiyonları hakkında bilgi vermekte ve hiçbir versiyonda Hz. Peygamber'in ayetle istişhad ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır.<sup>45</sup>

Konuyla ilgili nakledilen başka bir rivayete göre Hz. Peygamber'in azatlı kölesi Sevbân (ö. 54/674), Hz. Peygamber'in şöyle dediğini söylemiştir: “Kul, Allah'ın rızasını elde etmek için çaba gösterir ve buna devam ettiğinde Allah Teâlâ, Hz. Cebrail'e: ‘Falan kulum, beni memnun etmek ister. Benim rahmetim onun üzerindedir.’ der. Bunun üzerine Hz. Cebrail, ‘Allah'ın rahmeti şu kişinin üzerindedir (Allah ona merhamet etsin).’ der. Bunu Arş'ın taşıyıcıları ve onların etrafındakiler de söyler. Ta ki yedi sema sakinlerinin tamamı böyle derler. Sonra onun için bu (rahmet okuma) yeryüzüne de indirilir.”<sup>46</sup> Bazı kaynaklarda ise rivayet şu ilaveyle aktarılmıştır: “Hz. Peygamber bunu söyledikten sonra şöyle devam etti: ‘İşte bu,

<sup>42</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/269.

<sup>43</sup> Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Tefsîr”, 20.

<sup>44</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1985), “Şiir”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/196 (No. 8500); Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buga (Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 1993), “Edeb”, 41; Müslim b. Haccâc en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, 1955), “Birr”, 48.

<sup>45</sup> Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf vd. (Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017), 13/457-458.

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/87 (No. 22401).

Allah'ın size indirdiği ‘İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onlara sevgi vermektedir.’ ayetinin manasıdır.”<sup>47</sup>

Taberânî, bu hadisi aktardıktan sonra bunun sadece Sevbân’dan ve Meymûn b. ‘Aclân es-Sekafî (ö. ?) tarikiyle rivayet edildiğini kaydetmekte ve bu râvi hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>48</sup> Muhammed b. Abdullah el-A‘zamî Diyâürrahman (ö. 2020) ise bu râvinin sika olmadığını ifade etmektedir.<sup>49</sup>

Bu manayı teyit etmek adına kaynaklarda yer verilen başka bir hadise göre Hz. Peygamber, “Allah, müminlere sevgi, zarafet ve müminler tarafından sevmeyi bahşetmiştir.” dedikten sonra bu ayeti okumuştur. Rivayetin başka bir versiyonuna göre Hz. Ali, Hz. Peygamber’e bu ayetin tefsirini sormuş, Hz. Peygamber, bunun kişiye yönelik müminler ve büyük meleklerin kalbindeki sevgi olduğunu belirttikten sonra bu ifadeyi kullanmıştır.<sup>50</sup> Ancak bu rivayetin her iki versiyonunun da zayıf olduğu belirtilmiştir.<sup>51</sup>

*el-Kâmil fî du‘afâ‘i‘r-ricâl* adlı eserde yer alan başka bir rivayete göre Ebu Zer (ö. 32/653), şöyle nakletmektedir: “Ben Allah resulüne şöyle dedim: ‘İnsan ibadet edince insanlar ibadetinden dolayı onu severler.’ Bunun üzerine Hz. Peygamber, ‘Bu, müminlere verilen erken bir müjdedir.’ dedi, sonra ‘İman edip salih amel işleyenlere...’ ayetini okudu.”<sup>52</sup>

Bu manayla ilgili ayrıca bir İsrâilî rivayete de yer verilmiştir. Buna göre Kâ‘b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?]), sevginin kaynağının sema/gök (Allah) olduğunu söylemiş ve “Allah, birisini sevince onun sevgisini meleklerin kalbine, melekler de insanların kalbine koyar. Allah birisine buğzedince yine aynı şekilde yapar; hiç kimse kendiliğinden ne birisini sevebilir ne de birisine buğzedebilir.” şeklinde bir ifade kullanmıştır. O, bu bilgiyi Tevrat’ta bulunduğunu, aynısının Kur’an’da da bulunduğunu fark ettiğini belirtmiş ve incelemekte olduğumuz ayeti okumuştur.<sup>53</sup>

Bu rivayetler; ayetin içinde yer aldığı pasajdan koparılmasına, nüzul sebebine dikkat edilmemesine yol açmıştır. Başka bir ifade ile dış ve iç bağlamın devre dışı bırakılarak parçacı bir yaklaşımla ayetin tek başına ele alınmasına neden olmuştur. Zira ayetle ilgili Hz. Peygamber’in bir sözünün nakledilmesi, bazı müfessirleri bu yönde tercih yapmaya sevk etmiş/zorlamıştır. Çünkü Hz. Peygamber’in tefsirleri bağlayıcıdır. Ne var ki Hz. Peygamber, burada ayeti tefsir etmemiş, aksine ayetten bağımsız bir şekilde bir konu hakkında bilgi vermiş veya ayeti bir konuya delil göstermiş, ondan istişhadde bulunmuştur. Zira daha önce de belirtildiği gibi ayet, Mekke’de inmiştir. Hadisi nakleden Ebû Hüreyre ise hicretin 7. senesinde Müslüman olmuştur.<sup>54</sup>

<sup>47</sup> Ali b. Ebû Bekir Heysemî, *Mecma‘u‘z-zevâid* (Beyrut: Dârü‘l-Fikr, 1412), 10/272.

<sup>48</sup> Taberânî, *el-Mu‘cemü‘l-evsat*, 2/57.

<sup>49</sup> Muhammed b. Abdullah el-A‘zamî Diyâürrahman, *el-Câmi‘u‘l-kâmil fî‘l-hadîsi‘s-sahîhi‘ş-şâmil el-müretteb‘alâ‘ebvâbi‘l-fikh* (Riyad: Dârü‘s-Selâm, 2016), 10/513.

<sup>50</sup> Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdirü‘l-usûl fî‘ahâdisi‘r-Resûl*, thk. Abdurrahman ‘Umeyre (Beyrut: Dârü‘l-Cîl, ts.), 2/141, 226, 4/80.

<sup>51</sup> Müsâ‘id b. Süleyman Tayyâr vd., *Mevsû‘atü‘t-tefsîri‘l-me‘sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 14/222, 314.

<sup>52</sup> Ebû Ahmed el-Cürcânî İbn ‘Adî, *el-Kâmil fî‘du‘afâ‘i‘r-ricâl*, thk. ‘Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu‘avvîd (Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 1999), 8/281.

<sup>53</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, 2004), 1/248; Süleyman b. el-Eş‘as Ebû Dâvûd, *ez-Zühd*, thk. Yasir b. İbrahim - Guneym b. Abbas (Mısır: Dârü‘l-Mişkât, 1993), 378.

<sup>54</sup> M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Ocak 2024).

### 3.1. Sünnetin Bağlayıcı Olarak Kabul Edilmesi

Daha önce de belirtildiği üzere ayetlerin anlaşılması konusunda sünnetin önemli bir fonksiyonu söz konusudur. Ancak ayetler tefsir edilirken hadislerden hatalı bir şekilde istişhadde bulunulması zaman zaman olumsuz sonuçlara yol açmıştır. Nitekim Meryem 19/96. ayeti bağlamında ifade edildiği gibi ayetten bağımsız hadisler veya Hz. Peygamber'in istişhad mahiyetindeki bir yorumu ayetin tefsiri/anlamı olarak sunulmuş ve ayetin gerçek tefsiri/anlamı ihmal edilmiştir. Aşağıda hadise yer versin veya vermesin bu şekilde davranan müfessirlerin yorumlarıyla ilgili bilgi verilecektir:

Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), ayeti tefsir ederken zikredilen İsrâîlî rivayete, ardından söz konusu rivayete paralel olan Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadise yer vermektedir. Ardından Süddî'nin (ö. 127/745) “وَدَّأ” kelimesinin muhabbet anlamında olduğunu, Allah'ın, bu gibi kişileri sevip onları evliyasına/dostlarına sevdirdiğini söylediğini belirterek ayeti bu rivayetler çerçevesinde anlamaktadır.<sup>55</sup>

İbn Kuteybe, daha önce de belirtildiği gibi ayete göre ilgili kişilerin sevimli kılındığını söyledikten sonra samimi ve çalışkan kişinin iyi kötü herkes tarafından sevildiğini, saygı duyulduğunu ve iyilikle anıldığını belirtmekte ve verdiği manayı وَالْقَيْثُ عَلَيْكَ مَحَبَّةٌ مِنِّي (Ey Mûsâ), sana sevgi verdim.”<sup>56</sup> ayetiyle ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre bu ayette Hz. Musa'ya sevgi verilmesinden değil, onun sevimli hale getirilmesinden bahsedilmiştir. Hz. Musa, bu sayede Firavun'dan kurtulmuştur. Çünkü İsrailoğullarının bebekleri öldürülürken Hz. Musa'ya dokunulmamıştır.<sup>57</sup> İbn Kuteybe, ayeti daha önce verilen İsrâîlî rivayet ve hadislere uygun bir şekilde tefsir etmekte, ancak bu rivayetlere yer vermemektedir.

Taberî; ayeti “İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları (dünyada) müminlere sevdirecektir.” şeklinde tefsir etmekte ve İbn Kuteybe gibi ilgili İsrâîlî rivayete ve hadislere atıf yapmamaktadır. Taberî, ayeti bu şekilde tefsir ettikten sonra bu görüşünü teyit etmek için âdeti olduğu üzere birçok görüşe yer vermektedir. Verilen görüşlerin bir kısmında hem Allah'ın hem de müminlerin onları seveceği belirtilmiş, bir kısmında sadece müminlerin sevgisinden bahsedilmiş, bir kısmında ise müminler yerine Allah'ın kulları, Allah'ın yarattıkları ve insanlar gibi ifadeler kullanılmıştır.<sup>58</sup>

Diğer kaynaklarda Taberî'nin nakline benzer ifadelere yer verilmiştir. Ayrıca Allah dostları ve salih insanlar tabirleri de istimal edilmiştir. Kimileri ise Müslümanların sevgisiyle birlikte, güzel bir rızık ve doğru sözlülüğün de bahsedileceğini belirtmiştir.<sup>59</sup> İlk başta bütün bu ifadelerin aynı anlama geldiği akla gelebilmektedir. Ancak bazıları “Müminler onları sever, kâfir ve münafıklar onlara saygı duyarlar.” şeklinde bir ifade kullanarak bu tabirlerin geliştiği güzel kullanılmadığına işaret etmiştir.<sup>60</sup> Taberî, yapılan tefsiri teyit etmek için Hz. Os-

<sup>55</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, 1/248-249.

<sup>56</sup> Tâhâ 20/39.

<sup>57</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 58.

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/261-263.

<sup>59</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebünnîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989), 459; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, 1/249; Ebû Osman Said b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (b.y.: ed-Dârü's-Selefiyye, 1982), 6/250; Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1978), 276.

<sup>60</sup> Ali b. Ahmed Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Muhammed b. Salih el-Fevzân vd. (b.y.: 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 13/339.

man'ın şu sözüne de başvurmaktadır: “Kim iyi işler yapar, kötü işlerden sakınırsa Allah Teâlâ, ona ameline uygun bir elbise giydirir (onun iyiliği yüzünden okunur).”<sup>61</sup>

Semerkindî (ö. 373/983), ayeti “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları sevecek ve insanlara sevdirecektir.*” şeklinde tefsir ettikten sonra Kâ'b el-Ahbâr'dan nakledilen İsrâîlî bilgi ile Ebû Hüreyre'den nakledilen hadise yer vermekte, ancak Hz. Peygamber'in ayeti bu şekilde tefsir ettiğine işaret eden hadisin “Sonra Hz. Peygamber, bu ayeti okudu.” şeklindeki kısmına yer vermemektedir.<sup>62</sup>

Sa'lebî (ö. 427/1035), ayeti “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları sevecek, (gökteki ve yerdeki mümin kullarına; meleklerle ve mümin insanlara) sevdirecektir.*” şeklinde tefsir ettikten sonra ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu iddia etmekte ve daha önce kaydedilen rivayeti zikretmektedir. Sa'lebî, Ebû Hüreyre'den nakledilen hadisi de aktarmakta, ancak Semerkandî gibi Hz. Peygamber'in ilgili ayeti okuduğuna dair hadisin son kısmına yer vermemektedir. O, daha sonra Katâde'nin (ö. 117/735) konuyla ilgili “Allah'a yemin ederim öyledir; Allah, onların (iman edip salih amel işleyenlerin) sevgisini mümin kullarının kalbine koyar.” şeklinde bir ifade kullandığını ve Herim b. Hayyân'ın (ö. 70/690 [?]) da “Kim kalbiyle Allah'a yönelirse Allah da mümin kullarının kalplerini ona yönlendirir. Böylece onlardan sevgi ve merhamet görür.” dediğini nakletmektedir.<sup>63</sup>

Mâverdî (ö. 450/1058), ayette iki ihtimal bulunduğunu, birincisine göre iyi insanlar bu kişileri sever, kötü olanlar ise onlara saygı duyar, ikincisine göre ise Allah onları sever ve sevdirebilir, dedikten sonra Rebî' b. Enes'in (ö. 139/756-757) “Allah, birisini severse onun sevgisini önce göktekilerin sonra yerdekilerin kalbine koyar.” dediğini nakletmektedir. Bu bilgi, İsrâîlî rivayette ve Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadiste de bulunmaktadır. Ancak Mâverdî, bilgiyi Rebî' b. Enes'in görüşü olarak nakletmektedir. Mâverdî, ayetin anlamı konusunda iyi bir nam bırakma şeklinde üçüncü bir ihtimalin daha söz konusu olduğunu belirtmektedir. Kanaatimizce o, iman edip salih amel işleyen bazı insanların sevilmediğini fark etmiş ve bunun için böyle bir çözüme gitmiştir. Mâverdî, ayrıca Kâ'b b. el-Ahbâr'ın konuyla ilgili sözlerine ve İbn Abbas'ın ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair görüşüne de değinmektedir.<sup>64</sup>

Vâhidî (ö. 468/1076), *el-Basît* adlı tefsirinde Allah Teâlâ'nın iman edip salih amel işleyenleri birbirilerine sevdirdiğini, bunun için birbirlerine merhamet ve şefkat ettiklerini söylemekte, ardından daha önce zikredilen görüşleri, hadisleri, İsrâîlî rivayeti ve ayetin Abdurrahman b. Avf hakkında indiğine dair nüzul sebebinin nakletmektedir.<sup>65</sup> Vâhidî, *el-Vasît* tefsirinde, kısaca buna benzer ifadeler kullanırken<sup>66</sup> *el-Vecîz* tefsirinde ise ayetin Hz. Ali veya Abdurrahman b. Avf hakkında nazil olduğunun söylendiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 18/262.

<sup>62</sup> Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, thk. Mahmûd Mutricî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 2/388.

<sup>63</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/233.

<sup>64</sup> Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/390-391.

<sup>65</sup> Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-basît*, 14/339-341.

<sup>66</sup> Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-vasît*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 3/197.

<sup>67</sup> Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415), 690.

Begavî (ö. 516/1122), Mücâhid'in (ö. 103/721) "Allah onları sever ve müminlere sevdendirir." şeklindeki tefsirini naklettikten sonra bunu teyit etme adına Ebû Hüreyre'nin rivayetini ve Herim b. Hayyân'ın buna dair sözünü nakletmektedir.<sup>68</sup>

Zemahşerî (ö. 538/1144) de ayeti bu şekilde tefsir ederken kanaatimizce ilginç bir şekilde Mutezile mezhebine uygun davranmamaktadır. Ona göre bu kişilerin bu sevgiyi kazanma konusunda hiçbir katkıları olmadan Allah, kendi keremi ile onları müminlere sevdirmekte, korkularını düşmanlarının kalbine koymaktadır.<sup>69</sup> Nitekim Fahreddin er-Râzî'nin nakline göre Ebu Müslim el-İsfahânî, birisini sevmenin kişilerin eylemi olduğunu, Allah'ın bunu yaptırdığını söylemenin doğru olmadığını belirterek Mutezile'ye uygun davranmıştır.<sup>70</sup>

Râzî, bu konuda iki görüş olduğunu söyledikten sonra önce cumhurun görüşü diyerek Zemahşerî'ye atıf yapmadan onun sözlerini olduğu gibi aktarmakta, ardından Ebû Müslim el-İsfahânî'nin "أَلْمُؤْمِنُونَ" kelimesinin mevdûd (mahbup/sevilen) anlamına geldiğini, çünkü Arapların bu gibi ifadelerle kelimeyi bu anlamda kullandığını söylediğini ve ayeti, "İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, (kıyamette) onlara sevdiklerini, arzularını verecektir." şeklinde tefsir ettiğini belirtmektedir. Râzî, kelimenin mecazen ism-i mef'ûl anlamında kullanılmasını ve Hz. Peygamber'den nakledilen söz konusu yorumu/istişhadı gerekçe göstererek birinci görüşü tercih etmektedir. Ebû Müslim ise bazı Müslümanların sevilmediğini, bazı kâfir ve fasıkların çok sevildiğini ve bir kişiyi sevmenin Allah'ın yaratması ile değil, kişinin kendi iradesiyle olduğunu söyleyerek kendi görüşünün doğru olduğunu ifade etmiştir.<sup>71</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273), ayetin, "İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları (kullarına) sevdirecektir." anlamına geldiğini, çünkü Tirmizî'nin (ö. 279/892) rivayet ettiği ve sahih olduğunu kaydettiği hadiste Hz. Peygamber'in ayeti böyle tefsir ettiğini söylemekte ve mezkûr hadisi aktarmaktadır. Ardından bu hadisin farklı lafızlarla *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu Müslim*, *el-Muvatta* ve *Nevâdirü'l-usûl* kitaplarında da bulunduğunu belirtmektedir. Kurtubî; Hz. Peygamber'in, "Allah, salih ve yakın meleklerin kalbine müminlere yönelik ülfet, tatlılık ve muhabbet koymuştur." dediğini ve bu ayeti okuduğunu ifade etmektedir.<sup>72</sup>

Bezzâvî (ö. 685/1286), Fahreddin er-Râzî'nin cumhurun görüşü dediği tefsiri aktarmakta ve Ebû Hüreyre'nin hadisini buna delil olarak zikretmektedir.<sup>73</sup> Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Allah'ın müminleri sevip onları sevdirdiğini, bir hadise göre müminlerin iyiler tarafından sevilip kötüler tarafından saygı duyulduğunu söyledikten sonra konuya dair İsrâîlî rivayeti nakletmektedir.<sup>74</sup> Hâzin (ö. 741/1341), ayetin tefsiri bağlamında *Sahîhu Müslim*, *Sünenü't-Tirmizî*'de yer alan hadisleri ve İsrâîlî rivayeti naklederek ayeti bu çerçevede yorumlamaktadır.<sup>75</sup> İbn Kesîr, ayetin tefsiri ile ilgili daha önce verilen hadisleri, sahabe ve tâbiîn görüşlerini nakletmekte ve ayeti bu çerçevede tefsir etmektedir.<sup>76</sup> Ebüssuûd Efendi de

<sup>68</sup> Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1997), 5/257.

<sup>69</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 3/47.

<sup>70</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/568.

<sup>71</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/567-568.

<sup>72</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Ettafeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1964), 11/160-161.

<sup>73</sup> Abdullah b. Ömer el-Bezzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1418), 4/21.

<sup>74</sup> Abdullah b. Ahmed Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedfivî (Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998), 2/354-355.

<sup>75</sup> Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 3/198-199.

<sup>76</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/267-269.



(ö. 982/1574) Râzî'nin cumhurun görüşü dediği yorumu nakletmekte, müminlere sevdirmeye vadinin dünyada veya ahirette olabileceğini söylemekte, ahirette müminlere çok sayıda nimet verileceğine göre sadece bu nimetin zikredilme sebebini şöyle açıklamaktadır: “Kıyamette kâfirler arasında kin, adavet, ayrılık olacağı için müminlere verilecek bu nimetin zikriyle iktifa edilmiştir.”<sup>77</sup> Ebüssüüd Efendi, her ne kadar bu vadin kıyamette olabileceğini söylese de ayetin bağlamına değinmemektedir.

Bu rivayetler ve ayetin bu şekilde tefsir edilmesi üzerine insanların sevgisi, kişinin salih olduğuna hamledilmiş ve buna göre örnekler verilmiştir. Söz gelimi ‘Amr b. Kays el-Mülâî’nin (ö. 146/763) cenazesine sayılamayacak kadar kişinin katıldığı, defin sonrası bunların yok olduğu, bunun üzerine cenazeye katılanların cinler olduğu iddia edilmiştir. Aynı şekilde Ahmed b. Hanbel’in cenazesine iki milyon üç yüz bin kişinin katıldığı, Evzâî’nin (ö. 157/774) cenazesinin kalabalığından etkilenen otuz bin Yahudi’nin Müslüman olduğu, yaşlı bir Yahudi’nin Sehl b. Abdullah et-Tüsterî’nin (ö. 283/896) cenazesine göklerden kişilerin inip ona dokunduğunu söylediği ve bunun üzerine Müslüman olduğu nakledilmiştir.<sup>78</sup> Bütün bunlar kişinin salih biri olduğuna delil gösterilmiştir. Ancak aynı şekilde belki bundan daha fazla insanın, Müslüman olmayan kişilere tabi olduğu ve cenazelerine katıldığı bir gerçektir. Nitekim İngiltere kraliçesi Elizabeth’in (ö. 2022) cenazesine iki milyon kişi katılmıştır.<sup>79</sup>

### 3.2. Sünnetin İstişad Olarak Kabul Edilmesi

Daha önceki başlıkta ayetin bağlamına dikkat çekmeden, söz konusu hadislere ve İsrâilî rivayete yer vererek veya vermeyerek ayeti bu çerçevede yorumlayan müfessirlerle ilgili bilgi verildi. Bu başlıkta ise ilgili rivayetler çerçevesindeki yorumları aktarmakla birlikte bağlama dikkat eden ve ayeti buna uygun tefsir eden müfessirlerin görüşlerine yer verilecektir.

Mâtürîdî (ö. 333/944), ayetin tevili konusunda üç ihtimalin bulunduğunu söylemektedir. Birinci ihtimale göre hitap Mekke müşriklerine yöneliktir. Buna göre Mekke müşrikleri iman edip salih amel işledikleri takdirde aralarındaki kin ve düşmanlık yok olup yerini sevgi ve muhabbet alacaktır. Mâtürîdî, bu manayı teyit etmek için Âli ‘İmrân suresi 3/103. ayetine<sup>80</sup> müracaat etmektedir. Zira bu ayette müminlerin kalplerindeki kin ve düşmanlığın imanla yok edilerek kardeş kılındıkları belirtilmektedir. Bu ihtimal, ayetin nüzul zamanına da uygundur. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere ayetin içinde yer aldığı pasaj ve sure Mekke’de risaletin erken bir döneminde nazil olmuştur. Ancak ayette kıyametteki durumdan bahsedilirken o, bunun dünyada olacağına işaret etmektedir. Mâtürîdî, ikinci ihtimale göre ayetin cennet hayatıyla alakalı olduğunu söylemektedir. Buna göre müminler cennete girerken dünyada iken kalplerinde bulunan kin ve düşmanlık zail olacak ve cennetteki herkesi seveceklerdir. Mâtürîdî, bu ihtimalin teyidi için Hicr suresi 15/47. ayetini<sup>81</sup> vermektedir. Mâtürîdî, bu iki yorumda ayetin lafzına, hakiki manasına bağlı kalmaktadır. Zira daha önce de izah edildiği

<sup>77</sup> Muhammed b. Muhammed el-‘İmâdî Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-‘akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâ’i't-Türâsi'l-‘Arabî, ts.), 5/283-284.

<sup>78</sup> Daha fazla bilgi için bk. Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbilî İbnü'l-Harrât, *er-Rekâik ve'l-âdâb ve'l-ekâr*, thk. Hızır Muhammed Hızır (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986), 158-160.

<sup>79</sup> <https://www.ntv.com.tr/galeri/n-life/magazin/ingiltere-kralicesine-veda-etti-kralice-elizabeth-esi-philiple-birlikte-defnedildi,eIzYMqGpikyKItlg8G3ug/GdNTJliuB0qrcUk4PiqBSQ>

<sup>80</sup> “وَأذْكُرُوا اللَّهَ عَالِمًا إِنَّكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَغْدَاءَ فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا” *Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani sizler birbirinize düşmanlar idiniz de O, kalplerinizi birleştirmişti. İşte O’nun bu nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz.*” Âli ‘İmrân 3/103.

<sup>81</sup> “وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ” *Biz, onların kalplerindeki kini söküp attık. Artık onlar sedirler üzerinde, kardeşler olarak karşılıklı otururlar.*” el-Hicr 15/47.

gibi “وَدَّ” kelimesinin asıl, hakiki anlamı sevgidir. Üçüncü ihtimale göre bu ayet herkese hitap etmektedir. Buna göre iman edip salih amel işleyenler, enbiya, evliya ve dindar insanlar tarafından sevileceklerdir. Çünkü bunlar, insanları zenginlik ve makam mevkiye göre değil, dindarlık açısından değerlendirmekte ve dindar olanları sevip saymaktadırlar. Mâtürîdî, ayette başka bir ihtimalin daha caiz olduğunu söyledikten sonra Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadisi ve ilgili İsrâîlî rivayeti zikrederek bu kişilerin müminler tarafından sevildiğini belirtmektedir. Ardından “Eğer bu hadis sahih ise insan, sevilmediğini gördüğünde bunun kötü amelinin sonucu olduğunu düşünerek korkmalıdır.” demektedir. Onun “Eğer bu hadis sahih ise” şeklindeki ifadesi, rivayetlere rağmen bu yorumu ilk üç ihtimale dâhil etmeden vermesi bu görüşü benimsemediğini göstermektedir. Ayrıca o, ilgili hadisi naklederken Hz. Peygamber'in ayeti bu şekilde tefsir ettiğine dair herhangi bir bilgi vermemektedir.<sup>82</sup> Mâtürîdî, âdeti olduğu gibi burada kesin bir tercih yapmamakta, ancak kullandığı ifadelerle ve verdiği bilgilerin sıralaması ile tercihinin işaret etmektedir. Bu da onun ilk olarak verdiği yorumu tercih ettiğini göstermektedir.

Ebû Hafs en-Nesefî (ö. 537/1142), ayeti tefsir ederken Allah Teâlâ'nın kâfirleri zikrettikten sonra müminlere geçtiğini söyleyerek ayetin sibakına dikkat çekmekte, ayetin Mekki olduğunu, Habeşistan ve Medine hicretlerinden önce indiğini belirtmektedir. Ancak ayetin anlamını “*İman edip salih amel işleyenlere gelince, Rahmân, onları sever ve sevdirebilir.*” şeklinde vererek bunun Habeşistan'da ve Medine'de gerçekleştiğini, çünkü Neccâşî'nin sahabeyi sevip yardımcı olduğunu, Ensar'ın aynı şekilde davrandığını ifade etmektedir. O, diğer insanların da sahabeyi sevdiğini, bu da Hz. Muhammed'in peygamberliğinin açık bir delili olduğunu söyledikten sonra ayetin müminlerin birbirlerini sevecekleri anlamına da gelme ihtimalinin bulunduğunu belirtmektedir.<sup>83</sup>

İbn 'Atıyye (ö. 541/1147), müfessirlerin çoğuna göre ayetin, Allah'ın sevdiği kullarını kabule mazhar kılmak manasında olduğunu, nakledilen hadisin de bunu gösterdiğini, Hz. Osman'ın ayeti Hz. Peygamber'in şu sözüyle tefsir ettiğini belirtmektedir: “Allah, insanların kalplerindeki üzerlerindeki bir elbise gibi ortaya çıkarmakta, insanlara göstermektedir.” O, konuya dair şu hadisi de kaydetmektedir: “Her insanın semada bir namı var. Eğer güzel ise yerde de aynı şekilde güzel, değilse kötü bir namı olur.” O, ayet hakkındaki nüzul sebepleri ve kıraatleri aktardıktan sonra bunun önceki ayetlerle bağlantılı olabileceğini, önceki ayetlerde yerdeki ve gökteki herkesin kıyamette yalnız olacakları bildirildikten sonra müminlerin gönülleri alınarak onlara muhabbet verileceği belirtildiğini, bunun da Allah'ın onlara karşı af ve kereminin ortaya çıkması olduğunu ifade ederek bağlama dikkat çekmektedir.<sup>84</sup>

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), “سيجعل” fiilinin başındaki sin harfi ile bu sevginin gelecekte yaşanacağını, Hz. Peygamber'in Medine dönemi, bütün zamanların veya kıyamet gününün kastedilmiş olabileceğini kaydettikten sonra konuya dair *Sünenü't-Tirmizî*'de yer alan hadisi nakletmektedir. Daha sonra bazılarının kelimada bir hazif olduğunu söylediklerini ve ayeti şöyle tefsir ettiklerini ifade etmektedir: “Allah, müminleri cennetine koyacak ve içlerindeki kin ve adaveti söküp atacaktır. Kâfirler ise kıyamette birbirlerini tanımadıklarını söyleyecek, birbirlerine lanet okuyacak ve cehennemde de birbirlerinden beri olduklarını be-

<sup>82</sup> Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 7/263-264.

<sup>83</sup> Ömer b. Muhammed Ebû Hafs en-Nesefî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2019), 10/247-248.

<sup>84</sup> Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi't-tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 4/34.

lirteceklerdir.”<sup>85</sup> Ebû Hayyân, bu açıklaması ile bağlama işaret etmekte, ancak buna uygun yorumu başkasına nispet etmektedir.

Kâsımî (ö. 1914), ayetin tefsirinde böyle denilmiştir diyerek Râzî'nin cumhurun görüşü dediği tefsiri naklederek buna katılmadığına işaret etmektedir. Ardından Ebu Müslim'in görüşünü ve gerekçelerini aktarmakta, Râzî'nin bu görüşe karşı çıkıp önceki görüşü tercih ettiğini ve bunun için gerekçeler uydurduğunu, ancak hakka tabi olmanın gerektiğini ifade etmektedir.<sup>86</sup> Kâsımî, böylelikle ayeti bağlama uygun bir şekilde tefsir ederek birçok müfessirin rivayetlerin etkisiyle yaptıkları tefsirin doğru olmadığını vurgulamaktadır.

İbn 'Âşûr, ayeti önceki ayetlerle bağlantılı olarak ele almaktadır. Ona göre önceki ayetlerde müşriklerin kıyamete yalnız geleceklerinin belirtilmesi ile kıyamette tehlikeli bir durumun söz konusu olduğuna işaret edilmiştir. Böyle durumlarda yalnız kalmak sıkıntılıdır ve bunun için insan o günle karşı karşıya kaldığında kendisine yardım edecek, elinden tutacak birisini ister ve onu arar. Bu ifade ayrıca onların gazaba müstahak olduklarını ortaya koymaktadır. İbn 'Âşûr, müminlerin müşriklerin aksine sevgi ve saygı makamında olacaklarını belirterek ayeti hem dış hem de iç bağlam çerçevesinde tefsir etmektedir. Ona göre müminlerin o günkü dost ve yardımcıları Allah, melekler ve diğer müminlerdir. İbn 'Âşûr, bu tefsirini diğer ayetlerle desteklemeye çalışmaktadır. Ona göre burada ism-i mef'ûl yerine mastarın tercih edilmesi, sevgiyle alakalı birçok durumu ifade etmek içindir. İbn 'Âşûr, daha sonra *Sünenü't-Tirmizî*'deki hadise işaret etmekte, hadisin sonundaki “Hz. Peygamber, bu ayeti okudu.” şeklindeki ifadenin, sadece Kuteybe'nin (ö. 96/715) rivayetinde olduğunu, Kuteybe'nin rivayetinde de sadece *Sünenü't-Tirmizî*'deki versiyonunda bulunduğunu, dolayısıyla bunun Kuteybe'nin bu rivayete has bir eklemesi olduğunu söylemektedir.<sup>87</sup>

Derveze (ö. 1984), konuyu surenin 88. ayetinden<sup>88</sup> itibaren ele almakta, bu ayetlerde Allah'a çocuk isnat edenlere reddiye yapıldığını söylemektedir. Ona göre ayet, kıyamet gününde salih müminlere gösterilecek ihtimam hakkındadır. Onlar bu şekilde teselli ve teşvik edilmişlerdir. Derveze, daha sonra Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadise değinmekte, ancak ilginç bir şekilde hadisin sahih hadis kitaplarında yer almadığını söylemektedir. Oysa daha önce de belirtildiği gibi hadis aynı lafızlarla olmasa da *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu Müslim*, *Sünenü't-Tirmizî*, *el-Muvatta* ve *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*'de yer almaktadır. Derveze, hadis sahih olsa da bunun ayetin kapsamını genişletmeye yönelik (bir istişhad) olduğunu söyleyerek hadisin, kendisinin dış ve iç bağlama uygun bir şekilde yaptığı yukarıda zikredilen tefsire aykırı olmadığını belirtmektedir.<sup>89</sup>

## Sonuç

Kur'an'ın sünnet çerçevesinde anlaşılması, çok önemlidir. Zira Hz. Peygamber, Kur'an'ın ilk ve en önemli muhatabıdır. Ayrıca o; söz, fiil ve onaylarında Kur'an'ı referans almış, onun istediği gibi konuşmuş ve yaşamıştır. Bunun için Kur'an-Sünnet ilişkisinin kurulması ve bunu doğru bir şekilde yapılması çok mühimdir. Bu ilişkinin doğru kurulmaması/kurulmaması üzerine zaman zaman bazı ayetler yanlış anlaşılmıştır. Zira alakasız bir ayet ile bir hadis ilişkilendirilebilmiş veya Hz. Peygamber'in istişhad çerçevesinde değerlendiril-

<sup>85</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 7/304-305.

<sup>86</sup> Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kasımî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü'ssûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 7/115.

<sup>87</sup> Muhammed Tahir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984), 16/174-175.

<sup>88</sup> وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا “Onlar, ‘Rahman, bir çocuk edindi.’ dediler.”

<sup>89</sup> Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 3/183-184.

mesi gereken bir açıklaması ayetin tefsiri olarak kabul edilmiştir. Bu durum, ayetin anlamının terkedilmesine ve hep bu hadisler veya istişhadler çerçevesinde ele alınmasına neden olmuştur.

Bir ayetin anlamını doğru tespit etmenin yolu, öncelikle ilgili ayetin dış bağlamını tespit etmektir. Ne var ki zaman zaman nüzul sebebi rivayetleri ile istişhad mahiyetindeki rivayetler karıştırılmış, bu da ayetin anlaşılmasına, bazı durumlarda yanlış anlaşılmasına yol açmıştır. Nüzul sebebi rivayetlerinin yanlış anlaşılmasının bir başka nedeni de bir ayet grubuyla ilgili nakledilen nüzul sebebi rivayetinin, metninden dolayı sadece bir ayetle ilişkilendirilmesidir. Böylece nüzul sebebinin, ayetin anlaşılmasına olan katkısı yok edildiği gibi yanlış bir anlamın ortaya çıkmasına, ayetin siyak-sibaktan koparılmasına da neden olmuştur.

Ayetin/ayet grubunun anlaşılmasını sağlayan en önemli ikinci husus, siyak-sibak olarak ifadesini bulan ayetin iç bağlamı, yani önceki ve sonraki ayetlerle bağlantısıdır. Ancak bu durum da zaman zaman yanlış değerlendirilmiş, her ayet/ayetler bir önceki ve sonraki ayet/ayetlerle anlaşılmaya çalışılmıştır. Bu da bazen yanlış anlaşılmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Çünkü ilgili ayetin, önceki veya sonraki ayetlerle alakası olmayabilir. Bunun için yapılması gereken, incelenen ayetin içinde yer aldığı ayet grubunu iyi tespit etmektir.

İncelemeye çalıştığımız ayet, Mekki dönemin ilk yıllarında inen Meryem suresinde yer almaktadır. Ayetin siyakına bakıldığında bu ayetin kendisinden önceki ayetlerle bir bütünlük oluşturduğu ve pasajın, surenin 77. ayetiyle başladığı görülmektedir. Zira ayetin mal ve evlat çokluğuyla övünen, kıyamete inanmadığını söyleyen ve müstehzi bir şekilde kıyamet olsa bile orada da çok mal ve evlada sahip olacağını iddia eden 'Âs b. Vâil hakkında nazil olduğu belirtilmiştir. Ancak bu nüzul sebebinin sadece 77. ayetle ve 77-78. ya da 77-80. ayetlerle sınırlı tutulması, irdelediğimiz 96. ayet için birbirini tutmayan farklı yorumların ortaya atılmasına neden olmuştur.

Kanaatimizce bu ayet, 77. ayetle başlayan pasajın devamı niteliğindedir. Nitekim bu ayetten itibaren bu düşünce reddedilmekte, müşriklerin 'Âs b. Vâil'in iddia ettiği gibi değil, bilakis yalnız bir şekilde kıyamete gelecekleri, Allah dışında taptıklarının da onları yalnız bırakacakları/onlara sahip çıkamayacakları/onlara bir fayda veremeyecekleri belirtilmekte ve bu düşünce sahipleri uyarılmaktadır. Müşriklerin kıyamete yapayalnız gelecekleri üç defa ifade edildikten sonra söz konusu ayette Allah Teâlâ'nın, iman edip salih amel işleyenlere dostlar vereceği belirtilerek müşriklerin aksine onların yalnız bırakılmayacağı vurgulanmaktadır. Bu da ayetin önceki ayet grubunun bir parçası olduğunu göstermektedir.

Ayetin tefsiri/anlamı bu iken tefsir tarihi içinde ayetin tefsirine/anlamına pek yer verilmemiş, bunun yerine değişik teviller/yorumlar yapılmış ve ayetten değişik hükümler çıkarılmıştır. Ancak, başta Mâtürîdî, Kâsımî ve İbn 'Âşûr olmak üzere bazı müfessirlerin bağlama dikkat ettikleri ve ayeti bu şekilde anladıkları görülmüştür.

Araştırmada Ebü'l-Leys es-Semerkindî, Sa'lebî, Mâverdî, Vâhidî, Begavî, Kurtubî, Hâzin ve İbn Kesîr'in, rivayetler çerçevesinde tefsir yaptıkları müşahede edilmiştir. İbn Kesîr, her ne kadar surenin tamamının Mekki olduğunu söylese de ayeti yine sahih kabul edilen rivayet çerçevesinde tefsir etmekten geri durmamıştır. Muhtemelen bu müfessirler, Ehl-i hadisin etkisiyle böyle yorumlar yapmış ve hadisin dışına çıkmamış/çıkamamışlardır. Ayrıca Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Beyzâvî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Ebüssuûd'un da ayeti bu şekilde tefsir ettikleri görülmüştür. Kanaatimizce bu müfessirlerin lafza bağlı kalışları, ayetlerin arka planlarını çok iyi irdelememelerine neden olmuştur.

Konuyu araştırırken ilk dönem müfessirlerden Mukâtil, Taberî ve İbn Kuteybe'nin, sonraki dönemde ayetle ilişkilendirilen hadislere ve İsrâilî rivayete yer vermedikleri müşahede edilmiştir. Özellikle Taberî'nin ilgili hadislere yer vermemesi düşündürücüdür. Bu hadislerin, ondan sonra üretildiği düşüncesi akla gelse de bunların *Sahîhu'l-Buhârî*, *Sahîhu Müslim*, *Sünenü't-Tirmizî*, *el-Muvatta* ve *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*'de yer alması, bunların uydurma değil, sahih rivayetler olduğunu göstermektedir. Nitekim Tirmizî, buna dair bir rivayet için sahih kaydını düşmüştür. Öte yandan bu rivayetler, Taberî'den çok önce yaşamış olan Yahya b. Sellâm'ın tefsirinde yer almaktadır.

## Kaynakça

- Cürcânî, Abdülkâhir. *Dürcü'd-dürer fi tefsiri'l-ây ve's-süver*. thk. Velîd b. Ahmed b. Salih Hüseyin - İyâd Abdüllatif el-Kaysî. 4 Cilt. Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhu'l-me'ânî*. thk. Ali Abdülbari 'Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1997.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. 7 Cilt. Dımaşk: Daru İbn Kesîr, 5. Basım, 1993.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm: et-Tefsîrû'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl*. 3 Cilt. Kazablanka: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2009.
- Demircigil, Bayram. "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 517-540.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1383.
- Diyâürrahman, Muhammed b. Abdullah el-A'zamî. *el-Câmi'u'l-kâmil fi'l-hadîsi's-sahîhi's-şâmil el-müretteb 'alâ ebvâbi'l-fikh*. 12 Cilt. Riyad: Dâru's-Selâm, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as. *ez-Zühd*. thk. Yasir b. İbrahim - Guneym b. Abbas. Mısır: Dâru'l-Mişkât, 1993.
- Ebû Hafs en-Nesefî, Ömer b. Muhammed. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2019.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahrü'l-muhît*. thk. Sıtkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, 1998.
- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed b. Muhammed el-'İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1420.

- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *Nevâdirü'l-usûl fî ahâdisi'r-Resûl*. thk. Abdurrahman 'Umeyre. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Hattâbî, Hamd b. Muhammed. *Beyânu i'câzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dârü'l-Me'ârif, 1976.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Heysemî, Ali b. Ebû Bekir. *Mecma'u'z-zevâid*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1412.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdullah. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf vd. 17 Cilt. Londra: Müessesetü'l-Furkân, 2017.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir b. Muhammed. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Garîbü'l-Kur'an*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü müşkilü'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. 9 Cilt. b.y.: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1986.
- İbnü'l-Harrât, Abdülhak b. Abdurrahman el-İşbîlî. *er-Rekâik ve'l-âdâb ve'l-ezkâr*. thk. Hızır Muhammed Hızır. Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1986.
- Kahraman, Muhammed Şerif. *Ulûmu'l-Kur'an Literatüründe Mekkî-Medenî ile İlgili İhtilaf-lar ve Tefsire Yansıması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Hüreyre". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ebu-hureyre>
- Karaalp, Cahit. "Hz. Peygamberin Kur'an Tefsirine Farklı Bir Bakış". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-II Klasik Dönem (VII-XII. Asırlar)*. ed. Taceli Karasu - Mahsum Aytepe. 657-676. İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

- Karakuş, Abdulkadir. "A'râf Suresi, 189-190. Ayetlerini Anlamak Bağlamında Yaratılışı Yeniden Düşünmek". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/48 (Aralık 2019), 279-302.
- Karakuş, Abdulkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı". *Şarkiyât* 11/3 (Aralık 2019), 1353-1371.
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi". *(TADER) Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 93-116.
- Kasımî, Cemâleddin Muhammed b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnü'ssûd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kastalânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.
- Kotan, Şevket. "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 367-398.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Port Said: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1985.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. thk. Zâra Salih vd. 13 Cilt. b.y.: Mecmû'atü Buhûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâs, 1423.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebünnîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî, 1989.
- Müslim b. Haccâc en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.
- Özcan, Esat. *Câbir b. Zeyd Hayatı, Mezhebi ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022.



- Râgıb el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Said b. Mansûr, Ebû Osman. *es-Sünen*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 2 Cilt. b.y.: ed-Dârü's-Selefiyye, 1982.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 2002.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed. *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*. thk. Mahmud Mutricî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Sicistânî, Muhammed b. 'Uzeyr. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvahid Cemrân. Suriye: Dâru Kuteybe, 1995.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Mu'âz Târik b. 'Avedullah b. Muhammed - Ebülfadl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, 1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir vd. 24 Cilt. Kahire: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2008.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1987.
- Tâcülkurrâ el-Kirmânî, Mahmud b. Hamza. *Garâ'ibü't-tefsîr ve 'acâ'ibü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kible, ts.
- Tayyâr, Müsâ'id b. Süleyman vd. *Mevsû'atü't-tefsîri'l-me'sûr*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnüssûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- 'Ukaylî, Muhammed b. 'Amr. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1983.
- Uzun, Nihat. "Hz. Peygamber'in Tefsirinde 'Bağlam' Meselesi". *Bilimname* 22 (2012), 129-157.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1415.

Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-basît*. thk. Muhammed b. Salih el-Fevzân vd. 25 Cilt. b.y.: 'Îmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1430.

Vâhidî, Ali b. Ahmed. *et-Tefsîrû'l-vasît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.

Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîru Yahya b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar / Author**

Esat ÖZCAN

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interests.

### **İTHAF**

Bu makale, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur ve bu nedenle yargılanması gerekmektedir.

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes and therefore Israel must be prosecuted.

هذه المقالة موجهة إلى العلماء والطلاب والعاملين في مجال الصحة ورجال الدين والصحفيين والرضع والأطفال والمدنيين الأبرياء الذين فقدوا حياتهم بسبب الهجمات الوحشية واللاإنسانية وغير القانونية التي شنتها إسرائيل على الجامعات والمدارس والمستشفيات ومخيمات اللاجئين والمنازل والجوامع والكنائس الموجودة في غزة. فما تريده إسرائيل من نفي وتهجير أكثر من مليوني فلسطيني من أراضيهم ومنازلهم هو أمر غير إنساني. إن كافة ما تفعله إسرائيل من هجمات تتنافى مع حقوق الإنسان والحريات والقانون الدولي هي جرائم ولهذا السبب يجب محاكمتها.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Âbidin Paşa'nın Me'âlî-i İslâmiyye Adlı Tefsirinin Yazım ve Yayın Serüveni, Muhtevası ve Hakkındaki Literatür\***

*The Writing and Publishing Adventure of Âbidin Pasha's Tafsir Entitled Me'âlî-i İslâmiyya, its Content and the Literature on it*

مسيرة تأليف ونشر تفسير المعالي الإسلامية لـ عابدين باشا وفحواه والمراجعات المتعلقة به

**Orhan GÜVEL**

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Osmaniye, TÜRKİYE  
orhanguel@osmaniye.edu.tr  
✉ <https://orcid.org/0000-0002-6104-8177>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 28/11/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Güvel, Orhan. “Âbidin Paşa'nın Me'âlî-i İslâmiyye Adlı Tefsirinin Yazım ve Yayın Serüveni, Muhtevası ve Hakkındaki Literatür”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 80-102.

<https://doi.org/10.31121/tader.1397315>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

\* Bu çalışma Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde Ankara Valiliği ile Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu ve Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı iş birliğinde 4-5 Mayıs 2023 tarihlerinde düzenlenen “Bütün Yönleriyle Âbidin Paşa Sempozyumu”nda “Âbidin Paşa ve Me'âlî-i İslâmiyye Adlı Meal-Tefsiri” başlığıyla sunulan bildiri metninin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş hâlidir.

## Öz

Müslüman toplumların tefsir geleneğinde Osmanlı tefsir geleneği, önemli bir yer işgal eder. Osmanlı döneminde Mushaf tertibini esas alan tam tefsirlerin yanı sıra, yalnızca bazı sûre ve âyetlerin yorumunu konu alan kısmî tefsirler kaleme alınmıştır. II. Abdülhamid döneminde Ankara Valiliği ve benzeri önemli bürokratik görevler üstlenen Âbidin Paşa'nın (ö. 1906) Me'âlî-i İslâmiyye (İslam'ın Yücelikleri) isimli Osmanlıca tefsiri bu eserlerden biridir. Kur'an'ın 61 farklı sûresinden seçilmiş 236 âyetin meal ve yorumunu içeren Me'âlî-i İslâmiyye hem üslup hem de muhteva bakımından önemli bilgiler içermektedir. Eserde âyetlerin öncelikle meali verilmekte, daha sonra dirayet ağırlıklı bir üslupla yorumlanmasına geçilmektedir. Müfessirin eserinde, sınırlı sayıda da olsa Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri diyebileceğimiz bir üslupla bir âyeti başka sûredeki bir âyetle açıklama ya da bir hadis rivayetiyle istishadda bulunma gibi rivâyet tefsiri kapsamına giren yorumlara yöntemlerine başvurduğu gözlenmektedir. Âbidin Paşa, tefsirinde, geçmiş müfessirlerinden yaptığı alıntılarının kaynağı hakkında bilgi vermemekte, çoğu kez "bazı müfessirlere göre" diyerek genel bir atıf yapmayı tercih etmektedir. Osmanlıca kaleme alınmış nadir tefsirler arasında yer alan eserde müellifin bürokrat ve âlim kişiliğinin yanı sıra, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel ve siyasi dokusuna dair izlere rastlanmaktadır. Âbidin Paşa'nın tefsirini Kur'an'ın tercüme edilmesinin cevazına dair çekincelerin gündemi işgal ettiği bir dönemde kaleme almış olması ayrı bir önemi haizdir. Müfessir, tefsirini Me'âlî-i İslâmiyye adıyla yayınlamadan yaklaşık beş yıl önce Hikem-i Kur'an adıyla bastırmak istemiş ancak gerekli resmî izinleri alamadığından buna muvaffak olamamıştır. Âbidin Paşa'nın dönemin önemli devlet adamlarından biri olmasına rağmen bu türden bir yayın yasağına maruz kalması ayrıca tahlil edilmesi gereken bir olgudur. Âbidin Paşa'nın tefsirinde daha çok sûfi ve Mâtürîdî kimliğinin ön plana çıktığı ifade edilebilir. Nitekim İbnu'l-'Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî'ye (ö. 672/1273) yaptığı atıflar, müfessirin sûfi kimliğiyle; kelâmî mevzulara ilişkin yorumlarında sık sık akıl ve insanın irade hürriyetinin önemini vurgulaması da Mâtürîdî kimliğiyle ilişkilendirilebilir niteliktedir. Bu çalışmada Osmanlı Devleti'nin son döneminde sadece devlet kademelerinde yürüttüğü vazifelerle değil ilmî alanda verdiği teliflerle de ön plana çıkan Âbidin Paşa'nın Me'âlî-i İslâmiyye isimli eserinin muhtevası ve yayınlama sürecine dair Osmanlı arşivlerinde yer alan belgeler belgesel tarama yöntemiyle taranarak kaynaklarda eser hakkında nakledilen eksik ve yanlış bilgilerin tekmil ve tashih edilmesi hedeflenmiştir. Buna ilaveten eserde müfessirin âyetlerin yorumunda takip ettiği metotlar, ele aldığı ana konular ve başvurduğu kaynaklar değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Çalışmada ayrıca Âbidin Paşa'nın müfessir kimliğinin daha iyi anlaşılmasına katkı sunması maksadıyla Fâtiha sûresi yorumunun Latinize edilmiş metnine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Osmanlı Müfessirleri, Âbidin Paşa, Me'âlî-i İslâmiyye, İslam'ın Yücelikleri, Hikem-i Kur'an

## Abstract

The Ottoman tafsir tradition has a significant place in the tafsir tradition of Muslim societies. In the Ottoman period, in addition to complete tafsirs based on the order of the Mushaf, partial tafsirs which dealt only with the interpretation of certain sûrahs and verses were also written. The Ottoman-Turkish tafsir entitled Me'âlî-i İslâmiyye (The Glories of Islam) by Âbidin Pasha (d. 1906), who served as the governor of Ankara and other important bureaucratic positions during the reign of Abdülhamid II, is one of these works. Containing 236 verses selected from 61 different Qur'anic sûrahs, Me'âlî-i İslâmiyye contains important information in terms of both rhetoric and content. In the work, the verses are first given their meanings and then interpreted in a dirayah-oriented style. It is observed that the mufassir, albeit in a limited number in his work, resorts to interpretation methods that fall within the scope of narrative exegesis, such as explaining a verse with a verse in another sûrah or making istishad with a hadith narration, in a style that we can call the exegesis of the Qur'an with the Qur'an. Âbidin Pasha does not give information about the source of the quotations he makes from past mufassirs in his tafsir and generally prefers to make a general reference by saying "according to some mufassirs". This work, which is among the rare tafsirs written in Ottoman Turkish, contains traces of the author's bureaucrat and scholarly personality as well as the socio-cultural and political structure of the period in which he lived. The fact that Âbidin Pasha wrote his tafsir at a time when reservations about

the permissibility of translating the Qur'an occupied the agenda is of particular importance. The mufasssîr wanted to publish his meal commentary under the title Hikem-i Qur'ân about five years before he published it under the title Me'âlî-i İslâmiyya, but he was unable to do so because he could not obtain the necessary official permissions. The fact that Âbidin Pasha was subjected to such a publication ban despite being one of the important statesmen of the period is a phenomenon that needs to be analysed separately. It can be stated that Âbidin Pasha's Sufî and Mâturîdî identity came to the fore in his commentary. As a matter of fact, his references to Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) and Mawlânâ Jalâl al-Dîn al-Rûmî (d. 672/1273) can be associated with the Sufî identity of the mufasssîr, and his frequent emphasis on the importance of reason and human freedom of will in his comments on theological issues can be associated with his Mâturîdî identity. In this study, the documents in the Ottoman archives regarding the content and publication process of the Me'âlî-i İslâmiyya of Âbidin Pasha, who came to the forefront not only with his duties at state levels but also with his scientific writings in the last period of the Ottoman Empire, are scanned with the documentary scanning method and it is aimed to complete and correct the incomplete and incorrect information about the work in the sources. Furthermore, the methods followed by the mufasssîr in the interpretation of the verses, the main topics he dealt with and the sources he used were evaluated. In addition, in order to contribute to a better understanding of Âbidin Pasha's identity as a mufasssîr, the Latinized text of his commentary on Sûrah al-Fâtîha is included in the study.

**Keywords:** Tafsir, Ottoman Mufasssîrs, Âbidin Pasha, Me'âlî-i İslâmiyye, The Glories of Islam, Hikem-i Qur'ân

### الخلاصة

تحتل مدرسة التفسير العثماني مكانة هامة بين مدارس التفسير الأخرى في المجتمعات المسلمة. تفسير المعالي الإسلامية لمؤلفه عابدين باشا (ت. 1906) الذي تولى مهاماً بيروقراطية هامة خلال عهد السلطان عبد الحميد الثاني مثل وزير الخارجية ووالي أنقرة، يعد أحد نماذج هذا النوع من التفاسير التي ألفت في تلك الحقبة. ومن خلال ما يتضمنه من ترجمة وتفسير 236 آية مختارة من 61 سورة مختلفة في القرآن، يتميز "المعالي الإسلامي" باحتوائه على معلومات قيمة سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى. وإلى جانب شخصية العالم ورجل بيروقراطي الدولة لمؤلف "المعالي الإسلامية"، فإنه يمكن العثور أيضاً فيه على معلومات حول النسيج الاجتماعي، الثقافي والسياسي للفترة الزمنية التي عاش فيها مؤلفه. ومن بين العوامل الأخرى التي تُكسب كتاب عابدين باشا أهمية إضافية، هو تأليفه إياه خلال فترة سادت فيها التحفظات على جواز ترجمة القرآن من العربية. وقبل حوالي 5 سنوات من نشر كتابه هذا باسم "المعالي الإسلامي"، حاول المفسر طباعته باسم "حكم القرآن"، إلا أنه لم يُوفق إلى ذلك لعدم حصوله على الرخص الرسمية اللازمة. لذا فإن تعرّض عابدين باشا لحظر نشر من هذا النوع، ظاهرة أخرى تحتاج بحد ذاتها لوقفة وتحليل مستقلين. يمكن القول إن الهوية الصوفية والماتريدية هما الأكثر بروزاً في تفسير عابدين باشا. وهذه الورقة البحثية تهدف إلى استكمال وتصحيح المعلومات الناقصة وغير الصحيحة الواردة في المصادر الأخرى حول "المعالي الإسلامي" لعابدين باشا، وذلك عبر مسح الوثائق الموجودة في الأرشيف العثماني والمتعلقة بمحتوى ومسيرة نشر هذا الكتاب، عبر طريقة المسح الوثائقي. إضافة إلى هذا، تم تقييم المناهج التي انتهجها المفسر في تحليل الآيات، والمواضيع الرئيسية التي تناولها والمصادر التي استفاد منها.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، المفسرون العثمانيون، عابدين باشا، معالي الإسلامي، حكم القرآن.

### Giriş

II. Abdülhamid döneminde önemli bürokratik görevler üstlenen Âbidin Paşa'nın (1843-1906) Me'âlî-i İslâmiyye (İslam'ın Yücelikleri) isimli eseri 19. yüzyılda Osmanlıca telif edilen önemli tefsirlerden biridir. Kur'an'ın 61 farklı sûresinden seçilmiş 230 âyetin tefsirini ihtiva eden eser bir tür âyet antolojisi mahiyetindedir.

Me'âlî-i İslâmiyye hakkında sınırlı sayıda çalışma kaleme alınmıştır. Eser hakkında ilk derli toplu bilgiye İsa Çelik'in *Âbidin Paşa'nın Mesnevî Şerhi* adlı çalışmasında rastlanmaktadır. Abidin Paşa'nın tefsirci kimliği ve eserin tefsir disiplini açısından önemi ise tespit edebildiğimiz kadarıyla yalnızca Alfred Piku'nun *İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Abidin Paşa'nın Tefsirci Kimliği* başlıklı makalesinde ele alınmıştır. Bunun dışındaki kaynaklarda genel olarak TDV İslâm Ansiklopedisi "Abidin Paşa" maddesinde eserle ilgili verilen kısa açıklama nakledilmekle yetinilmiştir.

Kaynaklarda Me‘âlî-i İslâmiyye’nin muhteva ve başlığına dair yanıltıcı bilgilere yer verilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunların ilki TDV İslâm Ansiklopedisi’ndeki Âbidin Paşa maddesinde eserin muhtevası hakkında yapılan açıklamaya dayanmaktadır. Ansiklopedide Âbidin Paşa’nın eserleri sıralanırken Me‘âlî-i İslâmiyye’ye dair yalnızca “İslâmiyyet’in üstünlüklerini anlatan bu kitap, ‘hikmet’ başlıklı küçük pasajlardan meydana gelmiştir”<sup>1</sup> denilmekle iktifâ edilmektedir. Bu bilgi Âbidin Paşa üzerine çalışma yapan bazı araştırmacıların Me‘âlî-i İslâmiyye isimli eserin bir tefsir çalışması olduğunu fark etmesini engellemiş görünmektedir. İleride temas edeceğimiz üzere Âbidin Paşa’nın bir tefsir olarak değerlendirilmesini istemediği için Hikem-i Kur‘ân olarak isimlendirdiği çalışmasını sonraları daha genel bir isimle yayınlamayı tercih etmesinin de bu yanlış anlamada rolü olduğu ifade edilebilir.

Bazı kaynaklar eser hakkında İskender Pala’nın TDV İslâm Ansiklopedisi’nde verdiği bilgiyi aktarmakla yetinirken bazıları ise Âbidin Paşa’nın tefsirini “Meal-i İslamiye” olarak adlandırmayı tercih etmektedir.<sup>2</sup> Kanaatimizce birinci sorun, eserin muhtevası hakkındaki bilgi eksikliğinden ikincisi de yücelikler/üstünlükler anlamındaki “Meâlî-i” kelimesinin Cumhuriyet’ten sonra Kur‘an çevirileri için kullanımı yaygınlık kazanan “meal” sözcüğüyle karıştırılmasından kaynaklanmıştır. Bu bağlamda TDV İslâm Ansiklopedisi’ndeki Âbidin Paşa maddesinin ivedilikle güncellenmesinin müellifin tarihi kişiliğinin doğru anlaşılmasına önemli katkılar sunacağını burada vurgulamak istiyoruz.

Âbidin Paşa’nın tefsirini Kur‘an âyetlerinin meallendirilmesinin caiz olup olmadığına dair tartışmaların gündemde olduğu bir tarihte yazmış olması ayrı bir önemi haizdir. Müfessir, tefsirinde bir âyetin mealini verirken “tercüme” ifadesini kullanabiliyor olsa da eserini Me‘âlî-i İslâmiyye adıyla bastırmadan beş yıl kadar öncesinde Hikem-i Kur‘ân adıyla yayınlamayı denemiş ancak bunun için gerekli izinleri alamamıştır. Âbidin Paşa’nın, devlette mühim vazifeler yürütüyor olmasına rağmen yetkili makamlardan gerekli müsaadeyi alamaması müstakil olarak ele alınmayı hak eden bir olgudur.

Elmalılı Hamdi Yazır Efendi’yle (ö. 1942) birlikte “meal” kelimesinin anlam değişikliğine uğradığı kabul edilir. “Meal” kelimesi Hamdi Yazır’dan önceki teliflerde “meâl-i şerîf”, “meâl-i munîf” ve “bu âyette meâlen böyle buyruluyor” gibi ifade kalıplarıyla daha çok “tercüme” kelimesini karşılamak maksadıyla kullanılırken, Hamdi Yazır’da “Kur‘an’ın harfiyen değil mâna ve mefhum bakımından tercümesi” anlamına geliyordu. Yoksa sırf “Kur‘an tercümesi” anlamı taşııyordu.<sup>3</sup> Bu bakımdan Âbidin Paşa’nın çok sayıda Kur‘an âyetinin mealini içeren tefsiriyle basımı 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın ilk çeyreğine tesadüf eden benzeri eserlerin tenkitli neşrinin yapılması, yukarıda bahsi geçen değişimin daha sağlıklı anlaşılmasına önemli katkılar sunacaktır, diye düşünüyoruz.

Osmanlı döneminde Kur‘an âyetlerinin Türkçeye çevrilerek tefsir edilmesine temkinle yaklaşılrken Cumhuriyet döneminde devlet emriyle meal ve tefsir yazdırıldığı bilinmektedir. İki dönem arasında bu olguya yaklaşım biçimi arasında ne tür farklılıklar olduğu, Osmanlı’nın son dönemindeki tefsir yazarlarıyla özellikle Elmalılı Hamdi Yazır ve sonrasında gelişen meal

<sup>1</sup> İskender Pala, “Âbidin Paşa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/310.

<sup>2</sup> Halis Çanakçı, *Âbidin Paşa’nın Notlarından Osmanlı Devleti’nin Son Yılları (1880-1906)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 64.; Âbidin Paşa, *Borsa Risalesi: Hava Oyunları*, haz. Celali Yılmaz (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020), 49.

<sup>3</sup> Muhammed Abay, “Türkçedeki Kur‘an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 10/19-20 (Eylül 2012), 251-252; Mustafa Öztürk, “Meâl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/205.

kültürü arasındaki ortak ve ayrılan yönlerin irdelenmesinin mevzunun daha sağlıklı bir zeminde ele alınmasına katkıda bulunacağı açıktır.

Bu çalışmada belgesel tarama yöntemi kullanılarak Âbidin Paşa'nın önce Hikem-i Kur'ân olarak isimlendirip sonraları Me'âlî-i İslâmiyye adıyla yayınlamayı tercih ettiği tefsirinin muhtevası ve yayınlanma sürecine dair Osmanlı arşivlerinde yer alan belgeler taranarak eser hakkındaki eksik ve yanlış aktarımların izale edilmesi amaçlanmaktadır. İlk olarak müellifin hayatı hakkında özet bilgi vermek istiyoruz.

### 1. Âbidin Paşa'nın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Âbidin Paşa 5 Nisan 1843'te (Hicrî 5 Rebiülevvel 1259 / Rumî 24 Mart 1259) günümüzde Yunanistan sınırları içinde bulunan Preveze kentinde dünyaya gelmiştir. Preveze'deki Kaleiçi Mektebi ve Yanya Rum Zosimea gibi kurumlarda eğitim alan Âbidin Paşa, Prevezeli Osman Efendi'den edebiyat dersleri almıştır. Arnavutça, Latince, İtalyanca, Arapça, Farsça, Yunanca ve Fransızca dillerine hâkim olan Âbidin Paşa, aynı zamanda bir şâirdir. Bazı şiirleri Atina ve Paris'te de yayınlanmıştır. 1863'te İstanbul'a giderek devlet hizmetine girmiştir. Hâriciye Nâzırlığı, Ankara, Adana, Sivas, Diyarbakır, Selânik ve Cezâyir-i Bahr-i Sefîd (Akdeniz Adaları) valiliği görevlerinin yanı sıra İstanbul Tahvilat Borsası'nın İlk Komiserliğini yapan Âbidin Paşa, Sultan II. Abdulhamid'in yakın çalışma arkadaşlarından biri olmuştur. Âbidin Paşa 1906 yılında İstanbul'da, Yıldız Sarayı'nda, Yemen Islahatı görüşmeleri esnasında geçirdiği kalp krizi sonucu vefat etmiştir.<sup>4</sup>

Bürokratik meşguliyetlerine ilaveten telif ve tercüme faaliyetleri yürüten Âbidin Paşa'nın farklı disiplinlerde telif ettiği eserleri mevcuttur. Âbidin Paşa ehliitarîk olup, Merkez Efendi Postnişini Şeyh Nurettin Efendi'ye intisap etmiştir.<sup>5</sup> Özellikle tasavvuf alanında kaleme aldığı altı ciltlik Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin (ö. 672/1273) Mesnevî'sinin ilk cildinin tercümesi ve şerhini ihtiva eden *Tercüme ve Şerh-i Mesnevî-i Şerîf* (1888) adlı eser ile Muhammed b. Sa'îd el-Bûşîrî'nin (ö. 695/1296) *Kasîde-i Bürde* adlı çalışması üzerine yaptığı *Tercüme ve Şerh-i Kasîde-i Bürde* (1886) isimli eserde Âbidin Bey'in tasavvufî kişiliğinin izlerine rastlanır. Yine *Saadet-i Dünya* (Ahlâk-ı Hamide ve Mebahis-i Hikemiyye) (1894) adlı eseri aynı kabîldendir. Âbidin Bey'in Arapça dilbilgisi kitabı olarak hazırladığı *Türkçe Nahv-ı Arabî* adlı eserinin yanı sıra Osmanlı Borsası hakkında bilgi veren ilk kaynak olma özelliği taşıyan *Konsolidenin Hava Oyunlarıyla Sâir Muamelât Hakkında Müstakrazât-ı Maliyyeye Dâir Risale*<sup>6</sup> (1874) adlı bir çalışması vardır.

Âbidin Bey'in bunların dışında Rumca ve farklı dillerde yayınladığı şiirlerine ek olarak *Âlem-i İslâmiyeti Müdafaa* (1897) adlı risalesiyle, tefsir formatında hazırladığı *Me'âlî-i İslâmiyye* (1897) adlı eseri mevcuttur. '*Âlem-i İslâmiyet Müdafaa*' (İslam Âlemini Savunu) adlı eser, Âbidin Bey tarafından Mısır'da bir papaz tarafından eleştirel bir dille yazılan *el-Ecvibetu'l-Kur'âniyye 'ale'l-Es'ileti'l-Mesihîyye (Hristiyanî Sorulara Kur'ânî Cevaplar)* adlı çalışmaya karşı Arapça ve Osmanlıca olarak reddiye kabîlinden kaleme alınmıştır. Şimdi, Me'âlî-i İslâmiyye'nin yazım ve yayın sürecine dair bilgi verelim.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Âbidin Paşa, *Saadet-i Dünya* (Rodos: y.y., 1312/1896), 153-154; M. Cahid Hocaoglu, "Portreler" (Erişim 19 Nisan 2023), 122.; Âbidin Paşa, *Borsa Risalesi*, 37-38.

<sup>5</sup> Âbidin Paşa, *Saadet-i Dünya*, 159.

<sup>6</sup> Bazı kaynaklarda ihtisarla *Konsolid İstikrazât* olarak zikredilen ve borsa işlemleri nizamnamesini içeren bu eser, Celali Yılmaz tarafından *Borsa Risalesi: Hava Oyunları* adıyla yayına hazırlanarak neşredilmiştir.

<sup>7</sup> Âbidin Paşa'nın tefsiri ve diğer eserleri hakkında bizi haberdar eden ve çalışma esnasında kaynak temini ve bazı Osmanlıca ibarelerin Latinize edilmesinde desteğini esirgemeyen değerli meslektaşlarım Marmara Üni-

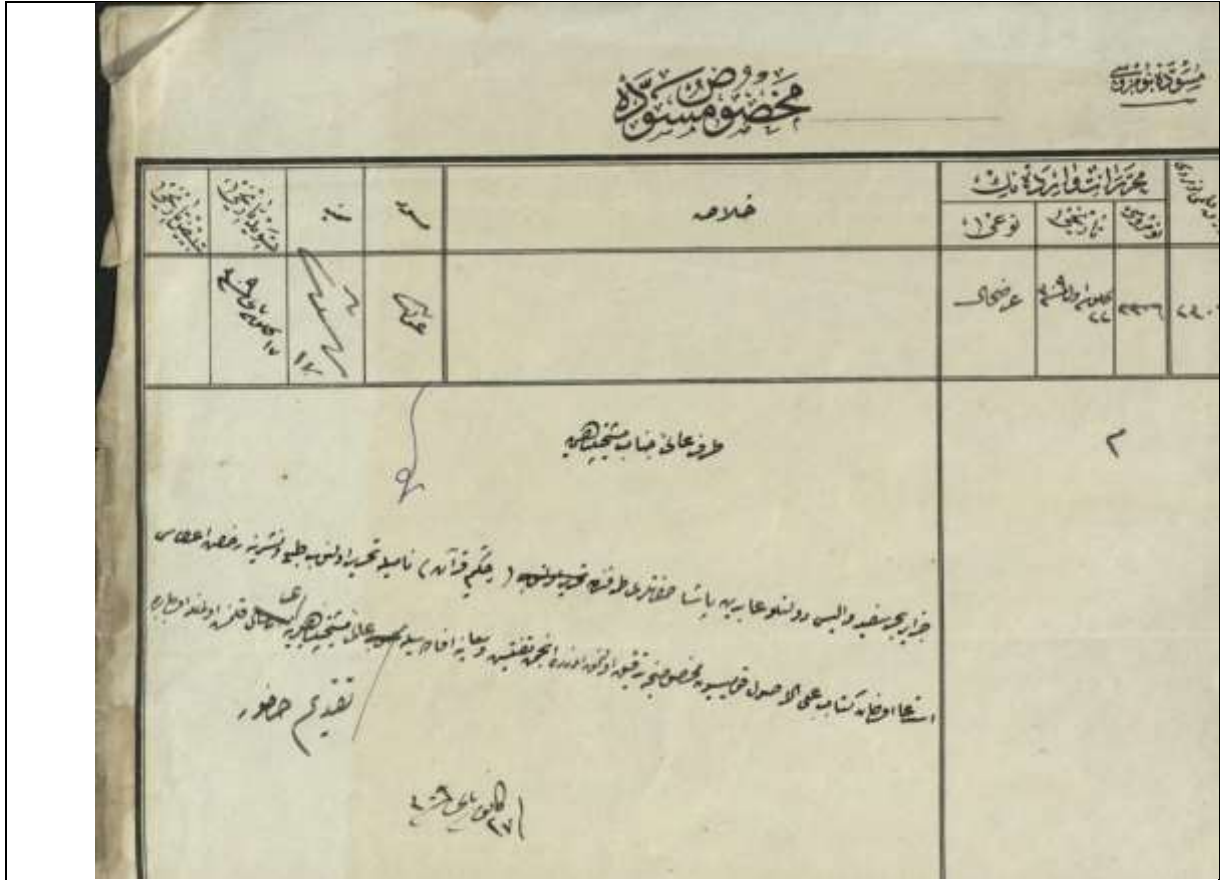


## 2. Meâlî-i İslâmiyye'nin Yazılması ve Yayınlanması

Âbidin Paşa'nın yaşadığı dönem, kitap yayınlamanın ve matbuatın sıkı denetime tabi tutulduğu bir döneme tesadüf etmektedir. O dönemde bir eserin herhangi bir matbaada basılması Ma'ârif Nezâreti ve Dâire-i Meşîhat-ı İslâmiyye gibi kurumların iznine bağlıdır. Âbidin Paşa Me'âlî-i İslâmiyye (1900) adıyla çok sonraları yayınlamaya muvaffak olacağı tefsir çalışmasını ilk olarak Hikem-i Kur'ân (Kur'an'ın Hikmetleri) adıyla bastırmak istemiş ancak bu hususta yetkili kurumların iznini almayı başaramamıştır. Âbidin Paşa'nın 1894 yılına denk gelen bu girişimine dair arşiv belgelerinde yer alan bazı kayıtlar aşağıda sıralanmıştır.<sup>8</sup>

### T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı

### Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT.) 195-33 Numaralı Evrak



Tarîh-i Tesvidi: 17 Kanunusani 1309 / 22 Recep 1311 / 29 Ocak 1894

Taraf-ı Âlî-i Cenab-ı Meşîhat-penâhîye

versitesi İlahiyat Fakültesi Arş. Gör. Abdulcebbar Adıgüzel'e ve İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Tarih Bölümü Doktora öğrencisi Faruk Akyıldız'a teşekkürlerimi sunuyorum.

<sup>8</sup> Âbidin Paşa'nın yayınlamaya muvaffak olamadığı Hikem-i Kur'ân adlı eseri hakkındaki arşiv belgeleri hakkında bizi haberdar eden Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dr. Öğretim Üyesi Ersin Durmuş'a teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Cezayir Bahr-ı Sefîd Valisi Devletlu Âbidin Paşa hazretleri tarafından (Hikem-i Kur'ân) nâmiyle tahrir olunup tab' ve neşrine ruhsat istid'â olunan kitap ale'l-usûl komisyon-ı mahsûsunca tetkik olunmak üzere Encümen-i Teftîş ve Muâyene ifadesiyle takdîm-ı huzûr-ı âlî-i Meşîhat-penâhîye irsal kılınmış olmağla ol bâbda.

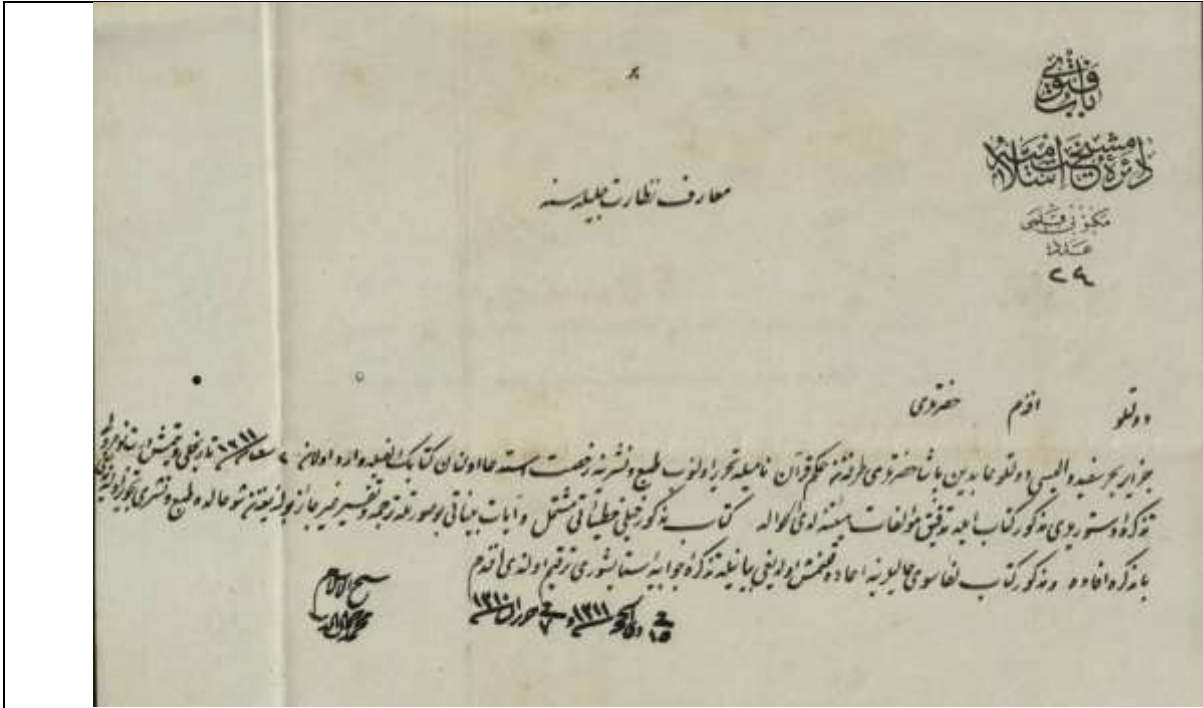
27 Kanunusani 1309

(2 Şaban 1311 / 8 Şubat 1894)

**T.C. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı**

**Maarif Nezareti Mektubî Kalemi (MF. MKT.) 222-33 Numaralı Evrak**

Dâire-i Meşîhat-ı İslâmiyye Bâb-ı Fetvâ birimine verilen cevap



Bâb-ı Fetvâ Dâire-i Meşîhat-ı İslâmiyye

Mektûbî Kalemi

Aded 24

**Maarif Nezaret-i Celîlesine**

Devletlu Efendim Hazretleri

Cezayir Bahr-ı Sefîd Valisi Devletlu Abidin Paşa hazretleri tarafından Hikem-i Kur'ân namıyla tahrir olunup tab' ve neşrine ruhsat istid'â olunan kitabın leffiyile vârid olan 2 Şaban 1311 tarihli ve yetmiş dört numaralı tezkire-i dustûrileri mezkur kitap ile Tedkîk-i Müellefât Heyetine lede'l-havâle kitâb-ı mezkur hayli hatîâtı müştemil ve âyât-ı beyyinâtı bu suretle tercüme ve tefsir gayr-ı câiz bulunduğundan şu hâlde tab' ve neşri

tecvîz olunmadığı ba-tezkire-i ifade ve mezkur kitabın leffen sû-i âfîlerine iade kılınmış olduğu beyaniyle tezkire-i cevabiyye-i sitayiş-veri terkim olundu efendim.

15 Zilhicce 1311 / 7 Haziran 1310

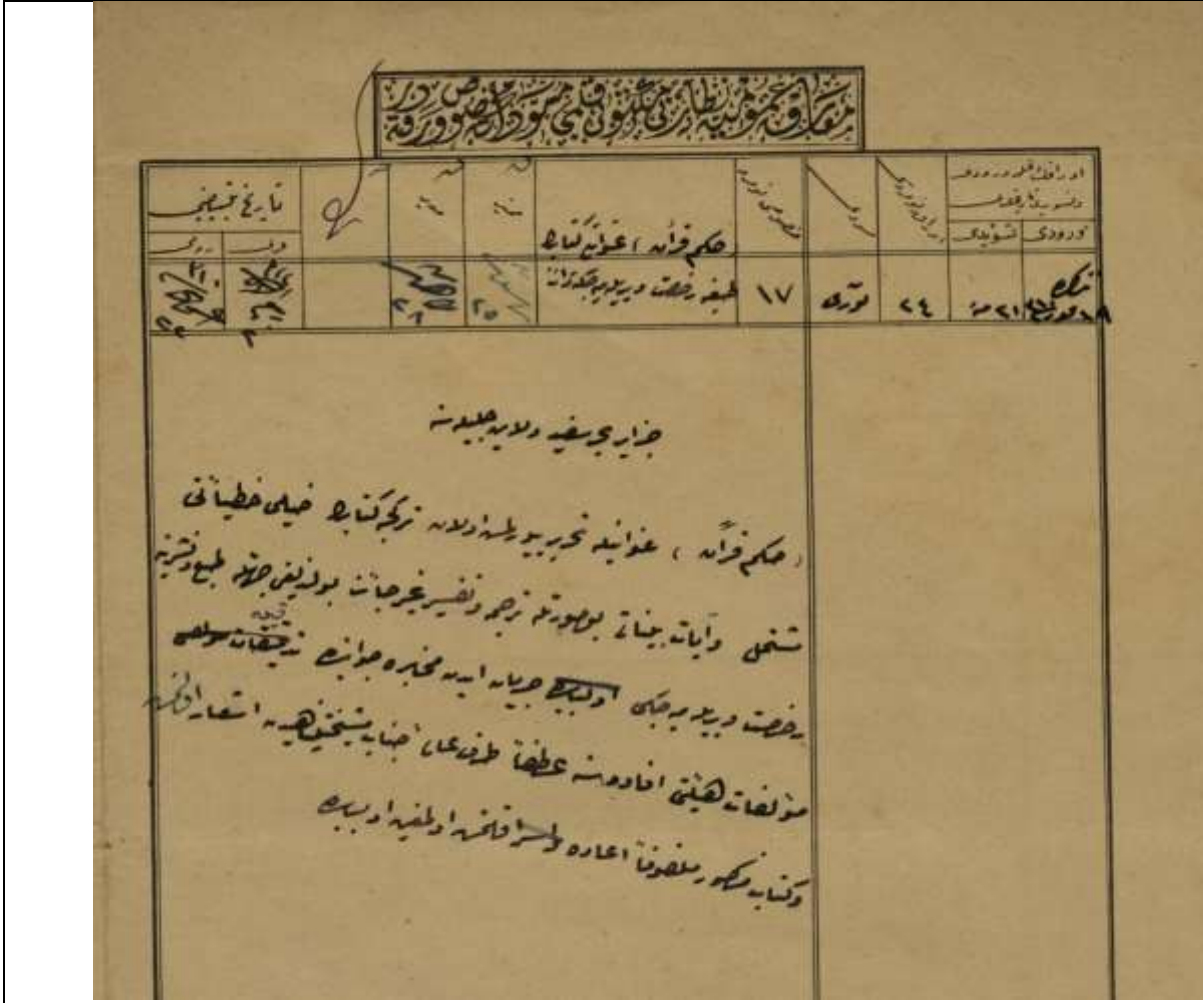
Şeyhülislâm Cemâleddîn



Bâb-1 vâlâ-yı Fetvâ-penâhide işbu tezkire-i cevâbiyyesinde Cezayir Bahr-ı Sefîd Valisi Devletlu Abidin Paşa hazretleri tarafından tahrir olunan (Hikem-i Kur'ân) nâm Türkçe kitabın hayli hatayı müştemil ve âyât-ı beyyinâtı bu sûretle tercüme ve tefsir gayr-ı câiz bulunduğu iş'âr kılınmış olmağla mezkûr kitabın Paşa-yı müşarünileyh hazretlerine tisyâr ve keyfiyyetin iş'âr buyrulması bâbında emr u ferman hazret-i men lehu'l-emrindir. 24 Muharrem 1312 / 16 Temmuz 1310.

Mektûbî Kalemîne / 13

Vürudu 19 Temmuz 1310



2 Rebiülevvel 1312 (Arabî) / 22 Ağustos 1310 (Rumi) / 3 Eylül 1894 (Miladî)

### Cezayir Bahr-ı Sefid Vilâyet-i Celilesine

(Hikem-i Kur'ân) unvanıyla tahrir buyurulmuş olan Türkçe kitabın hayli hatiyyatı müstemil ve âyât-ı beyyinâtı bu suretle tercüme ve tefsir gayr-ı câiz bulunduğu cihetle tab' ve neşrine ruhsat verilemeyeceği ol bâbda cereyan eden mahbere-i cevabına Tedkîk-i Mü'ellifât Heyeti ifadesine atfen taraf-ı âlî-i cenâb-ı Meşihat-penâhiyyeden iş'âr olunmuş ve kitab-ı mezkûr munsarafen iade kılınmış olmağın ol bâbda.

Yukarıdaki arşiv belgelerine yansıyan yazışmalarda görüldüğü üzere Âbidin Paşa'nın müracaatı üzerine Dâire-i Meşihat-ı İslâmiyye'nin Bâb-ı Fetvâ biriminden konuya dair görüş istenmiş ve Maarif Nezareti'ne verilen cevapta ilgili eserin birçok hata içerdiği ve Kur'an âyetlerini bu biçimde tercüme ve tefsir etmenin dinen caiz olmadığı ifade edilmiştir. Arşiv belgelerinde yazışmaların 1894-1895 yıllarında gerçekleştiği görülmektedir. Bu tarih aralığı Âbidin Paşa'nın tefsirini birtakım ilavelerle Me'âlî-i İslâmiyye adıyla yayınlacağı tarihten (1900) yaklaşık 4-5 yıl öncesine denk gelmektedir.

Âbidin Paşa, tefsir formunda kaleme aldığı ve Hikem-i Kur'ân adını verdiği eserini bastırmaya muvaffak olamadığından yıllar sonra eserini başka bir isimle yayınlamaya karar vermiştir. Eserine verdiği yeni isim Me'âlî-i İslâmiyye'dir. Âbidin Paşa'nın "İslam'ın Yücelikleri" anlamına gelen bu ismi seçmesinin, eseri tefsir kapsamından çıkarmak gibi bir maksada matuf olduğu ileri sürülebilir. Daha önce Hikem-i Kur'ân adıyla yapılan başvurunun reddedilmesine gerekçe gösterilen nedenler arasında "Kur'ân âyetlerini bu biçimde tercüme ve tefsir etmenin gayr-ı caiz görülmesi"nin vurgulanmış olmasının, Âbidin Paşa'yı bu yönde bir tasarrufa yönlendirmiş olduğu düşünülebilir.

### 2.1. Tefsirin Me'âlî-i İslâmiyye Adıyla Ma'lûmât'ta Yayınlanması

Osmanlı döneminde gazeteciliğin tarihi 19. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanır.<sup>9</sup> Âbidin Paşa daha önce yayınlamadığı tefsirini Me'âlî-i İslâmiyye adıyla ilk olarak farklı bölümler hâlinde dönemin haftalık gazetesi Ma'lûmât'ta neşretmiştir. Ma'lûmât, II. Abdulhamid döneminde Mehmet Tahir Efendi (ö. 1912) tarafından kurulan (23 Mayıs 1895) ilmî, fennî ve edebî içerikli yazıların yayınlandığı bir gazetedir.<sup>10</sup>

Ma'lûmât'ta haftalık tefsir köşesi yazan Âbidin Bey'in ilk yazısı Fâtîha sûresinin tefsirini içerir. Müellifin Ma'lûmât gazetesinin 2 Mart 1899 (Hicrî 19 Şevval 1316, Rumî 18 Şubat 1314) tarihli sayısına denk gelen ilk yazısı; Kevser, Nasr, İhlâs, Felak ve Nas sûrelerinin tefsirini ihtiva eden 25 Mayıs 1900 (Hicrî 25 Muharrem 1318, Rumî 12 Mayıs 1316) tarihli yazıyla son bulmuştur. Bu veriler dikkate alındığında bütün bölümlerin yaklaşık 1 yıl 2 ay gibi bir sürede yayınlandığını söyleyebiliriz.

Âbidin Paşa'nın çalışmasını bölümler hâlinde gazetede tefsir köşesi olarak yayınladığı dönem Rodos'ta Cezayir-i Bahr-i Sefid (Ege ve Akdeniz Adaları) genel valiliği görevini yürüttüğü tarihlere tesadüf etmektedir. Genel olarak düzenli aralıklarla Ma'lûmât gazetesinde yazıları yayınlanan Âbidin Bey'in bazı dönemlerde muhtemelen bürokratik işlerinin yoğunluğundan yazılarına ara verdiği görülmektedir.

Me'âlî-i İslâmiyye'nin Ma'lûmât gazetesinde yayınlanan bölümleri, içerdiği konular ve yayın tarihleriyle aşağıda sıralanmaktadır.<sup>11</sup>

#### 1. Yazı: (Fâtîha 1/1-7) 19 Şevvâl 1316

#### 2. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Bakara 2/115, 195) 26 Şevvâl 1316

#### 3. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Bakara 2/216, 249, 262) 4 Zilkade 1316

#### 4. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Bakara 2/268-269) 11 Zilkade 1316

#### 5. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Bakara 2/286) 18 Zilkade 1316

#### 6. Yazı: (Âl-i İmrân 3/26, 142, 145-146) 25 Zilkade 1316

#### 7. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Âl-i İmrân 3/159, 169) 5 Zilhicce 1316

<sup>9</sup> Salim Alan, "Tanzimat Dönemi (1831-1876) Osmanlı Basını ve Vakayi-i Mısriyye", *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2019), 48.

<sup>10</sup> Abdullah Uçman, "Ma'lûmât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/543. TDV İslâm Ansiklopedisi'nin "Ma'lûmât" maddesinde bu yayın, bir dergi olarak tanıtılmaktadır. Ancak ileride vereceğimiz bazı örneklerde görüleceği üzere Osmanlıca kayıtlarda "Ma'lûmât" haftalık bir gazete olarak tavsif edilmektedir. Mehmet Tahir Efendi'nin hayatı ve yayıncılık faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Mehmet Poyraz, *Baba Tahir ve Malûmât* (İstanbul: Kitap Yurdu Doğrudan Yayıncılık, 2022).

<sup>11</sup> Âbidin Paşa'nın köşe yazılarının yayınlandığı Ma'lûmât gazetesinin aslı nüshalarına Milli Kütüphanenin web sitesi üzerinden erişim sağlanmıştır.

8. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Âl-i İmrân 3/200, Nisâ 4/79) 16 Zilhicce 1316
9. Yazı: Önceki yazının devamı ve (Nisâ 4/110) 23 Zilhicce 1316
10. Yazı: (Nisâ 4/114) 7 Muharrem 1317
11. Yazı: (Nisâ 4/135), (Mâide 5/15-16, 32) 14 Muharrem 1317
12. Yazı: (Mâide 5/54), (En'âm 6/11-12) 21 Muharrem 1317
13. Yazı: (En'âm 6/15-17, 59, 93) 28 Muharrem 1317
14. Yazı: (En'âm 6/160), (A'râf 7/30-31) 12 Safer 1317
15. Yazı: (A'râf 7/198-199), (Enfâl 8/17, 40, 45-46) 19 Safer 1317
16. Yazı: (Tevbe 9/20-22, 51, 104), (Yûnus 10/25-26, 56-57) 5 Rebiulevvel 1317
17. Yazı: (Yûnus 10/106), (Hûd 11/114) 12 Rebiulevvel 1317
18. Yazı: (Yûsuf 12/87), (Ra'd 13/28-29), (İbrahim 14/7, 24-27) 10 Rebiulahir 1317
19. Yazı: (İbrahim 14/31), (Hicr 15/14-15), (Nahl 16/90, 119, 125-128) 17 Rebiulahir 1317
20. Yazı: Önceki yazının devamı, (İsrâ 17/11, 23-24) 24 Rebiulahir 1317
21. Yazı: (İsrâ 17/27, 29, 34-38, 53, 85) 28 Cemaziyelahir 1317
22. Yazı: Önceki yazının devamı, (Kehf 18/109), (Meryem 19/95) 12 Recep 1317
23. Yazı: (Hac 22/77), (Mü'minûn 23/117-118), (Nûr 24/22, 35) 19 Recep 1317
24. Yazı: Önceki yazının devamı, (Furkân 25/70), (Şu'arâ 26/213-220) 26 Recep 1317
25. Yazı: (Kasas 28/77, 83, 88) 4 Şaban 1317
26. Yazı: Önceki yazının devamı, (Ankebût 29/45, 69), (Rûm 30/20-24) 11 Şaban 1317
27. Yazı: Önceki yazının devamı, (Lokmân 31/17-19, 22, 34) 18 Şaban 1317
28. Yazı: Önceki yazının devamı, (Secde 32/17), (Ahzâb 33/27, 56) 25 Şaban 1317
29. Yazı: Önceki yazının devamı, Kevser sûresi (yalnızca meali), İnşirâh sûresi (yalnızca meali), Duhâ sûresi (yalnızca meâli), (Kalem 68/1-2) (meali ve kısa açıklaması) (Necm 53/1-2) (meali ve kısa açıklaması), (Fetih 48/1, 10, 29) (meali ve kısa açıklaması) 3 Ramazan 1317
30. Yazı: (Yâsîn 36/1-2), (Ahzâb 33/45-46), (İsrâ 17/1), (Hicr 15/87), (Tevbe 9/40), (A'râf 7/156), (Nisâ 4/115,165), (Enbiyâ 21/107), (Ahzâb 33/72) 10 Ramazan 1317
31. Yazı: Önceki yazının devamı, (Sebe 34/2), (Fâtır 35/10) 17 Ramazan 1317

32. Yazı: Önceki yazının devamı, (Yâsîn 36/77-79) 1 Şevvâl 1317
33. Yazı: Öncekinin devamı...7 Şevvâl 1317
34. Yazı: Önceki yazının devamı 15 Şevvâl 1317
35. Yazı: Önceki yazının devamı 22 Şevvâl 1317
36. Yazı: Önceki yazının devamı 29 Şevvâl 1317
37. Yazı: Önceki yazının devamı 7 Zilkade 1317
38. Yazı: Önceki yazının devamı 14 Zilkade 1317
39. Yazı: Önceki yazının devamı 21 Zilkade 1317
40. Yazı: Önceki yazının devamı, (Âl-i İmran 3/190-191), (A'râf 7/184), (Zümer 39/9-10) 28 Zilkade 1317
41. Yazı: Önceki yazının devamı, (Zümer 39/18, 22, 33-35, 36) 5 Zilhicce 1317
42. Yazı: Önceki yazının devamı, (Zümer 39/53, 61-63), (Mümin 40/51), (Secde 32/30-31) 12 Zilhicce 1317
43. Yazı: Önceki yazının devamı, (Secde 32/34-35), (Zuhuf 43/36-37) 20 Zilhicce 1317
44. Yazı: (Ahkâf 46/13-15), (Muhammed 47/21), (Kâf 50/16), (Zâriyât 51/55) 27 Zilhicce 1317
45. Yazı: (Rahmân 55/26), (Hadîd 57/22-23), (Mümtehine 60/13) 4 Muharrem 1318
46. Yazı: (Saff 61/1-4, 10-13), (Müzzemmil 73/8-10), (Nâziat 79/40-41), (Fecr 89/27-30) 11 Muharrem 1318
47. Yazı: Önceki yazının devamı, (Duhâ, İnşirâh, Kadr ve Asr sûrelerinin meali ve kısa açıklaması) 18 Muharrem 1318
48. Yazı: (Kevser, Nasr, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin meali ve kısa açıklaması) 25 Muharrem 1318

Yukarıda görüleceği üzere Âbidin Paşa, Ma'lûmât gazetesinde toplamda 48 yazı kaleme almış ve burada tüm Kur'an âyetlerini tefsir etmemiştir. Bu bağlamda Meâlî-i İslâmiyye'nin kısmî bir tefsir olduğu ifade edilebilir. İlgili âyet tefsirlerinin gazetede yayınlanan içerikleriyle kitap olarak basılmış hâli arasında az da olsa bazı ifade farklılıkları ve ilaveler mevcuttur. Âbidin Paşa, gazetede yazılarının nihayete ermesinin ardından yazılarını kitap olarak basılması için tekrar gözden geçirmiş ve bazı tashih ve ilavelerde bulunmuştur. Örneğin (Şûrâ 42/36-40) ve (Hucurât 49/12) âyetlerin tefsirlerine gazetede yazılarda yer verilmemişken kitapta bu âyetlerin yorumu mevcuttur. Tefsir bölümlerinin gazetede yayınlanan bölümlerinde dikkat çeken diğer bir nokta, bazılarında haftalık yazının cümleler tamamlanmadan sona ermesidir. İlk akla gelen bunun yazardan ziyade dönemin matbaa imkânlarıyla ilişkili yayıncılardan kaynaklanan bir nakıslık olduğudur.

Burada akla gelen diğer bir soru, eserin Hikem-i Kur'an adıyla basılmak istendiği hâli ile daha sonra Me'âlî-i İslâmiyye ismiyle neşredilen muhtevası arasında bir fark olup olmadığıdır. Hikem-i Kur'an adıyla hazırlanan nüshaya erişmemiz, hâlihazırda mümkün görünmedi-

ğinden bu sorunun net bir cevabını vermek mümkün değildir. Ancak Me'âlî-i İslâmiyye'nin gazetede yayınlanan muhtevasıyla kitap olarak neşredilen hâli arasında dahi bazı farklılıklar olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Hikem-i Kur'ân'la Me'âlî-i İslâmiyye arasında da bariz ekleme ve tashihlerin olduğunu tahmin etmek zor değildir. İki nüshanın yayın başvurusu arasında geçen yaklaşık 4-5 yıllık süre dikkate alındığında bu farklılığın gayet tabii karşılanması gerektiği söylenebilir.

Âbidin Paşa'nın biyografisine dair yapılan çalışmalarda Hikem-i Kur'ân adında bir eserine yer verilmemektedir. Bu da Hikem-i Kur'ân'la Me'âlî-i İslâmiyye'nin aynı eser olduğu yönündeki tespitimizi destekleyen dolaylı bir delildir. Ancak burada eserin ilk nüshasını inceleme imkânı bulmadan iki nüsha arasındaki ilişkiye dair yapılan/yapılacak tespit ve değerlendirmelerin her hâlükârda eksik kalacağına altını çizmek gerekir.

Âbidin Paşa'nın tefsiri, Me'âlî-i İslâmiyye adıyla basılmadan önce Ma'lûmât gazetesinin sahibi Tahir Efendi dönemin İrtikâ dergisine bir ilan vermiştir. 18 Mayıs 1900 (Hicrî 18 Muharrem 1318, Rumî 5 Mayıs 1316) tarihli ilan metninde şu ifadeler yer verilmektedir:



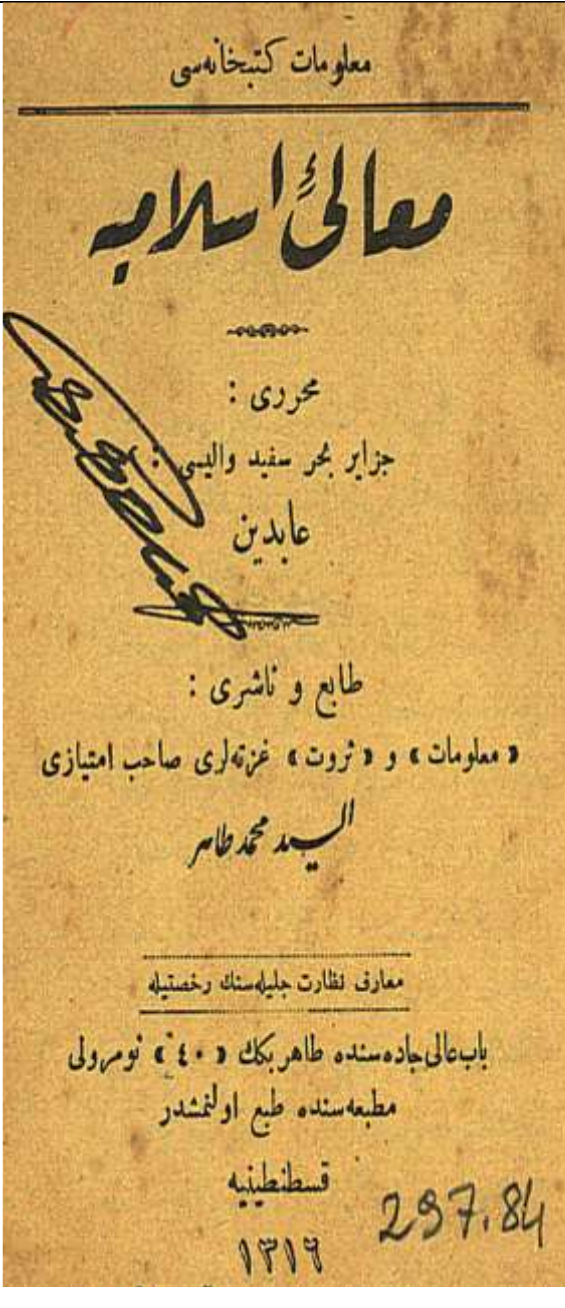
<p>معالي اسلاميه محررى : عابدين پاشا</p> <p>عظماى حكماى اسلاميه دن بحرسفيد واليسى دولتو عابدين پاشا حضرتلرينك حكيمات قرآنيه اوزرينه « معالى اسلاميه » عنوان لياقت نشانيه تحرير بيوردقلى اثر نفيس بوكر. مطبعه مزجه بر صورت مكملهده طبع اولنه رق موقع انتشاره وضعه موقيت الور مشدر. پاشا حضرتلرينك شرق وغربجه حكميانده حائر اولدنلرى بدطولى معلوم انام بوانديغندن مطبوعاتمز. زينت بخش ولان بوصوك محصول حكمتلريه دائر تقدير آميز سوزلر سويلكى جدا زائد، حدناشاسلق مدايدرز. معالى اسلاميه نك قيمت واهميتنى انظار مومده ارانه به مؤلف محترمك يالكر ذكر مى كافلدر .</p> <p>قياتي: ۷.۵ غروشدر.</p> <p>هنتهلق معلومات غزته سنك يدنمى جلدينك رستى نشر اولمشدر .</p> <p>مدير مسئول : محمد طاهر مدوح</p> <p>معلومات — طاهر بك مطبعه سى</p>	<p><b>Meâlî-i İslâmiyye</b> Muharriri: <b>Âbidîn Paşa</b></p> <p>“Uzemâ-yı hukemâ-yı İslâmiyyeden Bahr-ı Sefîd Vâlisi devletlu Âbidin Paşa hazretlerinin Hikemiyyât-ı Kur’âniyye üzerine ‘Me’âlî-i İslâmiyye’ unvân-ı liyâkat nişanıyla tahrir buyurdıkları eser-i nefîs bu kere, matbamızca bir suret-i mükemmelede tab’ olunarak mevki’-i intişâr-ı vaz’ına muvaffakiyet elvermişdir. Paşa hazretlerinin şark ve garpça hikemiyyâtda haiz oldukları yed-i tûlu malûm-u enâm bulunduğundan matbûâtımıza zînet-bahş olan bu son mahsul hikmetlerine dâir takdîrâmîz sözler söylemeyi cidden zâid ve hadnâşinaslık addederiz. Me’âlî-i İslâmiyye’nin kıymet ve ehemmiyetini inzâr-ı umumda irâeye müellif muhteremin yalnız zikr-i nâmı kefilidir.”</p> <p>Fiyatı: 7,5 kuruşdur.</p> <p>Haftalık Ma’lûmât gazetesinin yedinci cildinin fihristi neşr olunmuşdur.</p> <p>Müdür mes’ûl: Muhammed Tâhir Ma’lûmât – Tâhir Bey Matbaası</p>
---	---

Yukarıdaki ilanda zikri geçen “Hikemiyyât-ı Kur’âniyye üzerine ‘Meâlî-i İslâmiyye’ unvan-ı liyâkat nişanıyla tahrir buyurdıkları” ifadeleri eserin ilk adının Hikem-i Kur’ân olması hasebiyle câlib-i dikkattir. Tefsirin kitap olarak basılmış hâlinde ele alınan Kur’an’ın muhtelif sûre ve âyetlerini burada sıralamayı zâid görüyoruz. Ma’lûmât gazetesinde yayınlanan bölümlere ek olarak kitapta (Şûrâ 42/36-40) ve (Hucurât 49/12) âyetlerinin tefsirlerine yer verilmiştir. Bunlar dışında yine bazı ilave yorumlar mevcuttur.

### 3. Âbidin Paşa’nın Kur’an’ı Yorumlama Usulü, Tefsirinin Muhtevası ve Kaynakları

Müfessirin tefsirini yaptığı âyet sayısı, bir âyeti izah etmek maksadıyla yapılan Kur'an içi atıflar da hesaba katıldığında 236 kadar âyete denk gelmektedir. Eserde Fâtiha, Duhâ, İnşirâh, Kadr, Asr, Kevser, Nasr, İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerinin tam tefsiri yapılırken yukarıda listelendiği üzere diğer sûrelerden âyet seçkileri yapılmakla yetinilmiştir. Me'âlî-i İslâmiyye, kitap olarak 1900 (Rumî 1316) yılında basılmıştır. Kitabın kapak sayfasında basıldığı ay ve güne dair net bilgiye yer verilmemektedir. Ancak gazetede yayınlanan son tefsir yazısının tarihi (Miladî 25 Mayıs 1900, Hicrî 25 Muharrem 1318) dikkate alındığında Âbidin Paşa'nın yazılarına son vermeye yakın bir tarihte kitabın basım hazırlıklarına başladığı anlaşılmaktadır. Burada Ma'lûmâtçı Mehmet Tâhir Bey'in (ö. 1912) kitabın yayın ilanını verdiği tarihin 18 Mayıs 1900 olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Me'âlî-i İslâmiyye'nin kapak sayfasında şu ifadelere yer verilmektedir:

 <p>معلومات کتبخانه سی</p> <p>معالی اسرار</p> <p>محرری : جزایر بحر سفید والیبی : عابدین</p> <p>طابع و ناشری : « معلومات » و « ثروت » غزنته لری صاحب امتیازی السید محمد طاهر</p> <p>معارف نظارت جلیله سنه رخصتیه باب عالی جاده سنده طاهر بکک « ۴۰ » نومرولی مطبعه سنده طبع اولمشدر قسطنطنیه ۱۳۱۶ 297.84</p>	<p><b>Ma'lûmât Kütüphanesi</b></p> <p><b>Me'âlî-i İslâmiyye</b></p> <p>Muharrirî: <b>Cezâyir-i Bahr-i Sefid Vâlisi: Âbidin</b></p> <p>Tâb' ve Nâşiri: "Malumat" ve "Servet" sahib-i imtiyazı es-Seyyid Muhammed Tahir</p> <p>Maarif Nezaret-i Celîlesinin Ruhsatıyla Bab-ı Âlî Caddesi'nde Tâhir Bey'in "40" numaralı matbaasında tab' olunmuşdur.</p> <p>Kostantînîyye</p> <p>1316</p>
--	---

Meâl-i İslâmiyye (356) sayfa olarak basılmıştır. Kapaktaki “Maarif Nezaret-i Celîlesinin Ruhsatıyla” ifadesi kitabın yaklaşık 6-7 yılı bulan yayın süreci dikkate alındığında ayrı bir önem kazanmaktadır. Âbidin Bey, gazetede yazdığı 28’inci yazısına (kitapta 214-221. sayfalar) kadar tefsirini yaptığı Kur’an bölümlerinde Mushaf tertibine riayet etmiştir. Ancak bundan sonraki bölümlerde ele alınan sûre ve âyetlerin sıralamasında buna uymadığı görülmektedir. Tefsir yazılarının gazetede yayınlanan çerçevesi, çalışmanın kitap olarak basılmış hâlinde aynen korunmuştur. Bu bağlamda kitabın özellikle 223. sayfasından sonra müellifin bir üslup değişikliğine gittiği gözlemlenmektedir. Mesela, kitabın 223. sayfasında Kevser, İnşirâh ve Duhâ gibi bazı kısa sûrelerin yalnızca meali verilmekte önceki bölümlerde “hikmet” başlığı altında yapılan açıklamalar yer almamaktadır. Âbidin Paşa ve eserleri üzerine yapılan bazı araştırmalarda her ne kadar kitabın 223. sayfasından sonra yalnızca bazı âyet meallerinin verildiği<sup>12</sup> ifade edilse de kitabın son bölümüne kadar bazıları mükerrer olmak üzere Kur’an’ın farklı bölümlerden bazı âyet ve sûreler “hikmet” başlığı altında tefsir edilmeye devam etmektedir.

Âbidin Paşa’nın müfessir kimliğini ele almadan önce Me’âl-i İslâmiyye’nin hedef kitlesini doğru belirlemek gerekir. İçeriğinden anlaşıldığı üzere eserin hitap ettiği grup dönemin haftalık gazete okuyabilen halk kitlesidir. Âbidin Paşa’nın aldığı eğitim, bildiği yabancı diller ve ilmî kişiliğinin gelişiminde rol oynayan diğer unsurlar dikkate alındığında çok daha ilmî bir tefsir yazabilecek müktesebata sahip olduğu görülmektedir. Ancak çalışmanın temel gayesi halkın gazete üzerinden bilgilendirilmesi ve bilinçlendirilmesi olduğundan müellifin tefsir yorumlarında ilmî tahlillerden ziyade vaaz üslubuna daha sık başvurduğu göze çarpmaktadır. Bu yüzden Me’âl-i İslâmiyye’de klasik tefsirlerde rastlanılan detaylı filolojik analizlere ve karşıt din ve mezhep mensuplarına yönelik reddiye kabîlinden açıklamalara pek rastlanmamakta, daha çok Kur’an’ın farklı sûrelerinden rastgele seçilmiş âyetlerin irşad ve nasihat ek-seninde betimlenmesine yer verilmektedir.

Âbidin Paşa öncelikle tefsirini yapacağı sûre ve âyet numarasını vermekte, âyetin Arapça metnine bazen tam, bazen de kısmen değinerek ilk olarak meallendirilmesine geçmektedir. Âyet mealleri sıklıkla “Mânâ-i Şerîf” veya “Tercüme” başlığı altında zikredilirken, tefsirleri “Hikmet” ya da “Şerh” başlığından sonra yapılmaktadır. Geçmiş müfessirlere yönelik atıflarında kaynak belirtmeyen müellif, çoğu kez “bazı müfessirine göre” demekle yetinmektedir. Bu durum yazıların hitap ettiği kitle göz önünde bulundurulduğunda gayet anlaşılır bir üsluptur.

Âbidin Paşa, tefsirinde ortalama gazete okuyucusunun rahatlıkla anlayabileceği çok yalın bir dil kullanmıştır. Âyetlerin yorumunda yer yer gündelik hayattan örnekler verirken bazen kendine ait eserlerden beyitler ve bazı bölümler nakletmiştir. Müellifin, âyetleri zaman zaman Kur’an’daki diğer âyetlerle ve bazı hadis rivâyetleriyle şerh ettiği de görülmektedir. Bu bağlamda müellifin kaynakları arasında kendi eserleri, Kur’an âyetleri, hadis rivâyetleri, İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (ö. 672/1273) gibi mutasavvıf âlimler ve eserleri, kaynağını açıkça belirtmediği tefsir eserlerinin bulunduğunu söyleyebiliriz. Âbidin Paşa başvurduğu tefsir kaynaklarını belirtmek yerine “bazı müfessirlere göre” ve benzeri genel ifadeler kullanmayı tercih ettiğinden atıfta bulunduğu tefsirleri tespit etmek ve tefsiriyle diğer tefsir kaynakları arasında bu cihetten bir mukayese yapabilmek imkân dâhilinde

<sup>12</sup> İsa Çelik, *Âbidin Paşa’nın Mesnevî Şerhi* (İstanbul: Vefa Yayınları, 2007), 102.

değildir. Me'âlî-i İslâmiyye'de bazı kadim filozoflara ait felsefe kitaplarına referansla yer yer felsefi konulara değinilmesi de eserin dikkat çekilmesi gereken diğer bir yönüdür.<sup>13</sup>

Alfred Piku, çalışmasında Me'âlî-i İslâmiyye'yi içtimâî/sosyolojik tefsir sınıfına dâhil etmiştir.<sup>14</sup> Âbidin Paşa'nın tefsirinde bazı güncel konulara değindiği doğrudur. Ancak çağdaş dönemde ortaya çıkan sosyolojik tefsir olgusu daha çok Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rıza'nın (ö. 1935) birlikte çıkardıkları "el-Menâr" Dergisi ve aynı isimle anılan tefsirle ilişkilendirilmektedir. el-Menâr tefsirinin mukaddimesinde bu çizginin Kur'an ve tefsir tasavvurlarına dair doyurucu bilgilere yer verilmektedir.<sup>15</sup> Âbidin Paşa'nın âyetleri tefsir ederken güttüğü maksatla çağdaş bir tefsir terimi olan sosyolojik tefsir arasında birtakım benzerlikler olduğu savunulabilecek olsa da kullanılan üslup ve kaynakları bakımından Me'âlî-i İslâmiyye'yi daha çok "tasavvufî, kelâmî ve yer yer felsefi yönleri haiz bir dirâyet tefsiri" olarak nitelerek daha doğrudur.

Kaldı ki tefsirinde Âbidin Paşa'nın el-Menâr çizgisinden etkilendiğini gösterecek bir ifadeye rastlamak güçtür. Öte yandan "ıslah-tecdit ekseninde Kur'an'ın hidayet yönü ön plana çıkarılarak yeniden yorumlanması" olarak tanımlayabileceğimiz sosyolojik tefsirde tasavvufî, kelâmî ve felsefi mevzulara dalmak abesle iştilal etmekle eşdeğer görülmektedir.<sup>16</sup> Bu bakımdan Âbidin Paşa'nın tefsirinin sosyolojik tefsir kategorisinde değerlendirilmesi pek isabetli olmasa gerektir.

Âbidin Paşa'nın tefsirinde meal ve tefsirini yaptığı âyetlerin muhtevaları, çalışmada daha çok hangi konular üzerinde yoğunlaştığı hakkında bir fikir vermektedir. Me'âlî-i İslâmiyye'de üzerinde durulan bazı konu başlıklarını şu şekilde sıralayabiliriz: "İnsanın hidayet ve dalaleti seçme hürriyeti, akli kullanmanın ve meşveretin önemi, tembellikten uzak durmak, yolsuzluk ve rüşvet yemekten kaçınmak, devletin verdiği cihad vb. görevleri layıkıyla yerine getirmek hususunda titizlik, musibetlere karşı sabırlı olmak, her yönüyle infak ve sadaka verme alışkanlığı edinmek, insanın her daim adaletle davranma çabası içinde olmasının teşvik edilmesi, tövbe ve istiğfarın önemi, Allah'tan ümit kesmenin yanlışlığı, nefis terbiyesi ve ibadetleri layıkıyla yerine getirmenin önemi, tevazu sahibi olma, israftan kaçınma, Allah'ın ancak gayret edenlere hidayetini ve desteğini vereceğinin vurgulanması, bir mürşid-i kâmil edinmenin önemi."<sup>17</sup>

Âbidin Paşa'nın yaşadığı dönemde Müslüman coğrafyada çeşitli sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik sorunlar baş göstermişti. İçine düşülen bu olumsuzlukların nedenleri ve çözüm yollarına dair çeşitli değerlendirmeler yapılmaktaydı. Mevcut sorunların, toplumun dinî sorumluluklarını yerine getirmemesiyle bağlantılı olduğunu düşünenler mevcuttu. Âbidin Paşa'nın tefsirinde sık sık nefis tezkiesi, tövbe ve istiğfar etmenin önemi ve ibadetlerin layıkıyla yerine getirilmesini salık vermesi bu olguyla ilişkilendirilebilir. Zira o, kitabının bir bölümünde yaşadığı dönemde sıkça gündeme gelen "Müslüman toplumlar, mensubu oldukları dinden dolayı mı Batılı ülkelerin kalkınma seviyesine ulaşamadı?" mealindeki soruya Endülüs Müslümanlarını işaret ederek şöyle cevap vermektedir: "Eğer lezâiz ve saâdet-i dünyeviyyeye

<sup>13</sup> Örneğin Âbidin Paşa tefsirinin bir bölümünde sayfalarca Sokrat'a atfedilen bir diyalogun çevirisini vermektedir. Âbidin Paşa, *Me'âlî-i İslâmiyye* (İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/1900), 277-284.

<sup>14</sup> Bk. Alfred Piku, "İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Âbidin Paşa'nın Tefsirci Kimliği", *Rumeli İslâm Araştırmalar Dergisi* 3/5 (Nisan 2020), 28-38.

<sup>15</sup> Bk. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 1/17-25.

<sup>16</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 1/17-18.

<sup>17</sup> Âbidin Paşa, *Me'âlî-i İslâmiyye*, 7-12, 16, 25, 44-45, 54-55, 83, 119, 122-123, 178.

din mâni‘ olmuş olsa İspanya’da asırlarca bulunmuş olan Arapların meydan-ı medeniyette ilerlememesi ve Avrupalıların o asırlarda geri kalmaması iktizâ ederdi.”<sup>18</sup>

Âbidin Paşa’nın Meâlî-i İslâmiyye’de ele aldığı mevzular hakkında çok sayıda örnek verilebilir. Ancak bu çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından burada bizzat müellifin Fâtiha sûresi tefsirinin Latinize edilmiş metnine yer vermekle iktifâ ediyoruz.

#### 4. Âbidin Paşa’nın Fâtiha Sûresi Tefsiri

Fâtiha sûresi yorumu, Me‘âlî-i İslâmiyye’nin ilk bölümüdür. Müellif, tefsir geleneğinde mutad olan bir mukaddimeyle tefsire başlamayı tercih etmemiş, doğrudan ilk sûrenin mealendirilmesi ve yorumlanmasıyla eserine giriş yapmıştır. Fâtiha, bir âyet antolojisi görünümü arz eden Me‘âlî-i İslâmiyye’de bütünsel bir perspektifle tüm âyetleri yorumlanan nadir sûrelerden biridir. Aynı zamanda müellifin edebî kişiliğini yansıtan bir üslupla kaleme alınmıştır. Âbidin Paşa’nın Fâtiha sûresi tefsirinde bakıldığında harfî çeviri ağırlıkta olmakla birlikte yer yer tefsirî çeviri yöntemine de başvurduğu ve meallendirdiği âyetlerin Osmanlıca karşılıklarını tespit etmede gayet başarılı olduğu ifade edilebilir.

Şimdi, Fâtiha sûresi yorumunun Latinize edilmiş metnine geçebiliriz. Latinize edilmiş metinde büyük ölçüde eserdeki orijinal ifadeler korunmuş bazı kelimelerin yazımındaki küçük değişiklikler dışında bir sadeleştirmeye ihtiyaç duyulmamıştır. Müellif tefsirinin diğer bölümlerinde âyet meallerini “Tercüme” veya “Mânâ-i Şerîf” başlığından sonra verirken Fâtiha sûresi tefsirinde (Saf 61/5) âyetine atıfta bulunduğu bölüm müstesna tutulacak olursa bu üslubu kullanmamıştır. Metindeki koyu numaralandırma eserin orijinal metnindeki sayfa numaralarına karşılık gelmektedir.

#### Fâtiha 1/1-2. Âyetler

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

**Şükür ve medh ve senâ âlemleri terbiye edici olan Allâh Teâlâ’ya mahsûstur.**

**Hikmet:** Cenâb-ı Hakk’ın kudret ve kuvveti vesâ’ir esmâ ve evsâf-ı hüsnâsı Fusûs’un ibtidâlarında beyân olduğu üzere nihâyetsiz olub esmâ-ı hüsnâ içerisinde terbiye keyfiyeti ise azîm olduğundan “Sûre-i Fâtiha-i şerîfede” en evvel sıfat-ı terbiyeden bahs ve fermân ve kulûb-i ehl-i irfân mazhar-ı nûr-ı ferâvân buyuruldu. Ahlakullâh ile tahalluk etmek muktezâ-i emr ve hikmet olub her kim ki kendisine ve diğer insanlara ve belki kabiliyeti olan hayvanlara bile terbiye verir ise büyük himmet etmiş ve azîm [4] ni‘mete nâ’il olmuş olur. “Âlem” buyurulmayıp “âlemler” buyurulması bu dünya gibi cihât-ı sittede hâlık-ı lemyezel hazretlerinin nâmütenâhi âlemleri ve cihânları olduğunun işaretidir.

#### Fatiha 1/3. ayet

الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**Her sûretle mahlûkâta merhamet edicidir.**

**Hikmet:** Terbiyeden sonra cenâb-ı Hüdâ’nın kemâl-i merhameti beyân buyuruldu. Zira herkesten ve siyyemâ, sâhib-i iktidâr olandan re’fet ve merhamet mahlûkât için emniyet ve sıyânet ve sa’adettir. Merhametin iki azîm keyfiyeti vardır. Biri merhamet-i ‘aleniyye diğeri mesturedir. Merhamet-i ‘aleniyye’nin insana vesâ’ir lâyük olan hayvânâta hîn-i ızdırâbda veya ândan evvel veya sonra terahhüm ve o hiss-i kerîmi icâbına göre fi’len ve kavlen izhâr etmek,

<sup>18</sup> Âbidin Paşa, *Meâlî-i İslâmiyye*, 48.

merhamet-i mesture icrâ-ı adâlet ve siyâset eylemektir. Siyasetin icrâsı kendisine meşrû' surette tevdi' olunmuş sâhib-i iktidâr tarafından bir veya [5] birkaç kimseyi bi'l-farz habs veya diğer meşrû' suretler ile te'dîb ve cezâdâr ederken bu mu'âmele zâhir beyyînâta göre merhamet değil, şiddet görünür. Fakat nezd-i ülinnühadâ o siyaset ayn-ı merhamettir; çünkü cezâdâde olanlar terbiye ve günahları sâkit ve hâlleri diğer insanlara ders-i ibret ve binâenaleyh nev'-i benî beşer hıfz ve siyânet olmuş olur ki bu keyfiyet-i azîm bir merhamet olduğu vâreste-i işaretir. Bazı müfessirîne göre (الرَّحْمَنُ) "er-rahmân": Umûm-ı mahlûka olan merhamet-i âmme ve (الرَّحِيمُ) "er-rahîm": mü'minlere mahsûs olan merhamet-i ma'neviyye-i rabbâniyedir.

#### Fâtîha 1/4. Âyet

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ

**Cezâ gününün sâhib ve mâliki.**

**Hikmet:** Terbiye ve merhametten sonra Hak Teâlâ'ya yevm-i cezânın mâliki demekde iki ma'nâ-i hakikat ihtâr ve izhâr olunur. Biri insan için hayat-ı dünyeviyeden sonra hayat-ı [6] ebediyye-i uhreviyyenin vücudu ve diğeri rûz-i cezâda mü'essir bir sûrette mükâfât ve mücâzâtın burûz ve cereyânıdır. Bu iki fikir hikmet-i bahşâ-i ehl-i irfân için bir tenbîhe dâ'im ve rehber-i mes'adet-i nümâdır. Bu iki fikir ile Hak yolunda müdâvemet ve nefsi emmârenin ilkâ eylediği efkâr-ı müştehiyât-ı fâsidesinden mücânebet olunur.

#### Fatiha 1/5. Âyet

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

**İlahi ancak sana kulluk eder ve senden yardım isteriz.**

**Hikmet:** Bu ayet-i kerîme abdin gaybdan hitaba rücû' ve muhâtab kılınması ehl-i aşk ve imân olanlara diğeri bir ihsân-ı ma'neviyyedir; zira hitâbda takarrub ve itmi'nân mahsûs ve mahsûstur. Hâtıra gelebiliyor ki Hak Teâlâ'ya ma'lûmdur ki Cenâb-ı Hakk'ı tanıyan ehl-i imân Hakk'a ibadet ve Hak'dan isti'ânet ederler; imdi ne için insan, ma'lum olan bir keyfiyeti Hakk'a arz ve beyân eyler? Bu [7] arz-ı ubûdiyet ve isti'ânet, hâşâ cenâb-ı Hüdâ'yı haberdâr kılmak için olmayıp, zira Allah Teâlâ her şeyi bildiği vâreste-i şübhe ve işaretir. Fakat bu arz ve beyân insanın kuvve-i kalbiyesini tezyîd ve sâmi'inin imânını daha ziyâde te'kid içindir. Bu arz ve ikrâr kalbe karar ve sahibine tahdîs-i ni'met ve iftihârdır. İftihâr şer'ân mezmûm olub ubûdiyet Hakkahu olan iftihâr-ı mezmûm değil, bir hâlet-i hikmet-i nisârdır.

#### Fatiha 1/6. Âyet

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

**Bize doğru yolu göster.**

**Hikmet:** Tarîk-i müstakîm kâffe-i ef'âl ve ahvâlde istikâmet ve hayrı mücib ve ifrât ve tefrîtden mücânebettir. Bir me'mûrun bi-gayri hakkın kimseden akçe almaması ve haksızlık etmemesi ve hukûk-ı ibâdi iktidârı nisbetinde hıfz u siyânet eylemesi ve netice-i hayriyye meydana [8] getirecek yolda fi'il ve kavilde bulunması ve ibâdet ve vazife-i mertebe-i insâniyyeyi bi-hakkın ifâ etmesi; elhâsıl mü'min olanların kalb ve fikri, da'ima Hakk Teâlâ hazretlerine merbût olarak Kur'ân-ı azîmü's-şânda ve ehâdis-i nebeviyyede ve şer'iat-ı mutahharada mevcûd olan evâmîr-i hikmet-bahşâyâ tamamıyla tevessül kılması muktezâ-ı istikâmettir.

#### Fatiha 1/7. Âyet

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ

Öyle bir doğru yol ki üzerlerine in'âm eylediğin kullarına gösterdin.

**Hikmet:** İn'âm olunan kullar peygamberân-ı zîşân evliyâ ve efâzıl-ı kirâm ve âşıkân-ı bekâm ve şühedâ-ı feyzi ittisâmdır.

غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ

Üzerlerine gazab olunmuş ve yolları şaşmış olanların yoluna değil. Ya'ni: İlahi! Gazab ve dalâleti müntec olan yolu bize gösterme.

[9] **Hikmet:** Mâddiyyûn, müşrikîn, putperestân ve münkirîn gibi tâ'ifeler dahi mağdûb ve dâllîn oldukları aşıkârdır. Hatıra gelebilir ki ne için Cenâb-ı Hüdâ gazab ve delâleti mücib olan tarîki onlara irâ'e buyursun? Hakk Teâlâ hazretleri hâşâ hiçbir kimseye zulm buyurmaz. Fakat insanları sâ'ir mahlûkât-ı arzîyeden mümtâz kılmış ve tekrîm etmek için kendilerine akıl ve irâde-i cüz'iyeye vermiş iken insanlar akıl ve irâdelerini fenâ yollara isti'male meyl ve enbiyâ-ı zîşânın tebliğâtını kabûlden teberri edince o mekûleye hasebi'l-hikme cezâ iktizâ eyledi. Cenâb-ı Hak'dan cezânın en birinci pâyesi mütecâsirîne tarîk-i müstakîmi göstermek ve dalâlette bırakmaktır. Nitekim sûre-i Saf'da (61/5) buyuruluyor: ( فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ) ( وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ) Mânâ-i şerîfi: “Onlar o hâldeki doğru yoldan çıktılar. [10] Hak Teâlâ hazretleri dahi kendilerine cezâ olarak kalplerini doğru yoldan çıkardı.” Elhâsıl bir veya birçok insan her ne vakit akıl ve irâde-i cüz'iyelerini su'-i isti'male meyl gösterirler ve evâmîr-i rabbâniyeye tâbi' olmazlar ise onlara olacak birinci cezâ kendilerini meylettikleri tarîk-i dalâlet-i refikde bırakmak ve doğru yola getirmek için bir müsâ'ade-i husûsiyye-i rûhâniye göstermemekdir.

إِهْدِنَا

**Bize hidâyet ver.**

**Hikmet:** İnsânın cenâb-ı Hüdâ'ya olan du'âsı hem kavli ve hem fi'ilî olur. Kavlen olan ibâdet ve du'â pek çok fevâ'idi mü'eddi olacağı hüveydâ olub amâ asl-ı ibâdet ve du'â fi'ilen icrâ olunur. Meselâ berây-ı zer' iki kimseye beşer dönüm arâzi verilse onlardan biri bir muktezâ-ı akl ber mücib-i emr-i İlahi [11] beş dönümü zer' ile zer'a müte'allik icrâatta bulunsa ve diğeri cüz'i ikdâm ile vaktini ed'iyeye-i şifâhiyye ile geçirse bi't-tâbi' fi'ilen çok çalışanın du'â-ı fi'ilîyesi makbûl ve o kimse nâ'il-i mahsûl olur ve çalışmayanın du'âsı gayr-i makbûl kalır. Misâl-i diğeri bir gâzî bi'z-zât harbe gidib düşmân-ı dîn ü devlete karşı cihâd ile velev yalnız bir düşman katl etse ve diğeri kimse muhârebeye gitmeyub ve zafere dâ'ir tedâbir-i lâzîmede bulunmayub yalnız “İlahi ne kadar düşman var ise cümlesini mahv u telef buyur” deyu gece gündüz du'â etse feyz ve sevâb bi'z-zât meydân ve gâde bulunan merd-i mücâhide â'id olacağı vâreste-i isbâtdır. Amma, namaz ve sâ'ir zikr mefrûz ve meşrû'dan zinhar ayrılmamalı. Zirâ ayrılana şeytan karîn olub kendisini perîşân ve bed-nişân eyler. [12] Nitekim sûre-i Zuhruf'un otuz altıncı ayet-i kerîmesinde buyuruluyor ki: ( وَمَنْ يَعْتَصِفْ عَنْ ذِكْرِي ) ( الرَّحْمَنُ نُفِضَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ )

أَمِين

Âmin

“İlahi ettiğimiz du'âyı kabûl buyur” me'âlinde bir ta'bîr ve du'â-ı şerîfedir.

**Sonuç**

Kutsal kitapların anlaşılması ve yorumlanması, mensubu oldukları dinle ilişkilerini canlı tutma arzusunda olan tüm toplumların ortak uğraş alanıdır. İlk muhataplarına karşılıklı bir diyalog biçiminde hitap eden Kur'an bölümlerinin halifeler döneminde yazılı Mushaf'a

dönüşmesi bir takım anlama sorunlarını beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı tâbiûn döneminden itibaren Kur'an'ın dolaylı muhatapları, tefsire yakın ilgi duymuş ve Kur'an'ın yorumlanmasına dair yoğun teşrikimesai yürütmüştür. Müslüman toplumların Kur'an'ın nüzul dönemiyle arasındaki zamansal ve kültürel mesafe açıldıkça tefsire duyulan ihtiyaç, o mesabede artmış; tâbiûn döneminde büyük ölçüde dirâyetle mündemiç rivâyetler şeklinde ortaya çıkan tefsir nakilleri, birkaç asır sonra yerini dirâyet ağırlıklı Kur'an yorumlarına bırakmıştır. Bu bağlamda tefsir geleneğinin hâkim unsurunu dirâyet ağırlıklı tefsirlerin oluşturduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

Müslüman toplumların özellikle 19. yüzyılda çok yönlü bir buhran dönemine girdiği ifade edilebilir. Söz konusu buhrandan çıkış için dönemin aydın, âlim ve entelektüel şahsiyetleri tarafından çeşitli tespitler yapılmış ve sorunların izale edilmesi için farklı çözüm önerileri sunulmuştur. Bu dönemde mevcut durumun Müslümanların, dinle ilişkilerinde gevşek davranmasından kaynaklandığını düşünen ya da en azından bu hususta toplumda bir eksiklik gözlemleyen bazı âlimlerin gerek müstakil eser telif etme gerekse geniş halk kitlelerine daha hızlı ulaşmayı hedefleyerek dönemin gazete ve dergilerinde halkı irşad etmeye yönelik yazılar kaleme aldığına şahit olunmaktadır.

İslâmî ilimler geleneğinde çok sayıda tefsir kaleme alınmıştır. İslam'ın kısa sürede dünyanın farklı bölgelerine yayılması Arap olmayan toplumların da tefsirle iştiğal etmesine imkân tanımıştır. Osmanlı toplumu, bıraktığı zengin mirasla yalnızca tefsir değil İslâmî ilimlerin hemen her alanında bu ilim geleneğinin en önemli halkalarından birini teşkil eder. Osmanlı döneminde Mushaf tertibini esas alan özgün tam tefsirlerin yanı sıra Kur'an'ın bazı sûre ve âyetlerinin yorumunu konu alan kısmî tefsirler de kaleme alınmıştır.

Âbidin Paşa'nın Me'âlî-i İslâmiyye adlı tefsiri bu kabîlden eserler arasında değerlendirilebilir. Müfessir çalışmasında tefsir geleneğinde pek alışık olunmayan bir tür âyet antolojisi örneği ortaya koymuş, üstlendiği mühim devlet işlerine ilaveten dönemin telif ve tercüme hayatına birbirinden kıymetli eserlerle katkıda bulunmuştur. Âbidin Paşa'nın tefsiri, geniş halk kitlelerini hedef alan vaaz ve irşad eksenli dirâyet ağırlıklı bir tefsir olarak nitelendirilebilir. Eserin önemli bir Osmanlı bürokratı tarafından telif edilmiş olmasının yanı sıra dönemin güncel sorunlarına atıflar içeriyor olması tarih araştırmaları açısından da önemini ortaya koymaktadır.

Temennimiz, Âbidin Paşa'nın çoğu eseri nasıl Latinize ve transkribe edilerek Osmanlıca kaynaklara erişim imkânı bulunmayan günümüz okuyucusunun anlayabileceği biçimde basıldıysa Me'âlî-i İslâmiyye (İslam'ın Yücelikleri) adlı tefsirinin de en kısa sürede benzer formatta yayına hazırlanmasıdır. Yalnızca Âbidin Paşa'nın tefsiri değil Osmanlı'nın son döneminde kaleme alınan tüm tefsirlerin ivedilikle tenkitli neşirlerinin yapılması dönemin entelektüel zenginliğini anlamamız noktasında önemli katkılar sunacaktır.



### Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Türkçedeki Kur’an Meâllerinin Tarihi ve Kronolojik Bibliyografyası”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19 (Eylül 2012), 232-303.
- Âbidin Paşa. *Borsa Risalesi: Hava Oyunları*. haz. Celali Yılmaz. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 3. Basım, 2020.
- Âbidin Paşa. *Meâl-i İslâmiyye*. İstanbul: Tahir Bey Matbaası, 1316/1900.
- Âbidin Paşa. *Saadet-i Dünya*. Rodos: y.y., 1312/1896.
- Alan, Salim. “Tanzimat Dönemi (1831-1876) Osmanlı Basını ve Vakayii Mısriyye”. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi* 3 (Aralık 2019), 46-56.
- Çanakçı, Halis. *Abidin Paşa'nın Notlarından Osmanlı Devleti'nin Son Yılları (1880-1906)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çelik, İsa. *Abidin Paşa'nın Mesnevi Şerhi*. İstanbul: Vefa Yayınları, 2007.
- Hocaoğlu, M. Cahid. “Portreler”. Erişim 19 Nisan 2023. <http://docplayer.biz.tr/1686310-Portreler-m-cahid-hocaoğlu.html>
- Lexiqamus Osmanlı Türkçesi Linguistik Analiz Aracı. Erişim 2 Mayıs 2023. <https://www.lexiqamus.com/tr>
- Milli Kütüphane Kütüphaneler ve Yayınlar Müdürlüğü. Erişim 15 Nisan 2023. <http://www.millikutuphane.gov.tr/>
- Öztürk, Mustafa. “Meâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Ek-2/205-207. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Pala, İskender. “Âbidin Paşa”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/310. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Piku, Alfred. “İçtimâî Tefsir Geleneği Açısından Abidin Paşa'nın Tefsirci Kimliği”. *Rumeli İslâm Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2020), 28-38.
- Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Uçman, Abdullah. “Ma'lûmât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/542-543. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Orhan GÜVEL

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**ıkar atışması / Competing Interests**

Yazar, ıkar atışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsır Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Hacla İlgili Âyetlerin Tedrıcılık Açısından Değerlendirilmesi**

*An Evaluation of the Verses Regarding the Hajj in the Manner of Gradualism*

دراسة آيات الحج من حيث منهج التدرج

**Yahya ARSLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Çankırı, Türkiye

yahyaarslan58@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-0774-1755>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 20/11/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Arslan, Yahya. “Hacla İlgili Âyetlerin Tedrıcılık Açısından Değerlendirilmesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 103-128.

<https://doi.org/10.31121/tader.1393342>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

Kur'an-ı Kerim, Levh-i Mahfûz'dan Beytü'l-İzze'ye indirildikten sonra buradan Hz. Peygamber'e (s.a.v.) peyderpey vahyedilmiştir. Takriben 23 yıllık bir zaman dilimini kapsayan vahyin gelişi, insanların ihtiyacı ve maslahatlarına göre, alışkanlıkları ve davranışlarındaki bağımlılık oranları, psikolojik ve sosyolojik algıları dikkate alınarak tadrîcî bir yöntem neticesinde tamamlanmıştır. Allah Teâlâ Kur'an'da emir ve yasaklarını bildirirken kullarının maslahatlarını gözeterek tadrîcî metodunu kullanmıştır. Kur'an'ın hüküm koymada kullandığı bu metot içki, faiz gibi yasaklarda; savaş, namaz gibi emirlerde ve ahlakî ilkeler bağlamında yanlış davranışların kaldırılıp doğrularının yerleştirilmesinde en etkili ve isabetli yöntemlerden birisi olmuştur. Bu metodun uygulandığı alanlardan birisi de hac ibadetidir. Hac ibadetiyle ilgili âyetler incelendiğinde hac farz kılınıncaya kadar birkaç aşamanın zikredildiği ortaya çıkmaktadır. Bu meyanda vahyin başlangıcından itibaren uygulanan mezkûr metot büyük önem arz etmektedir. Öneme binaen bu çalışmada tadrîcîliğin hac ibadetinin farz kılınması sürecinde de uygulandığını dikkatlere sunmak amaçlanmaktadır. Çalışmada literatür tarama yöntemi kullanılmış, hac ibadetiyle ilgili âyetler esas alınmış, bu âyetlerin tefsiri bağlamında klasik ve modern tefsirler taranmıştır. Aynı şekilde hac ibadetine dair yazılmış diğer çalışmalar incelenmiştir. Çalışma; tadrîcîlik ile hac kavramları ve hacle ilgili âyetlerin hac ibadetinde tadrîcîlik bağlamında izahını kapsamaktadır. Neticede bu metodun önemi ve hacle ilgili âyetlerde ilgili metodun nasıl uygulandığı, böylece hac ibadetinin de tadrîcî bir şekilde meşrû kılındığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Metot, Tadrîcîlik, Hac.

**Abstract**

Having been sent down from the Levh-i Mahfûz to Beytü'l-İzze and then the Holy Qur'an was revealed to the Prophet in sections. The process of the completion of the revelation, which took approximately 23 years, was shaped and completed in a gradual manner according to the needs of the people, taking into account their addiction rates in their habits, their psychological and sociological perceptions. This method used by the Qur'an has been regarded as one of the most effective methods particularly in the manner of prohibitions such as drink and interest, and in commands such as war and prayer. It also functioned in the removal of wrong behaviors and the establishment of the right ones in the context of moral principles. In this sense, the method of gradualism which was applied since the beginning of revelation should be drawn attention. This study aims to emphasize the fact that gradualism was also applied to the obligation of the hajj. As a methodology, the verses related to hajj were evaluated through the classical and modern tafsirs. Thus, this article covers the definition of the concepts and terms related to gradualism and, hajj, and it also tries to explain the verses regarding the hajj in the manner of gradualism in the hajj service. In short, this study aimed to emphasize the importance of the method of gradualism and to reveal how the method of gradualism was applied in the verses related to the hajj.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Method, Gradualism, Hajj.

**الخلاصة**

بعد نزول القرآن الكريم من اللوح المحفوظ إلى بيت العزى بدأ إنزاله على النبي (ص) بشكل تدريجي. وقد تم إنزال الوحي، الذي غطى فترة ما يقرب من 23 عاماً، بطريقة تدريجية، وفقاً لحاجات الناس واهتماماتهم، مع مراعاة مستويات تمسكهم بعبادتهم وسلوكياتهم وتصوراتهم النفسية والاجتماعية. وقد استخدم الله تعالى -في بيان أوامره ونواهيه في القرآن- منهج التدرج مراعاة لمصالح عباده. وهذا المنهج استخدمه القرآن في أحكام المحرمات كالخمر والربا؛ ولقد كانت من أكثر المناهج فعالية ودقة في إزالة السلوكيات الخاطئة وإقامة السلوكيات الصحيحة في سياق الأوامر مثل القتال والصلاة والمبادئ الأخلاقية. ومن المواضيع التي يطبق فيها هذا المنهج هي الحج. وعندما نتأمل الآيات المتعلقة بالحج يتبين لنا أن هناك عدة مراحل تم ذكرها إلى أن فرض الحج. وفي هذا الصدد، فإن هذا المنهج المذكور أعلاه والذي تم تطبيقه منذ بداية الوحي له أهمية كبيرة. ونظراً لأهميته، فإن هذه الدراسة تهدف إلى لفت الانتباه إلى أن التدرج المطبق أيضاً في عملية فرض الحج. واعتمدت هذه الدراسة على منهج عرض الأدبيات السابقة، واتخذت الدراسة الآيات المتعلقة بالحج أساساً لها، و تم عرض التفسيرات المتقدمة والحديثة في سياق تفسير هذه الآيات. كما تم عرض دراسات سابقة أخرى كتبت عن الحج. وتناولت الدراسة مفاهيم التدرج والحج وشرح آيات الحج في سياق التدرج في الحج. وفي النهاية حاولت الكشف عن أهمية هذا المنهج التدرجي وكيفية تطبيقه في آيات الحج المتعلقة، وإثبات أن عبادة الحج تم فرضها تدريجياً.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، المنهج، التدرج، الحج.

## Giriş

Hac ve hac ibadetinin çeşitli aşamalarıyla ilgili âyetler Mekke döneminden itibaren inmeye başlamıştır. Hac ibadeti ise hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. Bu yıla kadar konuyla alakalı birtakım âyetlerin inmiş olması, hac ibadetinin ise hicretin dokuzuncu yılında farz kılınması, bu ibadetin meşruiyetinde tadrîcî bir yöntem takip edildiğini göstermektedir. Araştırmanın problemini ifade eden bu hususun açıklığa kavuşturulması önem arz etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in indiği dönem düşünüldüğünde insanların ilahî emirlerden büyük oranda uzaklaştıkları, putperestliğin alabildiğince yayıldığı, tevhidin ve temsilcilerinin yok denecek kadar azaldığı bir toplum yapısı karşımıza çıkmaktadır. Böyle bir zaman ve zeminde, emir ve yasakların ortaya konulması noktasında kırılmalara, doğruyu kabul etmek yerine eski yanlışların sahiplenilmesine neden olabilecek toptan ve kökten çözüm yerine tadrîcîliğin izlendiği bir hakikattir.

Tadrîcî bir şekilde inen Kur'an-ı Kerim incelendiğinde Mekke döneminde, Medine döneminde konulacak birçok hükmün alt yapısının hazırlandığı, toplumun alışkanlıklarının ve tepkilerinin göz önünde bulundurulduğu görülmektedir. Toplumun yapısı dikkate alınarak daha ziyade genel kurallar ortaya konulmuştur. İnsanlar korkutulmadan, soğutulmadan, alıştıra alıştıra ahlakî ilkelere ısındırılmış ve Müslüman bir toplumun zemini hazırlanmıştır. Medine döneminde ise Mekke döneminde alt yapısı hazırlanan hükümler birer birer uygulama sahasına inmiştir. Allah Teâlâ, tadrîcî bir şekilde hükümlerini koyarken insanlar, bu hükümleri algılayıp benimseyecek ve uygulamaya dökebilecek bir olgunluğa ulaştıklarında yani hazırbulunuşluk düzeyine eriştiklerinde hükümlere son noktayı koymuştur.<sup>1</sup>

Tadrîcî metodu esasında Allah Teâlâ'nın kullarına bir merhameti ve lütfudur. Bu lütfu sayesinde birçok insan kötü, yanlış inanç ve davranışlarını terk etmiş, yeni, doğru inanç ve davranışlar kazanmıştır. İçki ve faiz yasağı konurken, savaş ve namaz gibi diğer ibadetler emredilirken Allah'ın (c.c.) insanlara olan bu lütfunu görmek mümkündür. İşte tadrîcîliğin uygulandığını düşündüğümüz hükümlerden birisi de haccın farzıdır.

Bütün dinler, ortak bir hususiyet olarak teorik (iman), pratik (ibadet), ve sosyolojik (cemaat) olmak üzere üç boyuta sahiptir. Özel olarak İslam'a bakıldığında ise İslam'ın pratik (ibadet) boyutu altında bulunan hac,<sup>2</sup> genel kabule göre İslam'ın beş temel esası arasında en son farz kılınan ibadettir. Oysa Hz. İbrahim'den (a.s.) beri Kâbe mevcut olup insanlar yanlış da olsa haccı bilmekte ve yapmaktadır. Buna rağmen hac ibadetinin İslam'ın ilk yıllarında emredilmemesinin hikmeti, vahyin ilk muhataplarının da hac mahalli olan Kâbe'nin de henüz hazır olmamasıdır, demek mümkündür. Zira kökleşmiş yanlış geleneklerin ve şirkin yer edindiği, müşrik bir zihniyetin hâkim olduğu Mekke'de zihin olarak toplum, mekân olarak da Harem bölgesi hac ibadeti için hazır değildir. Tüm bunlar haccın meşrû kılınma sürecinde tadrîcîliğin varlığını, gerekliliğini ve önemini ortaya koymaktadır.

Hac ibadetinde tadrîcî metodunun uygulanmasının belki de en önemli nedenlerinden birisi, Mekke'nin fethinin hicretten sekiz yıl sonra ancak 630 yılında gerçekleşmesidir. Mekâna sahip olmadan oraya hükmetmek güçtür. Tabii bu güçlük kullar açısından dır. Yoksa

<sup>1</sup> Hükümlerin konulmasında tadrîcîlik ve hazırbulunuşluk için bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/113; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 1994), 11/37-38; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhîlü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Babî'l Halebi, ts.), 1/53-62; Gökhan Atmaca, "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplum İnşası", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 233-248.

<sup>2</sup> Ercan Çelik, *Çocuk Suç ve Din İlişkisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2023), 125.

Cenab-ı Allah'ın bir "ol" emri yeterlidir. Bu sebeple genelde Mekke, özeldense Kâbe fethedilinceye kadar Kâbe ve hacla ilgili genel hükümler konulmuş, haccın farz kılınması ertelenmiştir. Bu meyanda tavaftaki bazı yanlış uygulamalar kınanmış, Safa ve Merve arasındaki sa'y netleştirilmiş, bazı ihram yasakları dile getirilmiş, hacda karşılaşılabilecek bazı problemler gündeme taşınmıştır. Böylece hac farz kılınmasa da hep gündemde tutulmuştur. Nihayetinde hicretin dokuzuncu senesinde hac farz kılınmıştır.

Çalışmada gerek Kur'an'ın vahiy sürecinde gerekse bazı hükümlerin teşriinde önemli konuma sahip olan tadrîc metodu ve bu metodun hac ibadetinin farz kılınmasında ne şekilde uygulandığını ortaya koymak amaçlanmaktadır.

Araştırmada literatür tarama yöntemi kullanılmış, hacla ilgili âyetler esas alınmış, bu âyetlerin tefsiri sadedinde klasik ve modern tefsirler gözden geçirilmiştir. Diğer yandan konuyla bağlantılı güncel çalışmalar incelenerek konu dikkatlere arz edilmiştir.

Araştırma kapsam bakımından tadrîcilik, hac kavramları, hacla ilgili âyetlerin inişindeki ve hüküm ortaya koyuşundaki tadrîcilik konularını içermektedir. Çalışmanın asıl kısmını ikinci bölüm yani hac ibadetinde tadrîcilik ve bu tadrîciliğin nasıl olduğu hususu oluşturacağından bu kavramlar hakkında ayrıntıya girilmeyecektir.

Neticede tadrîc metodunun önemi ve hacla ilgili âyetlerde bu metodunun nasıl uygulandığı izah edilerek hac ibadetinin farz kılınmasında da tadrîciliğin var olduğu ortaya konulmuştur.

Literatür taraması yapıldığında Kur'an'ın nüzûlünde tadrîcilik, tadrîciliğin önemi, içki ve zina yasağında tadrîcilik, toplumu şekillendirme bağlamında tadrîcilik gibi çalışmaların yapıldığı görülmüştür.<sup>3</sup> Hac ibadetinin farziyeti hususunun tadrîcilik açısından değerlendirildiği bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırma bu orijinalliğiyle diğer çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Tadrîcilik

Tadrîc (تَدْرِج), derece (دَرَجَة) kelimesinden türemiştir. Herhangi bir şeye yavaş yavaş alıştırmaya, yaklaştırmaya anlamına gelmektedir. Bebeğin yürümeye yavaş yavaş alışması, yaşlının yine yavaş yavaş yürümeye çalışması bu bağlamdadır.<sup>4</sup> Tadrîcilik ise sözlükte derecelendirme, sınıflama, aşamalı hareket etme, kademe kademe olma, tasnif etme, derece

<sup>3</sup> İlgili çalışmalardan bazıları için bk. Şevki Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 59-76; Muhsin Demirci, "Kur'an'ın Nüzûl Sürecinde Tadrîcilik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 175-198; Necdet Ünal, "Kur'an'ın İçki Yasağı Tadrîciliği Üzerine Bir Araştırma", *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 149-182; Mesut Okumuş, "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine", *Eskişeyni* 27 (2013), 7-21; Ali Bakkal, "Zina Cezası ile İlgili Nasların Tadrîcilik Açısından Değerlendirilmesi", *Tebliğler Kitabı I* (İslam Ceza Hukuku, Antalya: Lale Yayıncılık, 2017), 1/382-399; Mustafa Yücel Şaral, "Nass-Olgü Diyalektiği Bağlamında Tadrîcilik ve Tencîm", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 11-35.

<sup>4</sup> Ebû Abdîrrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 2005), 287; Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an* (Dimeşk: Daru'l Kalem, 1991), 311-312; Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısrî İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, 1993), 2/266; Mustafa Hocaoglu, "Teşride Tadrîcilik Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 268.

derece ve peyderpey anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Terim olarak ise ilahî hükümler konurken bu hükümlerin Allah tarafından tek defada değil de aşamalı olarak, insanlar alıştıırılarak, ısındırılarak, emirler ve yasakların peyderpey konulması demektir.<sup>6</sup> Dolayısıyla tedrîcilik, insanların hazır bulunuşlukları dikkate alınarak, belli bir süreç gözetilerek, yeni olayların meydana gelmesiyle emir ve yasakların veya ahlakî ilkelerin kademeli olarak konulmasıdır.<sup>7</sup> Kur'an da bir defada toptan değil, olaylar ve sebeplere bağlı olarak, insanların maslahatları gözetilerek, Kur'an'ın hıfzının kolaylaşması, manalarının anlaşılması, emir ve yasakların kolayca tatbik edilmesi ve inananların kalplerinin sağlamlaştırılmasına yönelik amaçlarla 23 yıllık bir zaman diliminde müneccemen yani parça parça inmiştir.<sup>8</sup> Kur'an-ı Kerim'deki: "İnkâr edenler, "Kur'an ona bir defada toptan indirilseydi ya!" dediler. Biz Kur'an'la senin kalbini pekiştirmek için onu böyle kısım kısım indirdik ve onu ağır ağır okuduk."<sup>9</sup> âyetiyle "Biz Kur'an'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik."<sup>10</sup> âyeti Kur'an'ın tedrîcî bir şekilde indiğini ifade etmektedir.

## 1.2. Hac

Ziyaret amacıyla bir yere gitmeyi, yönelmeyi veya bir şeyi kastetmeyi ifade eden hac kelimesi mastar olup özellikle de Kâbe'yi kastetmek manasına gelmektedir.<sup>11</sup> Terim olarak hac, Kâbe'yi ve çevresindeki birtakım mekânları belirli vakitler içerisinde usul ve şartlarına uygun olarak ziyaret etmek anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> İslam'ın, üzerine inşa edildiği beş ana esasından olan hac<sup>13</sup> hicretin dokuzuncu yılında meşrû kılınmış malî ve bedenî bir ibadettir.<sup>14</sup>

## 2. Hac İbadetinde Tedrîcilik

Tedrîcî bir şekilde inen Kur'an-ı Kerim'deki bazı hükümlerin bu metotla da uyumlu olarak aşamalı bir şekilde meşrû kılındığı görülmektedir. Allah Teâlâ, kullarının maslahatlarını ve alışkanlıklarını dikkate alarak ve insanlara bir rahmet olarak tedrîcî metodunu kullanmıştır. Bu metot sayesinde insanlar hem yanlış davranışlarını zorlanmadan bırakmışlar hem de yeni ve doğru davranışlar kazanmışlardır. Bu hususu gerek içki, zina, kumar ve faiz gibi hususların haram kılınmasında gerekse namaz, oruç ve ahlakî ilkelerin yerleştirilmesinde görmek mümkündür. Tedrîciliğin en bariz şekilde görüldüğü meselelerden birisi de hac ibadetidir.

<sup>5</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 287; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeh, 2001), 2/1167-1169.

<sup>6</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 2/1169; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/55-57.

<sup>7</sup> Talip Türcan, "Tedrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/265; Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV, 2017), 280-281.

<sup>8</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/55-57, 304; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1/12-16; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV, 2016), 67-69.

<sup>9</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>10</sup> el-İsrâ 17/106.

<sup>11</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 218; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/156.

<sup>12</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 218-219; İsmail Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 209.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Dimeşk: Dâru Tavgi'n Necât, 2001), "İmân", 2; Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 21.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 4/144; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî Leknevî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâyetü'l-Mübtedî* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2014), 2/150.

Çalışmada hac ibadetinin farz kılınmasında da tedric metodunun uygulandığı ortaya konulmaktadır. Zira Kur'an'da Mekke Dönemi'nden itibaren, hac farz kılınmadığı halde, Mekke, Kâbe, hac ve hacla ilgili birtakım bilgiler zikredilmektedir. Hac ise Medine Dönemi'nin sonlarına doğru farz kılınmıştır. Dolayısıyla henüz farz kılınmayan bir ibadetin çeşitli boyutlarına değinilmesi, bazı yanlış uygulamaların kınanması, Kâbe'nin ilk mabet olduğundan bahsedilmesi ve Hz. İbrahim'in (a.s.) insanları hacca daveti gibi birtakım hususların ön plana çıkarılması hacla ilgili hükümlerin tedricilik arz ettiğini göstermektedir.

Her ne kadar son zamanlarda bilim çevrelerince ihtilaflı bir konu haline geldiyse de İslam inancına göre ilk mabet Kâbe olup Hz. Âdem (a.s.) tarafından bina edilmiştir. "Şüphesiz, insanlar için kurulan ilk ibadet evi elbette Mekke'de, âlemlere rahmet ve hidayet kaynağı olarak kurulan Kâbe'dir."<sup>15</sup> âyeti bu hususa işaret etmektedir.<sup>16</sup> Nûh tufanına kadar ayakta kalan ve inananlar tarafından tavaf edilen Kâbe tufanla birlikte kaybolmuştur. Hatta klasik tefsirlerin bazılarında o andan itibaren tavafın gökyüzünde melekler tarafından Beyt-i Ma'mûr'da yapılarak devam ettiğine dair aktarımlar bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Nûh tufanıyla kaybolan Kâbe<sup>18</sup> Hz. İbrahim ve İsmail (a.s.) tarafından tekrar inşa edilmiştir. Allah Teâlâ'nın emriyle Hz. Cebrail'in Kâbe'nin yerini ve temellerini göstermesi neticesinde bu iki peygamber Kâbe'yi tekrar gün yüzüne çıkarmışlardır. "Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, "Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin" diyorlardı."<sup>19</sup> âyeti bu durumu haber vermektedir.<sup>20</sup>

Hz. İbrahim (a.s.) Kâbe'yi inşa edince insanları hacca davet etmiştir.<sup>21</sup> Bu davetten sonra insanlar hac ibadetini yerine getirmeye başlamış, bu husus Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar süregelmiş ve kıyamete kadar da devam edecektir. Ancak burada belirtilmesi gereken bir husus da Hz. Peygamber'den (s.a.v.) önce hac ibadetinin insanlar tarafından tahrif edildiğidir. Zira zamanla insanlar Kâbe'yi putlarla doldurmuşlar, tevhidin sembolü olan Kâbe'yi şirkin merkezi haline getirmişlerdir. Şirkin tamamen yerleştiği, insanların Allah'ın dininden iyice uzaklaştığı, Kâbe'nin putlarla doldurularak alkışlar ve ıslıklar eşliğinde çıplak bir şekilde tavaf edildiği bir ortamda, hacla ilgili hususlarda Kur'an tedricî bir metot takip etmiştir.

<sup>15</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Muessesetü'r-Risale, 2000), 6/19-26; Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, ts., 1/232.

<sup>17</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/21; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/137-139; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2001), 1/305-307; Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabî, 1997), 2/29.

<sup>18</sup> Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Daru İhyâi't Tûras, 2002), 3/122.

<sup>19</sup> el-Bakara 2/127; el-Hac 22/26.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 1986), 1/187; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/105-106; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm* (Daru Tayyibe, 1999), 1/426-427; Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 1/165-166.

<sup>21</sup> el-Hac 22/27.



Haccın hicretin dokuzuncu yılında farz kılındığı ve bundan önce hacla ilgili birçok âyet indirildiği göz önünde bulundurulduğunda gerek Mekke dönemi gerekse Medine döneminin ilk yıllarında inen ve hacla ilgili hususlardan bahseden âyetler haccın farz kılınmasındaki tadrîcîliğin göstergesidir. Şimdi haccın farz kılınmasındaki bu tadrîcîliğin nasıl olduğunu ve haccın farziyetindeki aşamaları izah etmekte fayda vardır. Ancak bu aşamaların göreceli olduğunu da ifade etmek gerekmektedir. Bu çalışmada hacda tadrîcîliğin altı aşamada farz kılındığından bahsedilecektir.

## 2.1. Birinci Aşama: Hacla İlgili Genel Hükümlerin Konulması

Vahyin inmeye başladığı dönemde insanlar Kâbe'ye değer vermekte ve orayı ziyaret ederek hac yapmaktaydılar. Ancak Kâbe asıl hüviyetinden çıkarılmış ve maksadının dışında kullanılmaya başlanmıştır. Putlarla doldurulan Kâbe tevhidin sembolü olma özelliğini yitirmiştir. Diğer yandan Mekkeli müşrikler tarafından tamamen bir çıkar merkezi haline getirilen, övünç ve üstünlük kaynağı olarak görülen Kâbe, insanların duygularının kötüye kullanıldığı bir merkez halini almıştır.<sup>22</sup>

Böyle bir ortamda yapılması gereken şey insanların kökleşmiş yanlış alışkanlıklarını göz önünde bulundurarak haccı farz kılmak değil onunla ilgili genel hükümler koymaktır. Zira hacdan ve Kâbe'den bahseden ilk âyetler bu minvaldedir. Peygamberliğin onuncu yılından itibaren inmeye başlayan ve Mekkî olan Hac Sûresi<sup>23</sup> incelendiğinde hacla ilgili birtakım hükümlerle karşılaşılmaktadır. Bu hükümler ise haccı farz kılmaktan ziyade haccın farziyetine alt yapı oluşturacak genel karakterde hükümlerdir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere Kâbe Nûh Tufanıyla kaybolmuştu.<sup>24</sup> Yıllar sonra Hz. İbrahim'e (a.s.) yeri gösterilerek eski temelleri üzerinde yeniden inşa edilmişti. Bu husustan bahseden: "*Hani biz İbrahim'e, Kâbe'nin yerini, "Bana hiçbir şeyi ortak koşma; evimi, tavaf edenler, namaz kılanlar, rükû ve secde edenler için temizle" diye belirlemiştik.*"<sup>25</sup> âyeti incelendiğinde şirkten sakındırma ve Kâbe'nin temiz tutulması yönünde bir hükümle karşılaşılmaktadır. Âyette şirkten sakınma ve Kâbe'yi temiz tutma emirleri Hz. İbrahim'e (a.s.) verilmiş olsa da burada çok ince bir mesele söz konusudur. Zira bu âyetin indiği Mekke toplumu Allah'a (c.c.) ortaklar koşan müşrik bir toplumdur. İbrahim (a.s.) nezdinde onlara gönderme yapılarak inançlarının yanlışlığına vurgu yapılmaktadır. Diğer yandan ibadet edenler için Kâbe'nin temiz tutulması emri maddi temizliğe işaret ettiği gibi esasında putlardan temizlenmesi yönünde bir ihtardır. Böylece Kâbe, şirke alet olan putlardan

<sup>22</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: el-Kütübü'l Mısriyye, 1936), 1/82-89, 222, 3/411-413.

<sup>23</sup> Hac Sûresi'nin Mekkî veya Medenî olduğu noktasında ihtilaf vardır. Bu ihtilaflar ve değerlendirmeler için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/111-112; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/5; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Beyrut: Daru İhyai't Tûrasi'l-Arabi, 1999), 3/322; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâti el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Daru'l Kütübü'l İlmiyye, 2002), 4/105; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/220; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 12/1; Ebû'l-Berekât Neseî, *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dar İbn Katheer, 2017); İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/389; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/3; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 9/105; M. Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzul Sirasına Göre Tefsiri)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 2/523; Esra Gözeler, "Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 80-86.

<sup>24</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/122.

<sup>25</sup> el-Hac 22/26.

temizlenmek istenmekte, hem ibadet edenlerin tertemiz bir ortamda ibadet etmeleri sağlanmakta hem de şirk toplumuna, gittikleri yolun yanlışlığı hatırlatılarak birtakım tedbirler alınmaktadır.<sup>26</sup> Bu durumda hitap Hz. İbrahim'e (a.s.) olsa da emirlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) yönelik olduğu düşünüldüğünde hac ibadeti için bir alt yapı oluşturulmak istendiği ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu âyetlerin nüzûlünden itibaren haccın farzietindeki tedriciliğin ilk aşaması başlamıştır denilebilir.<sup>27</sup>

Kâbe'nin yapılmasından bahsedildikten sonra Hz. İbrahim'in (a.s.) insanları hacca davet etmekle emrolunması<sup>28</sup> zikredilmek suretiyle hac ibadetinin Hz. İbrahim'e (a.s.) dayandığı hatırlatılmaktadır.<sup>29</sup> Böylece hac ibadeti zihinlerde canlı tutulmakta, diğer yandan bu ibadetin aslî şekliyle yapılması gerektiğine işaret edilmektedir. Yine hacca gelenlerin birtakım faydalar göreceği, Allah Teâlâ'nın rızık olarak verdiği kurbanlar kesilirken Allah'ın adının anılması gerektiği hususlarına dikkat çekilerek tevhide vurgu yapılmakta ve şirkin yanlışlığı ortaya konulmaktadır.<sup>30</sup>

Hz. İbrahim'in (a.s.) şahsında: "*Sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik'i (Kâbe'yi) tavaf etsinler.*"<sup>31</sup> âyetiyle haccın günahlardan temizlenmeye vesile olacağı vurgusu yapılarak insanların Kâbe'yi tavaf etmeleri istenmekte, böylece hac farz kılınmadan önce tavafın önemi vurgulanmaktadır.<sup>32</sup>

Bir taraftan hacca ilgili ibadet şekillerine dikkat çekilirken diğer taraftan da bazı yanlış uygulamalara atıflarda bulunulmaktadır. Mesela: "*Sizin için onlarda belli bir zamana kadar birtakım yararlar vardır. Sonra da kurbanlık olarak varacakları yer Beyt-i Atik (Kâbe)'dir.*"<sup>33</sup> âyetiyle kurbanların Allah'ın dışında başka şeyler için kesilmemesine vurgu yapmak üzere kurbanlıkların Kâbe'ye ulaşması gerektiği zikredilmektedir. Yani Kâbe'ye ulaşan kurbanlar sırf Allah rızası için kesilecektir. Zira başkası adına kesmek şirktir. Bu şekilde şirk toplumu, hac ibadetinin ve günlerinin bir parçası olan kurbanlıklar hususundaki hatalarına karşı uyarılmaktadırlar.<sup>34</sup>

Hacca bağlantılı olarak kurban ibadetinin her ümmet için meşrû kılındığından bahsedilerek bu ibadeti gerçekleştirirken Allah'ın isminin anılması gerektiği de vurgulanmaktadır.<sup>35</sup> Böylece putlarla dolu Kâbe'de putlar adına yapılan ritüeller kınanmakta ve insanlara bu ibadetlerin doğrusunun ne olduğu hatırlatılmaktadır.

Kur'an'da hacca ilişkili olarak kurbanlık hayvanların Allah'ın dininin nişanelerinden olduğu hususu zikredilmekte, bu hayvanlar kurban edilirken Allah'ın adıyla kesilmeleri

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 3/122; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Kahire: Dâruş-şürûk, 2003), 4/2418; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 1/157; Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Beyrut: Dâru'l-jîl, 1979), 2/271.

<sup>27</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.), 5/513; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/727.

<sup>28</sup> el-Hac 22/27.

<sup>29</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/18.

<sup>30</sup> el-Hac 22/28; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/19; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/728.

<sup>31</sup> el-Hac 22/29.

<sup>32</sup> Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 2/457-458; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 4/2418.

<sup>33</sup> el-Hac 22/33.

<sup>34</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, 4/2418-2420; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 3/416.

<sup>35</sup> el-Hac 22/34.

gerektiği vurgulanmaktadır.<sup>36</sup> Bu hatırlatmalarla esasında Kâbe'nin, burada yapılacak ibadetlerin ve Kâbe'yle bağlantılı hususların doğru şekilleri anlatılmakta dolayısıyla Mekke toplumunun yanlışları da yerilmektedir.

Hacla alakalı âyetlerin bulunduğu Bakara Sûresi hicretin birinci yılından itibaren inmeye başlamış olup Medenî bir sûredir.<sup>37</sup> Dolayısıyla bu sûre haccın farz kılınmasından önce inmiştir. Burada verilecek örnekler de haccın farz kılınmasındaki tadrîcîliğin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu meyanda: "*Hani, biz Kâbe'yi insanlara toplantı ve güven yeri kılmiştık. Siz de Makam-ı İbrahim'den kendinize bir namaz yeri edinin. İbrahim ve İsmail'e şöyle emretmiştik: Tavaf edenler, kendini ibadete verenler, rükû ve secde edenler için evimi (Kâbe'yi) tertemiz tutun.*"<sup>38</sup> âyetiyle yine Kâbe'nin maddi yönden ve putlardan temizliğine, orada yapılacak olan tavaf, rükû ve namaz gibi ibadetlere vurgu yapılmıştır. Diğer yandan Kâbe'nin toplanma ve güven yeri olduğu ifade edilerek Makam-ı İbrahim ve orada namazgah edinilmesi istenmiştir.<sup>39</sup>

Hz. İbrahim'in Kâbe'yi inşa etmeden önce Mekke şehrinin güvenliği ve her türlü rızıklarla rızıklanması için yaptığı dua şu şekilde hatırlatılmaktadır: "*Hani İbrahim, "Rabbim! Bu şehri güvenli bir şehir kıl. Halkından Allah'a ve ahiret gününe iman edenleri her türlü ürünle rızıklandır" demişti. Allah da "İnkâr edeni bile az bir süre, (bu geçici kısa hayatta) rızıklandırır; sonra onu cehennem azabına girmek zorunda bırakırım. Ne kötü varılacak yerdir orası!" demişti.*"<sup>40</sup>

"*Hani İbrahim, İsmail ile birlikte evin (Kâbe'nin) temellerini yükseltiyor, "Ey Rabbimiz! Bizden kabul buyur! Şüphesiz sen hakkıyla işitensin, hakkıyla bilensin" diyorlardı.*"<sup>41</sup> âyetiyle de Kâbe'nin eski temelleri üzerine yeniden yapılması ve Hz. İbrahim ile İsmail'in (a.s.) duaları dile getirilmektedir.<sup>42</sup>

Neticede haccın farz kılınmasında tadrîcî bir yöntem izlenmiştir. Bu meyanda tadrîcîliğin ilk aşamasında Kâbe'nin yapımı, maddi kirlerden ve putlardan temizlenmesi, Hz. İbrahim'in (a.s.) insanları hacca daveti, hac ve hac günleriyle ilişkili olan kurban ibadetine Allah'ın adının anılması, Kâbe'nin tavaf edilmesi, güvenli ve rızıklandırılmış olması gibi hususlardan bahsedilerek hacla ilgili genel hükümler belirlenmiş ve hatırlatılmıştır. Ancak hac henüz farz kılınmamıştır. Böylece haccın farz kılınması yolundaki ilk merhale ortaya konularak Kâbe ve hacla ilgili cahiliye âdetlerini barındıran uygulamaların mevcudiyeti, bunların doğrusunun neler olduğu belirtilmiştir.

## 2.2. İkinci Aşama: Tavaftaki Bazı Yanlışlara Dikkat Çekilmesi

Kâbe ve hacla ilgili genel nitelikli hükümler belirtildikten sonra haccın farzıyeti yolundaki ikinci aşamaya geçilmiştir. Bu aşamada cahiliye âdetlerinin esiri olmuş, şirk toplumunun örf ve âdetlerini yansıtan tavaf gündeme getirilmiştir. Zira Kâbe'nin nasıl tavaf

<sup>36</sup> el-Hac 22/36.

<sup>37</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/41; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/80; Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Strasına Göre Tefsiri)*, 3/9; Aysenur Fidan, *Kur'an Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*, ed. Sevim Gelgeç (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 161-162.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/125. Benzer âyet için bk. İbrâhîm 14/35.

<sup>39</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/162-165; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/121; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/81.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/126; benzer âyet için bk. İbrâhîm 14/37.

<sup>41</sup> el-Bakara 2/127.

<sup>42</sup> Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 1/92-93; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/122.

edilmesi gerektiğiyle ilgili uygulamalar değiştirilmiş veya unutulmuş yerine yanlış uygulamalar konulmuştur. Bu yanlış uygulamaların en barizi ise aşağıdaki âyetin de ifade ettiği üzere ıslık çalmak ve el çırpma suretiyle Kâbe'yi tavaf etmektir. Bu hususu dile getiren âyet şöyledir:

"Onların, Kâbe'nin yanında duaları ıslık çalıp el çırpaktan ibarettir. (Ey kafirler!) İnkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı."<sup>43</sup>

Yukarıdaki âyetin yer aldığı Enfâl Sûresi, hicretin ikinci yılından itibaren inmeye başlamış olup Medenî bir sûredir.<sup>44</sup> Bu da tavaftaki yanlışla değinen bu âyetlerin haccın farz kılınmasından önce indiği anlamına gelmektedir. Bu husus, hac ibadetinde tadrîciliğin uygulandığının da delilidir. Âyette müşriklerin Kâbe'deki yanlış hareketlerini ifade etmek için gerek sadece dudaklarla gerekse parmakları ağza sokmak suretiyle ıslık çalmak anlamına gelen *mükâ* kelimesi diğer yandan elleri birbirine vurmaya suretiyle ses çıkarmak yani alkış tutmak manasında ise *tasdiye* kelimesi kullanılmıştır.<sup>45</sup> Bu iki kelimeyle ifade edilen ıslık çalmak ve alkış tutmak şeklindeki uygulama şirk toplumunun tavafa dâhil ettiği yanlış ve asılsız bir uygulamadır. Dolayısıyla ilgili âyetler haccın farz kılındığı hicrî dokuzuncu yıldan önce inmiştir. Bu da tavafa ilgili bazı yanlışlara dikkat çekilmesinin haccın farziyeti yolunda ikinci bir aşama olduğunu göstermektedir.<sup>46</sup>

Tavafa karışan ve tavafın aslî şeklinin bozulmasına sebep olan bu uygulamayı daha iyi anlayabilmek için bu âyetin nüzûl sebeplerine bakmak gerekmektedir. Bir rivayete göre müşrikler kadın-erkek el ele tutuşur açık-saçık bir şekilde yani çıplak olarak Kâbe'yi tavaf ederlerdi. Kâbe'nin etrafında dolanırken yani tavaf ederken de ıslık çalarlar ve alkış tutarlardı. Bu şekilde ibadet ettiklerine inanır, yaptıkları ibadeti oynayarak, şamata çıkararak, ıslık ve alkışlarla izhar ederlerdi.<sup>47</sup>

<sup>43</sup> el-Enfâl 8/35.

<sup>44</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/147; Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 3/109; Fidan, *Kur'an Dilinde Mekki ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*, 113-114, 222.

<sup>45</sup> Mâverdi, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 2/315; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1999), 15/481; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 4/61; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/274.

<sup>46</sup> Bu çalışmada hac ibadetinin farziyetinde tadrîc metodunun uygulandığı hususu ortaya konulmaktadır. Bununla birlikte abdest, namaz gibi bazı ibadetler hakkında, hükmün tekaddümü nüzûlün teahhuru bağlamında değerlendirmelerin bulunması, bu hususta birtakım tartışmaların olduğunu da göstermektedir. Hükmün tekaddümü nüzûlün teahhuru ise Müslümanlar tarafından uygulanan bir ibadetin, farz kılındığı zamanın daha sonrasında bir âyet olarak inmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla hac ibadetinin de bu bakış açısıyla değerlendirilmesi mümkün olabilir. Fakat hac ibadeti hakkında hükmün tekaddümü nüzûlün teahhuru bağlamında bir değerlendirilmeye rastlanılmadığını da ifade etmekte fayda vardır. Hükmün tekaddümü nüzûlün teahhuru hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957), 1/22, 32-33; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951), 1/36-37; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/247; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984), 4/24; Fidan, *Kur'an Dilinde Mekki ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*, 96, 201, 296; Muhammed Selman Çalışkan, "Bir Ulûmu'l-Kur'an Konusu Olarak Nüzûlün Hükmün Sonrasına Kılması", *İlahiyat Fakültesi dergisi* 23/2 (2018), 116-119.

<sup>47</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiye, 1986), 135; Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* (Beyrut: Daru'l Kalem, 1994), 439; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 2/291; Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/400; Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut: Daru'l Fikr, 1999), 5/315-316; Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-*

Diğer rivayette müşrikler, Hz. Peygamber (s.a.v.) Kâbe'ye ibadet etmek için geldiğinde gerek namaz kılarken gerekse Kur'an okurken onu alaya almak, ibadetini karıştırmasına sebep olmak için ıslık çalar ve alkış tutarlardı. Bunu da özellikle Benî Abdüddâr'dan iki kişi Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sağına iki kişi de soluna geçerek onun ibadetine engel olmaya ve ona eziyet etmeye çalışırlardı.<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere ibadethanelerin kutsallığına tamamen zıt, dinî edebe aykırı bu hareketler, müminlerin ibadetlerini sabote etmeye yönelik, kendilerince ibadet görünümü engelleme girişimidir.<sup>49</sup> Bu âyet onların tavafta yaptıkları bu davranışlarının asılsızlığını göstermek üzere inmiştir.<sup>50</sup> Müşriklerin Kâbe'de ve tavafta ibadet ve engelleme kastıyla yaptıkları bu davranışlar âyetle kınanmakta, eleştirilmekte ve yanlışla dikkatler çekilmektedir.

Müşriklerin Kâbe'yi çıplak tavaf etmeleri üzerine inen ve bu yanlışlarını düzeltmeyi hedefleyen âyetlerden birisi de A'râf Sûresi 31 ve 32. âyetlerdir. A'râf Sûresi peygamberliğin dokuz ve onuncu yıllarında inmeye başlamış, bir kısmı da hicretin ilk yıllarında inmiş olan Mekkî bir sûredir.<sup>51</sup> Dolayısıyla haccın farz kılınmasından önce inen bu âyetler haccın farziyetinde, tavaftaki bazı yanlış ve temelsiz uygulamaların ortadan kaldırıldığı aşamayı teşkil etmektedir. İlgili âyetler şöyledir:

*“Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.”*<sup>52</sup>

*“De ki: "Allah'ın, kulları için yarattığı zîneti ve temiz rızkı kim haram kılmış?" De ki: "Bunlar, dünya hayatında mü'minler içindir. Kıyamet gününde ise yalnız onlara özgüdür. İşte bilen bir topluluk için âyetleri, ayrı ayrı açıklıyoruz.”*<sup>53</sup>

Âyetlerin nüzûl sebeplerine bakıldığında, Kureyş gibi soylu kabilelerin dışındaki diğer kabileler hac döneminde özellikle hayvansal gıdalar yemezler, diğer yiyeceklerden ise ölmeyecek kadar yiyerek ayakta durmaya çalışırlardı. Bununla birlikte Kâbe'yi de çıplak olarak tavaf ederlerdi. Bu davranışlarını ise inançları gereği dinî bir görev olarak ve Kâbe'ye saygı amaçlı yerine getirirlerdi. Kureyş halkı ise kendilerini harem ehli olarak addeder, çıplak olarak tavaf etmenin kendileri için değil, kendileri dışındakiler için bir gereklilik olduğunu düşünürlerdi. Kendileri dışındakilerin ise tavaftan sonra da rahat hareket etmeleri ve ticaret yapmaları için iki seçenekleri vardı: Ya çıplak olarak tavaf edecekler ya da Kureyş'ten bir arkadaşları bulunacak, tavafi bitirince bu kişi elbisesini onun üzerine atacak ve bu şekilde artık ona kimse dokunmayacaktır. Bu davranış karşısında Müslümanlar Kâbe'ye saygı gösterme hususunda müşriklerden daha layık olduklarını düşünerek kendileri de bu şekilde yapmak istediler. Bunun üzerine bu âyetler indi.<sup>54</sup>

*Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.), 4/20; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/339; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/274.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2/208-209; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/481; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/643-644; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/339; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/274.

<sup>49</sup> Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 3/1183; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/688.

<sup>50</sup> Ömer Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020), 2/328.

<sup>51</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/315; Duman, *Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 1/249.

<sup>52</sup> el-A'râf 7/31.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/32.

<sup>54</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12/389-395; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 128-129; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/189; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân fi tefsîr'il Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 4/1612; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/81-82; Çelik, *Hakk'ın Dâveti Kur'an-ı Kerim*, 2/181-182.

A'râf Sûresi'nin 31 ve 32. âyetleri haram olduğuna dair delil bulunmayan şeylerin yenilip içilmesinde israfa kaçmaksızın bir sakınca olmadığını, Allah'ın dışında kimsenin haram kılma yetkisinin bulunmadığını dile getirmektedir. Ancak özellikle 31. âyetin özel bir amacı vardır. Bu da Kâbe'nin çıplak olarak tavaf edilmesini yasaklamaktır. Bununla birlikte kutsal mekânların çıplak olarak ziyaret edilmesini de kapsamakta ve bu gibi dine ve edebe aykırı davranışlar yerilmektedir.<sup>55</sup>

Yukarıda yapılan izahlar haccın tadrîcî bir metotla farz kılındığını göstermektedir. Çünkü bu âyetler indiğinde hac henüz farz kılınmadığı gibi farz kılınmasına da daha epey zaman vardır. Dolayısıyla Araplar arasında bilinen ve uygulanan hacla ilgili temelsiz davranışlar, yanlış inançlar, şahsi tercihler, cahiliye âdetleri ve ölçsüzlük gibi hususlar ortadan kaldırılmak istenmiştir. Hem Kâbe'nin hem de haccın Hz. İbrâhim'in (a.s.) koyduğu esaslara dönmesi ve hicretin dokuzuncu yılında farz kılınacak olan haccın alt yapısının hazırlanması için ikinci aşama olarak tavaftaki bazı yanlışların ortadan kaldırıldığını söylemek mümkündür.

### 2.3. Üçüncü Aşama: Safa ile Merve Arasındaki Sa'y Konusunun Netleştirilmesi

Hac ibadetinin farz kılınmasındaki üçüncü aşama ise Safa ve Merve arasında gerçekleştirilen sa'y ibadetine karışmış cahiliye âdetlerini ortadan kaldırmak, tevhide aykırı, tamamen şirkin sembolü haline gelmiş yanlış uygulamalara son vermektir. Bu aşamanın daha iyi anlaşılabilmesi için Safa, Merve, bu ikisi arasındaki sa'yin tarihçesi ve cahiliye uygulamalarına bakmak gerekmektedir.

Safa Tepesi Ebu Kubeys Dağının eteğinde, Kâbe'nin güneydoğusunda bulunmakta olup sa'yin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Merve Tepesi ise Kayıkaan Dağı'na bitişik olup Kâbe'nin kuzeydoğusuna düşmekte ve sa'yin bitiş noktasını teşkil etmektedir.<sup>56</sup>

Safa-Merve arasında sa'y yapmak Hz. İbrahim'den beri var olan bir uygulamadır. Allah Teâlâ Hz. Hâcer'in hatırasını canlı tutmak için bu iki tepeyi dinin alametlerinden kılmıştır.<sup>57</sup> İşte Hz. Hâcer'in anısına yapılan bu uygulamanın temeli bu hadiseye dayanmakta ve insanlar bu sebeple Safa-Merve arasında sa'y yapmaktadır. Muhtemelen Hz. İbrahim Allah'ın nimetlerine şükür bağlamında sa'y yapmış, oğlu İsmail'e bunu öğretmiş ve Hz. İsmail de bu uygulamayı haccın fiilleri arasına katmıştır.<sup>58</sup>

Hakikat böyle olmakla birlikte zaman içerisinde bu uygulama da bozulmuştur. Cahiliye dönemine gelindiğinde Safa ile Merve'de putların varlığına rastlanılmaktadır. Safa'ya İsâf, Merve'ye ise Naile adındaki putlar konulmuştur. Müşrikler Safa-Merve arasında sa'y yaparlar ve bu putların hizasına geldiklerinde onları selamlayarak tazimde bulunurlardı. Fakat İslam'ın gelmesi ve putperestlikle mücadeleye başlamasıyla durum değişmiştir. Müslümanlar müşriklere benzeme ve günaha düşme korkusuyla burada sa'y yapmaktan

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/189; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/81-82; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/518-519.

<sup>56</sup> Mahmut Muhammet Hamo, *Mekkey-i Mükerrreme Tarihi ve Önemli Yerleri*, çev. Mustafa Nalbat - İbrahim Özcan (Mekke, 2010), 70.

<sup>57</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/136; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/453; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/243; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/185-186.

<sup>58</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/59.

çekinmişlerdir. Bunun üzerine hem Safa-Merve arasında sa'y yapmakta günah olmadığını ifade etmek hem de inananları tavafa teşvik etmek üzere aşağıdaki âyet inmiştir:<sup>59</sup>

"Şüphesiz, Safa ile Merve Allah'ın (dininin) nişanelerindedir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse bunda bir günah yoktur. Her kim de gönlünden koparak bir hayır işlerse şüphesiz, Allah onu bilir, karşılığını verir."<sup>60</sup>

Yukarıdaki âyetin yer aldığı Bakara Sûresi, Medenî bir sûre olup hicretin birinci yılından itibaren inmeye başlamıştır.<sup>61</sup> Bu âyet, hac henüz farz kılınmadan önce indiği için, Safa ile Merve arasında yapılmasında bir sakıncanın olmadığından bahsedilen ve inananlar açısından bazı şüphelerin ve sıkıntıların giderildiği sa'y meselesine açıklık getirmektedir.<sup>62</sup> Dolayısıyla hac henüz farz kılınmadan önce bir aşama daha netleştirilmiş olmaktadır.

Meselenin daha iyi anlaşılması için bu âyetin nüzûl sebepleriyle ilgili diğer rivayetlere de bakmakta fayda hasıl olacaktır. Bir rivayete göre Ensar, cahiliye döneminde Menat adındaki put için hac yaparlardı. İslam'ın gelmesiyle tevhide aykırı her türlü inançla mücadeleye girildi. Bu bağlamda Safa ile Merve'de de putlar bulunmakta ve müşrikler bu putlar için sa'y yapmaktaydı. Müşriklerin bu uygulaması ve İslam'ın şirkle mücadelesi göz önünde bulundurularak sa'y yapmaktan çekinildi. Diğer rivayete göre ise Safa-Merve arasında sa'y, Kureyş'in âdetiydi. Bunun için diğer insanlar burada sa'y yapmayı hoş karşılamazlardı. İslam'ın gelmesiyle de bu tavafı terk ettiler. Bunun üzerine yukarıdaki âyet<sup>63</sup> nazil oldu.<sup>64</sup>

Âyetle birlikte Safa-Merve arasında sa'y yapmanın sakıncası olmadığı vurgulanırken diğer yandan esasında burada sa'y yapmaya teşvik edilmiştir. Zira burada sa'y yapmak Hz. İbrahim'e tabi olmak anlamına gelmektedir. Müşrikler burayı küfür üzere tavaf ederlerken Müslümanlar iman üzere tavaf etmektedirler. Bu açıardan bakıldığında inananlarla inanmayanların yaptıkları uygulama farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu iki tepe arasında sa'y etmenin hiçbir sakıncası olmadığı ortaya çıkmış olmaktadır.<sup>65</sup> Böylece haccın farz kılınmasından önce bir aşama olarak Safa-Merve arasındaki sa'y hususunda mevcut olan yanlışla değinilmiş ve işin hakikati ortaya konularak zihinlerdeki şüpheler giderilmiştir. Bu da hac ibadetinin farz kılınmasında tedrîc metodunun uygulandığının en önemli göstergelerinden birisidir.

Yukarıdaki izahlarda görüldüğü üzere haccın farz kılınmasından önce zemin ve zihinlerin hazırlanması bağlamında Safa ile Merve arasında yapılan sa'y hususu gündeme getirilmiştir. Temelleri Hz. İbrahim'e (a.s.) dayanan, cahiliye döneminde de bilinen ancak aslı hüviyetinden çıkarılan sa'y ibadeti hakkındaki uygulamalar netleştirilmiştir. Böylece henüz farz kılınmayan hac ibadetinin alt yapısı oluşturulmaya, tevhidin sembolü olan Kâbe ve çevresindeki mekânlar şirkin alametlerinden arındırılmaya çalışılmıştır. Müslümanların Safa-

<sup>59</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/213; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 25; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/208; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/179; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/145; Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016), 24; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/453; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/151; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/243; Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*, 1/186; Yahya Arslan, "Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi", *Şarkiyat* 15/1 (2023), 290.

<sup>60</sup> el-Bakara 2/158.

<sup>61</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 3/9.

<sup>62</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/58.

<sup>63</sup> el-Bakara 2/158.

<sup>64</sup> Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 24.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/231-232.

Merve arasında sa'y yapmalarında sakınca olmadığı vurgulanmış müşriklere de hac ibadeti bağlamında yaptıkları uygulamaların yanlışlığı bildirilmiştir. Neticede henüz hac farz kılınmadığı halde, Safa ile Merve arasındaki sa'yin düzenlenerek doğrusunun bildirilmesi de hac ibadetinin farz kılınmasında tadrîciliğin uygulandığını göstermektedir.

#### 2.4. Dördüncü Aşama: İhramlıyken Yapılan Bazı Yanlış Uygulamalara Dikkat Çekilmesi

Tevhidin göz ardı edildiği, hemen her alanda Allah Teâlâ'nın emir ve yasaklarının unutulduğu, insanların cahiliye örf ve âdetleriyle hayat sürdüğü bir dönem düşünüldüğünde Kâbe, hac, sa'y, tavaf ve ihram gibi hususlarda da yanlışlar göze çarpmaktadır. İnsanlar heva ve heveslerini din edinmişler, hacla ilgili hususları tahrif etmişler ve bu uygulamaların yerine tevhide aykırı bazı uygulamalar koymuşlardır. Bu yanlış ve temelsiz uygulamaların yer aldığı durumlardan birisi de ihramlıyken evlere arkalarından girme âdetidir. Bu husustan bahseden âyet şöyledir:

*"Sana, hilalleri soruyorlar. De ki: "Onlar, insanlar ve hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışdır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz."*<sup>66</sup>

Âyetin geçtiği Bakara Sûresi, Medenî olup hicretin birinci yılından itibaren inmeye başlamıştır.<sup>67</sup> Dolayısıyla bu sûre ve âyet haccın farz kılınmasından önce inmiştir. Bu âyetin nüzûl sebebine bakıldığında Arapların hac mevsiminde uyguladıkları yanlış âdetleri göze çarpmaktadır. Zira onlar ihrama girdiklerinde, ihramlıyken evlerine veya çadırlarına girmeyi kerih görürlerdi. Eğer evlerine girme mecburiyetinde kalırlarsa, evlerin kapısını kullanmayı yanlış bulduklarından, evin arkasından bir pencere açar ve evlere girişi buradan sağlarlardı. Bu uygulamalarını da dinî bir vazife olarak addederlerdi. Cahiliye dönemindeki bu yanlış tutum ve davranışların, temelsiz âdetlerin ve manasız geleneklerin kaldırılması amacıyla bu âyet inmiştir. Âyetin işaretiyle asıl iyiliğin takva sahibi olmaktan geçtiği vurgulanmıştır. Neticede evlere kapılarından girmenin daha doğru ve meşakkatsiz bir tutum olduğuna dikkatler çekilmiştir.<sup>68</sup>

Görüldüğü üzere cahiliye döneminde "birr" yani iyilik olarak kabul edilen ve ihramlıyken uygulanan bu yanlış davranış, haccın farziyeti bağlamında bir ön aşama olarak yerilmiş ve kaldırılması istenmiştir. Bu uygulama, haccın farziyetine adım adım yaklaşılırken hac ibadetinin meşrû kılınmasında tadrîc metodunun uygulandığının bir başka delili olarak görülmektedir.

Hac ibadetinin meşrû kılınmasında tadrîc metodunun uygulandığının bir diğer delili de hac henüz farz kılınmadığı halde ihramlıyken yasaklanan bazı davranışları dile getiren aşağıdaki âyettir:

*"Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir. Azık*

<sup>66</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>67</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 3/9.

<sup>68</sup> Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 28-29; Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/164-165; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 1/325; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/23; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/109; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 291.



*toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takvadır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının.*"<sup>69</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Bakara Sûresi Medenî bir sûredir.<sup>70</sup> Aynı şekilde bu sûrenin bir âyeti olan yukarıdaki âyet de haccın farz kılınmasından önce indirilmiştir. Bu âyette hac farz kılınmadan önce özellikle haccın ayları konu edilmiştir. Zira haccın vakti öteden beri insanlar arasında Şevval, Zilkade ve Zilhicce'nin ilk on günü şeklinde bilinse de cahiliye döneminde nesî<sup>71</sup> denen uygulamayla bu vakitler değiştirilmiştir. Dolayısıyla cahiliyenin bu uygulamalarının yanlış olduğuna ve temelsizliğine dikkatler çekilerek haccın vakti hususunda doğru olan zamana riayet etmenin önemi vurgulanmıştır.<sup>72</sup>

Diğer yandan bu âyette hacda ihramlıyken cinsel ilişki, zinaya yaklaştıracak fiiller, kötü söz, argo kelimeler, lakap takmak, günaha sapmak, tartışmak ve kavga etmek gibi tutum ve davranışlar yasaklanmaktadır.<sup>73</sup> Zira bu davranışlar genel manada insanın sakınması gereken davranışlar olmakla birlikte özel manada ise haccın edeplerine riayet etmeye bir tembih olduğu görülmektedir. Çünkü rükünleri yerine getirilmesi gereken bir ibadet olan hac aynı zamanda insanları ahlakî yönden eğitmektedir. Böylece ihrama giren kişinin sözlerinde, fiillerinde, insanlarla ilişkilerinde hatta harem bölgesinin bitki ve hayvanları hususunda daha dikkatli olması gerektiğinin altı çizilmiştir.<sup>74</sup>

Bakara 197. âyetin hacla bağlantılı olan bir kısmı da "*Azık toplayın.*"<sup>75</sup> emridir. Zira hacca gidenlerin gerek yol için gerek ailesi için gerekli olan maddî imkânları hazırlaması gerekir. Diğer yandan bu âyet Yemenliler hakkında inmiştir. Onlar hac için geldiklerinde, biz Allah'a tevekkül ediyoruz, derlerdi. Yanlarına gerekli olan yiyecek, içecek, elbise gibi malzemeleri almazlar ve insanlara yük olurlardı. Onların bu davranışlarının yanlışlığı vurgulanırken hem hac için azık edinmeleri hem de ahiret azığı olan takva vurgusu yapılmaktadır.<sup>76</sup> Böylece haccın farz kılınmasından önce bir aşama olarak yanlış bir tutum ve davranış daha kaldırılmaktadır.

Yukarıdaki izahlar, hac henüz farz kılınmadan önce tadrîcilik bağlamında haccın alt yapısını oluşturan emir ve yasakların ortaya konulduğunu göstermektedir. Aynı şekilde yukarıdaki âyetin devamında gelen âyetler de yine hac farz kılınmadan önce inen ve yine haccın farziyetine bir ön aşama teşkil eden bazı hususlara dikkatleri çekmektedir. Bu âyetlerden: "*Rabbinizden bir lütf beklemenizde sizin için bir günah yoktur. Arafat'tan dalga dalga indiğinizde Meş'ar-i Haram'da Allah'ı zikredin; O'nu, size gösterdiği şekilde zikredin; kuşkusuz siz bundan önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.*"<sup>77</sup> âyeti ile "*Sonra insanların dalga dalga ilerlediği yerden siz de ilerleyin. Allah'tan başışlanmanızı dileyin. Kuşkusuz Allah çok*

<sup>69</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>70</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*, 3/9.

<sup>71</sup> Nesî hakkında detaylı bilgi için bk. Neseî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/678-679; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/374-384; Mustafa Fayda, "Nesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/578-579.

<sup>72</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/52.

<sup>73</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'an* (İmadetü'l Bahsi'l İlmiyye, 2009), 4/34-37; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1/164-165; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/130-131.

<sup>74</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/52-53; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/313.

<sup>75</sup> el-Bakara 2/197.

<sup>76</sup> Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 32; Vâhidî, *el-Basît*, 4/42; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/411; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/53.

<sup>77</sup> el-Bakara 2/198.

*bağışlayandır, çok merhametlidir.*<sup>78</sup> âyeti iki hususu gündeme getirmektedir. Birinci olarak hac ayları aynı zamanda ticaretin de canlı olduğu zaman dilimleridir. Cahiliye döneminde ticaret yapılan bu mevsimde, İslam'ın gelmesiyle Müslümanlar ticaret yapmanın günah olduğu düşüncesine kapılmışlardır. Allah Teâlâ bu âyeti indirerek dinî vazifelere engel olmamak kaydıyla ticaret yapmanın veya Allah'ın (c.c.) herhangi bir lütfundan istemenin bir sakıncası olmadığını vurgulamıştır.<sup>79</sup> İkinci olarak ise “humus” diye isimlendirilen Kureyş, Kinane, Huzaa, Sakif, Benî Âmir ve Benî Nasr kabileleri kendilerini Ehlüllah veya Huddâm-ı Harem (Haremin Hizmetçileri) olarak görürlerdi. Bu kabileler hac yaparken hem batıl inançları hem de kendilerini diğer insanlardan üstün görmeleri sebebiyle Arafat'ta vakfe yapmazlar, Müzdelife vakfesiyle yetinirlerdi. İslam'ın gelmesiyle Arapların temelsiz tutum ve davranışlarının kaldırılması amacıyla bu âyet inmiş, böylece Arafat vakfesinin herkes için gerekliliği vurgulanırken diğer taraftan ismi zikredilen kabilelerin yanlış uygulamaları da eleştirilmiştir. Özellikle de cahiliye taassubu yerilerek İslam'ın kardeşlik ruhuna dikkatler çekilmiştir.<sup>80</sup>

Diğer yandan Mina'da da Araplar bazı yanlış uygulamalarda bulunmaktaydılar. Haccın farz kılınmasından önceki bir aşamada yapılan bu yanlış aşağıdaki âyette şöyle dile getirilmektedir: “*Hacca mahsus ibadetlerinizi bitirdiğinizde de atalarınızı andığınız gibi, hatta daha canlı bir şekilde Allah'ı anın. Ama insanlardan öyleleri vardır ki, “Ey rabbimiz! Bize bu dünyada ver” diye dua ederler. Böyle bir kimsenin âhiretten hiç nasibi yoktur.*”<sup>81</sup>

İslam'dan önce Araplar hac vazifelerini ifa edince Mina'da mescitle dağ arasında toplanırlar ve burada atalarıyla övünürlerdi. Onların kahramanlıklarını anlatır, ne kadar büyük ve değerli oldukları hususunda birbirleriyle yarışır, nutuk ve şiirlerle onları yâd ederlerdi. Bu âyetle Arapların yanlış uygulamaları kaldırılırken Müslümanlar Mina'da Allah Teâlâ'yı zikre davet edilmektedirler.<sup>82</sup>

Neticede yukarıdan beri âyetlerin işaretiyle yapılan izahlar göstermektedir ki hac farz kılınmadan önce evlere arkadan girme, haccın vakti, cinsel ilişki, günaha sapsak, kavgaya tutuşmak ve hac için yol hazırlığı yapmak gibi hacla ilgili özellikle ihramlıyken yapılan bazı hususlar gündeme getirilmiştir. Bu meyanda birtakım yanlış âdetler ve uygulamalar kaldırılmış, yeni hükümler ortaya konulmuştur. Haccın farz kılınmasında tadrîciliğin göstergelerinden olan bu hususlar, dördüncü aşama olarak ifade ettiğimiz ihramlıyken yapılan hataların ilgası, doğruların ise inşası olarak karşımıza çıkmaktadır.

## **2.5. Beşinci Aşama: Hacda Karşılaşılabilecek Bazı Problemler ve Çözüm Önerilerine Değinilmesi**

Hacda karşılaşılabilecek bazı problemler ve çözüm önerilerinin ele alındığı aşağıdaki âyet Bakara Sûresi'nin 196. âyeti olup bu âyetin bulunduğu Bakara Sûresi, Medine'de hicretin birinci yılından itibaren inmeye başlamıştır.<sup>83</sup> Dolayısıyla hac henüz farz kılınmamıştır.

<sup>78</sup> el-Bakara 2/199.

<sup>79</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/165; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 33; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/322-324; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/54; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/200; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 317.

<sup>80</sup> İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 1/199-200; Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 29, 33; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 23, 55.

<sup>81</sup> el-Bakara 2/200.

<sup>82</sup> Vâhidî, *Esbabü'n-nüzûl*, 34; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/56; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 1/202; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/318.

<sup>83</sup> Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Strasına Göre Tefsiri)*, 3/9.

Âyette bildirilen hususlar ise haccın farziyetinden önce ortaya konulan hükümlerdir. İlgili âyet şöyledir:

"*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer (düşman, hastalık ve benzer sebeplerle) engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin. Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir. Güvende olduğunuz zaman hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser. Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir. Allah'a karşı gelmekten sakının ve Allah'ın cezasının çetin olduğunu bilin.*"<sup>84</sup>

Âyette birkaç mesele vardır. Hac ve umrenin tamamlanması yönündeki emir, ihsar, hedy kurbanı, tıraş, fidye, oruç gibi hususlar bu meseleleri teşkil etmektedir. Bu meseleleri açıklamadan önce âyetin nüzûl sebebine bakmak gerekmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve 2000 civarında sahabe 628 yılında umre için yola çıkmışlardır. Ancak Hudeybiye'ye geldiklerinde müşriklerce savaşa zorlanmışlar, engellenmişler ve niyetlendikleri umreyi tamamlayamamışlardır. Görünürde Müslümanların aleyhine olan Hudeybiye Anlaşması'nı imzalamışlardır. Bunun üzerine hicretin yedinci yılında bu umrenin kazasının yapılmasını emir buyuran bu âyet inmiştir. Müslümanlar, âyetin emrine ittiba ederek İslam tarihinde "umretü'l-kazâ" olarak bilinen kaza umrelerini 629 yılında yerine getirmişlerdir.<sup>85</sup> Dolayısıyla bu âyetler haccın farz kılındığı hicrî dokuzuncu yıldan önce hicrî yedinci yılda yapılan Hudeybiye Anlaşması'nın ardından nâzil olmuştur.

Yukarıdaki bilgilere dayanarak âyetin başındaki "*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın.*"<sup>86</sup> kısmından haccın farz kılındığı hükmünü çıkarmamak gerekir. Zira âyetin Hudeybiye'den sonra indiği bilgisi göz önünde bulundurulduğunda "*tamamlayın*" ifadesi ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ve beraberindeki Müslümanların müşriklerce engellendikleri umreyi tamamlamalarının istendiği ortaya çıkmaktadır. Bu âyette umreyle beraber haccın da zikredilmesi ise haccın farz olduğuna değil bu münasebetle ilerde farz kılınacağına işaret etmek içindir.<sup>87</sup> Bu âyet, Kur'an'ın bir mucizesi olarak ve haccı, umrenin tamamlanması emrine birleştirmek yoluyla ilerde Müslümanların hac yapmaya da imkân bulacaklarını müjdelemektedir.<sup>88</sup>

Âyette hacda karşılaşılabilecek problemler babında zikredilen bir diğer husus ise "*Eğer engellenmiş olursanız*"<sup>89</sup> kısmında ifade edilen ihsardır. İhsar ise hac veya umre maksadıyla yola çıkan kişinin yolda düşman tarafından veya hastalık gibi herhangi bir sebeple yola devamının engellenmesidir. Engellenen kişiye de mahsur denir.<sup>90</sup> Gerek umre gerekse

<sup>84</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>85</sup> İbn Hişâm, *Sîretü'n-nebeviyye*, 3/308-309, 370; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/531; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/216; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 46; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/307.

<sup>86</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>87</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/46; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/107; Bu âyet hakkındaki bazı değerlendirmeler için bk. Fidan, *Kur'an Dilinde Mekki ve Medeni Âyetlerin Bütünlüğü*, 216.

<sup>88</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/217.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>90</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 239; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/254; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 1/337; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 236; Karagöz vd., *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, 300-301.

hac yolculuğunda karşılaşılabilecek problemlerden birisi olarak ihsar, bu âyette dile getirilmiştir. Zira âyetin nüzûl sebebinde de ifade edildiği üzere ihsar meselesi Hudeybiye’de gündeme gelmiş ve daha sonra bu âyetle çözüme kavuşturulmuştur.

Âyette, hac ve umrede problem olarak meydana gelme ihtimali olan ihsarla karşı karşıya kalındığında çözüm olarak ne yapmak gerektiği de izah edilmiştir. Bu durumda mahsur kalan kişinin Harem bölgesinde kesilmek üzere bir kurban göndermesi gerekir. Bu kurbanı hedy denir ki Mekke’nin fakirlerine hediye olarak gönderildiği için bu isimle ifade edilmiştir.<sup>91</sup> Mahsur kalan kişinin çözüm olarak göndermesi gereken bu hedy kurbanı, âyetin “*artık size kolay gelen kurbanı gönderin*”<sup>92</sup> kısmında zikredilmiştir.

Mahsur kalan kişinin, bu esnada ihramlı olduğu için, gönderdiği kurban kesilme mahalline varıncaya kadar ne yapması gerektiği de çözüme kavuşturulan meselelerden birisidir. Çünkü ihramlı kişinin ihramdan çıkabilmesi için önce kurban kesmesi gerekir. Dolayısıyla mahsur kalan kişi de bu hükme tabi olduğundan gönderdiği hedy kurbanı kesilinceye kadar ihramdan çıkmamalıdır. Âyetin “*Bu kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin.*”<sup>93</sup> kısmında bu husus dile getirilmiştir.<sup>94</sup>

Hac veya umrede meydana gelmesi muhtemel bir mesele daha vardır ki, mahsur olan kişinin gönderdiği hedy kurbanı kesilme mahalline varmadan o kişide bir hastalık veya başında bir eza meydana gelecek olursa nasıl hareket edileceğidir. Âyetin “*İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olur (da tıraş olmak zorunda kalır)sa fidye olarak ya oruç tutması ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir.*”<sup>95</sup> kısmı da bu hususu açıklığa kavuşturmuştur. Rivayete göre Kâ’b b. Ucre, Hudeybiye’de başından rahatsızlanmış, bunu gören Hz. Peygamber (s.a.v.) başını tıraş etmesini, buna mukabil fidye olarak üç gün oruç tutmasını, eğer buna gücü yetmezse altı fakiri doyurmasını veya kurban kesmesini emretmiştir. Böylece hastalık ve başta meydana gelen bir rahatsızlık durumunda fidye vermek şartıyla ihramdan çıkılabileceğine müsaade edilmiştir.<sup>96</sup>

Yukarıda ifade edilen hac ve umrede meydana gelmesi muhtemel meseleler ve bu meselelerin çözümleri açıklığa kavuşturulduktan sonra yine aynı âyette emniyet üzere hac ve umre yolculuğuna çıkanların ne yapacaklarına dair hükümler dile getirilmiştir. Bu durumda hac vaktine kadar umre yapmak isteyenlerin hacdan sonra kurban kesmeleri gerekir. Âyette işaret edilen husus haccın çeşitlerinden olan temettü haccıdır. Dolayısıyla temettü haccına niyetlenenler önce umrelerini yaparlar sonra umrenin ihramından çıkarlar daha sonra da vakti geldiğinde tekrar hac için ihrama girerler. Böylece temettü haccına niyetlenenlerin bu haclarının bir parçası olarak kurban kesmeleri gerekir. Âyette “*Güvende olduğunuz zaman*

<sup>91</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 839-840; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 1/159; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat’ül beyân*, 1/337; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 190.

<sup>92</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>94</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (İstanbul: Dâru’l-Fikr, 1917), 1/270; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat’ül beyân*, 1/337.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>96</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/280-283; Vâhidî, *Esbabü’n-nüzûl*, 31-32; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat’ül beyân*, 1/338-339.

*hacca kadar umreyle faydalanmak isteyen kimse, kolayına gelen kurbanı keser.*"<sup>97</sup> şeklinde ifade edilen husus bu meseleyi açıklığa kavuşturmaktadır.<sup>98</sup>

Hacca kurban kesmesi vacip olan kişinin ihramdan çıkması için kesmesi gereken bu kurbanı bulamaması durumunda ne yapması gerektiği de önemli bir husustur. Böyle bir durumda âyetin: "*Kurban bulamayan kimse üçü hacda, yedisi de döndüğünüz zaman (olmak üzere) tam on gün oruç tutar. Bu (durum), ailesi Mescid-i Haram civarında olmayanlar içindir.*" kısmında ifade edildiği üzere üç gün hacda yedi gün de memleketinde olmak üzere toplam on gün oruç tutulması gerekmektedir. Bu oruçla yükümlü olanlar ise Harem bölgesinin dışında yaşayan âfâkilerdir.<sup>99</sup>

Yukarıdaki açıklamalar, haccın farz kılınması sürecinde beşinci aşama olan hacda karşılaşılabilecek meseleler ve bu meselelerin çözüm yolları hususunu ortaya koymaktadır. Bu problemler ve çözüm yollarından bahseden âyetin haccın farz kılınmasından önce indiği göz önünde bulundurulduğunda bu husus, hac ibadetinin meşrû kılınmasında tadrîcî metodunun uygulandığına delil teşkil etmektedir.

## 2.6. Altıncı Aşama: Haccın Farz Kılınması

Hac hicretin dokuzuncu yılında farz kılınmıştır. İslam'ın şartları içerisinde en son farz kılınan ibadet de hacdir. Hicretin dokuzuncu yılına gelindiğinde, zaman, zemin ve insanların zihin dünyası haccın farz kılınması için hazır olduğunda Allah Teâlâ haccı farz kılınmıştır. Aşağıdaki âyet haccın farz kılınmasının delilidir:

*"Onda apaçık deliller, Makam-ı İbrahim vardır. Oraya kim girerse güven içinde olur. Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilsin ki şüphesiz Allah bütün âlemlerden müstağnidir."*<sup>100</sup>

Özellikle: "*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*" ifadesi haccın farziyetinin delilidir. Dolayısıyla sağlığı elverişli olanlar, gidip dönünceye kadar kendisine ve ailesine yetecek miktarda parası olanlar ve yol güvenliği bulunanların hac ibadetini yerine getirmesi farz kılınmıştır. Zira bu âyet haccın farz olduğunu bildiren en kesin ifade olup haccın tadrîcî meşrû kılınışındaki son aşamadır.<sup>101</sup> Hac farz kılınıldıktan sonra Hz. Peygamber de (s.a.v.): "*Ey insanlar! Hac size farz kılındı, haccedin.*"<sup>102</sup> buyurmuştur.<sup>103</sup> Dolayısıyla hac, İslam'ın temel rukünlerinden birisi olarak şartlarını taşıyan

<sup>97</sup> el-Bakara 2/196.

<sup>98</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/283-289; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/537-538; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 1/339-340.

<sup>99</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/293-295; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/399-404; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/538-540; Konyalı Mehmed Vehbî, *Hulâsat'ül beyân*, 1/340-341.

<sup>100</sup> Âl-i İmrân 3/97.

<sup>101</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/411; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/142-153; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/61-62; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/387; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 1/196; Muhammed Ali Sâbûnî, *Tefsîru âyâtî-l-ahkâmi mine'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2004), 1/294-295; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/304.

<sup>102</sup> Müslim, "Hac" 412.

<sup>103</sup> İlgili âyet inince Hz. Peygamber (s.a.v.) diğer din mensuplarını toplamış ve onlara bu hadisi okumuştur. Müslümanlar iman ederken kafirler ise inkâr etmiştir. Değerlendirmeler için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/391; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 8/305.

mükellefler üzerine ömürde bir defa farz kılınmıştır. Bu farziyet nâs ve icmâ' ile sabit olmuştur.<sup>104</sup>

Haccın farziyetinin delili olan bu âyetin inmesinden sonra hicretin dokuzuncu yılında ilk kabile hacca gönderilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kabileye hac emiri olarak Hz. Ebûbekir'i (r.a.) görevlendirmiştir. Kendisi ise bu hacda Kâbe'yi çıplak tavaf eden müşriklerin de bulunma ihtimaline karşı ve nesî uygulamasıyla bozulan hac mevsiminin ertesi sene asıl zamanına denk gelmesi sebebiyle bir sonraki sene hicretin onuncu yılında hacca gitmiştir. Kafile yola çıkınca Tевbe Sûresi inmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) inen âyetleri insanlara tebliğ etmek üzere Hz. Ali'yi (r.a.) görevlendirmiştir. Yolda hac kafilesine yetişen Hz. Ali (r.a.) kabileyle birlikte Mekke'ye ulaşmıştır. Kurban Bayramı'nın birinci günü Akabe Cemresi'nde insanlara hitap etmiş ve sûrenin baş kısmından otuz veya kırk âyet okuduktan sonra özellikle müşriklerin artık Kâbe'ye yaklaşamayacakları, Kâbe'nin kesinlikle çıplak tavaf edilemeyeceği, inanmayanların asla cennete giremeyeceği ve verilen sözlerin kesinlikle yerine getirilmesi gerektiğini insanlara bildirmiştir.<sup>105</sup>

Görüldüğü üzere hac ibadeti, çeşitli aşamalar neticesinde tederîcî bir metotla farz kılınmış, ilk hac kafilesi hicretin dokuzuncu yılında haccetmiş, Hz. Peygamber (s.a.v.) ise hicretin onuncu yılında ilk ve tek haccı olan veda haccını gerçekleştirmiştir. Neticede alışkanlıkları değiştirme, yanlış ve temelsiz örf ve âdetleri düzeltme, yeni birtakım emirleri yerleştirme gibi hususlarda insanların doğruyu bulma noktasında önemli bir yere sahip olan tederîcî metodunun hac ibadetine de uygulandığı ve haccın tederîcî bir şekilde meşrû kılındığı net bir şekilde ortaya çıkmıştır.

### Sonuç

İnsanların yanlış alışkanlıklarını, örf ve âdetlerini kökten bir çözümle hemen değiştirmeleri beklenemez. Onların bu alışkanlıklarından kurtulup doğruyu öğrenmeleri ve yaşamaları belli bir zaman sürecinde olacaktır. Bu sebeple Allah Teâlâ Kur'an'ı yirmi üç yıllık zaman zarfında tederîcî bir şekilde indirmiştir.

Tederîcî bir şekilde indirilen Kur'an'a bakıldığında içerdiği birtakım emir ve yasaklar hususunda da tederîcî metodunun uygulandığı görülmüştür. Namaz ibadetinin yerleştirilmesi, savaşın emredilmesi, içki, kumar ve faizin kaldırılması gibi hususlar tederîcî metotla düzenlenmiştir. Tederîcî metotla meşrû kılındığını düşündüğümüz hususlardan birisi de haccın farz kılınmasıdır.

Araştırmada, haccın hicretin dokuzuncu yılında farz kılındığı da göz önünde bulundurularak bu tarihten önce gerek Mekke gerekse Medine'de inen ve Kâbe, hac, Safa, Merve, sa'y, tavaf gibi hususlardan bahseden âyetlere bakıldığında, hac ibadetinin meşrû kılınmasında tederîcî metodunun uygulandığı neticesine ulaşılmıştır.

Çalışmada, âyetler ışığında haccın altı aşamada tederîcî bir şekilde farz kılındığı sonucuna varılmıştır. Görecelik arz eden bu aşamalara göre hacla ilgili genel hükümler konulmuş, tavaf esnasında yapılan bazı yanlışlara dikkatler çekilmiş, Safa ve Merve arasındaki sa'y netleştirilmiş, ihramlıyken yapılan bazı yanlışlar düzeltilmiş, hacda

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/37; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/142; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/81; Nesefî, *Medârikü't-tenzi'l*, 1/277.

<sup>105</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/243-244; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/523; Bilmen, *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*, 3/1226; Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/716-717.

karşılaşılabilecek bazı problemler gündeme getirilerek çözüm yolları gösterilmiş ve son aşama olarak da hac farz kılınmıştır.

Makalede hac ibadetinin meşrû kılınmasında tadrîc metodunun uygulandığı ortaya konulmuş, bu husus sûre ve âyetlerin nüzûl sırası dikkate alınarak delillendirilmeye çalışılmıştır.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 16 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1994.
- Arslan, Yahya. "Ahkâm Âyetlerinin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Nüzûl Sebeplerinin Önemi". *Şarkiyat* 15/1 (2023), 284-302.
- Atmaca, Gökhan. "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplum İnşası". *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 233-248.
- Bakkal, Ali. "Zina Cezası ile İlgili Nasların Tedricilik Açısından Değerlendirilmesi". *Tebliğler Kitabı I*. 1/382-399. Antalya: Lale Yayıncılık, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimü't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabi, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l-Arabi, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Dimeşk: Dâru Tavgi'n Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 3 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Fikr, 1917.
- Çalışkan, Muhammed Selman. "Bir Ulûmu'l-Kur'ân Konusu Olarak Nüzûlün Hükmün Sonrasına Kılması". *İlahiyat Fakültesi dergisi* 23/2 (2018), 115-141.
- Çelik, Ercan. *Çocuk Suç ve Din İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Çelik, Ömer. *Hakk'ın Dâveti Kur'ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin. "Kur'ân'ın Nüzûl Sürecinde Tedricilik". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2002), 175-198.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV, 6. Basım, 2017.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV, 50. Basım, 2016.
- Duman, M. Zeki. *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.



- Ebüs-suûd Efendi, Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, ts.
- Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Fikr, 1999.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 6. Basım, 2016.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifeh, 1. Basım, 2001.
- Fahredden er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Fayda, Mustafa. "Nesî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/578-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*. ed. Sevim Gelgeç. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2. Basım, 2023.
- Gözeler, Esra. "Surelerin Mekkîliği ve Medenîliği: 22/el-Hacc Suresi Örneği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 58/1 (2017), 69-108.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü'l-ayn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 2. Basım, 2005.
- Hamo, Mahmut Muhammed. *Mekkey-i Mükerrime Tarihi ve Önemli Yerleri*. çev. Mustafa Nalbat - İbrahim Özcan. Mekke, 2010.
- Hocaoğlu, Mustafa. "Teşride Tedricilik Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2018), 266-286.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahmân b. Galib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l İlmiyye, 2002.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik. *Sîretü'n-nebeviyye*. 4 Cilt. Kahire: el-Kütübü'l Mısriyye, 1936.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Daru Tayyibe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Mısri. *Lisanu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 1. Basım, 2001.

- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Dımeşk: Daru'l Kalem, 1991.
- Karagöz, İsmail vd. *Dinî Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Konyalı Mehmed Vehbî. *Hulâsat'ül beyân fi tefsîr'il Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. *el-Hidâye Şerhü'l-Bidâyetü'l-Mübtedî*. 8 Cilt. Pakistan: Mektebetü'l-Büsrâ, 2014.
- Mahallî, Celâleddin - Süyûtî, Celâleddin. *Tefsîrül-Celâleyn*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2016.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't Tûras, 2002.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzi'l-ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dar İbn Katheer, 7. Basım, 2017.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine". *Eskiyesi* 27 (2013), 7-21.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-jîl, 2. Basım, 1979.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsîru âyâti-l-ahkâmi mine'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2004.
- Saka, Şevki. "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 59-76.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-ulûm*. 3 Cilt, ts.
- Seyyid Kutub. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dâruş-şürûk, 32. Basım, 2003.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsir bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'n Nedveti'l Cedide, 1951.
- Şaraldı, Mustafa Yücel. "Nass-Olgü Diyalektiği Bağlamında Tedrîcîlik ve Tencîm". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023), 11-35.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dîmeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Muessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2000.
- Türcan, Talip. "Tedrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ünal, Necdet. "Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma". *Kelam Araştırmaları* 9/2 (2011), 149-182.
- Vâhidî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esbabü'n-nüzûl*. Beyrut: Daru-l Kütübî'l İlmiye, 1986.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Basît fî tefsîri'l-Kur'ân*. 25 Cilt. İmadetü'l Bahsi'l İlmiye, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Daru'l Kalem, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yenda Yayın-Dağıtım, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kitabi'l Arabî, 3. Basım, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Babî'l Halebi, 3. Basım, ts.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Yahya ARSLAN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan eder / The author declares that he have no competing interest.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Bikâî'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi**

*The Relationship between Mutashabih of al-Quran and al-Huruf al-Muqattaa in al- Biqâî's*

*Tafsir*

*العلاقة بين متشابه القرآن والحروف المقطعة في تفسير البقاعي*

**Mehmet AKIN**

Doç. Dr. Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assoc. Dr. Ankara University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Ankara, Türkiye  
makin@ankara.edu.tr

✉ <https://orcid.org/0000-0002-3186-6996>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 24/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 03/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Akın, Mehmet. "Bikâî'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 129-151.

<https://doi.org/10.31121/tader.1442486>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

Anlama çabalarının tezahürü olan Kur'ân'daki müteşâbihler meselesi, Kur'ân'ın nâzil olmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren merak konusu olmuş ve hemen her müfessir bu konuyla ilgili görüş belirtmiştir. Hicri 9. asrın önde gelen âlimlerinden Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480) de Nazmü'd-dürer isimli tefsirinde müteşâbih âyetleri değerlendirirken onları te'vil etmenin önemine işaret etmiştir. Yahudi ve Hristiyanların Allah'ın gönderdiği mesajdan uzaklaşma sebeplerinin nazil olan âyetlerin zahiri anlamlarına bağlı kalmalarıyla ilişkili olduğunu düşünmüş, onların, müteşâbih âyetlerdeki anlam derinliğine uzak kalarak gerçek anlamdan koştuklarını belirtmiştir. Kur'ân-ı Kerim'i anlama çabaları içerisinde de benzer yaklaşımların söz konusu olabileceğine dikkat çeken Bikâî, bu konuda hatırı sayılır düzeyde eksik veya yanlış yorumların yine müteşâbih âyetlere yaklaşımdan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bu itibarla Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin anlaşılması konusuna ayrı bir ehemmiyet vermiştir. Bikâî, tefsirinde kelimeler, âyetler ve sureler arasındaki ilişkiyi kurarak onları sistematik bir şekilde toplamış, yaşamış olduğu asır ve sonrası için tefsir alanına önemli katkı sağlamıştır. Sonraki asırlarda yazılan birçok esere örnek teşkil eden eserinde ağırlıklı olarak dirâyet tefsiri yöntemini kullanmış; en küçük parça, harf ya da kelimededen hareketle âyetlerin manalarına ve surelerin muhtevasına ulaşmaya çalışmıştır. Bikâî tefsirine ait tüm bu özellikler müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa konusunun ele alınması ve çözümlü açısından farklı bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Kur'ân'da yirmi dokuz surenin başında geçen hurûf-ı mukattaaaların müteşâbihattan olup olmadığı konusundaki tartışmalar günümüzde de devam etmektedir. Bu tartışmaların dayandığı temel düşünce Kur'ân'da var olan tüm âyetlerin Allah'ın muradına uygun bir şekilde anlaşılabilmesi gerektiğidir. Bu itibarla Kur'ân'da anlamı gizlenen bir âyetin olmaması gerektiğini düşünen âlimler, hurûf-ı mukattaa harflerini te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Netice itibarıyla Kur'ân'ın muhatapları tarafından anlaşılmasını zorlaştıran her iki hususta da Bikâî kendine özgü bir yöntem geliştirerek te'vil yapmanın gerekliliğini ifade etmiştir. Bu çerçevede Bikâî'nin müteşâbih konusundaki görüşüyle birlikte mukattaa harflerine yüklemiş olduğu anlamları ortaya koymaya çalışacağız.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Kur'ân, Bikâî, Müteşâbih, Hurûf-ı Mukattaa.

**Abstract**

The issue of "Mutashabih," which manifests the efforts to comprehend, has been a subject of curiosity since the early times of the Quran's revelation, and nearly every mufassir has expressed opinions on this matter. Burhan al-Din al-Biqâî (d. 885/1480), a prominent scholar of the 9th Hijri century, emphasized the importance of interpreting Mutasabih verses while evaluating them in his commentary titled "Nazm al-durar." He believed that the deviation of Jews and Christians from the message sent by Allah was related to their adherence to the apparent meanings of the revealed verses. According to him, they distanced themselves from the profound meanings of Mutashabih verses, resulting in a detachment from the true essence. al-Biqâî systematically compiled words, verses, and the relationships between them, making significant contributions to the field of commentary for his era and beyond. His tafsir, which predominantly employs the method of dirâyet tafsir, endeavors to reach the meanings of verses and the content of chapters based on the smallest components such as letters or words. All these characteristics of al-Biqâî's tafsir present a unique perspective on the consideration and resolution of topics Mutasabih and al-Huruf al-Muqattaa. The discussions on whether al-Huruf al-Muqattaa at the beginning of twenty-nine chapters in the Quran are mutasabih or not continue to this day. The fundamental idea behind these debates is the belief that all verses in the Quran should be understood in a manner consistent with Allah's intended meaning. Scholars who hold this view have resorted to interpreting these letters. In conclusion, in both aspects that make understanding the Quran challenging for its recipients, al-Biqâî developed a unique method and emphasized the necessity of interpretation. In this context, we will strive to elucidate the meanings al-Biqâî attributed to al-Huruf al-Muqattaa in conjunction with his views on Mutasabih.

**Keywords:** Tafsir, Recitation (Qiraat), Quran, al-Biqâî, Mutashabih, al-Hurûf al-Muqattaa.

### الخلاصة

لقد كانت مسألة فهم المتشابه في القرآن الكريم وتفسيره، من المسائل الشائكة في تفسير القرآن الكريم؛ نظرًا لأنها تعتمد على فهم كل مفسر وإدراكه، وحيث أنها أصبحت من المسائل الصعبة والتي لم يحسمها النص الشرعي منذ بدأ نزول القرآن، فقد أبدى كل مفسر تقريبًا رأيه في هذه المسألة. ومن هنا كان اختياري لبرهان الدين البقاعي (ت 1480/885)، أحد كبار علماء القرن التاسع الهجري، وتفسيره المسمى "نظم الدرر". ، الذي أشار فيه إلى أهمية تفسير الآيات المتشابهة مع تقييمها، والبحث في أعماق الآيات القرآنية؛ لأنه رأى أن سبب ابتعاد اليهود والنصارى عن منهج الله ورسالته يتعلق بتمسكهم بظاهر الآيات المنزلة، كما أنهم انفصلوا عن واقع المعنى الحقيقي بالابتعاد عن عمق المعنى المراد في الآيات الغامضة. وفي إشارة منه إلى أنه يمكن استخدام أساليب مماثلة في الجهود المبذولة لفهم القرآن الكريم، ادعى البقاعي أن قدرًا كبيرًا من التفسيرات غير الكاملة أو غير الصحيحة حول هذا الموضوع تنشأ من منهج تفسير الآيات المتشابهة. وفي هذا الصدد أولى أهمية خاصة بفهم الآيات المتشابهة في القرآن. كما أثبت البقاعي في تفسيره "نظم الدرر" العلاقة بين الكلمات والآيات والسور وجمعها بشكل منهجي، مما ساهم بشكل كبير في مجال التفسير في القرن الذي عاش فيه وما بعده، مما جعله قدوة لكثير ممن جاء بعده من المفسرين الذين اتخذوا تفسير القرآن الكريم مجالاً لهم؛ وقد ظهر هذا في محاولته الوصول إلى معاني الآيات ومضمون السور من خلال البدء من أصغر قطعة أو حرف أو كلمة. وتكشف هذه الميزات في تفسير البقاعي عن منظور مختلف فيما يتعلق بمعالجة وحل مسألة المتشابهات والحروف المقطعة في القرآن الكريم. ويدل هذا على استمرار المناقشات حول ما إذا كانت الحروف المقطعة المذكورة في بداية تسع وعشرين سورة من سور القرآن ما زالت من المتشابهات حتى اليوم. والفكرة الأساسية التي تقوم عليها هذه المناقشات هي أن جميع آيات القرآن يجب أن تفهم بما يتفق مع مشيئة الله؛ ولهذا أعرب البقاعي عن ضرورة تفسير القرآن الكريم من خلال تطوير أسلوب فريد يجعل من السهل على المخاطبين فهم القرآن في كل قرن. وفي هذا السياق سوف نحاول الكشف عن العلاقة بين المعاني التي ذكرها البقاعي للحروف المقطعة وبين رأيه في المتشابهات، محاولة منا لفهم لذلك المنهج الفريد الذي ارتضاه لنفسه في تفسير القرآن الكريم.

**مفتاح الكلام:** التفسير، القراءات، القرآن، البقاعي، المتشابهات، الحروف المقطعة.

### Giriş

Kur'ân'ın anlaşılması konusu İslami İlimlerin en temel meselesi olmuştur. Bu mesele üzerine yapılan çalışmalar tarih boyunca varlığını sürdürmüştür. Devam eden ilmî, akademik çalışmalar bazen birbirlerini desteklerken bazen de farklılıklara zemin hazırlamıştır. Kur'ân âyetlerinin anlaşılması konusunda beşerin göstermiş çabayla birlikte ortaya çıkan anlam zenginliği, vahyin muhataplarına farklı bakış açıları geliştirme imkânı sağlamıştır. Bu amaçla ele almış olduğumuz çalışmamızın muhtevası içerisinde olan "muhkem, müteşâbih, hurûf-ı mukattaa" gibi kavramları Arapça sözlükler ve erken dönem tefsirlerden faydalanarak açıklayacağız. Vahyin ilk muhataplarının konuyla ilgili belirgin bir görüş birliğine varmamış olmasından hareketle konuyu temellendirmeye çalışacağız. Günümüzde de henüz bir görüş birliği sağlanamamış bu önemli konudaki rivâyetler ve müfessirlerin görüşlerinden yararlanacağız. Bu itibarla ihtiyaç duyulduğunda ilk dönem müfessirlerinin yaklaşımlarına değinerek Bikâî ve eseri Nazmü'd-Dürer özelinde konuyu yansıtmaya çalışacağız. Buradaki asıl amacımız müfessirin kutsal kitaplarla ilgili müteşâbih âyetlere yaklaşımını ortaya koymak olacaktır.

Müellif müteşâbih âyetlerin te'vil edilmesi konusuna oldukça önem vermiş, Tevrat ve İncil'deki tahribatın bu âyetlere yaklaşımdan kaynaklandığını ifade etmiştir. Nitekim tahrif edilmiş olan kutsal kitapların müteşâbih âyetlere yanlış anlam vermekten kaynaklandığını ileri sürmüştür. Bikâî'nin iddiasını ortaya koyabilmek adına özellikle erken ve yakın dönem müfessirlerin görüşlerine yer vereceğiz. Dönemin yaklaşımını ortaya çıkartarak konumuzla irtibatlandırmaya çalışacağız. Bu itibarla Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) et-Tefsîrü'l-Kebîr isimli eseri, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil isimli eserine, Celâluddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân ve ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr isimli eserlerine başvuracağız. Bunlarla birlikte konuyla alakalı Ulûmu'l-Kur'ân eserlerine ve yine gerektiğinde farklı tefsirlere de müracaat edeceğiz. Necati Kara'nın, Bikâî özelinde yapmış olduğu Burhânüddîn Ömer b. el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu isimli doktora tezinden, İsmail Cerrahoğlu'nun Bazı Surelerin Başlangıç Harfleri isimli makalesinden, Celil Kiraz'ın, Mukâtil b. Süleymân'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı, Galip Türcan'ın Mâturîdi'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler isimli makalelerinden yararlanacağız. Makale sınırları içerisinde Bikâî'nin müteşâbih âyetlerin

te'vil edilmesi hususunda yaklaşımını ve hurûf-ı mukattaa konusundaki değerlendirmelerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken farklı müfessirlerin mukayeseli görüşlerini sınırlı tutarak Bikâî özelinde mahdut kalmaya çalışacağız. Müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa konularını ihtiva eden farklı çalışmalar ele alınmış olmakla birlikte, bu iki önemli konunun ilişkilendirildiği çalışma sayısı yok denecek kadar azdır. Eser ve müellif özelinde yapılan çalışmaların sayısı az olmakla birlikte ele aldığımız konuya tahsis edilmiş müstakil bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Müellifin konuya yaklaşımındaki te'vil ısrarı ve bunu gerçekleştirirken âyetlerin derinlemesine ele alınması gerektiği düşüncesi meselenin çözümünde önemli bir nokta olarak dikkatimizi çekmektedir. Bu itibarla İslam âlimleri tarafından görüş birliğinin sağlanmadığı müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa konusunda Bikâî'nin yaklaşımını belirleyeceğiz. Çalışmamızda Bikâî'nin Kur'ân'ın müteşâbihleriyle mukattaa harfleri arasındaki ilişkiye dair değerlendirmelerini ele alıp incelemeyi amaçlamaktayız. Bu çerçevede özellikle Bikâî'nin müteşâbih konusundaki görüşüyle birlikte mukattaa harflerine yüklemiş olduğu anlamları ortaya koymaya çalışacağız. Tefsir alanında benimsemiş olduğu farklı bakış açısıyla meselenin anlaşılmasına ve alana katkı sunacağı amacını taşımaktayız.

### 1. Kur'ân'da “Müteşâbih” ve Bikâî'nin Konuya Yaklaşımı

Kur'ân-ı Kerim içerdiği manalar itibariyle âyetlerinin bir kısmı zahiren anlaşılabilirken, bir kısmı yoruma gereksinim duymaktadır. Allah'ın murad etmiş olduğu anlama ulaşma çabası olan bu durum, Kur'ân'ın ilk muhatapları Hz. Peygamber ve sahabe döneminden beri süregelmiştir. Yüce Allah “*Sana kitabı indiren odur. Onun (Kur'ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir.*”<sup>1</sup> mealindeki âyette bu gerçeğe işaret etmiştir.<sup>2</sup> Bu âyette “muhkem” kavramıyla bazı âyetlerin kolayca anlaşılacağı, “müteşâbih” kavramıyla ise anlaşılması güç olan âyetlerin varlığı bildirilmiştir.<sup>3</sup> Âyette muhkem ve müteşâbih ayrımı yapılmakla birlikte bu âyetlerin hangileri olduğu konusunda bir açıklama yapılmamıştır. Kelime anlamları itibariyle müfessirlerden bazıları Hûd suresinin 1. âyetine dayanarak Kur'ân'ın muhkem bir kitap olduğu düşüncesine ulaşırken, bazıları Zümer suresinin 23. âyetinden hareketle Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğu kanaatine varmışlardır.

Muhkem kelimesi, sözlükte “güçlü”, “sağlam”, “tam”, “kusursuz” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>4</sup> Terim olarak ise; Kur'ân'da manası kolaylıkla anlaşılabilen, harici bir tefsire ihtiyaç duymayan âyetleri ifade etmektedir.<sup>5</sup> Müteşâbih kelimesi ise; benzerlik, kapalılık anlamlarına

<sup>1</sup> Âl-i İmrân 3/7.

<sup>2</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 1/489-490. (Çalışmamızda kullanılan tüm âyet meallerinde bu eserden istifade edilmiştir.)

<sup>3</sup> Bk. Enver Apa, “Müteşâbih Ayetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”, *AÜİFD* 43/2 (2002), 152-153.

<sup>4</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî (Beyrut: Dâru ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), 3/67; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-Kabesü'l-vasît el-Câmi' Limâ Zehebe min Luğati'l-'Arab Şemâtî'*, thk. Muhammed Naim el-Arkusi (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1/1095.

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 128; Mehmet Akif Koç, *Tefsir el-Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 342.



gelir.<sup>6</sup> Aralarındaki benzerlikten dolayı iki şeyden birinin diğerinden ayırt edilememesi nedeniyle ihtimallerden birini tayin edebilmek için harici delile ihtiyaç duyulmasını ifade eder.<sup>7</sup> İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleymân “muhkem”in tüm kutsal kitaplarda yazılı tüm peygamberlere ve onların ümmetlerine emredilmiş hükümler olduğu konusunda görüş belirtmiştir. Bu itibarla muhkemi kitabın aslı/esası olarak kabul etmiştir.<sup>8</sup> Genel kabule göre Kur'ân âyetlerinin bir kısmı her bir okuyucunun kolayca anlayabileceği muhkem âyetlerden oluşurken, bir kısmı ise her okuyucunun farklı yorumlar yapabileceği ve anlaşılması güç müteşâbih âyetlerden oluşmaktadır.<sup>9</sup> Bu iki temel görüş doğrultusunda muhkem ve müteşâbih âyetlerin hangileri olduğu hususunda tartışmalar varlığını devam ettirmektedir.<sup>10</sup> Buna ilaveten önemli bir tartışma konusu da müteşâbih âyetlerin kimler tarafından hangi ölçüde bilinebileceğidir. Bazı âlimler Âl-i İmrân suresinin 7. âyetindeki “râsîhûne fi'l-ilm” ifadesine dayanarak ilimde rüsh sahibi olanların müteşâbihleri bilebileceklerini ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah dışında müteşâbihler hakkında bilgiye ulaşmak ilimde rüsh sahibi olanlara mahsus kılınmıştır. Ancak onlar da hepsi Rabbimizin katındandır diyerek iman eder, te'vil yapma yolunu seçmezler.<sup>11</sup> Müteşâbih âyetler konusundaki bu belirsizlikler nedeniyle sahabenin Hz. Peygamber'e zaman zaman sorduğu kıyametin vakti<sup>12</sup> ve ruhun niteliği<sup>13</sup> gibi müteşâbih konularda kesin ve net bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Buna rağmen sahabenin müteşâbih âyetleri anlama çabası içerisinde de girdiğini görmekteyiz.<sup>14</sup> Ancak bu yaklaşımın doğru olmadığını düşünen Hz. Aişe, sahabeden müteşâbih âyetlerin anlamlarıyla ilgili sorgulamaya girenlerle irtibatın kesilmesi gerektiğini söylemiştir. Müteşâbih âyetlerle ilgili istisna tutulan ilimde rüsh sahibi olanların aslında bu âyetlerin anlamlarını bilmelerini değil, âyetlere inanmaları gerektiğini vurgulamıştır. Hz. Ömer ise müteşâbih âyetlere dayanarak münakaşaya girmeye çalışanlara verilecek en güzel karşılığın Hz. Peygamberin sünneti olduğunu zikretmiştir.<sup>15</sup> Tüm bunlar Kur'ân'ın nazil olmaya başladığı ilk dönemlerden itibaren bazı âyetlerin birtakım kaygılarla münakaşalara yol açtığını göstermektedir.<sup>16</sup> Hz. Aişe ve Hz. Ömer'in müteşâbihin te'vil edilmesine dönük bu yaklaşımının aksine Bikâî zahir anlamlardan hareket etmenin yanlış olduğunu zikretmekte te'vil yapmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Benzer bir durum, anlamları hakkında oldukça farklı görüşler ileri sürülen hurûf-ı mukattaa harfleri için de söz konusudur. Netice olarak hem müteşâbih hem de mukattaa harflerinin bulunduğu âyetlerde anlama açısından sadece Allah'ın ezeli ilminde gizli olan bilgilerin var olduğu bir gerçektir. Ancak muhataplar açısından söz konusu âyetler her asırda anlaşılmaya muhtaç bir şekilde varlığını sürdürmektedir.

<sup>6</sup> Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/404; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed 'Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 6/58; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Daru Sadır, 1993), 13/504; Koç, *Tefsir el Kitabı*, 343.

<sup>7</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 254; İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l Kur'an* (Kahire: y.y., 1973), 102; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204.

<sup>8</sup> Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyai Turasil Arabî, 1423/2002), 1/263-264.

<sup>9</sup> İsmail Çalışkan, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 147-149.

<sup>10</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 128.

<sup>11</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023), 156.

<sup>12</sup> el-A'râf 7/187.

<sup>13</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>14</sup> Ebû'l-Fazl Celâluddîn es-Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 2/148-149.

<sup>15</sup> Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1974), 3/6-8.

<sup>16</sup> Galip Türcan, “Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Müteşâbih Âyetler”, *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 279-281.

Tefsir ilminin en önemli konularından biri olan Kur'ân'daki müteşâbihler, Kur'ân'ın anlaşılması açısından oldukça önem taşımaktadır. Literatürde muhkem konusuyla birlikte ele alınan müteşâbih kavramı, âyetlerin anlaşılması ve yorumlanması açısından birçok tartışmaya sebep olmuştur.<sup>17</sup> Nitekim muhkem âyetlerin kendisiyle amel edilen âyetler olduğu konusunda ittifak edilmiştir. Müteşâbih konusunda ise herhangi bir ittifak söz konusu değildir.<sup>18</sup> Bu itibarla kalbinde eğrilik bulunanlar müteşâbih âyetler üzerinden Allah'ın muradını kendi düşüncelerine taalluk ettirmeye çalışmışlar, kendi istedikleri zemine ulaşmak için sadece âyetlerin zahiri anlamlarından hareket ederek gerçeğin dışına çıkmışlardır.<sup>19</sup> Bikâî'nin müteşâbih konusunda en çok dikkat çektiği husus da tam budur. Bikâî esas itibariyle muhkemin Allah'ın kullara amelî açıdan emirleri, kalp ve nefsin halleri konusunda insan için manası açık olan âyetler olduğunu ifade etmiştir. Müteşâbihin ise manasını anlama hususunda insanın aciz olduğu ve bundan dolayı Allah'ın noksandan münezzehe olduğunu ifade etmek durumunda kaldığı âyetler olduğunu belirtmiştir.<sup>20</sup> O halde Bikâî'nin muhkem âyetlerin amel etmek, müteşâbih âyetlerin ise iman etmek için indirildiği görüşünde olduğu söylenebilir. Yine Bikâî, insanın Allah kelamı olan Kur'ân'ın emirlerini tam bir teslimiyet içerisinde ittihaz ettiğini, hatta onda bulunan gaybı ilgili bilgilerin bu teslimiyeti zorunlu hale getirdiğini, sahih bir inanca sahip olabilmek için gerekli olan gaybe iman derecesine ancak bu şekilde ulaşılacağını ifade etmiştir.<sup>21</sup> O, müteşâbih kavramını açıklarken Hz. İsa örneğini vermiştir. Hz. İsa'nın yaratılışının herhangi bir beşer vasıtasıyla olmayıp tamamen yaratıcının takdiriyle gerçekleştiğine dikkat çekmiş, buna iman edenler için tam bir nazârî teslimiyetin olduğunu belirtmiştir. Bu örnekle birlikte semavî kitapların hepsinde muhkem ve müteşâbih âyetlerin bulunduğunu da vurgulamış; tüm dinlerde olduğu gibi İslam dininde de muhkem ve müteşâbih âyetlerle insanların imtihana tabi tutulduğunu, böylece Allah'ın takdir etme kudretini ve hikmetini bilenle (ilimde rûsuh sahibi olan) bilmeyenin birbirinden ayrıldığını söylemiştir.<sup>22</sup>

Bikâî'ye göre, ilim sahipleri müteşâbihe Allah'ın katından olduğunu söyleyerek iman ederler. Kendi aralarında ihtilafa düşmeden acizliklerinin farkında olurlar. Allah'ın noksan sıfatlardan münezzehe olduğuna inanarak anlama konusunda ondan yardım isterler. Yüce Allah onlara yardımını göndererek müteşâbihi anlama imkânı sunar. Bu şekilde sahâbi dışında bir kısım ilim sahipleri de müteşâbihi anlayabilir. Bikâî, Harâllî'den (ö. 637/1240) rivâyetle müteşâbihi anlamanın iki şekilde olabileceğini açıklamıştır. Birincisi, âlimlerin müteşâbihe iman etmesi ve anlama açısından daha öteye geçmemesidir. İkincisi ise Yüce Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu âlimlerin Allah'ın müstesna sıfatlarını ve esma-i hüsnasını anlama derecesine çıkmalarıdır. Ancak bu seviyede dahi müşahede ettikleriyle âyette zikredildiği üzere “O'na

<sup>17</sup> Bk. Necati Kara, *Burhânüddîn Ömer b. el-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981), 353-358; Necati Kara, “Nazmü'd-Dürer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/463-464.

<sup>18</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983), 1/190; Celil Kiraz, “Mukâtil b. Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2011), 96-97.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hecr, 1422/2001), 5/188-227.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasen Burhânuddîn el-Bikâî, *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, ts.), 1/65.

<sup>21</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/68-69.

<sup>22</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 4/226.

benzer hiçbir şey yoktur.”<sup>23</sup> “O'nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>24</sup> diyerek acizliklerinin farkına varırlar.<sup>25</sup> Buna göre Bikâî, her ne kadar ilimde yüksek derecelere ulaşılsa da müteşâbihatın tamamen bilinmeyeceği kanaatindedir. Bu konuda sarsılmaz bir imanla teslim olarak yaratıcının kudretine sığınmanın tek çıkar yol olduğunu düşünmektedir.

Bikâî'nin müteşâbihlerle ilgili öne sürdüğü önemli bir diğer konu da tüm kutsal kitaplarda benzer âyetlerin bulunduğu hususudur. O, bu tespiti dayanarak müteşâbihlere semavî dinlerden örnekler göstermiştir. Mesela Yahudiler Tevrat'ta Allah dışında, insanların birbirine secde edebileceğine dair sözler olduğunu söylemişlerdir.<sup>26</sup> Ancak Yahudilerin yanlış yorumladıkları bu secdenin yüceltmek amacıyla değil tazim etmek amacıyla yaptıkları davranış olduğunu ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle bu secdenin Yahudilerin belirli durumlarda yaptıkları gelenekler ve göreneklerinden ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Hristiyanlar ise İncil'deki “eb” (*baba*) ve “ibn” (*oğul*) kelimelerini te'vil etmeden gerçek anlamlarında kabul ederek Hz. İsa'ya Allah'ın oğlu yakıştırmasını yapmışlar, âyetlerin zahiri anlamlarının ötesinde te'vile muhtaç olduğuna aldırış etmemişlerdir. Böylece onlar kalplerinde eğrilik bulunduğunu ortaya çıkarmışlardır.<sup>27</sup> Hâlbuki Yüce Allah için kullanılan isim ve sıfatların te'vil edildiği gibi âyetleri te'vil ederek anlamaya çalışmış olsalardı böyle bir sapkınlığa düşmemiş olacaktı. Bikâî, Hristiyanlarla ilgili bu tespiti yaptıktan sonra mevcut İncil'lerde Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olmadığına dair de ifadelerin bulunduğu dikkat çekmiştir. Ayrıca Beyzâvî'den (ö. 685/1286) nakilde bulunarak Allah'a çocuk isnat etmenin sebebini açıklamıştır. Daha önceki dinlere mensup olanlar ilk yaratan olması sebebiyle Allah'a mecâzen “baba” demişler, hatta babaya küçük Rab Allah'a ise büyük Rab diyerek onları yüceltmek istemişlerdir. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması sebebiyle büyük Rab, babanın ise Allah'ın yaratmasına vesile olan küçük Rab olduğunu düşünmüşlerdir. Zaman içerisinde böyle bir inanışın insanlar arasında yaygınlaşmasıyla birlikte yanlış bir itikada kapılmışlardır. Zira bu şekilde bir inanma, ilahi metni anlama çabası içerisinde olanlar için anlamın içerdiği derinliğe ulaşmalarına engel olmuştur. Bu sapmayla birlikte Allah'ın onlara indirdiği ilahi kelimadan murat ettiği anlamın dışına çıkmışlardır.<sup>28</sup>

Bikâî, Yahudi ve Hristiyanların müteşâbihlerle ilgili yanlış tutumlarına değindikten sonra bazı kelimeler üzerinden Kur'ân'daki örnekler yer vermiştir. Mâide suresinin 64. âyetindeki “يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ”<sup>29</sup> ve Fetih suresinin 10. âyetindeki “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ”<sup>30</sup> ifadesini yorumlamıştır.<sup>31</sup> Bu âyetlerde “yed” (*el*) kelimesinin kinayeli bir anlatıma sahip olduğuna işaret etmiş, Allah'ın ya-

<sup>23</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>24</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>25</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 4/239-240.

<sup>26</sup> *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969), Yar.48:12, 50.

<sup>27</sup> *Kitabı Mukaddes*, Mat.3:17, 3; 28:9, 17, 19, 34.

<sup>28</sup> Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk - Mahmûd Ahmed Atraş (Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 1421/2000), 1/132; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 4/233.

<sup>29</sup> “Yahudiler “Allah'ın eli bağlanmış!” dediler. Asıl kendi elleri bağlanmış ve söyledikleri yüzünden lânetlenmişlerdir. Aksine O'nun iki eli de açıktır, dilediği gibi verir. Rabbinden sana indirilen, onlardan birçoğunun azgınlığını ve inkârcılığını kuşkusuz arttıracaktır. Onların arasına kıyamete kadar sürecek düşmanlığı ve kini saldık. Ne zaman savaş ateşini tutuşturmuşlarsa Allah onu söndürmüştür. Onlar yeryüzünde bozgunculuk için çaba harcarlar; Allah ise bozguncuları sevmez.”

<sup>30</sup> “Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.”

<sup>31</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 6/220; Ayrıca bk. Şerif er-Radî, *Kur'an Mecazları Telhîsu'l Beyân fî (an) Mecâzâtü'l-Kur'an*, çev. İsmail Durmuş (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 54, 291.

rattığı varlıklar için kullanılan bir uzuv olmadığını belirtmiştir. Bu kelimenin tüm noksan sıfatlardan münezzehe olan Allah'ın “güç, kuvvet ve cömertlik” sahibi anlamında mecâzî bir manada kullanıldığını söylemiştir.<sup>32</sup>

Müteşâbihlere verilebilecek diğer bir örnek ise Tâhâ suresinin 5. âyetindeki “الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى /rahmanın arşa istiva etmesi” ifadesidir. “İstivâ”nın gerçek anlamı, bir sultanın tahtına oturması ve oradan hâkim olduğu bölgeyi yönetmesidir. Bikâî ise burada ne sultanın ne de tahtın olduğunu ifade etmiş; Zemahşerî’den (ö. 538/1144) alıntı yaparak bu âyetteki “rahman” kelimesinin merfu okunup övgü anlamı taşıdığını belirtmiş; arşın yüksekte olması nedeniyle kralın tahtına benzetildiğini, tahtın kralın ayrılmaz parçası olduğunu, kralın yönetimi ele aldığına “tahta çıktı” ifadesinin kullanıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla “istivâ”nın “tahta çıkmak/oturmak” şeklinde kinayeli bir anlatımla mülk sahibinin yönetme yetkisini alması anlamında kullanıldığını, bu şekilde bir kullanımla esasen söz ve irade sahibi olduğu anlamının kolaylıkla anlaşıldığını dile getirmiştir.<sup>33</sup> Bikâî, “istiva” kelimesini Abdullah b. Ömer’den rivâyet edilen benzer kullanıma sahip bir hadisle açıklamıştır: “Şüphesiz Âdemoğullarının kalpleri tek bir kalp gibi Allah’ın iki parmağı arasındadır. Onu istediği yöne çevirir.”<sup>34</sup> Onun belirttiğine göre, bu hadiste kalbin Allah’ın yönlendirmesiyle hareket ettiği yani Allah’ın müsaade etmesiyle hareket etme/seçme imkânı bulunduğu anlatılmıştır. “Allah’ın iki parmağı arasındadır” ifadesi O’nun herhangi bir uzva sahip olduğu anlamında değil, kalplerin alacağı durumun Allah tarafından dilenmesi ve takdir edilmesi anlamındadır. Böylece âyetteki anlatımla hadisteki anlatımın benzerliği ortaya çıkmaktadır. Nitekim her ikisinde de mecâzî bir anlatımın olduğu açıkça görülmektedir.<sup>35</sup>

## 2. Kur’ân’da “Hurûf-ı Mukattaa” ve Bikâî’nin Konuya Yaklaşımı

Kur’ân’da yirmi dokuz surenin başında hurûf-ı mukattaa olarak bilinen harfler yer almaktadır. Bu harflerin anlam bakımından muhkem veya müteşâbih olması hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kur’ân’da anlamı bilinmeyen bir âyetin olmaması gerektiğini düşünen âlimler, bu harflerin te’vil edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim birçok âlim mukattaa harflerini müteşâbihattan saymasına rağmen, onların neye delalet ettiği hususunda yorum yapmaktan geri durmamıştır.<sup>36</sup> Allah’ın bu harfleri zikrederek neyi murat ettiği konusunda Kur’ân’da ve hadis kaynaklarında kapsamlı bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ayrıca sahabenin bu harflerin anlamıyla ilgili bir sorgulamaya gitmemelerinin sebebinin, harfleri anladıklarından mı yoksa Arap dilindeki kullanımdan mı kaynaklandığı tam olarak bilinmemektedir. Haddizatında mukattaa harfleriyle ilgili sahabenin belirgin bir sorgulamaya gitmemesi bu konuda müfessirlerin yorumlarına da kapı aralamıştır. Nitekim asırlar içerisinde bu harflerin anlaşılması hususunda ciddi çabalar sarf edilmiştir. İslam âlimlerinin önemli bir kısmı bu harfleri müteşâbihattan sayarak manasını sadece Allah’ın bileceğini düşünmüştür. Bununla birlikte Fahreddin er-Razî (ö. 607/1210), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Elmalılı (ö. 1361/1942) gibi bazı âlimler ise söz

<sup>32</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 18/295-296.

<sup>33</sup> Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâ’iki Gavâmizi’t-Tenzil ve ‘Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vil* (Beirut: Daru’l-Ma’rife, 1430/2009), 651-652.

<sup>34</sup> Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Câmiu’s-Sahih*, “Kader” 2654, 2045; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Câmiu’l-Kebîr*, “Kader” 2140, 4-19.

<sup>35</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 12/268-269.

<sup>36</sup> Numan Çakır, *Kur’ân’da Hurûf-ı Mukattaa* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020), 23.

konusu harflerin anlamlarını sadece vahyin ilk muhatabı olan Hz. Peygamberin bildiğini düşünmüşlerdir.<sup>37</sup> Bir kısım İslam âlimi ise Kur'ân'ın tüm âyetlerinin bir mesaj içerme gerektğini düşünerek bu harfleri te'vil etmeye çalışmışlardır. Bu konudaki çabalar neticesinde ortaya çıkan görüşlerin ilki, mukattaa harflerinin başında yer aldıkları surelerin isimleri olduğu, diğer görüş ise bu harflerin Kur'ân'ın i'câzını ortaya koyarak dinleyenin dikkatini çekmek amacıyla nazil olduğudur. Bu görüşler arasında ikinci görüş zaman içerisinde daha çok ağırlık kazanarak genel kabul görmüştür.<sup>38</sup>

Mukattaa harfleri selef âlimleri Ş'abî (ö. 107/722) ve Süfyan-ı Sevrî (ö. 127/744) tarafından Kur'ân'ın sırları olarak kabul edilmiş, bu sırlarda bazı manaların gizlendiği savunulmuştur. Bu görüşe Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) “*Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'ân'daki sırrı da surelerin evvelleridir.*” sözü ile Hz. Ali'nin (ö. 41/661) “*Her kitabın bir özü vardır. Kur'ân'ın özü ise hece harfleridir.*” sözü delil gösterilmiştir.<sup>39</sup> Bu görüşü hurûf-ı mukattaa müteşâbihattan sayan Semerkandî (ö. 373/983) de desteklemekte, İbn Abbas'tan rivâyetle bu harflerin anlamlarını sadece Allah bilir demekte ve hurûf-ı mukataanın sır olduğunu kabul etmektedir.<sup>40</sup> Bu sırdan hareketle bu harflerin tamamı Allah'ın gizlenmiş olan ismi azamı en yüce ismine işaret etmektedir.<sup>41</sup> Mukattaa harflerinin muhtelif anlamlara gelebileceği görüşü Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ında da yer almaktadır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre, bu harfler yemin ifadeleri olarak belli surelerin başında zikredilmiş, böylece Kur'ân'ın ilk muhataplarının geleneğinde var olan değerli şeylere yemin etme alışkanlığı bu harflerde uygulanmıştır. Bu harflerin çeşitli hikmetler taşıdığı, konuşma ve dinleme nimetine işaret ettiği ve bu şekilde insanlara iletişim imkânı verildiği hatırlatılmıştır. Bir diğer görüşe göre ise bu harflerden her biri, ebced hesabına göre insanlar için önemli durumlara işaret eden rumuz ve sembollerdir. Bu sembollerle Müslümanların karşılaşacağı durumlar, devlet yöneticilerinin sayıları ve devletlerin hâkimiyet süresine işaret edildiği de söylenmiştir. Söz konusu harfler surelerin isimleri veya benzeri getirilemeyen bir giriş yapılarak insanları aciz bırakmak için meydan okuma anlamı taşımaktadır. En önemlisi ise Allah'ın mukattaa harflerinden muradının ne olduğunu kullarına bildirmeden sadece onları imtihan etmek, inkârcıların durumlarını görmek amacıyla bu harfleri bazı surelerin başında getirmiş olabileceğidir. Şu halde kulların bu harfleri te'vil etmekten geri durup onları müteşâbihattan kabul etmeleri gerekir. Tüm bunlarla Allah güç ve kuvvetini göstermiştir. Bu harfler vasıtasıyla Allah, kendi dilleriyle indirdiği ve Kur'ân'a “beşer sözü”, “uydurma” gibi iddialarda bulunan Arapları aciz bırakmış, kusursuz son

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1425/2005), 1/250; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Matbaai-Ebüzziya, 1935), 1/160-162; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l Fetâvâ* (Riyad: y.y., 1381), 17/399; İskender Şahin, “Kuşeyrî ve Mâtürîdî'nin Huruf'u Mukattaa'a Konusuna Yaklaşımı”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 229.

<sup>38</sup> M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf'ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 18/401-408; Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, “Bazı Surelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet Dergisi* 10/108-109 (Mayıs-Haziran 1971), 165-168.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 1/2-3; Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, ts.), 1/173; Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 70.

<sup>40</sup> Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 1/602.

<sup>41</sup> Ebû'l-Bekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, thk. Yusuf Bideyvi (Beyrut: Dâr-u İbn-i Kesir, 2011), 1/35.

derece mükemmel bir kelamla onlara meydan okumuştur.<sup>42</sup>

Müfessirlerin konuyla ilgili görüşlerinin benzer ve farklı yönleri olmakla birlikte mukattaa harfleri konusunda tartışmalar tarih boyunca devam etmiştir. Bunun sebebi, yukarıda da ifade edildiği üzere söz konusu harflerin delaleti konusunda Kur'ân'dan ve sünnetten açık delillerin bulunmamasıdır. Ancak bu harflerin ilahi kelamla birlikte zikredilmesinin mutlaka bir sebebi olmalıdır. Öncelikle hurûf-ı mukattaa harflerinin âyet sayılıp sayılmaması onları anlama açısından önem taşımaktadır. Zemahşerî (ö. 538/1144) bu konuyla ilgili uzun açıklamalar yaparak bir kısım mukattaa harfini müstakil âyet kabul ederken bir kısmını kendisinden sonraki âyetin bir parçası mahiyetinde surenin ismi olarak kabul etmiştir.<sup>43</sup> Bu durumda surelerin başlarında zikredilen bu harfler âyet sayıldıklarında onlara anlam vermek bakımından nasıl bir yaklaşımın sergileneceği bir başka tartışma konusu olmuştur. Başka bir ifadeyle bu harfleri anlamını sadece Allah'ın bileceği müteşâbih âyetler olarak mı kabul etmeliyiz, yoksa onları Kur'ân'da var olan her âyetin bir mesajı vardır düşüncesinden hareketle tev'il mi etmeliyiz? Bu konuda oldukça farklı görüşler ortaya çıkmış, hemen her müfessirin konuyla ilgili bir yorumu olmuştur. Bikâî ise konuyla ilgili Bakara suresindeki "Elif-lâm-mîm",<sup>44</sup> Kaf suresindeki "Kâf",<sup>45</sup> Kalem suresindeki "Nûn"<sup>46</sup> mukattaa harflerine yönelik değerlendirmeler yapmış, bu âyetleri tefsir ederken müteşâbihler ile mukattaa harfleri arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Bununla birlikte o, müteşâbih ile mukattaa harfleri arasında bir ilişki kurmuş olsa da müteşâbih âyetlerin te'vil edilmemesi gerektiği görüşünün aksine, Kur'ân'da geçen yirmi dokuz mukattaa harfiyle ilgili te'vil yapmaktan geri durmamıştır. Onları değerlendirirken çoğu zaman işârî tefsir metodunu kullanmıştır. Bu genel değerlendirme çerçevesinde Bikâî'nin mukattaa harfleriyle ilgili yorumlarını mushaftaki sıraya göre, aynı mukattaa harflerini tek başlık altında, diğerlerini ise müstakil başlıklarda ele alacağız.

## 2.1. الم (Elif-lâm-mîm)

Kur'ân-ı Kerim'de altı yerde geçmektedir.<sup>47</sup> Bu hurûf-ı mukataaya ilk dönem müfessirleri mana ve sıfatlarıyla birlikte Allah'ın adı anlamını vermişlerdir. Bununla birlikte Allah'ın indirmiş olduğu her kitabın bir sırrı olduğundan hareketle, Kur'ân'ın sırrının da sure başlarındaki bu harfler olduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Abbas, Ali b. Hüseyin ve Dahhak'tan rivâyetle, hurûf-ı mukattaa olarak bilinen bu harflerin Allah'ın isimlerine buna ilaveten harflerin bir araya getirilmesiyle Allah'ın en büyük ismine işaret ettiğini ifade etmişlerdir.<sup>48</sup> Bikâî, bu harfleri yorumlarken surenin muhtevasını dikkate alarak anlama yoluna gitmiş ve ilk olarak Bakara suresinde geçen Elif-lâm-mîm'in hikmetini kapsamlı bir şekilde anlatmıştır. Bakara suresinin tefsirine başlarken İbn Kayyim el-Cevziyye'den (ö. 751/1350) nakille harfleri halk (boğaz), lisan (dil) ve şefatân (dudaklar) şeklinde mahreç bölgelerine ayırmış; harflerin çıktığı mahreç bölgelerinden hareketle onlara farklı anlamlar yüklemiştir. "Elif" mahreç itibariyle harflerin çıkmaya başladığı boğazdan, "lam" dilin ortasından, "mim" dudaklardan telaffuz edilmektedir.

<sup>42</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/370-372; Neseî, *Medâriku't-Tenzîl*, 1/35.

<sup>43</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/34-35.

<sup>44</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/68-72.

<sup>45</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 18/398-401.

<sup>46</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 20/273-285.

<sup>47</sup> Bk. el-Bakara 2/1; Âl-i İmran 3/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; es-Secde 32/1.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsa b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423), 25; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm Müsneden an Rasûlillâhi ve's-Sahâbeti ve't-Tâbiîn* (Riyad: Mektebetü-Nizâr, 1419/1998), 1/32.

Bu sıralamaya göre “elif” mahreçlerin başlangıcı olduğu için yaratılışın ilkinde, “lam” dilin ortasından çıkması sebebiyle yaratılışın ortasına, “mim” ise mahreçlerin son noktası olması sebebiyle yaratılışın sonuna işaret ettiğini söyleyerek âyeti açıklamıştır. Ayrıca bu harflerle Kur'ân kelimelerindeki mükemmellik ve üstünlüğe dikkat çekildiğini, dolayısıyla onlarda Kur'ân'ın eşi ve benzerinin ortaya koyulamayacağına yönelik bir meydan okuma anlamının olduğunu da söylemiştir.<sup>49</sup>

Bikâî, Âl-i İmran suresinde ise aynı hurûf-ı mukattaa'nın Allah'ın birliğini ispat etmek, onu yüceltmek ve inkârcıların İslam'a tercih ettikleri dünyevi şeylerin fayda sağlamayacağını ilan etmek anlamına geldiğini belirtmiştir. Ona iman ve itaat eden, onun yolundan giden salih kimseleri dünya ve ahirette iyiliklerin beklediğini, onların bu yaptıklarına karşı mükâfatlandırılacağına ifade edildiğine dikkat çekmiştir.<sup>50</sup>

Ankebut suresindeki Elif-lâm-mîm'i yorumlarken Yüce Allah'ın Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'e gönderdiği Kur'ân'la insanları Allah'a çağırmaya ve birçok sırrı açıklamaya yönelik bir işaret olarak görmüştür. Bu şekildeki bir yorumla Kur'ân'ın sırlarının açıklanacağı ve insanların bu sırlarla ilgili bilgi sahibi olacağına Muhammed suresinin 31. âyetiyle<sup>51</sup> delil gösterildiğini belirtmiştir. Burada “elif”in Allah'a “lam”ın Cibril'e “mim”in ise Hz. Muhammed'e işaret ettiğini zikretmiştir.<sup>52</sup>

Rum suresinde zikredilen Elif-lâm-mîm'in benzer anlamlarının olduğunu, yaratıcının ilminin ve kudretinin tam olmasıyla vahdaniyetine vurgu yapıldığını ifade etmiştir.<sup>53</sup> Yine Lokman suresinde geçen bu harflerin Cebrail vasıtasıyla Allah'ın gönderdiği kelamın daha önceden gönderilenlerden farklı olduğuna işaret ettiğini kaydetmiştir.<sup>54</sup> Secde suresinde ise bu harflere dair herhangi bir yorum yapmamış, diğer surelerdeki yorumuyla yetinmiştir.<sup>55</sup>

## 2.2. الْقَمْرَ (Elif-lâm-mîm-râ)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Ra'd suresinde geçmektedir. Bu hurûf-ı mukatta ile ilgili ilk dönem müfessirlerinin birçoğu yorum yapmamıştır. Taberî, Bakara suresiyle birlikte altı surenin başında geçen (Elif-lâm-mîm) harflerine ek olarak Ra'd suresinde eklenen (râ) harfine İbn Abbas'tan rivâyetle “Ben Allah'ım görürüm” anlamını vermiştir.<sup>56</sup> Bikâî, ise bu harfleri Kur'ân'ın daha önceki kitapların hükmünü ortadan kaldırdığına, Kur'ân'ın hakikatine ve onun müminler için bir hidâyet ve rahmet olduğuna dair deliller bulunduğuna işaret ettiğini söylemiştir.<sup>57</sup>

## 2.3. الْمَمَّصَ (Elif-lâm-mîm-sâd)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece A'râf suresinin ilk âyetinde geçen bu harflere farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu harfler yerleri ve gökleri yaratan, tüm hükümleri takdir ve tanzim eden hiçbir

<sup>49</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 1/73-74, 1/79.

<sup>50</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 4/195-196.

<sup>51</sup> “Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım ve size ait haberleri de (söz ve iddiaları) deneyerek açıklığa kavuşturalım.”

<sup>52</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 4/384-385.

<sup>53</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 15/1-2.

<sup>54</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 15/141.

<sup>55</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 15/226.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/405.

<sup>57</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 10/262.

ortağı olmayan Allah anlamına gelmektedir.<sup>58</sup> Bikâî ise bu harflere bir önceki En'âm suresiyle irtibat kurarak anlam vermeye çalışmıştır. Önceki surenin sonunda Yüce Allah'ın insanlara kutsal bir kitap indirdiğinin ve insanların o kitaba uymaları gerektiğinin zikredildiğini belirtmiş; Kur'an'ın nüzul sebepleri ve belagat açısından neleri gerektirdiğini bu surede anlatıldığını söylemiştir. Surenin bu şekilde başlamasının önceki surenin sonunda zikredilen kutsal kitabın taşıdığı niteliklerin devamı ve ikmali olarak değerlendirmiştir.<sup>59</sup>

#### 2.4. الرَّ (Elif-lâm-râ)

Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir.<sup>60</sup> Bikâî, ilk olarak Yûnus suresinde geçen bu hurûf-ı mukattaa ile ilgili Vahidî'den (ö. 468/1076) nakil yaparak kıraat âlimlerinin okuyuşlarına değinmiş ve onların okuyuşları arasındaki farklara dikkat çekmiştir.<sup>61</sup> Elif-lâm-râ mukattaa harfini yorumlarken Yunus suresi ve Hûd suresini beraber ele almıştır. Yunus suresinin kutsal kitaba uymayı ve ona sınıksız sarılarak musibetlere karşı sabırlı olmayı öğütleyerek tamamladığını söylemiştir. Ayrıca bu harflerle İslam'ın ilk dönemlerinde çekilen sıkıntılar neticesinde iyiliğe ulaşılacağından bahsedilmiştir. Bikâî Hûd suresinde Elif-lâm-râ ile sureye meydan okuyarak başladığını belirtmiş, Bakara suresine de atıfta bulunarak kitabın niteliklerini açıklamıştır. Kur'an hiçbir şeyin katılıp çıkarılmadığı hükümleri tamamlanmış eksiksiz ve mükemmel bir kitaptır. Bu itibarla Bikâî, Kur'an'ı âyetlerinin benzeri olmayan dil ve belâgat açısından kusursuz, bütün hayırları toplayan büyük bir kitap olarak tanımlamıştır.<sup>62</sup>

Yûsuf suresinde geçen Elif-lâm-râ harflerini Hûd suresiyle irtibat kurarak değerlendirmiştir. Yûsuf suresinden önce gelen Hûd suresinin sonunda kutsal kitabın hüküm ve hikmetleri Allah'ın elçilerinin insanlara naklettiği bilgilerden bahsedildiğini söylemiştir. Onları inkâr edenlere Yüce Allah'ın "*Onu (Muhammed) kendisi uydurdu" diyorlar öyle mi?*"<sup>63</sup> buyurarak cevap verdiğini, o kitabın sadece Allah'ın ezeli ilmi ile nazil olduğunu zikretmiştir. Allah'ın yüceliğine her türlü makamın üstünde oluşuna dikkat çekerek bu harflerle önceki surenin sonunda zikredilen mana arasında irtibat kurarak yorumlamıştır.<sup>64</sup>

İbrâhîm suresinde geçen Elif-lâm-râ mukattaa harfleri ile ilgili Bikâî Kur'an'dan başka bir âyetle bağlamsal bütünlük içerisinde açıklık getirmeye çalışmıştır. Elif-lâm-râ harflerinden "ra" harfine bir aşamadan diğerine geçiş anlamını vermiştir. Bu harfe, yaratılışın içerdiği sırları da dâhil olmak üzere bir aşamadan diğerine geçiş anlamı vermiş ve bu âyetle Hz. İbrahim'in kıssasının anlatıldığına işaret etmiştir. Bu anlamı verirken "*Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar rabbimiz! Çünkü kudret ve hikmet sahibi yalnız sensin.*"<sup>65</sup> âyetini Hz. İbrahim'e hamlederek delil olarak göstermiştir.<sup>66</sup> Aynı âyetin geçtiği Hicr suresinde ise Bikâî Elif-lâm-râ mukattaa harflerine kutsal kitaptaki âyetlerin yüceliği anlamını vermiştir. Yine benzer şekilde sureler arasındaki geçişlere dikkat çekerek Kur'an'ı bütün iyiliklerin toplandığı, nihai ve mükemmel hakikat kitabı olarak

<sup>58</sup> Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/602.

<sup>59</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 7/347-348.

<sup>60</sup> Bk. Yûnus 10/1; Hûd 11/1; Yûsuf 12/1; İbrâhîm 14/1; el-Hicr 15/1.

<sup>61</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 9/62-63.

<sup>62</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 9/224-225.

<sup>63</sup> Bk. es-Secde 32/3.

<sup>64</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 10/1-5.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/129.

<sup>66</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 10/369.



tanımlamıştır. İçerisinde var olan hükümleri mutlak olan, vaat ve tehditleriyle ona karşı şüphe duyanlara mucizevi hükümleriyle galip gelen bir kitap şeklinde yorumlamıştır.<sup>67</sup>

## 2.5. ح (Hâ-mîm)

Kur'ân-ı Kerim'de altı yerde geçmektedir.<sup>68</sup> İlk olarak Mü'min suresinde geçen bu hurûf-ı mukattaa ile ilgili Bikâî şu yorumu yapmıştır: Bu âyetle zikredilen rahman, rahim, celil ve kemal sıfatına sahip Yüce Allah'ın Muhammed'e (s.a.v.) ayırdığı hikmeti Kur'ân'dır. Yani Kur'ân bir hikmet olarak Hz. Muhammed'e nazil olmuştur. Bir önceki Zümer suresinin sonunda Allah'ın vaadindeki samimiyeti ve kemali ortaya koyularak bu kitabın Allah'tan olduğu ispat edilmiştir. O, izzet bakımından mükemmeldir, bilgiyle doludur ve mükemmelliğin tüm niteliklerini bir araya toplamıştır.<sup>69</sup>

Bikâî, Fussilet suresinde Allah'ın sıfatlarını saydıktan sonra Hâ-mîm mukattaa harfine Mü'min suresinde olduğu gibi Hz. Muhammed'e indirilen hikmet anlamını vermiş, hikmetin yaratılanları aciz bırakan yönüne işaret etmiştir. Bu harflerle Allah sureye kendisine fayda sağlayan şeyi yapmasını gerektiren ilim ve güç sahibi olan kimse için bir rahmet olduğunu söyleyerek başladığını, rahmetiyle her şeyi kuşatan Allah Teâlâ'nın kitabı ilim bakımından ayrıntılı ve anlaşılır bir şekilde açıkladığını ifade etmiştir. Kâfirlerin Allah'ın âyetlerini yalanlayıp zahiri hayatın geçici eğlencelerine daldıklarını, müminlerin ise Resulün getirdiği dine sınıksız sarıldıklarını, Allah'ın bu şekilde kitapları indirerek ve peygamberler göndererek tüm insanlara merhamet gösterdiğini, hakkında razı olacağı şeyleri yapmalarını emrederek de onlara yol gösterdiğini zikretmiştir.<sup>70</sup>

Zuhruf suresinde de Hâ-mîm mukattaa harfine Allah'ın Muhammed'e vahyettiği hikmet anlamını vermiştir. Allah'ın eşyalara yemin etmesinin onlardaki hikmetlerin büyüklüğünün bir göstergesi olduğunu, bu yeminin büyük hikmetlerin sırlarını dikkate almamız için bir uyarı olduğunu belirtmiştir.<sup>71</sup>

Bikâî, Duhân suresinde geçen Hâ-mîm mukattaa harfine yukarıdaki üç surede olduğu gibi Hz. Muhammed'e vahyedilen kitabın hikmeti anlamını vermiştir. Bu hikmetin yaratılışın sırlarını içerdiğini, bu sırları açıklamanın tüm insanlığı kıyamete kadar uyarmak isteyen güçlü, melik, Rahman, Rahim ve bir olan Allah'ın bu sureye kitabın hikmetine işaret eden yeminle başladığına dikkat çekmiştir.<sup>72</sup>

Câsiye suresindeki Hâ-mîm mukattaa harfini yorumlarken bir önceki Duhân suresiyle ilişkilendirerek değerlendirme yapmıştır. Duhân suresi ve daha önce zikredilen surelerde olduğu gibi bu harfe Hz. Muhammed'in devam eden hikmeti anlamını vermiştir. Onda indirilmiş kitabın hikmetiyle oldukça önemli bilgiler, müjdelere, uyarılara, kurtuluş ve mükafatların yer al-

<sup>67</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 11/2.

<sup>68</sup> Bk. el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; ez-Zuhruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1.

<sup>69</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/2.

<sup>70</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/134-135.

<sup>71</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/377-378.

<sup>72</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 18/1.

dığını vurgulamıştır. Onları okumakla Hz. Muhammed'e indirilmiş bu kitaptaki hikmetlere şahit olunduğu, bu şekilde yaratılmışların en mükemmelinin diliyle tercüme edilen bu zikri düşünen kimsenin kurtuluşuna işaret edildiğini ifade etmiştir.<sup>73</sup>

Ahkâf suresinde ise Hâ-mîm mukattaa harfine vaadinden dönmeyen Hz. Muhammed'in doğrulukta en üstün düzeydeki hikmeti, onun kabiliyetini kuşatanların en hikmetlisi anlamı verilmiştir. Bikâî bu surede geçen hurûf-ı mukattaa'nın tefsirinde bir önceki Câsiye suresine atıfta bulunarak kâfirlerin iddialarının ortaya koyulduğunu ve ayrıca iman ehline yapılan hitaptan bahsedildiğini söylemiştir. Bu âyeti yorumlarken Bikâî, "Biz gökleri, yeri ve bunlar arasında-kileri oyun olsun diye yaratmadık."<sup>74</sup> âyetinde işaret edilen kıyamet gününün gerçekliğine vurgu yapmıştır. Bu gerçeklikle birlikte yüksek makamlar, mevkiiler ve üstün bilgilerin hepsinin kibir vesilesi olmaması gerektiği konusunda uyarıda bulunmuştur. Çünkü kıyamet gününün apaçık bir şekilde Allah'ın bildirmesi ve hükümleriyle ortaya koymasıyla tüm batılların dayandığı temellerin yerle bir olduğunu ifade etmiştir.<sup>75</sup>

## 2.6. حَمَّ عَسَقَ (Hâ-mîm Ayn-sîn-kâf)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Şûrâ suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî, bu hurûf-ı mukattaa'yı Meryem suresindeki Kâf-hâ-yâ-ayn-sâd ve Â'raf suresindeki Elif-lâm-mîm-sâd harfleriyle bağlantı kurarak yorumlamıştır. Bu hurûf-ı mukattaa'yı Hz. Muhammed'in hikmetinin göstergesi, Meryem suresi ilk âyetinin iki parçaya bölünmüş hali şeklinde açıklamıştır. Bundan dolayı Bikâî Şûrâ suresinin başında geçen hurûf-ı mukattaa'yı iki âyet kabul etmiştir. Â'raf suresinde geçen hurûf-ı mukattaa'nın da bölünerek iki âyet okunmasının mümkün olduğunu ancak bu tercihin yapılmadığını ifade etmiştir. Daha sonra Bikâî, bu âyetlerde geçen harflerin birtakım sırlara işaret ettiğini zikretmiştir.<sup>76</sup> Harflerin mahreç bölgelerinden hareketle bu sırlara ulaşmaya çalışmıştır. Hâ-mîm'deki "ha" harfinin mahreç bölgesi olan boğazdan, "mîm" harfinin mahreç bölgesi dudağa doğru dilin en uzak kısmından en uç kısmına uzanan birleşimden söz etmiştir. Bu birleşim arasında "ayn" "sîn" ve "kâf" harflerinin mahreç özelliklerini sayarak her birine farklı anlamlar vermiştir.<sup>77</sup>

İslam, ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in etrafında bulunan sınırlı sayıdaki sahabe tarafından kabul görmüş ve zamanla güç kazanarak geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bu durum söz konusu hurûf-ı mukattaa'da zikredilen harflerin sıfatlarıyla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. İslam dininin ilan edilmesiyle müşriklerin İslam'a karşı saldırıları hızla artmış bu saldırılar sebebiyle Müslümanların sesi bastırılmaya çalışılmıştır. "Ha" harfinden "mîm" harfine Müslümanların yaşamış olduğu zorluklar nedeniyle ilk zamanlardaki ümitsizliklerinin yanında daha sonraki zaman diliminde sıkıntıların aşılacağı müjdesi verilmiştir. Bikâî, özellikle "mîm" harfiyle ilgili daha geniş bir değerlendirme yapmış, "mîm" harfinin telaffuzu esnasında dudakların yumulmasını daireye benzeterek din ehlinin İslam dini etrafında toplanacağına işaret ettiğini ifade etmiştir. Burada harflerin sıfatlarında bulunan yumuşaklık, kuvvet, sertlik, gürlük vb. vasıflardan hareketle İslam'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamberin sahabeyle birlikte çekmiş olduğu

<sup>73</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 18/59.

<sup>74</sup> el-Enbiyâ 21/16.

<sup>75</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 18/118-119.

<sup>76</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/232-237.

<sup>77</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/232-237.

sıkıntılardan sonra bu zorlu süreçlerin son bulacağı ve İslamiyet'in zamanla güçleneceği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>78</sup>

## 2.7. ق (Kâf)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Kâf suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî, bu hurûf-ı mukattaa ile ilgili “kâf” harfinin her şeyi kuşatan ve süreklilik arz eden Yüce Allah'ın ilmi, kudreti, sahip olduğu yücelik ve süreklilikle hükmün uygulayıcısı olduğuna işaret ettiğini söylemiştir. “Kâf” harfinin mahreç bölgesi olan boğaz, dil ve dudaklardan hareket ederek yorum yapmıştır. Bununla birlikte Harallî'den rivâyetle âyeti yorumlamıştır. Harallî, Kur'ân'ın iki kelimeyle indirildiğini, bu kelimelerin ilkinin “kâf” diğerinin “nûn” kelimeleri olduğunu ifade etmiştir. Ve bu kelimeleri Kur'ân'ı saran ayrı bir güç olarak tanımlanmıştır. Kur'ân'ı saran bu güç onu her türlü tehlikelere karşı korumaktadır. Burada “nûn” suresini de benzerlik açısından değerlendirmeye katan müellif bu sureleri yeryüzünün dış görüntüsüne benzeterak koruma anlamı taşıyan Kur'ân'ın örtüsü olarak da değerlendirmiştir.<sup>79</sup>

## 2.8. كَهَيِّصَ (Kâf-hâ-yâ-ayn-sâd)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Meryem suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî Meryem suresinde geçen bu hurûf-ı mukattaa da harflerin sıfatlarından hareketle anlam vermiştir.<sup>80</sup> “Kâf” dilin kökünden çıkarılan bir harftir. Sıfatları hems, şiddet, infitâh, istifâl ve terkiktir. “Hâ” boğazın alt kısmından çıkarılan bir harftir. Sıfatları hems, rihvet, infitâh, istifâl ve terkiktir. “Yâ” dilin ortasından damağın üst kısmından çıkarılan bir harftir. Sıfatları cebr, beyniyye, infitâh, istifâl ve terkiktir. “Ayn” boğazın ortasından çıkarılan bir harftir. Sıfatları cebr, beyniyye, infitâh, istifâl ve terkiktir. “Sâd” dilin ucunun dişlerin iç kısmına dokundurulmasıyla çıkarılan bir harftir. Sıfatları itbâk, isti'la, rihvet, hems ve safirdir.<sup>81</sup> Bikâî bu harfleri tefsir ederken harflere ait olan sıfatlardan yola çıkarak geniş yer ayırmıştır. Harflerin taşımış oldukları benzer ve farklı özelliklerden hareketle yorumlarda bulunmuştur.<sup>82</sup> Bu harfler Allah'ın isim ve sıfatlarına işaret edecek şekilde açıklanmıştır. Örneğin “kaf” harfi Kebir/büyük veya Kerim/cömert, “hâ” harfi, Hâdî/hidâyete erdiren, “yâ” harfi Yâ men Yücîru/ey yardıma koşan, “ayn” harfi Alîm/bilen, Aziz/güçlü veya Âdil/adaletli, “sâd” harfi ise Sâdık/Sözünde doğru olan şekilde yorumlanmıştır.<sup>83</sup>

Görüldüğü üzere Bikâî, Meryem suresinin başında zikredilen harflerin sıfatlarını sayarak harflere anlam vermiştir. Bu mukattaa harfleriyle surede bahsedilen Allah'a yönelmiş ehl-i imanın siyasi güce zamanla ulaşacağı anlamını çıkarmıştır. Nitekim İslam davetinin başladığı dönemde inananların her açıdan güçsüz oldukları, “kâf” harfinin sıfatlarıyla ilişkilendirilerek anlatmaya çalışmıştır. “Hâ” harfi ile Müslümanların birtakım sarsıntılar ve zorluklar geçireceği, “yâ” harfi ile Allah'a inananlar ve onun yolunda olanların kuvvet bulmaya çalışacağı, “ayn” ve

<sup>78</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 17/232-237.

<sup>79</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 18/398-401; Ayrıca bk. Abdullah Aygün - Ahmet Yaşar Güneş, “Bikâî'nin Hurûf-ı Mukattaaı Mahreç ve Sıfatlarına Göre Yorumlaması,” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (Aralık 2023), 145-177.

<sup>80</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 12/167; Kara, *Burhanuddin Ömer b. El-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*, 345.

<sup>81</sup> Bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2015), 113-126.

<sup>82</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 12/167.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/137-142

“sad” harfleriyle bu kuvvetin kemale ermesine ve İslamiyet’in geniş coğrafyalara yayılmasına işaret edildiğini söylemiştir.<sup>84</sup>

## 2.9. ن (Nûn)

Kur’ân-ı Kerim’de sadece Kalem suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî bu hurûf-ı mukattaa ile ilgili oldukça kapsamlı bir açıklama yapmıştır. “Nûn” kelimesini ışık, ateş, eşyanın ve tabiatın görünüşü, bilgisi ve idrakiyle anılan şeye verilen isim olarak tanımlamıştır. Hz. Ebubekir’den rivâyetle her kitabın bir sırrı olduğunu, Kur’ân’ın sırrının da bu harfler olduğunu ve bunların anlamlarını onları bir araya getirenlerden başka kimsenin bilemeyeceğini söylemiştir.<sup>85</sup> Hayat kaynağı olan suyun Allah’ın isminin çıkış yolundan işaret ettiği şeylerin, sıfatlarının ve ilminin bir delili olduğuna işaret etmiştir. Aynı zamanda Nûn harfinin mahreç bölgesinden hareketle âyete farklı anlamlar vermiştir.

Harfin mahreç bölgesinin telaffuz açısından en kolay ve hafif olan dilin uç kısmı olduğuna işaret ederek bu kullanımla sözün başlangıcı olan vahiy anlamı taşıdığını söylemiştir. Yine harfin taşıdığı yumuşaklık, açıklık ve gunne sıfatlarından hareketle surenin amacı olan ilimle bağlı olduğunu vurgulamıştır. İlimin açıklanmasının sır ve sırlarının açığa çıkarılması ve yayılması anlamı taşıdığını düşünmüştür. O, ilim ve idrakte eşyanın hakikatlerinin ortaya çıkmasının sağlandığını, âlemlerin en üst ve en aşağısında yaratılana vâkıf olunduğunu dile getirmiştir. Daha önce ele aldığımız üzere Bikâî bu harfin “kâf” harfine benzerliğine vurgu yapmıştır. Bu iki harfin bir maddenin ortaya çıkmasına sebep olan şeyin adı olduğunu ifade etmiş, “*Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözümüz “ol!” demekten ibarettir, o da hemen oluverir.*”<sup>86</sup> âyetini delil olarak göstermiş ve dolayısıyla bu iki harfe yaratma anlamı da vermiştir.<sup>87</sup>

## 2.10. ص (Sâd)

Kur’ân-ı Kerim’de sadece Sâd suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî, bu hurûf-ı mukattaaayı tefsir ederken bir önceki Sâffât Suresine atıfta bulunarak kısa bir değerlendirme yapmıştır. Sâffât suresinin sonunda Allah yolunda mücadele edenlerin farklı gerekçelerle zaferleri gecikse bile galip olacakları, sonunda zafere ulaşacakları zikredilmektedir. Yine aynı suresinin sonunda emredilen Hz. Peygamberin, isyankârları hak olana çağırması neticesinde mutlak zafer müjdelenmektedir. Bikâî, bu hurûf-ı mukattaaaya hâlihazırda Müslümanlarda var olan güçsüz ve zayıf durumun istikbalde zaferin gerçekleşmesine engel olmayacağı anlamını vermiştir. Aynı zamanda “sâd” harfini mahreç bölgesinin dilin ucu ve alt iki kıvrımın kökenleri arasında olduğu için fısıltı, yumuşaklık vb. özelliklerden hareketle yorumlamıştır. Allah’ın kemâl sıfatlarını, Allah’ı bilen ve tanıyanları kuşatması bakımından hamd ve övgünün en son derecesi olan Allah’ın ismine işaret ettiği anlamını vermiştir.<sup>88</sup>

## 2.11. ط (Tâ-hâ)

Kur’ân-ı Kerim’de sadece Tâhâ suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî, bu hurûf-ı mukattaaaya gaybı tam anlamıyla kavrayan Allah’ın tüm isimlerinin gaybda toplandığı gibi, müttakiler için hidâyet ve kurtuluşun gerçekleşeceği anlamını vermiştir. İlk âyete bu anlamı

<sup>84</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 12/255.

<sup>85</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 20/274; Ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/172-173.

<sup>86</sup> en-Nahl 16/40.

<sup>87</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 20/273-285.

<sup>88</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 16/321-323.

verdikten sonra âyetin anlam içeriğiyle ilgili gördüğü muhacirleri himaye eden ve Hz. Peygamber'in davetini kabul ederek Müslüman olan Habeşistan kralından bahsetmiştir. Onların Müslümanlığı kabul etme sürecinde Müslümanlarla olan diyalogları ve başlarından geçen olayları anlatarak hidâyete nasıl ulaştıklarını bu âyetin açıklamasında örneklendirmiştir.<sup>89</sup>

### 2.12. طس (Tâ-sîn)

Kur'ân-ı Kerim'de yalnızca Neml suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bikâî, bu mukattaa harfiyle ilgili şu şekilde bir değerlendirme yapmıştır: “Bu mukattaa harfi, İsrailoğulları'na gönderilen peygamber ve aynı zamanda hükümdar olan Hz. Süleyman'ın Beyt-i Makdis'i (Mescid-i Aksâ) inşa etmesiyle inananların duyduğu mutluluğu ifade etmektedir. Bu harf, kutsal ve dokunulmaz kılınan Beyt-i Makdis'in varlığından duyulan mutluluğa işaret etmektedir. İsrailoğullarının haddi aşmaları ve adaletsizliğin oldukça yaygınlaşması neticesinde Allah Hz. Musa ile onları Firavun ve askerlerinin zulmünden kurtarmıştır.” Bikâî bu âyette Tâ-sîn harfine “mîm” harfinin eklenmemiş olmasını Firavun'un boğulma emrinin verilmemiş olmasına bağlamış, Allah'ın ilim ve hikmetinin göstergesi olarak yorumlamıştır. Yine Bikâî âyetin yorumunda İsrailoğullarının Kur'ân'ın sihir ve şiir olduğunu ileri sürmeleri, onun Allah katından olmadığı gibi birtakım şüphelerinin önceki Şuarâ suresinin son kısımlarında reddedildiğini ifade etmiştir. Bu iddialara Neml suresinin ilk âyetinde geçen bu hurûf-ı mukattaa ile cevap verildiğini, Kur'ân'ın her türlü şüpheden arındırılmış bir kitap olduğunun vurgulandığını zikretmiştir.<sup>90</sup>

### 2.13. طسم (Tâ-sîn-mîm)

Kur'ân-ı Kerim'de iki yerde geçmektedir.<sup>91</sup> Şuarâ suresinin ilk âyeti yukarıda ele aldığımız Tâ-sîn harflerine “mîm” harfi eklenerek inzal olmuştur. Bikâî, Neml suresinde de ifade ettiği üzere bu âyetin İsrailoğullarının kurtuluşuna işaret ettiğini belirtmiştir. Bu surede Firavun ve askerlerinin boğularak öldürülmesi neticesinde İsrailoğullarının yaşadıkları sıkıntılardan ve belalardan kurtulduklarına dair delillerin olduğunu vurgulamıştır. Allah'ın nazil ettiği bu hikmetli âyetleriyle hak din ile batılı birbirinden ayırıp tüm insanlara hakikati öğrettiğine işaret etmiştir.<sup>92</sup>

Bikâî, Kasas suresinde de aynı harflerin zikredildiği âyette geçen harflere bazı anlamlar vererek yorum yapmıştır. Saflık ve güzel kokularla sıfatlandığı “ط” (ta) harfiyle İsrailoğullarının oldukça uzun süren sıkıntılarının sonra büyük bir kurtuluşa erdiğine, “sîn” harfiyle Tûr-i Sîna dağında işitilen vahye, “mîm” harfiyle Yüce Allah'ın ihsan ettiği lütfâ işaret edildiğini kaydetmiştir.<sup>93</sup>

### 2.14. يس (Yâ-sîn)

Kur'ân-ı Kerim'de sadece Yâsîn suresinin birinci âyetinde geçmektedir. Bu mukattaa harfine Bikâî benzetmeler yaparak çeşitli anlam vermiştir. Bu âyette zikredilen “yâ” ve “sîn” harflerinin alfabe de bulunan dağınık harfleri toplayan Kur'ân'ın direği niteliğinde olduğunu

<sup>89</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 12/258-266.

<sup>90</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 14/122-123.

<sup>91</sup> eş-Şuarâ 26/1; el-Kasas 28/1.

<sup>92</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 14/2-3.

<sup>93</sup> Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, 14/234.

ifade etmiştir. Ayrıca bu iki harfin ebced hesabıyla karşılıklarını hesaplamıştır. “Yâ” harfinin yüksek sesle başta olmasını ve “sîn” harfinin yumuşaklığıyla sonradan gelmesini sert olan taş-tan yumuşak suyun çıkmasına benzetmiştir. Suyun sert ve aynı zamanda mukavemetli olan kayanın içerisinden herhangi bir çaba harcamadan kendiliğinden ortaya çıktığını belirtmiştir. Bu iki harfle ilgili bu benzetmeden yola çıkarak âyetin manasının sıkıntıdan sonra rahatlamının geleceğine işaret olarak yorumlamıştır. Ayrıca Bikâî, harflerin mahreç bölgelerinden hareketle âyete anlam vermiştir. “Yâ” harfinin mahreç bölgesi itibariyle dilin ortasından, “sîn” harfinin ise dilin kenarından çıktığını, bu iki mahreç bölgesinin birçok harfin yörüngesinde yer aldığını ve bu açıdan bakıldığında onların merkezi/kalbi niteliği taşıdığını ifade etmiştir. Dolayısıyla Yüce Allah’ın bu âyette iki harfi yaratılmışların/âyetlerin kalbi anlamında bir sır olarak kullandığını belirtmiş, kalb olarak zikredilen sırrın mahiyetini her şeyin özü ve özeti olarak yorumlamıştır.<sup>94</sup>

Bikâî, Kur’ân-ı Kerim’de geçen yirmi dokuz hurûf-ı mukattaanın hepsini te’vil etmiş ve onlarla ilgili kendi görüşünü ortaya koymuştur. Başta ifade ettiğimiz üzere Kur’ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanması konusundaki görüşünü destekler nitelikte çabası söz konusudur. Hurûf-ı mukattaanın müteşâbihle olan ilişkisine yüzeysel olarak Bakara suresinde değinmiştir. Konuyla ilgili görüşünde hurûf-ı mukattaayı müteşâbihle bir arada zikretmesine rağmen, mezkûr âyetlerle ilgili farklı açılardan değerlendirmeler yaparak muhtemel anlamları tespit etmeye çalışmıştır. Genel olarak harflerin mahreç bölgelerinden hareket ederek ilgili surede geçen harflerin sıfatlarından birtakım yorumlar çıkarmıştır.

### Sonuç

Müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa konusunda Bikâî’nin yaklaşımını ortaya koyduğumuz çalışmamızda nakledilen rivâyetler ve müfessirlerin yorumlarında benzer ve farklı yönlerin olduğu görülmüştür. Müteşâbih konusunda Âl-i İmrân suresi 7. âyetin yorumlanmasında nüzul dönemi ve sonrasında ortaya çıkan farklılıklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle erken dönem rivâyetlerinden ulaştığımız Hz. Aişe ve Hz. Ömer’in müteşâbihin te’vil edilmemesi konusundaki yaklaşımının sonraki asırlarda etkisini kaybettiği gözlenmiştir. Nitekim zamanla müteşâbihi te’vil etme konusunda müfessirlerin büyük oranda ittifak ettiği bir bakış açısının geliştiği anlaşılmıştır. Müteşâbih âyetleri te’vil etme hususunda ittifak eden müfessirler arasında olan Bikâî’nin, konuya farklı bir boyut kazandırdığı dikkatimizi çekmiştir. Müteşâbihlerle ilgili verdiği örneklerle baktığımızda anlamı kapalı veya mecâzî anlamda kullanılmış âyetleri müteşâbih olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Kanaatimizce âyetlerin zahiri anlamlarına bağlı kalarak yorum yapmayı temel sorun olarak görmektedir. Buna dayanarak Bikâî, Tevrat ve İncil’deki bozulmanın sebebini âyetlere bu şekilde yaklaşmadan kaynaklandığını ileri sürmektedir.

Müteşâbihlerle ilgili te’vil yapmanın gerekliliğine inanan müellif Allah’ın Kur’ân’da murad ettiği mananın insanlar tarafından anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Kur’ân’da yirmi dokuz surenin başında zikredilen mukattaa harflerini de bu düşünceyle ele almıştır. Eserin tamamında yaptığımız çalışmada sadece Bakara suresindeki “Elif-lâm-mîm”, Kaf suresindeki “Kâf”, Kalem suresindeki “Nûn” mukattaa harflerine yönelik değerlendirmeler yaparken müteşâbih ile mukattaa harfleri arasında bir ilişki kurmaya çalışmıştır. Secde suresinde geçen “Elif-lâm-mîm” ile ilgili hiç yorum yapmamıştır. Her ne kadar sure başlarında

<sup>94</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer*, 16/87-89.

bulunan bu harfleri yorumlarken çok az müteşâbih ilişkisi kurmuş olsa da bu harfleri tek tek te'vil etmiştir. Bu çabasından açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki hurûf-ı mukattaa'nın manaları kapalı dahi olsa her asırda bu harflerin okuyucuya iletebileceği bir mesaj vardır. Nitekim Bikâî, hurûf-ı mukattaa harfleriyle ilgili çıkarımlarda bulunarak belirli anlamlara ulaşmıştır. Bu çıkarımları yaparken âyetlerde zikredilen harflerin özelliklerinden hareketle ebced hesapları yaparak muhtemel manalarını tespit etmeye çalışmıştır. Mukattaa harflerine anlam verirken zaman zaman bir önceki surenin sonunda geçen konularla bağlantı kurarak çeşitli çıkarımlarda bulunmuştur. Bu itibarla sureler arası anlam ilişkisine oldukça önem göstermiş, her bir hurûf-ı mukattaa'ya tek bir anlamla yetinmeden farklı anlamlar vermiştir. Tespitimize göre Bikâî hurûf-ı mukattaa'yı müteşâbih âyetlerden saymış ve onları te'vil etme yoluna gitmiştir. Bu itibarla hurûf-ı mukattaa harflerine Allah, Cebrail, Hz. Muhammed gibi isimler vermiştir. Bununla birlikte Allah'ın varlığı, birliği isim ve sıfatları aynı zamanda bu sıfatların yansıması olan yaratma kudretinin devamlılığı şeklinde yorumlamıştır. Rahim, celil ve kemal sıfatına sahip Yüce Allah'ın Hz. Muhammed'e bir hikmet olarak indirdiği kitap olarak kabul etmiştir. Hikmetle indirildiği kitabın sırlarını açıklamaya dönük işaretler olarak değerlendirmiştir. Bu kitabın daha önce indirilenlerden farklı olduğu vurgusunu yapmış, dolayısıyla Kur'ân âyetlerine hiçbir şeyin eklenip çıkarılmadığı, âyetlerin dil ve belagat açısından kusursuz olduğu anlamını çıkarmıştır. Bu kusursuzlukla birlikte Kur'ân'ın müminler için hidâyet kaynağı oluşuna dikkat çekmiştir. Sonuç olarak Bikâî hurûf-ı mukattaa ile ilgili bu yorumları yaparken Kur'ân'ın insanı aciz bırakan yönlerine değinerek, en doğrusunu Allah'ın bileceğine iman etmenin gerekliliğine işaret etmiştir.

**Kaynakça**

- Apa, Enver. “Müteşâbih Ayetler Kavramı Hakkında Tarihi ve Semantik Bir İnceleme”. *AÜİFD* 43/2 (2002), 151-168. [https://doi.org/10.1501/Ilhfak\\_0000000092](https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000092)
- Aygün, Abdullah – Güneş, Ahmet Yaşar. “Bikâî'nin Hurûf-ı Mukattaayı Mahreç ve Sıfatlarına Göre Yorumlaması”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (Aralık 2023), 145-177. <https://doi.org/10.51553/bozifder.135733>
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r Reşîd, 1421/2000.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. 22 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Bazı Surelerin Başlangıç Harfleri”. *Diyanet Dergisi* 10/108-109, (Mayıs-Haziran 1971), 165-168.
- Çakır, Numan. *Kur'ân'da Hurûf-ı Mukattaa*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2023.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı Mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403/1983.
- Fîruzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi' limâ zehebe min luğati'l-'Arab şemâtî't*. thk. Muhammed Naim el-Arkusi. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den an rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr, 1419/1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Kahire: Daru Sadır, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vilü Müşkili'l Kur'ân*. Kahire: y.y., 1973.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mecmû'u'l Fetâvâ*. Riyad: y.y., 1381.
- Kara, Necati. *Burhânüddîn Ömer b. El-Bikâî ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Doktora Tezi, 1981.



- Kara, Necati. "Nazmü'd-düer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kiraz, Celil. "Mukâtil b. Süleyman'ın Muhkem ve Müteşâbih Anlayışı". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2011), 95-110.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1969.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsir el Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *et-Tefsîrû'l-Kebîr*. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai Turasil Arabi, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l Arabiyye, 1431/2010.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Bideyvi. 3 Cilt. Beyrut: Dâr-u İbn-i Kesir, 2011.
- Radî, Şerif. *Kur'an Mecazları Telhîsu'l Beyân fî (an) Mecâzâtü'l-Kur'ân*. çev. İsmail Durmuş. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 16 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1433/2012.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-Ulûm*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1407/1974.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Şahin, İskender. "Kuşeyrî ve Mâtürîdî'nin Huruf'u Mukatta'a Konusuna Yaklaşımı". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 10 (2020), 227-251. <https://orcid.org/0000-0002-0535-5762>
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. 24 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu'l-kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türcan, Galip. "Mâtürîdî'ye Göre Muhkem ve Nüteşâbih Âyetler". *Milel ve Nihal* 7/2 (2010), 277-294.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîru't-Tüsterî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Müteşabih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1979.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. 6 Cilt. Beyrut: Dar-al Merefah, 1430/2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü-Dâri’t-Türâs, ts.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Mehmet AKIN

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme**

*The Effect of Recitation Differences on Meaning: An Examination Particular to the Surah*

*Yasin*

تأثير اختلاف القراءات على المعنى: دراسة في سورة يس

**Mehmet KELEŞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı  
Assistant professor, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences Department  
of Basic Islamic Sciences, Qur'an Reading and Recitation Science  
Ağrı, TÜRKİYE

mkeles@agri.edu.tr

🌐 <https://orcid.org/0000-0003-0984-3875>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 18/12/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Keleş, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 152-177.

<https://doi.org/10.31121/tader.1406627>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE**

**Öz**

Kur'an-ı Kerim'in doğru telaffuz edilip bilinmesi bakımından Hz. Peygamberden nakledilen ve sahih olarak kabul edilen kıraat-ı aşere (onlu kıraat) sistemi çerçevesinde âyetlerin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Kıraat-ı aşeredeki farklılıkların çoğu usûl ile ilgili olup genellikle manaya etkisi bulunmayan vecihlerdir. Ancak bu farklılıkların bir kısmı da yerine göre manaya etki eden lehçesel ve şifahi özelliklere sahip ferşî farklılıklardır. Söz konusu farklılıklar ise anlam üzerinde herhangi bir tezatlık oluşturmadığı gibi, âyetlerde kapalı görülen bazı kelimelerin daha iyi anlaşılması, anlam zenginliği, görüş çeşitliliği oluşturması ve telaffuzu kolaylaştırması gibi olanaklar sunmaktadır. Bu araştırmanın konusu "Kur'an'ın kalbi" olarak zikredilen ve günlük hayatta en çok okunan sûrelerden biri olan Yâsîn sûresinin kıraat-ı aşere imamlarının okuyuş vecihleri çerçevesinde tetkik edilerek mana üzerindeki etkilerini ortaya koymaktır. Araştırmada öncelikle Yâsîn sûresinde kıraat imamları arasında ihtilaf görülen usûl farklılıkları ayrı başlıklar halinde ele alınarak incelenmiştir. Akabinde benzer bir metot çerçevesinde ferşî farklılıklar da birtakım örneklerle birlikte tespit ve tayini yapılmaya çalışılmıştır. Sûrenin tamamındaki örnekler ve diğer bilgi-bulgular ışığında kıraat imamlarının hangi konularda ihtilaf ettikleri sorusuna cevap aranmıştır. Bu bağlamda Kurra'nın hem usûl hem de ferşî farklılıkların bir kısmında ittifak ettikleri gibi bazı durumlarda da ihtilaf halinde oldukları ve bunların da çok az bir kısmında âyetlerin anlamına etki ettiği tespit edilmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Yâsîn, Âyet, Mana, Usûl, Ferş.

**Abstract**

In order to pronounce and know the Qur'an correctly, it is important to evaluate the verses within the framework of the qira'at asharah system transmitted from the Prophet and accepted as authentic. Most of the differences in recitation are related to the method and generally do not affect the meaning. However, some of these differences are substantive differences with dialectal and oral characteristics that affect the meaning depending on the place. While these differences do not create any contradiction in meaning, they offer opportunities such as better understanding of some words that are hidden in the verses, creating richness of meaning, diversity of views and facilitating pronunciation. The subject of this research is to reveal the effects of Surah Yâsîn, which is mentioned as the "heart of the Quran" and one of the most read surahs in daily life, on the meaning by examining it within the framework of the reading aspects of the imams of the recitation. In the research, first of all, the procedural differences that were controversial among the Qur'an reciters (qârî'/qurr'a) in the Surah Yâsîn were examined under separate headings. Subsequently, within the framework of a similar method, individual differences were tried to be detected and determined with some examples. In the light of the examples in the entire surah and other information-findings, an answer was sought to the question of which issues the recitation imams disagreed on. In this context, it has been determined that while Qur'an reciters (qârî'/qurr'a) agree on some of the procedural and substantive differences of the Quran, they also disagree in some cases, and in a very small part of these, they affect the meaning of the verses.

**Keywords:** Qur'an, Recitation, Yâsîn, Âyet, Meaning, Usul, Farsh.

**الخلاصة**

تعدّ دراسة الآيات القرآنية في إطار منظومة القراءات العشر، التي رويت عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم وقُبلت كقراءات صحيحة، أمرًا بالغ الأهمية لضمان النطق الصحيح وفهم القرآن الكريم. تتعلق معظم الاختلافات في القراءات العشر بالأصول، وهي عادةً وجوه لا تؤثر على المعنى. لكن بعض هذه الاختلافات هي اختلافات في الفرش ذات خصائص لهجوية وشفوية تؤثر على المعنى في بعض الأحيان. وهذه الاختلافات لا تُشكل أي تناقض في المعنى، بل تُتيح خصائص أكثر مثل فهم أفضل لبعض الكلمات الغامضة في الآيات، وإثراء المعنى، وإمكانية التنوع في الآراء، وتسهيل النطق. ويهدف هذا البحث إلى دراسة وجوه قراءة سورة يس، التي تُعرف باسم "قلب القرآن" والتي هي من أكثر السور قراءة في الحياة اليومية، في إطار وجوه قراءات الأئمة العشرة، وإظهار تأثيرها على المعنى. في البداية، يناقش البحث اختلافات الأصول في سورة يس بشكل منفصل تحت عناوين مختلفة. بعد ذلك، يتم تحديد وتبيين الاختلافات الفرشية باستخدام أمثلة محددة بنفس الطريقة. كما يسعى البحث إلى الإجابة على سؤال حول النقاط التي اختلف فيها أئمة القراءات في ضوء الأمثلة والمعلومات الأخرى في السورة بأكملها. تمّ التوصل في هذا السياق إلى أن القراء اتفقوا في بعض الحالات في الأصول والفرش، بينما اختلفوا في بعض الحالات الأخرى، وكان تأثير هذه الاختلافات على معنى الآيات ضئيلاً للغاية.

**الكلمات المفتاحية:** القرآن، القراءات، يس، الآية، المعنى، الأصول، الفرش.

## Giriş

Kur'an'ı Kerim ile ilgili yapılan araştırmalara bakıldığında sûre, âyet, kelime ve nadi-ren de olsa tek bir harf (dâd harfi vb.) açısından farklı ilimler perspektifinde ele alınarak incelendiği görülür. Kur'an'ın incelendiği ilim dallarından bir tanesi de kıraat ilmidir. Zira kıraat-teki ihtilaflar sebebiyle âyetlerin daha iyi anlaşılması, yorumlanması ve rahatça okunabilmesi sağlanmıştır. Özellikle sahih kıraatler açısından değerlendirilen kıraat-1 aşere çerçevesinde birçok sûrenin tahlil edilmiş olması, kapalı görülen bazı manaların daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Bu bakımdan kıraat farklılıkları ışığında değerlendirilmeyi bekleyen sûrelerden bir tanesinin de Yâsîn sûresi olduğu fark edilmiştir. Söz konusu sûrenin de benzer yöntemle incelenmesi amacıyla bu araştırmamızda kıraat-1 aşere bağlamında Yâsîn sûresinin değerlendirilmesi kaynak eserler ışığında ele alınmıştır. Mevzu bahis kıraat farklılıklarının İbnü'l-Cezerî'nin ifadesiyle birbirine zıt olan birbirini nakzeder nitelikte bir ihtilaf olmadığını, bilakis manaya zenginlik katan birtakım farklı ve alternatif okumalardan ibaret olduğunu ifade etmek gerekir.<sup>1</sup>

Konu hakkında daha önce her ne kadar sûrenin farklı ilimler açısından tahlili yapılmış olsa da kıraatler çerçevesinde müstakil bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir.<sup>2</sup> Mevzu bahis eksikliğin giderilmesi adına nitel bir araştırma tarzındaki bu çalışmada sûre hakkında genel bilgiler verildikten sonra, konu bağlamında sûrede kıraat farklılıklarının bulunduğu âyetler, kıraat-1 aşere bağlamında örnekleme üzerinden endüksiyon (tümevarım) ve doküman analizi metodu ile ayrı başlıklar halinde verilerek tetkiki yapılmıştır. Bu bakımdan sûrenin kıraat-1 aşere imamlarının okuyuşuna göre usûl ve ferş bağlamında incelenmiş olması, çalışmayı diğer araştırmalardan farklı kılmayı yönüyle özgünlük içermektedir. Yapılan bu araştırma ile "Kur'an'ın kalbi" olarak anılıp<sup>3</sup> günlük hayatta en çok okunan sûrelerden biri olan Yâsîn sûresi'nin anlam zenginliği oluşturması yönünden, diğer ilimler açısından ele alındığı gibi kıraat farklılıkları çerçevesinde de incelenerek ilim dünyasına ve özellikle de kıraat ilmi alanına az da olsa bir katkı sunması hedeflenmiştir.

## 1. Sûre Hakkında Genel Bilgiler

Mekke'de nazil olup<sup>4</sup> seksen üç âyetten müteşekkil Yâsîn sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'de sûreler arasında otuz altıncı sırada, nüzul sıralamasına göre ise kırk birinci sûre olarak geç-

<sup>1</sup> Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed b. Hasan ed-Dabbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.) 1/49-52.

<sup>2</sup> Farklı ilimler açısından Yâsîn sûresi ile ilgili yapılan bazı araştırmalar için bk. Mahmut Karakış, *Yasin Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 9-207; Osman Oral, "Yâsîn Sûresinde İnsanlığa Sunulan İtikadî Hikmetler", *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/33 (Haziran 2022), 207-228; Veli Aba, "Yâsîn Sûresi'nin Ölümlere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/12 (Ekim 2018), 121-142; Ahmet Sait Sıcak, "Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Haziran 2020), 1285-1306.

<sup>3</sup> Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Süvve (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Atve Avd (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Fedâilü'l-Kur'an", 7; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet el-Berdünî - İbrahim Atfeys (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 7/303; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 4/394.

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'âniyye (Medine: Mücemmâü'l-Melik Fehd li-Tibaati'l-Mushafi's-Şerif, ts.), 1/11, 67; Cafer Şerafüddîn, *el-Mevzüâtü'l-Kur'âniyye hasaisü's-süver* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 7/171.

mektedir.<sup>5</sup> Bu sûre ismini ilk âyette geçen “yâ/ي” ve “sîn/س” harflerinden oluşan “يَسِّن” kelimesi terkiibinden aldığı ifade edilmiştir. Ayrıca bu sûre “Kur’an’ın Kalbi” manasında “Kalbu’l-Kur’an”,<sup>6</sup> “şerefli” manasında Azîme, “dünya ve ahiret zorluklarını defeden” cihetiyle Müimme<sup>7</sup> ve “kişiden sıkıntı, dert, fenalık gibi durumları defeden, iyi olan şeylere sevk eden” yönüyle Müdafîa-i Kâdiye şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>8</sup> Yine sûrede konu edinen ashâbü’l-karye<sup>9</sup> kıssası çerçevesinde bu sûrenin Habîb-i Neccâr ismiyle anıldığı da belirtilmiştir.<sup>10</sup> Yâsîn sûresinde genel olarak İslam inanç esaslarından tevhid, nübüvvet ve ahiret hususları ilahî kanun ve nizamdaki harikulade yaratılış, düzen ve insicamdan deliller gösterilerek konu edinilir.<sup>11</sup> Yine geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler aktarılarak iman ile küfür arasındaki mücadeleye işaret edilir.<sup>12</sup>

## 2. Yâsîn Sûresinde Kıraat Farklılıkları

Kıraatler genel anlamda iki başlık halinde “usûl”<sup>13</sup> ve “ferşî farklılıklar” şeklinde incelenirler. Usûl ile ilgili olanlar; tecvid kaideleri çerçevesinde ele alınıp çoğunlukla manaya etki etmeyen okuyuşlardır. Ferşî farklılıklar ise; daha çok gramer ile alakalı olup yerine göre mana üzerinde etkisi bulunan kıraatlerdir.<sup>14</sup>

Usûl farklılıkları; med, idğam, izhâr, ihfâ, iklab, işbâ’, tahkik, tevassut, kasr, sıla, ibdâl, iskat, yâû’z-zâide, hazf, fasl, tahrîk, teskîn, tahfîf, teşdîd, imâle, teshîl, terkîk, tefhîm, ihtilâs, sekte, vasl, vakf, kat’, işmâm, ravm ve benzeri hususlar olmak üzere otuz dokuz konu çerçevesinde ele alınmaktadır.<sup>15</sup> Bu bağlamda Yâsîn sûresinde bulunan kıraatlerden sırasıyla

<sup>5</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrarü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 4/445; Ebu’l-Feth, Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *Tefsîru’ş-Şehristânî el-musemmâ mefâtihu’l-esrâr ve mesâbihu’l-ebâr*, thk. Muhammed Ali Azerşeb (Tahran: Merkezü’l-Buhus ve’d-Dirasat li’t-Türâsi’l-Mahtut, 2008), 1/21; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/11; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri* (İstanbul: İpek Yayınevi, ts.), 6/207.

<sup>6</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/303; İbrahim b. Ömer el-Bikâ’î, *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995), 6/239; Ebû Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah b. Mahmud el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbar Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 6/56; Muhammed b. Muhammed b. Âşûr et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: Dâru’t-Tunûsiyye, 1984), 11/81; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/394.

<sup>7</sup> Bikâ’î, *Nazmü’d-dürer*, 6/239; Alusî, *Ruhu’l Meânî*, 11/383.

<sup>8</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/1-2; Alusî, *Ruhu’l Meânî*, 21/312.

<sup>9</sup> Yâsîn 36/13-32.

<sup>10</sup> Ebû’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: y.y., 2002), 3/571; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 22/221; Şerafüddîn, *el-Mevzüâtü’l-Kur’âniyye*, 7/171.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Şerafettin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî, *Şerhu’t-Tîbî ale’l-mişkât el-kâşif an hakâiki’s-sünen*, thk. Abdülhamit Hindavî (Riyad: Mektebetü’n-Nizar Mustafa el-Baz, 1997), 4/1375.

<sup>12</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 22/156-163; Ebû’l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-tevîl*, thk. Yusuf Hammâdî (Mekke: y.y. 1949), 3/642; Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Âlisi*, 6/207-210.

<sup>13</sup> Usûl ile alakalı bk. Yaşar Akaslan, “Kıraat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”, *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 43 (Aralık 2017), 217-251.

<sup>14</sup> Ebû Kasım İsmail b. İbrahim Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü’l-vecîzü’l-vecîz ilâ ulûm tetealleku bi’l-kitâbi’l-azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 58-63; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/441; Hasan Tahsin Feyizli, *Kırâat-ı Aşere* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 17; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 140; Mehmet Ünal, *Kur’an’ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 104; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 70; Ferit Dinçer, “Zürkânî’ye Göre Ahruf-i Seb’a’nın Delil Ve Faydaları”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 6/11 (Aralık 2022), 46-64.

<sup>15</sup> Muhammed Salim b. Muhaysin, *el-Kırâat ve eseruhâ fi ulûmi’l-‘Arabiyye* (Kahire: Mektebetü’l-Külliyati’l-Ezheriyye, 1984), 95; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205; Ahmed b. Muhammed Abdülgani ed-Dimyâtî, *İthâf’ü*

usûl ve ferîş farklılıklar ele alınırken, sadece kıraat-ı aşere de yer alan imamların ihtilaf ettikleri vecihler çerçevesinde konular ele alınıp mana ile irtibatı incelenecektir.

## 2.1. Yâsîn Sûresinde İhtilafa Konu Usûl Farklılıkları

### 2.1.1. Med Miktarları

Med kelimesi sözlükte “yaymak, çekmek, ziyadeleştirmek ve artırmak”<sup>16</sup> gibi manalara gelir. Kıraat ilmi istilâhında ise med harflerinden (“vâv/و”, “yâ/ي”, elif/ا”) birinin harekeli bir harfin önüne gelmesiyle birlikte uzatılmasıdır.<sup>17</sup> Bu tanıma göre oluşan medler asli med olarak isimlendirilip bir elif miktarı uzatılırlar. Ayrıca buna ek olarak sebebi medden hemze veya sükûn gelirse med çeşitleri ve uzatma miktarlarında farklılıklar meydana gelir ki, bunlar da fer-i med şeklinde isimlendirirler.<sup>18</sup> Kıraat-ı aşere imamlarının asli medleri uzatmalarında ittifak söz konusu iken, fer-i medleri -meddi lîn, meddi ârız ve meddi lâzım hariç- uzatma hususunda ihtilaf ettikleri tespit edilmiştir. Bu bakımdan Kurra'nın med miktarlarında ihtilaf halinde olup tercihleri şu şekilde olmuştur:

#### a. Meddi Muttasıl

Bu med çeşidinde bir elif miktarı uzatma bulunmamaktadır.

İbn Kesîr, Ebû Amr, Yakûb, Ebû Cafer ve Kâlûn iki elif; İbn Âmir, Kisaî ve Halef b. Hişâm üç elif; Âsım dört elif; Verş ve Hamza ise beş elif olarak uzatırlar.<sup>19</sup>

#### b. Meddi Munfasıl

İbn Kesîr, Ebû Amr, Yakûb ve Ebû Cafer bir elif; Dûrî ve Kâlûn iki elif; İbn Âmir, Kisaî ve Halef b. Hişâm üç elif; Âsım dört elif; Hamza ve Verş ise beş elif miktarı uzatmaktadır.<sup>20</sup>

Burada verilen uzatma miktarlarını kıraat imamları meddi muttasıla binaen dört farklı şekilde okuduklarından dolayı kıraat ilminde buna “merâtib-i erbaa” adı verilmiştir. Ancak bu uzatmalar İstanbul tarikinde Fâtiha sûresi ile Rûm sûresi arasında uygulanırken; Mısır tarikinde ise Fâtiha sûresi ile Meryem sûresi arasında uygulanmıştır. Meryem sûresinden Nas sûresine kadar olan bölümde ise “tûl” (5 elif miktarı) ve “tevassut” (3 elif miktarı) olarak iki ve-

*fîdalâ'il-beşar fi'l-kiraâti'l-erbeate aşer*, thk. Muhammed İsmail Şaban (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 1/74; Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1986), 1/355; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), 1/359; Feyzli, *Kirâat-ı Aşere*, 16-27; Metin Çetin, “Zümer Sûresi'ndeki Kıraat İhtilafı ve Tefsire Etkisi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* (AGİİD) 4/9 (Aralık 2021), 38-63.

<sup>16</sup> Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1707), 3/396; Dimyâtî, *İthâf*, 1/159; Mehmet Ali Sarı, “Med”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 28/288.

<sup>17</sup> Ebû'l-Hasan Tahir b. Abdülmün'im b. Galbûn, *Kitâbü't-tezkira fi'l-kirâat*, çev. Abdülfettah Buhayri İbrahim (Kahire: y.y. 1991), 1/145; Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tebşira fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982), 265; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313; Ebû'l-Hasen Nûreddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Herevî, *el-Minâhü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*, thk. Üsâme Ataya (Dimeşk: Daru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012), 219; Sarı, “Med”, 28/288.

<sup>18</sup> Abdüddâim Ezherî, *et-Tirâzâtü'l-mu'leme fi şerhi'l-mukaddime*, thk. Nizâr Hürşid Akrovî (Umman: Dâru Ammâr, 2003), 189; Hasan b. Kasım Nehavî, *el-Müfîd fi şerhi umdetü'l-mecîd fi en-nazmi ve't-tecvîd*, thk. Cemal Seyyid (b.y.: Mektebetü Evlâdi Şeyh, 2001), 79.

<sup>19</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/267-272; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/313-318.

<sup>20</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/315-320; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 8-14.



cihle okunması anlamında “mertebeteyn” denilen metot kullanılmıştır.<sup>21</sup> Buna göre “mertebeteyn” metoduyla tilavet edilen sûrelerden biri olan Yâsin sûresindeki med miktarları şu şekilde olmuştur:

Meddi muttasılı üç elif miktarı uzatanlar, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Kisaî, Yakûb, Ebû Cafer, Kâlûn ve Halef b. Hişâm; Beş elif miktarı uzatanlar ise Hamza ve Verş olmuştur.

Meddi munfasılı üç elif miktarı uzatanlar, İbn Âmir, Âsım, Halef b. Hişâm, Dûrî, Kâlûn Kisaî; Beş elif miktarı uzatanlar ise Hamza ve Verş olmuştur.

Ayrıca bu uzatma usûlünde meddi munfasılları İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer ve Yakûb bir elif miktarı da uzatarak medleri hulûfle<sup>22</sup> okumuşlardır.<sup>23</sup>

### 2.1.2. İdğam çeşitleri

Kelime olarak idğam, “kaplamak, örtmek ve bir şeyi başka bir şeye bitiş-tirmek/katmak”<sup>24</sup> gibi manalara gelir. Kıraat ilmi ıstılahında ise “mahreçleri bir sıfatları ayrı olan (idğam-ı mütecaniseyn), sıfat ve mahreçleri aynı (idğam-ı misleyn) olan ya da mahreç ve sıfatları bir birine yakın (idğam-ı mütekaribeyn) bulunan iki harften ilkinin ikincisine katılarak okunması”<sup>25</sup> demektir. Uygulama açısından idğam çeşitlerinde kıraat-ı aşere imam-ları arasında tam bir ittifakın hâsıl olmadığı görülür. Bu meyanda idğam-ı şemsiyye, idğam-ı misleyn, idğam-ı mütekaribeyn, idğam-ı mütecaniseyn, idğam-ı bila ğunne ve idğam-ı meal ğunnenin de “mîm/م” ve “nûn/ن” harflerinde Kurra ittifak ederken; “vâv/و” ve “yâ/ي” harflerinde ise ihtilaf halindedirler. Ayrıca kıraat imam-ları, genel kabul gören idğam çeşitleri dışında farklı harflerin bir birine uğramasıyla da birçok kelimedede idğam etmişlerdir.<sup>26</sup> Konu bağlamından kopmamak adına bütün idğam çeşitlerini<sup>27</sup> vermek yerine, bu kısımda yalnızca Yâsin sûresinde ihtilafın gerçekleştiği kelimelerin ele alınmasıyla iktifa edilecektir.

İbn Âmir, Kisaî, Yakûb, Halef b. Hişâm, Verş ve Ebû Bekir Şu‘be “لَيْسَ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ/Yâ Sîn, Hikmet dolu Kur’an’a yemin olsun ki.”<sup>28</sup> âyetlerinde geçen huruf-ı mukataa olan “sîn/س” harfini kendisinden sonra gelen “vâv/و” harfine idğam ederek okurlarken; diğer kıraat imam-ları bunu idğamsız olarak tahkik<sup>29</sup> ile okurlar.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> Recep Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021), 111-112.

<sup>22</sup> “Lügatte geçmişte olanı yalanlamak, aksini söylemek gibi anlamlara gelen hulf istilahta, imam veya râvinin kendi kıraat veya rivayetinin dışında diğer okuyuşlara muvafakat ettiği ikinci vecihtir. Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 179; Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 79.

<sup>23</sup> İbnü'l-Cezerî *en-Neşr*, 1/317; Abdulfettâh Paluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Asitane Yayınları, ts.), 8.

<sup>24</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 12/203; Ali b. Muhammed el-Cürçani, *et-Ta'rifât*, thk. İbrahim Ebyari (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1992), 28-30.

<sup>25</sup> Kasım b. Fîrruh eş-Şâtîbî, *Hirzu'l-emânî ve vehû't-tehânî* (Şam: Daru'l-Gavsîni, 2005), 12; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 232.

<sup>26</sup> Ebû Amr Osman b. Said b. Ömer ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'a* (Beirut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1984), 18-25; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1985), 13.

<sup>27</sup> Kıraat usûlünde idgam, ilk harfin (müdgam) harekeli olup olmamasına bağlı olarak idgam-ı sağır ve idgam-ı kebir olmak üzere ikiye ayrılır. Konuyla alakalı detay bilgi için bk. Koyuncu, *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*, 102-133.

<sup>28</sup> Kur'an ve Meali (Türkçe Meâl ve Tefsir), Erişim 05 Eylül 2023, Yâsin 36/1-2.

<sup>29</sup> Tahkik ile okumaktan maksat şudur: Herhangi bir vecih uygulamadan Mushaf'ta geçtiği hal üzere okumak demektir. Bk. Dâni, *et-Teysîr*, 33.

<sup>30</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467-468; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-366; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115-116.

Ebû Amr ve Hişâm “واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون”/Onlara, şu şehir halkını misal getir: Hani onlara elçiler gelmişti.”<sup>31</sup> âyetinde geçen “إذ جاءها” kısmındaki peltek “zâl/ذ” harfini “cîm/ج” harfine idğam ederek okurken; diğer kıraat imamları Mushaf’taki haliyle idğamsız olarak tahkik üzere okurlar.<sup>32</sup>

Buraya kadar verilen idğam çeşitleri dışında ayrıca bazı harflerin birbirine uğramasıyla birlikte Ebû Amr’ın ikinci râvisi olan Sûsî’nin yaptığı idğamlar da vardır. Mevzu bahis idğamlardan Yâsîn sûresinde geçenlerin şunlar olduğu tespit edilmiştir:

Sûsî “...إنا نحن نحي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم...”<sup>33</sup> âyetinde varit olan “نَحْنُ نُحْيِي” ifadesinde peş peşe gelen “nûn/ن” harflerinden ilkinin ikincisine idğam ederek okur.<sup>34</sup> Benzer şekilde gelen “لَا يَسْتَطِيعُونَ نُصْرَهُمْ”<sup>35</sup> kısmında da “nûn/ن” harflerini bir birine katarak idğam ile okur.<sup>36</sup>

Sûsî “إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”/O’nun emri, bir şeyi murad ettiği zaman ancak ona Ol! Demesidir ki, o da hemen oluverir.”<sup>37</sup> âyetinde geçen “يَقُولُ لَهُ” kısmında art arda gelen “lâm/ل” harflerinden ilkinin ikincisine idğam ederek okur. Aynı şekilde gelen “جَعَلَ لَكُمْ”<sup>38</sup> ve “قِيلَ لَهُمْ”<sup>39</sup> kelimelerinde de “lâm/ل” harflerini bitiştirerek idğam ile okur.<sup>40</sup>

Sûsî “فَلَا يَحْزَنُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ”/O halde onların sözleri sakın seni üzmesin. Kuşkusuz biz, onların gizlemekte olduklarını da, açığa vurduklarını da biliyoruz.”<sup>41</sup> âyetinde varit olan “نَعْلَمُ مَا” lafzında peş peşe gelen “mîm/م” harflerini bir birine idğam ederek okur. Benzer şekilde gelen “أَنْطَعِمُ مَنْ”<sup>42</sup> kısmında da “mîm/م” harflerini idğam ile okur.<sup>43</sup>

Sûsî “بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ”/Rabbimin beni bağışladığını ve beni kendilerine ikram edilen kullarından kıldığını.”<sup>44</sup> âyetinde varit olan “غَفَرَ لِي” terkinde art arda gelen “lâm/ل” ve “râ/ر” harflerini birbirine idğam ederek okur.<sup>45</sup>

Sûsî “وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ...”<sup>46</sup> âyetinde zikredilen “رَزَقَكُمُ” lafzında peş peşe gelen “kâf/ك” ve “kâf/ك” harflerini birbirine katarak idğam ile okur.<sup>47</sup> İdğam çeşitleri için verilen örneklerde adı geçmeyen kıraat imamları, söz konusu kelimeleri idğamsız olarak okurlar.

<sup>31</sup> Yâsîn 36/13.

<sup>32</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466-468; Dimyâtî, *İthâf*, 2/363-367; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-117; Muhammed Emin b. Abdullah Molla Efendi, *Umdetü'l-hullân fi izâhi zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.), 488-494.

<sup>33</sup> Yâsîn 36/12.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30-35; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 488.

<sup>35</sup> Yâsîn 36/75.

<sup>36</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/367; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>37</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>38</sup> Yâsîn 36/80.

<sup>39</sup> Yâsîn 36/45, 47.

<sup>40</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466-470; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-368; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489-493.

<sup>41</sup> Yâsîn 36/76.

<sup>42</sup> Yâsîn 36/47.

<sup>43</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/365-367.

<sup>44</sup> Yâsîn 36/27.

<sup>45</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466-467; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-366; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115-116.

<sup>46</sup> Yâsîn 36/47.

<sup>47</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466-468; Dimyâtî, *İthâf*, 2/363-367; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-117; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 488-494.

### 2.1.3. İşmâm

Kelime olarak işmâm, “yüz çevirmek, başı dik yürümek ve bir şeyi koklatmak”<sup>48</sup> anlamına gelir. İstilahta ise “cezimli (sakin) bir harften sonra dudakları öne doğru yummak kaydıyla damme olan harekeye işaret etmeye denilir.”<sup>49</sup> Kulakları iyi işitmeyenlere, kelimenin sonunda ötre olduğunu göstermek için uygulanan işmâm’ın “harfin harfe, hareketin harekeye ve iskânın<sup>50</sup> hareke ile karışımından ortaya çıkması” suretiyle farklı usulleri bulunmaktadır.<sup>51</sup> Mevzu bahis işmâm çeşitleri hususunda Kurra arasında ihtilaf edilmiştir.<sup>52</sup> Bu bakımdan Yâsîn sûresinde iki çeşit işmâm meydana geldiği görülmüştür. İşmâm bulunan kelimeler ve Kurra’nın uygulaması şu şekildedir:

Harfin harfe karışımıyla yapılan işmâm: “Sâd/ص” harfinin “zây/ز” harfi mahreciyle olan karışımından<sup>53</sup> meydana gelen işmâm’ı Hamza’nın iki râvisi olan Halef ve Hallâd yapmaktadır. Ancak Hallâd, sadece kelimenin “elif lââm/ال” takısıyla gelmesi durumunda işmâm yaparken; Halef, her iki durumda da işmâm yapmaktadır. Örneğin, Halef “على صراطٍ/Dilesek ولؤ نشاء لطمسنا على أعينهم فاستنبأوا الصراط فأنى يبصرون/Doğru yol üzerindesin.”<sup>54</sup> ve “onların gözlerini büsbütün kör ederdik. O zaman doğru yolu bulmaya koşuşurlar, ama nasıl göreceklerdi?”<sup>55</sup> âyetlerinde geçen “صراطٍ” ve “الصراط” kelimelerindeki “sâd/ص” harfini “zây/ز” harfi mahreciyle karışık okur. Hallâd ise “الصراط” lafzında işmâm yaparak okur. Ayrıca bu kelimeleri işmâm yapmadan Kunbül ve Rûveys “sîn/س” harfiyle okurken; diğer kıraat imamları yazıldığı şekliyle herhangi bir değişiklik yapmadan okumaktadırlar.<sup>56</sup>

Hareketin harekeye karışımıyla yapılan işmâm: Kisaî, Hişâm ve Rûveys “قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ/Ona, Cennete gir denince, Keşke milletim bilseydi, demişti.”<sup>57</sup> âyetinde geçen “قِيلَ” lafzındaki “kâf/ق” harfinin hareketini kelimenin de aslında bulunan dammeye, ardından gelen “yâ/ي” harfini de “vâv/و” harfine doğru işaret ederek kelimenin asıl yapısını göstermek için işmâm ile okurlar. Diğer kıraat imamları ise bunu işmâm yapmadan okumuşlardır.<sup>58</sup>

### 2.1.4. İmâle Beyne/Beyne

<sup>48</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 12/325; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-kirâati's-seb‘*, nşr. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: y.y., 1984), 1/122.

<sup>49</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/122-123; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 7.

<sup>50</sup> İskân: Kıraatta hareketin zıddı manasında olup sakın kılma demektir. Yani tilavette bulunulan lafzın sonunu vakf yaparak harekeden uzat tutmak demektir. Bk. Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, 1/170; Nûruddîn Alî b. Muhammed b. Hasen ed-Dabbâ', *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye, 1999), 45; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 305.

<sup>51</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/378; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, Neşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: y.y. 1985), 73; Kastallânî, *Letâifu'l-işârât*, 1/169-173; Dabbâ', *el-İdâe*, 45-50.

<sup>52</sup> Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 17.

<sup>53</sup> Bu şekilde gelen harfe “sâd-ı müşem” de denilmiştir. Bk. Ebû Şâme, *İbrâzü'l-meânî min hirzi'l-emânî*, thk. İbrahim Atve (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 72; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/123; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 37; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri*, 305.

<sup>54</sup> Yâsîn 36/4.

<sup>55</sup> Yâsîn 36/66.

<sup>56</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/366; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

<sup>57</sup> Yâsîn 36/26, 45, 47.

<sup>58</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâat*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Marife, 1980), 143; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/122-126; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 18.

Lügatte imâle, “meylettirmek, yöneltmek, bükmek ve eğmek”<sup>59</sup> gibi manalara gelir. Kıraat ilmi ıstılahında ise fefha olan harekeyi kesraya doğru meylettirmek (bükmek), “elif/” harfini de kimi yerde “yâ/ي” harfine doğru meylettirmek (eğmek) demektir.<sup>60</sup> Buna imâle denildiği gibi imâle-i kübrâ, badh ve idca’ da denilmiştir.<sup>61</sup> Beyne-beyne de lügatte “iki konum ortası veya arası”<sup>62</sup> manasında olup, kıraat ilminde ise fetha olan harekeyi kesraya doğru eğmek veya “elif/” harfini “yâ/ي” harfine doğru biraz meylettirmek (eğmek) demektir.<sup>63</sup> Kaynak eserlerde “beyne-beyne” tabiriyle birlikte taklîl, taldîf, imâle-i suğra, imâle-i mutavassıta ve beyne’l-lafzateyn şeklinde isimlerle de ele alınmıştır.<sup>64</sup> Araplarda günlük konuşma dilinde yaygın olarak fetha ve imâle iki lügat halinde kullanılmıştır. Fethanın, Hicaz’lılara; imâlenin de Temîm, Kays ve Esed kabilelerinden müteşekkil bulunan Ehl-i Necid’e ait olduğu belirtilmiştir.<sup>65</sup> Kıraat-ı aşere imamaları Kur’an’ın birçok yerinde imâleyi icra etmişlerdir. Ancak kimi yerde ittifak ederlerken, bazısında ise ihtilaf halinde oldukları görülür.<sup>66</sup> Bu meydana konumuz bağlamında Yâsîn sûresinde uygulanan imâle ve beyne-beyne vecihleri şu şekildedir:

Sûrenin ilk âyetinde huruf-ı mukataadan müteşekkil bulunan “يسن”,<sup>67</sup> kelimesindeki “yâ/ي” harfini Hamza, Kisaî, Ebû Bekir Şu’be, Halef ve Ravh imâle yaparak okurlarken; diğer imamlar imâle yapmadan okurlar.<sup>68</sup>

Hamza, Halef ve İbn Zekvan “واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون/Onlara, şu şehir halkını misal getir: Hani onlara elçiler gelmişti.”<sup>69</sup> âyetinde geçen “جاءها” lafzını imâle ile okurlarken; diğer imamlar tahkik ile okurlar.<sup>70</sup>

Ebû Amr, Kisaî ve Dûrî “لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ولا الليل سابق النهار.../Ne güneş aya yetişip çarpabilir, ne de gece gündüzün önüne geçebilir. Her biri, kendine ait bir yörünge de yüzer, gider...”<sup>71</sup> âyetinde varit olan “النهار” kelimesini imâle yaparak okudular. Bu kelimeyi Verş beyne-beyne (taklîl) ile okurken; diğer imamlar tahkik ile okurlar.<sup>72</sup>

Hamza, Kisaî ve Halef “ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين/Onlar: Eğer gerçekten doğru söylüyorsanız, bu tehdit ne zaman gerçekleşecektir? derler.”<sup>73</sup> âyetinde bulunan “متى” kelimesini imâle ile okudular. Verş bunu iki vecihle hem beyne-beyne hem de tahkik ile (hulüfle) okurken; diğer kıraat imamaları herhangi bir değişiklik yapmadan okurlar.<sup>74</sup>

<sup>59</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fi'l-lüğa*, nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Mısır: y.y., 1898), 7/1821; Hüseyin b. Muhammed Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1961), 370; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 12/450.

<sup>60</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *et-Tefsira fi'l-kirâati's-seb'*, 371; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/248.

<sup>61</sup> Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, thk. Ebû Said Ömer b. Garâme (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 14; Dimyâtî, *İthâf*, 1/247; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>62</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 1/18.

<sup>63</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/247.

<sup>64</sup> Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/169; Dâni, *el-Feth ve'l-İmâle*, 14; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30.

<sup>65</sup> Muhammed Salim b. Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-'arabiyye ve'l-Kur'âniyye* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 1978), 95; Ebû Şâme, *İbrâzü'l-meânî*, 204; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/249.

<sup>66</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 45.

<sup>67</sup> Yâsîn 36/1.

<sup>68</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 1/19-20; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>69</sup> Yâsîn 36/13; Yine sûrede benzer kalıpta gelen “جاء” lafzını imamlar aynı usulle okudular. Bk. Yâsîn 36/20.

<sup>70</sup> Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>71</sup> Yâsîn 36/40.

<sup>72</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>73</sup> Yâsîn 36/48.

<sup>74</sup> Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

Hamza, Kisaî ve Halef “فَاسْتَبِقُوا الصِّرَاطَ فَإِنِّي يُبْصِرُونَ.../...O zaman doğru yolu bulmaya koşuşurlar, ama nasıl görecekdilerdi?”<sup>75</sup> âyetinde geçen “فَأَيُّ” kelimesini imâle yaparak okudular. Verş ve Dûrî bu kelimeyi, ilkinde tahkik ikincisinde beyne-beyne olmak üzere iki vecihle okurlarken; diğeri imamlar tahkik ile okurlar.<sup>76</sup>

Ebû Amr, Dûrî, Rûveys “لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ” (Bu), diri olanları uyar-mak ve kâfirlere de azap sözünün hak olması içindir.”<sup>77</sup> âyetinde bulunan “الْكَافِرِينَ” lafzını imâleli olarak; Verş, beyne-beyne ile okudu. diğeri imamlar ise tahkik ile okurlar.<sup>78</sup>

İbn Âmir’in birinci râvisi olan Hişam “...وَلَهُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَمَشَارِبٌ.../Bu hayvanlarda onlar için nice faydalar ve içecekleri sütler vardır...”<sup>79</sup> âyetinde varit olan “مَشَارِبٌ” kelimesini imâle ile okurken; diğeri imamlar bunu tahkik ile okurlar.<sup>80</sup>

Hamza, Kisaî ve Halef “بَلَىٰ.../...Elbette kâdirdir. Ve O bihakkan bilen, yaratandır.”<sup>81</sup> âyetinde geçen “بَلَىٰ” tabirini imâle ile okudular. Verş hem tahkik hem de beyne-beyne yaparak okurken; diğeri kıraat imamları tahkik ile okurlar.<sup>82</sup>

### 2.1.5. Nakil ve Sekte

Nakil ve sekte konusunu birlikte ele almamızın nedeni, kıraat imamlarının benzer ke-limelerde her iki hususu icra etmesindedir. Nakil, kelime olarak “sözü nakletmek” veya “bir mekândan başka bir mekâna taşımak”<sup>83</sup> demektir. Kıraat ilmi ıstılahında ise “hemzede bulu-nan harekenin kendisinden önce sâkin halde gelen harfe aktarılmasıdır.”<sup>84</sup> Sözlükte “ayır-mak, sözü kesmek, susmak” ya da “sönmek”<sup>85</sup> gibi manalara gelen sekte, ıstılahta ise nefes alma-dan ses akışını, vakf yapma sûresinden daha az bir zaman kesmeye denilir.<sup>86</sup> Sekte sadece vasl halinde yapılan bir durumdur.<sup>87</sup> Mushaflarda âyetlerin hangi kısmında sekte uygulanacaksa ya o kelimenin üzerine “sîn/س” rumuzu ya da kelimenin altına “sekte/سكته” ifadesi yazı-larak buna işaret edilmektedir. Nakil ve sekte konusunda kıraat-ı aşere imamları arasında ihtil-laf söz konusudur. Bu meyanda Yâsîn sûresinde imamların uyguladığı nakil ve sekte örnekleri sırasıyla şu şekilde olmuştur:

Ebû Cafer “يٰسٓنَ/Ya Sîn.”<sup>88</sup> âyetinde bulunan “yâ/ي” harfini sekte ile okur.

İbn Kesîr “وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ/Hikmetli Kur’an’ın hakkı için.”<sup>89</sup> âyetinde geçen “وَالْقُرْآنَ”<sup>90</sup> ke-limesini nakille okur.

<sup>75</sup> Yâsîn 36/66.

<sup>76</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 115.

<sup>77</sup> Yâsîn 36/70.

<sup>78</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, 469; Dimyâtî, *İthâf*, 2/366; Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân*, 489.

<sup>79</sup> Yâsîn 36/73.

<sup>80</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/367.

<sup>81</sup> Yâsîn 36/81.

<sup>82</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/366; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 115.

<sup>83</sup> Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseyni ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmus* (Beyrut: Dârul-Hidâye, 2001), 8/143; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 12.

<sup>84</sup> Dâni, *et-Teyssîr*, 35; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 13.

<sup>85</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 237; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/44.

<sup>86</sup> İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/241.

<sup>87</sup> Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 118.

<sup>88</sup> Yâsîn 36/1.

<sup>89</sup> Yâsîn 36/2.

<sup>90</sup> İbn Kesîr, Sürede başka bir âyette geçen bu kelimeyi benzer şekilde geçen kelimeyi aynı usulle nakil yaparak okumuştur. bk. Yâsîn 36/69.

Hamza ve Halef “إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ” Biz onların boyunlarına demir halkalar geçirdik. O halkalar tâ çenelerine kadar dayanmıştır da bu yüzden başları yukarı doğru çivilenmiş gibidir.”<sup>91</sup> âyetinde bulunan “الأَذْقَانِ” kelimesini sekte; Verş ise nakil ile okur. Halef, aynı âyette geçen “أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا” kısmında bulunan zamirden sonraki hemzeyi de sekte ile okur.<sup>92</sup> Yine Halef, sûrede geçen “شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ”, “مَثَلًا أَصْحَابَ”, “إِذْ أَرْسَلْنَا”, “شَيْئًا إِنْ”, “عَذَابَ الْبِيمِ”, “أَنْتُمْ”, “الْأَزْوَاجَ”, “عَمِلْتُمْ أَيْدِيَهُمْ”, “رَسُولَ إِلٍ”, “كَانَتْ إِلَّا”, “شَيْئًا إِنْ”, “مِنْ أَفْصَا”, “بَلْ أَنْتُمْ”, “عَذَابَ الْبِيمِ”, “أَنْتُمْ”, “وَلَقَدْ”, “أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ”, “شَيْئًا”, “كَانَتْ إِلَّا”, “إِنْ أَنْتُمْ”, “مِنْ آيَاتِ مِنْ آيَةٍ”, “مَتَاعًا إِلَى”, “وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ”, “الْأَرْضِ”, “عَمِلْتُمْ أَيْدِيَنَا يَرَوْنَا أَنَّا”, “أَصْلَ”, “شَيْءٍ”<sup>93</sup> kelimelerinde de tenvin ve sükûn olan harflerden sonra hemzenin gelmesiyle birlikte sekte yapmaktadır. Ayrıca Halef, Hamza'nın verilen âyette “الأَرْضِ” kelimesinde olduğu gibi “elif lâm/ال” takısından sonra hemzenin geldiği “الأَرْضِ”, “الأَزْوَاجَ”, “الأَجْدَاثَ”, “الأَرَانِكُ”, “الْإِنْسَانُ”, “الأَخْضَرُ”<sup>94</sup> şeklindeki diğer kelimelerde de sekte yapmaktadır.

Verş “وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ.../...Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-i Mah-fuz'da) sayıp yazmışızdır.”<sup>95</sup> âyetinde geçen “شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ” ifadesini nakille okur. Ayrıca sûrede bulunan “شَيْئًا إِنْ”, “مِنْ أَفْصَا”, “بَلْ أَنْتُمْ”, “عَذَابَ الْبِيمِ”, “إِذْ أَرْسَلْنَا”, “مَثَلًا أَصْحَابَ”, “شَيْئًا إِنْ”, “مِنْ آيَاتِ مِنْ آيَةٍ”, “مَتَاعًا إِلَى”, “وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ”, “الْأَرْضِ”, “عَمِلْتُمْ أَيْدِيَنَا يَرَوْنَا أَنَّا”, “أَصْلَ”, “شَيْءٍ” gibi kelimeleri de nakille okumaktadır.<sup>97</sup>

### 2.1.6. İskân ve İhtilâs

Harekeli olan harfin sâkin kılınarak (cezimlenerek) okunmasına iskân denir. “هُوَ” ve “هِيَ” gibi zamirlerin başına “fâ/f”, “lâm/l”, “vâv/v” harflerinden biri ya da “sümme/nâm” tabiri geldiğinde Kâlûn, Ebû Amr, Kisâî ve Ebû Ca’fer “hâ/h” harfini iskân ile okurlar.<sup>98</sup> Bu şekilde kelimelerin telaffuz edilmesinin, okumanın kolayca sağlanması açısından Temîm lehçesinde icra edildiği belirtilmiştir.<sup>99</sup> İskân ile bire bir aynı olmasa da benzerlik gösteren İhtilâs, kelime olarak “kapmak, kaçmak, bir şeye zorla sahip olmak”<sup>100</sup> demektir. Kıraat ilmi ıstılahında ise süratli bir tarzda harekenin telaffuz edilmesi<sup>101</sup> veya harekenin üçte ikisini (çoğunu) seslendirip üçte birini (azını) hazfe götürmek şartıyla seslendirmektedir.<sup>102</sup> Bu meyanda Yâsîn sûresinde kıraat imamlarının iskân ve ihtilâs hususlarıyla ilgili uygulamaları şu şekildedir:

Ebû Amr, Kisaî, Ebû Cafer, Kâlûn ve Dûrî “فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ.../...O halkalar tâ çenelerine kadar dayanmıştır da bu yüzden başları yukarı doğru çivilenmiş gibidir.”<sup>103</sup> âye-

<sup>91</sup> Yâsîn 36/8.

<sup>92</sup> Halef'in Yâsîn sûresinde zamirlerden sonra okuduğu diğer âyet örnekleri için bk. Yâsîn 36/10, 15, 21, 31, 41, 46-47.

<sup>93</sup> Yâsîn 36/12-15, 18-20, 23, 29-30, 35-36, 44, 46-47, 53-54, 60, 62, 71, 82-83; Verilen örneklerden “شَيْءٍ” ve “شَيْئًا” ifadelerini Hamza da sekte ile okumaktadır.

<sup>94</sup> Yâsîn 36/33, 36, 51, 56, 77, 80-81.

<sup>95</sup> Yâsîn 36/12.

<sup>96</sup> Yâsîn 36/13-15, 18, 20, 23, 29-31, 33, 36, 44, 46-47, 51, 53, 56, 60, 62, 71, 77, 80-82; Verilen örneklerden “عَمِلْتُمْ أَيْدِيَهُمْ” ve “عَذَابَ الْبِيمِ” ifadelerini Hamza da nakil ile okumaktadır.

<sup>97</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/366-369; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-117.

<sup>98</sup> İbn Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye* (Kâhire: y.y., 1971), 514; Dabbâ', *el-İdâe*, 45. Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 136; Recep Koyuncu, *Aşere Kaideleri* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023), 61.

<sup>99</sup> İbn Muhaysin, *el-Muktebes*, 101-102; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed b. Ebî Meryem eş-Şîrâzî, *el-Müdâh fi vücûhi'l-kirâât ve ilelihâ*, thk. Ömer Hamdan Kubeysi (Cidde: y.y. 1993), 1/265.

<sup>100</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, 6/65.

<sup>101</sup> Temel, *Kirâat ve Tecvîd İstılahları*, 75.

<sup>102</sup> İbn Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye*, 514; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 73; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 249.

<sup>103</sup> Yâsîn 36/8.

tinde geçen “فَهَيَّ” kelimesindeki “hâ/e” harfini cezimli kılarak iskân ile okumuşlardır. Ayrıca aynı imamlar -Dûrî hariç- sûrede varit olan “وَهَيَّ” ve “وَهُوَ”<sup>104</sup> kelimesini de iskân ile okumuşlardır.<sup>105</sup>

Kâlûn, Dûrî ve Sûsî “مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ/Onlar, birbirleriyle çekişip dururlarken kendilerini yakalayacak olan bir sayhadan başkasını gözetmezler.”<sup>106</sup> âyetinde geçen “يَخِصِّمُونَ” kelimesindeki “hâ/x” harfini fethalı olarak ihtilâs (sesin üçte ikisi) ile “يَخِصِّمُونَ” şeklinde okumuşlardır.<sup>107</sup> Ayrıca yine bu sûrede geçen “بِيَدِهِ” kelimesini yalnızca Rûveys ihtilâs ile okurken; diğer kıraat imamları verilen kelimelerin tümünü Mushaf'ta yazıldığı gibi tahkik ile okumuşlardır.<sup>108</sup>

### 2.1.7. Terkîk ve Tağlîz (Tefhîm)

Sözlükte “sözü güzelleştirmek, yumuşatmak, hafifletmek ve herhangi bir şeyi incelemek”<sup>109</sup> gibi manalara gelen terkîk, kıraat ilmi ıstılahında ise “ince bir ses tonuyla harflerin telaffuz edilmesi” demektir.<sup>110</sup> Bir diğer tanıma göre “râ harfi harekeli olup kendisinden önceki harf kesra veya harfî lîn olduğunda ince okunmasına terkîk denir.”<sup>111</sup> Kelime olarak “bir şeyi büyük göstermek” veya “kalınlaştırmak”<sup>112</sup> olan Tağlîz, kıraatte ise harfin kalın bir ses tonuyla telaffuz edilmesine veya tefhîm harflerinin (hâ/x, sâd/v, tâ/ط, zâ/ظ, ayn/ع, gayn/غ, kâf/ق) seslendirilişinde dil kökünün üst damağa doğru yükselmesi nedeniyle harfin kalınlaşması ve ağzın kaba bir ses ile dolmasına denir. Bu yönüyle tağlîz ve tefhîm aynı anlamı vermektedir.<sup>113</sup> Ancak tağlîz daha çok “lâm/ل” için, tefhîm ise “râ/r” harfinin kalınlığını ifade etmek için kullanılır. Tağlîz, “sâd/v”, “tâ/ط” ve “zâ/ظ” harflerinin akabinde “lâm/ل” harfinin gelmesiyle kalın okunur.<sup>114</sup> Yâsîn sûresinde kıraat imamlarının terkîk ve tağlîz (tefhîm) ile ilgili uygulamaları şu şekilde olmuştur;

Verş “فَاعْشَيْنَاهُمْ فَأَعْيَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ”<sup>115</sup> *Gözlerini perdelediğimizden artık göremezler.*”<sup>115</sup> âyetinde geçen “يُبْصِرُونَ” kelimesinin “râ/r” harfini ince bir ses tonuyla telaffuz ederek terkîk ile okur. Yine aynı usulle sûrede geçen “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”, “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”, “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”, “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”, “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”, “الَّذِينَ يُنذِرُونَ”<sup>116</sup> lafızlarını da terkîk ile okur.<sup>117</sup>

Verş “فَالْيَوْمَ لَا تُظَلِّمُ نَفْسٌ سُوءًا”<sup>118</sup> *Artık bugün hiç kimseye zerre kadar zulmedilmez.*”<sup>118</sup> Âyetinde varit olan “تُظَلِّمُ” kelimesinde “zâ/ظ” harfinden sonra gelen “lâm/ل” harfini kalınlaştırarak tağlîz ile okur. Aynı yöntemle sûrede bulunan “إِصْلَوْهَا”<sup>119</sup> lafzını da tağlîz; diğer kıraat imamları ise bunları tahkik ile okurlar.<sup>120</sup>

<sup>104</sup> Yâsîn 36/78-79, 81.

<sup>105</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/265; Dimyâtî, *İthâf*, 1/366; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 136.

<sup>106</sup> Yâsîn 36/49.

<sup>107</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467; Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

<sup>108</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/265; Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>109</sup> Cevherî, *es-Sihâh fi'l-lüğa*, 4/1484; İsfahânî, *el-Müfredât*, 200.

<sup>110</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/90.

<sup>111</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 55; Koyuncu, *Aşere Kaideleri*, 147.

<sup>112</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 364.

<sup>113</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 58; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/112.

<sup>114</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/216; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 131.

<sup>115</sup> Yâsîn 36/9.

<sup>116</sup> Yâsîn 36/6, 11, 19, 62, 66, 69, 76.

<sup>117</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466; Dimyâtî, *İthâf*, 2/363; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 488.

<sup>118</sup> Yâsîn 36/54.

<sup>119</sup> Yâsîn 36/64.

<sup>120</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467; Dimyâtî, *İthâf*, 2/366.





”لَكُمْ، إِلَيْكُمْ،” وَ”لَهُمْ، لَهُمْ،” وَ”أَزْوَاجُهُمْ، هُمْ،” وَ”كُنْتُمْ،” وَ”رَبِّهِمْ، فِإِذَا هُمْ،” وَ”فَإِذَا هُمْ،” وَ”أَهْلِهِمْ،” وَ”وَهُمْ، تَأْخُذُهُمْ،” وَ”كُنْتُمْ،” وَ”رَكُوبُهُمْ، لَهُمْ،” وَ”فَهُمْ، لَهُمْ،” وَ”مَكَانَتِهِمْ، لِمَسَخَنَاهُمْ،” وَ”أَعْيُنِهِمْ،” وَ”كُنْتُمْ،” وَ”كُنْتُمْ،” وَ”مِنْكُمْ،” وَ”أَرْجُلُهُمْ، أَيْدِيَهُمْ، أَفْوَاهِهِمْ،” وَ”لَهُمْ،” وَ”لَهُمْ، وَهُمْ، نَصْرَهُمْ،” وَ”لَعَلَّهُمْ،” وَ”وَلَهُمْ،” وَ”يَسْئَلُكُمْ أَجْرًا،” وَ”إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مَا أَنْتُمْ إِلَّا،” وَ”عَانَدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ،” وَ”عَلَيْهِمْ عَانَدَرْتَهُمْ،” وَ”أَعْنَاقِهِمْ أَعْلَالٌ،” وَ”أَنْتُمْ إِلَّا لَكُمْ،” وَ”أَنْتُمْ إِلَّا لَكُمْ،” وَ”رَبِّهِمْ إِلَّا،” وَ”أَنْتُمْ إِلَيْهِمْ،” وَ”نَنْكَسُهُ نَعْمَرَهُ،” وَ”وَالْيَهُ،” وَ”مِنْهُ،” وَ”خَلْقَانَهُ،” وَ”نَنْكَسُهُ نَعْمَرَهُ،”<sup>137</sup> kelimelerindeki cemi mimlerinden sonra hemze geldiği için beş med uzatarak sıla ile okur.<sup>137</sup>

İbn Kesîr “İşte böylesini, bir mağfiret ve güzel bir mükâfatla müjdele.”<sup>138</sup> âyetinde geçen “فَبَشِّرْهُ” kelimesindeki zamirin önüne gizli bir “vav/و” harfi takdir ederek sıla ile okumuştur. Ayrıca sûrede varit olan “أَحْصَيْنَاهُ،” وَ”وَالْيَهُ،” وَ”فَمَنْهُ،” وَ”عَمَلْتُهُ،” وَ”قَدَّرْنَا،” وَ”وَالْيَهُ،”<sup>139</sup> terkib ifadelerini de sıla ile okumaktadır.<sup>140</sup>

### 2.1.10. İbdâl

Lügatte “takas etmek, bir şeyi başka bir şeyin yerine bırakmak ve değiştirmek”<sup>141</sup> gibi manalara gelen ibdâl, Arap dilinde “telaffuzun kolaylaştırılması veya harfte bulunan ağırlığın giderilmesi gayesiyle harfin başka bir harfe dönüştürülmesi”<sup>142</sup> demektir. Kıraat ilmi ıstılahında ise “sakin hemzenin, öncesinde geçen harfin harekesinin cinsinden bir harfi medde çevirmektir (değiştirmektir). Şayet hareke damme olarak gelirse, hemze “vâv/و” harfine, kesra şeklinde olursa “yâ/ي” harfine, fetha ise “elif/ا” harfine çevrilir.<sup>143</sup> Diğer konularda olduğu gibi bunda da kıraat imamı ihtilaf etmişlerdir. Bu meyanda hem vasl hem de vakf<sup>144</sup> durumunda Verş,<sup>145</sup> Sûsî ve Ebû Cafer ibdâl vechini tercih etmektedir.<sup>146</sup> Hamza ise yalnızca vakf halinde ibdâl vechini tercihte bulunmaktadır.<sup>147</sup> Yâsîn sûresinde kıraat-ı aşere imamlarının sıla ile ilgili uygulamaları ise şu şekildedir;

Hamza, Ebû Cafer, Verş ve Sûsî “لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ/Andolsun ki, onların birçoğları üzerine o söz (o azap emri) hak olmuştur. Artık onlar iman etmezler.”<sup>148</sup> âyetinde geçen “يُؤْمِنُونَ” lafzını ibdâl ile okudular. Ayrıca sûrede âyet sonlarında benzer kalıplarla gelen “يُؤْمِنُونَ،” وَ”يَأْكُلُونَ،” وَ”تَأْتِيهِمْ،” وَ”تَأْخُذُهُمْ”<sup>149</sup> kelimelerini de aynı şekilde ibdâl ederek; diğer kıraat imamı ise bunlarda herhangi bir değişiklik yapmadan tahkik ile okurlar.<sup>150</sup>

<sup>135</sup> Yâsîn 36/7-10, 13-16, 18-19, 21, 23, 25, 29-31, 36-37, 41-43, 45-51, 53-54, 56-57, 60, 62-67, 71-75, 80.

<sup>136</sup> Yâsîn 36/7, 10, 21, 31, 46-47.

<sup>137</sup> Detaylı bilgi için bk. Dâni, *et-Teysîr*, 466-470; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-368; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-118.

<sup>138</sup> Yâsîn 36/11.

<sup>139</sup> Yâsîn 36/12, 22, 33, 35, 39, 68, 77, 80, 83.

<sup>140</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-368; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-118.

<sup>141</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 39.

<sup>142</sup> İbn Muhaysin, *el-İrşâdâtü'l-celiyye*, 511; Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, 5.

<sup>143</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/209.

<sup>144</sup> Vakf ve vasl terimleri için bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022), 56, 58.

<sup>145</sup> Verş için ibdâl kaidesi: Fiil-i mazî müfred müzekker kelimenin ilk harfi yani mehmûzü'l-fâ (kök halinde iken fiilin ilk harfi) hemze ise; bunlardan türeyen kelimelerde Verş ibdâl ile okur. Bk. Koyuncu, *Aşere Kaideleri*, 76.

<sup>146</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/391-395.

<sup>147</sup> İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah*, 1/240.

<sup>148</sup> Yâsîn 36/7.

<sup>149</sup> Yâsîn 36/10, 33, 46, 49.

<sup>150</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466-470; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-368; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114-118.

Ebû Cafer, Verş ve Sûsî ".../...Ne zaman kendilerine bir peygamber gelse mutlaka onu alaya alırlardı."<sup>151</sup> âyetinde bulunan "يَأْتِيهِمْ" lafzını ibdâl ile okudular. Yine "يَأْتِيهِمْ"<sup>152</sup> kelimesini de aynı şekilde ibdâl ile okudular.<sup>153</sup>

Yalnızca Ebû Cafer "وَأِنْ نَشَأْ نُغْرِقْهُمْ فَلَا صَرِيحَ لَهُمْ وَلَا هُمْ يُنْقَدُونَ/Dilesek onları suda boğarız. O zaman ne onların imdadına koşan olur, ne de onlar kurtarılırlar."<sup>154</sup> âyetinde varit olan "نَشَأْ" tabirindeki hemzenin kelime sonunda gelmesiyle ibdâl; diğer kıraat imamları bunu tahkikle okudular.<sup>155</sup>

### 2.1.11. İhfâ

Sözlükte "görünmemek, gizli olmak, kapatmak, örtmek"<sup>156</sup> gibi manalara gelen ihfâ, kıraat ilmi ıstılahında "tenvin veya sakin nûn'u şedde yapmaksızın ve ğunne sesini de muhafaza ederek idğam ile izhâr arası bir ses tonuyla okumak" demektir.<sup>157</sup> Tenvin ya da sakin "ك, ف, ق, ض, ص, ظ, ط, ش, س, ز, ج, ذ, د, ث, ت" harflerinden biri gelmesi durumunda genizden bir ses çıkartmakla ihfâ yapılır. Burada sayılan harflere ilaveten Ebû Cafer, "ح/خ" ve "غ/gayn" harflerini de ihfâ harfleri arasında saymıştır. Bunun da örneği Yâsîn sûresinde yalnızca bir yerde "وَمِنْ خَلْفِهِمْ"<sup>158</sup> şeklinde geçmektedir. Diğer kıraat imamları bütün ihfâ harflerinde ittifak halindeyken söz konusu iki harfte Ebû Cafer ile ihtilaf ettikleri görülmüştür.<sup>159</sup>

Buraya kadar ele alınan konular dışında da usûl farklılıkları bulunmaktadır. Ancak kıraat imamlarının ittifak halinde buldukları yerler dışında konu bağlamında sadece ihtilafın söz konusu olduğu hususlar ele alınmıştır. Ayrıca verilen usûl farklılıklarında manaya etki eden kıraatler oluşmadığı için anlam üzerindeki etkilerinden söz edilmeden yalnızca okuyuş çeşitlerine değinilmiştir. Şimdi de ferşî farklılıklar ve bunlar sonucunda ortaya çıkan anlam değişiklikleri Yâsîn sûresi bağlamında örneklerle birlikte incelenecektir.

## 2.2. Sûrede Geçen Ferşî Farklılıklar ve Manaya Etkisi

Konuya geçmeden önce "ferş" ile ilgili kısa bir bilgi vermenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Lügat olarak ferş, "bir şeyi yaymak, dizmek, döşemek ve sermek"<sup>160</sup> anlamlarına gelir. Kıraat ıstılahında ise, "belirli bir kaideye bağlı olmaksızın, rivayete dayalı olarak, âyetlerdeki bazı lafızların irab, harf, hareke ve fiillerde bulunan yapısal değişikliklerin tahlil edilmesi" demektir.<sup>161</sup> "Küllî kaidelerden olmayıp cüzî kaidelerden oluşan ve surelerde dağımık olması sebebiyle "ferş" denilen söz konusu kelime farklılıkları, kıraate dair telif edilen eserlerde Bakara'dan Nâs'a kadar sûre sûre ele alınmıştır."<sup>162</sup>

<sup>151</sup> Yâsîn 36/30.

<sup>152</sup> Yâsîn 36/35.

<sup>153</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/364-368.

<sup>154</sup> Yâsîn 36/43.

<sup>155</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/390-391; Temel, *Kıraat ve Tecvîd İstılahları*, 67.

<sup>156</sup> Cermî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'an*, 16; Ğanım Kaddurî Hamed, *Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd* (Bağdat: Matbaatü'l-Hulüd, 1986), 511.

<sup>157</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 117.

<sup>158</sup> Yâsîn 36/9.

<sup>159</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/325.

<sup>160</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 11/155.

<sup>161</sup> Feyizli, *Kıraat-ı Aşere*, 17.

<sup>162</sup> Koyuncu, *Aşere Kaideleri*, 119.

Diğer yandan ferşî farklılıklar, genel itibariyle manaya etki etmekte olup,<sup>163</sup> âyetlerin mesajına uygun bir şekilde mana zenginliği ve görüş çeşitliliğini oluşturmaktadır. Hemen her sûrede bulunan ferşî farklılıklarda kıraat-ı aşere imamaları arasında ihtilaf söz konusuysen, bazı sûrelerde usûl ve ferş yönünden ittifakın sağlandığı görülmektedir. Bu meyanda Yâsîn sûresinde geçen ferşî farklılıklar verilirken anlam üzerinde etkisinin olup olmadığı incelenecektir.

Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Cafer, Yakub ve Ebû Bekir Şu‘be “تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّجِيمِ” (*Bu Kur’an) üstün ve çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir.*”<sup>164</sup> âyetinde geçen “تَنْزِيلَ” lafzını hazfe gitmiş mübtedanın haberi olarak kabul edip, “تَنْزِيلَ” şeklinde damme ile okudular. Diğer kıraat imamaları ise bunu mefulü mutlak konumunda gördüklerinden dolayı fetha ile okumaktadırlar.<sup>165</sup> Her iki okuyuş vechi göz önünde bulundurularak âyetin siyak ve sibakına göre şu manalar ortaya çıkmaktadır;

“Şüphe yok ki, doğru yol üzerindesin, yani kuvvetli ve çok merhametli Yüce Allah’ın indirdiği yol üzerindesin.”

“Kur’an, çok merhametli ve çok güçlü olan Yüce Allah’ın indirdiği Kitaptır.”

“Kur’an, çok merhametli ve çok güçlü olan Yüce Allah katından indirilmiştir.”

“Çok merhametli ve çok güçlü olan Yüce Allah’ın bu Kur’an’ı inzal etmesi, onunla mahlûkatı uyarman içindir.”<sup>166</sup> Burada okuyuş farklılıkları ile ortaya çıkan manaların hepsi farklı gibi görülseler de temelde aynı anlamı ifade eden yorum zenginliğidir.

Hamza, Kisâi, Halef ve Hafs “وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ/Onların önlerine bir set, arkalarına bir set yaptık; böylece onları öylesine perdeleyip kuşattık ki artık hiçbir şey göremezler.”<sup>167</sup> âyetinde varit olan “سَدًّا” ifadesindeki “sîn/s” harfini fetha ile okurlar. Diğer kıraat imamaları ise bunu damme ile “سُدًّا” şeklinde okumaktadırlar.<sup>168</sup> Her iki kıraat vechi de benzer anlamda kullanılmakta olup “iki şey arasında set, bariyer”<sup>169</sup> ve “engel” manasını ihtiva etmektedir. Ayrıca “سُدًّا” tabirinin “ismi meful anlamında olup Allah’ın yarattığı her şey için kullanıldığı ve “سَدًّا” ifadesinin ise mastar olarak, insanların oluşturdukları engel” için kullanıldığı söylenmiştir. Ancak mevzu bahis okuyuş çeşitlerinin her ikisinde de faili mutlak Yüce Allah olup mecazi olarak kullanılmıştır. Ayrıca “beşerin önünde engel teşkil eden şeylere sedd; gözünde bulunan engel ve perde için ise südd” tabirlerinin kullanıldığı belirtilmiştir.<sup>170</sup>

Ebû Bekir Şu‘be “إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِتَالِثٍ.../İşte o zaman biz, onlara iki elçi göndermiştik. Onları yalanladılar. Bunun üzerine üçüncü bir elçi gönderdik...”<sup>171</sup> âyetinde geçen “فَعَزَّزْنَا” lafzındaki birinci “zây/z” harfini tahfif ile yani şeddesiz olarak “فَعَزَّزْنَا” şeklin-

<sup>163</sup> Mehmet Keleş, “Kıraat İhtilaflarının Fıkhî Konulara Etkisi Üzerine bir Değerlendirme”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi AGİİD*, 7/12 (Temmuz 2023), 45-65.

<sup>164</sup> Yâsîn 36/5.

<sup>165</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 465; Ayrıca bk. İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 13/187.

<sup>166</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/230; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/642; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007), 4/413.

<sup>167</sup> Yâsîn 36/9.

<sup>168</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/642.

<sup>169</sup> Ebû Zür‘a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, thk. Said Afgânî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1997), 596-597.

<sup>170</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/235; Abdurrahman Çetin, *Kirâatların Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 301.

<sup>171</sup> Yâsîn 36/14.

de; diğer kıraat imamları ise bunu herhangi bir değişiklik yapmadan okudular.<sup>172</sup> Buradaki kıraat farklılığının anlamı kuvvetlendirmesi veya pekiştirmesi<sup>173</sup> dışında manaya herhangi bir etkisi söz konusu değildir.

Ebû Cafer “...ذُكِّرْتُمْ.../Elçiler şöyle cevap verdi: Sizin uğursuzluğunuz sizinle beraberdir. Size nasihat ediliyorsa bu uğursuzluk mudur?...”<sup>174</sup> âyetindeki “ذُكِّرْتُمْ” kelimesinde geçen “kâf/ك” harfini şeddesiz olarak “ذُكِّرْتُمْ” diye okudu. Diğer kıraat imamları ise bunu şedde yapmaksızın okudular. Bunun ise şeddeli okuyuşa göre vurguyu azaltarak anlam üzerinde az da olsa etki ettiği görülmektedir.<sup>175</sup>

Hamza, Yakub ve Halef vakf ve vasl halinde; “وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ/Bana ne olmuş ki, beni yaratana ibadet etmeyecekmişim! Hâlbuki hepimiz O'na döndürüleceksiniz. Oysa siz de yalnızca O'na döndürüleceksiniz.”<sup>176</sup> âyetindeki “وَمَا لِي” ifadesini “yâ/ي” harfini sükûn üzere “وَمَا لِي” vechi ile harfi med yaparak; manaya etki etmeyen bu kıraat vechini diğer imamlar ise “وَمَا لِي” şekliyle okumaktadırlar. Yine bu âyette geçen “تُرْجَعُونَ” lafzını Yakub “tâ/ت” harfini fetha “cîm/ج” harfini de kesra ile “تُرْجَعُونَ” diye malum kalıpla okurken; diğer kıraat imamları ise bunu meçhul ifade kipiyle okumaktadırlar. Malum kıraat vechine göre mana: “...Siz de ona döneceksiniz.” şeklinde olmaktadır.<sup>177</sup> Yine sûrede benzer şekilde geçen “تُرْجَعُونَ”<sup>178</sup> kelimesini Yakub, aynı şekilde okumaktadır.

Ebû Cafer “...إِنْ يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِي عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِدُونَ/...O çok esirgeyici Allah, eğer bana bir zarar dilerse onların (putların) şefaati bana hiçbir fayda vermez, beni kurtarmazlar.”<sup>179</sup> âyetinde varit olan “يُرِدْنِ” kelimesini vasl durumunda fethalı “yâ/ي” harfi ile “يُرِدْنِي” şeklinde; vakf halinde ise Yakub ile birlikte “yâ/ي” harfini sükûn üzere “يُرِدْنِي” diye okudular. Diğer kıraat imamları da bunu “yâ/ي” harfi olmadan okudular. Ayrıca Yakub, bu âyette geçen “يُنْقِدُونَ” ifadesini hem vakfen hem de vaslen “yâ/ي” harfinin sükûnu ile okurken; diğer kıraat imamları ise bunu “يُرِدْنِ” şekliyle okudular.<sup>180</sup> Bu âyette geçen kıraat vechilerinin anlama etkisi bulunmamaktadır.

Nâfi ve Ebû Amr “إِذَا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ/İbni Muhakkak ki, ben o vakit apaçık bir sapıklıkta bulunmuş olurum.” ve “أَمَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمِعُونِ/Şüphesiz ben, Rabbinize inandım, beni dinleyin.”<sup>181</sup> âyetlerinde varit olan “إِذَا لَفِي” tabirini fethalı “yâ/ي” harfi ile “إِذَا لَفِي” diye okurlar. Ebû Cafer de ilk âyette aynı kıraat vechini tercih etmektedir. Ayrıca ikinci âyette bulunan “فَاسْمِعُونِ” lafzını Yakub, “yâ/ي” harfini sükûn üzere “فَاسْمِعُونِي” diye okurken; diğer kıraat imamları her iki kelimeyi de tahkik ile okumaktadırlar.<sup>182</sup> Bu kıraat farklılıklarına göre anlam üzerinde değişiklik gerçekleşmemektedir.

Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr, Halef, Yakub ve İsa b. Verdân “وَأِنْ كُلُّ لَمَّا جَمِيعٌ لَدَيْنَا وَهُمْ خَضِرُونَ/Onların hepsi toplanıp, sadece bizim huzurumuza getirilmişlerdir.”<sup>183</sup> âyetinde geçen “لَمَّا” edatındaki “mîm/م” harfini şeddesiz olarak “لَمَّا” şeklinde; diğer kıraat imamları ise bunu

<sup>172</sup> Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>173</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 597.

<sup>174</sup> Yâsîn 36/19.

<sup>175</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/363; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 488.

<sup>176</sup> Yâsîn 36/22.

<sup>177</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/363; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 114.

<sup>178</sup> Yâsîn 36/81.

<sup>179</sup> Yâsîn 36/23.

<sup>180</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/364; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

<sup>181</sup> Yâsîn 36/24-25.

<sup>182</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/364; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>183</sup> Yâsîn 36/32.

şeddeli haliyle okumaktadırlar.<sup>184</sup> Her iki vecih de mana olarak benzerlik göstermekle birlikte şeddeli okunan kıraat, vurgulu (ancak ve ancak anlamında) olması hasebiyle farklılık arz etmektedir.<sup>185</sup>

Nâfi ve Ebû Cafer “...وَآيَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ...”<sup>186</sup> âyetinde bulunan “الْمَيْتَةُ” lafzındaki “ye/ي” harfini şeddeli ve kesra ile “الْمَيْتَةُ” diye okurlarken; diğer imamlar bunu “الْمَيْتَةُ” diye okudular.<sup>187</sup> Her iki okuyuş da aynı anlamı vermektedir.

İbn Kesîr, Hamza, Kisaî, İbn Zekvân ve Ebû Bekir Şu‘be “...وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ...”<sup>188</sup> âyetinde varit olan “الْعُيُونِ” kelimesindeki “ayn/ع” harfini kesra ile “الْعُيُونِ” şeklinde okurlarken; diğer kıraat imamları ise “الْعُيُونِ” haliyle okudular.<sup>189</sup> Burada anlam yönünden bir farklılık görülmemektedir.

Hamza, Kisaî ve Halef “...لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ...”<sup>190</sup> âyetinde geçen “ثَمَرِهِ” lafzını “sâ/ث” ve “mîm/م” harflerinin dammesiyle “ثَمَرِهِ” diye okurlarken; diğer imamlar bunu “ثَمَرِهِ” şekliyle okumaktadırlar. Yine aynı âyette bulunan “عَمِلَتْهُ” ifadesini Hamza, Kisaî, Halef ve Ebû Bekir Şu‘be “hâ/ه” harfi olmaksızın “عَمِلَتْ” şeklinde okudular. Diğer kıraat imamları kelimedeki bulunan “hâ/ه” harfini uzatmadan okurlarken; yalnızca İbn Kesîr bunu uzatarak sâ ile okumaktadır.<sup>191</sup> Bu kıraat vecihlerine göre manada benzerlik bulunduğundan herhangi bir değişiklik oluşmamaktadır.<sup>192</sup>

Nâfi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ravh “...وَالْقَمَرَ فَدَرَاهُ مَنَازِلَ...”<sup>193</sup> âyetinde geçen “وَالْقَمَرَ” ifadesindeki “râ/ر” harfini damme ile “وَالْقَمَرَ” şeklinde mübtada konumunda okurlar. Mana açısından ciddi bir fark görülmeyen bu kıraat vechini diğer kıraat imamları metinde olduğu üzere meful konumunda okumaktadırlar.<sup>194</sup>

İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisaî ve Halef “...وَآيَةٌ لَهُمُ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِكِ...”<sup>195</sup> âyetinde geçen “ذُرِّيَّتَهُمْ” kelimesini herhangi bir değişiklik yapmadan okurken; diğer kıraat imamları bunu “ye/ي” harfinden sonra elif getirip “تَا/ت” harfini de kesralı olarak “ذُرِّيَّتَهُمْ” diye okumaktadırlar.<sup>196</sup>

Kıraat imamları “...مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ...”<sup>197</sup> âyetinde varit olan “يَخِصِّمُونَ” lafzını şu vecihlerle okurlar:

Âsım, Kisaî, Yakub, Halef ve İbn Zekvan “ye/ي” harfini fetha, “hâ/خ” harfini kesra, “sâd/ص” harfini kesra ve şeddeli olarak “يَخِصِّمُونَ” şeklinde okurlar.

<sup>184</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 465; Dimyâtî, *İthâf*, 2/364.

<sup>185</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 597.

<sup>186</sup> Yâsîn 36/33.

<sup>187</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 465.

<sup>188</sup> Yâsîn 36/34.

<sup>189</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>190</sup> Yâsîn 36/35.

<sup>191</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 466; Dimyâtî, *İthâf*, 2/365; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

<sup>192</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 598.

<sup>193</sup> Yâsîn 36/39.

<sup>194</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467; Dimyâtî, *İthâf*, 2/365.

<sup>195</sup> Yâsîn 36/41.

<sup>196</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/365.

<sup>197</sup> Yâsîn 36/49.

İbn Kesîr, Verş ve Hişâm “ye/ي” ve “hâ/خ” harflerini fetha, “sâd/ص” harfini de kesra ve şeddeli olarak “يَخْصِمُونَ” diye okurlar.

Ebû Amr ve Kâlûn “yâ/ي” harfini fetha, “sâd/ص” harfini kesra ve şedde, “hâ/خ” harfini de fetha ve ihtilâs ile “يَخْصِمُونَ” şeklinde okurlar.

Hamza “ye/ي” harfini fetha, “hâ/خ” harfini sükûn, “sâd/ص” harfini de şeddesiz ve kesralı olarak “يَخْصِمُونَ” diye okur. Bu kıraate göre mana; “(onlar) birbirleriyle davalашırken” şeklinde olur. Bu kelimenin diğer vecihleri ise aynı anlamda kullanılmaktadır.<sup>198</sup>

Ebû Cafer “ye/ي” harfini fetha, “hâ/خ” harfini sükûn, “sâd/ص” harfini de şeddeli ve kesralı olarak “يَخْصِمُونَ” şeklinde okur.<sup>199</sup>

Ebû Cafer “إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكُهُونَ/O gün cennetlikler, gerçekten nimetler içinde safa sürerler.”<sup>200</sup> âyetinde geçen “فَاكُهُونَ” lafzını “elif/ا” harfi olmaksızın “فَاكُهُونَ” şeklinde; diğer kıraat imamları ise bunu değişiklik yapmadan “فَاكُهُونَ” diye okumuşlardır. Bu kelime birinci okuyuşa göre sıfat-ı müşebbehe olurken; ikinci okuyuşa göre ise ism-i fail konumunda gelip aynı anlamlara gelmektedir.<sup>201</sup>

Hamza, Kisaî ve Halef “هَمْ وَأَزْوَاجُهُمْ فِي ظِلَالٍ عَلَى الْأَرَائِكِ مُتَكُونُونَ/Onlar ve eşleri gölgelerde koltuklara yaslanmaktadır.”<sup>202</sup> âyetinde geçen “ظِلَالٍ” kelimesini “zâ/ظ” harfini damme ile ve elif olmaksızın tekil olarak “ظَلَّلٍ” şeklinde; diğer kıraat imamları ise bunu “ظِلَالٍ” şeklinde çoğul kipinde okurlar.

Yine aynı âyette geçen “مُتَكُونُونَ” tabirini Ebû Cafer, “kâf/ك” harfini damme ile ve “hemze/ء” olmaksızın “مُتَكُونُونَ” şeklinde; Hamza da bu vechi tercih etmekle birlikte; teshîl ve ibdâl olarak “مُتَكُهُونَ” ve “مُتَكِيُونُونَ” kalıbında diğer iki vechi de tercih etmektedir.<sup>203</sup> Bu kıraat çeşitlerinden birincisi tekil ve çoğul olarak aynı anlamı ifade etmek üzere “gölge/gölgeler” diye gelirken; ikincisi ifade çeşitliliği olarak gelmekte ve manaya olumsuz bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>204</sup>

Nâfi, Âsım ve Ebû Cafer “...وَلَقَدْ أَصَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا.../Andolsun, o sizden pek çok nesli saptırmıştı...”<sup>205</sup> âyetinde varit olan “جِبَلًا” kelimesini “cîm/ج” ve “bâ/ب” harflerini kesralı olarak; Ebû Amr ve İbn Âmir “cîm/ج” harfini damme, “bâ/ب” harfini sükûn olarak “جِبَلًا” diye okudular. İbn Kesîr, Hamza, Kisaî, Halef ve Rûveys “cîm/ج” ve “bâ/ب” harflerini dammeli, “lâm/ل” harfini de şeddesiz olarak “جِبَلًا” şeklinde okurlarken; Ravh bunu şeddeli haliyle “جِبَلًا” diye okudu.<sup>206</sup> Burada ortaya çıkan kıraat farklılıkları aynı anlamı ifade etmesi sebebiyle manaya etki etmemektedir.

Âsım ve Hamza “وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْلَمُونَ/Kime uzun ömür verirsek biz onun gelişmesini tersine çeviririz. Hiç düşünmüyorlar mı?”<sup>207</sup> âyetinde geçen “نُنَكِّسْهُ” lafzını bulunduğu hal üzere okurlarken; diğer kıraat imamları birinci “nûn/ن” harfini fetha, ikinci “nûn/ن” harfini sükûn ve “kâf/ك” harfini de şedde olmaksızın kesralı olarak “نُنَكِّسْهُ” diye okumaktadır.

<sup>198</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, 8/35-36.

<sup>199</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467; Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>200</sup> Yâsîn 36/55.

<sup>201</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/354; Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân*, 489.

<sup>202</sup> Yâsîn 36/56.

<sup>203</sup> Paluvî, *Zübdetü'l-irfân*, 115.

<sup>204</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/355; Dimyâtî, *İthâf*, 1/468.

<sup>205</sup> Yâsîn 36/62.

<sup>206</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 467; Dimyâtî, *İthâf*, 2/366.

<sup>207</sup> Yâsîn 36/68.

lar. Yine âyette geçen “يَعْقُلُونَ” ifadesini ise Nâfi, Ebû Cafer, Yakub ve İbn Zekvân “tâ/ت” harfi ile “تَعْقُلُونَ” diye okurlarken; diğer imamlar bunu “يَعْقُلُونَ” şekliyle okumaktadırlar.<sup>208</sup> Buna göre âyet muhatap kipiyle okunduğunda mana şu şekilde gelmektedir: “Kime uzun ömür verirsek biz onu yaratılış itibariyle tersine döndürürüz. Hiç düşünmez misiniz?”<sup>209</sup>

Nâfi, İbn Âmir, Ebû Cafer ve Yakub “لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ”(Bu), *diri olanları uyarmak ve kâfirlere de azap sözünün hak olması içindir.*<sup>210</sup> âyetinde geçen “لِيُنذِرَ” kelimesini “tâ/ت” harfi ile “لِنُنذِرَ” şeklinde; diğer kıraat imamları ise bunu değişiklik yapmadan “لِيُنذِرَ” diye okudular.<sup>211</sup> Birinci okuyuşa göre Kur’an veya Hz. Peygamberin “yaşayan herkesi” uyarması anlamında ğaib kipiyle haber verilirken; ikinci okuyuşa göre muhatap kipiyle Hz. Peygambere hitaben “yaşayan herkesin uyarılması” telkin edilmektedir.<sup>212</sup>

Nâfi “...فَلَا يَخْرُكُ قَوْلُهُمْ.../O halde onların sözleri sakın seni üzmesin...”<sup>213</sup> âyetinde varit olan “يَخْرُكُ” lafzını “yâ/ي” harfini damme, “zây/z” harfini de kesralı olarak “يَخْرُكُ” vechiyle; diğer imamlar ise bunu “يَخْرُكُ” diye okudular.<sup>214</sup>

Rüveys “...أَوْلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ.../Gökleri ve yeri yaratan, onların benzerlerini yaratmaya kadir değil midir?...”<sup>215</sup> âyetinde geçen “بِقَادِرٍ” kelimesini “yâ/ي” harfini fetha, “kâf/ق” harfini sükûn ve harfi med olan elifi de hafz ederek “بِقَادِرٍ” şeklinde; diğer imamlar ise kelimeyi değiştirmeden “بِقَادِرٍ” diye okudular.<sup>216</sup> Söz konusu kelime, Rüveys’e göre fiili muzari kalıbında okunduğunda “(Allah) güç getirir” anlamında iken; diğer imamlara göre ise ism-i fail olarak “(Allah) güç getirendir” demektir. Aslında her iki okuyuş vechinde de benzerlik olduğu için burada sadece ifade çeşitliliği oluşmaktadır.<sup>217</sup> Bunun da manaya olumsuz bir etkisi yoktur.

## Sonuç

Yâsîn sûresi seksen üç âyetten müteşekkil olarak Mekke’de nazil olmuştur. İsmi ilk âyette geçen huruf-ı mukataadan oluşan “يس” tabirinden aldığı ifade edilen sûre; “Kalbü’l-Kur’an”, “Azîme”, “Müimme”, Müdafî-i Kâdiye veya Habîb-i Neccâr şeklinde de adlandırılmıştır. Sûrede genel olarak tevhid, nübüvvet, ahiret, ilahi kanunlardaki harikulade yaratılış, nizam ve insicamdaki mükemmellik, geçmiş kavimlerin ibretlik durumları ve iman ile küfür arasındaki mücadele konularının ele alındığı göze çapmaktadır.

Kıraat-ı aşere bağlamında Yâsîn sûresinde imamların okuyuşları usûl farklılıkları ve ferî ihtilaflar olarak iki kategoride ele alınmıştır. Usûl farklılıklarında geçen bütün konular yerine, sadece imamların ihtilaf ettikleri konulara yer verilmiştir. Bunlar da sırasıyla “Med Miktarları”, “İdğam Çeşitleri”, “İşmâm”, “İmâle Beyne/Beyne”, “Nakil ve Sekte”, “İşkân ve İhtilâs”, “Terkik ve Tağlîz (Tefhîm)”, “Teshîl”, “Sıla”, “İbdâl”, “İhfâ” konularıdır. İfade edilen bu usûl farklılıklarının şifahî ihtilaflar olmaları hasebiyle de manaya etkilerinin bulunmadığı saptanmıştır. Usûl konularına verilen “وَمِنْ خَلْفِهِمْ” örneğinde de belirtildiği üzere bütün kıraat imamları sakın “nûn/ن” harfinden sonra gelen “hâ/خ” harfini izhâr ile Ebû Cafer ise

<sup>208</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/366; Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân*, 489.

<sup>209</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/45-65.

<sup>210</sup> Yâsîn 36/70.

<sup>211</sup> Dâni, *et-Teysîr*, 468; Dimyâtî, *İthâf*, 2/366.

<sup>212</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/245-260; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/663.

<sup>213</sup> Yâsîn 36/76.

<sup>214</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/366; Paluvî, *Zübdetü’l-irfân*, 114.

<sup>215</sup> Yâsîn 36/81.

<sup>216</sup> Dimyâtî, *İthâf*, 2/367; Emin Efendi, *Umdetü’l-hullân*, 490.

<sup>217</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/70-73.

bunu ihfâ ederek okuduğu ve usûl konularındaki diğer ihtilafların da bu örnekte müşahede edildiği gibi şifahî olarak gerçekleştiği sonucuna varılmıştır.

Tespitlerimize göre Yâsîn sûresinde varit olan ferşî farklılıkların kimi yerde manaya etkisi bulunmazken, birkaç yerde de yorum çeşitliliği, anlam zenginliği ve mana derinliği oluşturması bakımından az da olsa etki ettiği görülmüştür. Ferşî ihtilaflarla ilgili sûrede geçen kelimelerden biri olan “يَعْقِلُونَ” ifadesini Nâfi, Ebû Cafer, Yakub ve İbn Zekvân'ın “ت/ت” harfi ile “تَعْقِلُونَ” diye muhatap kipiyle okudukları belirtilmiştir. Bu durumda mana “*Hiç düşünmüyorlar mı?*” yerine “*Hiç düşünmez misiniz?*” şeklinde farklılık arz etmiştir. Bu örnekte fark edildiği üzere diğer ferşî farklılıkların da daha çok teşdîd-tahfîf, müzekker-müennes, müfred-cemi, gâib-muhâtab, fiil-fail, malum-meçhul, lafızlardaki takdim-te'hir, harf ve hareke gibi cümle yapısı ile ilgili değişimlerden kaynaklandığı gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak Yâsîn sûresi bağlamında tespit ettiğimiz bu durumların, Kur'an'ın tamamında bulunan kıraat farklılıkları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan kıraatlerin hem usûl hem de ferşî farklılıkların mana ile olan bağlantılarının bütün sûrelerde daha kapsamlı olarak ele alınmasına örneklik teşkil etmesi açısından araştırmamızın az da olsa katkı sağlayacağını ümit ediyoruz.



## Kaynakça

- Aba, Veli. “Yâsin Sûresi’nin Ölülere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/12 (Ekim 2018), 121-142.
- Akaslan, Yaşar. “Kıraat İlmi Sistematiğinde Usûl Kavramları”. *OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi*, 43 (Aralık 2017), 217-251.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Âlûsî, Ebû Senâ Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah b. Mahmud el-Hüseynî. *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. thk. Ali Abdülbar Atiyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: İpek Yayınevi, ts.
- Bikâ’î, İbrahim b. Ömer. *Nazmü’d-dürer fi tenâsübi’l-âyâti ve’s-süver*. 22 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1995.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu’cemü ulûmi’l-Kur’ân*. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh fi’l-lügâ*. nşr. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 6 Cilt. Mısır: y.y., 1898.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü’t-ta’rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcani, Ali b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. thk. İbrahim Ebyari. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1992.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur’an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Çetin, Abdurrahman. *Kırâatların Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Çetin, Metin. “Zümer Sûresi’ndeki Kıraat İhtilafları ve Tefsire Etkisi”. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 4/9 (Aralık 2021), 38-63.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Ömer. *et-Teysîr fi’l-kırâati’s-seb’a*. Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1984.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Said b. Ömer. *el-Feth ve’l-İmâle*. thk. Ebû Said Ömer b. Garâme, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2002.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed Abdülgani. *İthâf’ü fudalâ’il-beşar fi’l-kırâati’l-erbeate aşer*. thk. Muhammed İsmail Şaban. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987.
- Dinçer, Ferit. Zürcânî’ye Göre Ahruf-i Seb’a’nın Delil Ve Faydaları. *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 6/11 (Aralık 2022), 46-64.
- Emin Efendi, Muhammed b. Abdullah Molla. *Umdetü’l-hullân fi izâhi zübdeti’l-irfân*. İstanbul: Asitane Yayınevi, ts.
- Ebû Şâme, Ebû Kasım İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *el-Mürşidü’l-vecîzü’l-vecîz ilâ ulûm te’alleku bi’l-kitâbi’l-azîz*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Ebû Şâme, Ebû Kasım İsmail b. İbrahim el-Makdisî. *İbrâzü’l-meânî min hirzi’l-emânî*. thk. İbrahim Atve, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

- Ezherî, Abdüddâim. *et-Tirâzâtü'l-mu'leme fi şerhi'l-mukaddime*. thk. Nizâr Hürşid Akrâvî. Umman: Dâru Ammâr, 2003.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Kırâât-ı Aşere*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Hamed, Ğanim Kaddurî. *Dirâsâtü's-savtiyye inde ulemâi't-tecvîd*. Bağdat: Matbaatü'l-Hulüd, 1986.
- Herevî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân Muhammed. *el-Minâhü'l-fikriyye fi şerhi'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. thk. Üsâme Ataya, Dimeşk: Daru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2012.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Alî b. Muhammed eş-Şîrâzî. *el-Mûdah fi vücûhi'l-kırâât ve ilelihâ*. thk. Ömer Hamdan Kubeyisi. Cidde: y.y. 1993.
- İbn Galbûn, Ebû'l-Hasan Tahir b. Abdülmün'im. *Kitâbü't-tezkira fi'l-kırâât*. çev. Abdülfettah Buhayri İbrahim. Kahire: y.y. 1991.
- İbn Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükrem. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1707.
- İbn Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-'arabiyye ve'l-Kur'âniyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, 1978.
- İbn Muhaysin, Muhammed Salim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-'Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1984.
- İbn Muhaysin, Muhammed Salim. *el-İrşâdâtü'l-celiyye*. Kâhire: y.y., 1971.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbâs et-Temîmi. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dâru'l-Marife, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed b. Hasan ed-Dabbâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Zencele. Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kırâât*. thk. Said Afgânî. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1997.
- İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed Ragıb. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1961.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Karakış, Mahmut. *Yasin Sûresiyle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*. İstanbul; Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kastallânî, Şihabüddîn Ahmed b. Muhammed. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1986.
- Keleş, Mehmet. "Kıraat İhtilaflarının Fıkhi Konulara Etkisi Üzerine bir Değerlendirme". *Ağrı İslami İlimler Dergisi AGİİD* 7/12 (Temmuz 2023), 45-65.

- Koyuncu, Recep. *Kıraat İlmi Takrîb Usûlü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2021.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kaideleri*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2023.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2022.
- Kur'an ve Meali* (Türkçe Meâl ve Tefsir). Erişim 05 Eylül 2023. <https://www.kuranvemeali.com/yasin-suresi/1-ayeti-meali>.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet el-Berdünî - İbrahim Atfeş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammuş b. Muhammed el-Kaysî. *et-Tebşira fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-kirâati's-seb'*. nşr. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: y.y., 1984.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 2002.
- Nehavî, Hasan b. Kasım. *el-Müfid fî şerhi umdetü'l-mecîd fî en-nazmi ve't-tecvîd*. thk. Cemal Seyyid. b.y.: Mektebetü Evlâdi Şeyh, 2001.
- Oral, Osman. "Yâsîn Sûresinde İnsanlığa Sunulan İtikadî Hikmetler". *Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/33 (Haziran 2022), 207-228.
- Paluvî, Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Asitane Yayınları, ts.
- Sarı, Mehmet Ali. "Med". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlen-dirilmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Haziran 2020), 1285-1306.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'âniyye. 4 Cilt. Medine: Mücemmâü'l-Melik Fehd li-Tıbaati'l-Mushafi'ş-Şerif, ts.
- Şâtıbî, Kasım b. Fîrruh. *Hirzu'l-emânî ve vechü't-tehânî*. Şam: Daru'l-Gavsînî, 2005.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth, Muhammed b. Abdülkerim. *Tefsîru's-Şehristânî el-musemmâ mefâtihu'l-esrâr ve mesâbîhu'l-ebâr*. thk. Muhammed Ali Azerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhus ve'd-Dirasat li't-Türâsi'l-Mahtut, 2008.
- Şerafüddîn, Cafer. *el-Mevzüâtü'l-Kur'âniyye hasaisü's-süver*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Temel, Nihat. *Kirâat ve Tecvîd Istılahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerafettin Hüseyin b. Abdullah b. Muhammed. *Şerhu't-Tîbî ale'l-mişkât el-kâşif an hakâiki's-sünen*. thk. Abdülhamit Hindavî. 12 Cilt. Riyad: Mekte-

betü'n-Nizar Mustafa el-Baz, 1997.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Süvre (Yezîd). *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Atve Avd. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Zebîdî, Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseyni. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmus*. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 2001.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hâkâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-tevîl*. thk. Yusuf Hammâdî. 4 Cilt. Mekke: y.y. 1949.

Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Mehmet KELEŞ

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu**

*The Problem of Interprehension in the Tafsir Sources and Translations of Al-Wajh (الوجه) One of The Qur'an's Words*

مشكلة تعدد معاني كلمة (الوجه) في القرآن في مصادر التفسير والترجمات التركيبية

**Mukadder Arif Yüksel**

Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Ardahan University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Ardahan, Türkiye

<https://orcid.org/0000-0003-4962-4212>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 15/01/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Yüksel, Mukadder Arif. "Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 178-201.

<https://doi.org/10.31121/tader.1420053>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

*el-Vech* (الوجه) kelimesi Kur'an'da yüz, zât, yön ve kible anlamında hem Allah lafzına hem de insanın zatına muzâf olarak kullanılmaktadır. Tefsirlerde ve meâllerde bu kelimenin anlamlandırılmasında bir anlayış birliği olmadığı, bunlardan bazılarının da sadece lafzî anlamını vermekle yetindiği görülmektedir. Kur'an'da mecaz olmadığını iddia eden bazı Selefi âlimler, naslarda el, yüz, ayak gibi organların Allah'a nispet edilmesini te'vil yapmadan olduğu gibi kabul etmekte ve mahiyeti hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Haşviyye olarak nitelenen bazı gruplar da bu kelime bağlamında teşbih ve teçsime varan yorumlar yapmaktadırlar. Ehl-i sünnet âlimleri ise *el-vech* kelimesine bağlamına göre Allah'ın zâtı, rızası ve kible anlamlarını vermektedirler. Meâllerde *el-vech* (الوجه) kelimesinin herhangi bir açıklama yapılmadan "yüz/çehre" şeklinde çevirilerine stlanılmaktadır. *Vech* kelimesinin, açıklama yapılmadan sadece "yüz" kelimesiyle çevirilmesi inde yanlış anlamalara, teşbihî inanışa ve antropomorfik ilah tasavvuruna yol açması mümkündür. Tefsir kaynaklarında ve meâllerde ayetlere, lafzın delalet ettiği anlam, ayetin bağlamı ve ilgili rivayetler doğrultusunda anlam verilmesi murad-ı ilâhînin doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu çalışmada, *vech* kelimesine tefsirlerde ve meâllerde verilen anlamlar incelenerek ve bu kelime bağlamında görülen anlamlandırma sorununa ve bu sorunun yol açacağı muhtemel yanlış anlamalara dikkat çekilerek en uygun anlamlandırma tespit edilmeye çalışılmıştır. *el-Vech* kelimesinin hakiki ve mecâzî anlamları dikkate alınarak yorumlandığında ve insanlara nispet edildiğinde yüz, çehre, kişilik, öz, yön ve kible anlamlarına geldiği, mecazen Allah'a nispet edildiğinde ise zâtı, varlığı, rızası, hoşnutluğu, Allah'ın yönü ve kiblesi anlamlarını ifade ettiği anlaşılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, el-Vech, Meâl, Mecâz.

**Abstract**

In the Qur'an, the word *al-wajh* (الوجه) refers -as mudâf- to both the word Allah and the essence of human in the sense of face, essence, direction and qibla. It is seen that there is no consensus on the meaning of this word in tafsîr sources and translations of the Qur'an, and some of them are content to give only its literal meaning. Some Salafî scholars, who claim that there are no metaphors in the Qur'an, accept the attribution of human organs such as hands, face and feet to Allah as they are, without interpreting them, and do not comment on their nature. Some groups described as Hashwiyya also make comments that amount to *tashbîh* and *tajsîm* in the context of this word. Ahl al-Sunnah scholars, on the other hand, give to the word *al-wajh* (face) the meaning of Allah's essence, His consent and qibla, depending on its context. If the word *al-wajh* is translated only with the word "face" without explanation, it is possible that it may lead to misunderstandings, *tashbîh* and anthropomorphic images of deities. In tafsîr sources and translations of the Qur'an, it is important to give meaning to the verse in line with the meaning implied by the wording, the context of the verse and the relevant narrations in order to understand the divine intention correctly. In this study, the most appropriate meaning has been tried to be determined by examining the meanings given to the word *al-wajh* in tafsîr works and Turkish translations of the Qur'an and by drawing attention to the meaning problem that occurs in the context of this word and the possible misunderstandings that this problem will cause. When the word *al-wajh* is interpreted by taking into account its literal, metaphorical and connotative meanings and when it is referred to people, it means face, countenance, personality, essence, direction and qibla, and when it is metaphorically referred to Allah, it is understood that it expresses the meaning of His essence, existence, consent, contentment, His direction and qibla.

**Keywords:** Tafsîr, Qur'an, al-Wajh, Translation of the Qur'an, Metaphor.

**الخلاصة**

أُستخدِمت كلمة الوجه في القرآن مضافةً إلى كلمة الله تارة، ومضافةً إلى الإنسان تارة أخرى، فكانت بمعنى الوجه، وأحياناً بمعنى الذات، وأخرى بمعنى الاتجاه والقبلة، ولكن الملاحظ أنه لا يوجد إجماع على معنى هذه اللفظة في مصادر التفسير والترجمات، بل إن بعض هذه الترجمات يكتفي بإعطاء معناها الحرفي فقط، وبعض علماء السلفية - الذين يزعمون عدم وجود مجازات في القرآن - يقبلون نسبة أعضاء الإنسان كالبيدين والوجه والقدمين إلى الله كما هي، دون تفسيرها، ولا تعليق على طبيعتها كما أن بعض المجموعات التي توصف بالحشوية تدلي بتعليقات تصل إلى حد التشبيه والتجسيم، في سياق هذه الكلمة، أما علماء أهل السنة فيجعلون كلمة وجه مضافةً إلى الله بمعنى ذاته أو رضاه أو قبلته وذلك بحسب سياقها. وفي ترجمات القرآن، يتم ترجمة كلمة الوجه على أنها (وجه) دون أي تفسير آخر. نحن قلقون من أن ترجمة كلمة الوجه بكلمة وجه - على المعنى اللغوي الحقيقي - دون تفسير آخر قد

tüdü İلی سوء فهم ومعتقدات تشبیهیة وتكوين صور مجسمة للإله، وفي مصادر التفسير والترجمات التركیة، من المهم إعطاء معنی للآیة بما یتماشى مع المعنی الذی تتطوی علیه الصیاعة وسیاق الآیة والروایات ذات الصلة من أجل فهم القصد الإلهی بشكل صحیح. هدفنا فی هذه الدراسة معرفة مشكلة المعنی الذی تحدث فی سباق هذه الكلمة من خلال دراسة المعانی المعطاة لكلمة الوجه فی مصادر التفسیر والترجمات التركیة، ولفت الانتباه إلى سوء الفهم المحتمل الذی ستسببه هذه المشكلة. فعندما یتم تفسیر كلمة الوجه مضافة إلى الإنسان – مع مراعاة معانیها الحرفیة والمجازیة والدالیة – فهی تعنی الوجه والشخصیة والنفس والاتجاه والقبلة، وعندما تكون مضافة إلى الله فمعناه مجازی، وهو الذات والوجود والرضا والقبول، وفی فهم أنه یعبر عن معنی اتجاه الله وقبلة.

الكلمات المفتاحیة: التفسیر، القرآن، الوجه، المعنی، المجاز

## Giriş

Bazı tefsir kaynaklarında ve meâllerde *vech* kelimesinin sözlük anlamının genişliği, ayrıca hakiki ve mecâz anlamlarının birbiri yerine kullanılması anlam karışıklığına ve anlama sorununa yol açmaktadır. İnsan bedenine ait olan *el-vech* (الوجه: yüz), *el-yed* (اليد: el) gibi organ isimlerinin Allah'a nispet edilmesinin teşbihî bir anlayışa ve antropomorfik bir ilâh tasavvurunun oluşmasına sebebiyet vermesi söz konusudur. Böyle bir tasavvurun da “O'na benzer hiçbir şey yoktur.”<sup>1</sup> “O'nun hiçbir dengi yoktur.”<sup>2</sup> “O'na benzetmeler yapmayın.”<sup>3</sup> meâlindeki ayetlere ters düşeceği görülmektedir.

Kur'an'da bir ayetteki *el-vech* kelimesine tefsirlerde yüz, zât, rıza gibi farklı anlamların verildiği, meâllerde de bu kelimenin özellikle Allah lafzına, Rab sıfatına ve *hû* zamirine muzâf olduğu yerlerde özensiz bir şekilde çevrildiği, bunun da anlam kaymasına yol açtığı anlaşılmaktadır. Bu çalışmada, *el-vech* (الوجه), *vechêhâ* (وجهها), *vechiye* (وجهي), *vechullah* (وجهه) vd. ifadelerinde *vech* lafızlarının delalet ettiği anlamlar, lafızların yer aldığı ayetlerin bağlamıyla ilgili rivayetler muvacehesinde analiz edilerek yorumlanması, anlamında işkâl bulunan lafızların açıklığa kavuşturulması ve anlam karışıklığından kaynaklanan yanlış anlamların önlenmesi, böylece alana katkı yapılması amaçlanmaktadır.

Kur'an'da geçen *el-vech* kelimesiyle ilgili daha önce Mesut Işık tarafından dilbilimsel bir çalışma yapılmıştır.<sup>4</sup> Söz konusu makalede Kur'an'da yer alan *vech* kelimesinin lafzî ve mecâzî anlamları ve bu kelime ile birlikte kullanılan deyimler ele alınmış, *vech* kelimesinin geçtiği ayetler meâlen verilmiş, kısa ve yüzeysel değerlendirmeler yapılmıştır. Aynı şekilde İsmail Abdülhamid tarafından Bağdat Üniversitesinde “*Elfâzu'l-cezr (vech) ve müştekâtihi ve evsâfihî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*” adlı master tezi düzeyinde dilbilimsel bir çalışma yapılmıştır.<sup>5</sup> Ayrıca çalışmamız esnasında Ömer Çınar tarafından yapılmış olan “Kur'an'da Vech Kavramı” adlı bir eser ya da makaleden haberdar olsak da bu çalışmaya ulaşma ve inceleme imkânı bulamadık. Bu çalışmada ise tefsirlerde ve Kur'an meâllerinde *el-vech* kelimesine verilen anlamların kritiği yapılarak anlam kaymalarına işaret edilecek, isabetli bulunan anlamlandırma ve yorumlar arasında tercihler yapılacak, elde edilen veriler tetkik edilerek, yer yer analiz ve tenkit yöntemi kullanılarak yorum ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Meâllerde ele alınan konu ile ilişkili veya farklı anlamlandırılan belli başlı on beş adet Kur'an meâli tercih edilmiştir. Bu bağlamda Cumhuriyet Döneminde ilk olmaları sebebiyle Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen ve İsmail Hakkı İzmirli Meâllerine, din hizmeti yürüten ve Türkiye'de din hizmeti politikalarını belirleyen resmi bir

<sup>1</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>2</sup> el-İhlâs 112/4.

<sup>3</sup> en-Nahl 16/74.

<sup>4</sup> bk. Mesut Işık, “Anlam Bilim Bakımından Kur'an-ı Kerim'de “Vech” Sözcüğü”, *Universal Journal of Teology II/1*, (2017), 85.

<sup>5</sup> bk. İsmail Abdülhamid, *Elfâzu'l-cezr (vech) ve müştekâtihi ve evsâfihî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Bağdat: Tedri-siyye fi Câmîati Bağdâd Külliyyeti't-Terbiyyeti li'l-Benât, Yüksek Lisans Tezi, 2016).



kurum olması hasebiyle Diyanet İşleri Başkanlığı ve bu kurumun hizmetlerini desteklemek için kurulmuş olan Türkiye Diyanet Vakfı Meâllerine ve Kur'an ve tefsir çalışmalarıyla tanınan ilahiyat akademisyenlerinin meâllerine başvurulmuştur.<sup>6</sup>

### 1. el-Vech (الوجه) Kelimesinin Sözlük Anlamı

Lügatte *el-vech* (الوجه) kelimesi hakiki anlamda bir şeyin karşısında olan nesne demektir ve bir varlığın yüzeyi, ön yüzü, cephesi için kullanılmaktadır. İnsanın yüzüne de *el-vech* denilmektedir. Kısım, yön, taraf, kible ve ciheti ifade etmede de *el-vech* kelimesine başvurulmaktadır. Mecâzî olarak da bir şeyin başı veya başlangıcına mecâzî anlamda *el-vech* denilmektedir. “Günün başında sana geldim.” demek için (وجه النهار) cümlesi kullanılmaktadır.<sup>7</sup>

من كان مسرورا بمقتل مالك      فليات نسوتنا بوجه نهار

“Mâlik'in ölümüne kim seviniyorsa

Kadınlarımızı günün başında gelip görsün.”

Bu şiirde şair, günün başı/sabah için (وجه النهار) deyimini kullanmaktadır.<sup>8</sup> Bir varlığın kendisi, zâtı ve özü anlamında mecâzen *el-vech* kelimesi sıkça kullanılmaktadır. (وجه الرأي) deyimini bir şeyin zâtı, kendisi demektir. Bu kelime mecâzî olarak niyet, kasıt, amaç, ilgi ve sevgi gibi duygusal yönelişleri de ifade etmektedir. (وجهة امره) ibaresi, bir şeyi kastetme anlamındadır. *el-Vechin* çoğulu *el-vücûh* (الوجوه) ve *evcüh*tür (اوجه).<sup>9</sup> Farklı görüşlere ve bakış açılara (وجه النظر) denilmektedir. Araplar soy, sop ve hüküm bakımından nüfuzlu kimselere, bir kavmin efendisine de *el-vech* demektedirler. (وجهه اللاميز) ifadesi, melikin birini onurlandırması anlamında kullanılmaktadır.<sup>10</sup> İbn Berrî İmruülkays (öl. 544?) için söylediği bir şarkıda şöyle demiştir:

نادمت قيصر في ماله      فواجهني وركبت البريدا

“Sezar ile krallığında dost oldum /

O beni şerefliendirdi (واجهني) ve hızlı ata bindim.”<sup>11</sup>

Bu kelimeye, kıymet ve çözüm,<sup>12</sup> din ve amel anlamları da verilmiştir.<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Üzerinde inceleme yapılmak üzere tercih edilen meâllerin mütercimleri şunlardır: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen, Abdülbaki Gölpınarlı, İsmail Hakkı İzmirli, Diyanet Kur'an Yolu Meâli Mütercimleri ve Türkiye Diyanet Vakfı Meâli Mütercimleri, Süleyman Ateş, Mehmet Okuyan, İsmail Yakıt, Bayraktar Bayraklı, Muhammed Esed, Hasan Tahsin Feyizli, Mustafa Öztürk ve Yaşar Nuri Öztürk.

<sup>7</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Maḥzûmî-İbrahim es-Sâmîrî (B.y.: y.y. t.y), “vch”, 4/66; Ebu'l-Kâşım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî - Muḥammed Bâsil, *Esâsü'l-belâğa* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), “vch”, 2/493-494; Muhammed b. Muhammed Abdürrezzak ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1422/2001), “vch”, 36/535-536. Ebu'l-Fadl Celaledin İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sadr, 1414/1993), “vch”, 13/555-556.

<sup>8</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/536.

<sup>9</sup> İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdülğafûr Hammâd (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984/1404), “vch”, 2254-2255; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/535-536.

<sup>10</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/536; Hasîrîzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-furkân fi şerhi lügâti'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), “vch”, 2/391.

<sup>11</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/537.

<sup>12</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. 'Ammâr el-Mehdevî, *et-Tahsîl* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1439/2018), 5/168-169.

<sup>13</sup> Cemâlüddin Ebu'l-Ferc Abdurrahman el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2021), 1/475.

*el-Vech* kelimesi isimlere muzâf olduğunda kullanıldığı yere göre farklı anlamlar kazanmakta (وجه الله) Allah'ın zâtı, rızası, (وجوه القوم) toplumun efendileri, başı, önde gelenleri, (وجه الكلام) söz ile maksat, kastedilen şey, (وجه البيت) evin giriş cephesi anlamlarına gelmektedir.<sup>14</sup>

*el-Vech* kelimesi çok anlamlı bir kelimedir ve çok anlamlı diğer kelimelere de *el-vücûh* denilmektedir.<sup>15</sup> Çok anlamlı kelimeleri, içinde yer aldığı ayetin iç ve dış bağlamını ve ayette verilmek istenen mesajın maksadını dikkate alarak anlamlandırma cihetine gitmek isabetli yöntemlerden biridir. Geniş bir anlam alanına sahip olan bu kelimeye, Kur'an'da sadece yüz ve çehre anlamı verildiğinde eksik ve yanlış anlamalar kaçınılmaz olacaktır.

“*Zikru 'l-cüz ve iradetü 'l-kül*” (Cüzün zikredilmesiyle bir şeyin tamamının kastedilmesi)<sup>16</sup> şeklinde formüle edilen belâğât kaidesine göre *el-vech*'den maksadın, insan için kullanıldığında, insanın yüzü ve yüzün temsil ettiği kişi, Allah için kullanıldığında ise mecâzî anlamda Allah'ın zâtı veya rızasını kastedilmektedir.

## 2. el-Vech (الوجه) Kelimesine Tefsirlerde ve Meâllerde Verilen Anlamlar

Kur'an'da 38 sûrede 71 ayette zikredilen *vech* kelimesi aynı ayet içindeki tekrarlarıyla birlikte toplamda 78 defa fiil ve isim formunda geçmektedir.<sup>17</sup> *el-Vech* kelimesinin yer aldığı sûrelerden 30 adedinin Mekkî, 8 adedinin ise Medenî olduğu görülmektedir.<sup>18</sup> Aşağıda detaylı bir şekilde de görüleceği gibi Mekkî sûrelerde geçen *vech* kelimesinin Allah'ın rızası, hoşnutluğu,<sup>19</sup> tevhid, istikamet,<sup>20</sup> ahirette inkârcıların yüzlerinin mahcup halde olacağı, yüzlerini zillet bürüyeceği ve kara çıkacağı<sup>21</sup> gibi hususlara delalet ettiği, Medeni sûrelerde geçen *vech* kelimesinin ise insanın<sup>22</sup> ve Allah'ın zatına,<sup>23</sup> izzet ve şerefe,<sup>24</sup> insanın başındaki yüze,<sup>25</sup> kibleye, istikamete,<sup>26</sup> ahirette yüzlerin kara ya da ak çıkacak olmasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Kur'an'da *vech* kelimesinin hem Allah lafzına, Rab sıfatına ve Allah'a işaret eden *hû* zamirine hem de insanların zâtına ve bedenine muzâf olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime Allah lafzına, Rab sıfatına ve *hû* zamirine muzâf olduğunda mecâzî olarak O'nun zâtı, varlığı, rızası ve kiblesi anlamlarına gelmekte,<sup>27</sup> hem hakiki hem de mecâzî olarak insanlar için kullanıldığında ise insanın yüzü, yönü, kendisi, benliği, özü anlamlarını ifade

<sup>14</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/536-540; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vch”, 13/555-556.

<sup>15</sup> M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/141; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreçleri”, *Bilimnâme XIV*, 2008/1, 7, 12.

<sup>16</sup> Eyyûb bin Mûsâ el-Hüseynî el-Kûfi, *el-Külliyât Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûku 'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 63; Şeyhzâde Muhyiddin b. Muslihiiddin, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ tefsîri 'l-Kâdî el-Beydâvî* (İstanbul: Matbaa Osmâniyye, 1306/1889), 1/391.

<sup>17</sup> M. Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemü 'l-müfehres li elfâzi 'l-Kur'ân 'il-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945), 165, 166; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), “vch”, 852.

<sup>18</sup> Not: Sûrelerin nüzul dönemlerinin tespiti Zeki Duman'ın *Beyânü'l-Hak* adlı tefsiri esas alınarak yapılmıştır. bk. Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2020).

<sup>19</sup> bk. el-En'âm 6/52; er-Ra'd 13/22; el-Kehf 18/28.

<sup>20</sup> bk. el-En'âm 6/79; el-A'râf 7/29; Yûnus 10/105; er-Rûm 30/30, 43.

<sup>21</sup> bk. İbrâhîm 14/50; el-Kehf 18/29; el-Enbiyâ 21/39; el-Mü'minûn 23/104; Muhammed 47/27.

<sup>22</sup> bk. el-Bakara 2/112; Âl-i İmrân 3/20; en-Nisâ 4/125.

<sup>23</sup> bk. el-Bakara 2/115, el-Kasas 28/88; er-Rahmân 55/27.

<sup>24</sup> bk. Âl-i İmrân 3/45; el-Ahzâb 33/69; el-Fetih 48/29.

<sup>25</sup> bk. el-Bakara 2/144, 149, 150; en-Nisâ 4/43; el-Mâide 5/6, Yûsuf 12/93, 96.

<sup>26</sup> bk. el-Bakara 2/148, 177.

<sup>27</sup> bk. el-Bakara 2/115, 272; el-En'âm 6/52; er-Ra'd 13/22; el-Kehf 18/28; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38; er-Rahmân 55/27; el-Leyl 92/20.

etmektedir.<sup>28</sup> Kur'an'da *vech* kelimesi ayrıca günün başı,<sup>29</sup> gereği gibi, hakkıyla,<sup>30</sup> kasıt ve fiil,<sup>31</sup> yön ve gidilen yol<sup>32</sup> anlamlarında da kullanılmaktadır. *Kur'an'da vech* kelimesine müfessirlerin ve Türkçeye çeviri yapan mütercimlerin verdikleri anlamlar analiz edildiğinde şu bilgilerle karşılaşılacaktır:

## 2.1. el-Vech (وجه) Kelimesinin Allah Lafzına, Rab Sıfatına ve Hû Zamirine İzafetle Kullanıldığı Ayetler

Kur'an'da beş yerde izafet terkibi formunda geçen *vechullah* (وجه الله)<sup>33</sup> ibaresi, lafzî çeviri yapıldığında Allah'ın yüzü, üç yerde *vechelhû* (وجهه) O'nun yani Allah'ın yüzü,<sup>34</sup> bir yerde *vechü Rabbihim*<sup>35</sup> (وجه ربهم) Onların Rabbinin yüzü, bir yerde *vechü Rabbike*<sup>36</sup> (وجه ربك) senin Rabbinin yüzü, bir yerde de *vechü Rabbihi* (وجه ربه) Onun Rabbinin yüzü<sup>37</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu terkiplere lafzî anlamlar verildiğinde ve harfî tercüme yapıldığında Allah'a beşeri bir organ isnat edilmekte, bu durum ise tecsim ve teşbihçi bir anlayışa yol açmaktadır. Tefsirlerde Ehl-i sünnete mensup müfessirlerin, *vechin lafzatullaha* ve Allah'a işaret eden zamirlere muzâf olmasıyla oluşan terkiplere “Allah'ın zâtı, Allah'ın rızası” ve “kible” anlamlarını verdikleri,<sup>38</sup> Selefî âlimlerin ise çoğunlukla herhangi bir yorum yapmadan lafzî olduğu gibi kabul ettikleri görülmektedir.<sup>39</sup>

### 2.1.1. el-Vech Kelimesinin Allah'ın Varlığı/Zâtı” Anlamında Kullanılması

Allah'ın varlığını/zâtını açıkça ifade eden *vech* kelimesi Kasas sûresi 88. ayette ve Rahmân sûresi 27. ayette görülmektedir. Kasas sûresinin “O'nun zâtından başka (الا وجهه) her şey helâk olur.”<sup>40</sup> meâlindeki son ayetinde yer alan *vech* kelimesine dilci müfessirlerden Ferrâ (öl. 207/822), Zeccâc (öl. 311/924) ve Herûvî (öl. 401/1011) “O, Allah” anlamını vermişlerdir.<sup>41</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273), İbn Kesîr (öl. 774/1373) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) de Kasas sûresi 88. ayetteki *vech* kelimesine “Allah'ın

<sup>28</sup> bk. el-Bakara 112; en-Nisâ 4/43, 125; el-Mâide 5/6; Yûsuf 12/9, 93; Lokmân 31/22.

<sup>29</sup> bk. Âl-i İmrân 3/72.

<sup>30</sup> bk. el-Mâide 5/108.

<sup>31</sup> bk. el-En'âm 6/78.

<sup>32</sup> bk. el-Bakara 2/148.

<sup>33</sup> bk. Bakara 2/115, 272; er-Rûm 30/38, 39; el-İnsân 9.

<sup>34</sup> bk. el-En'âm 6/52; el-Kehf 18/28, el-Kasas 28/88.

<sup>35</sup> bk. er-Ra'd 13/22.

<sup>36</sup> bk. er-Rahmân 55/27.

<sup>37</sup> bk. el-Leyl 92/20.

<sup>38</sup> bk. Ebû Câfer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 23/547; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Şur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/216, 11/198, 200, 16/321; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/175, 4/317; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410), 7/85, 25/126-127, 30/246; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Şur'ân*, thk. Abdullah b. Abdullah el-Hüseyn et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 2/330-331, 16/436, 21/459; Şihâbüddin es-Seyyid Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 1/360, 3/47, 21/45, 26/156.

<sup>39</sup> Ebu'l-Abbas Takiyuddîn İbn Teymiyye, *Tefsîru İbn Teymiyye*, el-Bâhîsü'l-Kur'ânî (Erişim 8.1.2024), 7/27, 20/93; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu't-tefsîr* (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2007), 1/208, 2/ 87, 292, 3/326; Muhammed b. Sâlih el-'Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423/2002), 2/13, 3/363.

<sup>40</sup> el-Kasas 28/88.

<sup>41</sup> Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân* (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403), 1/389, 2/314; Ebû İshâk İbrâhim ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve irâbuhû*, thk. Abdülcelil Abûdehû Şiblî (Buyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408), 4/158; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herûvî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs* thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999/1419), “vch”, 1974-1975.

varlığı/zâtı” anlamlarını vermektedirler.<sup>42</sup> İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) ise *vech* kelimesinin, O'nun zâtıyla birlikte mülkünü, güç ve kudretini ifade ettiğini belirtmekte,<sup>43</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144) de *vech* kelimesini “zât, Allah ve nimet” olarak te'vil etmektedir.<sup>44</sup> Rahmân sûresinin “*Azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı (وجه ربك) bâkidir.*”<sup>45</sup> meâlindeki ayette geçen *vech* kelimesini Zemahşerî, Râzî, İbn Kesîr ve Âlûsî, Kasas Sûresi 88. ayetin tefsirine atıf yaparak açıklamışlar ve “zâtı” anlamını vermişlerdir.<sup>46</sup> Bazı müfessirler Bakara sûresinin “*Her ne tarafa yönelirseniz yönelin Allah'ın vechi (zâtı) oradadır (فتم وجه الله).*”<sup>47</sup> meâlindeki ayette geçen *vech* kelimesinin de Allah'ın zâtı” anlamına gelebileceğini beyan etmektedirler.<sup>48</sup> Râzî, bu ayetteki *vechullah* terkiibini, *beytullah* (Kâbe), *nâkatullah* (Allah'ın devesi) terkiplerinde olduğu gibi değer verme ifadesi olarak görmek gerekir, demektedir.<sup>49</sup>

Râzî, “Mücessime, Allah'ı cisim olarak düşünme veya O'na cismânî özellikler nispet etme konusunda ‘Onun vechini dilerler.’<sup>50</sup> ayetini delil getirmektedirler.” diyerek onlara şöyle cevap vermektedir: “Oysa ‘De ki O Allah tekdir.’<sup>51</sup> buyruluyor. Allah'ın vahdaniyeti, cüzlerden oluşmasına manidir. Bu sebeple bu meâldeki ayetleri te'vil etmek gerekmektedir. Bir insan sevdiğinin yüzünü görmek ve yüzüne bakarak hoşnutluğunu kazanmak ister.”<sup>52</sup> “*Her nereye dönerseniz Allah'ın zâtı oradadır.*” meâlindeki ayetin tefsirinde de Râzî, mücessimenin iddia ettiği gibi Allah'ın bir cismi ve cismânî bir yüzü olsaydı bir yönde ve belli bir tarafta olması gerekirdi. O zaman da “*Her nereye dönerseniz dönün Allah'ın zâtı oradadır.*” ayeti doğru olmazdı, yorumunu yapmaktadır. Buna göre Allah'ın zâtı, rızası ve lütfü her yerde olduğuna göre Allah'a her yönden dua etmek ve O'nunla yakınlık kurmaya çalışmak mümkün olmaktadır.<sup>53</sup>

Kur'an'da Allah lafzına, Rab sıfatına ve *hû* zamirine muzâf olan *vech* kelimesinin meâllerde nasıl çevrildiğine baktığımız zaman Bakara sûresi 115, Kasas sûresi 88 ve Rahmân 27. ayetlerde geçen *vech* kelimesine Diyanet Kur'an Yolu Meâli mütercimleri<sup>54</sup>, Diyanet Vakfı Meâli mütercimleri<sup>55</sup> ve İsmail Yakıt'ın, “zâtı” anlamını verdikleri görülmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, Bayraktar Bayraklı, Mustafa Öztürk de Bakara sûresi 115 ve Kasas sûresi 88. ayetlerdeki *vechi* “O”, Rahmân sûresi 27. ayetteki *vechi* ise “zât” kelimesiyle çevirmişlerdir.<sup>56</sup>

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/25; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/331; Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Beyrût: Dâru'l-Kalem, t.y.), 10/492; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 20/130.

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 11/91; 14/268.

<sup>44</sup> Maḥmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985/1406), 4/531.

<sup>45</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/9; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/106; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 201/132; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13/320; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 27/108.

<sup>47</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>48</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/177; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/22; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/365.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/22.

<sup>50</sup> el-En'âm, 6/52. Ayrıca bk. er-Rahmân 55/27.

<sup>51</sup> el-İhlâs 112/1.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/247-248.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/23. Ayrıca bk. Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, Tahk. Ahmed Hicâzî es-Saka (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 151-156.

<sup>54</sup> Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 17.

<sup>55</sup> Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 18.

<sup>56</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 58, 542, 730.

Ömer Nasuhi Bilmen'in Kasas 88 ve Rahman 27. ayetlerdeki *vech* kelimesine, Süleyman Ateş'in de Bakara 115 ve Kasas 88. ayetlerdeki *vech* kelimesine aynı şekilde "zâtî" anlamını verdikleri halde Bilmen'in Bakara sûresi 115. ayette geçen *veche* "vech-i ilâhî" anlamını vermesi, Süleyman Ateş'in de Rahmân sûresi 27. ayette geçen *veche* "yüzü" anlamını vermiş olması dikkat çekmektedir.<sup>57</sup> Hasan Tahsin Feyizli de Kasas 88 ve Rahmân 27. ayetlerdeki *vech* kelimesine "zâtî" anlamını vermektedir.<sup>58</sup>

Kur'an'da Kasas sûresi 88. ayette Allah lafzı yerine kullanılan *hû* muttasıl zamirine muzaf olan *vech* kelimesini (وجهه) ve Rahmân sûresi 27. ayette Rab sıfatına muzâf olan *vech* kelimesini müfessirlerin çoğunluğunun, Bakara sûresi 115. ayette geçen ve Allah lafzına muzaf olan *vech* kelimesini ise bazı müfessirlerin "Allah'ın varlığı, yüceliği, kudreti, mülkü ve zâtî" ifadeleriyle te'vil ettikleri, meâl yapan mütercimlerin de çoğunlukla bu meyanda çeviri yaptıkları görülmektedir.<sup>59</sup>

### 2.1.2. el-Vech Kelimesinin Allah'ın Rızası Anlamında Kullanılması

*el-Vech* kelimesinin, içinde yer aldığı ayetin anlamı ve bağlamı dikkate alındığında Bakara sûresi 272. ayette geçen *vechillah* (وجه الله), Ra'd sûresi 22. ayetteki *vechi Rabbihim* (وجه ربهم), En'âm sûresi 52. ve Kehf sûresi 28. ayetlerde yer alan *yürîdûne vechehu* (يريدون وجهه), Rûm sûresi 38 ve 39. ayetlerde yer alan *vechillah* (وجه الله), İnsân sûresi 9. ayetteki *livechillah* (لوجه الله), Leyl sûresi 20. ayetteki *vechi Rabbihî* (وجهه ربه) ibarelerine Zeccâc, Taberî (öl. 310/923), Mâtürîdî gibi müfessirlerin ve meâl sahibi mütercimlerin çoğunlukla "Rablerinin rızası/hoşnutluğu" anlamını verdiği görülmektedir.<sup>60</sup>

Hasan-ı Barsî (öl. 110/728); Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), Mücâhid (öl. 103/721) ve Katâde'nin (öl. 117/735) Bakara sûresinin 115. ayetinde yer alan *vech* kelimesinin "Allah'ın rızası" anlamında olduğunu söylediklerini belirtmektedir.<sup>61</sup> Ayrıca Mukâtil İnsan sûresi 9. ve Leyl sûresi 20. ayetteki *veche* de "rızası" anlamlarını vermektedir.<sup>62</sup> Taberî, Bakara sûresi 272, Rûm sûresi 38 ve 39, İnsân sûresi 9. ayetlerdeki *vech* kelimelerine "Allah'ın rızası" anlamını vermektedir. O, "En'âm sûresi 52. ayetin tefsirinde de sahabenin sabah akşam eda ettikleri salih amellerle Allah'tan af ve mağfiret dileyerek O'na yaklaştırmaya ve O'nun rızasını kazanmaya çalıştığını beyan etmekte, Kehf sûresi 28. ayete de atıf yaparak, onların dünyadan bir şey istemediklerini, yalnızca Allah'ın rızasına talip olduklarını ifade etmekte<sup>63</sup> R'ad sûresi 22. ayetteki *vechi Rabbihî* (وجهه ربه) ibaresini de "Sabredenler, O'nu ta'zim ve tenzih etmek istedi ve emirlerine muhalefet etmekten sakındı." şeklinde açıklamaktadır.<sup>64</sup> Mâtürîdî de Bakara sûresinin 115. ayetini, "Allah'ın rızası oradadır veya Allah'ın

<sup>57</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 4.01.2024).

<sup>58</sup> Hasan Tahsin, *Feyzül-Furkân Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (İstanbul: Server İletişim Yayıncılık, 2007), 395, 531.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 18/353, 22/212; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Çur'ân*, 11/91, 14/268; Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4/273; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/531, 6/9; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 25/25, 29/106; Kurtubî, *el-Câmi'li aḥkâmî'l-Çur'ân*, 16/331, 20/132; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 20/130, 27/108; bk. *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 15.2.2024).

<sup>60</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/355; 5/259; 5/337; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/271, 18/502-503, 23/547; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/216, 7/419, 17/228; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1/502; Râzî, *Mefâtihi'l-ğayb*, 7/85, 25/126-127, 30/146; *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 5.1.2024).

<sup>61</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 1/365.

<sup>62</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, ed. Abdullah Maḥmûd Şeḥḥâte (Beyrût: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2002), 3/360, 4/525.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/271, 18/502-503, 23/547.

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/509.

kiblesi orasıdır, yani Allah onlardan ayrı ve uzak değildir.” şeklinde tefsir etmekte,<sup>65</sup> En'am sûresi 52. ayet, Ra'd sûresi 22. ayet, Kehf sûresi 28. ayet ve Leyl sûresi 20. ayetteki *vech* kelimelerine “rıza” anlamını vermektedir. Mâverdî (öl. 450/1058), Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, Âlûsî vd. birçok müfessir de bu ayetlerdeki *vech* kelimelerine “Allah'ın rızası, hoşnutluğu, sevap” anlamını vermektedirler.<sup>66</sup> Söz konusu ayetlerdeki *vech* kelimelerinden önce *yürüdûne* (istiyorlar) ve *ibteğâ* fiilinin mastarı olan *ibtigâe* (istemek, arzu etmek) kelimesinin gelmiş olması da bu anlamı desteklemektedir.

Rûm sûresi 38. ayette yer alan *yürüdûne vechellah* (يريدون وجه الله), cümlesine Taberî, Mâverdî, Râzî, Kurtubî vd. birçok müfessirin<sup>67</sup> “Allah'ın rızasını isterler.” anlamını verdikleri görülmektedir. Aynı sûrenin 39. ayetinde geçen *türüdûne vechellah* (تريدون وجه الله) cümlesine meâllerde Ömer Nasûhi Bilmen, Hasan Basri Çantay, Bayraktar Bayraklı ve Mehmet Okuyan'ın “Allah'ın rızasını...” anlamını vermişlerdir. Y. Nuri Öztürk'ün diğer *vech* kelimelerini “yüzü” şeklinde lafzi çeviri yaptığı halde İnsan sûresi 9. ayetteki *vech* kelimesine “Allah'ın rızası” anlamını verdiği dikkat çekmektedir.<sup>68</sup> Hasan Tahsin Feyizli, bu ayetlerin yanı sıra Bakara 115. ayetteki *vahcullah* lafzına da “Allah yüzü (rızası)”, Mustafa Öztürk de Ra'd 22, Rûm sûresi 38, 39, İnsan sûresi 9 ve Leyl sûresi 20. ayetteki *vecch* kelimelerine “Allah'ın rızası” anlamını vermektedir.<sup>69</sup>

Tefsirler üzerinde yapılan taramada, üzerinde durduğumuz ayetlerin tefsirinde anlayış birliği olduğu, meâllerde de Y. Nuri Öztürk dışında mütercimlerin ekserisinin bu ayetlerdeki *vech* kelimesini “Rablerinin rızasını, hoşnutluğunu istemek, onayını almak” şeklinde çevirdikleri görülmektedir. Nitekim söz konusu ayetlerin bağlamına, siyak ve sibakına baktığımızda bu ayetlerde yer alan *vech* kelimesini “Allah'ın rızası” şeklinde anlamlandırmanın isabetli bir te'vil ve çeviri olduğu ortaya çıkmaktadır.

### 2.1.3. el-Vech ve Viche Kelimelerinin Yön ve Cihete Delaleti

*el-Vech* kelimesi, *vâv* harfinin kesresi ile *el-viche* (الوجه) yön/cihet, *v-c-h* fiili tef'il babında (وَجَّهَ) kullanıldığında ise yönelmek anlamına gelmektedir.<sup>70</sup> Bakara sûresi 148. ayette “Herkesin (toplumun) yöneldiği bir yön (وَجْهَةً) (kible, istikamet) vardır.” buyrulmaktadır. Mücahid ve İbn Ebî Necîh (öl. 132/749) bu ayette geçen *viche* kelimesinin “kible” anlamında olduğunu söylemişlerdir.<sup>71</sup> Kur'an'da Kâbe'nin önemine “Şüphesiz insanlar için (ibadet yeri olarak) kurulan ilk ev âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olan Mekke'dedir.”<sup>72</sup> meâlindeki ayetle de işaret edilmektedir. Medine'ye hicret ettikten sonra on altı veya on yedi ay Mescid-i Aksa'ya yönelerek ibadet eden fakat Kâbe'ye yönelerek ibadet etmeyi arzu eden Hz. Peygamber'e Allah, Bakara sûresinde üç defa tekrarlanan “(O halde) yüzünü (وجهك) Mescid-i Haram tarafına çevir.”<sup>73</sup> meâlindeki ayetlerle ibadet yaparken Kâbe'ye yönelmelerini

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/216, 7/419, 17/228.

<sup>66</sup> Mâverdî, *en-Nüket*, 4/317; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 1/502; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/85, 25/126-127, 30/146; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/436, 21/459; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 29/156.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 502-503; Mâverdî, *en-Nüket*, 4/316; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/126-127; Kurtubî, *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/436; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 21/45.

<sup>68</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 5.1.2024).

<sup>69</sup> Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 17.

<sup>70</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “vch”, 2255; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “vch”, 36/537; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vch”, 13/556.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/677.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/144, 149, 150.

emretmiştir.<sup>74</sup> Bu yönelişte de her ne kadar ibadet edenin yüzü kible istikametine dönmüş olsa da yüzle birlikte bütün beden kibleye yönelmiş olmaktadır.

Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) ve Zeccâc Bakara sûresi 115. ayetteki (وجه الله) terkibine “kible” anlamını vermektedirler.<sup>75</sup> Bazı müfessirler de bu ayetin tefsirini yaparken ayette yer alan *vechullah* terkiбинin “kible” anlamına geldiğini belirtmekte, kible ayetlerini de bu ayete atıf yaparak tefsir etmektedirler.<sup>76</sup> Zemahşerî’nin, *fe semme vechullah* (فتم وجه الله) ibaresine “Allah’ın emrettiği ve razı olduğu yön orasıdır.” şeklinde yaptığı yorumdan da yön ile kibleyi kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>77</sup> İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de bu ayette geçen *vech* kelimesine “kible” anlamını vermektedir.<sup>78</sup> Râzî ise bu ayetin tefsirinde *veche* “kible” anlamını verenlerin görüşünü zikrettikten sonra ayetin şu anlama gelebileceğini ifade etmektedir: “Her kim rızamı arayarak bir yöne yönelirse beni bulur yani sevap kazanır.”<sup>79</sup> Müslümanlar namaz kılarken dünyanın herhangi bir yerinden Kâbe’ye yöneldiğinde, kimi Doğu’ya, kimi Batı’ya, kimi Güney’e kimi de Kuzey’e yönelmektedir. İstikamet aynı olmakla birlikte coğrafi konuma göre yönlerin farklı olması “Her ne tarafa yönelirseniz” ibaresine uygun düşmektedir.<sup>80</sup> Bu ayetin, Kâbe’nin kible olarak tespitinden önce sahabeden bir grubun yolculuk esnasında kibleyi tam olarak bilmedikleri için kiminin Doğu’ya, kiminin de Batı’ya yönelerek namaz kılmaları ve bu durumu Hz. Peygamber’e arz etmeleri üzerine nâzil olduğunu ifade eden rivayetler tefsir kaynaklarında yer almaktadır.<sup>81</sup>

Meâl sahibi olan Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen ve Hasan Tahsin Feyizli Bakara sûresi 115. ayette geçen *vech* kelimesine “kible”, Elmalılı M. Hamdi Yazır ise “cihet” anlamını vermişlerdir. Muhammed Esed’in ise bu kelimeye “Allah’ın yönü” anlamını verdiği görülmektedir.<sup>82</sup> Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere gerek Bakara sûresi 115 ayette yer alan *vech* ve gerekse 148. ayette geçen *viche* kelimelerinin “kible” anlamına geldiği söylenebilir.

Hz. İbrahim kavmine, “Ben yüzümü hanif olarak yeri ve göğü yaratan Allah’a çevirdim (وَجَّهْتُ وَجْهِيَ).”<sup>83</sup> derken *veccehtü* fiilini zikretmektedir. Zeccâc, Bu ayette geçen *veccehtü* fiiline Hz. İbrahim’in İslam’a yönelmesi, *vechiye* ibaresine de “kulluktaki amacım” anlamını vermektedir.<sup>84</sup> Mukâtil *vechiye* ibaresine “dinimi”, Taberî de “kulluğumu” anlamını vermişlerdir.<sup>85</sup> Hz. Mûsâ’nın Medyen’e doğru yolculuk yaptığını haber veren ayette<sup>86</sup> “yöneldi” anlamına gelen (تَوَجَّهَ) fiilinin lafzî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zeccâc, bu

<sup>74</sup> Ahmet Özel, “Kible”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25/365-368.

<sup>75</sup> Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-‘Umde fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1401/1981), 82; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 1/197.

<sup>76</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 1/133; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/451; Kurtubî, *el-Câmi’li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/330.

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/313.

<sup>78</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîru İbn Teymiyye*, 1/316.

<sup>79</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 4/23.

<sup>80</sup> Talat Koçyiğit-İsmail Cerrahoğlu, *Kur’an-ı Kerîm Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 1/208.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/452; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/215.

<sup>82</sup> Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 1/32.

<sup>83</sup> el-En’âm 6/79.

<sup>84</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/268.

<sup>85</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/572.

<sup>86</sup> bk. el-Kasas 28/22.

ayetteki *tevecche* fiilini de “Medyen yönüne doğru yola koyuldu.” şeklinde açıklamaktadır.<sup>87</sup> Nahl sûresinde dilsiz birinin bir yere gönderilmesi eylemi de *yüveccihhü* ibaresiyle ifade edilmektedir.<sup>88</sup>

#### 2.1.4. el-Vech Kelimesinin Hakiki Anlamda Kullanılması

Selefilerin ekserisi ve katı nasçılığı benimseyen Haşvilerin Kur'an'da Allah hakkında kullanılan mecâzî lafızları literal bir okuyuşla Allah'ın zâtını, insan sûretini çağrıştıracak şekilde anlattıkları bilinmektedir.<sup>89</sup> Selefilere, Allah'ın sıfatları konusunda naslarda ifade edilen sözleri üzerinde herhangi bir yorum ve te'vil yapmadan olduğu gibi kabul etme eğilimindedirler. Onlara göre Allah, kitabında kendisini nasıl vafetmişse ve Hz. Peygamber'in hadislerinde Allah nasıl anlatılmışsa öyledir, naslarda Allah'a nispet edilen *vech* (yüz), *yed* (el), *ayn* (göz), *kadem* (ayak), Allah'ın dünya semasına inmesi, gelmesi, gitmesi, arşa istiva etmesi, beşerî vasıflara benzemese de kitap ve sünnette anlatıldığı gibidir, bunların keyfiyeti bilinemez ve tartışılmaz.<sup>90</sup>

Mukâtil b. Süleyman, En'âm sûresi 52. ayetteki *vechi Rabbihim* terkiibini, Kehf sûresi 28. ayetteki *yürîdüne vecchêhû* (يريدون وجهه) ibaresini, “Yani namazlarında Rablerinin yüzünü arzulamaktadırlar.” şeklinde açıklamakta ve *vecih* kelimesini lafzî anlamıyla vermektedir.<sup>91</sup> Selefilerin en önemli âlimlerinden İbn Teymiyye de Allah lafzına, Rab sıfatına ve Allah'a işaret eden zamire muzâf olan *vech* kelimesini Selefî akide doğrultusunda açıklamaktadır. En'âm sûresi 52 ve Kehf sûresi 28. ayetlerde yer alan *yürîdüne vecchêhû* ibaresini “Allah'ın yüzüne bakmak isteyenler.” şeklinde tefsir etmekte,<sup>92</sup> *O'nun zâtından başka her şey helak olur.*<sup>93</sup> meâlindeki ayetin tefsirinde de “O'nun yüzünü isteyenlerin dışında her amel batıldır.”<sup>94</sup> demektedir. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) ise *vech* kelimesinin geçtiği bazı ayetleri hiç ele almadığı, bazı yerlerde de açıklama yapmadığı görülmekte, Kasas sûresi 88. ayette geçen *illâ vecchêh* ibaresini *illâ mülkehû* (ancak mülkü bâkî kalır), Leyl sûresi 20. ayetteki *vehci* de “rızası” şeklinde açıklamaktadır.<sup>95</sup> Çağdaş Selefilere İbn 'Useymîn (öl. 2001) de Bakara sûresi 115. ayetteki *vechullah* ibaresinin tefsirinde, “Bazıları bu ifadenin hakiki anlamda olduğunu, bazılarının da “cihet” anlamına geldiğini söylemektedir. Fakat tercihe şayan olan görüş bu ifadenin hakiki anlama delaletidir.”<sup>96</sup> demektedir. İbn 'Useymîn Bakara 272. ayetteki *vechin* de hakiki anlamda olduğunu belirtmekte bu kanaatini “Çünkü Cennet'e girenler Allah'ı görecektir.” diyerek teyit etmektedir.<sup>97</sup>

Haşviyye, Mücessime, Müşebbihe ve Şia'nın aşırı kollarının naslarda Allah hakkında kullanılan el, yüz, göz, ayak gibi mecâzî lafızlara yükledikleri anlamların antropomorfik bir tanrı tasavvuruna yol açma sakıncası taşıdığı görülmektedir.<sup>98</sup> Farklı firkalar içinde nasları

<sup>87</sup> Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'an*, 4/138.

<sup>88</sup> bk. en-Nahl 16/76.

<sup>89</sup> Yunus Eraslan, “Kelam Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 135.

<sup>90</sup> Abdullah b. Yusuf el-Cedi', *el-Akîdetü 'l-selefiyye fî kelâmi Rabbi 'l-beriyye* (Ürdün: Dârü'l-İmam Malik, t.y.), 71; M. Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/401.

<sup>91</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/563, 2/582.

<sup>92</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîr*, 7/27.

<sup>93</sup> el-Kasas 28/88.

<sup>94</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîr*, 20/93.

<sup>95</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâiu 't-tefsîr*, 1/208, 2/ 87, 292, 3/326.

<sup>96</sup> İbn 'Useymîn, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 2/13.

<sup>97</sup> İbn 'Useymîn, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*, 3/363.

<sup>98</sup> Eraslan, “Kelam Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları”, 135, 151, 155.



anlamada zahirî yaklaşıma sahip olan, ayetleri ve hadisleri zahirî anlamıyla ele alan ve murad-ı ilahinin de böyle olduğunu iddia eden, ayetlerin te'vilini Allah'a bırakanlara Haşviyye denilmektedir.<sup>99</sup> Haşvîler, Allah'ın sıfatları konusunda, bütün dini hükümlerde nasların zahirine bağlı kalırlar ve akıl yürütmeyi reddederler. Hz. Peygambere isnat edilen bütün rivayetleri de aynen kabul ederler.<sup>100</sup> Onlar, Allah'ın bir cismi olduğunu, eti, kanı, sakalı, el, ayak, baş, dil, göz ve kulak gibi organlarının olduğunu, fakat bu organların mahlûkatın organlarına benzemediğini iddia ederler. Bu sebeple Kur'an'da geçen Allah'ın arşa istivâ etmesi, *vechi* (yüzü), *yed* (eli), *cenb* (yanı), gelip gitmesi gibi ifadeleri zahiri manaya göre anlarlar.<sup>101</sup>

Allah lafzına, Rab sıfatına ve Allah'a işaret eden zamire muzâf olan *vech* kelimesine yukarıda da değinildiği gibi birçok mütercimim “zât” anlamını vermesine karşın bazı mütercimlerin lafzî anlamlandırma cihetine giderek “yüz” anlamını verdikleri görülmektedir. Bakara sûresinin “*Hayır, her kim güzel iş yaparak yüzünü Allah'a teslim ederse...*”<sup>102</sup> meâlindeki ayette geçen *vechêhû* (وجهه) kelimesini meâl sahibi bazı mütercimlerin hakiki anlamıyla çevirdikleri görülmektedir. Abdülbaki Gölpınarlı, Türkiye Diyanet Vakfı meâli mütercimleri, Ömer Nasuhi Bilmen ve Y. Nuri Öztürk'ün bu kelimeye “yüzünü” anlamını vermişlerdir.

Kasas sûresi 88. ayette yer alan “*Onun zâtı dışında her şey helak olur.*” meâlindeki ayette geçen *vech* kelimesini, mütercimlerin çoğunun “zâtı” olarak çevirmelerine karşın Elmalılı Hamdi Yazır ve İsmail Hakkı İzmirli çeviri yapmadan *vech* olarak vermişlerdir. Aynı şekilde Ra'd sûresi 22 ayette geçen *vech* kelimesine mütercimlerin ekserisi “Rablerinin rızası” anlamını verdikleri halde Elmalılı Hamdi Yazır'ın “*Allah'ın yüzünü murad edenler*”, Ömer Nasûhî Bilmen'in “*Allah'ın cemalini dileyenler.*” anlamını verdikleri görülmektedir. Rahmân sûresi 27. ayette geçen *vechi Rabbike* (وجه ربك) ibaresine de İsmail Hakkı İzmirli ve Süleyman Ateş “yüzü” anlamını vermişlerdir. Y. Nuri Öztürk'ün de Ra'd sûresi 22. ayetteki *vech* kelimesine “Rablerinin yüzü”, Rahmân sûresi 27. ve Leyl sûresi 20. ayete ayetlerdeki *vech* kelimesine “Rabbinin yüzü” anlamını verdiği görülmektedir.<sup>103</sup>

Selefiyyenin çoğunlukla *vechullah* (Allah'ın yüzü), *vechêhû* (O'nun yüzü) ve *vechi Rabbike* (Senin Rabbi'nin yüzü) ibarelerini te'vil etmeden olduğu gibi kabul etmesinin ve bazı mütercimlerin de bu ibareleri lafzî anlama göre çevirmiş olmalarının teşbihî bir Allah tasavvuruna yol açma sakıncasını beraberinde getireceği değerlendirilmektedir.

## 2.2. el-Vech (الوجه) Kelimesinin Allah Lafzı, Sıfatları ve Zamirleri Dışındaki Kelimelere İzafetle Kullanıldığı Ayetler

Kur'an'da insanın zâtına ve bedenine muzâf olan *vech* kelimesi *esleme*, *veccehe* ve *ekâme* fiilleriyle gelmektedir. İbn Teymiyye müfessirlerin, *esleme vechehû* (اسلم وجهه) ibaresini dinde ihlaslı olma ve amelini Allah için yapma, *veccehe vechehû* (وجه وجهه) ibaresini, ibadet için yönelme, niyet etme, *ekâme vechehû* (اقام وجهه) ibaresini de İslam'ın gereklerine uygun yaşama şeklinde tefsir ettiklerini belirtmektedir.<sup>104</sup> *el-Vech* kelimesinin Allah

<sup>99</sup> Muhammed A'lâ b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu'l-İstulâhâtî'l-funûni ve'l-'ulûm* (Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/178-179.

<sup>100</sup> Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/426.

<sup>101</sup> Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'nihal* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 1/120-121.

<sup>102</sup> el-Bakara 2/112.

<sup>103</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 4.1.2024).

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Tefsîru İbn Teymiyye*, 20/100.

lafzı, Rab sıfatı ve zamirleri dışındaki kelimelere izafetle kullanıldığı ayetlerin yorum ve çevirileri hakkında tefsirlerde ve meâllerde şu bilgiler yer almaktadır:

### 2.2.1. el-Vech Kelimesinin İnsanların Fiillerine Konu Olduğunda Kazandığı Anlamlar

Kurtubî, insanın yüz kısmını şöyle tarif etmektedir: “Yüz (*el-vech*) sözlükte, bazı organları kapsayan bir organdır. Uzunluğu alnın üst kısmından çenenin alt kısmına kadardır. Eni ise iki kulak arasındır.”<sup>105</sup> Kur'an'da, Hz. Peygamberin kibleinin Mescid-i Aksâ'dan Kâbe'ye tahvili beklentisiyle yüzünü semaya yönelttiğini bildiren ayette<sup>106</sup> geçen *el-vech* (الوجه) kelimesini Zeccâc da *ayneyke* (gözlerini)<sup>107</sup> Taberî ve Zemahşeri, *nazaruke* (نظرک: Senin bakman),<sup>108</sup> Mâtürîdî, *besarahu* (O'nun bakışı)<sup>109</sup> kelimesiyle açıklamaktadırlar. Bilindiği gibi bakma ve görme fiili yüzdeki göz organı ile yapılmaktadır. Abdest alırken yüzün yıkanması<sup>110</sup> ve teyemmüm alırken ellerin yüze sürülmesi<sup>111</sup> gereğinden bahseden ayetlerde de *vechin* lafzî anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Hz. Yusuf'un, gömleğini babasının gözünün açılması için yüzüne sürülmek üzere kardeşlerinden göndermesini<sup>112</sup> ve gömleğin Hz. Yakûb'un yüzüne sürülür sürülmez gözlerinin tekrar görmeye başladığını<sup>113</sup> haber veren ayetlerde de yüz (*vech*) kelimesi lafzi anlamda kullanılmıştır. Taberî, gömleğin Hz. Yakûb'un yüzüne sürülmesini (على وجه يعقوب) ibaresiyle ifade etmektedir.<sup>114</sup>

Hz. Yâkub, oğlu Hz. Yûsuf'un gördüğü rüya üzerine ileride onun peygamber olacağını anlamış ve gördüğü rüyayı kardeşlerine anlatmamasını tembihlemiştir.<sup>115</sup> Babalarının Hz. Yûsuf'la daha çok ilgilendiğini düşünen ve su sebeple Hz. Yusuf'u kıskanan kardeşleri, “Yûsuf'u öldürün ya da (uzak) bir yere bırakın ki babanızın ilgisi (sevgisi) yalnızca size kalsın.”<sup>116</sup> diyerek aralarında konuşmuşlardı. Hz. Yakûb'un diğer oğulları, Hz. Yûsuf'u ortadan kaldırarak babalarının kendileriyle ilgilenmesi arzularını dile getirmek için kullandıkları *vechü ebîküm* (وجه ابيكم) ifadesi tefsirlerde ilgi, alaka, sevgi şeklinde açıklanmaktadır.<sup>117</sup> Meâllerde de *vechü ebîküm* ibaresine Mehmet Okuyan “ilgisi”,<sup>118</sup> Mustafa Öztürk “sevgi ve ilgisi”,<sup>119</sup> Hasan Tahsin Feyizli “teveccühü (sevgisi)”<sup>120</sup> Kur'an Yolu Meâli Mütercimleri “teveccühü” ve Bayraktar Bayraklı “sevi ve yönelişi” anlamını vermişler, Abdülbaki Gölpınarlı ise bu ibareyi diğer mütercimlerden farklı olarak “Babanız artık onu görmesin.” şeklinde anlamlandırmıştır.<sup>121</sup>

<sup>105</sup> Kurtubî, *el-Câmi 'li ahkâmi 'l-Kur'an*, 7/327.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/144.

<sup>107</sup> Zeccâc, *Meâni 'l-Kur'an*, 1/221.

<sup>108</sup> Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 2/657; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/342.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Te 'vilâtü 'l-Kur'an*,

<sup>110</sup> bk. el-Mâide 5/6.

<sup>111</sup> bk. en-Nisâ 4/43.

<sup>112</sup> bk. Yûsuf 12/93.

<sup>113</sup> bk. Yûsuf 12/96.

<sup>114</sup> Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 13/346.

<sup>115</sup> bk. Yûsuf 12/4, 5, 6.

<sup>116</sup> Yûsuf 12/9.

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 13/19; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3/258; Âlûsî, *Rûhu 'l-meânî*, 12/191.

<sup>118</sup> Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir*, 235.

<sup>119</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 332.

<sup>120</sup> Feyizli, *Feyzü 'l-Furkân*, 235.

<sup>121</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim: 15.2.2024).

Râgıb el-İsfahânî (öl. 400/1010?) A'râf sûresinin “*Her secde ettiğinizde yüzlerinizi (وهكمجوب) O'na çevirin.*”<sup>122</sup> meâlindeki ayette geçen *vücûh* kelimesinin de yüz anlamına geldiğini, *bkâme* fiili ile birlikte kullanılıncaya yönelik anlamını ifade ettiğini “*Bunu bizzat elimle yaptım.*” cümlesinde olduğu gibi istiare yoluyla zâtın da kastedilmiş olabileceğini belirtmektedir.<sup>123</sup> İsfahânî, Âl-i İmrân sûresi 20, Nisâ sûresi 125, Lokmân sûresi 22, Rûm sûresi 30. ayetlerde yer alan *vech* kelimelerinin anlamlarının da önceki açıklamasında olduğu yüz anlamını ifade ettiğini, istiare yoluyla gidilen yol anlamına da gelebileceğini kaydetmektedir.<sup>124</sup>

Bir insanın ‘yüzünü Allah’a çevirmesi’ ibaresi öncelikle onun ibadet yapmak üzere kibleye dönmesini akla getirirse de ‘bir kişinin müslüman olarak bütün varlığıyla Allah’a yönelmesi’ şeklinde verilen anlamların vakıya daha uygun olduğu görülmektedir. Nitekim Zeccâc, Rûm sûresi 30. Ayette yer alan “Yüzünü dine çevir. (فأقم وجهك للدين)” ibaresine “Dosdoğru dine tabi ol.” anlamını vermektedir.<sup>125</sup> Bir görevi ikame etmek, bir kişinin çabasına ve niyetine devam etmesi ve görevini yerine getirmesini ifade etmektedir.<sup>126</sup> Bir görevi tam olarak yerine getirmek de başladığı işe bütün varlığı ile kendini vermekle mümkün olmaktadır. Buna göre Kur’an’da çeşitli ayetlerde yer alan *vech* kelimesi, bu kelimenin bağlamı, *esleme*, *veccehe* ve *ekâme* fiilleri ile birlikte kullanılışı dikkate alındığında, bu kelimenin insanın bir işi yerine getirmek için bizzat niyetlenmesi, yönelmesi ve çaba harcaması anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır.

Mâide sûresi 108. ayette yer alan *vechihâ* (وجهه) kelimesi, “şahitliğin gizlemeden gereği gibi yapılması ve olması gerektiği gibi, hakkıyla” anlamlarına gelmektedir.<sup>127</sup> Bu kelime incelemeye esas alınan meâllerin hepsinde gereği gibi, dosdoğru, olduğu gibi anlamının verildiği görülmektedir.<sup>128</sup>

### 2.2.2. el-Vech Kelimesinin İnsanın Zâtına İzafe Edilmesi

Bakara sûresi 112, Nisâ sûresi 125 ve Lokmân sûresi 22 ayetlerde insana işaret eden *hû* zamirine muzâf olan *vech* kelimesinin içinde yer aldığı “*Her kim güzel iş yaparak kendini (وجهه) Allah’a teslim ederse.*”<sup>129</sup> meâlindeki ayetler üzerinde bazı müfessirlerin yaptıkları yorumlar özetle şöyledir: Bakara sûresi 112. ayetin tefsirinde Mukâtil b. Süleymân<sup>130</sup> ve İmam Mâtürîdî, *el-vech* kelimesine, din, amel ve kendisi anlamlarını vermektedirler. Mâtürîdî ayrıca yüzün zikredilmesiyle zâtın kastedilmesinin caiz olduğunu belirtmektedir.<sup>131</sup> Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, İbn Âşûr, gibi müfessirler de Bakara sûresi 112, Nisâ sûresi 125 ve Lokmân sûresi 22. ayetlerde geçen *vechihû* kelimesiyle zâtın/nefsin kastedildiğini, din ve ibadet anlamlarına da geldiğini belirtmişlerdir.<sup>132</sup> Râzî, Bakara sûresi 144, 149 ve 150.

<sup>122</sup> el-A'râf 7/29.

<sup>123</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi gâribi'l-Kur'an*. (İstanbul: Dâru Kahraman, 1986), 514.

<sup>124</sup> İsfahânî, *el-Müfredât*, 514.

<sup>125</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 4/184.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 11/185.

<sup>127</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 1/514; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/104

<sup>128</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 23.12.2023).

<sup>129</sup> el-Bakara 2/112; en-Nisâ 4/125; Lokmân 31/22.

<sup>130</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil*, 1/131.

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/211, 216; 11/242.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/311, 2/153, 5/19; Râzî, *Me'âtihi'l-ğayb*, 4/4, 4/123; Kurtubî, *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Kur'an*, 3.2/319, 16/487; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1./675.

ayetlerdeki *vech* kelimelerine de zât anlamını vermektedir. Taberî, Zemaşerî, Râzî vb. müfessirler insanoğlunun en değerli organının yüzü olması, yüzün bir şeye saygıyla yönelmesi halinde diğer organların da ona tabi olması sebebiyle *vechehû* ibaresinin bir şeyin aslı, kendisi anlamını ifade ettiğini belirtmektedirler.<sup>133</sup> Kurtubî de teslimiyetin yüze has kılınması, insanın görünen en değerli kısmının yüzü olması, duyu organlarının yeri olması ve onurun veya zilletin yüzde ortaya çıkması sebebiyledir, demektedir.<sup>134</sup>

Yukarıda kısa tefsirini verdiğimiz ayetlerde geçen *vech* kelimesine mütercimlerden Hasan Basri Çantay, Abdülbaki Gölpınarlı, Diyanet Kur'an Yolu Meâli mütercimleri, Muhammed Esed, Bayraktar Bayraklı, İsmail Yakıt, Mustafa Öztürk ve Hasan Tahsin Feyizli "özünü/benliğini/kendisini" anlamını verdikleri görülmektedir.<sup>135</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın ise bu üç ayetteki *vech* kelimesine "özü muhsin olarak yüzünü" anlamını vermiştir. Diyanet Vakfı meâli mütercimleri, Bakara sûresi 112. ayetteki *vech* kelimesine "yüzünü", aynı anlama gelen Nisâ sûresi 125. ve Lokman sûresi 22. ayetlerdeki *vechehû* kelimesine ise "kendisini" anlamını vermişlerdir.<sup>136</sup> Süleyman Ateş'in Bakara 112 ve Lokman 22 ayetlerdeki *vech* kelimesine "özünü" anlamını verdiği halde Nisâ sûresi 125. ayette aynı anlama gelen *vech* kelimesine "yüzünü" anlamını vermesi, Mehmet Okuyan'ın da Bakara 112 ve Nisa 125. ayetlerdeki *veche* "yüzünü (benliğini)" anlamını verdiği halde Lokmân sûresi 22. ayette aynı anlama gelen *vech* kelimesine "yüzünü" anlamını vermesi dikkat çekmektedir.<sup>137</sup> Aynı anlamı ifade eden *vechehû* terkibine bir yerde "yüzünü", başka bir yerde "özünü, benliğini" anlamını veren bazı mütercimlerin "yüz" ile "öz/benlik" kelimelerini bir biri yerine kullanmada bir sakınca görmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>138</sup> Ömer Nasuhi Bilmen ve Y. Nuri Öztürk'ün ise üzerinde durduğumuz bu üç ayette geçen *vech* kelimesine de "yüz" anlamını verdikleri görülmektedir. İncelemeye esas aldığımız meâllerde çeşitli ayetlerde *vech* kelimelerine verilen anlamlara baktığımızda bir anlamlandırma sorununun olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. İbrahim, tevhid inancını benimsemiş olarak Allah'a yönelme ve şirkle arasına mesafe koyma kararını beyan ederken şöyle demiştir: "*Ben hanif olarak yüzümü gökleri ve yeri yaratan Allah'a çevirdim, ben müşriklerden değilim.*"<sup>139</sup> Taberî, Allah'a yönelmeyi, "İstikamet, hanif olan (muvahhid) bir insanın kulluğa yönelmesi ve ibadetini ihlasla yapmasıdır. Hanif olmayan birinin yönelişinin ona bir faydası olmaz, bilakis onu helak eder."<sup>140</sup> demektedir. Râzî de bu ayette geçen *veccehtü* (yöneldim) ibaresini zahiri manasına hamletmek mümkün değildir, bu kelimenin mecâzî anlamı itaattir, bu ifade ile İbrahim (a.s.), "İbadetimi Allah'a yönelttim." demek istemektedir, şeklinde açıklamaktadır.<sup>141</sup> Meâlini verdiğimiz ayetlerde Hz. İbrahim, Hz. Peygamber ve onlara tabi olan müslümanların yüzlerini Allah'a ve dine çevirirken bu eylemlerini ihlaslı ve muvahhid olarak yaptıkları haber verilmektedir. Buna göre inançla ilgili kararlarda yüzün istikameti bir organın salt bir yön tercihi olarak algılanamaz. Bu konudaki ayetlerin çevirisinde *vech* kelimesine ister sadece "yüz" denilsin

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/432, 5/286; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 1/311; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 4/123.

<sup>134</sup> Kurtubî, *el-Câmi'li aḥkâmi'l-Kur'an*, 2/319.

<sup>135</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 57, 156, 564; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 16, 97, 412.

<sup>136</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 23.12.2.023).

<sup>137</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an Meâl-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021), 97.

<sup>138</sup> *Türkçe Kur'an Meâlleri* (Erişim 23.12.2.023).

<sup>139</sup> el-En'âm 6/79.

<sup>140</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/3..

<sup>141</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/61.

isterse “özü, benliği” denilsin kastedilen anlam kişinin bütün varlığıdır ve ondan istenen de sağa ve sola bakmadan tevhid istikameti üzere olmasıdır.<sup>142</sup>

İbrahim (a.s)’in bütün varlığıyla tevhide yönelişini beyan eden En’âm sûresi 79. ayette yer alan *vechiye* ibaresi de incelemeye esas aldığımız meâllerin çoğunda “yüzümü” şeklinde çevrilmiştir. Fakat Mustafa Öztürk “kendimi”, Bayraktar Bayraklı “benliğimi” İsmail Yakıt bu kelimeye “yüzümü/özümü” anlamını vermişlerdir.<sup>143</sup> Dine ve Allah’a yöneliş irade ile verilmiş bilinçli bir karar olduğundan *vechiye* ibaresine “kendimi/benliğimi/özümü” anlamı verilmesinin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür.

Allah Âl-i İmrân sûresi 20. ayette Hz. Peygamber’den de ehl-i kitabın kendisiyle tartışmaya girmek istemesi halinde Hz. İbrahim’in beyanına benzer bir ifadeyle, “*Ben kendimi (وجهي) bana uyanlarla birlikte Allah’a teslim ettim.*”<sup>144</sup> demesini istemektedir. Bu ayette yer alan ve “yüzümü” anlamına gelen *vechiye* (وجهي) kelimesine Mukâtil b. Süleymân<sup>145</sup> dinimi, Mâtürîdî nefsimi,<sup>146</sup> Zemahşeri nefsimi ve her şeyimi,<sup>147</sup> İbn Kesir<sup>148</sup> kulluğumu, Şeyhzâde (öl. 950/1543) ve Âlûsî (öl. 1270/1854) ise nefsimi ve niyetimi<sup>149</sup> anlamlarını vermektedirler. Râzî, *vechiye* tabirine “amel” anlamını vermekte, *eslemtü vechiye lillah* (اسلمت وجهي لله) cümlesinin “İşimin, ibadetimin özünü Allah’a teslim ettim, kendimi Allah’a adadım.” anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>150</sup> Ebû Abbas el-Mehdevî (öl. 440/1049) de İbn Abbas’ın bu cümleye ‘amelini ihlasla yaptı’ anlamını verdiğini nakletmektedir.<sup>151</sup>

Âl-i İmrân sûresi 20. ayetteki *vechiye* (وجهي) ibaresini, incelemeye esas aldığımız meâllerde Yaşar Nuri Öztürk dışındaki mütercimler aynı anlama gelen “özümü, kendimi, benliğimi ve nefsimi” kelimeleriyle çevirmişlerdir.

Yûnus sûresinde de Hz. Peygamber’in insanlara şöyle seslenmesi emredilmektedir: “*De ki: Ey insanlar! Eğer benim dinimden şüphe ediyorsanız ben sizin Allah’tan başkasına taptıklarınıza tapmam, fakat sizi öldürecek olan Allah’a taparım. Bana mü’minlerden olmam, hanîf olarak dine yönel (وجهك) ve sakın müşriklerden olma diye emredildi.*”<sup>152</sup> Taberî, Yûnus sûresi 105. ayetlerdeki *vech* kelimesini aynı anlamı ifade eden En’âm sûresi 79. ayete atıf yaparak benzer şekilde yorumlamaktadır.<sup>153</sup> Fakat Râzî, bu ayette yer alan “yüzü kâim kılma” (اقامة الوجه) tabirini diğer müfessirlerden farklı olarak ‘aklı tamamıyla dine verme’ şeklinde açıklamaktadır.<sup>154</sup> Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) şârihi Şehzâde (öl. 950/1543) ise bu ayette Allah’ın, kulun bütün varlığıyla Allah’a ibadet yapmasını ve onun dışındakilerden yüz

<sup>142</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3./178.

<sup>143</sup> *Türkçe Kur’an Meâlleri* (Erişim 15.2.2024).

<sup>144</sup> Âl-i İmrân 3/20.

<sup>145</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/267.

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 2./270.

<sup>147</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1./539.

<sup>148</sup> İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/37.

<sup>149</sup> Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 1/391; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 1/360.

<sup>150</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 7/230.

<sup>151</sup> Mehdevî, *et-Tahsîl*, 1/318.

<sup>152</sup> Yûnus 10/104-105.

<sup>153</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 9/363.

<sup>154</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 17/180.

çevirmesini emrettiğini, *vechin* nefisten kinâye olduğunu, ayrıca kible anlamına da geldiğini kaydetmektedir.<sup>155</sup>

Yûnus sûresi 105. ayette geçen *vecheke* (وجهك) ibaresine İsmail Yakıt dışındaki mütercimlerin “yüzünü” anlamını verdikleri görülmektedir.

Yukarıda tefsir kaynaklarına yaptığımız atıflarda da görüleceği gibi Kur'an'da insanın zatına muzâf olan *el-vech* kelimesine çoğunlukla “kendisi/özü” (nefsi) anlamının verildiği ve bu kelimenin mecâzî anlamı dikkate alındığında bu şekilde anlamlandırmanın daha isabetli olduğu görülmektedir. Mef'ul konumunda olan *vechin*, teslim olma anlamına gelen (اسلم: *esleme*) fiiliyle gelmesi, teslimiyetin ise insanın bütün varlığıyla gerçekleşmesi olgusu da *vechin* delalet ettiği anlamın “kendisi” olmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda meâllerde Âl-i İmrân sûresi 20, En'âm sûresi 79 ve Yûnus sûresi 105. ayetlerdeki *vech* kelimesinin “yüz” olarak çevrilmesi yanlış olmasa da eksik anlamlandırma olduğu söylenebilir.

### 2.2.3 el-Vech kelimesinin İnsanların Durumlarına Delaleti

Kur'an'da *vech* kelimesi mecâzî olarak insanın şeref ve itibarını, ruh halini ve dünyadaki müktesebatına göre ahiretteki ahvalini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Âl-i İmrân sûresi 45. ayette Hz. İsa'nın dünya ve ahirette şerefli oluşu<sup>156</sup> Ahzâb sûresi 69. ayette Hz. Mûsâ'nın Allah indinde itibarlı biri olduğu *vecîhen* kelimesiyle ifade edilmektedir.<sup>157</sup> Fetih sûresi 29. ayette de Hz. Peygamber, sahabe ve ümmet-i Muhammed'in Tevrat'ta özellikleri zikredilirken secde izi belli olan yüzleri için *vücûh* kelimesi kullanılmaktadır.<sup>158</sup>

Kur'an'da meleklerin, inkârcıların ve münafıkların canını alırken yüzlerine ve sırtlarına vuracağı beyan edilmekte<sup>159</sup> ve istiare yoluyla onların her yönden acıyı hissedecekleri anlatılmaktadır.<sup>160</sup> Fakat cehennemde ateşin yüzleri yakıp kavurması,<sup>161</sup> yüzlerin ateşle çevrilmesi,<sup>162</sup> cehennemliklerin ateşi yüzlerinden ve sırtlarından savamaması,<sup>163</sup> ateşin yüzleri yalayarak yakması<sup>164</sup> durumlarını anlatan ayetlerde geçen *vech* kelimesinde temsili bir ifadeyle ahirette inkârcıların vahim durumlarının ve yüzlerine yansıyan korkunç yüz ifadelerinin anlatıldığı görülmektedir.<sup>165</sup> Mü'minûn sûresi 104. ayette geçen *telfehu vücûhehüm* (تلفح وجوههم) ibaresinin tefsirinde Mâtürîdî, *l-f-h* (لفح) üfürme, yakma, kızartma anlamlarının yanı sıra çarpma ve vurma anlamının da olduğunu belirtmektedir.<sup>166</sup> Meâllerin çoğunda bu ibareye “yüzlerini ateş yalar.” anlamı verilmiş olsa da Kur'an Yolu Meâli mütercimleri ve Hasan Tahsin Feyizli “ateşin yüzlere vurma/çarpma” şeklinde çevirmişlerdir.<sup>167</sup>

<sup>155</sup> Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 2/31.

<sup>156</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1/213; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 1/414.

<sup>157</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 4/237.

<sup>158</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-Kur'an*, thk. Es-Seyyid Ahmed Sakar (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978), 414; Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/78.

<sup>159</sup> bk. el-Enfâl 8/50; Muhammed 47/27.

<sup>160</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/244.

<sup>161</sup> bk. el-Kehf 18/29.

<sup>162</sup> bk. İbrâhim 14/50; el-Ahzâb, 33/66.

<sup>163</sup> bk. el-Enbiyâ 21/39.

<sup>164</sup> bk. el-Mü'minûn 23/104.

<sup>165</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/51-52.

<sup>166</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/67.

<sup>167</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu Meâli*, 347; Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, 347.

Ahirette Allah'ın salih kullarının iyi halleri sebebiyle mutlu oldukları,<sup>168</sup> yüzlerinin ağardığı,<sup>169</sup> parıldadığı,<sup>170</sup> yüzlerine toz ve zillet bulaşmadığı<sup>171</sup> ve Cennette nimetlerin verdiği sevincin yüzlerinden anlaşıldığı<sup>172</sup> beyan edilmektedir. Günahkâr, âsi ve inkârcıların ise ahirette kötü durumları sebebiyle yüzlerinin kara çıkacağı,<sup>173</sup> mahcubiyetten yüzlerinin yere baktığı,<sup>174</sup> yüzlerinin asık<sup>175</sup> ve tozlu olduğu,<sup>176</sup> yüzlerini zillet bürüdüğü ve sanki yüzleri karanlık gecenin parçalarıyla kaplandığı,<sup>177</sup> bunların zelil bir halde yüzüstü mahşer yerine sürülecekleri,<sup>178</sup> “günahkârların yüzlerinden tanınacağı”<sup>179</sup> ve hesaplarının görülmesini müteakip de yüzüstü cehenneme atılacakları<sup>180</sup> temsili olarak ifade edilmektedir. İbn Kuteybe (öl. 226/889), ahirette suçluların yüzlerinde suçluluk alametinin bulunması, yüzlerinin kara, gözlerinin de mor olması dolayısıyla tanınacağını belirtmektedir.<sup>181</sup> Anlamına temas edilen bu ayetlerde geçen yüz tasvirleri mecâzî olarak günahkarların suçluluk halini ve zelil durumlarını ortaya koymaktadır.

Ahirette kulların Allah'ın huzurunda yüzlerini eğeceğini haber veren ayette geçen *‘aneti’l-vüvûh* (عنت الوجوه)<sup>182</sup> ibaresi tefsirlerde, onların mahcup ve çaresiz bir halde başlarını öne eğmeleri, itaat etmeleri ve teslim olmaları,<sup>183</sup> zelil halde bulunmaları durumunu beyan etmektedir.<sup>184</sup> Bu ayetin başında yer alan *a-n-v* fiili, *vücûh* (yüzler) kelimesine başların eğilmesi anlamını vermektedir. Taberî, *aneti’l-vücûh* tabirini, secdede olduğu gibi baş, yüz, eller ve ayakların yerde olmasıdır, şeklinde açıklamaktadır.<sup>185</sup> Mâtürîdî de bu cümlenin, yüzlerin zelil olmuş bir halde eğilmesini ifade ettiğini, *vücûh* (yüz) kelimesiyle kinaye yoluyla nefislerin ve zatların kastedilmiş olmasının mümkün olduğunu belirtmektedir.<sup>186</sup> Bu ayetin meâllerin çoğunda “*Bütün yüzler Hay ve Kayyûm olan Allah'ın huzurunda boyun eğmiştir.*” şeklinde çevrildiği görülmektedir.<sup>187</sup>

Hac sûresi 72. ayette kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda içlerindeki inat ve kinleri yüzlerine yansıyan kafirlerin yüzü için (*vücûh*),<sup>188</sup> cahiliye zihniyetini taşıdığı için kız çocuklarını hor gören babalara kız evlat müjdelendiğinde keder ve üzüntüden yüz ifadelerinin değişmesi hali beyan edilirken<sup>189</sup> de *vechêhû* (onların yüzü) ibaresinin mecâzen kullanıldığı

<sup>168</sup> bk. el-Gâşiye 88/8.

<sup>169</sup> bk. Âl-i İmrân 3/106.

<sup>170</sup> bk. el-Kıyâmet 75/22; Abese 80/38.

<sup>171</sup> bk. Yûnus 10/26.

<sup>172</sup> bk. Mutaffifîn 83/24.

<sup>173</sup> bk. Âl-i İmrân 3/ 106, 107

<sup>174</sup> bk. el-Gâşiye 88/2.

<sup>175</sup> bk. el-Kıyâmet 75/24.

<sup>176</sup> bk. Abese 83/40.

<sup>177</sup> bk. Yûnus 10/27.

<sup>178</sup> bk. el-İsrâ 17/97.

<sup>179</sup> bk. er-Rahmân 55/41.

<sup>180</sup> bk. el-Furkân 25/34; en-Neml 27/90; el-Şâur 54/48.

<sup>181</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbil’l-Kur’ân*, 439.

<sup>182</sup> bk. Tâhâ 20/111.

<sup>183</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/192-193; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/377.

<sup>184</sup> İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbil’l-Kur’ân*, 282;

<sup>185</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/173-174.

<sup>186</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/239.

<sup>187</sup> *Türkçe Kur’an Meâlleri* (Erişim 31.12.2023).

<sup>188</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/409.

<sup>189</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/206.

görülmektedir.<sup>190</sup> Medine Yahudilerinden Nâdiroğullarının Medine'den sürülürken üzerlerine çöken karamsarlık hali Nisâ sûresinde “yüzlerinin silinmesi (نطمس وجوها)” deyimiyile ifade edilmektedir.<sup>191</sup> Tefsirlerde “Yüzlerinin *tams* (silinme) edilmesi” deyiminin, yüzün kafanın saçın bittiği yer gibi olması,<sup>192</sup> umutsuz halde geriye dönüp dönüp bakmaları ve yüzlerin kılığından çıkıp tanınmayacak hale gelmesi anlamına geldiğini belirtilmektedir.<sup>193</sup> Meâllerde de *nadmise vücuh* deyimine çoğunlukla “yüzlerin silinmesi” anlamının verildiği, Mustafa Öztürk'ün “hor ve hakir”, İsmail Yakıt ve Muhammed Esed “ümitlerin boşa çıkması”, İsmail Hakkı İzmirli “çehrelerin belirsiz hale gelmesi” anlamlarını verdikleri görülmektedir. Yüzün kafa derisi gibi olmasını, Kur'an'ı inkâr eden ehl-i kitabın kişilik bakımından Allah katında hükmen ve manen yok sayılmaları şeklinde anlamak da mümkündür. Ayrıca Hac sûresinde de kalbine iman tam olarak yerleşmemiş olanların ağır bir imtihana maruz kaldıklarında yüzlerinin değiştiği bildirilmektedir.<sup>194</sup> İnsanın sevinç ve üzüntü durumuna göre yüz ifadesinin değiştiği ve yüz ifadesinin insanın ruh halini ortaya koyduğu bilinen bir husustur.

### Sonuç

Kur'an'da çok anlamlı kelimelerin (*vücûh*) anlamlandırılması ve yorumlanmasında çoğunlukla ihtilaf edilmektedir. Anlamı üzerinde ihtilaf edilen kelimelerden biri de *el-vech* kelimesidir. Bu ihtilafın meâllerde daha çok gün yüzüne çıktığı görülmektedir. *el-Vech* kelimesinin anlamlandırılması ve yorumlanması hususunda tefsir kaynakları üzerinde yaptığımız incelemede, diğer bazı ihtilafli konularda olduğu gibi bir anlayış birliği olmadığı anlaşılmaktadır.

Allah Kur'an'da, mesajını insanlara iletme için insanların konuştuğu ve muhatapların kolaylıkla anladığı bir dil ve üslup kullanmaktadır. Bu bağlamda Arapça'da ve diğer dillerde kullanılan mecâzî ifadeler, kinayeler, temsiller, çok anlamlı kelimeler (*vücûh*), anlamdaş kelimeler (*nezâir*), deyimler, edebi sanatlar Kur'an'da da yer almaktadır. Bir kelimeyi, Selefilerin ve Haşvîlerin çoğunlukla yaptığı gibi “Bu ifade Allah kelamıdır, Allah ne diyorsa odur.” diyerek lafzî anlama göre anlamlandırmak Kur'an'ın diğer ayetleriyle tenakuza düşme tehlikesini beraberinde getirmektedir. İçinde hiçbir çelişki bulunmayan Kur'an'ın tefsir ve meâllerinde de çelişkili anlamlara mahal vermemek tefsir araştırmacılarının başlıca görevleri arasında yer almaktadır. Kur'an'da *el-vech* kelimesinin anlamlandırılmasında iyimser bir yaklaşımla özensizlikten kaynaklandığını düşündüğümüz hatalar yapıldığı anlaşılmaktadır. Buna göre Kur'an'da Allah hakkında kullanılan *vech*, *yed*, *cenb* ve *istiva* gibi kelimeleri lafzî anlamıyla anlamlandıranların Nahl sûresi 74, Şûrâ sûresi 11 ve İhlas sûresi 4. ayetlere ters düşecek şekilde çelişkiye düştükleri görülmektedir. Bu çelişkiden kurtulmanın yolu ise Allah hakkında kullanılan beşeri organ isimlerinin mecâzî olduğu gerçeğinden hareketle bu kelimeleri te'vil etmekten geçmektedir.

Yaptığımız çalışmada çok anlamlı kelimelerden olan *el-vechin* Kur'an'da abdest alırken yüzün yıkanması, teyemmümde yüzün meshedilmesi gereğinden bahseden ayetlerde ve Hz. Yâkub'un yüzünün söz konusu olduğu ayetlerde hakiki anlamda kullanıldığı, mecâzî

<sup>190</sup> bk. en-Nahl 16/58; ez-Zuhruf 43/17.

<sup>191</sup> bk. en-Nisâ 4/47.

<sup>192</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/272; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/59.

<sup>193</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y), 2/298.

<sup>194</sup> bk. el-Hac 22/11.



olarak varlık, zât, benlik, kişilik, öz, hoşnutluk, maksat, niyet ve görüş anlamlarına geldiği Kur'an'da daha çok bu anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>195</sup>

Tefsir kaynakları ve meâllerde yaptığımız inceleme sonucuna göre özellikle Allah lafzına, Rab sıfatına ve *hû* zamirine” muzâf olan *vech* kelimesinin anlamlandırılması hususunda ortaya çıkan ihtilaf, halen bir tefsir problemi olarak önümüzde durmaktadır. Kur'an meâllerinde de mütercimlerin birbiriyle çelişen hatta kendisiyle çelişen çeviriler yaptıkları görülmektedir. Kur'an'ı murad-ı ilâhiye en yakın bir anlamda yorumlama sorumluluğu taşıyan tefsir araştırmacılarının bu problemi de göz önünde bulundurmaları, bundan sonra yazılacak tefsir ve yapılacak Kur'an meâllerinde insan biçimci bir ilah tasavvuruna yol açmamak için tenzih ve teşbih arasında bir denge gözetmeleri büyük önem arz etmektedir.

---

<sup>195</sup> bk. el-Bakara 2/112, 115, 272; el-En'âm 6/52; er-Ra'd 13/22; el-Kehf 17/28; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38.

### **Kaynakça**

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945.
- Âlûsî, Şihâbuddin es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Cedî' Abdullah b. Yusuf. *el-Akîdetü's-selefiyye fî kelâmi Rabbi'l-beriyye*. Ürdün: Dârü'l-İmam Malik, t.y.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Şihâh*, thk. Ahmed Abdülgafûr Hammâd. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 3. Baskı, 1984/1404.
- Cevzî, Cemâluddin Ebu'l-Ferc Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 16 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evķâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1443/2021.
- Duman, Zeki. *Beyânü'l-Hak*. 3 cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 2020.
- Eraslan, Yunus. "Kelam Düşüncesinde Antropomorfik Tanrı Tasavvurları", *Kader 20/1* (Haziran 2022), 134-159.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meâl-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Ferâhidî, Halil b. Aħmed. *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Sâmirâî. 8 Cilt. B.y.: y.y. t.y.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furķân Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. İstanbul: Server İletişim Yayıncılık, 4. Baskı, 2007.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983/1403.
- Hasîrfzâde Elif Efendi, *en-Nûru'l-furķân fî şerhi lügâti'l-Kur'ân*, Ed. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Herûvî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Ġarîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999/1419.
- İsfahânî, er-Râġib. *el-Müfredât fî ġarîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru Kahraman, 1986.
- Işık, Mesut. "Anlam Bilim Bakımından Kur'an-ı Kerim'de "Vech" Sözcüğü", *Universal Journal of Teology II/1*, (2017), 85-96.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1404/1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 cilt. Beyrût: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîru ġarîbi'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Celaleddin. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sadr, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takiyuddin. *Tefsîru İbn Teymiyye*, el-Bâhisü'l-Kur'ânî. Erişim:

10. 02. 2024. <https://tafsir.app/11/31>.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed. *Bedâiu't-tefsîr*. 3 cilt. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2007.
- İbn 'Useymîn, Muhammed b.Sâlih, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 10 cilt. Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423/2002.
- İsmâil Abdülhamîd, Enfâl. *Elfâzu'l-cezr (vech) ve müştekatihî ve evsâfihî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Bağdad: Tedrisiyye fi Câmîati Bağdâd Külliyyeti't-Terbiyyeti li'l-Benât, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karagöz, Mustafa. "Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreçleri". *Bilimnâme XIV*, 2008/1. 7-33.
- Karaman, Hayreddin. vd. *Kur'an Yolu Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Hayreddin Karaman, vd. *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meâli*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Koçyiğit, Talat-Cerahoğlu, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi'li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdullâh el-Hüseyn et-Türkî. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 24. Basım, 1427/2007.
- Kûfî, Eyyûb bin Mûsâ el-Hüseynî. *el-Külliyyât Mu'cem fi'l-mustalâhât ve'l-furûku'l-lügaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsîl*. Katar: Vizâretü'l-Evķâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1439/2018.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Umde fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Mertoğlu, M. Suat Mertoğlu. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetü't-Târihu'l-Arabî, 1423/2002.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meâl-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 7. Baskı, 2021.
- Özel, Ahmet. "Kible". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/365-368. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara

Okulu Yayınları, 2016.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1410/1990.

Râzî, Fahreddin. *Esâsü't-takdîs*. thk. Ahmed Hicâzî es-Saka. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî. *el-Milel ve'nihal*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Şeyhzâde, Muhyiddin b. Muslihiddin. *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beydâvî*. 3 Cilt. İstanbul: Matbaa Osmâniyye, 1306/1889.

*Türkçe Kur'an Meâlleri*. Erişim 15. 02. 2024. <https://www.kuranmeâli.com>.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed ibn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abü-lmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali. *Keşşâfu'l-ıstılâhâti'l-funûni ve'l-'ulûm*. Beyrût: Mektebetü Lübnân, 1417/1996.

Yurdagür, Metin. "Haşviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/426-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Abdürrezzak. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 40 Cilt. Kuveyt: et-Türâsu'l-Arabî, 1422/2001.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhû*, thk. Abdülcelil Abûdehû Şiblî. 5 Cilt. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988/1408.

Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer- Muhammed Bâsil. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zemaşşerî, Maḥmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1406/1986.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Mukadder Arif Yüksel

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

أمثال العرب وموقف الشهاب الخفاجي منها في التفسير

*Arap Atasözleri ve Şihâbüddin el-Hafâci'nin Tefsirinde Konuya Yaklaşımı*

*Arab Proverbs and Shihab al-Khafaji's Approach to Them in Exegesis*

**Veysel GENİL**

Doç. Dr. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant Professor, Dokuz Eylül University, Faculty  
of Theology, Basic Islamic Sciences, Department  
of Tafsir

İzmir, TÜRKİYE

veysel.gencil@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0103-1274>

**Mohammad Al HARIRI**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Bartın Üniversitesi İslami  
İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Bartın University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Bartın, TÜRKİYE

mohhareeri@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7856-5250>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 20/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Gencil, Veysel - Al Hariri, Mohammad. “أمثال العرب وموقف الشهاب الخفاجي” منها في التفسير. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 202-223.

<https://doi.org/10.31121/tader.1434934>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

يتناول هذا البحث أمثال العرب الواردة في حاشية «عناية القاضي وكفاية الرازي» لشهاب الدين الخفاجي، وبيّن أسلوب المؤلف في كيفية توظيفه لأمثال العرب في خدمة النصّ التفسيري، إذ إنه تميّز في تناوله للأمثال، لاسيّما وقد ألف في هذا المجال منظومته «ذات الأمثال»، وأفاض منها في حاشيته التفسيرية على تفسير البيضاوي، فهدفت هذه المقالة إلى إبراز منهجه في توظيفها وتوضيحها، لهذا فقد ناسب الوقوف على معاني المثل في اللغة العربية، سواء من جهة الأصل الوضعي الذي يدلّ على النظر والمشابه، أو من جهة العرف اللغوي الذي يدلّ على القول السائر المعروف، إلا أنّ الخفاجي قد رجّح استخدام وتفسير لفظ المثل هنا بالمعنى المجازي زعماً بأنّ كلا من وجهتي النظر المذكورتين لا يناسب في تفسير الآيات القرآنية وأن هذا المنهج المرجّح أولى وأنسب لتفسيرها. وهو يستفيد من الأمثال عن طريق استخدامها في سياق تفسيره للآيات، إمّا ليبين معنى، أو ليؤكد أو ليرجح قولاً ما. وتظهر أهمية بحث الأمثال في أنها مرآة تعكس ثقافة الشعوب وهذا بتصوير الأحداث والمواقف الحياتية بألفاظ مختصرة. كما أن المثل يجسد البلاغة العربية في أعلى درجاتها، ولهذا اهتم العرب بالأمثال منذ القدم، وضمّنوها أشعارهم وأقوالهم، واهتمّ القرآن بضرب الأمثال في مختلف السور القرآنية، ونبّه البحث إلى الفرق بين أمثال العرب وأمثال القرآن التي ابتدأها الله دون أن يستخدمها أحد من قبل، ثم أشار البحث إلى شروط المثل ومضمونه من إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية، إضافة إلى الأغراض التي تُحقّق من ضربه كإيضاح المقاصد، وتشخيص للمجرد، وإبراز المعقول في هيئة المحسوس، وإقامة الحجة والبرهان، والترغيب والمدح والذم، والتذكير والوعظ، وذلك من خلال دراسة نماذج من الأمثال التي أوردها الشهاب الخفاجي في حاشيته التفسيرية الغنية بأمثال العرب.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، المثل، شهاب الدين الخفاجي، البيضاوي

## Öz

Araştırma Şihabuddin el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *'Înâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râzî* adlı eserindeki Arap mesellerini konu edinmektedir. Makale, el-Hafâcî'nin meselleri/Arap atasözlerini tefsir metinlerinde nasıl kullandığını açıklamaya ve yine onun atasözlerini kullanmadaki maharetini göstermeye çalışmaktadır. Nitekim o, özellikle bu hususta *Zâtu'l-emsâl* adlı eserini telif etmiş ve bu eserinde yer alan bilgileri Beyzâvî tefsirinin haşiyesinde detaylı bir biçimde kullanmıştır. Makalenin amacının el-Hafâcî'nin yaklaşımını ortaya koymak ve açıklamak olması hasebiyle konuyu, Arap dilinde atasözlerinin manalarını, hem denk ve benzerliğini gösteren aslî kök hem de yaygın olarak bilinen konuşmayı gösteren dilsel gelenek açısından incelemek yerinde olacaktır. Ne var ki bu iki bakış açısının da Kur'an'ı tefsir etmeye uygun olmadığını düşünmesi nedeniyle el-Hafâcî, mesel/atasözü ifadesini mecazi anlamda yorumlamayı tercih etmiştir. Çünkü bu, Kur'an ayetlerini tefsir etmeye daha uygun bir yaklaşımdır. Tefsir sürecinde atasözlerini kullanmak suretiyle ayetlerin anlamını açıklama, teyit etme veya farklı görüşler arasında tercihte bulunmada atasözlerinden yararlanılmaktadır. Atasözlerini incelemenin önemi, olayları ve yaşam durumlarını özlü sözlerle tasvir ederek bir toplumun kültürünü yansıtmalarında yatmaktadır. Nitekim mesel, Arap belagatını en üst düzeyde temsil etmektedir. Bu nedenle Araplar, eski zamanlardan beri mesellere büyük bir ilgi göstermişler, onları şiirlerine ve sözlerine dâhil etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim de çeşitli surelerinde mesel verme hususuna özel bir ihtimam göstermiştir. bu nedenden ötürü makalede ilk defa Kur'an'da zikredilen ve daha önce kimsenin kullanmadığı meseller ile Arapların kullandığı meseller arasındaki farklara dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra araştırma, el-Hafâcî'nin atasözleri açısından zengin olan tefsir haşiyesinde zikrettiği mesel örneklerini inceleyerek ifadenin özlü oluşuna, anlamın doğruluğuna, benzetmenin güzelliğine, maksadın ortaya konuluşuna, soyut olanın somut hale getirilmesine, mantıklı olanın somut bir şekilde vurgulanmasına, delillerin gözler önüne serilmesine, terbiye, teşvik, övgü ve zem gibi hususlarda atasözlerinin/mesellerin kullanılmasıyla sağlanan faydalarına işaret etmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Beyzâvî, Şihabuddin el-Hafâcî, Mesel.

## Abstract

This research focuses on the Arab proverbs found in the work "*Înâyat al-Qâdî wa Kifâyat al-Râzî*" by Shihab al-Din al-Khafaji (d. 1069/1659). The article aims to explain how al-Khafaji utilized proverbs in his commentary texts and to demonstrate his distinctive method in handling proverbs. Indeed, he particularly authored a work titled "*Zât al-emsâl*" in this regard and extensively utilized the information contained therein in the commentary of Beyzâvî. Since the purpose of this article is to present and explain al-Hafâcî's approach, it would be appropriate to examine the meaning of proverbs in the Arabic language in terms of both the original root, which indicates equivalence and similarity, and the linguistic tradition, which indicates common speech. However, due to al-Khafaji's belief that neither of these two perspectives is suitable for interpreting the Quranic verses, he preferred to interpret the term "proverb" metaphorically. Because this is a more appropriate approach to the exegesis of Qur'anic

verses. In the process of commentary, he utilizes proverbs to explain, confirm, or choose between different opinions regarding the meaning of verses. The importance of examining proverbs lies in their ability to reflect a society's culture by succinctly portraying events and life situations. As a matter of fact, the mesel represents Arabic eloquence at the highest level. For this reason, Arabs have shown great interest in proverbs since ancient times and have included them in their poetry and sayings. The Qur'an has also paid special attention to the use of parables in its various suras. For this reason, the article draws attention to the differences between the proverbs mentioned for the first time in the Qur'an, which no one had used before, and the proverbs used by the Arabs. In addition, the study examined the examples of proverbs in al-Hafajī's commentary on the commentary, which is rich in proverbs, and pointed out the conciseness of the expression, the accuracy of the meaning, the beauty of the analogy, the presentation of the intention, the concretization of the abstract, the emphasis of the logical in a concrete way, the demonstration of the evidence, and the benefits of using proverbs / sayings in matters such as discipline, encouragement, praise and criticism.

**Keywords:** The Quran, Exegesis, al-Baydawi, Shihab al-Din al-Khafaji, Proverbs.

### مدخل

تناول هذا البحث أمثال العرب عند الشهاب الخفاجي<sup>1</sup> وموقفه منها من خلال حاشيته في التفسير المُستأَد: عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي، وتأتي أهمية هذا البحث من القيمة العلمية لحاشية الشهاب؛ إذ هي بحر زاخر بشتى الموضوعات المتنوعة. كما تكمن أهميته على وجه الخصوص في بيان توظيف الشهاب الخفاجي للأمثال العرب في تفسير النص القرآني، وأنه إذا أردنا فهم كلام الله على الوجه الأكمل فعلياً فهم كلام العرب الذين نزل القرآن بلغتهم.

وقد اعتنى القرآن الكريم بالأمثال فجعل لها دلالات ومقاصد عظيمة، فكان البحث والاهتمام بما غني به القرآن نوعاً من تعظيم كتاب الله العظيم.

وعلى الرغم من أن عدداً كبيراً من العلماء قد تناول دراسة الأمثال بشتى أنواعها، إلا أن الدراسات السابقة كانت حول أمثال العرب حيناً و حول أمثال القرآن حيناً آخر. أما هذا البحث فقد تميّز ببيان كيفية توظيف الشهاب الخفاجي للأمثال العرب أثناء تفسيره النص القرآني. والدراسات السابقة للأمثال قسمان:

مصنفات الأقدمين، نحو: الأمثال من الكتاب والسنة، لأبي عبد الله الحكيم الترمذي المتوفى نحو (٣٢٠هـ)، تحقيق: د محمد حجي، د محمد الأخضر. وجمهرة الأمثال، لأبي هلال العسكري، الحسن بن عبد الله المتوفى (٣٩٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين. والأمثال، للهاشمي زيد بن عبد الله بن رفاعة المتوفى (بعد ٤٠٠هـ)، تحقيق: د. السيد الجميلي.

ومجمع الأمثال، لأبي الفضل الميداني النيسابوري المتوفى (٥١٨هـ).

والمستقصى في أمثال العرب، للزمخشري المتوفى (٥٣٨هـ).

وزهر الأكم في الأمثال والحكم، لليوسي الحسن بن مسعود المتوفى (١١٠٢هـ).

ودراسات معاصرة، ومنها: محمد بن أبي بكر الزرععي، الأمثال في القرآن الكريم. د. عبد الله الجربوع، الأمثال القرآنية القياسية. سميح عاطف الزين، الأمثال والمثل والتمثل والمثالات في القرآن الكريم. سميرة عدلي محمد رزق، وجوه البيان في أمثال القرآن رسالة دكتوراة. د. عشتار داود، الإشارة الجمالية في المثل القرآني. الأمثال الواردة في حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي دراسة دلالية، ساجدة تركي عيدان، وهو بحث دراسات عليا في كلية العلوم الإسلامية جامعة الفلوجة/ العراق. أرجوزة ربحانة الندمان بذوات الأمثال لشهاب الدين الخفاجي، تحقيق: هدى البيطار، وهو بحث في جامعة القدس/فلسطين، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

أتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي، وقسمت البحث إلى سبعة مطالب، ففي المطلب الأول: عرّفت بلفظ "مثل" في معاجم اللغة العربية، وذكرت ثلاثة معان لهذه الكلمة، ثم تحدثت في المطلب الثاني عن المعنى الاصطلاحي للمثل عند

<sup>1</sup> أحمد بن محمد بن عمر، الخفاجي، المصري، الحنفي، أبو العباس المتوفى (١٠٦٩هـ)، الملقب بشهاب الدين، قاضي القضاة، لغوي، وصاحب التصانيف في الأدب واللغة.

الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، ربحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، مح: عبد الفتاح محمد الحلو، مقدمة المحقق (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م)، ٣٦٧/١؛ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله جليبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد، مكتبة المتنى، ١٩٤١م)، ٦٩٩/١.



البلاغيين. وفي المطلب الثالث أشرت إلى المراد بضرب الأمثال باعتبار الإضافة عندما يقترن لفظ ضرب بكلمة مثل. وفي المطلب الرابع بينت أهمية المثل، حيث تكمن أهميته في الأغراض الهامة التي يحققها.

وفي المطلب الخامس عرّفت بمضمون المثل والموضوعات التي يشملها والأمثلة على ذلك مما ساقه الشهاب الخفاجي في حاشيته (عناية القاضي وكفاية الراضي)، وفي المطلب السادس ذكرت شروط المثل. وفي المطلب السابع: تناولت أغراض المثل عند الشهاب الخفاجي. وفي خاتمة المقالة ذكرت أهم نتائج البحث. وفي نهاية البحث ذكرت فهرس المصادر والمراجع.

### المبحث الأول: التعريف بالمثل:

#### المطلب الأول: التعريف بمادة «مثل» في اللغة.

كثر إطلاق مادة "مثل" في معاجم اللغة على مفاهيم عدّة، ومن ذلك: التسوية والمماثلة، والشبه والنظير، والعبرة، والحجة، والند، والصفة، والتصوير، والآية، والعقوبة، والانتصاب، وغيرها.<sup>2</sup>

هذا من حيث إطلاق مادة «مثل» على مفاهيم مختلفة. وهذه المفاهيم منها ما هو من أغراض المثل، ومنها ما هو لغير ذلك. أما لو أردنا أن نبيّن ونوضّح معنى "المثل" فنسجد أنفسنا أمام معانٍ ثلاثة:

المعنى الأول للمثل: من حيث الأصل الوضعي للمثل قال ابن فارس<sup>3</sup>: «الميم والثاء واللام: أصلٌ صحيح يدلُّ على مناظرة الشيء للشيء. وهذا مثل هذا، أي نظيره، والمثل والمثال في معنى واحد. وربما قالوا مثيل كشيء... والمثل: المثل أيضا كشبهه وشبهه. والمثل المضروب مأخوذ من هذا، لأنه يُذكرُ موزوناً به عن مثله في المعنى. وقولهم: مثل به، إذا نُكِّلَ، هو من هذا أيضاً؛ لأنَّ المعنى فيه أنه إذا نُكِّلَ به جُعل ذلك مثلاً لكلِّ من صنَّع ذلك الصنيع أو أراد صنعه»<sup>4</sup> فقد أكد ابن فارس على السمات المجازية في المثل كالتشبيه والمماثلة والتورية.

فلفظ "مَثَلٌ" و "مِثْلٌ" بمعنى: شَبَّه، وشَبَّهه أي النظير المشابه. وقد يعبر به عن المماثلة التامة.

ويبرز الزاغب الأصفهاني صاحب كتاب مفردات القرآن المتوفى: ٥٠٢ هـ<sup>5</sup> سمة المشابهة والمماثلة في المثل فيقول «أصل المثل: الانتصاب، والممثل: المصور على مثال غيره، يقال: مثل الشيء. أي: انتصب وتصوّر. والمثل عبارة عن قول في شيء يشبه قولاً في شيء آخر بينهما مشابهة، ليبين أحدهما الآخر ويصوّر... والمثل يقال على وجهين: أحدهما: بمعنى المثل نحو شَبَّهه وشَبَّه..، والثاني: عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أي معنى كان، وهو أعم الألفاظ الموضوعية للمشابهة..»<sup>6</sup>.

وبوضّح القاضي أبو بكر بن العربي<sup>7</sup> أنّ المحقّقين على التفريق بين لفظ (مَثَلٌ) ولفظ (مِثْلٌ)؛ فالأول: لفظ (مِثْلٌ) - بفتح الميم والثاء- عبارة عن تشابه المعاني المعقولة، والثاني (مِثْلٌ) - بالكسر- عبارة عن تشابه الأشخاص المحسوسة<sup>8</sup> أي ما كان مِثْلٌ بفتح الميم فهو في المعقولات، وما كان مِثْلٌ بكسر الميم فهو في المحسوسات. والمعقولات: هي التي تصور وليست أمامك. والمحسوسات: هي التي تقع بين يديك أو تحت حواسك. فلو كان المثل والمثل سيان للزم التنافي بين قوله: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)<sup>9</sup>، وبين قوله: (وَلِلَّهِ الْمِثْلُ الْأَعْلَى)<sup>10</sup>، فإن الأولى نافية له. والثانية مثبتة له.

2 ابن منظور، محمد بن مكرم الأنصاري الإفريقي، لسان العرب (بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ)، ٦١١/١١؛ الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠١١م)، ٧٠-٢٠/١٥.

3 ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكرياء القرويني الرازي (المتوفى: ٣٩٥هـ) اللغوي المحدث، صاحب معجم مقاييس اللغة. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن قايماز، سير أعلام النبلاء (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ١٢/٥٣٨.

4 أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، مح: عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ٥/٢٩٦.

5 الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (دمشق: دار التراث العربي، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ١٢٢؛ كخالة، عمر رضا دمشقي، معجم المؤلفين (بيروت: دار إحياء التراث، د.ت)، ٥٩/٤.

6 الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين، المفردات في غريب القرآن، مح: صفوان عدنان (دمشق: دار القلم، ١٤١٢هـ)، ٧٥٩.

7 ترجمة ابن العربي: القاضي أبو بكر بن العربي محمد بن عبد الله الإشبيلي المالكي المتوفى ٥٤٣هـ، محدث الأندلس، مؤلف: عارضة الأحودي بشرح الترمذي، والمحصل في الأصول.

8 الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٤٥/١٥؛ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مح: محمود الأرناؤوط (دمشق: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ٢٣٢/٦.

9 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله الإشبيلي، عارضة الأحودي بشرح صحيح الترمذي (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)، ٢٩٥/١٠؛ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، مح: محمد أبو الفضل (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)، ٤٩٠/١.

10 الشورى ١١/٤٤.

النحل ٦٠/١٦.

وسُميت أمثالاً؛ لانتصاب صورها في العقول، مشتقة من المثل الذي هو الانتصاب.<sup>11</sup>

وأكثر ما يأتي هذا النوع في القرآن بلفظ "مثل" مقروناً بكاف التشبيه، نحو: قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾.<sup>12</sup> وعند التأمل في السياق والسباق واللاحق الذي وردت به هذه الآية نجد أربعة أمور متلازمة، لا تكاد تفارق أي مثل من أمثال القرآن الكريم: الأول: يشرح ما قبله من الآيات، فقد ذكر الله تعالى أوصاف المنافقين، ثم ساق المثل بيانا لحالهم.

الثاني: تمهيد المثل لما بعده.. وهو تكليف الخلق بعبادة الله، وهو أول خطاب في القرآن للناس، فناسب أن يبين غاية وجودهم فقال ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾.<sup>13</sup>

الثالث: الحكم على من ضرب فيهم المثل، وبيان الجزاء.

الرابع: يحمل المثل في طياته الحجج البالغة على صدق الرسل فيما يبلغون، فيورد المعنى الواحد بألفاظ وطرق مختلفة، بمقدرة خارقة تنقطع في حليتها أنفاس الموهوبين من الفصحاء والبلغاء.<sup>14</sup>

المعنى الثاني للفظ "مثل": يطلق في عرف اللغة على القول السائر المعروف، الممثل مضربه بمورده.<sup>15</sup>

فيطلق لفظ "مثل" علماً على كل قول اشتهر، وتناقضه الألسن، وكثر تمثّل الناس به.

وسمي مثلاً؛ لأنه جعل مضربه، وهو ما يضرب فيه ثانياً مثلاً لمورده، وهو ما ورد فيه أولاً.<sup>16</sup>

وقد ركز شيخ العربية أبو العباس المبرد<sup>17</sup> في تعريفه المثل على وجه المشابهة بين الحالين، مع ملاحظة الشهرة والانتشار، فقال: «المثل مأخوذ من المثل وهو قول سائر يشبه به حال الثاني بالأول والأصل فيه التشبيه...، فحقيقة المثل ما جعل كالعلم للتشبيه بحال الأول»<sup>18</sup>، كقول كعب بن زهير<sup>19</sup>:

كانت مَوَاعِيدُ عِرْقُوبٍ لَهَا مَثَلًا وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ<sup>20</sup>

فمواعيد عرقوب علم لكل ما لا يصح من المواعيد.<sup>21</sup>

وظل المثل عند البلاغيين مرتبطاً بالتشبيه، وما يتصل به من استعارة أو تمثيل، ووافق فخر الدين الرازي المبرّد على ذلك بقوله: المثل تشبيه سائر.<sup>22</sup> وتفسير "السائر" أن يكثر استعماله على معنى أن الثاني بمنزلة الأول.

ويعلق الشهاب الخفاجي فيقول: لكن ما ذكره هنا لا يلائم إذا أردنا حمله على ما نحن فيه من أمثال القرآن؛ لأن الله ابتدأها، وليس لها مورد قبله<sup>23</sup> كيف وقد أسماه سبحانه مثلاً عند النزول قبل أن يعيها النبي - صلى الله عليه وسلم -

11 المؤلف نفسه، المفردات في غريب القرآن، ٧٥٨؛ المؤلف نفسه، البرهان في علوم القرآن، ١/ ٤٩٠.

12 البقرة ١٧/٢.

13 البقرة ٢١/٢.

14 محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن (بيروت: دار المنار، ١٩٩٩م)، ٣٠٨.

15 اليوسفي، الحسن بن مسعود، زهر الأكم في الأمثال والحكم، مح: د محمد حجي (المغرب: دار البيضاء، دار الثقافة، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، ١/ ٢٠. ويراد بمضرب المثل: الحالات المتجددة التي يستعمل فيها المثل. ومورد المثل: الحالة التي قيل فيها ابتداءً. قطامش، عيد المجيد، الأمثال العربية دراسة تحليلية تاريخية، (دمشق: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ)، ١٤.

16 أبو السعود، محمد بن محمد العمادي، تفسير إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ١/ ٥٠١ و ٧٢.

17 التنوخي، أبو المحاسن المفضل بن محمد، تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين، مح: د. عبد الفتاح محمد (القاهرة: هجر للطباعة، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ٥٣.

18 الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري، مجمع الأمثال، مح: محمد عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤م)، ١/ ٥.

19 ترجمة كعب بن زهير بن أبي سلمى، الصحابي المعروف (أبو المضرب) المتوفى ٢٦هـ، يكنى أبا عقيبة، وكان شاعراً فحلاً مجيداً، صاحب قصيدة: بانث سعاد. المرزباني، أبو عبيد الله محمد، معجم الشعراء (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م)، ٣٤٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١٤٤/٨.

20 البيت من البحر البسيط، وعرقوب: رجل من العماليق أتاه أخ له يسأله، فقال له عرقوب: إذا أطلعت هذه النخلة فلك طلعتها. فلما أطلعت قال: دعها حتى تصير بلحاً. ثم حتى تصير زهواً، ثم دعها حتى تصير رطباً...، فلما أثمرت عمد إليها عرقوب فجذها ولم يعط أخاه شيئاً، فصار مثلاً في الخلف. ديوان كعب بن زهير، مح: علي فاعور (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، ١٩٩٧م/ ١٤١٧هـ)، ٦٢؛ ابن حجة الحموي، شرح ديوان كعب قصيدة "بانث سعاد" في مدح رسول الله ع، مح: د. علي حسين البواب (الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م)، ٣٥.

21 الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي (بيروت: دار صادر، د.ت)، ٣٦٣/١.

22 الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ٣١٢/٢.

23 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، ٣٦٣/١.

ويقرأها للناس وتدور على الألسن، وقد امتازت صيغة المثل القرآني بأنها لم تنقل عن حادثة معينة، أو واقعة متخيلة أُعيدت مكررة تمثيلاً، وضرب موردها تنظيراً، وإمّا ابتدع المثل القرآني ابتداءً دون حذو احتذاه، وبلا مورد سبقه، فهو تعبير فني جديد ابتكره القرآن حتى عاد صبغة متفردة في الأداء والتركيب والإشارة<sup>24</sup>.

وعلى هذا فلا مناص من تفسير المثل في القرآن بمعنى آخر، وهو التمثيل القياسي الذي تعرّض إليه علماء البلاغة في علم البيان، والذي يقوم على التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز<sup>25</sup>، وهو المعنى الثالث.

المعنى الثالث للفظ (مثل): وهو مجازي، فيستخدم لفظ "مثل" بمعنى وصف الشيء<sup>26</sup>.

قال أبو القاسم الزمخشري المتوفى 538 هـ<sup>27</sup> - بعد أن ذكر معنى المثل في أصله - «ويستعار للحال، أو الصفة، أو القصة، إذا كان لها شأن وفيها غرابة»<sup>28</sup>. أي الصفة الغريبة مأخوذاً من المعنى العرفي بعلاقة الغرابة.

وقد سماه القزويني<sup>29</sup> المجازَ المركب حيث قال: «إنَّه اللفظ المركب المستعمل فيما شُبَّه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه كما يقال للمتروك في أمر «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى»، وهذا يسمى التمثيل على سبيل الاستعارة، و يسمى التمثيل مطلقاً، ومتى فشا استعماله كذلك يُسمَّى مثلاً؛ ولهذا لا تغير الأمثال»<sup>30</sup>.

وهنا يردّ الشهاب على من فسر الغرابة بالغموض فيقول: «وليت شعري<sup>31</sup> أي غرابة في قوله: السرّ أمانة وقوله السكوت أخو الرضا وأمثاله مما لا يحصى - ثم يوضح الشهاب الخفاجي المراد بالغرابة - فيقول: لكن ليس المراد بالغرابة أنها غموض الكلام وكونه نادراً بحسب المعنى واللفظ؛ بل المراد أنها لما فيها من البلاغة، ورونق الفصاحة، والندرة التي ترقّت بها إلى الغاية في بابها حتى عدت عجيبة جداً»<sup>32</sup>.

وذكر الراغب الأصفهاني - عند بيانه معنى "مَثَلٌ" و "مِثْلٌ" - بأنه قد يعبر بهما عن وصف الشيء<sup>33</sup>.

وهو الذي اختاره الشهاب الخفاجي فقال: «لما قرّروا للمثل معنى لغوياً، وهو النظير، ثم معنى ثانياً نقل منه إليه وهو: القول السائر، وليس أحد منهما مناسباً هنا، قالوا إنه استعير من الثاني لمعنى ثالث هو المراد، وهو الصفة العجيبة»<sup>34</sup>. وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفهم نصوصاً قرآنية كثيرة.

من ذلك: ما حققه الشهاب - رحمه الله - في تفسير قوله تعالى: ﴿مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾<sup>35</sup>، وأنّ المثل هنا بمعنى الصفة، أي: صفة الجنة العجيبة<sup>36</sup>.

وبتفسير كلمة "مَثَلٌ" أو "مِثْلٌ" بمعنى الوصف تتحل إشكالات لفظية كثيرة أجهدت المفسرين في تخرجها وتوجيهها، مع التشديد هنا على أن المفسرين قد ذكروا هذا في تفسير كثير من الآيات لا في جميعها.

لذلك فقد ورد استخدام المثل بمعنى الحجة والدليل على الحق في القرآن العظيم: قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾<sup>37</sup>، أي بحجة وشبهة مما أتوا به من الأباطيل<sup>38</sup>.

24 الصغير، محمد حسين علي، الصورة الفنية في المثل القرآني (العراق: دار الرشيد، 1981م)، 68.

25 السبجاني، جعفر، الأمثال في القرآن (إيران: مؤسسة الإمام الصادق، 1420هـ)، 17.

26 ابن منظور، لسان العرب، 610/47؛ الراغب، المفردات، 462.

27 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، طبقات المفسرين، مح: علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1396هـ)، 120.

28 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، 72/1.

29 ترجمة جلال الدين القزويني، محمد بن عبد الرحمن المعروف: بخطيب دمشق المتوفى: سنة 739هـ، له: تلخيص المفتاح. ثم شرحه وسمّاه "الإيضاح".

ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد، طبقات الشافعية، مح: د. حافظ عبد العليم (بيروت: عالم الكتب، 1407هـ)، 287/2؛ حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، 473/1.

30 القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن، تلخيص المفتاح (مصر: المطبعة المحمودية التجارية، 1356هـ)، 120؛ التفقازاني، مسعود بن عمر، المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، مح: د. عبد الحميد هنداوي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1434هـ/2013م)، 379.

31 اليحصبي، أبو الفضل عياض السبتي، مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (القاهرة: دار التراث، 1978م)، 2/255. ومعنى قوله: ليت شعري، أي: ليتني أعلم وليت علمي، وليتني شعرت فحذفوا التاء مع الإضافة للكثرة. ومنه سمي الشاعر لفظنته. والشعر: أصله علم.

32 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 364/1.

33 المؤلف نفسه، المفردات في غريب القرآن، 462.

34 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 364/1.

35 الرعد 35/13.

36 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 364/1، 364/4.

37 الفرقان 33/25.

38 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 422/6.

### المطلب الثاني: المعنى الاصطلاحي للمثل.

تعددت تعريف العلماء للمثل بصورة عامة سواء أعتبر تشبيهاً أو قولاً مرسلأً، فالتعريف الأليق للمثل في بحثنا هو أن يقال: هو نظم من الكلم، يبرز المعنى في صورة حسية موجزة، تتقبلها النفس وتتعشقها.

### المطلب الثالث: المراد بضرب الأمثال باعتبار الإضافة.

سبق في المطلبين السابقين التعريف بالمثل، ولكن المتتبع لكلام الله يجد أن القرآن يقرن الفعل "ضرب" بلفظ "المثل"، فهذا مركب إضافي. وإذا أردنا الوقوف على معناه فلا بد من التعريف أولاً بالفعل "ضرب".

الفعل "ضرب" لغة: الضاد والراء والباء أصل واحد ثم يستعار ويحمل عليه، ويشبه به الضرب في الأرض للتجارة والسفر وغيرها.<sup>39</sup> والضَرْبُ يقع على جميع الأعمال، إلا قليلاً منها. فتارة يأتي بمعنى الإسراع في السير، وتارة بمعنى الكف عن الشيء. ويرد ضَرْبٌ بِمَعْنَى: الوصف، والبيان، والمثل، والجعل، والشكل، والصنف، والنوع، والتعيين، والميول...

ويعدى بـ (على) فيقال: ضرب على يديه أي أمسك، وب اللام فيقال: ضرب لكم، ويعدى بـ (في) فيقال: ضرب في الأرض أي خرج غازياً أو مسافراً، ويعدى بـ (إلى): ضرب إليه أي: مآل.<sup>40</sup>

وضَرْبُ المَثَلِ: مأخوذٌ إما من ضرب الدراهم وهو ذكر شيء يظهر أثره في غيره؛ سُمِّيَ بِهِ لِتَأْثِيرِهِ فِي النَّفْسِ. أو مأخوذ من الضَّرْبِ أي المَثِيلِ. تقول: هو ضَرْبِي، وهما من ضَرْبٍ واحد؛ لأنه يجعل الأول مِثْلَ الثاني. أو مِنْ ضَرْبِ الخاتم ونحوه؛ كما في الخاتم على الطابع.<sup>41</sup>

الضرب في اصطلاح ضرب المثل: إيقاع الشيء على الشيء، وإيراد المثل على المثل لِيُتَمَثَّلَ بِهِ وَيُتَصَوَّرَ مَا أَرَادَ المُتَكَلِّمُ بَيَانَهُ لِلْمَخَاطَبِ.<sup>42</sup> إذا: لا بُدَّ فِي ضَرْبِ المَثَلِ مِنَ المُتَمَثِّلَةِ. ويتصور اختلاف الضرب خولف بين تفاسيره.

والضرب ورد في القرآن على أوجه: أحدها: السير، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ﴾<sup>43</sup>.

والثاني: الوصف ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾<sup>44</sup>.

والثالث: الضرب باليد وبالآلة المستعملة ومنه قوله تعالى: ﴿وَاهْجُرُوهُنَّ فِي المَصَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ﴾<sup>45</sup>.

فهذه معانٍ للضرب وردت في القرآن، لكن المراد بضرب المثل هنا هو الوجه الثاني: أي الوصف.

ومثال على ذلك قوله سبحانه: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلا يَسْتَنْطِيعُونَ سَبِيلاً﴾<sup>46</sup>، أي: كيف وصفوك بأنك مسحور مع أن سيرتك تشهد على خلاف ذلك، وعليه فالمعنى المناسب للآية هو تفسير الضرب بالوصف.

وخلاصة القول: إن حمل الضرب على أحد المعاني التي وردت في بيان معناه؛ إنما هو بحسب القرائن.

### المبحث الثاني: أهمية المثل و مضمونه عند الشهاب الخفاجي:

#### المطلب الأول: أهمية المثل.

إن أهمية المثل تكمن في الأغراض الهامة التي يحققها، قال الماوردي<sup>47</sup>: «من أعظم علم القرآن علم أمثاله، والناس في غفلة عنه لا اشتغالهم بالأمثال وإغفالهم الممثلات، والمثل بلا ممثل كالفرس بلا لجام»<sup>48</sup>.

39 ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/397-399؛ الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، العين، مح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي (مصر: دار ومكتبة الهلال، دت)، 30/7.

40 ابن منظور، لسان العرب، 1/545 - 548؛ الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مح: محمد نعيم العرقسوسي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ/2005م)، 107.

41 المؤلف نفسه، لسان العرب، 1/548؛ الزبيدي، محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: دار الهداية، 2001م)، 3/243؛ الأزهر، تهذيب اللغة، 12/16.

42 زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، التوقيف على مهمات التعاريف (القاهرة: عالم الكتب، 1410هـ/1990م)، 222؛ الراغب، المفردات في غريب القرآن، 505؛ الزمخشري محمود بن عمرو جار الله، أساس البلاغة، مح: محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ/1998م)، 2/193.

43 النساء: 101/4.

44 البقرة: 26/2.

45 المؤلف نفسه، المفردات في غريب القرآن، 505.

46 الفرقان 9/25.

47 ترجمة الماوردي: علي بن مُحَمَّد، أبو الحسن البصري المتوفى 450هـ، أصولي، مفسر. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 2/636.

ولأهمية المثل في لغة العرب جعله القرآن لونا أسلوبياً، وأداة للإقناع، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾<sup>49</sup>؛ لأن الله تعالى يخاطب بالقرآن عقولاً مختلفة، وطبائع متعددة؛ لذلك لا يستحي أن يضرب المثل بأحقر مخلوقاته ليُقنع الجميع كلاً بما يناسبه<sup>50</sup>.

وظن المشركون أن بإمكانهم التشكيك بالقرآن حين ضرب الله المثل بالمحقرات كالعنكبوت والبعوضة، فبين الشهاب الخفاجي أن ضرب المثل جائز منه تعالى لا ممتنع - كما قالت الجهلة من الكفار من أن الله تعالى أعلى من أن يضرب المثل بما ذكر - وأنه لا ضير في ذلك فإنّ اللازم فيها إنما هو مناسبة الممثل به للممثل لا لمن أوردته. وحسنه ولطفه بكشف المعقولات على منصة المحسوسات مكسوة بجل اللطائف ودقائق البلاغة<sup>51</sup>. أي أنه لما كان الممثل له عظيماً كان الممثل به مثله. ولما كان حقيراً كان الممثل به حقيراً، ولذلك مثل للحق بالضياء والنور لوضوحه<sup>52</sup>.

وتمتاز لغة العرب بالمثل والحكمة؛ فقد بين الحق سبحانه طبيعة الأداء القرآني، فيقول: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾<sup>53</sup>. لذلك كان من التصريف في أسلوب القرآن استخدام المثل.

والتصريف: هو التحويل والتنويع بأساليب مختلفة، لزيادة البيان<sup>54</sup>.

والمراد أن القرآن الكريم لا يعالج القضايا بأسلوب واحد جامد، بل يُحوّل الكلام بين أساليب متعددة؛ لأنه يخاطب طباعاً مختلفة، ويتعرض أيضاً لموضوعات عديدة، ومعاني عظيمة، فلا بد أن يصرف الأسلوب ويُقلبه على أكثر من وجه، فالذي لا يفهم هذه، يفهم هذه<sup>55</sup>. وقد جاء في معجم مقاييس اللغة: «صَرَفَ الكلام: تزيينُهُ والزَّيَادَةُ فِيهِ، وَإِنَّمَا سُمِّيَ بِذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ إِذَا زَيَّنَ صَرَفَ الْأَسْمَاعَ إِلَى اسْتِمَاعِهِ»<sup>56</sup>.

وقد أكثر الله في كتابه العزيز من ضرب الأمثال، وما ذلك قطعاً إلا لما فيها من الأثر والفائدة. وقد قال الله تعالى في شأن الأمثال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾<sup>57</sup>.

وفي بيان أهمية المثل يوضح الزركشي<sup>58</sup> أن أهميته تتجلى في البيان، وتقرير المقصود، إذ الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي، والشاهد بالغائب، ولذلك كثرت الأمثال في القرآن الكريم وسائر الكتب السماوية، إذ في الإنجيل سورة تسمى الأمثال<sup>59</sup>، كما فشئت في كلام الأنبياء والبلغاء<sup>60</sup>.

### المطلب الثاني: مضمون المثل.

يقول الشهاب الخفاجي: «استقصيت الأمثال فوجدتها: ما بين تشبيه بلا شبيه كقولهم للظالم المتورع هو كالجزار فيهم يذكر الله ويذبح، أو استعارة رائعة تمثيلية أو غيرها نحو أنا جزيها المحكك- وسيأتي معنى المثل قريباً، أو حكمة وموعظة نافعة كالصبر مفتاح الفرج، أو كناية بديعة، أو نظم من جوامع الكلم الموجز»<sup>61</sup>.

وبالتأمل فيما أوردته الشهاب يظهر أنه يقصد الأمثال بصورة عامة؛ فليس المراد أمثال القرآن. كما أنه قد ذكر في مضمون المثل ما استبعده عن المثل القرآني وهو المثل السائر الذي أوردته تحت مسمى استعارة تمثيلية.

48 السبوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، مح: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة العامة للكتاب، 1394هـ / 1974م)، 4/44.

49 البقرة: 26/2.

50 الشعراوي، محمد متولي، تفسير الشعراوي (مصر: مطابع أخبار اليوم، 1991م)، 1/873.

51 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 2/81.

52 الزمخشري، الكشاف، 1/111.

53 الإسراء 89/17.

54 الأزهرى، تهذيب اللغة، 12/114؛ ابن منظور، لسان العرب، 9/189.

55 المؤلف نفسه، تفسير الشعراوي، 1/873.

56 ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/343.

57 العنكبوت 29/43.

58 ترجمة الزركشي: هو محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين، توفي سنة 794هـ، من مؤلفاته: البحر المحيط في الأصول، والبرهان في علوم القرآن.

ابن العماد، عبد الحي الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. مح: محمود الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1406هـ/1986م)، 6/330؛ ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مح: محمد عبد المعيد (مصر: دائرة المعارف، 1392هـ/1972م)، 3/397.

59 قال في الكشف: الإنجيل: خمس وثلاثون سورة، منها سورة الأمثال.

القزويني، عمر بن عبد الرحمن الفارسي، حاشية الكشف على الكشاف (سوريا: مخطوط في مكتبة الأسد، رقم 499)، 28/أ.

60 الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 1/887، 488.

61 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 1/364.

وفي المستقصى: «الأمثال: فُصَارَى<sup>62</sup> فصاحة العرب العَرَبَاء<sup>63</sup> وجوامع كلمها<sup>64</sup>، ونوادر حكمها<sup>65</sup> وبيضة منطقتها<sup>66</sup>، وزُبدَة جَوَارِها<sup>67</sup> وبلاغتها التي أعربت بها عن القرائح السليمة<sup>68</sup>، والركن البديع<sup>69</sup> إلى ذرابة اللسان<sup>70</sup> وغرابة اللسن<sup>71</sup>، حيث أوجزت اللفظ وأشعبت المعنى، وقصرت العبارة وأطالت المغزى، ولوّحت<sup>72</sup> فأغرقت في التصريح، وكنت<sup>73</sup> فأغنت عن الإفصاح»<sup>74</sup>.

فهناك التنوع في عرض الأمثال، ليأخذ كل طَبْع ما يناسبه ويقتنع به وبذلك يتحقق ما صيغت لأجله. والأمثلة على مضمون المثل مما ساقه الشهاب في حاشيته (عناية القاضي وكفاية الراضي) وفق الآتي:

1- تشبيهه بلا شبيهه: كقولهم للظالم المتورع هو كالجزار فيهم يذكر الله ويذبح.<sup>75</sup>

فهي سمة أساسية في المثل، وحسن التشبيه: وذلك بأن يكون وجه الشبه بين المشبه والمشبه به قوياً، يدركه الذهن من غير تكلف في التأويل<sup>76</sup>، فقد تكلم الشهاب عن وجه الشبه في تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾<sup>77</sup>، وبين أنهم قد يتسامحون في وجه الشبه، ومثل له بقولهم في صفة الكلام الفصيح: (هو كالعسل في الحلاوة)، مع أنّ الحلاوة غير مشتركة بينهما، والمشارك ميل الطباع فعبر عنه بالحلاوة لإطلاقها على ذلك إطلاقاً شائعاً، وتسمّحو فيه لمجرد الاشتراك في الاسم، وإن كان في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجازاً.

كما أورد الشهاب في سياق تفسيره للآيات أمثالاً وأقوالاً أخرى تعتمد على التشبيه، فقد أوضح أن لفظ المثل في الآية (مثلهم...) إن نظر إلى ظاهره فهو تشبيه مفرد بمفرد كقولنا الدنيا خيال باطل. وإن نظر إلى ما اشتملا عليه كان تشبيه مركب بمركب بحسب الظاهر. فالتشبيه في تصوير الأمثال وبيانها يبلغ قمة البلاغة، ويحتل ذروتها. وهو من أشرف كلام العرب.

ويشرح عبد القاهر وظيفة التشبيه في قوله: "وهل تشكّ في أنه يعمل عمل السحر في تأليف المتباينين حتى يختصر ما بين المشرق والمغرب، وهو يُريك للمعاني الممثلة بالأوهام شبيهاً في الأشخاص الماثلة، والأشباح<sup>78</sup> القائمة،

62 الفُصَارَى: غاية الشيء وآخره ونهايته.

الفراهيدي، العين، 5/57.

63 اتفقوا أن العرب على نوعين: عاربة ومستعربة. والعرب العاربة: هم الخالص من العَرَبِ الأول، وقد يقال فيهم العرب العرباء. والعرب المستعربة: هم الداخلون في العريّة بعد العجمية وربما قيل لهم المتعربة.

الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مح: أحمد عبد الغفور (بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ/1987م)، 1/178.

64 جوامع كلمها: الألفاظ القليلة والمعاني الجمّة.

ابن منظور، لسان العرب، 8/53؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 710.

65 نوادر حكمها: القول المصون عن الحشو إذا فصح وجد لظهوره.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 12/140.

66 وبيضة منطقتها: أصل كلامها.

المؤلف نفسه، الصحاح، 4/1559؛ ابن فارس، مقاييس اللغة، 1/326.

67 زُبدَة جَوَارِها: خلاصة مراجعتهم فيما بينهم.

المؤلف نفسه، مقاييس اللغة، 2/117؛ المؤلف نفسه، القاموس المحيط؛ 381.

68 وقريحة الإنسان: طبيعته التي جُبلَ عليها، وجمعتها قرائح، لأنها أول خلقته.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 2/508.

69 الرُّكْنُ البديع: النَّاجِيَةُ القُوَّةُ والأمر العَظِيمُ الَّذِي يَكُونُ أوْلاً.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 13/185؛ الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، جمهرة اللغة، مح: رمزي منير بعلبكي (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م)، 2/799.

70 ذرابة اللسان: حدته وفصاحته وسلطانه.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 1/385؛ المؤلف نفسه، الصحاح، 1/127.

71 غرابة اللسن: فالمعنى أنها لكونها فريدة في بابها من حيث جودة اللسان والفصاحة.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 13/386.

72 لَوْح: إذا لَمَحَ وَلَمَع وتلألأ.

المؤلف نفسه، مقاييس اللغة، 5/220؛ المؤلف نفسه، الصحاح، 1/402.

73 الكِنَافَةِ: أَنْ تَتَكَلَّمَ بِشَيْءٍ وَتُرِيدُ غَيْرَهُ. وَكُنِيَ عَنِ الأَمْرِ: يَعْني إِذَا تَكَلَّمَ بِغَيْرِهِ مِمَّا يَسْتَدِلُّ عَلَيْهِ.

المؤلف نفسه، لسان العرب، 15/233.

74 الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو، المستقصى في أمثال العرب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987م)، 1/3.

75 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 1/364.

76 محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، 306.

77 البقرة 17/2.

78 الأشباح: وَهُوَ مَا أَدْرَكَتْهُ الرُّؤْيَا وَالْحِسُّ. الشَّيْخُ: الشَّخْصُ الطَّوِيلُ عَرِيضُ الذَّرَائِعِ.

الأزهرى، تهذيب اللغة، 4/114.

يُنطق لك الأخرس، ويعطيك البيان من الأعجم، ويريك الحياة في الجماد، ويريك التنام عين الأضداد، فيأتيك بالحياة والموت مجموعين، والماء والنار مجتمعين".<sup>79</sup>

2- استعارة تمثيلية: ومثل الشهاب الخفاجي لهذا بقول القائل: "أنا جُذِيئُهَا المَحَكَّك، وُعْدِيهَا المَرْجَب "يضرب لمن له خبرة وتجربة.<sup>80</sup>

كقولهم: (الصيف ضيعت اللبِن)، فقد أوضح الشهاب المعنى العام للمثل بأنه يضرب لمن فرط في حاجة زمن إمكانها، ثم جعل يطلبها وقت أدبرت، فساغ تشبيهه هيئته بهيئة من ترك اللبِن في وقته، ثم جعل يطلبه في وقت آخر، فيقال له لأجل هذه المشابهة: "الصيف ضيعت اللبِن".

مناسبتة في السياق: ذكر الشهاب روايتين للمثل وبين مورده عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِذْ تُدْعَوْنَ إِلَى الْإِيمَانِ فَتَكْفُرُونَ﴾<sup>81</sup>، ومن كلام الشهاب في التفسير: إذ تبين أنكم دعيتم إلى الإيمان المنجي والحق الحقيق بالقبول، فكأنه وقع وقت الدعوة كما في المثل المذكور الصيف ضيعت اللبِن، أي طلبه في غير وقته مع الحرمان من الوصول بسبب التقريط به وتقويت ما هو سبب نجاتكم في ذلك الوقت الماضي.<sup>82</sup>

أي حالته هذه حالة التي قيل فيها: "الصيف ضيعت اللبِن" ولأجل هذا المعنى وهذا التقدير، ينقل لفظ المثل كما قيل أولاً من غير تغيير<sup>83</sup>، فتكسر التاء في ضيعت وإن خوطب ذكراً. وهكذا سائر الأمثال، وهذا يسمى عند الأدباء استعارة تمثيلية، ويسمى التمثيل على سبيل الاستعارة.

3- حكمة وموعظة نافعة: بأن يعبر عن حكمة دلت على صدقها التجربة، وشهد لها الواقع بالسلامة والصحة، كالصبر مفتاح الفرج.<sup>84</sup> وكالأمثال التي نظمها الشهاب الخفاجي في أرجوزته ذات الأمثال المسماة ريحانة النَّدْمَان، وهي منظومة في الحكم التي سارت بين الناس، ذكرها الخفاجي بأكلها في خبايا الزوايا، وذكرها بروكلمان في تاريخ الأدب العربي.<sup>85</sup>

وتتكون هذه الأرجوزة من ستمئة وثمانية عشر بيتاً شعرياً من مشطور الرجز المزدوج كل بيت فيها مستقل بذاته. افتتح الخفاجي أرجوزته كما جرت العادة بشكر الله والصلاة على نبي الرحمة، حيث يقول في أولها:<sup>86</sup>

الشكرُ روض قد زها أنوارا      ما كلَّ نور يعقد الثمار  
فالشكر لله على الإنعام      يختالُ في مَلابِسِ الدَّوامِ  
ثم يتحدث مضمونها وتسميتها ويثني على ما احتوته من الأمثال فيقول:  
وهذه جوهرة من الحكم      علقتها في أذن الدهر الأصم  
سميتها ريحانة النَّدْمَان      شمامة الأكياس والخَلَانِ  
بديعة ليس لها مثال      وكُلُّها إذا بدت أمثال  
فسائر الأمثال منها تعجب      ما أحققها فلهذا تُضربُ

ويشرع في عرض الأمثال بدءاً من البيت السادس عشر، ومن أمثلة ذلك قوله في منظومته:<sup>87</sup>

أقلُّ لتستغني من العيال      فأبما العيال سوس المال

79 الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن، أسرار البلاغة، مح: محمود شاكر (القاهرة: مطبعة المدني، ١٩٩١م)، ١٣٢.

80 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، ٣٦٤/١؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٣٢/١. ومعنى جذيلها المحكك؛ الجذل: عود ينصب للجري لتختك به، يريد أنه حكيم محكك يشتفي الناس برأيه كما تشتفي الإبل باحتكاكها بهذا العود. عنديها المرجب: العتيق النخلة التي كثر حملها فجعل تحتها دعامة تسمى الرجة.

الميداني، مجمع الأمثال، ٣٢/١.

81 غافر ٤٠/١.

82 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، ٣٦٠/٧.

83 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، ٣٦٤/١.

84 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، ٣٦٤/١.

85 الخفاجي، ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، ١٥/١.

86 الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد، خبايا الزوايا فيما في الرجال من البقايا، مح: د. محمد مسعود أركين (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م)، ٧٦١.

87 المؤلف نفسه، خبايا الزوايا فيما في الرجال من البقايا، ٧٧٦.

وقد أشار إلى هذا المثل «العيال سوس المال» أيضاً في حاشيته في سورة النور أثناء مناقشة مسألة (الغنى للعرب أقرب أو أنه للمتزوج أقرب وتعلق المشيئة به أرجى)، يقول الخفاجي: «فإن قيل: «كذلك العزب غناه بالمشيئة فلا وجه للتخصيص، قيل إنه تقرر في الطباع أنّ العيال سبب الفقر، ولذا سموها سوس المال، فالمراد دفع هذا التوهم لا التخصيص، فالمعنى أن النكاح لا يمنع الغنى، فعبر عن نفي المانع بوجوده معه»<sup>88</sup>.

ومن الأمثلة المثل القائل: (كما تدين تدان)، وفي بيان المعنى العام لهذا المثل يقول الشهاب: معناه كما تفعل تجازي، أو كما تجازي غيرك تجازي، وأول من قال هذا المثل خالد بن نفيل، وقد تمثّل به النبي عليه الصلاة والسلام. كما أورد الشهاب أن هذا المعنى موجود في التوراة والإنجيل: أي كما تدين تدان، وكما تزرع تحصد، وكما تكيل تكتال.

وأما مناسبته في السياق فقد استشهد به على أن الدين معناه الجزاء<sup>89</sup> عند تفسير قوله تعالى: (مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ)<sup>90</sup>.

4- كناية بديعة: إن أسلوب المثل يتسم بجودة الكناية والتعريض؛ وذلك إذا كان المثل من باب الكنايات، فالكناية تأتي بالمعنى مصحوباً بدليله، وتبرز ما يستقبح ذكره في صورة مقبولة، لا ياباها الحس، ولا يمجّها الذوق السليم.

ومثاله: عند تفسير قوله تعالى (صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ)<sup>91</sup>، بين الشهاب المراد وأنه كناية عن اختلال جميع المشاعر والقوى، ثم ذكر مناسبة ترتيب الصمم على البكم، وتأخير العمى، وبين أنه لو توسط حل بين العصا ولحائها، وهذا كله إشارة إلى التقارب بينهما وكناية عنه. فاستشهد بالمثل المذكور على التكلف في توسطه، وأنه لا مدخل بين العصا ولحائها، أي: قسرها.<sup>92</sup>

وكثيراً ما يستخدم الشهاب عبارات الأمثال في ترجيحه لرأي أو استبعاده، كأن يقول عند استبعاده لقول: هو على طرف الثمام<sup>93</sup> كما في معرض تفسيره (أُولَئِكَ الَّذِينَ اسْتَرَوْا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى)؛ كناية عن قرب المراد؛ وعلل ذلك بأنه ناشئ عن الغفلة عن معنى الإشارة، فإنها تقتضي ملاحظتهم لجميع ما مر من الصفات.<sup>95</sup> فنّبّه بالمثل على ملاحظتهم بجميع ما مر من الصفات لقربها.

فالكناية أسلوب مقنع ومؤثر<sup>96</sup>؛ فتتكلم بشيء وتريد غيره، يعني أن تتكلم بغير مما يستدل به عليه.<sup>97</sup> مثل: (طويل النجاد) أي طويل القامة؛ فهو كناية كما صرح الشهاب في حاشيته بأنه: «كناية لا تعريض»<sup>98</sup>.

ويقول ابن منظور في موضع آخر: «والتعريض خلاف التصريح، والمعاريض التورية بالشيء عن الشيء، والتعريض قد يكون مضرب الأمثال، وذكر الألفاظ في جملة المقال»<sup>99</sup>.

والأمثال هكذا لا يصرح فيها بالمعاني المرادة، وإنما يكنى عنها بعبارات تفيد معاني أخرى.

5- نظم من جوامع الكلم الموجز: ويعني بالجوامع: الكلمات البليغة الوجيزة، الجامعة للمعاني الكثيرة. فقوله صلى الله عليه وسلم: «أعطيت جوامع الكلم»<sup>100</sup>، وفي الرواية الأخرى: «بعثت بجوامع الكلم»<sup>101</sup> المراد منه: الموجز من القول مع كثرة المعاني.<sup>102</sup>

88 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 6/ 374.

89 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 1/ 98.

90 الفاتحة 1/ 4.

91 البقرة 18/2.

92 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 1/ 379.

93 الثمام: نبت ضعيف يسد به فرج البيوت من القصب، فهو لا يطول فيشق على المتناول أي على قدر قامة المرء.

الميداني، مجمع الأمثال، 2/ 398.

94 البقرة 16/2.

95 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 1/ 307.

96 محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، 305.

97 ابن منظور، لسان العرب، 15/ 233؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 1329.

98 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الرازي، 2/ 321.

99 المؤلف نفسه، لسان العرب، 7/ 183.

100 النيسابوري، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم المسمى المسند الصحيح، مح: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث، 1392هـ)، «كتاب المساجد ومواضع الصلاة»، رقم 520، (2/ 64).

101 البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، صحيح البخاري المسمى الجامع المسند الصحيح، مح: محمد زهير بن ناصر (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1286هـ)، كتاب الجهاد، 120، (رقم 2977).

102 ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 1/ 99؛ النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 5/ 5.



وذلك لأن الكلام إنما يقوم بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل، ومعنى به قائم، ورباط بينهما ناظم. وهذه الأمور اصطبغ بها القرآن، فكانت في غاية الشرف والفضيلة، فلا أفصح ولا أبلغ من ألفاظه، ولا نظم أحسن من نظمه. فجاء القرآن بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني.<sup>103</sup>

فبعد تفسير قوله تعالى: ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾<sup>104</sup>، أورد الشهاب مثلاً أصله حديث وهو «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»،<sup>105</sup> ومعناه كما بين الشهاب: دع ذلك إلى ذلك أي استبدله به أو دع ذلك ذاهباً إلى غيره. والمعنى إذا وجد في النفس ارتياب فليترك، فإن نفس المؤمن تطمئن إلى الصدق، وترتاب في الكذب.

وأما مناسبته في السياق فقد استشهد به على أن الريب له معنى غير الشك، وهو القلق.<sup>106</sup>

### المبحث الثالث: شروط المثل وأغراضه عند الشهاب الخفاجي:

#### المطلب الأول: شروط المثل.

يجتمع في المثل: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية.<sup>107</sup>

وقد بين المرزوقي<sup>108</sup> ضوابط المثل: بأنه جملة من القول مقتضبة من أصلها أو مرسلّة بذاتها، سيمتها القبول لدى الناس والشهرة بينهم، فتنتقل من موردها إلى كل ما يصح قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها.

واشترط الشهاب الخفاجي في المثل أن يكون كلاماً بليغاً، شائعاً مشهوراً لحسنه أو لاشتماله على حكمة بالغة.<sup>109</sup> وهذا نص على أن يكون المثل قد صيغ في قالب بلاغي، فاستغنى بقوله - كلاماً بليغاً - عما جاء في الأقوال السابقة من الإيجاز والكناية..؛ لأن المذكور فيها أمور بلاغية.

وقد عرضنا لهذه الأقوال لنقف بعدها على الشروط الأساسية التي يجب مراعاتها في المثل، وهي أربعة:

أولاً - إيجاز اللفظ: وهو تأدية المعاني الكثيرة بألفاظ قليلة لا تحل بواحدة منها. فالأمثال أقوال مختصرة، يراعى في وضعها الإيجاز والبلاغة والتأثير. لأن الإيجاز يتطلب التفكير وحسن التخيّر، وتسهيل الفهم والحفظ. على سبيل المثال استشهد الشهاب بالمثل القائل «وكل إناء بالذي فيه يرشح» على معنى الترشيح والاستعارة الترشيحية، ثم ذكر الشهاب أن العرب كنوا به عن تربية الأم ولدها لأنها ترشحه بلبنها فتجعله في فيه قليلاً قليلاً، كما كنوا به عن مطلق التربية والتهينة لأمر ما، فقالوا: فلان ترشح للوزارة إذا تأهل لها، ثم نقله أهل المعاني لما يلائم المعنى المجازي.<sup>110</sup>

لذلك فقد يكون المثل كلمتين، وقد يكون أكثر من ذلك. وهي كثيرة في الحاشية، نحو: «خالف تُعرف»<sup>111</sup>، «الدنيا خيال باطل»<sup>112</sup>، «الشيء بالشيء يذكر»<sup>113</sup>، «سكت ألفا ونطق خلفاً»<sup>114</sup>، ولكن الأصل في المثل ألا يكون طويلاً؛ لأن طول المثل يفقده روعته وتأثيره، فلا يكون مثلاً، ولا يمكن حفظه عندئذ فيضيع؛ لأن المثل قول من شأنه أن يحفظ، وأن يرتب في جمل متوازية العبارة، أو مزدوجة أو أكثر قليلاً. وأن تكون هنالك مناسبة بين الجمل حتى يبدو المثل متناسقاً.

ثانياً - إصابة المعنى: وقد روعي في المثل أن يكون مؤدياً للغرض الذي ضرب له أو قيل فيه بحيث إذا ألقى على المخاطب وقع من نفسه موقعه، وأصاب مرماه. وهذا يقتضي أن يكون المثل معبراً عن الواقع بشكل يقترب من الصدق أو يعبر عن حكمة أو أمر؛ لأنها تعد نتاج فكر وتجارب للحياة.

<sup>103</sup> الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، إيجاز القرآن، مح: السيد أحمد صقر (مصر: دار المعارف، 1997م)، 10؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 102/2.

<sup>104</sup> البقرة 2/2.

<sup>105</sup> أصله حديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فإن الصدق طمأنينة، وإن الكذب ريبية».

<sup>106</sup> الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/1975م)، أبواب صفة القيامة والرفائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، 35، (رقم 2518).

<sup>107</sup> الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 189/1.

<sup>108</sup> الميداني، مجمع الأمثال، 2-1/1؛ الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام، الأمثال، مح: الدكتور عبد المجيد قطامش (بيروت: دار المأمون للتراث، 1400هـ/1980م)، 34.

<sup>109</sup> سبق ترجمته. السيوطي جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، مح: فؤاد علي منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ/1998م)، 375/1؛ اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، 1/20.

<sup>110</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 364/1.

<sup>111</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 357/1، معنى يرشح: أي ينضح.

<sup>112</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 56/5.

<sup>113</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 376/1.

<sup>114</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 28/2.

<sup>115</sup> المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، 231/4.

والمثال على ذلك ما أورده الشهاب عند تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾<sup>115</sup>، ذكر الشهاب المرخ والعفار ثم قال: وفي المثل: «في كلِّ شَجَرٍ نَارٌ، وَاسْتَمَجَدَ الْمَرْخُ وَالْعَفَارُ». ضرب للفاضل يفضّل على غيره..، ومن إرسال المثل: المرخ والعفار لا يلدان غير النار؛ ولذا خصا بالتمثيل.<sup>116</sup> أي أن المرخ والعفار: شجر تسرع فيه النار، واستمجد: استنكر<sup>117</sup>، أي: كثرت النار فيهما.

ثالثاً - الثبات: فالقاعدة في الأمثال ألا تُغيّر؛ لأن العرب تجري الأمثال على ما جاءت؛ إذ يقال المثل كما ورد، فمن سمات المثل الثبات في التركيب والدلالة، وقد جاء الكلام بالمثل وأخذ به وإن كان ملحوظاً؛ والأمثال قد تخرج عن القياس، فُحُكِي كما سُمعت،<sup>118</sup> فقد قال المرزوقي: «من شرط المثل ألا يغيّر عما يقع في الأصل عليه».

وذكر الشهاب في حاشيته نقلاً عن المرزوقي: بأن قولهم (أعط القوس باريها) تسكن ياؤه، وإن كان التحريك هو الأصل؛ لوقوع المثل في الأصل على ذلك،<sup>119</sup> وكذلك قولهم (الصيف ضيعت اللبن) لما وقع في الأصل للمؤنث لم يغير من بعد، وإن ضرب للمذكر.<sup>120</sup>

ويعلق ابن السكيت<sup>121</sup> على المثل الأخير بقوله: «تقول: الصيف ضيعت اللبن مكسورة التاء، إذا خوطب بها المذكر والمؤنث والاثتان والجمع؛ لأن أصل المثل خوطبت به امرأة».<sup>122</sup>

وبفصح الزمخشري عن السرّ في المحافظة على ألفاظ المثل وحمايته من التغيير، بأنه متمثل في نفاضة المثل وغبائه، يقول: «ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتسيير، ولا جديراً بالتداول والقبول، إلا قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه. ومن ثمّ حوِّظ عليه، وحُمي من التغيير»<sup>123</sup>.

ولذلك حوِّظ عليه من التغيير لما فيه من الغرابية فلم يغير لفظه الأول، فإنّه لو غيّر ربّما انتفتت الدلالة على تلك الغرابية. وذهب إلى هذا الرأي في ثبات الأمثال على الحكاية كما ذكر العسكري.<sup>124</sup> ومن المفسرين البيضاوي<sup>125</sup>. وأيده في ذلك أبو السعود<sup>126</sup> وغيره. وهو ما اختاره الشهاب في حاشيته<sup>127</sup>.

وفي المفتاح: إنّ المحافظة على المثل إنما هي بسبب كونه استعارة فيجب لذلك أن يكون هو بعينه لفظ المشبه، فإن وقع تغيير لم يكن مثلاً، بل مأخوذاً منه وإشارة إليه حيث قال: «ولكون الأمثال كلها تمثيلات على سبيل الاستعارة لا يجد التغيير إليها سبيلاً»<sup>128</sup>.

وقد حرّر هذا الكلام الشهاب الخفاجي بدقة فقال: والمثل قد يكون حقيقة، وقد يكون مجازاً، والمثل كما يطلق على اللفظ باعتبار معناه، يطلق على المعنى أيضاً، فليس من تسمية الدال باسم مدلوله... ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم لجواز كونه لازماً أعم فكيف ما هو كاللازم.<sup>129</sup> وفي موضع آخر يقول: والمثل لا يلزم أن يكون استعارة حتى يُعَلَّل بها.

- 115 بين ٨٠/٣٦.
- 116 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٧/ ٢٥٤.
- 117 الميداني، مجمع الأمثال، ٢/ ٧٤.
- 118 السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ١/ ٣٧٥؛ جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، بيروت: دار الساقى، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، ١٥/ ٣٥٨.
- 119 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٦/ ٢٩٧، قال الشهاب: والظاهر أن معناه: سلّم الأمور لأهلها.
- 120 تقدم ذكره ومعناه. المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ١/ ٣٦٤.
- 121 ترجمة ابن السكيت: أبو يوسف يعقوب بن إسحاق المتوفى سنة ٢٤٣هـ، شيخ العربية، والسكيت لقب أبيه. مؤلف كتاب إصلاح المنطق، والقلب والإبدال، والأمثال.
- 122 ياقوت الحموي، معجم الأديب المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مح: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م)، ٦/ ٢٨٤٠؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٩/ ٤٣٦.
- 123 ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، مح: محمد مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ٢٨٨؛ العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، جمهرة الأمثال (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٨م)، ١/ ٥٧٥؛ المؤلف نفسه، مجمع الأمثال، ٢/ ٦٨.
- 124 الزمخشري، الكشاف، ١/ ٧٢.
- 125 المؤلف نفسه، جمهرة الأمثال، ٧/ ١.
- 126 البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مح: محمد المرعشلي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٨هـ)، ٩/ ٤٩.
- 127 أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ١/ ٥٠.
- 128 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ١/ ٣٦٤.
- 129 السكاكي، يوسف بن أبي بكر الخوارزمي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ٣٧٦؛ التفتازاني، المطول على تلخيص المفتاح، ٣٨٠.
- 129 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٥/ ١٣٦.

وأما القول بأن الاستعارة مشتتة على الغرابة فهي في غاية الغرابة، والمعنى أنها لكونها فريدة في بابها، وقد فُصد حكايتها، لم يجوزوا تغييرها لفوات المقصود، ولأنها صارت كالعالم لتلك الحالة العجيبة، والأعلام لا تغير.<sup>130</sup>

فمن حقّ المثل أن تحمى صيغته وألفاظه من التغيير وأن يبقى على ما جاء عليه مهما اختلفت المضارب والأحوال؛ لأن المساس به يخل بمدلوله، ويخرجه من باب الاستعارة وجودة الكناية من ناحية، وقد تفقد الأمثال كثيراً من قيمتها الأدبية واللغوية والتاريخية، إذا تعرضت للتغيير من ناحية أخرى.<sup>131</sup>

رابعاً - الانتشار والاشتهار:

فالذبيوع والشيوخ بين الناس على اختلاف الأزمنة والعصور مضافاً إليه الشروط الأخرى - كما صرح الخفاجي والمرزوقي- يجعل المثل موضع قبول وحب، لاسيما إذا كان صادراً من قلب وسجية، ومعبراً عن نفس جياشة، وعن حس بشري عام، يشعر به كل إنسان تقبله الناس بسرعة، فيجد له مجالاً من الانتشار، ويعمر عمراً طويلاً. وقد لفت هذا أذهان العرب، فشبهوا بالمثل كل شيء يشيع وينتشر، ووصف ابن عبد ربه - الأمثال- بأنها «وشي الكلام وجوهر اللفظ، وحلى المعاني، والتي تخيرتها العرب، وقدمتها العجم، ونطق بها كل زمان وعلى كل لسان. فهي أبقى من الشعر، وأشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها، ولا عمّ عمومها».<sup>132</sup>

**المطلب الثاني: من أغراض المثل.**

تضرب الأمثال لأغراض وفوائد جمّة، منها:

- الكشف والبيان وإيضاح المقاصد وزيادة التوضيح والتقرير، فإنه أوقع في القلب؛ لأنه يريك المتخيل محققاً، والمعقول محسوساً. فلما ذكر الله سبحانه صفات المنافقين وما هم عليه عقبها بضرب المثل. فصور المعقول بصورة المحسوس المشاهد توضيحاً وتقريراً له؛<sup>133</sup> لأن الأمثال شواهد المعنى المراد.<sup>134</sup>

وهذا ما كان يفعله الخفاجي، فتجدده عندما يقرر قولاً من الأقوال يتبعه بشيء من المثل لتأكيدده، كأن يقول بعده: «وكان القول ما قالت حذام»، ونصّ ما قاله في ذلك «أقول إذا عرفت أنّ هذه المسألة ممّا حقّقه المتقدمون على اختلاف فيها وأنها من مسائل الكتاب، وكان القول ما قالت حذام، وكان منشأ اختلاف النحاة العمل واختلاف أهل المعاني قصد البليغ عرفت أنّ الحق ما قاله الفاضل المحقق لقوة أساسه».<sup>135</sup>

فالمثل هنا: «القول ما قالت حذام»: هو من أمثال العرب في التصديق؛ أي القول السديد المعتد به ما قالته. وأول من قاله الأجيال بن صعّب والد حنيفة، وكانت حذام امرأته فقال فيها:

إذا قالت حذام فصدّقوها فإنّ القول ما قالت حذام

فصار كل مصراع من هذا البيت مثلاً في تصديق الرجل مخبره.<sup>136</sup>

- إقامة الحجة والبرهان: ولهذا تضرب الأمثال لمن يخاصم؛ لأنّ خصومته بسبب انقياده للوهم وعصيان العقل. فتكون أقمع للخصم الشديد الخصومة وتبكيته له، قال عبد القاهر: «وإن كان حجاجاً: كان برهانه أنور، وسلطانه أقر، وبيانه أبهر».<sup>137</sup>

فربما تكون المعاني التي يراد تفهيمها معقولة صرفه، فالوهم ينازع العقل في إدراكها حتى يحجبها عن اللوح بما في العقل، فيضرب الأمثال تبرز في معرض المحسوسات مما يساعد في إدراكها.<sup>138</sup> قال تعالى: «وَسَكَنتُمْ فِي مَسَاكِنِ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ وَنَبَّيْنَكُمْ كَيْفَ فعلْنَا بِهِمْ وَضَرَبْنَا لَكُمْ الأمثال»<sup>139</sup> إشارة إلى أنه لا التباس ولا إشكال بعد ضرب المثل ومع ذلك لم يعتبروا.<sup>140</sup>

130 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٣٦٤/١.

131 الضبّي، المفضل بن سلمة، الفاخر في الأمثال، مح: محمد عثمان (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١م)، ١٣.

132 ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ)، ٣/٣.

133 الزمخشري، الكشاف، ٧٢/١.

134 ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مح: محمد عبد السلام إبراهيم (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ١٨٣/١.

135 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٣٨٥/١.

136 العسكري، جمهرة الأمثال، ١١٦/٢؛ الميداني، مجمع الأمثال، ١٠٦/٢.

137 الجرجاني، أسرار البلاغة، ١١٥.

138 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٣٦٢/١.

139 إبراهيم ٤٥/١٤.

140 اليوسي، زهر الأكم في الأمثال والحكم، ٣٥/١.

ويكرر الخفاجي الاستدلال بالمثل السابق (القول ما قالت حذام) في أكثر من موضع، ليجعل من هذا المثل رمزاً في بيان الرأي الراجح، وإقامة الحجة كما في تفسير سورة هود «فلما قيل إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات كان بمنزلة إلا الذين صبروا وشكروا، وذلك من صفات المؤمن فكفى بهما عنه فلذا فسره في الكشف بقوله إلا الذين آمنوا ..، فلهذا حسنت الكناية به عن الإيمان؛ وأما دلالة صبروا على أن العمل الصالح شكر...، ودلالة عملوا الخ على أن الصبر إيمان ... فغير مطابق لما نحن فيه إلا أن يراد وجه آخر كأنه قيل إلا المؤمن الصالح الصابر الشاكر، وهو وجه؛ لكن القول ما قالت حذام لأن الكناية تفيد ذلك مع ما فيها من الحسن والمبالغة»<sup>141</sup>.

وفي موضع من سورة الكهف عند وقوفه على قصة موسى عليه السلام والعيد الصالح يقول: «وأما ما ذكره من الحديث فقد روى القرطبي في تفسيره ما يخالفه، لكن القول ما قالت حذام إلا أنه يمكن أن يؤوّل للجمع بين كلامهم»<sup>142</sup>.

وفي موضع من تفسير سورة يس يستحضر كامل المثل مع تغيير في بعض ألفاظه فيذكر سيبويه مكان حذام، فيقول: «وإن بدل المفرد من الجملة غير متعارف، بل عكسه مع أن سيبويه إذا ذكره فقد قالت حذام»<sup>143</sup>.

- الترغيب: فيضرب المثل للترغيب في الممثل حيث يكون الممثل به مما ترغّب فيه النفوس، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَّيْهَا﴾<sup>144</sup>، قال الشهاب: فكأنه قيل ضرر الذنوب عاند عليهم لا عليّ، فيكفي ذلك من غير ضرر آخر، كما في المثل: أحسن إلى من أساء كفى المسيء فعله.<sup>145</sup>

- التذكير والوعظ: فالأمثال أوقع في النفس، وأبلغ في الوعظ، وأقوى في الزجر، وقد أكثر الله تعالى الأمثال في القرآن للتذكرة والعبارة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾<sup>146</sup>. وقد قال عبد القاهر «وإن كان وعظاً: كان أشفى للصدر، وأدعى إلى الفكر، وأبلغ في التنبيه والزجر، وأجدر أن يجلى الغياية<sup>147</sup> ويُبصّر الغاية، ويبري العليل، ويشفي الغليل»<sup>148</sup>.

من الأمثلة التي أوردها الخفاجي على شدة الكفر قولهم «هو أكفر من حمار، حمار: رجل من عاد يُقال له: حمار بن مؤبّل، وقال الشرقي<sup>149</sup>: هو حمار بن مالك بن نصر الأزديّ، كان مسلماً، وكان له وإد طولُه مسيرة يوم في عرض أربعة فراسخ، لم يكن ببلاد العرب أخصب منه، فيه من كل الثمار، فخرج بنوه يتصيّدون فأصابتهم ساعة فهلكوا، فكفر، وقال: لا أعبد من فعل هذا ببنىّ، ودعا قومه إلى الكفر، فمن عصاه قتله، فأهلكه الله تعالى، وأخرب واديه، فضربت به العرب المثل في الكفر، قال الشاعر<sup>150</sup>: ألم تر أن حارثة بن بدرٍ ... يصلي وهو أكفر من حمارٍ»

والمثل هنا أكفر من حمار، وفيه عبرة لمن تتكّب الطريق بعد أن هداه الله، بأن جعله مثلاً لكل من أتى بعده، والحمار مثل في البلادة، وتعرّف النعم يحتاج إلى فطنة، وهكذا أصبح يضرب في كل جاهل وكافر لا خير فيه؛ لأنه عطل منافذ المعرفة حتى غدا لا ينتفع منه بشيء.

ثم يلحقه الخفاجي بمثل آخر عن الحمار، فيقول: «وفي المثل أيضاً: أخرب من جوف حمار؛ لأنه إذا صيد لم يلق في جوفه ما ينتفع به. وقيل: المراد كل جاهل؛ لأن الكفر من الجهل والبلادة ولا شيء أبلد من الحمار»<sup>151</sup>.

- المدح و الذم: ويضرب المثل لمدح الممثل أو ذمه، ومن ذلك قوله تعالى في مدح أصحاب رسول الله ﷺ ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ

141 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٥/٧٧.

142 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٦/١٢٢.

143 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٧/٢٣٨.

144 فصلت ٤٦/٤١.

145 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٧/٣٤٤.

146 الزمر ٢٧/٣٩.

147 الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ١/١٣٢٠. ومعنى الغياية: ضوء شعاع الشمس، وكل ما أظّل الإنسان من فوق رأسه كالسحابة ونحوها.

148 الجرجاني، أسرار البلاغة، ١١٥.

149 ترجمة الشرقي بن القطامي: هو أبو المثنى الوليد بن الحصين الكلبي المتوفى نحو ١٥٥ هـ، والشرقي لقب له؛ والقطامي لقب لوالده، من علماء الأدب والنسب. الحموي، معجم الأدياء، ٣/١٤١٥؛ الأبياري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنصاري، نزهة الألباء في طبقات الأدياء، مح: إبراهيم السامرائي (الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م)، ٣٨.

150 المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، مح: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٤١٧ هـ/١٩٩٧م)، ٣/٢٢٢. والبيت من البحر الوافر، ينسب إلى علقمة بن عبد المازني، وقصته أن حارثة بن بدر الغداني كتب إلى ابن الزبير يسأله الولاية والمدد، فأراد توليته، فقال له رجل من بكر بن وائل: إن حارثة ليس بذلك، إنما هو رجل شراب، وفيه يقول رجل من قومه فذكر البيت السابق: ألم تر أن حارثة ...

151 الخفاجي، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٢/٢١٠؛ الميداني، مجمع الأمثال، ٢/١٦٨.

عَلَى سُوْقِهِ يُعْجَبُ الزَّرَّاعُ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ) <sup>152</sup>، وفي ضرب المثل للذم يقول عبد القاهر: «فإن كان ذمًا: كان مسه أوجع، وميسمه أذع، ووقعه أشد، وحده أجد» <sup>153</sup>.

وقد أوضح الشهاب الخفاجي ما ملخصه: بأن المثل يضرب لمن تراه حقيراً، وقدره خطيراً، وخبره أجلاً من مرآه، وساق المثل القائل: «تسمع بالمعيدي خير من أن تراه»، وأول من قاله النعمان بن المنذر، والمعيدي: رجل من بني فهد، واختلف في اسمه، وكان صغير الجثة عظيم الهيئة، ولما قيل له ذلك قال: أبيت اللعن إن الرجال ليسوا بجزر يراد بها الأجسام، وإنما المرء بأصغريه. <sup>154</sup>

- التربية: بإبراز المحاسن والحث عليها، والتشهير بالقبائح والتنفير منها، حتى يغدو الممثل به مما تكرهه النفوس، ومثاله ما أورده الخفاجي للتنفير من المكر السوء حيث يقول: «قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ <sup>155</sup>، هو من إرسال المثل ومن أمثال العرب من حفر لأخيه جبا وقع فيه منكباً، وفي التوراة من حفر محواة وقع فيها» <sup>156</sup>.

وبجسد ذلك قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ <sup>157</sup>.

كما ضرب الله مثلاً لحال من آتاه الله كتابه، فتكيب الطريق عن العمل به، وانحدر في الدنيا منغمساً، فقال تعالى: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحِمَلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا﴾ <sup>158</sup>، والأمثال باب من القول، وهي في الوقت نفسه ميدان من ميادين التربية، فهناك التربية بالقدوة، والتربية بالقصة، والتربية أيضاً بضرب الأمثال. فنجد المثل القائل: «لكل جواد كبوة»، فيه تربية وتعليم حيث يضرب للتجاوز عن خطأ أهل الفضل ومن مثلهم ممن رجحت محاسنه، وقد أورده الخفاجي في أكثر من موضع للتجاوز عن خطأ الزمخشري، ومما أورده: «وقوله في الانتصاف أن كلام الزمخشري يدل على أن التأويل إنما يحتاج إليه في الحديث دون الآية وهم يعرفه من عنده إنصاف؛ لأن قوله وكذلك معنى قوله (إن الله لا يستحي أن يضرب) <sup>159</sup> ينادي على خلافه؛ ولكن لكل جواد كبوة، والعجب من بعض الناس إذ قال إنه أوجه» <sup>160</sup>.

ولهذا بيّن الحق سبحانه أن الأمثال وضربها ليس عبثاً، وإنما يشتمل على حكمة وتوجيه، يتحقق به ما لا يتحقق بغيره، فإن النفس تأنس بالنظائر الأئس التأم، وتنفّر من الوحدة وعدم النظير. <sup>161</sup>

### الخاتمة

وبعد هذا العرض الموجز لما يتعلق بالأمثال عند الشهاب الخفاجي، تم التوصل إلى نتائج عدّة، هي:

لفظ المثل من مادّة (مَثَل) وقد استعملت هذه المادّة بمعان متعددة، ظهر أن كثيراً منها غير مناسب في مقام تفسير الأمثال القرآنية، وترجّح أن المراد بالمثل المعنى المجازي وهو الصفة العجيبة. وهو الذي تابع فيه الشهاب الخفاجي من سبقه من المفسرين ورجحه.

اهتمّ الشهاب الخفاجي بأمثال العرب، فكان يوردها في سياق تفسيره للآيات، بل ويتوسع في تفسيرها فيذكر كل ما يتعلق بلفظ المثل ومعناه، ومضربه ومورده إلى غير ذلك.

إن المثل بعد ضربه يصبح عنواناً على حوادث شتى، فهو تعبير تصويري يصوّر الوقائع ويجسّدها؛ لأنه قد استخلص من تجربة الواقع، لذا فهو يحوي التشبيه، والكناية، والاستعارة، والمجاز.

إن أساليب الكلام متنوعة، وإن وجوه القول مختلفة، والأمثال باب من أبواب القول، فهي من أجّل الكلام وأنبه وأشرفه وأفضله؛ لقلة ألفاظها، وكثرة معانيها، وهي في الوقت نفسه ميدان من ميادين التربية، من خلال التربية بضرب الأمثال. فالله جل وعلا قد أكثر من ضرب الأمثال، وبيّن الحق - سبحانه - أن الأمثال وضربها، ليس عبثاً، وإنما يشتمل

152 الفتح ٢٩/٤٨.

153 الجرجاني، أسرار البلاغة، ١١٥.

154 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ١/ ٢٦٨.

155 فاطر ٤٣/٣٥.

156 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٧/ ٢٣٠.

157 إبراهيم ٢٦/١٤، ٢٤.

158 الأعراف ١٧٦/٧.

159 البقرة ٢٦/٢.

160 المؤلف نفسه، حاشية عناية القاضي وكفاية الراضي، ٢/ ٨٤.

161 الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م)، ٤/ ٢٠٣.

على حكمة ودعوة وعلى تربية وعبر، فقال في شأن الأمثال: (وَمَا يَعْظُمُ إِلَّا الْعَالَمُونَ)<sup>162</sup>، وقال في سورة الحشر (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)<sup>163</sup>.

تبيّن أن المثل فن يتسم بالفصاحة، والبلاغة، والإيجاز المعبر، وقوة الدلالة، وغرابة الاستدلال، وجماله.

بيّن هذا البحث قيمة المثل وأهميته، وما يؤديه من زيادة البيان والإيضاح، وتشخيصه للمجرد، وإبرازه للمعقول في هيئة المحسوس.

ظهر جلياً أن المثل القرآني يتميز عن غيره من الأمثال بأن القرآن ابتدأها، وبتصويره للحقائق المجردة تصويراً يجسد الواقع والحقيقة، بعيداً كل البعد عن الخيال. وكذلك فإن المثل القرآني يأتي بأسلوب مترابط منتظم، بحيث يصبح المثل كالشاهد والدليل، فيفسر السياق ويربط السباق باللاحق، ويقرب من هذا ما أورده ما أورده الدكتور محمد بكر: «فإن المثل القرآني يأتي بأسلوب مترابط، فهو لا يجيء في عزلة عن الآيات السابقة واللاحقة له، وإنما يأتي مفسراً لما قبله، ممهداً لما بعده، موضحاً المعنى المراد»<sup>164</sup>.

إن الأمثال في القرآن الكريم تعدّ بمثابة قواعد كلية تجتمع تحتها كل القيم والأخلاق الإنسانية، لذا كانت خالدة على مرّ الزمان، صالحة لكل عصر ومكان، مقبولة عند الخاصة والعامة.

162 العنكبوت ٤٣/٢٩.

163 الحشر ٢١/٥٩.

164 محمد بكر إسماعيل، دراسات في علوم القرآن، ٣٠٨.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Fâris. *Mekâyisu'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1399/1979.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Huseyn b. Abdillâh. *Cemheretü'l-emsâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1408/1988.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Mısır: Dâru'l-Meârif, 5. Basım, 1997.
- Beydâvî, Nasîru'd-dîn Abdullah b. Umar. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*. thk. Muhammed el-Maraşlı. 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, H 1418.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî el-Müsemmâ el-Câmiu's-sahîh*. thk: Muhammed Zühreir b. Nâsıl. 9 Cilt. Kâhire: el-Matbaatu'l-Emîriyye, 1. Basım, H 1286.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l-luga ve sihâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4 Basım, 1407/1987.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *Esrârü'l-belâga*. thk. Mahmûd Şâkir. Kâhire: Matbaatu'l-Medenî, 1441/1991.
- Dabbî, el-Mufaddal b. Seleme. *el-Fâhir fî'l-emsâl*. thk. Muhammed Osmân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ebüsuud, Muhammed. Muhammed el-'Imâdî. *Tefsîru irşâdi'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-itâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Abdürrahmân b. Muhammed el-Ensârî. *Nüzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. thk: İbrâhim es-Sâmîrî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 3. Basım, 1405/1985.
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheretu'l-luga*. thk. Remzi Münîr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Heravî. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Muhammed İvaz. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebu Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. *el-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mektebetu Hilâl, t.y.
- Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8 Basım. 1426/2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdü'd-dîn Muhammed b. Yakûb. *el-Bülgatü fî terâcimi eimmeti'n-nahvi ve'l-lügati*. Dimaşk: Dâru't-Türâsi'l-Arabî, 1421/2000.
- Hâcî Halife, Mustafa b. Abdullah Çelebî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Bağdâd: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Habâya'z-zevâyâ*. thk. Muhammed Mesud. Dimaşk: Mucmeu'l-Lügati'l-Arabiyyeti, 1436/2015.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Halevî. Mısır: Matbaatu Isâ, 1386/1927.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü 'inâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-*

- Râzi*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Hamevî, Yâgût. *Mu'cemu'l-üdebâi'l-müsemma irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsim b. Sellâm. *el-Emsâl*. thk. Abdülmecid Katâmiş. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1400/1980.
- İbn 'Abdirabbih, Ahmed. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, H 1404.
- İbn Hicce el-Hamevî. *Şerhu Dîvânî Ka'b Kasîdetu "Bânet Suâd" fî Medhi Rasûlillâh*. nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1406/1985.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebûbekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Dr. Hâfiz 'Abdu'l-halîm. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebîbekr. *Î'lâmu'l-muvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselâm İbrâhîm. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1411/1991.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî el-Ifrîkî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, h. 1414.
- İbnu Hacer, Ahmed b. 'Alî b. Hacer el-Askalânî. *ed-Dürerü'l-kâmine fî 'a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*. nşr. Muhammed 'Abdü'l-mu'îd. 6 Cilt. Mısır: Dâiretu'l-Meârif, 2. Basım, 1392/1972.
- İbnu'l-'Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. 'Abdullah el-İşbilî, *Ârizatü'l-ahvezî bi şerhu Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1428/1997.
- İbnu'l-'Imâd, 'Abdu'l-Hayy b. 'Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-Zehab fî Ahbâri min Zeheb*. nşr. Muhammed el-Arnâvût. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbnu's-Sikkît, Ebû İshâk b. Ya'kûb. *Islâhu'l-Mantik*. nşr. Muhammed Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1423/2002.
- Ka'b b. Zuheyr. *Dîvânu Ka'b b. Zuheyr*. thk. Ali Fâûr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- Katâmiş, Abdül'l-mecîd. *el-Emsâlü'l-Arabiye*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408.
- Kazvînî, Celâlüddîn Muhammed. *Telhîsu'l-miftâh*. Mısır: Matbaatü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, 1356.
- Kazvînî, *Hâşiyetü'l-keşf ale'l-Keşşâf*. Suriye: Mahtût fî Mektebeti'l-Esed, 499.
- Kehhâle, Ömer Rıza ed-Dımaşkî. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, t.s.
- Merzubânî, Ebû 'Ubeydullâh Muhammed. *Mu'cemu's-su'arâ'*. Beyrût, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Baskı, 1402/1982.
- Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Muhammed al-Nisâbüri. *Mecmeu'l-emsâl*, thk. Muhammed Abdülhamîd, 2. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2004.
- Mibrad, Ebû'l-'Abbâs Muhammed b. Yezid. *al-Kâmil fî'l-luga ve'l-adab*. thk. Muhammad Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 3. Baskı, 1417/1997.
- Muhammed al-Mad'u bi-'Abdi'r-Ra'ûf b. Tâcu'l-'arîfîn. *al-Tevgîf 'alâ muhimmâtü't-ta'arîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütübi, 1410/1990.



- Muhammed Bekr İsmâil. *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Menâr, 2. Baskı, 1419/1999.
- Nevevî, Ebû Zekerîya Yahya b. Şerif. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, H 1392.
- Nîsâbü'rî, Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc. *Şerhu Sahîhi Müslim*. thk. Muhammed Fuad. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, H 1392.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân, Dımaşk: Dâru'l-Kalem, H 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1421/2000.
- Sagîr, Muhammed Huseyn Ali. *es-Sûrati'l-fenniye fî'l-meseli'l-Kur'ân*. Irak: Dâru'r-Raşîd, 1981.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-Ulûm*. thk. Naîm Zerzur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Subhânî, Ca'fer. *el-Emsâlü'l-Kur'ân*. İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Âmmetu li'l-Kütüb, 1394/1974.
- Süyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâihâ*. thk. Fuad Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, h. 1396.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şarâvî*. 24 Cilt. Mısır: Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, 1991.
- Şınkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Advâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'âni bi'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 5. Basım, 1415/1995.
- Teftâzânî, Mesud b. Ömer. *el-Mutavvel şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.
- Tenuhî, Ebü'l-Mehasin El-Mufaddal b. Muhammed İbn Mis'ar. *Tarîhu'l-'ulamâ'l- nahviyyîn: mine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Abdulfettah Muhammed. Kâhire: Hecr li't-Tıbbâti, 2. Basım, 1412/1992.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünenu't-Tirmîzî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 2. Basım, 1395/1975.
- Yahsubî, Ebü'l-Fadl 'Iyâdu's-Sebtî. *Meşâriku'l-envâr 'alâ sihâhu'l-âsâr*. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 1978.
- Yûsî, el-Hasen b. Mesud. *Zehru'l-ekmi fî'l-emsâl ve'l-hikem*. thk. Muhammed Haccî. 3 Cilt. Mağrib: Dâru'l-Beydâ, 1401/1981.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, 3. Basım, H 1407.

Zemahşerî, *Esâsu'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Şur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-fadl. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1376/1957.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Muhammed al-HARIRI / Veysel GENİL

### **Finansman / Funding**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

### **Yazar Katkıları / Authors Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: MH (%70), VG (%30)
Veri Toplanması / Data Collection	: MH (%60), VG (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: MH (%70), VG (%30)
Makalenin Yazımı / Writing up	: MH (%70), VG (%30)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: MH (%20), VG (%80)

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Nüzûl Sebeplerinin Teaddüdü ve Müfessirlerin Tercih Kriterleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İstedığı Sırrın Mahiyeti Meselesi**

*The Issue of the Nature of the Secret that the Prophet Wanted to be Kept Secret in the Context of the Multitude Occasion of Revelation and the Preference Criteria of the Commentators*

مسألة ماهية السر الذي أراد النبي - صلى الله عليه وسلم - كتمانها في سياق تعدد أسباب النزول ومعايير الإختيار عند المفسرين

**Mustafa ERGİN**

Arş. Gör. Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,


Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Res. Asst., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Islamic Sciences,

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Kilis, Turkey

mustafa.ergin@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5674-1439>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 08/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 13/04/2023

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/10/2023

**Atıf / Citation:** Ergin, Mustafa. “Nüzûl Sebeplerinin Teaddüdü ve Müfessirlerin Nüzûl Sebebi Tercih Kriterleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İstedığı Sırrın Mahiyeti Meselesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 224-238.

<https://doi.org/10.31121/tader.1433886>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial

4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye**

**Öz**

Bu çalışmada Kur'ân-ı Kerîm'in mâhiyetini açıkça beyan etmediği bir kelimenin ifade ettiği anlama esbâb-ı nüzûl rivayetleri üzerinden ulaşmak amaçlanmaktadır. Bahsedilen amaç doğrultusunda, teaddüd eden esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasında farklı tercihlerde bulunmada müfessirlerin gerekçeleri incelenmektedir. Kur'ân'ın açıkça beyan etmediği bir ibareden maksat, Tahrîm suresinin ilk ayetlerinde Hz. Peygamber'in gizli kalmasını istediği şey şeklinde geçen sırdır. Bu sırrın mahiyetine dair tefsir, hadis ve esbâb-ı nüzûl kitabiyâtında farklı rivayetlerin zikredildiği ve müfessirlerin ilgili rivayetler arasında yaptıkları tercihlerin farklılaştığı görülmektedir. Kaynaklarda söz konusu sırrın içinde zikredildiği ayet grubunun nüzûl sebebi ile ilgili "Bal" ve "Mâriye" isimleriyle meşhur olan iki rivayet zikredilmektedir. "Bal" rivayetini tercih eden müfessirlerin, çoğunlukla ilgili rivayetin Sahihayn'da nakledildiği ve "Mâriye" rivayetini Hz. Peygamber'e isnat etmenin ahlaken doğru olmadığı gerekçelerine yaslandıkları görülmektedir. "Mâriye" rivayetini tercih edenler ise ilgili rivayetin hem sahih kaynaklarda zikredildiği hem de ayet bağlamına ve sîret-nüzûl ilişkisine daha uygun olduğu görüşündedirler. Söz konusu sırrın sahibi ayette Hz. Peygamber olarak ifade edildiğinden, meselenin açığa kavuşturulması ve nüzûl sebepleri arasında tercih imkanının oluşması için sîret-nüzûl ilişkisi göz önünde bulundurulmuştur. Gerek ayetlerin iç bağlamı gerekse de sîret-nüzûl ilişkisi bakımından "Mâriye" rivayetinin ilgili ayetlerinin nüzûl sebebi olarak kabul edilmesinin daha uygun olduğu, dolayısıyla söz konusu sırrın da Hz. Peygamber'in Mâriye'yi kendisine haram kıldığına dair Hz. Hafsa ile paylaştığı bilgi olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Esbâbu'n-Nüzûl, Tercih, Hz. Peygamber, Tahrîm, Sır.

**Abstract**

In this study, it is aimed to reach the meaning of a word which the Holy Qur'an does not explicitly declare its essence through the narrations of the occasions of revelation (asbâb al-nuzûl, أسباب النزول). In line with this purpose, the reasons of the commentators for making different preferences between the narrations of the occasions of revelation are examined. What is meant by a phrase that the Qur'an does not explicitly declare is the secret mentioned in the first verses of Surat al-Tahrîm as something that the Prophet wanted to be kept secret. It is seen that there are different narrations about the nature of this secret in the books of tafsîr, hadîth, and the book of al-asbâb al-nuzûl, and the preferences of the commentators between the related narrations differ. In the sources, two narrations, which are famous with the names "Honey" and "Mâriya", are commonly mentioned about the reason for the revelation of the group of verses in which this secret is mentioned. The commentators who preferred the "Honey" narration mostly relied on the grounds that the narration was reported in the Sahihayn and that it was not morally right to attribute the "Mâriya" narration to the Prophet. Those who prefer the narration of "Mâriyah", on the other hand, are of the opinion that the narration is both mentioned in authentic sources and is more appropriate to the context of the verse and the sîrah-nuzûl relationship. Since the owner of the secret in question is expressed as the Prophet in the verse, the sîrah-nuzûl relationship was taken into consideration in order to clarify the issue and to create the possibility of preference among the occasions of revelation. In terms of both the context of the verses and the sîrah-nuzûl relationship, it is concluded that it is more appropriate to accept the narration of "Mâriya" as the occasion of revelation of the relevant verses, and therefore, the secret in question is the information that the Prophet shared with Hafsa that he had forbidden Mâriya to her.

**Keywords:** Tafsîr, Asbâb al-nuzûl, Preference, Prophet Muhammad, Tahrîm, Secret.

**الخلاصة**

هدف هذا البحث هو الوصول إلى معنى كلمة لم يصرح القرآن الكريم معناها بوضوح من خلال روايات أسباب النزول. في اتجاه هذا الهدف المذكور، يتم دراسة مبررات المفسرين في اختياراتهم المتفاوتة بين روايات أسباب النزول المتعددة. المقصود من عبارة لم يبين القرآن الكريم معناها بوضوح هو السر الذي يظهر في بداية سورة التحريم، والذي يتمثل في شيء أراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يبقى مكتوماً. ويظهر أن الروايات المختلفة في تفسير هذا السر والتي ذكرت في كتب التفسير والحديث وأسباب النزول تتنوع، ويختلف اختيار المفسرين بين تلك الروايات. وفي مصادر التفسير والحديث وأسباب النزول روايتان اشتهرتا باسمي "العسل" و "المريّة" اشتهرتا في سبب نزول مجموعة الآيات التي ورد فيها السرّ المعني. ومن الملاحظ أن المفسرين الذين يرجحون رواية "العسل" يستندون في الغالب إلى أن الرواية المتصلة بها وردت في الصحيحين وأنه لا يصح عقلاً نسبة رواية "المريّة" إلى النبي صلى الله عليه وسلم. أما الذين يرجحون رواية "مريّة" فيرون أن رواية "مريّة" وردت في مصادر صحيحة، وأنها أنسب لسبب الآية والعلاقة بين الرواية ونزولها. وبما أن صاحب السر المذكور في الآية هو النبي - صلى الله عليه وسلم -، فقد تم النظر في العلاقة بين السيرة والنزول لتوضيح المسألة وتمكين اتخاذ الاختيار بين أسباب النزول المختلفة. ومن الواضح أنه من الأنسب قبول رواية "مريّة" كسبب لنزول الآيات المعنية سواء من حيث السياق الداخلي للآيات أو علاقة السيرة بالنزول، وبناءً عليه، توصل إلى استنتاج أن السر هو

المعلوم الذي كشفه النبي صلى الله عليه وسلم لحفصة بأنه حرم عليه مارية.  
كلمات مفتاحية: التفسير، النبي محمد، أسباب النزول، السيرة النبوية، التحريم، السر.

## Giriş

Kur’ân’daki ayetlerin nüzûl ortamında ifade ettiği otantik anlamı tespit etmenin en önemli sağlayıcılarından biri esbâb-ı nüzûl rivayetleridir. Bununla birlikte dezavantaj doğuran bir mesele olarak esbâb-ı nüzûl veya tefsir kaynaklarında aynı ayet veya ayet grubunun nüzûl sebebi hakkında birden fazla rivayetin aktarıldığı görülmektedir.<sup>1</sup> Tefsir terminolojisinde teaddüd olarak isimlendirilen bu durum,<sup>2</sup> alanın uzmanları tarafından bir tefsir problemi olarak görülmüş ve çözümü için farklı yollara başvurulmuştur.<sup>3</sup> Kimi müfessirler rivayetler arasında belli kriterlere bağlı olarak tercih yapmış, kimileri rivayetlerin arasını cemetmiş, kimileri de ayetin birkaç kere nâzil olduğuna (mükerrer nüzûl) hükmetme yoluna gitmiştir.<sup>4</sup> Müfessirlerin ayetlerin tefsirini önemli ölçüde etkileyecek bu türden rivayetlere yaklaşımlarının çeşitlilik arz etmesi,<sup>5</sup> onları nüzûl sebebi tercihlerinde rivayetlerin sıhhati, rivayetlerin zikredildiği kaynaklar, ayetlerin iç bağlamı ve nüzûl ortamı gibi kriterler hususunda önceliklerinin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.<sup>6</sup>

Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin teaddüd ettiği Kur’ân pasajlarından biri, Hz. Peygamber ile ilgili olup içerisinde mutlak bir ifade barındırdığından anlaşılması için ilave bilgilere ihtiyaç duyulan ve Hz. Peygamber’in eşlerinden bazılarına sır verdiği anlatılan Tahrîm sûresinin ilk beş ayetidir. İlgili ayetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir eşiyile paylaştığı sırrın, o eşi tarafından ifşa edildiği ve Allah’ın da bu durumu Hz. Peygamber’e bildirdiği ifade edilmektedir. Hz. Peygamber’in eşlerinden bir bilgi gizlediğini ifade eden ayet Tahrîm sûresinin üçüncü ayeti olmakla birlikte Tahrîm sûresinin ilk beş ayetinin, nüzûl rivayetleri incelendiğinde bir bütün olarak nâzil olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu sırrın mahiyetine ulaşmak için ilgili ayetlerin hem iç bağlam hem de nüzûl bilgisi açısından bir bütün olarak ele alınmasını gerektirmektedir.

Tahrîm sûresi ilk beş ayetinin nüzûl sebebine dair kaynaklarda en çok iki rivayet üzerinde durulduğu görülmektedir. Bunlardan ilki “Bal” rivayetidir. İlgili rivayet, Hz. Peygamber’in bir eşinin kendisine bal şerbeti ikram etmesi sebebiyle yanında olması gerekenden fazla kalmasından dolayı eşlerinden bazılarının kıskançlık duygusuna kapılarak ona bir oyun oynamaları ve bunun sonucunda Hz. Peygamber’in kendisine bal şerbetini haram kılmasını ifade

<sup>1</sup> Tefsir rivayetlerinin ihtilafına, ihtilafın nedenlerine ve çözümüne dair örnek bir çalışma ve farklı bir yaklaşım için bk. Şevket Kotan, “İnsan Sûresi Bağlamında Rivayet İhtilafı: Hz. Peygamber’in Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 367-397.

<sup>2</sup> Teaddüd meselesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Süyûtî, Ebu’l-Fadl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, nşr. Saîd el-Mendûb, (Beyrut: Dâru’l-fıkr, 1416), 1/94-98; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur’ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 97-102.

<sup>3</sup> Esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin teaddüd ettiği durumlarda başvurulan çözüm yollarının geçerliliğine dair değerlendirme için bk. Halil Aldemir, “Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 141-159.

<sup>4</sup> Bir ayetin nüzûl sebebi ile ilgili rivayetlerin çok olması (teaddüd) durumunda müfessirlerin izledikleri yollar için bk. Mennâu’l-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 79-82; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 224-225.

<sup>5</sup> Ulemâ tarafından tefsir rivayetlerinin mahiyet ve sıhhat şartlarının hadis rivayetlerinden farklı görülmesi, müfessirlerin muhaddislerden farklı olarak tefsir rivayetlerine daha mütesâhil yaklaşımlarına sebep olmuştur. Tefsir rivayetlerinin hadis rivayetlerinden farklı bir mahiyet arz ettiği ve tefsir rivayetlerine yaklaşımın ona göre olması gerektiğine dair özel bir çalışma için bk. Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr, “Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi”, çev. Mustafa Ergin, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 483-491.

<sup>6</sup> Bu kanaatin dayanağını araştırmannın “Rivayetlerin Değerlendirilmesi” adlı ikinci başlığında yer alan müfessirlerin rivayetlere yaklaşımları ve tercihleri oluşturmaktadır.

etmektedir. İkinci rivayet ise “Mâriye” rivayetidir. Bu rivayet, Hz. Peygamber’in başka bir eşinin gününde ve onun hücrelerinde cariyesi Mâriye ile birlikte olduğunu, bunu fark eden eşinin Hz. Peygamber’e kızdığını, bunun üzerine Hz. Peygamber’in onun gönlünü almak için cariyesini kendisine haram kıldığını ve eşinden bu olaydan kimseye bahsetmemesini istediğini anlatmaktadır.

Müfessirlerin ilgili ayetlerin nüzûl sebebi olarak iki rivayetten birini tercih etme hususunda ihtilaf ettiklerini belirtmek gerekmektedir. “Bal” rivayetini tercih edenler, ilgili rivayetin Buhârî ve Müslim’de geçmesine ve diğer rivayeti Hz. Peygamber’e isnat etmenin ahlaken uygun olmadığı fikrine dayanmaktadırlar. “Mâriye” rivayetini tercih edenlerin ise -ilgili rivayetin başka sahih kaynaklarda geçmesine ilaveten- ayetlerin iç bağlamını ve sîret-nüzûl ilişkisini öncelidikleri görülmektedir. Bu araştırmanın önemi ve orijinalliğini, söz konusu örneklem bağlamında müfessirlerin esbâb-ı nüzûl rivayetlerinde teaddüd olması durumunda takındıkları tutumun ve tercih kriterlerinin tefsir ve esbâb-ı nüzûl rivayetleri açısından bir usûl olarak tahlili ve tenkiti oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber’in gizlemek istediği sır ile alakalı doğrudan veya dolaylı ilişkili sayılabilecek üç yüksek lisans tezi,<sup>7</sup> iki makale<sup>8</sup> ve bir de kitap bölümü bulunmaktadır.<sup>9</sup> Bilal Işık ve Selahattin Aydın’ın ilgili tezlerinde araştırmamızın konusu olan Tahrîm sûresinin ilk beş ayetini tefsir ettikleri ve söz konusu sır ile ilgili tefsir geleneğinde aktarılan yorumları zikretmekle yetindikleri görülmektedir. Hümeysra Ünal, ise Ehl-i Sünnet ve Şia tefsir ekollerini yorum açısından karşılaştırdığı çalışmasında konumuzla alakalı ayetlere dair iki ekolün yorumlarına yer vermiş ve yaklaşımlarını karşılaştırmıştır. Fatih Orum, ilgili makalesinde Hz. Peygamber’in haram kılma yetkisini ele alırken Tahrîm sûresinin ilk ayetini örnek olarak ele almakta ve çalışmanın kendi problematiği çerçevesinde ayete yaklaşmaktadır. Osman Kaya ise iki ayet örneğinde vahy-i gayr-i metluv meselesini ele aldığı makalesinde Tahrîm sûresinin üçüncü ayetini bu bağlamda değerlendirmiş ve ilgili olgunun sübutuna delil saymıştır. Son olarak Maşallah Turan, ilgili çalışmasında konumuzla alakalı ayetleri aile içi ilişki bağlamında yorumlamıştır.

### 1. Tahrîm Sûresinin İlk Beş Ayetine Dair Nüzûl Rivayetlerinin Tespiti

Tefsir, hadis ve esbâb-ı nüzûl kaynaklarında Tahrîm 1-5 ayetlerinin nüzûl sebebi ile ilgili -farklı varyantları bulunsa da- temelde iki rivayet zikredilmektedir. Tefsir ve hadis disiplinlerinde “Bal” ve “Mâriye” isimleriyle formüle edilen bu rivayetlerin dışında, kaynaklarda ayetin nüzûl sebebine dair Hz. Peygamber ile kendisini ona hibe etmek isteyen -ancak Hz. Peygamber’in kabul etmediği- bir kadın (mevhûbe) arasında geçen rivayet de mevcuttur.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> İlgili tezler için bk. Bilal Işık, *Tahrîm Sûresinde Aile İçi İlişkiler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Hümeysra Ünal, *Tahrîm Suresi Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia Tefsir Ekollerinin Karşılaştırılması* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Selahattin Aydın, *Esbab-ı Nüzûl Bağlamında Tahrîm Suresinin Tefsiri* (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>8</sup> İlgili makaleler için bk. Fatih Orum, “Tayyib ve Habis Kavramları Çerçevesinde Kur’an-ı Kerim’de Rasulullah’ın Helal-Haram Belirleme Yetkisine Dair Ayetlerin Hukuki Tahlili”, *Kalemname* 6/3 (Aralık 2018), 166-233; Osman Kaya, “Ahzab Suresi 33/37. İle Tahrîm Suresi 66/3. Ayetleri Bağlamında Vahy-ı Gayr-ı Metluv Meselesi”, *RESS Journal* 2/8 (Şubat 2021), 122-146.

<sup>9</sup> İlgili kitap bölümü için bk. Maşallah Turan, “Tahrîm Sûresi Özelinde Günümüzdeki Sosyal Dokuya Dair Analizler”, *Ahtamara 1. Uluslararası Multidisiplinler Çalışmaları Kongresi Tam Metin Kitabı*, ed. Mehabe Sahbaz (Van: İKSAD Yayınevi, 2018), 1069-1079.

<sup>10</sup> Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 8/160; Celâlüddîn Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/217.

Ancak bu rivayet bazı alimler tarafından diğerlerine göre zayıf kabul edilirken,<sup>11</sup> bazılarında göre de bu rivayetin Tahrîm Sûresi'nin nüzûl sebebi olması uzak görülmüştür.<sup>12</sup> Anlaşılacağı üzere “mevhûbe” rivayeti tercihe şayan görülmemiş, sadece tennevü’ bakımından kaynaklarda kendine yer bulmuştur.

### 1.1. Bal Rivayeti

İlk beş ayetin nüzûl sebebi olarak kaynaklarda zikredilen bu rivayete göre Hz. Peygamber bal yemeyi ve bal şerbeti içmeyi severdi. Hz. Peygamber bir gün hanımlarından birinin yanına uğradı ve onun yanında bal şerbeti içti. Bu sebeple o eşinin yanında kalması, diğer eşlerinden bazılarının kıskançlık duygularının kabarmasına neden oldu. Bunun üzerine -tabiri caizse- Hz. Peygamber’den öç almak için kendi aralarında bir plan kurguladılar. Bu plana göre Hz. Peygamber içlerinden hangisinin yanına giderse, Ona, kendisinden meğafir<sup>13</sup> kokusunun sadır olduğunu söyleyecek, böylece kendisinden kötü koku alındığı ima edilecekti. Planın uygulamaya konulmasının ardından kendisinden kötü koku yayılmasını istemeyen Hz. Peygamber, bir daha bal şerbeti içmemeye yemin ederek onu kendine yasaklamış ve bunun üzerine Tahrîm sûresinin ilk ayetleri nazil olmuştur.

Hz. Aişe hadiseyi şöyle anlatmaktadır:

“Peygamber Zeynep bint Cahş’ın yanında kalır, bal şerbeti içerdi. Bunun üzerine ben ve Hafsa hangimizin yanına gelirse Ona, ‘Senden meğafir kokusu geliyor, meğafir mi yedin?’ demek üzere anlaştık. -Ravi der ki:- Hz. Peygamber onlardan birisinin yanına girdiğinde bu şey Ona söylenince Hz. Peygamber, ‘Hayır, Zeynep’in yanında bal şerbeti içtim, bir daha asla ondan içmeyeceğim’ buyurmuş, bunun üzerine Tahrîm sûresinin ilk ayetleri nazil olmuştur.”<sup>14</sup>

Yine Buhârî (öl. 256/869) ve Müslim’de (öl. 261/874) geçen başka bir rivayette Hz. Aişe’nin aktardığına göre Hz. Peygamber bir gün Hz. Hafsa’nın yanına uğrar ve onun yanında normalden fazla kalır. Bu durumu kıskanan Hz. Aişe kıskanır ve durumu soruşturmaya başlar. Hz. Sevde’ye giderek ondan Hz. Peygamber’e karşı yapacağı öç alma planında kendisine yardım etmesini ister. Bu planda ikisi tarafından Hz. Peygamber’e meğafir yiyip yemediği sorulacak ve ondan kötü koku geldiği aksettirilerek içtiği bal şerbetinden pişmanlık duyması sağlanacaktı. Uygulanan plandan sonra Hz. Peygamber tekrar Hz. Hafsa’nın yanına uğrar ve kendisine yeniden ikram edilen şerbeti reddeder. Bunun üzerine Hz. Sevde “Allah’a yemin olsun ki Hz. Peygamber’i ondan mahrum ettik.” demiştir.<sup>15</sup>

Yukarıdaki rivayetlerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanında bal içtiği eşleri Zeyneb bint Cahş ve Hafsa bint Ömer olarak geçmektedir. Ancak farklı kaynaklar incelendiğinde benzer muhtevayla nakledilen olayın failinin Hz. Sevde<sup>16</sup> veya Hz. Ümmü Seleme<sup>17</sup> olduğuna dair muhtelif rivayetler görmek mümkündür.

<sup>11</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân* (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 18/180.

<sup>12</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 8/160; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, ts.), 5/300-301. “Mevhûbe” rivayetinin tercihe şayan görülmeysi, hibe edilen bir şeyin kabul edilmemesinin tahrîm sayılmayacağı görüşü üzerine bina edilmiştir.

<sup>13</sup> Orta boylu ve dikenli bir ağaç türü olan Urfut’un salgıladığı kötü kokan bir madde. Ebu’l-Fadl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 7/350.

<sup>14</sup> Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi’ u’l-Müsnedu’s-Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Talâk” 7/44 (No. 5267); Ebû’l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’l-Müslim, *el-Müsnedu’s-Sahîh* (Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2014), “Talâk” 4/116 (No. 3669).

<sup>15</sup> Buhârî, *el-Câmi’ u’l-Müsnedu’s-Sahîh*, 7/45 (No. 5268); Müslim, *el-Müsnedu’s-Sahîh*, 4/117 (No. 3670).

<sup>16</sup> Ebu’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. Alî İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 2001), 4/305-306; Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 8/213.



## 1.2. Mâriye Rivayeti

Tahrîm sûresi ilk beş ayetinin nüzûl sebebi olarak kaynaklarda zikredilen bir rivayete göre Hz. Peygamber bir gün Hafsa'nın (r.a.) odasında Mâriye ile bulundu. O sırada evde olmayan Hafsa döndüğünde karşılaştığı durumdan çok rahatsız oldu ve sinirlenerek Mâriye'nin dışarı çıkmasını bekledi. Mâriye dışarı çıktıktan sonra Hafsa, Hz. Peygamber'in yanına giderek Ona serzenişte bulundu. Peygamber de (s.a.s.) onu razı etmek için Mâriye'yi kendisine haram kıldı ve bu olaydan kimseye bahsetmemesini istedi. Hz. Hafsa'nın bu sırrı Hz. Aişe'ye açması üzerine Allah-u Teâlâ Tahrîm sûresinin ilk beş ayetini inzal buyurdu.

Yukarıda genel hatlarıyla ifade ettiğimiz hadise, muhtelif kaynaklarda -genel muhteva açısından benzer olmakla beraber- değişik varyantlarla nakledilmiştir:

Zeyd b. Eslem'den (öl. 136/754) nakledilen bir rivayette olay şöyle anlatılmaktadır:

“Hz. Peygamber günün birinde hanımlarından birinin hücrelerinde oğlu İbrahim'in annesiyle birlikte oldu. Hücrenin sahibi olan hanımı onları görünce, ‘ey Allah'ın Resulü, benim evimde ve benim yatağında ha!’ dedi. Bu nedenle Hz. Peygamber İbrahim'in annesini kendine haram kıldı/yasakladı. Hanımı, ‘Ey Allah'ın elçisi, sana helal olan bir şeyi kendine nasıl haram kılarırsın?’ dedi. Söz konusu çıkışa rağmen Hz. Peygamber, bir daha onunla asla beraber olmayacağına dair yemin etti. Bunun üzerine ilgili ayet nazil oldu.”<sup>18</sup>

Nesâî'nin (öl. 303/915) tahrir ettiği bir rivayette Enes b. Mâlik şöyle demiştir:

“Hz. Peygamber'in (s.a.s.) birlikte olduğu bir cariyesi vardı. Hz. Aişe ve Hz. Hafsa onu bırakması için sürekli Hz. Peygamber'e ısrar ederlerdi. Bu baskıların etkisiyle Hz. Peygamber, sonunda onu kendisine haram kıldı. Bunun üzerine ‘Ey Peygamber! Allah'ın sana helal kıldığı bir nimeti, eşlerinden bazılarını hoşnut etmek adına niçin kendine yasaklıyorsun! -Bil ki- Allah çok affedici, çok merhametlidir.’ ayeti nazil oldu.”<sup>19</sup>

Tirmîzî (öl. 279/892) ve Taberânî'nin (öl. 360/971) naklettiği bir rivayette İbn Abbâs şöyle demiştir: “Tahrîm ayeti, Hz. Peygamber'in cariyesi hakkında inmiştir.”<sup>20</sup>

Taberî'nin (öl. 310/923) naklettiği rivayette İbn Abbâs (öl. 68/667), Hz. Ömer ile aralarında geçen bir konuşmada Hz. Ömer'e “İkiniz de pişmanlıkla Allah'a yönelip tövbe etmelisiniz. Çünkü kalpleriniz Peygamber hakkında yanlış düşüncelere meylecti... ayetinde bahsedilen iki kadın kimdir?” diye sorduğunu ve onların “Aişe ve Hafsa” olduğu şeklinde cevap aldığını söylemiştir. Rivayetin devamında Taberî, yukarıda Zeyd b. Eslem'den naklettiğimiz rivayetin benzerini aktarmıştır. Ayrıca nakledildiğine göre Hz. Peygamber yemine kefarete vererek daha sonra tekrar cariyesine döndü.”<sup>21</sup>

Yukarıdaki rivayete benzer muhtevayla aktarılan bazı nakillerde Hz. Peygamber'in Hafsa'nın sırrı ifşa etmesi üzerine eşlerine îlâ yaptığı ve onlara yirmi dokuz gün veya bir ay boyunca yaklaşmadığı ziyadesi bulunmaktadır.<sup>22</sup> Ayrıca Katâde (öl. 117/735) ve Şa'bî'den (öl. 104/722) nakledilen bir rivayete göre Mesrûk (öl. 63/683?) şöyle demiştir: “Hz. Peygam-

<sup>17</sup> Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 8/214.

<sup>18</sup> Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân* (b.y.: Dâru Hicr, 2001), 23/83. Mâlik b. Enes'in Zeyd b. Eslem'den rivayet ettiği bir rivayette de Hz. Peygamber'in Tahrîm suresinde kendisine haram kıldığı şey, Hz. Mâriye'dir. Bk. Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/287.

<sup>19</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/158; Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/214.

<sup>20</sup> Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/214.

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 23/88.

<sup>22</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, 4/305; Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 18/180; Muhammed b. Alî en-Nîsâbü'rî Vâhidî, *Esbâbu'n-Nüzûl* (b.y.: Dâru'l-Meymân, ts.), 792.

ber yemin ederek onu haram kılınca, bu tahrimden dolayı ihtar edildi ve yemin kefareti ödemesi emredildi.”<sup>23</sup>

## 2. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Yukarıda verilen iki farklı muhtevaya sahip rivayetlerin ortak noktası, Hz. Peygamber’in eşlerinden birine bir sır verdiği ve sır verilen eşin de bu sırrı diğer eşlerden birine haber ettiği şeklindedir. Rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber’in verdiği sırrın mahiyeti, bu sırrın Hz. Peygamber tarafından hangi eşine verildiği ve söz konusu sırrın haber verildiği diğer eşin kim olduğu sorularına ait cevapların farklılık arz ettiği görülmektedir. İşte bu noktada ayetin otantik anlamını tespit etmede müfessirlerin rivayet tercihleri farklılaşmaktadır. Bu farklılık ise rivayetlerin sıhhati, rivayetlerin zikredildiği kaynaklar, ayetlerin iç bağlamı ve nüzûl ortamı gibi kriterler hususunda önceliklerinin farklılaşmasından kaynaklanmaktadır.

Kurtubî’ye (öl. 671/1273) göre sahih ve nüzûl sebebi olmaya daha layık olan rivayet, Bal rivayetidir. Bu kanaatine rağmen Mâriye rivayeti’nin senet itibarıyla sağlam ve mana bakımından daha uygun olduğunu söylese de bu rivayetin Sahîhayn’da nakledilmediğini ve mürsel olarak aktarıldığını ayrıca vurgulamaktadır.<sup>24</sup> İbn Kesîr (öl. 774/1373), Hz. Ömer kanalıyla gelen Mâriye rivayetinin hadis kriterleri açısından sahih olduğunu ancak sünen sahiplerinin bu rivayeti tahrir etmediğini, bu sebeple nüzûl sebebi olmaya daha layık olanın bal rivayeti olduğunu kaydetmektedir.<sup>25</sup> İbn Âşûr (öl. 1973) da Kurtubî ve İbn Kesîr gibi nüzûl sebebi olmaya bal rivayetinin daha layık olduğu kanaatini taşımakta ve bunu bal rivayetinin daha sahih olduğu gerekçesi üzerine bina etmektedir.<sup>26</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâriye rivayetini ilgili ayetlerin nüzûl sebebi olarak kabul eden en erken müfessir Mukâtil b. Süleymân’dır (öl. 150/767).<sup>27</sup> Yine erken dönem alimlerinden Ferrâ (öl. 207/822), Tahrîm sûresinin tefsirinde bal rivayetine yer vermezken, ayetin nüzûl sebebinin Hz. Peygamber’in cariyesi Mâriye ile aralarında geçen hadise olduğunu söyler ve ayetleri bu minvalde yorumlar.<sup>28</sup> İbn Atiyye (öl. 541/1147), ayetle ilgili rivayetleri zikrettikten sonra Mâriye rivayetinin daha sahih olduğunu ve insanların fıkıhlarını bu rivayet üzerine bina ettiklerini ifade etmektedir.<sup>29</sup> İbnü’l Cevzî (öl. 597/1201), Saîd b. Cübeyr, Mücahid b. Cebr, Atâ b. Yesâr, Şa’bi, Mesrûk ve diğer birçok ulemanın ayetin nüzûl sebebiyle ilgili Mâriye rivayetini esas aldıklarını eserinde kaydetmektedir.<sup>30</sup> Celâlüddin Mahallî (ö. 864/1459), Tahrîm sûresinin tefsirinde bal rivayetine yer vermezken, ayetin nüzûl sebebinin Hz. Peygamber’in cariyesi Mâriye ile aralarında geçen hadise olduğunu söylerler ve ayetleri bu minvalde yorumlarlar.<sup>31</sup> Modern dönemin önemli müfessirlerinden Kâsımî (öl. 1914) de

<sup>23</sup> Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*, 23/84.

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Âhkâmi’l-Kur’ân*, 18/180.

<sup>25</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 8/159-160.

<sup>26</sup> Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984), 28/344.

<sup>27</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîrü Mukâtil* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1423), 4/375.

<sup>28</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Mısır: Dâru’l-Mişiyye, ts.), 3/165.

<sup>29</sup> İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 5/330.

<sup>30</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî İlmi’t-Tefsîr*, 4/305.

<sup>31</sup> Celâlüddîn Mahallî-Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 751. Ayrıca Celâleyn Tefsirin hangi yarısının kime ait olduğu hususunda kaynaklarda farklı rivayetlerin mevcut olduğunu söylemekte fayda bulunmatadır. Ancak Süyûtî’nin mukaddimede ve İsrâ sûresine ait tefsirin sonunda belirttiğine göre Mahallî, Kur’ân-ı Kerîm’i Kehf sûresinden başlayıp Nâs sûresine kadar tefsir etmiş, ardından Fâtiha sûresinin tefsirine başlamış, fakat ömrü yetmediğinden eserini bitirememiştir. Süyûtî de Bakara sûresinden İsrâ sûresinin sonuna kadar gelen sûreleri tefsir etmiş ve Mahallî’ye ait olan Fâtiha’yı tefsirin sonuna koymuştur. Böylece Tahrîm sûresi tefsirinin Celâlüddîn el- Mahallî tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Bk. Ali Akpınar,

ayetin nüzûl sebebine dair rivayetleri sıraladıktan sonra gerekçelerini de zikrederek tercihinin Mâriye rivayetinden yana olduğunu söylemektedir.<sup>32</sup>

Rivayetler bağlamında bakıldığında ayetin hangi olay üzerinde indiği hususunda bir tefsir problemi olarak teaddüd söz konusudur. Geçtiği üzere rivayetler arasında tercih yaparak bu durumu çözmeye çalışanların yanı sıra, farklı bir yaklaşım izleyerek rivayetler arasında tercih yapmayı, iki rivayeti de esas alarak ayetleri anlamaya ve yorumlamaya çalışanlar bulunmaktadır.<sup>33</sup> Örneğin Taberî'ye (öl. 310/923) göre doğru olan, rivayetleri teke indirmeye çalışmaktan ziyade asıl mesajı ortaya koymaktır. Bu kanaati doğrultusunda rivayetler arasında herhangi bir tercihte bulunmayan Taberî için Hz. Peygamber'in kendisine haram kıldığı şey cariyeye de içecek de ve hatta başka bir şey de olabilir. Sonuçta her biri, helal olan bir şeyi haram kılma noktasında eşittir.<sup>34</sup>

Yukarıda Buhârî ve Müslim'den nakledilen bal rivayetlerinde Hz. Peygamber'in balı hangi zevcesinin yanında içtiğine dair bir ihtilaf bulunduğu anlaşılmaktadır; rivayetlerin birine göre bu kişi Zeyneb bint Cahş iken,<sup>35</sup> diğerine göre Hafsa bint Ömer'dir.<sup>36</sup> Ayrıca Zeynep rivayetinde Hz. Peygamber'e karşı birleşenler Aişe ve Hafsa iken, Hafsa rivayetinde bu kişiler Aişe, Sevde ve Safiyye olarak ifade edilmektedir. Bu noktada şu tespit ve karşılaştırmaları yapmak mümkündür: 1. Rivayetler incelendiğinde Zeynep rivayetinde sebab-i nüzûl ifadesi olarak "fa" harfi (فَاَلْت لَهُ ذَلِكَ، فَقَالَ: «لَا، بَلْ شَرِبْتُ عَسَلًا عِنْدَ زَيْنَبَ بِنْتِ جَحْشٍ، وَلَنْ أُعَوِدَ لَهُ» فَزَلَّتْ: {يَا أَيُّهَا (النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ} bulunurken, buna mukabil Hafsa rivayetinde bu türden bir harf bulunmamaktadır. 2. Ayetlerin kendi bağlamı dikkate alınacak olursa, "İkiniz de pişmanlıkla Allah'a yönelip tövbe etmelisiniz. Çünkü kalpleriniz Peygamber hakkında yanlış düşüncelere meyyledi."<sup>37</sup> ayetinde Hz. Peygamber'e karşı birleşenlerin iki kişi olduğu ifade edilmektedir. Bu gerçek, İbn Abbâs'ın bu kişilerin Aişe ve Hafsa olduğuna dair Hz. Ömer'den sahih yolla naklettiği rivayete<sup>38</sup> uygun düşmektedir. 3. Hz. Peygamber'in zevcelerinin kendi aralarındaki yakınlıklarının farklı olduğu, bu farklılığa bağlı olarak iki gruba ayrıldıklarını, gruplardan birini Hz. Aişe ve Hz. Hafsa oluştururken diğerini de diğer eşlerin oluşturduğu kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>39</sup> Bu tespitler doğrultusunda iki rivayet incelendiğinde Hz. Zeynep rivayetinin hem iç bağlam hem de sîret-nüzûl ilişkisi açısından daha tercihe şayan olduğu anlaşılmaktadır.

Mâriye rivayetleri arasında ayrıntı noktasında ufak farklılıklar bulunsa da muhteva açısından bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ayrıca bu rivayet incelendiğinde metin içi bağlama uygun olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetlere göre Hz. Peygamber, kendine helal olan cariyesi Mâriye'yi eşi Hafsa'nın rızası için haram kılmakta ve bu olaydan kimseye bahsetmemesini istemektedir. Ancak Hz. Hafsa -muhtemelen aralarındaki yakınlıktan dolayı- bu sırrı Hz. Aişe'ye haber vermektedir.

"Tefsîrü'l-Celâleyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/294-295.

<sup>32</sup> Muhammed Cemâluddin Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 9/268-269.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, 23/89; Ali b. Muhammed el-Basrî Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 6/39; Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 30/38; Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şirâzî Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/354.

<sup>34</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, 23/89.

<sup>35</sup> Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîh*, 7/44 (No. 5267); Müslim, *el-Müsnedu's-Sahîh*, 4/116 (No. 3669).

<sup>36</sup> Buhârî, *el-Câmi'u'l-Müsnedu's-Sahîh*, 7/45 (No. 5268); Müslim, *el-Müsnedu's-Sahîh*, 4/116 (No. 3670).

<sup>37</sup> et-Tahrîm 66/4.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'an*, 23/88.

<sup>39</sup> Mustafa Asım Köksal, *İslam Tarihi-Hz. Muhammed ve İslamiyet* (İzmir: Işık Yayınları, 2008), 7/240.

Bu noktada Kâsimî'nin ayet muhtevalarını göz önüne alarak iki rivayet arasında yaptığı mukayese ve değerlendirme kıymetlidir. İlk olarak, Mâriye rivayetinden anlaşılan Hz. Peygamber'in cariyesi Mâriye'yi eşlerinin rızası için haram kıldığıdır. Ancak buna mukabil, Bal rivayetinde böyle bir durum söz konusu değildir. Zira Bal rivayetinden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber'in balı haram kılmasının illeti, kendisinden kötü kokunun sadır olmasından duyduğu rahatsızlıktır. İkinci olarak, ilk beş ayet bağlamlarından koparılmadan ele alındığında dördüncü ayette ifade edildiği üzere eşlerin Hz. Peygamber'e karşı çıkmamaları noktasında uyarılmaları, beşinci ayette de bundan vazgeçmezlerse Allah'ın Ona kendilerinden daha hayırlı eşler vereceği ihtarı, ancak ve ancak Mâriye hadisesi gibi kaynağı kıskançlık olan önemli bir hadiseden kaynaklanabilir.<sup>40</sup> Kâsimî bu gerekçeler sebebiyle tercihinin Mâriye rivayetinden yana olduğunu söylerken bal rivayetini şöyle değerlendirmektedir:

“Bal rivayetine gelince, bazı selefın ayetlerin bu olay üzerine nazil olduğu şeklinde yaptıkları değerlendirmeler ilgili ayetlerin nüzûl sebebi olduğunu ifade etme amacı taşımayıp, ayetlerin umumunun bu rivayeti kapsadığını ifade etmek içindir. Zira selef alimlerinin ayetlerin muhtevalarıyla ilişkilendirilebilecek farklı hadiseleri nüzûl sebepleri olarak ifade etmeleri adetlerindedir.”<sup>41</sup>

Bal ve Mâriye rivayetlerinin aktarıldığı kaynaklar incelendiğinde söz konusu nakillerin sıhhat şartları açısından birbirlerine yakın oldukları anlaşılmaktadır. Zira bal rivayeti, Sahîhayn ve meşhur rivayet tefsirlerinin bazılarında nakledilirken<sup>42</sup> Mâriye rivayeti de Tirmîzî ve Nesâî gibi muhaddislerce aktarılmakta ve meşhur rivayet tefsirlerinde zikredilmektedir. Dolayısıyla müfessirler tarafından Mâriye rivayetinin Sahîhayn'da nakledilmediği ve ayrıca mürsel olarak nakledildiği gerekçelerine bağlı olarak nüzûl sebebi olarak görülmemesi<sup>43</sup> tartışılır niteliktedir. Zira söz konusu rivayet hem sahih olarak Tirmîzî ve Nesâî tarafından nakledilmekte<sup>44</sup> hem de birçok tabiûn ulema tarafından nüzûl sebebi olarak görüldüğü kaynaklarda zikredilmektedir.<sup>45</sup> Bu itibarla bakıldığında Mâriye rivayetinin en az bal rivayeti kadar dikkate alınması gerekmektedir.

Bununla birlikte müfessirlerin rivayet tercihleri ve argümanları doğrultusunda muhteva yönüyle rivayetlere yaklaşıldığında -aralarında tercihte bulunmak zor olsa da- Mâriye rivayetinin nüzûl ortamı ve ayetlerin iç bağlamına daha uygun olduğu söylenebilir. Bal rivayetini nüzûl sebebi olan tercih eden müfessirlerin sıhhat durumuna ek olarak Mâriye rivayetinin muhteva olarak Hz. Peygamber'e isnat edilmesi ahlaken doğru olmayan bir içeriğe sahip olduğu gerekçesine yaslandıkları görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber'i her türlü itham ve kötülükten uzak kılmaya yönelik aşırı hassasiyet ve ihtimamdan kaynaklı gibi görünen bu tercihin aksine birçok tâbiûn alimi ve sonraki dönem müfessirler, nüzûl sebebi olarak Mâriye rivayetini tercih etmişlerdir. Bahsedilen ulemânın Hz. Peygamber'e yönelik herhangi bir ahlak dışı ithamda bulunacağını düşünmek mümkün değildir. Ayrıca içerik olarak bu rivayetin nüzûl döneminin kendi şartlarında yaşanması mümkün bir hadise olması ve bir ayetin otantik anlamına erişmek amacıyla tercih edilmesinin Hz. Peygamber'e karşı yapılmış bir ahlaksızlık barındırmadığı rahatlıkla söylenebilir.

<sup>40</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 6/268.

<sup>41</sup> Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 6/269.

<sup>42</sup> Kurtubî ve Kadı İyâz da rivâyetler arasında uygun olanın Zeynep rivâyeti olduğunu söylemektedirler. Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 18/180; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Müslim* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1972), 10/77.

<sup>43</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 18/180.

<sup>44</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/158; Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, 7/214.

<sup>45</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 4/305.

### 3. Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İstedığı Sırrın Mahiyeti

Söz konusu sırrın varlığı, mahiyetinden bağımsız olarak “*Hani peygamber eşlerinden birine aralarında gizli kalmak üzere bir şey söylemişti.*”<sup>46</sup> şeklinde Tahrîm sûresinin üçüncü ayetinde zikredilmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi Tahrîm sûresinin özellikle ilk beş ayeti muhteva açısından bir bütünlük arz etmektedir. Ayrıca sırrın mahiyeti tespit edilirken nüzûl sebebi olarak tercih edilen Mâriye rivayetinin sunduğu veriler üzerinden hareket edilecektir.

“*Hani peygamber eşlerinden birine aralarında gizli kalmak üzere bir şey söylemişti. O eş bu sırrı diğer eşlerden birine duyurmuş, ama Allah Peygamber'i durumdan haberdar etmişti. Peygamber de sırrı ifşa eden eşine, -onun ifşa ettiği- sözlerin bir kısmını hatırlatmış, bir kısmından da hiç söz etmemişti. Bunun üzerine eşi, “Bunu sen kimden öğrendin?” diye sormuş; Peygamber de “Bunu bana her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah bildirdi.” diye cevap vermişti.*”<sup>47</sup> ayetinde Hz. Peygamber'in sır verip gizlemesini istediği eşi, Mâriye rivayetlerinin tamamında geçtiği üzere ittifakla Hz. Hafsa,<sup>48</sup> onun sırrı paylaştığı kişi ise Hz. Aişe'dir. Ancak aynı ayette Hz. Peygamber'in sırrına işaret eden “hadis” kelimesi üzerinde ittifak sağlanamamış, bu sırda dair kaynaklarda farklı görüşler zikredilmiştir. İbnü'l-Cevzî bu sırrın mahiyetine dair üç görüş nakletmektedir:

Birincisi, Hz. Peygamber'in Mâriye'yi kendisine haram kıldığına dair sır ki bu görüşü İbn Abbâs, Atâ, Şâbî, Dahhâk, Katâde, Zeyd b. Eslem ve Süddî savunmaktadır. İkincisi, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in vefatının ardından sırayla halife olacaklarına dair sırdır. Bu görüşü de Saîd b. Cübeyr İbn Abbâs kanalıyla nakletmektedir. Üçüncüsü de Hz. Ebu Bekir'in, Hz. Peygamber'in vefatının ardından halife olacağına dair sırdır ki bu görüş de Meymûn b. Mihrân tarafından nakledilmektedir.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa'ya verdiği sırrın hilafete tealluk eden bilgiler olduğunu ifade eden ikinci ve üçüncü görüşe dair yapılan şu değerlendirmeler kıymeti hâizdir:

“(…) Kütüb-i Sitte'de Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halife olarak tayin edildiklerine dair sarîh bir rivayet yoktur. Böyle bir bilgi olsaydı, bu konuda bilinen ihtilaflar meydana gelmezdi... Bu ve bu anlamdaki rivayetlerde Hz. Peygamber'den sonra hilafete en layık olanın bu iki zat olduğu ifade edilmektedir. Nitekim, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafete daha layık olduklarına dair sahih rivayetler de kaynaklarda ayrıca mevcuttur. Ancak bu rivayetler, bu zatların hilafete layık olduklarını gösterir, bu işe tayin edildiklerini değil... Ayrıca bir hadis-i şerifte de Hz. Peygamber'in hilafete namzet olarak kimseyi bırakmadığı ifade edilmektedir...”<sup>50</sup>

Hz. Peygamber'in verdiği sırrın hilafet tayinine dair olduğunu ifade eden görüşler hem yukarıdaki açıklamalar hem de ayetlerin siyak sibak ilişkisi açısından değerlendirildiklerinde kabulü uzak olan haberlerdir. Buna mukabil, ayetlerin muhteva, bağlam ve nüzûl sebebini dikkate aldığımızda birinci görüşü, yani Hz. Peygamber'in Hz. Hafsa'ya Mâriye'yi haram kıldığına dair söylediği sözü tercih etmek daha uygun gözükmektedir. Kurtubî de bu görüşü savunurken,<sup>51</sup> İbn Cüzeyy bunun diğerlerine göre daha meşhur olduğunu söylemektedir.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> et-Tahrîm 66/3.

<sup>47</sup> et-Tahrîm 66/3.

<sup>48</sup> Taberî, *Câmi' u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 23/90; Kâsimî, *Mehâsinu't-Te'vil*, 9/274.

<sup>49</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, 4/307.

<sup>50</sup> Bilâl Işık, *Tahrîm Sûresinde Aile İçi İlişkiler*, 44.

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 18/187.

<sup>52</sup> Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî İbn Cüzeyy, *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl* (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam), 2/390.

## Sonuç

Bir ayetin nüzûl sebebine dair nakledilen rivayetlerde teaddüd olması durumunda, müfessirlerin belli kriterlere bağlı olarak rivayetler arasında tercihte bulunma, rivayetlerin arasında telif etme ve mükerrer nüzûle hükmetme yollarına başvurdukları görülmektedir. Bu seçenekler arasında bir tercihte bulunmak, her ne kadar bazı kıstaslar üzerinden hareket edilse de müfessirin kendi içtihadıyla şekillenen bir seçim olmaktadır. Ayrıca ulemâ tarafından tefsir rivayetlerinin mahiyet ve sıhhat şartlarının hadis rivayetlerinden farklı görülmesi, müfessirlerin muhaddislerden farklı olarak tefsir rivayetlerine daha mütesâhil yaklaşımlarına sebep olmuştur. Bu anlamda müfessirler açısından ayetlerin nüzûl sebepleri noktasında kısmen subjektif bir tablo ortaya çıkmış, özellikle bir ayetin otantik anlamı ile ilgili gelen farklı rivayetler arasında tercihte bulunmak, tefsir ilminin mahiyetine uygun bir ameliye sayılmış ve işlenmiştir. Dahası tercih edilen rivayetin dışında kalan nakiller müfessirlerce sıhhat ve bağlam şartlarına uygun kabul edildiği takdirde ayetin umurunun içinde değerlendirilen anlam zenginlikleri olarak görülmüştür.

Hiz. Peygamber'in Tahrîm suresinde geçtiği şekliyle gizli kalmasını istediği sırrın mahiyeti de kaynaklarda hakkında birden fazla nüzûl sebebinin aktarıldığı bir meseledir. Bu hadiseye dair başta esbâb-ı nüzûl ve tefsir kaynaklarında olmak üzere birçok rivayet aktarılmış ve müfessirler yaklaşım farklılıkları ve öncelikleri açısından rivayetler arasında tercihte bulunmuşlardır. Bal rivayetini tercih edenlerin gerekçeleri, temelde bu rivayetlerin Sahîhayn'da nakledilmesi ve Mâriye rivayetinin ahlak dışı bir muhteva içermesi olmuştur. Mâriye rivayetinin nüzûl sebebi olarak tercih edilmesi ise ilgili rivayetinin de sahih kaynaklarda zikredilmesi ve tâbiûn alimleri tarafından tercih edilmesi yanında ayetlerin bağlamına diğer rivayetlerden daha uygun görülmesinden kaynaklanmıştır.

Bâl rivayetini tercih etmelerini rivayetlerin Sahîhayn'de zikredilmesi üzerine kuranların tutumu tahlil edildiğinde bir rivayetinin nüzûl sebebi olarak kabul edilebilmesinin yeter şartının Sahîhayn'de nakledilmesi olmadığını söylemek mümkündür. Zira Sahîhayn müellifleri kendi kabul şartlarına uyan sahih nakilleri eserlerinde toplamışlar, ancak bütün sahih rivayetleri topladıkları iddiasında bulunmamışlardır. Dolayısıyla Sahîhayn'de nakledilmediği halde bir rivayetinin sahih olması mümkündür. Bu doğrultuda, Bal rivayetinin salt Sahîhayn'de nakledilmesi, nüzûl sebebi olarak tercih edilmesini zorunlu kılmamaktadır. Zira bir hadisenin nüzûl sebebi olarak kabulü, nakledildiği rivayetinin sıhhat açısından aranan şartları sağlamasına, olayın Hiz. Peygamber döneminde meydana geldiğinin tespit edilmesine ve ilgili ayet veya sûrenin muhtevasına uygunluk arz etmiş olma şartlarına bağlıdır. Bununla birlikte Bâl rivayetinin sahih olması, onun ayetin nüzûl sebebi olarak görülmesi dahi ayetin ifade ettiği umumî anlamı içerisinde tefsir geleneğinde kendisine bir yer bulduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir.

Mâriye rivayetini tercih etmeyenler ise bu yaklaşımlarını rivayetinin Sahîhayn'de nakledilmeyişi, dolayısıyla Mâriye rivayetinin sıhhat açısından Bal rivayeti ile tabiri caizse karşı karşıya gelmesinin imkân dahilinde olmayışı üzerine kurmuşlardır. Halbuki bu rivayet hem Tirmizî ve Nesâî'den nakledilmekte hem de birçok tabiûn ulema tarafından mürsel tarikle nüzûl sebebi olarak nakledilmektedir.

İlgili ayetlere dair söz konusu esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasında tercihte bulunmanın ortaya çıkardığı neticeler açısından mesele ele alındığında müfessirlerin tercihte bulunması, ayet grubunun ifade ettiği otantik anlamı tespit etmeye matuf ilmî bir yaklaşımdır ve neredeyse nüzûl rivayetlerinde çokluk söz konusu olan bütün ayetlerin tefsirinde bu tutumu görmek mümkündür. Yoksa nüzûl sebebi olarak Bal rivayeti de Mâriye rivayeti de tercih edilse ayetin Allah'ın helal kıldığı bir şeyi haram kılmanın yanlışlığını ifade ettiği asıl mesajı açıktır. Ta-

berî de bu doğrultuda hareket ederek rivayetleri cemetmiş ve her iki rivayetin de helal olan bir şeyi haram kılma noktasında eşit olduğunu söyleyerek ayetin asıl mesajını ortaya koymuştur.

Netice olarak iki rivayetin de sıhhat açısından birbirlerine yakın oldukları anlaşılmaktadır. Bununla birlikte muhteva yönüyle rivayetlere yaklaşıldığında Mâriye rivayetinin ayetlerin iç bağlamına daha uygun olduğu, dolayısıyla Tahrîm sûresinin nüzûl sebebi olarak tercih edilmeye daha elverişli olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Bal rivayetini direkt nüzûl sebebi olarak değil de ayetin umumî manası içerisinde anlaşılması mümkün olan ve müfessirlerin bu anlamda nüzûl sebebi olarak niteledikleri bir nakil olarak düşünmek mümkündür. Ayrıca Tahrîm ayetinde Hz. Peygamber'in kendine haram kıldığı şey her ne ise üçüncü ayette gizlenmesini istediği sırrın da onunla ilgili bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gizli kalmasını istediği sırrın, Hz. Mâriye'yi haram kıldığına dair Hz. Hafsa ile paylaştığı sır olduğu söylenebilir.

**Kaynakça**

- Aldemir, Halil. "Esbâb-ı Nüzûl Rivâyetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (Yaz 2011), 141-159.
- Aydın, Selahattin. *Esbab-ı Nüzûl Bağlamında Tahrîm Suresinin Tefsiri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Beydâvî, Ebû Sa'îd 'Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u'l-Musnedu's-Sahîh*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Işık, Bilal. *Tahrîm Sûresinde Aile İçi İlişkiler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Cüzeyy, Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *et-Teshîl li-'Ulûmi't-Tenzîl*. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Atiyye el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. Alî. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddin. *Mehâsinu't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Kaya, Osman. "Ahzab Suresi 33/37. İle Tahrîm Suresi 66/3. Ayetleri Bağlamında Vahy-ı Gayr-ı Metlûv Meselesi". *RESS Journal* 2/8 (Şubat 2021), 122-146.
- Kotan, Şevket. "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 367-397.
- Köksal, Mustafa Asım Köksal. *İslam Tarihi-Hz. Muhammed ve İslamiyet*. İzmir: Işık Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.



- Mahallî-Süyûtî, Celâleddîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed el-Basrî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mennâu'l-Kattân. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen. *Tefsîrü Mukâtil*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr. *Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi*. çev. Mustafa Ergin. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 483-491. <https://doi.org/10.31121/tader.1056668>.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *el-Musnedu's-Sahîh*. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Şerhu'n-Nevevî 'alâ Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1972.
- Orum, Fatih. "Tayyib ve Habis Kavramları Çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'de Rasulullah'ın Helal-Haram Belirleme Yetkisine Dair Ayetlerin Hukuki Tahlili". *Kalemname* 6/3 (Aralık 2018), 166-233.
- Râzî, Muhammed b. Ömer et-Teymî. *Mefâtihu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Serinsu, Ahmet. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Seyyid Kutub, İbrâhîm. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru's-Şurûk, 2010.
- Süyûtî, Celâleddîn. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Saîd el-Mendûb. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1416.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. Dâru Hicr, 2001.
- Turan, Maşallah. "Tahrîm Sûresi Özelinde Günümüzdeki Sosyal Dokuya Dair Analizler". *Ahtamara 1. Uluslararası Multidisiplinler Çalışmaları Kongresi Tam Metin Kitabı*. ed. Mehibe Sahbaz. 1069-1079. Van: İKSAD Yayınevi, 2018.
- Ünaldı, Hümeýra. *Tahrim Suresi Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şia Tefsir Ekollerinin Karşılaştırılması*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Vâhidî, Muhammed b. Alî en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Dâru'l-Meymân, ts.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Mustafa ERGİN

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Elmalılı Tefsirinde Zamirlerin Mercii Meselesi**

*The Issue of Reference of Pronouns in Elmalılı Tafsir*

مسألة مرجع الضمائر في تفسير ألماللي

**Enes KILIÇKESER**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Graduate Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Sakarya, TÜRKİYE

enes.kilickeser@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7073-0688>

**Şükrü ŞİRİN**

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı

Associated Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric  
Sakarya, TÜRKİYE

ssirin@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-8881-9261>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 21/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Kılışkeser, Enes - Şirin, Şükrü. “Elmalılı Tefsirinde Zamirlerin Mercii Meselesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 239-259.

<https://doi.org/10.31121/tader.1440981>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

**Öz**

İslam dininin ana kaynağı Kur'an-ı Kerim'in bir metin olarak daha iyi anlaşılabilmesi için başlangıçtan itibaren belirli yöntemler izlenmiştir. Bir usul sistematığı içinde gelişen bu yöntemler arasında dil kuralları en önemli enstrümanlardan biri olmuştur. Kur'an metni, dil kurallarının oluşmasında birincil kaynak konumunda olsa da bizzat kendi metninin anlaşılmasında dil kuralları belirleyici olmuştur. Nitekim klasik dönemde başlayan lugavî tefsir çalışmaları bu anlayışın bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sonraki dönemlerde dilsel konular tikel olarak ele alınmaya başlamış ve konu-eser bazlı çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Bu bağlamda zamirlerin merciiine dair tercihler, farklı yorumlara zemin hazırlayan konulardan biri olmuştur. Zira bazı kullanımlarda birden çok kelime bir zamir için merci olabilecek özelliindedir ve bunlardan birinin tercih edilmesi gerekir. Yapılan tercihler ise anlamın farklılaşmasına sebep olmaktadır. Bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de zamirlerin mercii meselesi, zamanına kadar yazılan tefsirlerin pek çoğundan istifade edilerek Elmalılı tarafından kaleme alınan *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eser ekseninde ele alınmıştır. Tefsirinde sadece nakil ile yetinmeyerek kendi özgün görüşlerine de yer veren müellifin zamirin mercii konusundaki tercihleri tespit edilmiş, diğer müfessirlerin tercihleriyle karşılaştırılmıştır. Ayrıca müellifin tefsirinde yer alan tercihleri ile yine kendisi tarafından kaleme alınan mealindeki tercihleri değerlendirilmiş farklılıklar tespit edilmiştir. Böylece zamirin merciiinin belirlenmesi üzerinden ortaya çıkan farklı anlam ve yorumlara ulaşarak bunların gerekçeleri ortaya konulmuş, farklı manaların hükme dair muhtemel etkileri üzerinde durulmuştur. Elmalılı tefsirinde tespit edilen yaklaşık on sekiz tane zamirin mercii konusundan dokuz tanesi incelenerek öncelikli olarak diğer müfessirlerden farklı olan tercihleri tespit edilmiştir. Ayrıca Elmalılı'nın kendine has tercihlerindeki argümanları incelenerek delilleri değerlendirilmiştir. Tercih sırasında ifade edilen takdirlerin dil kuralları açısından tutarlılığı da araştırılmıştır. Özellikle üç ayette yer alan zamirin mercii konusunda Elmalılı'nın kendine özgü bir yol izlediği ortaya konmuştur. Bazı zamirlerde ise pek az müfessir tarafından kabul edilen yorumları tercih ettiği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Arap Dili ve Belâgatı, Elmalılı, Zamir, Mercii, Zamirin mercii

**Abstract**

In order to better understand the main source of the Islamic religion, the Holy Qur'an, as a text, certain methods have been followed from the earliest periods. Rules of language have become one of the most important instruments among these methods that develop within a particular system. Although the Qur'anic text is the primary source for the formation of language rules, the rules of language in general have been decisive in the understanding of the Qur'an. As a matter of fact, the lexical tafsir studies that started in the classical period have emerged as a result of this understanding. In the following periods, linguistic issues were increasingly addressed and subject-work-based studies gained momentum. In this context, preferences regarding the reference of pronouns have been one of the issues that prepare the ground for different interpretations. Because in some usages, more than one word has the property of being a reference for a pronoun, and one of them should be preferred. The preferences that are made cause the meaning to differ. In this study, the subject of the reference of pronouns in the Holy Qur'an will be dealt with in the context of the work entitled *Hak Dini Kur'an Dili* written by Elmalılı, using many of the tafsirs written before his time. Elmalılı's preferences regarding the subject of the pronoun were determined and compared with the preferences of other interpreters. Elmalılı were not only sufficed with narrations in the interpretation of these pronouns, but also included his own original opinions. In addition, differences were found between the preferences of the author in the tafsirs and the preferences in the translation written by him. Thus, the different meanings and interpretations arising from the determination of the authority of the pronoun have been reached and their justifications have been revealed, and the possible effects of different meanings on the judgment have been focused on. Of the eighteen pronouns identified in the Elmalılı tafsir, nine of them were examined and their preferences, which are different from other interpreters, were primarily determined. In addition, Elmalılı's arguments in his own preferences were examined and his evidences was evaluated. The consistency of the opinions expressed during the preference in terms of language rules has also been investigated. In particular, it has been shown that Elmalılı follows a original path regarding the reference of the pronoun contained in the three verses. In some pronouns, it has been observed that he prefers interpretations accepted by very few commentators.

**Key Words:** Qur'an, Arabic Language and Rhetoric, Elmalı, Pronoun, Reference, Reference of Pronoun

### الخلاصة

تم اتباع أساليب معينة منذ البداية لفهم القرآن الكريم بشكل أفضل، باعتبار أن القرآن الكريم هو المصدر الرئيس للدين الإسلامي كنص، كما وُجِدَتْ قواعد اللغة العربية مكاناً بين هذه الأساليب التي تتطور ضمن نظام اجرائي. وبالرغم من أن النص القرآني هو المصدر الأساس لتشكيل قواعد اللغة، إلا أن قواعد اللغة كانت حاسمة في إ فهم النص القرآني. في الواقع أن دراسات التفسير اللغوي التي بدأت في العصر الكلاسيكي، ظهرت نتيجة لهذا الفهم، وفي فترات لاحقة تم الاعتماد عليها في معالجة القضايا اللغوية على وجه خاص، واكتسب هذا النوع من الدراسات قيمة كبيرة. وفي هذا السياق، أصبحت الترجمات المتعلقة بحجية الضمان إحدى القضايا التي تمهد الطريق لتفسيرات مختلفة. لأنه في بعض الاستخدامات يمكن أن تكون أكثر من كلمة مرجعاً للضمير الواحد، مما يستوجب تفضيل أحدهما على الآخر، ومن ناحية أخرى فإن الاختيارات التي يتم اتخاذها قد تكون سبباً في اختلاف المعنى. سنتناول هذه الدراسة مسألة إرجاع الضمير في القرآن الكريم من خلال دراسة كتاب بعنوان الدين الحق لغة القرآن تأليف الأستاذ ألمالي محمد حامد، والاستفادة من منهجه في التفسير والذي اعتمد على كثير من أساليب ومناهج التفسير المختلفة على مر العصور، والتي لم يكتف فيها بالنقل وإنما ثبّت آراءه وأفكاره أيضاً فيما يتعلق بمرجعية الضمير وأقوال المفسرين، إلى ذلك وجدنا إختلافات كثيرة بين اتجاهات المؤلف في التفسير وفي المعنى الذي خطه في كتابه. وهكذا تم التوصل إلى المعاني والتفسيرات المختلفة الناشئة عن تحديد مرجع الضمير وتم الكشف عن موجباتها، وتم التركيز على الآثار المحتملة للمعاني المختلفة على الحكم. ومن خلال دراسة تسعة ضمائر من أصل ثمانية عشر من الضمائر المحددة في كتاب ألمالي، تم فحصها وتحديد اتجاهاتها، التي تختلف عن اتجاهات المفسرين. بالإضافة إلى ذلك، تم فحص حجج المؤلف (ألمالي) في تفضيلاته الخاصة وتقييم أدلته. كما تم التحقيق في اتساق التقدير المعرب عنه خلال التفضيل من حيث قواعد اللغة. وقد تبين أن ألمالي اتبع نهجاً فريداً من نوعه فيما يتعلق بمرجع الضمير الوارد في الآيات الثلاث خاصة. ومع ذلك، فقد لوحظ في بعض الضمائر أنه يفضل التفسيرات التي يقبلها عدد قليل جداً من المفسرين.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية والبلاغة، القرآن، ألمالي، الضمير، المرجع، مرجع الضمير

### Giriş

İlk dönemden itibaren Kur'an-ı Kerim'in daha iyi anlaşılmasına yönelik çabalar, birçok yöntem ve kuralların oluşmasına neden olmuştur. Zira artık vahyin anlaşılmasındaki ihtilafları çözüme ulaştıracak bir otorite bulunmamaktaydı. Zamanla gelişerek bir sistematik kazanan bu yöntemler içinde dil kurallarına da büyük bir alan ayrılmıştır. Klasik tefsir geleneği içinde yer alan lugavî tefsirler ise bu alanla ilgili kaleme alınmış çalışmalar olarak değerlendirilmelidir. Zira Kur'an metni, dil kurallarının oluşmasında birincil kaynak konumunda olsa da bizzat kendi metninin anlaşılmasında dil kuralları belirleyici olmuştur. Dil kurallarının Kur'an-ı Kerim üzerindeki tatbikine yönelik pek çok çalışma yapılmış ve günümüze doğru dilsel konular tikel olarak ele alınmaya başlamış, konu-eser bazlı çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Arap dilinde sıklıkla kullanılan zamirler de farklı çalışmalarda ele alınarak değerlendirilmiştir.

Arapça gramer yapısı içinde zamirin mercii meselesi oldukça belirleyici ve önemli bir konudur. Zamirin râci olduğu ve "zamirin mercii" olarak tanımlanan ismin doğru tespit edilmesi, kastedilen mananın da doğru anlaşılmasına imkân verecektir. Ancak bazı kullanımlarda birden çok kelimenin zamirin mercii olabilecek şekilde gelmesi, aralarında bir tercih yapmayı zorunlu kılmaktadır. Müfessirler tarafından yapılan tercihler büyük ölçüde uyuşuyor olsa da aralarında ihtilafa konu olan hususların varlığı ortadadır. Nitekim Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân* adlı eserinde, her bir zamirin mutlaka bir mercii olduğuna işaret ederek Ahzâb sûresinin 35. ayetinde zikredilen bir zamir için yirmi beş farklı merciden bahsetmesi, konunun ne derece kapsamlı olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Zamirin mercii konusunda beliren ihtilafların neden olduğu anlam ve hüküm farklılıklarının boyutunun belirlenmesi ve ilgili tercihler yapılırken hangi kuralların dikkate alındığının tespit edilmesi, daha sonra yapılacak Kur'an çalışmalarına bir zemin hazırlayacaktır.

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431), 2/334.

Klasik dönem tefsirlerinin neredeyse tamamının Arapça telif edilmiş olması nedeniyle günümüz araştırmacıları da doğal olarak bu tefsirleri konu alan çalışmalar yapmışlardır. Özellikle Arap dünyasında yapılan çalışmaların Arapça tefsirlerle sınırlı kaldığı söylenebilir. Zaminin mercii konusunda tespit edebildiğimiz çalışmalar da bu kapsamda değerlendirilecek eserlerdir. Örneğin İsmail Aydın tarafından kaleme alınan “Kur’ân Müphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu”<sup>2</sup> adlı doktora çalışması Kur’an’ın anlaşılmasına etkisi bakımından mübhem zamirleri ele almış ve bu konuda yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olmuştur. Fatih Tiyek’in yazdığı “Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi”<sup>3</sup> başlıklı yüksek lisans tezi ise zamirlerin mercilerinin tespit edilmesindeki farklılıkların nedenlerini ve bu farklılıkların tefsire yansımalarını ortaya koymuştur. Çalışmada Elmalılı’nın bazı görüşlerine yer verilse de bu çalışmada ele alınan ayetlere değinilmemiştir. Selahattin Yılmaz’ın ortaya koyduğu “Kur’an-ı Kerim’deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”<sup>4</sup> başlıklı makale ise yaklaşık on üç sayfada zamirlerin mercii ile ilgili olarak dikkat edilecek kurallara yer vermiştir. Bazı örneklerde farklılıklar olmakla beraber Suyûfî’nin eserinde yer alan zamirle ilgili bölümün büyük oranda makaleye yansıtıldığı söylenebilir. Konuya dair bir diğer çalışma ise Tâhâ Hüseyin tarafından kaleme alınan, çevirisini ise Mehmed Hatipoğlu’nun yaptığı “Kur’an-ı Kerim’de Üçüncü Şahıs Zaminin İşâret Zamiri Olarak Kullanılışı”<sup>5</sup> adlı makaledir. Çalışma, klasik Arap gramer kaidelerine uymayan zamirlerle ilgili açıklamalara yer vermiş, merci konusunda problemlen olan zamirlerin şahıs zamiri değil işâret zamiri şeklinde kullanıldığına vurgu yapılmıştır. Muhammet Çelik tarafından yazılan “Yûsuf Sûresi 50-51. Âyetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi”<sup>6</sup> adlı makalesi de bu alandaki çalışmalardan biridir. Ancak makale, Yûsuf Sûresi 50-51. ayetlerde geçen zamirlerin mercii ile sınırlı tutulmuştur. Düreyd Ahmed Hasan Salih’in “Avdu’d-Damîr fi’l-Kur’ân-il-Kerîm”<sup>7</sup> isimli makalesi ise bazı ayetlerdeki zamirlerin mercii konusunu gramer kuralları çerçevesinde değerlendirmiş ve belirli bir tefsir kitabına bağlı kalmadığı gibi Elmalılı (ö.1878-1942) tefsirine de hiç yer vermemiştir. Konuya dair bir kitap çalışması ise ‘*Merciu’d-Damîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*’<sup>8</sup> adı altında Muhammed Hasaneyn Sabre tarafından kaleme alınmıştır. Zaminin mercii konusunda temel dil kurallarına değindikten sonra sure ve ayet tertibi üzerinden zamirlerin mercii zikredilmiştir. Ancak ihtilaflara neredeyse hiç yer verilmeden sadece mercii aktarılmasıyla yetinilmiştir.

Bu çalışmada, Elmalılı<sup>9</sup> tarafından Türkçe olarak yazılmış bir tefsir olan *Hak Dini Kur’an Dili* özelinde Kur’an’daki zamirlerin mercii ve anlam üzerine etkisi ele alınmış, muhtelif tefsirlerle karşılaştırması yapılmıştır.<sup>10</sup> İlgili eserin seçilmesindeki temel argümanlar ese-

<sup>2</sup> İsmail Aydın, *Kur’ân Müphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012).

<sup>3</sup> Fatih Tiyek, *Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 16-68.

<sup>4</sup> Selahattin Yılmaz, “Kur’an-ı Kerim’deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2001), 111-123.

<sup>5</sup> Taha Hüseyin-Mehmed Hatiboğlu, “Kur’ân’ı Kerim’de Üçüncü Şahıs Zaminin İşâret Zamiri Olarak Kullanılışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1960), 149-163.

<sup>6</sup> Muhammet Çelik, “Yûsuf Sûresi 50-51. Ayetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/2 (2004), 1-10.

<sup>7</sup> Ahmed Hasan Salih Düreyd, “Avdu’d-Damîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Mecelletü midadü’l-âdab* 2 (ts.), 176-221.

<sup>8</sup> Muhammed Hasaneyn Sabre, *Merci ‘u’z-zamîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dârü garib, 2001).

<sup>9</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/202-203.

<sup>10</sup> İlgili eser hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur’an Dili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/153-163.

rin Türkçe yazılmış olmasının yanı sıra Elmalılı'nın geniş ilmi müktesebatını da eserine yansıtmasıdır. Kaleme aldığı tefsirinde kendi zamanına kadar olan dönemde telif edilen eserlerden azami derecede yararlanmış olması, özgün görüşlerinin ve bilimsel yaklaşımlarının varlığı, eser üzerinde daha önceden böyle bir çalışmanın yapılmamış olması da bu tercihi etkileyen sebepler arasında sayılmalıdır. Elmalılı, Kur'an-ı Kerim'in hiçbir dile hakkıyla tercüme edilemeyeceğini savunarak, ayetlerin ihtiva ettiği manaların derinliğine işaret etmiş, lafız ve mana ilişkisi taşıyan kelimeler arasında bağlantı kurmanın zorluğuna değinerek, ibarenin yer aldığı cümle yapısının dikkate alınması gerektiğini de belirtmiştir. Bu bağlamda olmak üzere önceki âlimlerin bazı ayetlere verdiği manaları isabetsiz bulmuş ve onlara yeni anlamlar vermiştir.

Elmalılı özelinde yapılan bu çalışmada, müfessirin zamirin mercii konusunda diğer müfessirlerden farklı düşündüğü ayetler öncelenmiş ve tespit edilen farklı anlamlar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu tespit yapılırken başta dilsel tefsirler olmak üzere mümkün olduğu kadar çok sayıda tefsire bakılmıştır. Ayrıca müellifin tefsirinde yer alan tercihleri ile yine kendisi tarafından kaleme alınan mealindeki tercihleri değerlendirilerek farklılıklar tespit edilmiştir. Bu doğrultuda *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri baştan sona taranmış ve müfessirin zamirin merciiine değindiği on sekiz ayet tespit edilmiştir. Ancak Elmalılı'nın diğer müfessirlerden farklı düşünmediği ve bütün müfessirlerin aynı tercihi gözetmediği ayetlere yer verilmeyecek dokuz ayet ile yetinilmiştir. İlgili ayetler üç başlık altında toplanarak bir tasnife gidilmiştir. İlk başlık altında sadece Elmalılı tarafından dile getirilen tercihlerin tespit edildiği ayetlere yer verilmiştir. Müellifin, zamirin mercii konusundaki tespitleri için ileri sürdüğü takdir ifadeler incelenmiş ve dil kuralları açısından değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın sadece zamirlerin mercii özelinde Elmalılı'nın ortaya koyduğu yeni manaların tespitine bir katkı sunacağımızı umuyoruz.

## 1. Sadece Elmalılı'ya Has Olan Tercihler

Bu başlık altında incelenecek örnekler, yaptığı tercihlerle diğer müfessirlerden farklı bir manaya ulaşmış olan Elmalılı'ya has tercihlerin yer aldığı ayetlerden seçilmiştir. Bununla birlikte ifade edilmesi gereken bir diğer husus ise Elmalılı, söz konusu tercihlerinin tamamını mealine yansıtmamış, bu tercihlere tefsirinde yer vermiştir. Görebildiğimiz kadarıyla müfessirin ortaya koyduğu bu manaları tespit edip, eserinde zikreden başka bir müfessir bulunmamaktadır. Müfessirin kendine has olduğunu tespit ettiğimiz bu tercihlere dair örnekler şu şekilde sıralanabilir.

### Örnek 1.

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَنُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَىٰ الْمَلَكِينَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَرَوْجِهِ

“Onlar, Süleyman'ın hükümlerini hakkında şeytanların uydurup söylediklerine uydular. Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil'de iki meleğe, Hârût'la Mârût'a indirilene öğretiyorlardı. Hâlbuki bu iki melek, “Biz ancak imtihan vasıtasıyız; sakın küfre sapma!” demedikçe hiç kimseye bilgi vermezlerdi. Fakat onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı.”<sup>11</sup>

Sihir ve hükümlerinden bahseden bu ayette *فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا* ibaresindeki fail zamiri olan *و* ile mecrur zamiri *هُمَا* nın nereye râci olduğu hususunda müfessirler arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/102.

Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre fail zamiri, وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ ifadesindeki مِنْ أَحَدٍ kelimesinden kastedilenlere râcidir. Buradaki أَحَدٍ ifadesi de “Nefyin siyakında harfî cerr’den sonra gelen nekra kelime umum ifade eder”<sup>12</sup> kaidesi gereğince herkesi içine alır. Mecrur zamiri ise وَمَا أُنزَلَ عَلَى الْمَلَائِكِينَ ibaresinde zikredilen Hârût ve Mârût isimli iki meleğe râcidir. Müfessirin yaptığı bu irabî tercihler doğrultusunda ayetin takdiri ibaresi şöyle olmaktadır: فَيَعْلَمُ النَّاسَ مِنْ فَيَعْلَمُ مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمُرءِ وَزَوْجِهِ “İnsanlar o iki melekten karı ile kocanın arasını ayıracak olan o şeyi öğreniyorlar.”<sup>13</sup>

Zeccâc (ö. 311/923) ise هُمَا zamirin Hârût ve Mârût isimli iki meleğe râci olduğu hususunda Zemahşerî ile aynı görüştedir. Ancak فَيَعْلَمُونَ ifadesindeki fail zamirinin mercii konusunda Zemahşerî gibi düşünmeyip, iki vecih zikreder. Bunlardan ilki zamirin, ayetin ilk kısmında geçen يُعَلِّمُونَ fiiline râci olduğudur. Ancak müfessir, bu irab vechinin hatalı olduğu görüşündedir. Çünkü فَيَعْلَمُونَ ifadesindeki zamir الشَّيَاطِينِ kelimesine râcidir. Oysa buradaki öğretme eyleminin bu iki meleğe has kılınması, bu irabın gerçekleşmesine engeldir. Müfessirin ifade ettiği ve benimsediği görüş ise فَيَعْلَمُونَ ifadesindeki fail zamirinin, “Biz sadece imtihan vesileyiz, sakın küfre sapma!” kelamının mucibine râci olmasıdır. Bu doğrultuda müfessir ayete şu takdiri gerekli görür فَيَأْبُونَ “Onlar biz imtihan vesilesiyiz, sakın küfre düşme, sihri öğrenme, onunla amel etme dediler. Ancak onlar bunu reddettiler ve karı ile kocanın arasını ayıracak olan o sihri o iki melekten öğrendiler.”<sup>14</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla Zeccâc’ın çoğul olan fail zamirini, tekil zamire râci kılması, tekil zamirdeki fertlerin her birine ayrı ayrı delalet etmesi bakımındandır. Aksi halde çoğul zamir tekil zamire râci kılınamaz. Bu bağlamda فلا تَكْفُرُ ifadesine muhatap olup, bu emri yerine getirmesi istenen, ancak bunu reddedip sihri öğrenen her fert kastedilir. Bu şekilde çoğul zamiri, tekil zamirdeki her ferde döndürülebilir.

Şunu da ifade etmek yerinde olacaktır ki müfessirlerin çoğu bu iki zamirin merciiinin Zemahşerî’nin ifade ettiği irab vechi üzere olduğunu ifade ederler.<sup>15</sup> Ancak Elmalılı, diğer müfessirlerden farklı düşünmekte, ayete farklı bir irab vermekte ve bu tercihiyle yeni bir anlamın oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Elmalılı’ya göre فَيَعْلَمُونَ ifadesindeki fail zamiri يُعَلِّمُونَ fiiline bağlı olmakla birlikte doğrudan ayetin başında geçen وَأَتَّبَعُوا fiiline dönmektedir. Bu fiilin failinden kastedilenler ise önceki ayette zikri geçen Yahudi topluluğudur. Bu takdire göre o Yahudiler, ellerinde bulunan Tevrat’ı tasdik eden bir elçi gelince Allah’ın kitabı olan Tevrat’ı arkalarına atanlar,<sup>16</sup> Süleyman’ın hükümranlılığı hakkında şeytanların uydurdukları yalanların ardına düşenler ve karı ile kocanın arasını ayırmak için sihir öğrenenlerdir. Taberî de (ö. 310/923) buna benzer bir yorumu zikretmiş ancak kime ait olduğunu belirtmemiştir. Ayrıca bu yorumu eleştirerek doğru

<sup>12</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Sûmilî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431), 1/125.

<sup>13</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/173.

<sup>14</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meânî'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/185.

<sup>15</sup> Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415), 1/343; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1/644.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/101.



bulmadığını da belirtmiştir.<sup>17</sup> Görüldüğü üzere müfessirin tercih ettiği fail zamirin merciiinin Yahudiler olması Zemahşerî, Zeccâc ve diğer müfessirlerin verdiği anlama göre tamamen farklılık göstermektedir. Bu durumda karı ile kocanın arasını ayıracak o şeyleri öğrenenler herkes değil, Yahudi zümresidir.<sup>18</sup> Elmalılı'nın yapmış olduğu bu tercih, ayette bir anlam daralmasına sebep olmakla birlikte diğerlerinden farklı oluşu dikkat çekmektedir. Zira sihri öğrenenler arasında Yahudi olmayanların da yer alması pekâlâ mümkündür.

Müfessir هُمَا zamirinin ise diğer müfessirlerin ifade ettiği gibi Hârût ve Mârût isimli iki meleğe değil, وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ وَ السَّحَرِ ifadelerine râci olduğunu belirtmektedir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelebilir. Bu iki meleğe indirilen şey de sihir değil midir? Sihir ile iki meleğe indirilen şeyin farkı var mıdır? Görebildiğimiz kadarıyla Elmalılı, iki meleğe indirilen şeyin haddi zatında sihir olmadığını ancak sihir olarak da kullanılabilir hakikatler olduğunu ifade etmektedir. Nitekim “iki meleğe indirilen şey” ifadesinde doğrudan sihir tabir edilmiş ancak bu ibare, sihir kelimesine atfedilmiştir. “Zira atıf ile matuf arasında yakınlık vardır.”<sup>19</sup> kaidesi gereği bu iki ifade birbirinin aynı değil ancak manaca birbirine yakın şeylerdir. Bu sebeple iki meleğe indirilen şey doğrudan sihir olmamakla birlikte, yukarıda zikredilen Yahudi zümresi gibi kötülükten beslenen kimselerin eline geçtiğinde sihir olarak kullanılabilir bir hakikattir. Bu irabî tercihe göre Yahudiler, karı ile kocanın arasını ayıracak olan o şeyi Hârût ve Mârût isimli iki melekten değil, sihir ve sihir olarak kullanılabilir hakikatlerden öğreniyorlardı. Bu durumda müfessirin yaptığı iki tercih doğrultusunda ayetin manası “Allah’ın kitabını arkalarına atıp Süleyman’a karşı o şeytanların takip ettikleri şeylere uyan bu Ehl-i Kitap topluluğu, bu Yahudi zümresi, bu şeytanların öğrettiği sihir ve sihir olarak kullanılabilir hakikatten, koca ile karısının arasını ayıracak şeyleri öğreniyorlar.” şeklinde olmaktadır.<sup>20</sup>

Yukarıda serdedilen üç farklı yorumla ilgili olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Zemahşerî, Âlûsî (ö. 1270/1854) ve İbn Âşûr (1879-1973) gibi müfessirler fail zamirinin muhatabını bütün insanlara hamlederken Zeccâc, sihir yapıp küfre düşme hitabına muhatap olanlara, Elmalılı ise Ehl-i Kitap olan Yahudilere hamletmiştir. Aynı şekilde müfessirlerin çoğu mecrur olan tesniye zamirinin iki meleğe râci olduğunu belirtirken Elmalılı, bunun sihir kelimesine ve iki meleğe indirilen ve sihir olarak kullanılabilir bir gerçeğe râci olduğunu ifade etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Elmalılı'nın tercih ettiği bu irabî tercih eden başka bir müfessir bulunmamakta ve bu mana sadece kendisine has olmaktadır.

## Örnek 2.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَتِيلِهِ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا أَفَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا

“Bir vakit Mûsâ genç adamına, “Ta iki denizin birleştiği yere varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim” demişti. Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını (yoklamayı) unuttular. Balık denizde yolunu tutup gitmişti.”<sup>21</sup> Hz.

<sup>17</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru hicr, ts.), 2/357.

<sup>18</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 1/549.

<sup>19</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullah (Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1985), 463.

<sup>20</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/546-549.

<sup>21</sup> el-Kehf 19/60-61.

Musa ile gencin (kölesinin) yolculuğunun anlatıldığı bu ayette zamirin mercii ile ilgili ihtilaf noktası مَجْمَع بَيْنَهُمَا ifadesindeki هما zamirinin nereye râci olduğudur.

İbn Atıyye, (ö. 541/1147) Zemahşerî ve Âlûsî gibi müfessirlerin çoğu ilgili zamirin البَحْرَيْن “iki deniz” ifadesine râci olduğunu belirtmektedirler.<sup>22</sup> Bu genel kabule göre ayetin manası yukarıda zikredilen meal gibi olmaktadır.

Râzî, (ö. 606/1210) müfessirlerin genel kabulünü de zikretmekle beraber ilgili zamirin, Musa ve aradığı kişi olan Hızır’a râci olduğu fikrinin tercihe şayan olduğunu ifade etmektedir. Buna göre مَجْمَع بَيْنَهُمَا ifadesindeki o yer, Musa ile Hızır’ın bir araya geldiği mekandır. Zira iki denizin birleştiği yere kadar durmayacağı ifadesi, aradığı kişi olan Hızır ile buluşacağı yeri göstermektedir. Orası da balığın unutulduğu yerdir. Müfessirin bu tercihinine göre mana “Musa ve genç, Hızır ile Musa’nın bir araya gelecekleri yere varınca, (orada) balığı unuttular. Balığı hatırladıklarında, Musa oraya döndü.” şeklinde olmaktadır.<sup>23</sup>

Elmalılı ise diğer müfessirlerden farklı bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Müfessir bu yaklaşımının izahına مَجْمَع البَحْرَيْن “iki denizin birleştiği yer” ifadesini açıklamakla başlar. Zira bütün müfessirler البَحْرَيْن kelimesini iki denizin birleştiği yer olarak anlamışlar ve bu iki denizin hangileri olduğu hususunda farklı yorumlar yapmışlardır. Ebû Hayyân’ın Katâde ve Mücahid’den aktardığına göre bu iki deniz İran denizi ile Rum denizinin birleştiği yerdir.<sup>24</sup> İbn Atıyye’den gelen bir rivayete göre ise burası, okyanusta bir kol olup, İran denizi ile Azerbaycan’dan başlayıp İran topraklarında kuzeyden güneye uzanan bölgenin adıdır.<sup>25</sup> Diğer bir yorum ise مَجْمَع البَحْرَيْن iki ilim denizi demek olan Musa ile Hızır’ın bir araya geldiği yerin adıdır, ancak Zemahşerî bu görüşün bid’at tefsirlerden olduğunu ifade etmiştir.<sup>26</sup>

Elmalılı ise bu ifadenin özel isim olarak Bahreyn, مجمع kelimesinin ise Bahreyn bölgesinin merkezi olabileceğini belirtmektedir. Ona göre, *Mu‘cemü’l-büldân* isimli eserde de ifade edildiği üzere Bahreyn, Hint Okyanusu sahilinde Basra ile Umman arasında bir bölgenin özel ismi olduğundan Hz. Musa’nın oraya seyahat etmiş olması ihtimal dahilindedir. Bu sebeple Elmalılı Râzî gibi, zamirin iki denize değil, Musa ve aradığı arkadaşı olan Hızır’a râci olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. Ona göre diğer müfessirlerin البَحْرَيْن kelimesini iki deniz olarak anlamaları مَجْمَع بَيْنَهُمَا ifadesindeki ikil zamirinden kaynaklanmaktadır. Ancak bu ikil zamiri Musa ve aradığı kişiye râci kılındığında bu problem ortadan kalkmaktadır. Bu noktada müfessiri Râzî’den farklı kılan مَجْمَع البَحْرَيْن ifadesine verdiği anlamdır. Râzî ile zamirin mercii konusunda aynı kanaatte olsalar da iki denizin birleştiği yer konusunda farklı düşünmektedirler. Buna göre ayetin manası “Bir vakit Mûsâ genç adamına, “Ta Bahreyn’e varmadıkça yahut (bu yolda) senelerce yürümedikçe durup dinlenmeyeceğim.” demişti. Her ikisi, Hızır ile Musa’nın bir araya geldikleri yere varınca balıkların (yoklamayı) unuttular. Balık denizde yolunu tutup gitmişti.” şeklinde olmaktadır.<sup>27</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Elmalılı’nın yansıttığı bu manayı yansıtan başka bir müfessir bulunamazken, müfessir de bu manayı mealine

<sup>22</sup> Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüşşâfi Muhammed Abdusselâm (Beyrut: Daru’l Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 3/528; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/732; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 8/296.

<sup>23</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türâsi’l-Arabî, 1420), 21/479.

<sup>24</sup> Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, thk. Sıdkı Muhammed Celîl (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1420), 7/199.

<sup>25</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 3/527.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/731.

<sup>27</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/42-43.

yansıtmamış, tefsirinde zikretmekle yetinmiştir. Zira tefsircilerin bu görüşe değinmemeleri sebebiyle bu görüşü güçlendirecek bir rivayet bulunmamaktadır.

Elmalılı tarafından benimsenen bu tercih sonucu ortaya çıkan manada ise başka bir problem dikkat çekmektedir. Zira yol arkadaşı ile birlikte seyahat eden Musa (a.s.) şayet varacağı yeri önceden biliyor idiyse, aradıkları yerin balığı unuttukları yer olduğunu düşünerek neden geri döndü? Bu davranış, aslında varmak istediği ve aradığı belirli bir mekân olmadığını gösterir ki Elmalılı'nın yaptığı yorumla uyuşmamaktadır. Yine de özel isim olarak kullanılan Bahreyn ifadesi ile çok geniş bir alanın kastedildiği, aradığı yerin ise bu alan içinde özel bir konum olduğu şeklinde yorumlanması da ihtimal dahilindedir.

### Örnek 3.

أَنْ اَعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Geniş zırhlar imal et, örgüsünü ölçülü yap.” Siz de dünya ve ahirete faydalı işler yapın; şüphesiz ben yaptıklarınızı görmekteyim.”<sup>28</sup>

Dâvûd peygambere verilen nimetlerden bahsedilen bu ayette *وَاعْمَلُوا صَالِحًا* cümlesindeki fail zamiri olan *vav*'ın (و) mercii konusunda müfessirler farklı görüşler beyan etmişlerdir.

Taberî, Begavî, (ö. 516/1122) Zemahşerî, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Kurtubî (ö. 671/1273) gibi müfessirlerin çoğu ilgili zamirin Dâvûd ve ailesine râci olduğunu ifade ederler. Buna göre mana “Ey Dâvûd ve ailesi faydalı işler yapın ki ben sizin yaptıklarınızı görmekteyim.” şeklindedir.<sup>29</sup>

İbn Âşûr ise iki vecihten bahseder. İlki yukarıda da ifade ettiğimiz müfessirlerin görüşü olan Dâvûd ve ehline râci olmasıdır. İkincisi ise zamirin sadece Dâvûd'a dönmesidir ki, Yüce Allah'ın ayete *أَنْ اَعْمَلْ* gibi tekil kalıp ile başlayıp iltifât sanatı ile *وَاعْمَلُوا* şeklinde çoğul devam etmesi, Dâvûd'un şanının yüceliğine vurgu içindir. Allah Teâlâ bu sebeple zamiri tekinden çoğula döndürmüştür.<sup>30</sup>

Elmalılı ise diğer müfessirlerden farklı düşünmektedir. Ona göre zamirin, Muhammed ümmetine dönmesi daha uygundur. Zira teklifin umum ifade etmesi bunu gerektirir. Dolayısıyla Elmalılı bu ifadenin Muhammed ümmetine yönelik yeni bir hitap olarak getirildiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda ayetin manası “Ey Muhammed ümmeti! Siz de daha güzel işler yapın, ben sizin yaptıklarınızı görmekteyim.” şeklinde olacaktır.<sup>31</sup>

Elmalılı yapmış olduğu bu tercihle her ne kadar özgün bir yol izlemiş olsa da ayetin siyak-sibak ilişkisi ve bağlam dikkate alındığında zorlama olarak ifade edilebilecek bir tercih olduğu söylenebilir.

## 2. Elmalılı'nın Azınlıktan Yana Olan Tercihleri

Konunun bu kısmında Elmalılı ve onun gibi düşünen müfessirlerin, çoğunluğa karşı tercih ettikleri misallere yer verilecektir. Verilen örneklerde müfessirlerin büyük bir kısmı

<sup>28</sup> Sebe 34/11.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/226; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah Nemr (Riyad: Dâr'u-taybe, ts.); Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/571; Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418), 4/243. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemyyye, 2002), 14/258.

<sup>30</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22/157.

<sup>31</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/608.

aynı kanaatte iken, Elmalılı gibi bazı müfessirler, tercih ettikleri irablar doğrultusunda onlardan ayrılıp azınlık grubu temsil etmektedirler. Bu misalleri şu şekilde sıralayabiliriz:

### Örnek 1.

وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ  
وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

“Biz ona İshak ve Ya‘küb’u da armağan ettik; hepsini de doğru yola ilettik. Daha önce de Nûh’u ve onun soyundan Dâvûd’u, Süleyman’ı, Eyyûb’u, Yûsuf’u, Mûsâ’yı ve Hârûn’u doğru yola ilettiğimiz. Biz, iyileri böyle ödüllendiririz.”<sup>32</sup>

Ayet-i kerime kendilerine ihsanda bulunulmuş, dereceleri yükseltilmiş ve Yüce Allah’ın lütfuna mazhar olmuş peygamberlerden bahsetmektedir. Yüce Allah önce İbrahim peygamberi zikretmiş, ona verilen nimetlerden bahsetmiş, ardından insanlığın ikinci atası olarak kabul edilen Nûh peygamberin ve diğer peygamberlerinin konumlarının yüceltilmiş olduğunu haber vermiştir. Ayetin çalışmamızla ilgili yönü وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ ifadesindeki mecrur muttasıl ھ zamirinin nereye döndüğü meselidir. Müfessirlerin çoğu zamiri yakına döndürmek evladır vb. sebeplerle zamiri, Hz. Nûh’a râci kılmış, bazı müfessirler ise ayetin bağlamının üzerine bina edildiği İbrahim peygambere dönmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.

Ferrâ (ö. 207/822) zamirinin Nûh’a râci olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zamirinin yakın mercii Nuh peygamberdir. Onun bu görüşü doğrultusunda ayetin manası “Biz İbrahim’e İshak ve Ya‘küb’u armağan ettik; hepsini de doğru yola ilettik. Daha önce de Nûh’u ve Nûh’un soyundan Dâvûd’u, Süleyman’ı, Eyyûb’u, Yûsuf’u, Mûsâ’yı ve Hârûn’u doğru yola ilettiğimiz” şeklinde olmaktadır.<sup>33</sup> Bu hususta birçok müfessir<sup>34</sup> Ferrâ gibi düşünmektedir. Her biri bu tercihlerine dair farklı gerekçeler zikretmektedir. Râzî’nin tespitine göre bu görüşün gerekçeleri maddeler halinde şöyle sıralanmaktadır:

1-Ferrâ’nın görüşünde de ifade ettiğimiz, zamirde asıl olan yakına dönmesidir.

2-Allah Teâlâ Hz. İbrahim’in zürriyetinin kimler olduğunu sayarken Lût’u da zikretmiştir. Oysa Lût onun kardeşinin oğludur, yani kendi soyundan değildir ve Hz. Nûh’un soyundandır.

3-Aynı şekilde Yûnus peygamber Hz. İbrahim’in değil, Hz. Nûh’un soyundandır.

4- Bir kimsenin çocuğu hakkında, "O, onun zürriyetidir" denilemez. Binâenaleyh, buna göre İsmail (a.s), Hz. İbrahim’in zürriyetinden değil, tam aksine Hz. Nûh’un (a.s) zürriyetindedir. Nitekim Râzî bu görüşü kabul etmemekte ve İsmail’i (a.s) Hz. İbrahim’in soyundan kabul etmektedir.<sup>35</sup>

Elmalılı ve onun gibi düşünen müfessirlere göre ise zamirinin mercii İbrahim peygamberdir.<sup>36</sup> Elmalılı’ya göre ayetin bağlamı çerçevesinde konu Hz. İbrahim’den bahsetmektedir. Zikredilen peygamberlerin 14 tanesinin onun soyundan gelmesi de bunu gösterir. Ayrıca müfessir, Lût’un, İbrahim’in kardeşinin oğlu olması hasebiyle onun soyundan gelmediğini ifade ederek, zamirinin mercii Nûh olduğunu belirtenlere de İbn Abbas’ın “amca da babadan sayı-

<sup>32</sup> el-En’am 6/84.

<sup>33</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Me‘âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. (Mısır: Daru’l-Misriyye, ts.), 1/342.

<sup>34</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-Vecîz*, 2/316; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 7/338.

<sup>35</sup> Râzî, *Mefâtilu’l-Gayb*, 13/51.

<sup>36</sup> Beydâvî, *Envârü’t-Tenzîl*, 2/171; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. (Beirut: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, 1431), 3/157.

ır.”<sup>37</sup> ifadesiyle cevap vermektedir. Bu minvalde ayetin manası ise “Biz İbrahim’e İshak ve Ya’kûb’u armağan ettik; hepsini de doğru yola ilettik. Daha önce de Nûh’u da doğru yola ilettiğimiz. İbrahim’in soyundan Dâvûd’u, Süleyman’ı, Eyyûb’u, Yûsuf’u, Mûsâ’yı ve Hârûn’u da doğru yola ilettiğimiz” şeklinde olmaktadır.<sup>38</sup>

Elmalılı, zamirin merciinin İbrahim olmasının, daha uygun bir tercih olduğuna dair bu görüşünü, yapmış olduğu şu irab ile hitama erdiriyor: وَرَهْبَنَا لَهُ وَاسْمَعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا ayeti İsmail, Elyesa, Yûnus ve Lût ذُرِّيَّتِهِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ ayetine matuftur. Bu durumda İsmail, Elyesa, Yûnus ve Lût ifadesinin kapsamının dışında kalmaktadır. Bu atıf ile bu peygamberler İbrahim’in zürriyetinden olmayıp, ona arka çıkan ve onu destekleyen bir güç olmaktadır.<sup>39</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz izahlardan sonra netice olarak şunları söylemek mümkündür. Ferrâ gibi düşünen müfessirler, Râzî’nin maddeler halinde saydığı gerekçeler sebebiyle zamirin merciini Nûh olarak ifade etmişlerdi. Ancak ayetin bağlamı, İbrahim peygamberin kavmi ile yaşadığı diyalogun anlatılması ve akabinde “Sana İshak ve Ya’kûb’u verdik.” ifadeleri bu görüşün kısmen eksik olduğunu göstermektedir. Elmalılı gibi zamirin İbrahim’e râci olması gerektiğini ifade eden azınlık müfessirler açısından ise zamirin yakına râci olmasının evla olması, İsmail, Lût ve Yûnus peygamberin İbrahim’in soyundan olmamaları, bu görüşte de eksiklik olduğunu göstermektedir. Tam da bu noktada Elmalılı’nın ifade ettiği atıf-matuf ilişkisi, zamirin merciinin İbrahim kabul edilmesi yönündeki tereddütleri gidermektedir. Şöyle ki bu atıf ile beraber İsmail, Lût ve Yûnus peygamber ذُرِّيَّتِهِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ ifadesinin dışında kalmış ve Râzî’nin zikrettiği gerekçelere cevap verilmiştir.

## Örnek 2.

اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ

“Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah’tır.”<sup>40</sup>

Ayette göklerin yaratılmasından bahsedilmekte ve بِغَيْرِ عَمَدٍ ifadesi ile direksiz yaratıldığı belirtilmektedir. Bu bağlamda nahivciler ve müfessirler farklı görüşler beyan etmişler, göklerin hiç direk olmadan yükseltildiği veya görünmez direklerle yükseltildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilafları zikretmeden önce, müfessirleri farklı görüşlere sevk eden irabî noktalara ve kelime tahlillerine değinmek, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Amed (عَمَدٍ) kelimesi çoğul olup tekili عماد şeklindedir. Akılsız varlıkların çoğulu olması hasebiyle kendisine tekil müennes هَا zamiri dönebilmektedir. السَّمَوَاتِ kelimesi de çoğul olup, tekili سَمَاءٌ ve سَمَاوَةٌ şeklindedir. تَرَوْنَهَا cümlesinin ise istinafiyye cümlesi, بِغَيْرِ عَمَدٍ ifadesinden sıfat veya السَّمَوَاتِ kelimesinden hal olmak üzere üç iraba ihtimali söz konusudur.<sup>41</sup> Zikrettiğimiz bu irablar تَرَوْنَهَا fiilindeki mansub muttasıl هَا zamirin mercii ile alakalıdır.

Mansub muttasıl هَا zamirinin عَمَدٍ lafzına râci olduğunu söyleyenlere göre تَرَوْنَهَا cümlesi بِغَيْرِ عَمَدٍ ibaresinin sıfatıdır. Buna göre mana “gökleri sizin göreceğiniz hiçbir direk olmadan

<sup>37</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahihi Müslim*, thk. Muhammet Fuat Abdalbaki (Beirut: Daru ihyâ't-Turasi'l-Arab, 1374), Hıfzu'l-lisan/2988.

<sup>38</sup> Yazır, *Hak Dini*, 2/895.

<sup>39</sup> Yazır, *Hak Dini*, 2/895-896.

<sup>40</sup> Râ'd 13/2.

<sup>41</sup> Mahmud Safi, *el-Cedvel fi İrabi'l-Kur'an ve Sarfuhu ve Beyanuhu ma'a Fevaide Nahviyye Hamme* (Dimeşk: Darü'r-Reşid, 1995), 7/87-88.

yükseltti” şeklinde olur. Âlûsî’nin Mücahid’den aktardığı bu görüşe göre gökler, direkler üzerine yükseltilmiş olup insanoğlu onları görememektedir.<sup>42</sup>

Râzî de diğer ihtimalleri de zikretmekle beraber insanoğlunun görebileceği hiçbir direk olmaksızın göğün yükseltildiği yorumunu makul karşılar. Zira direklerin herhangi bir yere dayanmaksızın gökleri tutması Allah’ın kudretini gösterir. Hakikatte göğü tutan direkler vardır ve bunlar Yüce Yaratıcı’nın gözetimi ve tedbiri altındadır. İnsanlar, hakikatte var olan bu direkleri ve bunların göğü tuttuğunu görmezler, Allah’ın imsakinin keyfiyetini de bilmezler.<sup>43</sup>

İlgili zamirin semâvâta râci olup تَرَوْنَهَا cümlesinin hal olduğunu belirtenlere göre gökler direksiz yükseltilmiş olmaktadır. Vâhidî bu durumda ayetin takdiri ifadesinin تَرَوْنَهَا بِغَيْرِ عَمَدٍ “siz o semâvâtı direksiz görürsünüz” şeklinde olacağını ifade etmektedir.<sup>44</sup>

Elmalılı ise zamirin semâvâta râci olduğunu ve تَرَوْنَهَا cümlesinin istinafiyye olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda mana; “gökler görünmez direklerle değil, açıkça görüldüğü üzere direksiz bir şekilde yükseltilmiştir.” şeklinde olmaktadır.<sup>45</sup>

Ancak Elmalılı tercih ettiği bu anlamın yanı sıra “göklerin, insanoğlunun görebileceği hiçbir direk olmaksızın yükseltilmiş olması” anlayışının da doğru olabileceğini belirtmektedir. Zira müfessir, Batlamyus’un felek ve yörüngeler üzerine ileri sürdüğü her gezegen, görünmeyen bir yörünge küresine dayanır düşüncesinin<sup>46</sup> bu ayet için de geçerli olabileceğini savunmaktadır. Bu düşünceye göre her gezegenin biri tabîi diğeri gayri tabîi olmak üzere iki hareketi vardır. Gezegenlerin her birinin bir yörüngede olması tabîi hareketin sonucu iken, bu gezegenlerin görünmeyen bir yörüngeye dayanması gayri tabîi bir hareketin sonucudur. Tam da bu nokta Yüce Yaratıcı’nın gökleri, görülmeyen direkler üzere yükseltmesi düşüncesi ile alakalıdır. Bu da gayri tabîi bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bilimsel verilerden hareketle Elmalılı, göklerin görüldüğü üzere direksiz olmasının da göklerin ağırlığını yüklenen görülmeyen direkler üzerine yükseltilmiş olmasının da doğru olduğunu ifade etmektedir.<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere göklerin görülmeyen direkler üzere ya da görüldüğü gibi direksiz yükseltilmesi gibi her iki durum da Yüce Yaratıcının kudreti ile doğrudan ilişkilidir. Zira görülmeyen direk üzere var etmek ve bu direklerin bir yere dayanmama fikri kudretin göstergesi olduğu gibi, doğrudan direksiz bir şekilde göğü tutmak da kudretin ve gücün başka bir göstergesidir.

### Örnek 3.

ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَرَعٍ أَخْرَجَ شَطْطَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا

“Tevrat’ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil’deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar ara-

<sup>42</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 7/84.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 18/526.

<sup>44</sup> Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbüri el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basît*, 1430, 12/282; el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 6/344; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 13/80.

<sup>45</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3/715.

<sup>46</sup> Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, “Batlamyus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/5/196-199.

<sup>47</sup> Yazır, *Hak Dini*, 3/716-718.

sından iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vaad etmektedir.”<sup>48</sup>

İrab kaynaklı anlam farklılıklarını zikretmeden önce bazı kelimelerin anlamlarının verilmesi, ayetin anlaşılması bakımından yerinde olacaktır. شَطًّا ekin ve bitkilerin filizi anlamında olup çoğulu أَشْطَاءُ kelimesidir.<sup>49</sup> أَرَزَ fiili ise الْأَزْرُ kelimesinden if’âl babında olup desteklemek, güçlendirmek demektir.<sup>50</sup> اسْتَعْلَظَ ise غَلِظَ kelimesinin istif’âl babından olup kalın ve iri olmak anlamlarına gelir.<sup>51</sup>

Râzî’ye göre temsili bir anlatım ile müminlerin özelliklerinin anlatıldığı bu ayette, İncil’de misali verilen filizin yeşermesi, güçlenmesi ve kalınlaşıp çiftçilerin hoşuna gidecek seviyeye ulaşması, Hz. Muhammed ve ashabını anlatmak için verilmiş bir misaldir. Zira onlar zayıf bir topluluk iken güçlendiler ve hüküm sahibi oldular anlamına gelir.<sup>52</sup>

Müfessirlerin farklı görüşler beyan ettiği husus ise مَنَّهُمْ ifadesindeki mecrur muttasıl zamirin nereye râci olduğudur.

Taberî bu zamirin شَطًّا kelimesine râci olduğunu belirtmektedir. Bu kelimenin filiz anlamında olduğunu ifade etmiştik. Müfessir, temsili anlatımı dikkate alarak bu filizden maksadın İslam dinine girenler olduğunu, yeşerip güçlenen bu ekinin, müminleri kapsadığını beyan etmektedir. Ancak burada şöyle bir soru akla gelebilir; شَطًّا kelimesi tekil olup, هم çoğul zamiri ona nasıl râci kılınabilir? Görebildiğimiz kadarı ile Taberî, zamirin شَطًّا kelimesinin lafzına değil, manasına râci olduğunu düşünmektedir. Bunun manası da kıyamete kadar Hz. Muhammed’in dinine girecek olan kimselerdir. Bu doğrultuda ayetin manası “Kıyamete kadar İslam dinine dahil olup, iman edip dünya ve ahirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vadetmektedir.” şeklinde olmaktadır.<sup>53</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla Taberî’nin benimsediği bu irabı tercih eden ve ayete bu anlamı veren başka bir müfessir bulunmamaktadır.

Müfessirlerin genel kabulü ise ilgili zamirin, ayette zikri geçen diğer zamirler gibi مَعَهُ وَاَلَّذِينَ مَعَهُ ifadesine râci olduğudur.<sup>54</sup> Bu durumda iki vecih ortaya çıkmaktadır. İlki مَنَّهُمْ ifadesindeki مَنْ cer harfinin beyaniyye kabul edildiği durumdur. Bu vecihle ayetin takdiri ifadesi “Allah Teâlâ iman edip, salih amel işleyenlere, (ki bunlar Hz. Muhammed ashabıdır) bir bağışlama ve büyük bir ödül vadetmektedir.” şeklinde olmaktadır. Diğer vecih ise cer harfinin bazılık ifade ettiği durumdur. Bu vecihle ayetin takdiri ifadesi ise cer harfinin bazılık ifade ettiği durumdur. “Allah Teâlâ onların içinden iman ve ameli salih üzere olanlara bir bağışlama ve büyük bir ödül vaad etmektedir.” şeklindedir.<sup>55</sup>

Anlaşıldığı üzere bu görüşe göre cer harfi beyaniyye de olsa bazılık de ifade etse ilgili zamir Hz. Muhammed’in (s.a.v.) ashabına râci olmaktadır. Bu da dolaylı yoldan müminleri

<sup>48</sup> el-Feth 48/29.

<sup>49</sup> İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-luğa*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. (Beyrut: Dâru’l-İlm., 1407), 1/57.

<sup>50</sup> Cevherî, *es-Sihâh Tâcü’l-luğa*, 2/578.

<sup>51</sup> Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Darü Sadr, 1414), 15/7/449.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 28/88-89.

<sup>53</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/333-334.

<sup>54</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/29-30; Ebû’l-bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn. Ukberî, *et-Tibyân fi irâbi’l-Kur’ân*, thk. Ali Muhammed el-Bicâcî (Beytü’l-efkâr ed-Devliyye, 1431), 2/1169; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 13/281; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 26/210.

<sup>55</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 5/29-30.

kapsar. Görüldüğü üzere Taberî ve zikrettiğimiz müfessirler zamirin mercii hususunda farklı görüşler beyan etseler de her iki görüş de aynı kapıya çıkmakta ve bu kimselerden müminler kastedilmektedir.

Ancak Elmalılı bu konuda diğer müfessirlerden farklı bir anlam ortaya koymaktadır. Ona göre ilgili zamirin mercii, Râzî'nin de belirttiği gibi الْكُفَّارَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ ifadesindeki kafirlerdir. Bu irab detayını daha iyi anlayabilmek için fiilin başındaki sebep belirten “lam” harfinin hangi fiile taalluk ettiğini belirtmekte fayda vardır. Zemahşerî'ye göre burada iki ihtimal söz konusudur. Birincisi bu ta'lil ifadesi, ekine benzetilmelerinin delalet ettiği şey ki o da müminlerin gelişmesi ve güçlenmesidir, bu durum kafirleri öfkelenendirir. Diğeri ise وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ ifadesinden ta'lil olmasıdır, bu durumda mana “Allah'ın iman edip, ameli salih işleyenlere verdiği büyük ecir ve mağfiret o kafirleri kızdırır.” şeklinde olur.<sup>56</sup>

Elmalılı lam harfinin وَعَدَ fiiliyle ilişkili oluşunu مِنْ harfi cerinin bazılık ifade ettiğini ve ilgili zamirin ise kafirlere râci olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda ortaya farklı bir anlam çıkmakta, ayetin takdiri ifadesinin şu şekilde olduğu gözlemlenmektedir; وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الْكُفَّارَ لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ “Allah Teala, Hz. Peygamber'in yanındaki ashabı ile kafirleri öfkelenendirmek için, onlardan yani o kafirlerin içinden iman edip, salih amel yapan kimselere bağışlama ve büyük bir ecir vaat etti.” Müfessire göre bu şekilde bir takdire gitmek kafirleri öfkelenendirmeye daha uygundur. Zira İslamiyet'in ilk yıllarında kafirlerin içinden müslüman olanlar, onları fazlasıyla öfkelenendiriyordu. Bu sebeple zamirin küffara râci olması daha uygun gözükmektedir.<sup>57</sup>

### 3. Elmalılı'nın Çoğunluğa Uygun Olan Tercihleri

Çalışmanın bu bölümünde Elmalılı'nın gözettiği tercihler ile azınlık gruba karşı müfessirlerin çoğunluğuna tabi olduğu durumlar ele alınacaktır.

#### Örnek 1.

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ

“Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar.”<sup>58</sup>

Ayet-i kerimede يَعْرِفُونَهُ fiilindeki mansub muttasıl zamirin nereye râci olduğu hususunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İbn Atıyye'nin ifade ettiğine göre İbn Abbas ve Katâde'ye göre zamir, kıblenin tahvili ayetinde geçen مِنْ رَبِّهِمْ أَنَّهُ الْحَقُّ لِيَعْلَمُونَ “Şüphe yok ki Ehl-i kitap kıblenin tahvilinin hak olduğunu bilir.”<sup>59</sup> ifadesindeki الْحَقُّ kelimesine dönmektedir. Bu yoruma göre ayetin manası “Kendilerine kitap verdiklerimiz kıblenin, Allah'ın emriyle Mescid-i Aksa'dan Mescid-i Haram'a tahvilinin hak olduğunu, kendi oğullarını bildikleri gibi bilirler.” şeklindedir.<sup>60</sup>

İbn Âşûr ise İbn Abbas ve Katâde'nin bu meseledeki görüşlerinin problemliliğini, zamirin mercii'nin kıblenin tahvili ile ilişkisi olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre zamir, bu iki müfessirin iddia ettiği gibi مِنْ رَبِّهِمْ أَنَّهُ الْحَقُّ لِيَعْلَمُونَ ayetindeki الْحَقُّ kelimesine dönecek olursa,

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/348.

<sup>57</sup> Yazır, *Hak Dini*, 5/114.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>59</sup> Bakara 2/144.

<sup>60</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, 1/223.



bu iki ayetin içerdiği anlam birebir aynı olur. Bu sebeple müfessir, bu görüşün sağlıklı olmadığı kanaatinde dir.<sup>61</sup>

İbn Âşûr, zamirin mercii hususunda üç ihtimalin olabileceğini ifade eder. Birincisi zamirin Hz. Peygamber'e râci olduğudur. Ancak bu durumda, ayetin öncesinde gaib zamiri bulunmadığı için zamirin, *قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ* ayetindeki<sup>62</sup> muhatap zamirlerinden birisine dönmesi gerektiğini ve bu durumda iltifât sanatının<sup>63</sup> etkili olduğunu belirterek bir muzaf takdirinin yapılmasının gerektiğinden bahseder. Müfessirin yaptığı bu tercih neticesinde ayet, *الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَ صِدْقَهُ* takdirinde olup manası “Kendilerine kitap verdiklerimiz Peygamberin doğruluğunu kendi oğullarını bildikleri gibi bilirler.” şeklindedir. Müfessirin yaptığı diğer bir yorum ise zamirin, ayetin devamında gelen *الْحَقِّ* “haklı gizlerler” ifadesindeki *الْحَقِّ* kelimesine dönmesidir. Buradaki hak ifadesi de Hz. Peygamber'in risâletini ve risâlet namına getirdiği her şeyi kapsadığından ayetin manası, “Kendilerine kitap verdiklerimiz Peygamber'in risâletini ve risâlet namına getirdiği her şeyin hak olduğunu, kendi oğullarını bildikleri gibi bilirler.” şeklindedir. Müfessirin bu konuda ortaya koyduğu son görüş ise zamirin, bir önceki ayette zikredilen *مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ* “Sana gelen kesin bilgiden sonra”<sup>64</sup> ifadesindeki ilim kelimesine râci olmasıdır. Bu durumda ayetin manası “Kendilerine kitap verdiklerimiz sana indirilen Kur'an'ı, kendi oğullarını bildikleri gibi bilirler.” şeklindedir.<sup>65</sup> İbn Âşûr, ayette geçen ilim kelimesinin Kur'an anlamına geldiği kabulünden hareketle böyle bir takdirde bulunmaktadır.

Elmalılı da İbn Âşûr'un zikrettiği görüşlerden biri olan zamirin Rasulullah'a râci olduğu görüşünü benimsemektedir. Bu bağlamda ayetin manasını “Kendilerine kitap verdiğimiz ümmetlerin uleması o peygamberi oğullarını tanır gibi tanır.” şeklinde ifade etmektedir. Ancak müfessir, bu durumda iltifât sanatının kullanılıp, zamirin *يَعْرِفُونَكَ* şeklinde muhatap zamiri yerine, *يَعْرِفُونَهُ* olarak gaib getirilmesinde birkaç nüansın olduğunu zikretmektedir. İlki, bu ayetin Allah Teala tarafından gıyab şeklinde tarafsızca bir şahitliğe yönelik olmasıdır. İkincisi ise Tevrat'ta Hz. Musa'ya benzer bir peygamber geleceği tavsif edildiği için, Hz. Peygamberin varlığı öteden beri bilinirdi. Hz. Peygamber lam-ı ahd taşıyan *النبي* lafzı ile tanınır, 'o' dediklerinde onun Rasulullah olduğu anlaşılırdı. Bu sebeple Cenab-ı Hak muhatap sîgası yerine gaib sîgasını getirmiştir.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 2/39.

<sup>62</sup> Bakara 2/144.

<sup>63</sup> İltifât sanatı bir ifadede sözün yönünü birdenbire değiştirerek üslup farklılığı meydana getirme anlamında edebî sanat. bkz İsmail Durmuş, “İltifât”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/152-153. Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Naîm Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1407), 200-205; Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdîrahmân b. Ömer b. Ahmed Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûm'l-belâga*, thk. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî (Beyrut: : Dâru'l-ceyl, 1400), 3/83.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/145.

<sup>65</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 2/39-40.

<sup>66</sup> Yazır, *Hak Dini*, 1/621-622.

**Örnek 2.**

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Cinleri Allah’a ortak koştular. Oysa onları da Allah yaratmıştır. Bilgisizce O’na oğullar ve kızlar yakıştırdılar.”<sup>67</sup>

Ayet-i kerime inkârcı ve müşriklerin Yüce Yaratıcı’ya, cinleri ortak koşmalarından bahsetmektedir. Nahiv açısından ihtilaf noktası ise خَلَقَهُمْ kelimesindeki mansub muttasıl هُمْ zamirini merciidir. İlgili zamiri cinlere döndüren müfessirler olduğu gibi وَجَعَلُوا fiilinin failine râci kılanlar da vardır.

Keşşaf sahibi bu zamirin, وَجَعَلُوا fiilinin failine râci olduğunu ifade etmektedir. وَجَعَلُوا ifadesindeki وَ harfi de haliyye kabul edilmektedir. Bu minvalde müfessir ayetin manasının şöyle olduğunu ifade etmektedir: “Onları, yani Allah’a ortak koşanları Allah yaratmışken onlar, cinleri Allah’a ortak koştular.”<sup>68</sup> Bu irabî tercih beraberinde şu manayı da getirmektedir. O inkârcı ve müşrikler kendilerini yaratanın cinler olmadığını, Yüce Allah’ın onları yarattığını bilmektedir. Ancak bu bilgileri dahi, hiçbir şeyi var edemeyen, sonradan yaratılmış olan varlıkları Allah’a ortak koşmalarına engel olamamaktadır.

Âlûsî de bu konuda Zemahşerî gibi düşünmektedir. O, bu görüşü hem Zemahşerî’nin verdiği mana bakımından hem de zamirlerin birbirinden ayrı olmaması gerektiği açısından desteklemektedir.<sup>69</sup>

Elmalılı ve Râzî ise zamirin merciinin الْجِنَّ kelimesi olduğunu ifade etmektedirler. Bu bağlamda ayetin manası “Halbuki cinleri de Allah yaratmışken onlar, cinleri Allah’a ortak koştular.” şeklinde olmaktadır. Elmalılı’ya göre, zamirin merciini cinler kılmakla müşriklere, cinler Allah’ın yarattığı varlıklardır siz de bunun farkındasınız, hal böyleyken mahluk olanı halik olana ortak saymaya kalkışmak ahmaklıktır şeklinde serzenişte bulunmuş olunur.<sup>70</sup>

Zemahşerî ve Âlûsî’nin tercihi olan zamirin merciinin müşrikler olduğu görüşünü iki açıdan zayıf bulan Râzî, zamir cinlere döndürüldüğünde inkârcı ve müşriklerin cinleri Allah’a ortak kılmalarındaki tezlerini çürütmek adına ortaya kesin ve katî bir delil konulmuş olacağını belirtir. Zira zamirin müşriklere râci kılınmasında böyle bir durum söz konusu değildir hatta burada bir fayda hasıl olmaz. Diğer bir gerekçe olarak da zamirin merciinin en yakında yer alan kısmın olmasının daha evla oluşunu zikreder. Dolayısıyla ayette zamire en yakın olan kısım cinlerdir ve zamirin cinlere dönmesi daha doğrudur, görüşünü savunur.<sup>71</sup>

**Örnek 3.**

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَيْتُمْ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا

“Onlar sırf “Rabbimiz Allah’tır” dediklerinden dolayı haksız yere yurtlarından çıkarılmış kimselerdir. Eğer Allah’ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, manastırlar, kiliseler, havralar ve mescidler -ki oralarda Allah’ın adı çokça anılır- yıkılır giderdi.”<sup>72</sup>

<sup>67</sup> el-En’âm 6/100.

<sup>68</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/52-53.

<sup>69</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 4/227.

<sup>70</sup> Yazır, *Hak Dini*, 2/925.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 13/91.

<sup>72</sup> el-Hac 22/40.

Ayette yer alan ve konuyla ilgili zamirin merciiine dair ihtilaflara değinmeden önce bazı kelimelerin izahını yapmak, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. صَوَامِعُ kelimesi çoğul olup tekili صومعة şeklindedir ve manastır anlamına gelmektedir. بَيْعٌ kelimesi ise kilise anlamındadır ve tekili بيعة şeklindedir. صَلَوَاتٌ kelimesi ise İbranice صَلَوَاتًا kelimesinden alınmış olup Yahudilerin ibadet yerleri olan havra anlamına gelmektedir.<sup>73</sup>

Müfessirlerin ihtilaf ettiği nokta ise يُذَكَّرُ فِيهَا zamirinin nereye râci olduğudur. İlgili zamirin, zikri geçen bütün ibadet yerlerine râci olduğunu ifade edenler olduğu gibi, sadece mescitlere râcidir görüşünde olanlar da vardır.

Ezherî, (ö. 370/980) Ukberî (ö. 616/1219) ve Ebû Hayyân'a (ö. 745/1344) göre zamir mescitler dahil bütün ibadet yerlerine râcidir. Çünkü kendi zamanlarında bu ibadet yerlerinin her biri Allah'ın anıldığı yerlerdir. Bu açıdan bakıldığında zamirin sadece mescitlere has kılınması yerinde bir yaklaşım olarak kabul edilmemektedir. Müfessirlerin yaptığı bu takdire göre ayetin manası "Eğer Allah'ın, insanların bir kısmıyla diğer kısmını engellemesi olmasaydı, Allah'ın adının çokça anıldığı manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılır giderdi." şeklinde olmaktadır.<sup>74</sup>

Ebüs-suûd, (ö. 982/1574) Âlûsî ve Elmalılı'ya göre ise zamirin mercii sadece مَسَاجِدُ kelimesidir. Onlara göre يُذَكَّرُ فِيهَا sıfatı, mescitleri yüceltmek ve övmek için getirilen bir sıfattır.<sup>75</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Elmalılı'nın bu irabı tercih etmesinde iki durumun etkili olduğu görülmektedir. Birincisi, İslam dinindeki ibadetlerde Yüce Allah'ın adının çokça anılmasının esas gaye olduğunu izah etmek; ikincisi ise diğer dinlerin asıl kuruluş amaçları olan Allah'ın zikrinden sapmaları suretiyle bunların ibadet yerlerinin başka maksatlar için kullanıldığına işaret etmektir.<sup>76</sup> Bu sebepler doğrultusunda müfessirin, zamirin mercii konusundaki tercihini sadece mescitlerden yana kullandığı görülmektedir.

## Sonuç

Elmalılı tarafından kaleme alınan *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserde, ayetlerdeki zamirlerin mercii meselesini tespit etmek için yaptığımız bu çalışmada ismin yerine zamir kullanılmasının, Arap dilinde yaygın bir üslup olduğu görülmüştür. Bununla birlikte zamirlerin mutlaka bir merciiinin bulunması gerekliliği farklı anlamların oluşmasına da sebep olmuştur. Genelde bir zamir için tek bir merci söz konusu iken, bazen Kur'an'ın metinsel yapısı, Arap diline has bir takım gramer kaideleri ve müfessirlerin ilmi birikim ve tecrübeleriyle yapmış oldukları tercihler sebebiyle birden çok kelimenin bir zamir için merci olabilecek özellik taşıdığı görülmüştür. Dolayısıyla zamirin merciiinin tespit edilmesi, kastedilen manayı doğru anlamayı sağlar.

Elmalılı da ilmi birikimi ve şahsına münhasır üslubuyla zamirin merciiine dair serdettiği görüşleri doğrultusunda farklı manalar tespit etmiş ve yaptığı tercihlerle diğer müfessirlerden ayrılmıştır. Zamirin mercii meselesinde tespit edilen on sekiz yerden üç tanesinde Elmalılı'nın kendine has bir tercihte bulunduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte bu tercihlerinin bir kısmını mealine yansıtmayıp sadece tefsirinde yer verdiği görülmüştür. Zamirin merciiinin tespiti kadar, yapılan takdirlerin de ne derece önemli olduğunun tespiti de varılan sonuçlar

<sup>73</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/430-431.

<sup>74</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed Avd Mir'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 3/152; Ukberî, *et-Tibyân fî irâbi'l-Kur'ân*, 2/944; el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, 7/518.

<sup>75</sup> Ebüsuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 6/109; Âlûsî, *Râhu'l-meânî*, 9/156; Yazır, *Hak Dini*, 4/160.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/160-161.

arasındadır. Bu bağlamda müfessirin sihirle ilgili ayette Yahudileri ön plana çıkarması ve aynı ayette sihir ve kullanıldığı takdirde sihre konu olabilecek hakikatlere işaret eden bir zamirin olduğunu belirtmesi dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Bahreyn kelimesinin özel isim olarak bir bölgenin adı olduğunu ileri sürmesi de coğrafya bilgisinin tefsire yansıtılması olarak değerlendirilmiştir. Dâvûd (a.s.) ve kendisine verilen nimetlerden bahseden Sebe suresi 11.ayetindeki *وَاعْمَلُوا صَالِحًا* ifadesinin muhatabının Hz. Muhammed (s.a.v.) ve ümmeti olduğu yönündeki görüşü de önemli bir tespit olarak düşünülebilir. Zamirin merciine dair belirlediğimiz anlamlar doğrultusunda ilgili ayetler için tefsir ve meal önerileri yapılmıştır. Elmalılı, zamirler özelinde tespit ettiğimiz bu görüşleriyle Arap diline vukûfiyetini ortaya koymuş, Kur'an'ı anlama noktasında serdettiği gayretin büyüklüğünü de göstermiş olmaktadır.

**Kaynakça**

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-meânî*. thk. Ali Abdülbârî Atrıyye. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Aydın, Cengiz - Aydın, Gülseren. "Batlamyus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aydın, İsmail. *Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler: Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah Nemr. Riyad: Dâr'u-taybe, ts.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Omer el-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/153-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm., 1407.
- Çelik, Muhammet. "Yûsuf Sûresi 50-51. Ayetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/2 (2004), 1-10.
- Durmuş, İsmail. "İltifât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/152-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Düreyd, Ahmed Hasan Salih. "Avdu'd-Damîr fi'l-Kur'âni'l-Kerim". *Mecelletü midadü'l-âdab* 2 (ts.), 176-221.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1431.
- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Celîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed Avd Mirab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye, ts.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sûmîlî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431.
- Hüseyin, Taha - Hatiboğlu, Mehmed. "Kurân'ı Kerim'de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İşâret Zamîri Olarak Kullanılışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII (1960), 149-163.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atrıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib b. Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abduşşâfî Muhammed Abdusselâm. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1422.
- İbn Hişâm en-Nahvî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-eârîb*. thk. Mâzin el-Mübârek ve Muhammed Ali Hamdullah. 1 Cilt. Dımaşk:

- Dârü'l-fikr, 1985.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Darü Sadr, 1414.
- Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed. *el-İzâh fî ulûm'l-belâga*. thk. Muhammed Abdu'l-Mün'im Hifâcî. 3 Cilt. Beyrut: : Dâru'l-ceyl, 1400.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 2002.
- Mahmud Safî. *El-Cedvel fî İrabi'l-Kur'ân ve Sarfuhu ve Beyanuhu ma'a Fevaide Nahviyye Hamme*. 15 Cilt. Dimeşk: Darü'r-Reşid, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahihi Müslim*. thk. Muhammet Fuat Abdulbaki. 4 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arab, 1374.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sabre, Muhammed Hasaneyn. *Merciu'z-zamîr fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârü garib, 2001.
- Sekkâkî, Ebû Yakûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Kahire: Dâru hicr, ts.
- Tiyek, Fatih. *Zamirlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Ukberî, Ebû'l-bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî irâbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed el-Bicâcî. 2 Cilt. Beytû'l-efkâr ed-Devliyye, 1431.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîru'l-Basît*, 1430.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/57-62. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Selahattin. "Kur'an-ı Kerim'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* V/1 (2001), 111-123.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Enes KILIÇKESER - Şükrü ŞİRİN

### **Finansman / Funding**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

### **Yazar Katkıları / Authors Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: EK (%50), ŞŞ (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: EK (%50), ŞŞ (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: EK (%50), ŞŞ (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: EK (%50), ŞŞ (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: EK (%50), ŞŞ (%50)

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**The Journal of TafsİR Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)

**Kur'an'da "Tâgût" Kavramına Farklı Bir Bakış**

*A Different View about the Concept of "Taghut" in the Qur'an*

رؤية مختلفة لمفهوم الطاغوت في القرآن

**Mürsel ETHEM**

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı  
Assistant professor, Pamukkale University, Faculty of Theology  
Basic Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,  
Denizli, TÜRKİYE

murselahiska@gmail.com

• <https://orcid.org/0000-0002-2928-0638>

**Sabri DEMİR**

Araştırmacı, Denizli, TÜRKİYE  
sabridemir2007@gmail.com

• <https://orcid.org/0000-0002-0284-5280>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 12/12/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 29/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Ethem, Mürsel – Demir, Sabri. "Kur'an'da "Tâgût" Kavramına Farklı Bir Bakış". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 260-287.

<https://doi.org/10.31121/tader.1403798>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / TÜRKİYE



## Öz

Bütün semavi kitaplar gibi Kur'an'ın da indirildiği zamandan itibaren nazil olma maksadı merak edilmiş, murad-ı ilahinin ne olduğu sorgulanmıştır. Bu husustaki sorulara cevabın muhatabı, dolaylı da olsa, Kur'an'ın bizatihi kendisi olmuştur. Kur'an'ın indirilişindeki ilahi muradı merak edenler; onu Arap dili ve edebiyatı kurallarına dayanarak ve dikkatle anlayarak okuduklarında, merak ettikleri soruların cevaplarını yine Kur'an'da bulabileceklerdir. Çünkü Kur'an bir nur olarak; iç ve dışımızdaki görülen- görülmeyen, bilinen- bilinmeyen âlemlerinin cümlesini teşbihi bir yolla aydınlatmaktadır. Kur'an bu vasfıyla ilk 'kün' emrinden itibaren, bütün âlemlere ve zamanlara, taşıdığı mesajlarla bir rahmet ve hidâyet kaynağı olmuştur. Kur'an bu hidâyetini inananları müjdeleme, inanmayanları ise uyarma usulüyle sunmaktadır. Kur'an bu müjdeleme ve uyarma ile ilgili hususların keyfiyet ve sebeplerini, âyet âyet birçok olgu ve kıssalarda, Kur'ânî bir bağlamla, Arapça dilbilimsel kavram ve ifadelerle ortaya koymaktadır. Kur'an dikkatle okunup incelendiğinde, söz konusu dilbilimsel kavram ve ifadelerinin önemli bir kısmının "طاغوت/Tâgût" kavramı ve ona yönelik açıklamalarla müşahhas olduğu görülmektedir. Kur'an'ın beyanına göre; bütün peygamberlerin Tâgût'a karşı gönderildikleri ve ona karşı mücadele verdiklerini görmekteyiz. Âyetlerde dile getirilen Tâgût'un hayatî vasıf ve fonksiyonları topyekûn değerlendirildiğinde; bu kavramın sadece bir şahıs, nesne veya varlık olmadığı anlaşılmalıdır. Onun Allah (c.c.)'ün mutlak varlığındaki mutlak yokluk, esmâ-i hüsnânın karşıtı bir zıtlık olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada; muhkem ve özellikle uyarıcı âyetlerde geçen, tekfir ve içtinap edilmesi istenilen Tâgût kavramı üzerinde duruldu. Bu kavramın Kur'an'da tarif edilen vasfı, fonksiyon ve anlamıyla, geçmiş literatür ve çağımızdaki akademik alan ve günlük hayatta ona atfedilen veya yüklenen vasıf, fonksiyon ve anlamları karşılaştırılarak Kur'an eksenli tahlil edildi. Elde edilen verilere göre sözlükler, Tâgût kelimesinin kök anlamı hakkında bilgi vermede değerli olmakla birlikte, Kur'an'ın tanımladığı semantik anlamla örtüşmekte yeterli kalmamaktadır. Nitekim sözlüklerde ona verilen anlamlar, ilgili dönemlerde yaşanan belirli örneklerin ötesine geçememekte ve sahip olduğu asıl anlam dile getirilememektedir. Bu çalışmanın devamında Kur'an sözlükleri, tefsir külliyatı ve rivâyetlerden hareketle Tâgût kavramı üzerinde araştırma yapanların vardıkları sonuçları ana başlıklar halinde analiz edilip yorumlandı. Bu kategorideki eserlerde görülen; Kur'an'da tanımlanan Tâgût'un kendisi değil, onun türevleridir. Bu çalışmamızın neticesinde, belli tarihi süreçler içerisinde yapılan çalışmalarda elde edilen sonuçlar tarafımızca doğru kabul edilmekle birlikte, Tâgût'un beşerî hayatta zuhur eden türevlerine atfen ona verilen anlamlarla, Kur'an'ın beyan ettiği anlamın bütünleşmediği, kifâyetsiz kaldığı ortaya konuldu.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Tâgût, Kavram, Semantik Tahlil.

## Abstract

Like all holy books, the purpose of the Qur'an revealed from the time it was sent down has been wondered and questioned what the divine purpose is. The addressee of the answers to the questions on this matter, albeit indirectly, has been the Qur'an itself. Those who wonder about the divine will in the revelation of the Qur'an, when they read it carefully and based on the rules of Arabic language and literature, will be able to find the answers to their questions in the Qur'an. Because the Qur'an is like a light/nûr, it illuminates the complete of the creatures of al-ghaib/unseen and shuhud/seen in our afak/outside and our innermost souls in a simile. With this characteristic, the Qur'an has been a source of mercy and guidance for all worlds and times, with its messages, since the first 'kun/be' command. The Qur'an presents this guidance by giving good news to believers and warning those who do not believe. The Qur'an reveals the nature and reasons for this good news and warning in many facts and stories, verse by verse, in a Qur'anic context, with Arabic linguistic concepts and expressions. When the Qur'an is read and scrutinized, it is seen that a significant part of the linguistic concepts and expressions in question are evident with the concept of "طاغوت/Taghut" and its explanations for Taghut. According to the statement of the Qur'an all the prophets were sent against Taghut and fought against it. When the essential qualities and functions of Taghut mentioned in the verses are evaluated altogether, although it is understood that Taghut is not just a person, object, or entity, it turns out that; Taghut is an opposite of absolute absences in the absolute existence of Allah. That is; Taghut is the opposite of the existence of asma-u al-husnâ/Allah's Beautiful Names. In this study, the concept of Taghut, mentioned in the muhkam/the entirely clear verses and especially the warning verses, which are wanted to be not believed

and not followed has been emphasized. In this work, the quality, function, and meaning of Taghut described in the Qur'an, the past literature and the academic field in our age, and the qualities, functions, and meanings attributed to or attributed to it in daily life were analyzed in the axis of the Qur'an. According to the data obtained, although the dictionaries are valuable in providing information about the root meaning of the word Taghut, they cannot overlap with the semantic meaning defined by the Qur'an. The importance given to the word Taghut in dictionaries cannot go beyond specific examples experienced in the relevant periods, and its real meaning cannot be expressed. In the next part of this study, the results of those who researched Taghut, based on the Qur'an dictionaries, tafsir corpus, and narrations, were analyzed and interpreted under the main headings. Seen in the works in this category, they are derivatives of Taghut, not Taghut itself defined in the Qur'an. As a result of our research, although we accept the results obtained in the studies carried out in specific historical processes as correct, it has been revealed that the meanings given to Taghut about the derivatives of Taghut that appear in human life do not integrate with the meaning declared by the Qur'an.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Taghut, Concept, Semantic Analysis.

### الخلاصة

القرآن مثل جميع الكتب المقدسة، تم التساؤل عن الغرض منه منذ نزوله بالإضافة إلى التساؤل عن غرضه الإلهي. والمخاطب بالإجابة على الأسئلة في هذا الشأن، ولو بشكل غير مباشر، هو القرآن نفسه. إن المتساؤلين عن الإرادة الإلهية من نزول القرآن سيجدون إجابات لأسئلتهم في القرآن عندما يقرأونه بتمعن واستناداً إلى قواعد اللغة العربية وآدابها. لأن القرآن ينير كامل عوالم الغيب والشهادة في الأفق والانس بأسلوب التشبيه كالنور. لأن القرآن قد صار بوصفه هذا مصدر رحمة وهداية برسالاته لجميع العوالم والأزمنة منذ الأمر الأول "كن". ويقدم القرآن هذه الهداية بواسطة بشرى المؤمنين وانداز الذين لا يؤمنون. ويبين القرآن كيفية وأسباب هذه البشرى والانداز في العديد من الحقائق والقصص، آية بعد آية، في سياق قرآني، بالمفاهيم والتعابير اللغوية العربية. وعند قراءة القرآن وتمحيصه يتبين أن جزءاً كبيراً من المفاهيم والتعابير اللغوية المعنية يتجلى في مفهوم "الطاغوت" وتفسيراته مشخفاً. وبحسب ما جاء في القرآن، تم ارسال الانبياء كلهم لمجادلة الطاغوت. وعندما يتم تقييم صفات الطاغوت ووظائفه الأساسية المذكورة في الآيات جملة وتفصيلاً، من المفهوم أن الطاغوت ليس مجرد شخص أو مادة أو مؤجود، يتبين أن؛ الطاغوت هو ضد الغياب المطلق في وجود الله المطلق اي الطاغوت هو عكس وجود الأسماء الحسنى. في هذه الدراسة تم التأكيد على مفهوم الطاغوت الوارد في محكم الآيات البيئات وخاصة في الآيات التحذيرية التي يراد ألا يطيعها ولا يتبعها. وتم تحليل أوصاف الطاغوت الموصوفة في القرآن ودوره في الأدب الماضي والمجال الأكاديمي في عصرنا، والصفات والوظائف والمعاني المنسوبة إليه في الحياة اليومية. ووفقاً للبيانات التي تم الحصول عليها، على الرغم من أن القواميس ذات قيمة في تقديم معلومات حول المعنى الجذري لكلمة الطاغوت، إلا أنها لا يمكن أن تعطي المعنى الدلالي الذي حدده القرآن. إن المعاني التي تحظى بها كلمة الطاغوت في القواميس لا يمكن أن تتجاوز أمثلة محدودة حدثت في العصور المعنية، ولا يمكن أن تعطي معناها الحقيقي. وفي الجزء التالي من هذه الدراسة تم تحليل نتائج من بحثوا الطاغوت تحت العناوين الرئيسية بناء على معاجم القرآن ومتون التفسير والروايات. وفي أعمال هذه الفئة، يرى ان تسمية الطاغوت ليست الطاغوت نفسه المحدد في القرآن بل هي مشتقة من الطاغوت. ونتيجة لبحثنا، ورغم قبولنا بصحة النتائج التي تم التوصل إليها في الدراسات التي أجريت في فترات تاريخية محددة، فقد تبين أن المعاني التي أعطيت للطاغوت عن مشتقاته التي تظهر في حياة البشرية لا تتكامل مع المعنى الكامل الذي يبينه القرآن.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، الطاغوت، المفهوم، التحليل الدلالي.

### Giriş

Bilindiği gibi Kur'an herhangi bir beşerî söz, fikir, duygu, haber ve yalnızca ilim-bilimle ilgili bir vahiy değildir. Böyle olsaydı, indiği günden bugüne kadar zuhur eden olaylar ile Kur'an'ın beyanları arasında tezatin oluşması kaçınılmaz bir durum olurdu.

Kur'an, Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla indirilmiş ilahi bir kelimadır. Bu kelam, yokluğun varlığa, varlığın yokluğa akışını, ilim-hikmet, nur-zulmet, hayat-memat benzeri belagat ve tebligatla tezyin edilmiştir. Kur'an bütün bu olay ve olguları isim ve kavramlar üzerinden kendisine mahsus belli bir usul ve üslup üzerinden fasıllı bir şekilde tebyîn ve tefsir etmektedir:

- “Allah'a, Resulüne ve indirdiğimiz Nur'a (Kur'an'a) iman edin!”<sup>1</sup>
- “Allah göklerin ve yerin Nur'udur.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> et-Tegâbün 64/8.

<sup>2</sup> en-Nûr 24/35.

Bu iki âyet; idraklere tüm esmâ ve kavramların Kur'ân'da, bütün ekvâl, evsâf ve ef'âli ile cem olduklarını düşündürmelidir. Kur'ân; muhtevasını öyle latif bir üslup ve metot (kronolojik, siyâk- sibâk ilişkisiyle), misal ve kıssalar, anlam bütünlüğü ve derinliği, teşbih ve mecaz, eş ve zıt anlamlar, müşahede ve tefekküre davet, istiare ve kinaye yüklü sanatlarla bahsetmiş ki bütün belagat sahiplerini, indirildiği çağda olduğu gibi bugün de şaşkına çevirmekte, acze düşürmekte, tefekkürden tefekürlere takallüb ettirmektedir. Kur'ân'ın söz konusu bu edebi donanımlarını anlamak için dil ve hitap özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir.

Kur'ân'ın icazının âlemler ve insanlık için taşıdığı mesajların en doğru şekilde anlaşılması için birçok ilim ve bilginin yanında Arapçanın bilinmesi de elzemdir. Çünkü *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* / “Şüphesiz biz onu daha iyi akıl edesiniz diye Arapça indirdik.” âyeti,<sup>3</sup> Kur'ân'ın Arapça nazil olma sebebini açıklayan birçok âyetten birisidir.<sup>4</sup> Kur'ân'ın Arapça indiriliş sebebi, bütün âlemlere ve insanlığa indirildiğini açıklayan diğer âyetlerle bütüncül olarak değerlendirilmediğinde, bu hitap yalnız Araplara yönelikmiş gibi algılanabilir. İlgili âyet, Kur'ân bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde; bu sefer de Arap dilinin dilbilgisi kuralları, dil kültürü yönünden taşıdığı etimolojiye dayalı semantik zenginlik dikkatimizi çekecektir. Özellikle Arap diline hâkim uzmanlarca Kur'ân'ın usul ve üslubu dikkate alınarak okunursa, nüzûl nedenleriyle birlikte bir kimya, fizik, matematik gibi bilinen ilimleri lisanlarıyla birlikte bir formül, bir şema, bir harita olarak idraklere sunduğu görülecektir. Bu hal Kur'ân'a mahsustur ki, okurlarını zamanla ihtiyaç duyulan alanlara yönlendirerek, onlara akıl etme, fikir yürütme, düşünce geliştirme gibi çeşitli söylem beceri ve melekelerini kazandırabilmektedir.

Kur'ân'ın bu anlam zenginliğine vakıf olunmasını sağlayan en önemli hususlardan biri de her âyetin asıl ögesi ve odak noktasını oluşturan Kur'ânî kavramlardır. Kur'ân'ın bu kelimeleri âyet âyet işleyerek tebyîn etmesi; Kur'ân üslubu, Kur'ân dili olarak ifade edilmektedir. Kur'ân'daki mevcut odak kavramların tanımını yapacak olursak “maddî ve mânevî her varlık birer kavram olup, her biri de Allah'ın “kün” emriyle birlikte “feyekün” faaliyetinin nesnel sonuçlarıdır. Her biri bizi, her bir ilmin lisanıyla, Allah (c.c.)'ün tüm esmâ, sıfat ve fiillerinden haberdar ederler” diyebiliriz. Allah (c.c.) ve isimleri haricindeki, ilmi cereyanların esasları olan bu her bir kavramın zıttı ile çift (eş) ve kayyum oluşları (gece-gündüz, canlı-cansız, erkek-dişi, doğru-yanlış, yemin edilen tek ve çift vs.) hayat ve ölüme, iman ve küfre, sağlık ve hastalığa, silm ve nizaya da zemin oluştururlar. Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, günlük hayatta karşılık bulabilmesi için Kur'ân'da yer alan bu kavramların bilinmesi ve anlaşılması hayati öneme sahiptir. Bunların doğru tanınmadığı ve gerektiği gibi dikkate alınmadığı yerde niza, hastalık, kavga, afet ve felaket gibi birçok olumsuzlukların zuhur edebileceğinden Kur'ân bizi uyarmaktadır. Bu afetlerin kimler için, neler, nasıl, niçin olduğu ve olacağı Kur'ân'da anlatılmaktadır.<sup>5</sup>

Tüm afet ve marazların zeminini oluşturan, bu çalışmanın ana konusu olan “طاغوت/Tâgût” kavramına geçmeden önce, buraya kadar izah etmeye çalıştığımız fikirlerimizin ve Kur'ânî kavramların gerçek anlamlarının daha iyi kavranması için el-Bakara 2/30. âyeti ile Rahmân Sûresi ilk sekiz âyetlerini yorumlayarak bir girizgâh yapmak uygun olacaktır.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خٰلِفَةًۢ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ

“Hani Rabbin meleklere: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” dediğinde onlar: “Orada fesat çıkaracak ve kanlar dökecek birini mi yaratacaksın? Hâlbuki biz, seni övgüyle

<sup>3</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>4</sup> er-Ra'd 13/37; Tâhâ 20/113; Fussilet 41/3; ez-Zuhuruf 43/3.

<sup>5</sup> Buna örnek olarak Âd, Semûd ve Lût kavminin başlarından geçenleri dile getiren âyetler misal olarak verilebilir.

tesbih ve takdîs ediyoruz” demişlerdi. Allah da onlara “Ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim” buyurmuştu.”<sup>6</sup>

“Melekler yaratılacak olan halifenin yeryüzünde fesat çıkaracağı ve kan dökceğini neden bildiler?” sorusuna verilen cevaplar bazı görüşleri gündeme getirmiştir.<sup>7</sup> Bu konuyla alakalı sadece iki görüş üzerinde durmak istiyoruz:

İlk görüşe göre; yeryüzünde önceden fesat çıkararak, kan dökenlerin gelip geçtiği ve meleklerin buna şahit olduğu, onun için de böyle sordukları dile getirilmektedir.<sup>8</sup>

Âyetin yorumuyla alakalı diğer bir görüş ise şu şekildedir; her ne kadar bazı yorumcular âyette geçen “إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً” ifadeye “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” şeklinde mana verseler de<sup>9</sup> bu anlam kontekst semiyolojisi bakımından yanlış bir tercümedir. Nitekim Arapça’da “ce’ale halîfeten” ifadesi, “halife yaratmak” değil, “halife tayin etmek” anlamındadır. Âyette geçen “câ’ilun... halîfeten” ifadesi de “halifeyi tayin etmekte olan, hatta tayin eden” anlamında olmalıdır. Yani Allah gelecekte bir bilgi vermekten ziyade hâlihazırda gerçekleştirdiği bir işi anlatmaktadır. Buna göre melekler de gelecek zaman çekimiyle değil şimdiki zaman çekimiyle “*orada fesat çıkarmakta ve kan dökmekte olanı mı halife tayin ediyorsun Ya Rabb*” sorusuyla karşılık vermektedirler.

Bahsedilen görüşlerdeki tikel değerlendirmelerin aksine tümel olarak âyetler değerlendirildiğinde; bu cevapların ikisi de gerek kavram anlamı (semantiği), gerekse âyetin yer aldığı bağlam (siyâk – sibâk ve belagat) bakımından eksik bir bakış açısıyla ele alındığı görülecektir. Âyetin siyâk – sibâkı takip edildiğinde, Allah (c.c.) Hz. Âdem’e isimlerin tamamını öğrettikten sonra; meleklerle “*bunlardan bana haber verin*” dediğinde meleklerin: “*Senin bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur.*”<sup>10</sup> diyerek itirafta buldukları görülecektir. el-Bakara 2/31-32. âyetleri ile birlikte 30. âyet değerlendirildiğinde, Hz. Âdem’e isimlerin tamamı öğretildiği gibi meleklerle de isimlerin bir kısmının öğretildiği akla gelmektedir. Meleklerle anlamlarıyla birlikte öğretilen bu isimler içerisinde “halife” kelimesinin de yer aldığı anlaşılmaktadır.

Allah’ın; Hz. Âdem’e neden isimlerin tamamını öğrettiği, bunların neler olduğu, kendi esmâsı olup olmadığı ve bunları öğretmedeki ilahi muradın ne olduğu merak edilmektedir. Bu duruma benzer olarak meleklerle öğretilen isimlerin kapsamı da merak konusudur. Meleklerin halife kelimesinden hareketle fesat ve kan dökücülükten bahsetmiş olmaları meleklerle bu kavramın (ismin) mahiyetiyle (ef’âl ve evsâf) birlikte öğretilmiş olduğunu düşündürmektedir. Bu bakış açısından hareketle halife kavramı tekrar Kur’ân’ın tamamında “خ ل ف /HLF” kökü de dikkate alınarak semantik açıdan değerlendirildiğinde görülecektir ki melekler onun taşıdığı kök anlamına göre fesat ve kan dökücülükten söz etmişlerdir.<sup>11</sup>

Kur’ân’ı yorumlarken birçok usulün yanında âyetler arası anlam bağlantılarına ve konuyla ilgili anlam bütünlüğünün önemine dikkat etmek gerekmektedir. Bu kabulden hareketle Rahmân Sûresi’nin ilk sekiz âyetinin açıklanması faydalı olacaktır. Âyetlerin açıklanmasına geçilmeden önce postulat kavramının tanımını hatırlamak önem arz etmektedir. Postulat; ispata

<sup>6</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>7</sup> Mütercimlerin yorumu hakkında bk. el-Bakara 2/30. *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014).

<sup>8</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001), 1/460; Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1984), 1/59; *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., Mütercimlerin yorumu hakkında bk. el-Bakara 2/30.

<sup>9</sup> İsmail Yakıt, *Kur’ân’ı Anlamak* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2003), 67-70.

<sup>10</sup> el-Bakara 2/31-32.

<sup>11</sup> el-Bakara 2/30-39.

gerek olmayan kesin olarak kabul edilen ve gözlemlenen doğru bilgi anlamına gelmektedir.<sup>12</sup> Her varlığın zıttı ile çift ve kaim olduğu bir postulatır. Nasıl ki bir bardak suda; sudan ve suyun muhtevasından başka bir şey yoksa, suyun doldurduğu seviye VAR'ın, doldurmadığı yer ise YOK'un temsilcisidir. Yine bu bardaktaki YOK da nasıl bir varlık ise; aynı şekilde semâvât ve arzın, şühûd ve guyûbun, tüm zamanlar ve sonsuzluğun tek varlığı Allah olduğuna göre, O'nun olduğu yerde yok'un varlığından söz etmek mümkün müdür? O'nun olduğu yerde yok, mutlak manada yoktur, yani mutlak yokluk vardır. Tâgût'un farazi varlığı buradan başlar. Mevcudatın zuhuratı da bu mutlak yokluğa Kur'an'ın öğretilmesiyle başlar.

er-Rahmân 55/8. âyette yer alan tağâ kelimesi (أَلَّا تَطْغَوْا) etimolojik ve semantik olarak çalışmamızın asıl konusu olan Tâgût kavramının odağını oluşturmaktadır. Ay ve güneş bir he-saba göredir. Bitkiler ve ağaçlar (ya da yıldızlar ve galaksiler) ona secde ederler. “*Semayı da yükselttik, sakın mizanda taşkınlık yapmayın*” ifadesinde yer alan mizandaki taşkınlık sadece “ölçü ve tartı” şeklinde anlaşılmalıdır. Zira er-Rahmân 55/9. âyette bu konudan özellikle bahsedilmektedir. Rahmân Sûresi'nin ilk âyetleri anlam bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde, mevzubahis mizanın; hilkatin fitratı olan, insana ayrıca beyan edilen, necm ve şecerin secde ettiği Kur'an'dır, demek mümkündür. Bu sonuca göre mizanda tuğyân çıkarmamak için Kur'an'ın beyan ettiklerine gerektirdiği gibi iman, itaat ve ittiba edilmesi şarttır. Başka bir âyetin beyanına göre<sup>13</sup> bu teslimiyete rüşd, bu durumun aksine de ğey denilmektedir.

Tâgût kavramının tanımına, etimoloji ve semantiğine geçmeden önce, bu alanda yapılan çalışmalara, beyan edilen görüşlere genel olarak değinmek yerinde olacaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tâgût kavramıyla alakalı bazı çalışmalar kaleme alınmış<sup>14</sup> ve genelde etimolojisi üzerinde durularak Kur'an'daki anlamı tespit edilmeye çalışılmıştır: Bu çalışmalarda Tâgût olarak ileri sürülen tarifler Tâgût'un kendisini değil, ondan türemiş fiil, nesne ve isimlerdir. Bu çalışmalarda yazarların; Tâgût'a yüklenen bu anlamların dışında mana ararlarken büyük ölçüde Cemâleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905), Seyyid Kutub (1906-1966) ve Mevdûdî (1903-1979) gibi düşünürlerin fikirlerinden etkilendiği görülmektedir.<sup>15</sup> Nitekim bilindiği üzere İran 1979 yılında Batı politikası ve Amerika karşıtlığını yansıtmak, onların ortaya koyduğu rejimlerini yermek için bunlara Tâgût demiştir. Böylece Tâgût siyasi slogan halini almıştır. İran'ın bu isimlendirmesi muhtemelen yukarıdaki düşünürlerden etkilendiğini aklımıza getirmektedir. Dile getirilen bu görüş ve anlamlandırmalar Kur'an'ın ilk muhataplarının anladığı anlamı kapsamadığını düşünmekteyiz. Nitekim söz konusu olan görüş ve anlamlandırmalar nüzûl ortamı ve ilk muhatabın idraki dikkate alınmadan yapılan yorumlardır ve dolayısıyla eksik kalmaktadır. Ayrıca klasik tefsirlerin genelinde ilgili âyetler yorumlanırken Tâgût'un türevlerini gerekçe göstererek ondan kastın ilgili türevler olduğunu iddia etmenin yanıltıcı olacağını düşünmekteyiz. Nitekim bu türevler küllün cüzüdür, ilerleyen sayfalarda da açıklanacağı üzere, bu tanımlamalar Tâgût'un tamamını kapsamamaktadır.

<sup>12</sup> İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 1998), “Postulat”, 2/1820.

<sup>13</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>14</sup> Şeyhmus Nebati, *Kur'an'da Tağut Kavramı* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 33-80, 122; Hekim Tay, “Kur'an'da ‘Tâgût’ Kavramı”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (Temmuz 2017), 215; Mustafa Cora, “Şeytanî Güç Sembolü Tâgût ve İfade Ettikleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/3 (Aralık 2018), 533; İshak Doğan, *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağut – Şûra – Mustaz'af – Cahiliyye)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 38-98, 248-252; Abdullah Özüçalışır, “Kur'an'da Tâgût”, *Genç Mütefekkirler Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 201.

<sup>15</sup> İlgili düşünürlerin fikirlerini şu şekilde özetlenmesi mümkündür: Tâgût kavramının siyasi boyutu ön planda tutularak onun ‘İslam dışı bir rejim, siyasi sistem’ olduğu ileri sürülmüştür. Bununla beraber söz konusu düşünürler arasında sadece Seyyid Kutub'un tanımının bizim savunduğumuz tanıma oldukça yaklaşmıştır. Fakat yaptığı tanımları sadece siyasi açıdan ele aldığı için kapsam olarak sınırlı kalmaktadır.

Bu makalemizde; incelediğimiz çalışmalarda elde edilen sonuçlar doğru kabul edilebilmekle birlikte, Kur'ân'ın beyanına göre bütün peygamberlerin mücadele ettiği Tâgût'la anlam olarak bütünleşmedikleri, ayrıştıkları görülmektedir. Nitekim Kur'ân'da sekiz âyette dile getirilen Tâgût kavramı,<sup>16</sup> hayatın farklı sekiz safhadaki “savaş, inanç, ideoloji, kulluk ve ibadet, hukuk, ferdi ve toplumsal ilişkiler” gibi boyutlarına temas etmektedir. Bu âyetlerden anlaşılmaktadır ki Tâgût tektir ve Kur'ânî bir kavramdır. O, diğer araştırmacıların dile getirdikleri bazı müşahhas somut/soyut isimlerden ibaret olmayıp sadece neşet buldukları belli bir ortamdır.

### 1. Tâgût Kelimesinin Etimolojisi

Belirtmek gerekir ki Arapça'daki Tâgût kelimesi Sami dil ailesinde ortak bir köke sahiptir. Geiger'in (1810-1874) belirttiğine göre putperestlik için kullanılan Tâgût kelimesi Rabbinik Literatürde (Rabbinical Writings) bulunmasa da yine de Arabistan'daki Yahudiler bunu sahte tanrılara tapınmak için kullanmışlardır. Çünkü Geiger'e göre Tâgût kelimesi Kur'ân'da bu anlamda geçmektedir.<sup>17</sup> Diğer taraftan Arthur Jeffery (1893-1959) Tâgût kelimesinin Arapça asıllı olmadığını- ki bu arada Geiger'in görüşüne de katılmayarak- söz konusu kelimenin Abysinian (Etiyopya, Habeş) diline ait olduğunu ısrarla vurgulamaktadır.<sup>18</sup>

“طَغَى/tağâ” kökü İbranice, Aramice ve Süryenice'de de yer almaktadır. İbranice'de “טעה/ta-a” kökü ile Arapça'daki “طَغَى/tağâ” kökünün ortak bir anlama sahip olduğunu belirtebiliriz. “טעה/ta-a” kökü Tanah'taki son peygamberlerin üçüncü kitabı Hezekiel'de sadece bir defa geçmekte ve “dolaşmak, yoldan çıkmak, yanlış yola sapmak” ve “baştan çıkarmak, yoldan çıkmasına neden olmak” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>19</sup>

Ele aldığımız kavramın Sami dillerinde ortak bir kök ve benzer anlama sahip olması, âyetlerde<sup>20</sup> beyan edilen “her kavme kendi dilinden peygamber gönderildiği ve peygamberlerin Tâgût'la mücadele ettiği” gerçeğinin göstergesi ve sonucudur.

Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada âyetlerde geçen sözcüklerin anlamını tespit etmede etimolojinin önemli bir yeri vardır. Etimolojik değerlendirmeler Kur'ân'da geçen kelimelerin iskeletini ortaya çıkarmakta ve ilgili kelimeyi anlamaya yardımcı olmaktadır. Kökler çeşitli ekler ve seslendirmeler sayesinde farklı anlamlar kazanabilmektedir. Tâgût da böyle türevsel bir kavramdır. Şimdiki aşamada Tâgût kavramı Erken Dönem, Son Dönem ve Kur'ân sözlüklerinde ele alınacak ve art süremlî semantik metodu kullanılarak geçirmiş olabileceği anlam serüveni tespit edilmeye çalışılacaktır. Tâgût kavramının bu üç farklı kategoride ayrı ayrı ele alınmasının sebebi, art süremlî semantik yöntemiyle ele alınan bir kavramda bu süreçlerde gözlenebilecek anlam değişiminin önemine binaendir.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/256, 257; en-Nisâ 4/51, 60, 76; el-Mâide 5/60; en-Nahl 16/36; ez-Zümer 39/17.

<sup>17</sup> Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898), “Taghut”, 40.

<sup>18</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden: Brill Yayınları, 2007), “Taghut”, 203.

<sup>19</sup> Friedrich Wilhelm Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament* (Michigan: Baker Books Yayınları, 1996), “ta-a”, 323. Ayrıca bk.: Haim Schachter, *The New Universal Hebrew English Dictionary* (Tel Aviv: Yavneh Publishing House, 1962), “ta-a”, 1/281; Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English* (Kudüs: Carta Yayınları, 1987), “ta-a”, 247.

<sup>20</sup> İbrâhîm 14/4, en-Nahl 16/36.

### 1.1. Erken Dönem Arapça Sözlüklerinde Tâgût Kelimesi

Bazı lügat sahipleri Tâgût kelimesinin iştikakının hem “طغو /tğv” hem de “طغي /tgy” olabileceğini varsaymaktadırlar.<sup>21</sup> Lügat sahipleri Tâgût kelimesinin kök anlamının “ölçüyü/sınırı aşan her şey” için “طَغَى /tağâ” denilebileceğini dile getirmektedirler. Mesela Arapça’da suyun sınırlarını aşıp taşmasını ifade etmek anlamında “طَغَى /tağâ” kökü kullanılır.<sup>22</sup>

Yine Arapça’da zorba ve inatçı bir kişi için “طاغية /tâgiya” sözcüğü kullanılır. Kelimenin sonunda yer alan yuvarlak “t” harfi mübalağa için gelmiştir.<sup>23</sup>

Ayrıca kan basıncının artmasını belirtmek için de yine “وَطَغَى الدَّمُ بِالْإِنْسَانِ” denilir.<sup>24</sup>

“طَغَى /tağâ” kelimesine istinaden Arapça’da “سَمِعْتُ طَغِيَهُ” denmekte ve “falancanın sesini duydum” anlamında kullanılmaktadır.<sup>25</sup>

Araştırmamıza konu olan Tâgût sözcüğüne gelince Erken Dönem Arapça sözlüklerinde birkaç anlamda kullanım özellikleri dile getirilmektedir:

a. en-Nisâ 4/60. âyette (يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ) Tâgût kelimesi tekil isim olarak kullanılmıştır.<sup>26</sup> Ahfeş’ten aktarılan görüşe göre ise Tâgût; tekil ve çoğul olarak insanlardan ve cinlerden oluşan putlar demektir.<sup>27</sup>

b. en-Nahl 16/36. âyetinde (وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتِ) Tâgût kelimesi dişildir, bununla Lât ve Uzzâ kastedilmektedir.<sup>28</sup>

c. el-Bakara 2/256-257. âyetlerde geçen Tâgût kelimesi “طَغَى /tağâ” kökünden türemiştir. Kelimenin sonunda yer alan “t” harfinin zait olduğu dile getirilmiştir.<sup>29</sup>

d. Ebû İshâk’tan aktarılan bir görüşe göre Allah’ın dışında mabut edinilen her şey Tâgût’tur.<sup>30</sup>

<sup>21</sup> Bazı lügat sahipleri ise bu iki kökü farklı görmüşler ve sözlüklerinde ayrı ayrı maddelerde ele almışlardır: Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 2001), “tgy”, 38/492-494.

<sup>22</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), “tgy”, 4/435. Ayrıca bk.: Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “tgy”, 2/919; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 1964), “tgy”, 8/167; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Beyrut. Dâru'l-Fikr, 1979), “tgy”, 3/412; Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Mürsi İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdu'l-Hamid Hinravi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), “tgy”, 6/8; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “tgy”, 15/7; Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: Lübnan Yayınları, 1987), “tgy”, 142; Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîtu* (Beyrut: Risale Yayınları, 2005), “tgy”, 1307; Zebîdî, “tgy”, 38/492.

<sup>23</sup> Halîl b. Ahmed, “tgy”, 4/435. Ayrıca bk.: İbn Düreyd, “tgy”, 2/919; Ezherî, “tgy”, 8/168; Ebû'l-Kâsım İsmâil Sâhib b. Abbâd, *el-Muhîtu fi'l-luga* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), “tgy”, 5/112; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), “tgy”, 1/606; İbn Manzûr, “tgy”, 15/9; Fîrûzâbâdî, “tgy”, 1307; Zebîdî, “tgy”, 38/492.

<sup>24</sup> İbn Düreyd, “tgy”, 2/919. Ayrıca bk.: İbn Fâris, “tgy”, 3/412; İbn Manzûr, “tgy”, 15/8; Fîrûzâbâdî, “tgy”, 1307; Zebîdî, “tgy”, 38/492.

<sup>25</sup> Halîl b. Ahmed, “tgy”, 4/436. Ayrıca bk.: Ezherî, “tgy”, 8/167; İbn Manzûr, “tgy”, 15/8; Zebîdî, “tgy”, 38/492.

<sup>26</sup> Halîl b. Ahmed, “tgy”, 4/435. Diğer bir görüşe göre ise söz konusu olan kelime hem tekil için hem de çoğul için kullanılabilir. bk.: Ezherî, “tgy”, 8/168; İbn Sîde, “tgy”, 6/9.

<sup>27</sup> Ezherî, “tgy”, 8/168. Ayrıca bk.: İbn Manzûr, “tgy”, 15/9; Zebîdî, “tgy”, 38/496.

<sup>28</sup> Halîl b. Ahmed, 4/435. Ayrıca bk.: Sâhib b. Abbâd, 5/112; Fîrûzâbâdî, 1307; Zebîdî, “tgy”, 38/492.

<sup>29</sup> Halîl b. Ahmed, “tgy”, 4/436.

<sup>30</sup> Ezherî, “tgy”, 8/168. Ayrıca bk.: İbn Sîde, “tgy”, 6/9; İbn Manzûr, “tgy”, 15/9; Fîrûzâbâdî, “tgy”, 1307; Zebîdî, “tgy”, “tgy”, 38/496.

e. Diğer bir görüşe göre Cibt ve Tâgût'tan kasıt “الكهنة والشَّيَاطِين” /kâhinler ve şeytanlar”dır.<sup>31</sup>

f. İbni Arabî'den (ö. 231/846) aktarılan başka bir görüşe göre Cibt'ten kasıt Yahudi önderleri, Tâgût'tan kasıt ise Hristiyan önderleridir.<sup>32</sup>

Erken Dönem sözlüklerine baktığımız zaman Tâgût kelimesinin kök anlamının “taşmak, aşmak” şeklinde olduğunu görürüz. Söz konusu taşkınlık genel bir manada kullanılmıştır. Tâgût kelimesinin köküne verilen bu taşkınlık anlamı hem Allah'ın koyduğu bütün hükümlerine karşı hem de mecazi manada fark etmeksizin kullanılmıştır.

Sözlüklerde Tâgût olarak kabul edilen bazı özel isimler (Lât, Uzzâ, Menât, kâhinler, şeytanlar Hristiyan önderleri vs.) Tâgût'tan türeyenlerdir ama Tâgût'un kendisi değildir. Çünkü bu kelime anaç bir kavramdır, ona atfedilen söz konusu isimler ise onun sadece bir ürünüdür. Bilindiği gibi sözü edilen bu putlar artık yoktur. O zaman Tâgût'un yokluğundan söz etmemiz gerekir ki el-Bakara 2/256-257. âyetlere göre onun yokluğundan söz edilmesi mümkün değildir. Nitekim ilgili âyette Tâgût'u tekfir eden sağlam kulpa tutunmuş olur denmektedir. Bu şunu göstermektedir; o mutlak yokluktan mutlak varlığa kadar mevcudiyetini sürdürecektir ve vardır. Buna da kısmen delil olarak ise en-Nahl 16/36. âyeti göstermek mümkündür.<sup>33</sup> Çünkü bütün peygamberler her ümmete Allah'a kulluk etsinler ve Tâgût'tan içtinap etsinler diye gönderilmiştir.

Tâgût'a verilen anlamlar arasındaki “Allah'ın dışında mabut edinilen her şey Tâgût'tur” görüşü eksik kalmaktadır. Nitekim yukarıdaki yorumumuzda da belirttiğimiz gibi mabut edinilen şeylerden somut kavramlar kastediliyorsa Tâgût olamaz, çünkü somut varlıklar fânidir. Ama bu görüşle Tâgût'tan soyut kavramlar kastediliyorsa, bunlar Tâgût'un kendisi değil Tâgûtî ortamda yetişenlerdir.

## 1.2. Son Dönem Arapça Sözlüklerinde Tâgût Kelimesi

Bu sözlüklerde “طغو /tg̃v” ile “طغي /tgy” tek kök olarak ele alınmış ve aynı madde içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bazıları ise bu iki kökü farklı maddeler altında incelemişlerdir.<sup>34</sup>

Tâgût kelimesine verilen kök anlam “ölçüyü/sınırı aşmak” şeklinde olduğu gözlemlenmektedir. Bu anlamından dolayı “denizin taşması, suyun bulunduğu yerden taşması” bu kökle ifade edilmektedir veya inanç konusunda taşkınlık yaparak Allah'a inanmayan birisini betimlemek için de “tg̃v /tgy” kökü kullanılır.<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Ezherî, “tgy”, 8/168. Ayrıca bk.: İbn Manzûr, “tgy”, 15/9; Firûzâbâdî, “tgy”, 1307; Zebîdî, “tgy”, 38/495.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, “tgy”, 15/9. Ayrıca bk.: Zebîdî, “tgy”, 38/496.

<sup>33</sup> en-Nahl 16/36: “*Ant olsun biz, her ümmete, 'Allah'a kulluk edin, tâgût'tan kaçın' diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; onlardan kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.*”

<sup>34</sup> Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon* (Beyrut: Librairie Du Liban Yayınları, 1968), “tgy”, 5/1856. Ayrıca bk.: Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1971), “tgy”, 561; Cübürân Mes'ûd, *er-Râid* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1992), “tgy”, 522; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), “tgy”, 522.

<sup>35</sup> Tâhâ 20/24, 43, en-Nâziât 79/17, 37, el-Fecr 89/11. Lane, “tgy”, 5/1856. Ayrıca bk.: Wehr, “tgy”, 561; Louis Maluf, *el-Müncid fi'l-lüğati ve'l-edebi ve'l-ulum* (Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 1956), “tgy”, 467; İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (Kahire: Mektebetü's-Şuruki'd-Devliyye, 2004), “tgy”, 2/558; Mes'ûd, “tgy”, 522; İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-vecîz* (Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Özel Baskı, 1994), “tgy”, 391; Mutçalı, “tgy”, 522.



“طَعَى /tağâ” kökü birisinin sesini duymak anlamında da kullanılabilir. Arapça’da “سَمِعْتُ طَعَى فُلَانٍ” demek “falancanın sesini duydum” anlamına gelmektedir.<sup>36</sup>

Arapça’da “طَغِيَّةٌ /tağyatün” kökü, Erken Dönem sözlüklerde olduğu gibi, bir şeyin üst kısmı, üst tarafı anlamlarında kullanılmaktadır. Mesela dağın üst kısmını ifade etmek için bu sözcük kullanılmaktadır.<sup>37</sup>

Arapça’da “طَغَاهُ الشَّيْطَانُ /tağâhü’ş-şeytân” ifadesi “şeytan onu iyilik yolundan alıkoydu” anlamında kullanılmaktadır.<sup>38</sup>

“طَاغِيَّةٌ /tağiya” sözcüğü bir kişinin zorba, zalim ve inatçı olduğunu da bildirmektedir.<sup>39</sup>

Çalışmamızın ana konusu olan Tâgût kavramı Son Dönem sözlük yazarlarının da dikkatlerini çekmiştir. Bu sözlüklerde Tâgût kavramıyla ilgili şu bilgilere ulaşılmıştır:

- Tâgût kelimesine verilen anlamlardan birisi “şeytan”dır.<sup>40</sup>
- Tâgût kelimesiyle kastedilen Lât ve Uzzâ putlarıdır.<sup>41</sup>
- Allah’ın dışında mabut edinilen her şey Tâgût’tur.<sup>42</sup>
- Tâgût kelimesinden kasıt kâhindir.<sup>43</sup>
- Tâgût kelimesi sihirbaz demektir.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi Son Dönem sözlüklerinde elde edilen anlamlar bazı farklılıklarıyla beraber İlk Dönem sözlüklerine benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla Erken Dönem sözlüklerine yönelik görüşlerimiz genel hatlarıyla burada da geçerlidir. Ayrıca burada ilave olarak şunu vurgulamak gerekir: Tâgût kelimesine verilen “sihirbaz, kâhin, Lât ve Uzzâ gibi putlar, şeytan vs.” Tâgûtî olabilirler; ama Tâgût bunlardan herhangi biri değildir. Yani Tâgût bu sayılanları kapsar ancak Tâgût sadece bunlardan biri/hepsi değildir. Çünkü Tâgût, Allah’ın razı olmadığı bir inanç, bir düşünce ve bir felsefedir. Kur’ân’ın iç bütünlüğünde yer alan Tâgût kelimesinin kapsadığı anlamı, yukarıda verilen anlamların cümlesini ve hatta daha fazlasını kapsamaktadır.

### 1.3. Kur’ân Sözlüklerinde Tâgût Kelimesi

İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “طَعَى /tağâ” kökünü ele alırken geçmiş zaman kalıbını vererek (طَعَوْتُ وَطَعَيْتُ /tağavtü ve tağaytü) kökün hem “طَعُو /tğv” hem de “طَغِي /tgy” olabileceğine dikkat çekmektedir.<sup>45</sup>

Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Tâgût kelimesinin tahliline geçmeden önce “طَعُو /tğv” ve “طَغِي /tgy”nin “haddi aşmak” olan kök anlamları üzerinde durmaktadır. Nitekim pratik Arapça’da

<sup>36</sup> Lane, “tgy”, 5/1856.

<sup>37</sup> Lane, “tgy”, 5/1856. Ayrıca bk.: Maluf, “tgy”, 467.

<sup>38</sup> Maluf, “tgy”, 467.

<sup>39</sup> Lane, “tgy”, 5/1857. Ayrıca bk.: Maluf, “tgy”, 467; Wehr, “tgy”, 561; Mustafa vd., “tgy”, 2/559; Mes’ûd, “tgy”, 522; Medkûr, “tgy”, 391; Mutçalı, “tgy”, 522.

<sup>40</sup> Lane, “tgy”, 5/1857. Ayrıca bk.: Mustafa vd., “tgy”, 2/558.

<sup>41</sup> Lane, “tgy”, 5/1857. Ayrıca bk.: Wehr, “tgy”, 561; Mutçalı, “tgy”, 522.

<sup>42</sup> Lane, “tgy”, 5/1857. Ayrıca bk.: Mustafa vd., “tgy”, 2/559; Medkûr, “tgy”, 391.

<sup>43</sup> Mustafa vd., “tgy”, 2/558.

<sup>44</sup> Mustafa vd., “tgy”, 2/559.

<sup>45</sup> Rağib İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân* (Şam: Dâru’l-Kalem, 2009), “tgy”, 520. Ayrıca bk.: İbrahim Medkûr, *Mu’cemü elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: el-İdaratü’l-Âmme li’l-Mu’cemât ve İhya’it-Türâs, 1989), “tgy”, 2/709; ElSaid Badawi-Muhamad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage* (Leyden: Brill Yayınevi, 2008), “tgy”, 565.

(طَعَوْتُ وَطَعَيْتُ / tağavtü ve tağaytü) ifadeleri “تَجَاوَزَ الْحَدَّ فِي الْعَصْيَانِ / isyan konusunda haddi aşmak” anlamda kullanılmaktadır.<sup>46</sup>

İbrahim Medkûr (1902-1995), el-Hâkka 69/11. âyette<sup>47</sup> geçen “طَعَى / tağâ” kökünün istiare yoluyla “suyun haddi aşması” yani “taşması” anlamında kullanıldığına dikkat çekmektedir.<sup>48</sup> Ayrıca Medkûr “طَعَى / tağâ” kökünden türeyen “طاغية / tâğiya” sözcüğünün “صاعقة / yıldırım” anlamında da kullanıldığını belirtmiştir.<sup>49</sup>

John Penrice (1818 – 1892), Tâgût kelimesinin “her azgın ve Allah’tan başka tapınılan şey” anlamına geldiğini belirtmektedir. Söz konusu kelime hem tekil hem de çoğul için kullanılabilir. Ayrıca bu kelime Kur’ân’da her türlü azgınlar (sihirbaz, kâhin, Allah’ı inkâr eden, Kâ’b b. Eşref, azgın cinler, putlar ve doğru yoldan ayrılanlar) için de kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Jeffery Tâgût kelimesinin ilk anlamını “idolatri/putperestlik” olarak tanımlamıştır. Onun beyanına göre bu kelime, Allah’a tapınmanın bir alternatifini belirtmek için kullanılmıştır. Ayrıca Jeffery müfessirleri eleştirerek “Tâgût hakkında kesin bir şey bilmiyorlar” ifadelerine yer vermiştir.<sup>51</sup>

Kur’ân sözlükleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde yukarıdaki tanımlar bizim savunduğumuz görüş ve yaklaşımımızı kısmen de olsa desteklemektedir. Burada özellikle katılmadığımız Medkûr’un “طاغية / tâğiya” kelimesine takdir ettiği “صاعقة / yıldırım” anlamıdır. Onun bu açıklamasına göre “طاغية / tâğiya” kelimesi “صاعقة / yıldırım” kelimesiyle eş anlamlıymış gibi algılanabilir. Esasında böyle bir algı yanlıştır. Nitekim “صاعقة / yıldırım” Semûd kavmini tuğyânlarından dolayı helak olmalarına yol açan, ilahi takdir sonucu zuhur eden atmosferik fiziki bir vakadır. Tıpkı el-Kehf 18/12. âyetinde Allah’ın geceyi gündüzle mahvettiğini beyanı gibi fiziki olaydır. Bu açıdan baktığımızda geceyi mahveden gündüze nasıl ki “طاغية / tâğiya” denilemezse, Semûd kavmini helak eden “صاعقة / yıldırım” a ve diğer kavimleri helak eden tufan, fırtına, denizin yutmasına ve benzeri tabiat olaylarına da Tâgût denilemez.

#### 1.4. Sözlüklerin Genel Değerlendirilmesi

Yapılan araştırmalar neticesinde anlaşılmıştır ki “طَعَى / tağâ” kökü, bilinen bir şeyin sınırını maddî ya da mânevî olarak aşması ve yükselmesi anlamlarını kök anlam olarak korumak-

<sup>46</sup> İsfahânî, “tgy”, 520. Ayrıca bk.: Muhammed b. Ya’kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâ’iru zevi’t-temyîz fi letâ’ifi’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Muhammed ‘Alî en-Neccâr (Kahire: Lecnetu lhyâi’t-Turaşî’l-İslâmî Yayınları, 1996), “tgy”, 3/508; Ahmet Muhtar Ömer, *el-Mü’cemü’l-mevsûl lielfâzi’l-Kur’an’il-Kerîm ve kirâetihû* (Riyad: Tûrâs Yayınları, 2002), “tgy”, 293; John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran* (Londra: Adam Yayınları, 1873), “tgy”, 90; Medkûr, “tgy”, 2/709; Muhammed Bâsim Mîkâtî vd., *el-Kutûf min lugati’l-Kur’ân: mu’cemu’l-elfâz ve t-terâkîb el-lugaviyye mine’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirün Yayınları, 2007), “tgy”, 624; Badawi-Abdel Haleem, “tgy”, 566; Hasen el-Mustafavî, *et-Tahkîk fi kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire-Londra: Merkezu Neşr Asar el-Allâme el-Mustafavî, H. 1393), “tgy”, 7/95; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), “tgy”, 2/406; Ahmed Ubeyd el-Kebîsî, *Mevsûatü’l-kelime ve ahavatiha fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2017), “tgy”, 7/515; Hasîrîzâde Mehmed Ahmed Muhtâr Elif Efendi, *en-Nürü’l-furkân fi şerhi lugati’l-Kur’ân* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), “tgy”, 2/47; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2015), “tgy”, 528.

<sup>47</sup> İsfahânî, “tgy”, 520. Ayrıca bk.: Fîrûzâbâdî, “tgy”, 3/508; Medkûr, “tgy”, 2/709; Mîkâtî vd., “tgy”, 625; Badawi-Abdel Haleem, “tgy”, 565; Mustafavî, “tgy”, 7/95; Kebîsî, “tgy”, 7/515.

<sup>48</sup> İsfahânî, “tgy”, 520. Ayrıca bk.: Fîrûzâbâdî, “tgy”, 3/508; Medkûr, “tgy”, 2/709; Mîkâtî vd., “tgy”, 625; Badawi-Abdel Haleem, “tgy”, 565; Mustafavî, “tgy”, 7/95; Kebîsî, “tgy”, 7/515.

<sup>49</sup> Medkûr, “tgy”, 2/710.

<sup>50</sup> İsfahânî, “tgy”, 521. Ayrıca bk.: Ahmet Muhtar Ömer, “tgy”, 293; Penrice, “tgy”, 90; Medkûr, “tgy”, 2/709; Mîkâtî vd., “tgy”, 625; Badawi-Abdel Haleem, “tgy”, 565; Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmûsü’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1983), “tgy”, 297; Mustafavî, “tgy”, 7/95.

<sup>51</sup> Jeffery, “tgy”, 202.

tadır. Bu sebepten ötürü dağın uç kısmına veya yüksek bir yere “طَغْيَةٌ /tağyatün” ve “طَغْوَةٌ /tağvetün” denmektedir.<sup>52</sup> Buna ek olarak Tâgût'luk insanlığa müşahhas kılınan bir kavramdır. Yani beşerî hayatın her safhasında, vazedilmiş ilahi had ve hududu aşan gidişattır.

Tâgût kelimesi dilcilerin de açıkça belirttikleri gibi hem tekil, hem çoğul, hem eril, hem de dişil bir kelimedir. Dilciler arasındaki bu farklı yaklaşımların ana sebebi; Tâgût kelimesinin bu dilsel özelliklerinin Kur'ân'da yer bulmasından kaynaklanmaktadır.

Kanaatimizce sözlükler bize Tâgût kelimesinin kök anlamı hakkında bilgi vermede kıymetli ve doğru olmakla beraber, Kur'ân'ın tanımladığı ve ilk muhatabın algıladığı anlamı karıştırmakta yeterli değildir. Çünkü, en-Nahl 16/36. âyetinde de belirtildiği gibi, her topluma Allah'a kulluk edilsin ve Tâgût'tan içtinap edilsin diye elçi gönderilmiştir.<sup>53</sup> Bu demektir ki peygamberlerin geldikleri her toplum vahyin nüfuz etmediği bir düzene, bir yönetim biçimine sahiptiler. Bu toplumların kahir ekseriyetle maddî ve mânevî tercihlerinde bir taşkınlık, bir negatiflik söz konusuydu. Peygamber efendimizin gönderildiği dönemdeki Cahiliye toplumunda görülen azgınlıkların cümlesi gibi. Yani ilk Peygamberden son peygambere kadar gelenlerin yegâne hedefi tevhit inancına dayalı hayatı tesis etmek ve vahye mebni bu muvahhit hayatı çeşitli dönemlerde taşkınlıklarla ebedi hiçliğe sürükleyen Tâgûtî fitrattan içtinap ettirmek olmuştur. Kanaatimizce Tâgût kelimesinin daha iyi anlaşılması için sözlüklerde belli ve müşahhas örneklerden hareket edilip açıklanması, ilgili kavramın sonraki dönemlerde anlam daralmasına uğramış gibi bir intiba uyandırmasına sebep olmuştur. Netice olarak son vahyin ilk muhatablarının algıladığı anlamın, sonraki dönemlerde Tâgût kelimesinin dile getirilen sadece belirli unsurların anlamlarından ibaret olduğu düşünülmüştür ki çalışmamızda da vurguladığımız gibi bu düşünce isabetli değildir. Burada yeri gelmişken İbn İshâk'ın (ö. 151/768) *es-Sîretü'n-nebeviyye* eserinde Tâgût'la alakalı yer alan bir bilgiye değinmek istiyoruz. Mekke müşrikler Kâbe'ye gösterdikleri tazimi putlara da gösterirdi. Bu nedenle Kâbe ile beraber put evleri inşa etmişlerdi. İbn İshâk'ın belirttiğine göre Tevâgît kelimesinin Kâbe dışında inşa ettikleri bu mabetler için kullanıldığı bilgisi yer almaktadır.<sup>54</sup> Bu bilgi ilk muhatabının kelimeye yüklediği anlam hakkında önemli ipuçları verdiği düşünülebilir. Buna göre ilk muhatabın bu kelimeyi “put” ile özdeşleştirdiği intibamı vermektedir. Kaynakların belirttiğine göre<sup>55</sup> putperestlik Hz. Nûh döneminden itibaren başladığı varsayılmaktadır. Hz. Muhammed'in risalet döneminde de putperestlik revaçtaydı. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen Tâgût kavramı “put” veya “putperestlik” anlamını yansıtır hale gelmiştir. Fakat Tâgût'un sadece bundan ibaret olduğunu söylemek, çalışmamız boyunca da vurgu yaptığımız üzere, yanıltıcı olacaktır. Burada şu hakikatin hatırlatılması gerekir ki Kur'ân'da Tâgût kelimesi devamlı tekil kullanılmış çoğul hali geçmemektedir. Allah insanların Tâgût'lardan değil Tâgût'tan içtinap etmelerini istemektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki çalışmamızın giriş kısmında, Tâgût'la alakalı fikir üretenler “onu modern dönem insanı için müşahhas bir anlamdan ziyade bir “sistem” olarak algılanmıştır. Bu anlamın da Kur'ân'da belirtilen Tâgût'un kapsamına girdiği bir hakikattir.” düşüncesine hâkim olduklarını söylemek mümkündür. Fakat bu yaklaşım, çalışmamızın farklı yerlerinde de belirttiğimiz gibi, Kur'ân'ın Tâgût'la ilgili ortaya koyduğu tanım ve hükümlere uygun düşmemektedir.

<sup>52</sup> Mustafavî, “tgy”, 7/96.

<sup>53</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>54</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/63-64.

<sup>55</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Abdülvahid (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1976), 1/68.

## 2. Tefsirlerde Tâgût Kelimesinin Tahlili

Çalışmamızın boyutlarını aşmamak için bu bölümde “طَغَى /tağâ” kökü üzerinde durmayacağız. Bu bölümdeki amacımız Tâgût kelimesinin Kur’ân’daki kullanımlarına ve yer aldığı bağlama göre müfessirlerin verdikleri manaları tespit ve tahlil etmek olacaktır. Anlam kargaşası yaşanmaması için Tâgût kelimesine verilen anlamları maddeler halinde zikredeceğiz. Benzer görüşte olanların bazılarını ise dipnotta belirtmekle yetineceğiz.

### 2.1. Şeytan

Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), el-Bakara 2/256. âyette geçen Tâgût kelimesine şeytan anlamını takdir etmektedir.<sup>56</sup> Hevvârî (ö. 280/893 civarı) ise bu kelimeye “insan şeklinde şeytan” anlamını vermektedir.<sup>57</sup>

Kurtubî (ö. 671/1273) en-Nisâ 4/51. âyeti yorumlarken Tâgût kelimesinin farklı anlamlarda kullanılabileceğini aktarmaktadır. Aktardığı görüşler arasında Tâgût kelimesinin “الجبت إلبليس والطاغوت أولياؤه /Cibt İblis’tir, Tâgût ise onun ortaklarıdır” düşüncesini taşımaktadır.<sup>58</sup>

Kanaatimizce el-Bakara 2/256. âyette geçen Tâgût kelimesinin şeytan anlamında kabul edilmesi yeterli değildir. Çünkü hem el-A’râf 7/146. âyetin muhtevası, hem de el-Bakara 2/256. âyetin siyâk-sibâkında (254-255. âyetler) imanın gereği ve niceliği tarif edildikten sonra, el-Bakara 2/256. âyet “rüşd” ve “ğay” kavramlarıyla başlamaktadır. Âyetin devamında infakın gereği ve iman kelimesinin niceliği hususunda doğruyu ve doğru yolu gösteren, vahiyden neşet bulan bir yolun tanımını için rüşd lafzı kullanılmaktadır. İnfak ve iman hususunda yanlış ve yanlış yolu ve hatta bütün taşkınlıkları, rüşd’ün zıt anlamlısı, ilkel bir dürtü olan ve herkeste, her toplumda bulunan ğay lafzı kullanılarak, hemen akabinde Tâgût’un tekfir edilmesi istenilmektedir. Söz konusu âyetlerdeki bu belagat akışı, Tâgût’un ğay’dan tezahür eden, peygamberlerin gelmelerinden önceki toplumlarda görülen özel, sıfat-isim bir kavram, bir hayat ortamı, bir sistem olduğu düşünülmesi mümkündür.

Yine Kurtubî’nin en-Nisâ 4/51. âyeti yorumlarken Tâgût kelimesine “الجبت إلبليس /Cibt İblis’tir, Tâgût ise onun ortaklarıdır” şeklinde mana takdir ettiği görülmektedir. Halbuki Tâgût kavramı; Cibt’i de, İblis’i de ve tarih boyunca peygamberlerin mücadele ettiği diğer unsurları da kapsamaktadır. Ayrıca Kurtubî’nin bu tanımını anlam olarak soyuttur. Fakat âyet ise bir “yolu” tarif ederek devamındaki âyetlerle somutlaştırıp yaygınlaştırmaktadır.

Ayrıca bu âyette Cibt ve Tâgût’un ardışık zikredilişi örnek olarak şöyle açıklanabilir: Tâgût komünizm ise Cibt komünisttir, Tâgût ateizm ise Cibt ateisttir veya Tâgût putperestlik ise Cibt putperesttir, diyebiliriz. Burada yeri gelmişken Cibt kelimesinin başka bir anlam inceliğinden söz etmek istiyoruz. Tâgût’tan içtinap etmeyenler ve Tâgût’u benimseyenler Cibt’tir.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû l-kebîr* (Beirut: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabî, 2002), 1/214. Ayrıca bk.: Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz* (Beirut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmiyy Yayınları, 1990), 1/241; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/555.

<sup>57</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi’l-azîz*, 1/389. Ayrıca bk.: Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 7/136; Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû l-Kur’âni’l-Azîm müsneden an rasûlillâhi ve’s-sahâbeti ve’t-tâbiîn* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 3/976.

<sup>58</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’ân* (Riyad: Daru Âlemü’l-Kütüb, 2003), 5/248. Ayrıca bk.: Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, thk. Abdurrahman ‘Umayr (Dâru’l-Vefa, Beirut 1994), 1/765.

<sup>59</sup> Tâgût kavramını ele alan bir makalede ise “Bu kavram Kur’ân’da tâğütla beraber bir yerde (bk. en-Nisâ 4/51) ve bir kere geçer ve genellikle onunla aynı anlamı taşır/eş anlamlısıdır.” ifadeleriyle Cibt’tin Tâgût’la eş anlamlısı olduğu söylenir ki kanaatimizce bu yanlış bir yaklaşımdır, bk.: Cora, “Şeytanî Güç Sembolü Tâğüt ve İfade Ettikleri”, 540.

Burada bu müfessirlerin Tâgût kelimesine verdikleri “şeytan” anlamının “şeytanî düzenler” olarak da algılanabileceği düşünülürse de bu fikir yine eksik kalacaktır. Çünkü Tâgût mutlak varlıktaki mutlak yokluktur, fitridir. Şeytan ve ondan neşet eden şeytanî düzenler ise bu Tâgûtî ortamda hayat bulmuş ve Tâgûtî bir unsurdur. Burada şunun hatırlatılmasında yarar vardır: şeytan bir varlık, Tâgût ise mutlak yokluğu bildiren bir sistemdir.

Yeri gelmişken önemli bir hususa dikkat çekmek gerekir: bazılarınca Tâgût olarak kabul edilen “şeytan ve dostları, şeytanî düzen oluşturanlar, putlar...” Kur’ân’ın beyanına göre ahirette Allah’ın muhatabı olacak ve sorgulanacaklardır. Fakat hiçbir âyette Tâgût’un muhatap olacağı veya sorgulanacağı hakkında herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

## 2.2. Put

Ebû Ubeyde’nin (ö. 209/824 [?]) yorumuna göre el-Bakara 2/256. âyetinde geçen Tâgût kelimesi putlar anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Ebû Ubeyde<sup>60</sup> Tâgût kelimesinin çoğul haline dikkat çekmektedir: Tâgût, putlardır. İnsan ve cinlerden olan tavâgût ise onların şeytanlarıdır.<sup>61</sup> Bazı müfessirler el-Mâide 5/60. âyeti yorumlarken de puttan (buzağı) bahsettiklerini görmek mümkündür.<sup>62</sup>

Her ne kadar müfessirler yukarıda ifade edildiği üzere Tâgût kelimesine put anlamı vermiş olsalar da bize göre putlar Tâgût’un kendisi değildir. Putlar; Tâgût’un türevlerinden, hayatın çeşitli fazlarda lider konumunda olan varlıklardır. Örnek olarak şunu söyleyebiliriz: Firavun tâğidir,<sup>63</sup> Hz. Musa’nın peygamber olarak karşı geldiği şey düzendir, bu düzen ise Tâgût’tur. Çünkü Kur’ân’ın beyanına göre bütün peygamberler Tâgût’a karşı mücadele etmek için gönderilmişlerdir.<sup>64</sup>

## 2.3. Sihirbaz ve Kâhin

Bu konuda Taberî’nin (ö. 310/923) aktardığı görüşlerden birisine göre Tâgût kelimesi sihirbaz/kâhin anlamında kullanılmıştır.<sup>65</sup>

Tâgût kelimesine atfedilen bu anlamlar, Tâgût’tan neşvünema bulan taraftarlarıdır, yoksa Tâgût’un kendisi değildir. Nitekim sihirbazın ve kâhinin ölmesiyle Tâgût’luk bitmiş olması gerekir, hâlbuki durum asla öyle değildir. Bunlar sadece Tâgût’un aktörleri konumundadır. Yapılan bu değerlendirme sihirbaz ve kahinlerin belki de kıyamete kadar devam edecek misyonlarını da kapsamaktadır. Söz konusu olan misyon da Tâgût’un bir parçası mesabesinde-  
dir.

## 2.4. Allah Dışında İbadet Edilen Her Şey

Taberî el-Bakara 2/256-257. âyetlerde geçen Tâgût kelimesiyle alakalı görüşlere yer verdikten sonra kendi görüşünü şöyle açıklamıştır: “şöyle ki Tâgût’tan kastedilen şey; Allah’a

<sup>60</sup> الطاغوت: الأصنام، والطواغيت من الجن والانس شياطينهم

<sup>61</sup> Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzû’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Kahire: Hanci Yayınları, 1988), 1/79. Ayrıca bk.: Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân* (Risale: Beyrut 2004), 1/216; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/327.

<sup>62</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 3/572. Ayrıca bk.: Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşeri, *el-Keşşâf* (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1998), 2/263; Ebû Alî el-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu’l-beyân fi tefsiri’l Kur’ân* (Beyrut Dâru’l-Ulûm, 2005), 3/304.

<sup>63</sup> Tâhâ 20/24.

<sup>64</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>65</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/557. Ayrıca bk.: İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/495; Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 1/216.

karşı azgınlık vasfına sahip olan ve O'nun dışında kulluk edinilen herkes/her şey için kullanılabilir. ”<sup>66</sup>

Zeyd b. Alî'nin (ö. 122/740) belirttiğine göre Tâgût kelimesine şu anlam verilmiştir: “كُلُّ مَعْبُودٍ مِنْ حَجَرٍ أَوْ مَدْرٍ أَوْ صُورَةٍ أَوْ شَيْطَانٍ / Taş, çamur, bir görüntü veya bir şeytandan ibaret her türlü mabut”.<sup>67</sup>

Burada ilim erbabı; Tâgût kelimesine “Allah dışında ibadet edilen her şey” gibi bir anlamı takdir ederek Tâgût'un manasını sınırlandırmakta ve sadece mabut yönünü yansıtmakta ve ibadete indirgemektedirler. Tâgût kelimesine yüklenen en geniş anlam “Allah dışında ibadet edilen her şey” olduğunun söylenmesi mümkündür. Aynı şekilde, belki de, bu ifadeyi “Allah dışında itaat edilen her sistem” şeklinde anlaşılmasının önünde bir engel görünmemektedir. O zaman akla şu soru gelmektedir: Acaba Tâgût kelimesinin hangi anlamı bu ifadeye dahil olmaz? Buna kısaca şöyle cevap verilmesi mümkündür: Allah'a ibadet ve itaat, mahlukatın yaratılmasıyla başlamasına rağmen, Tâgût'un varlığı; yaratılıştan önce, Allah'ın mutlak varlığındaki mutlak yokluğunun kabulüdür.

## 2.5. Kâ'b b. Eşref/ Huyey b. Ahtab

Müfessirlerin aktardığı görüşler arasında el-Bakara 2/256-257. âyetlerde geçen Tâgût kelimesiyle Kâ'b b. Eşref (ö. 3/624) veya Huyey b. Ahtab'in kastedildiğini görmekteyiz.<sup>68</sup>

Burada benimsenen bu anlama – ki benzer anlamları en-Nisâ 4/60. âyetinde de görmek mümkündür – katılmamız mümkün değildir. Çünkü açıkça bilindiği gibi<sup>69</sup> Kâ'b b. Eşref veya Huyey b. Ahtab'tan önce de Tâgût vardı. Onlar öldükten sonra da Tâgût var olmaya devam etmiştir. Bu âyetlerde ne Kâ'b b. Eşref, ne Huyey b. Ahtab ve ne de bunların niteliklerini kıyama kadar taşıyacak kişiler Tâgût olarak görünmemelidir. Ancak bunların temsil ettikleri/sıgındıkları hukuk Tâgût'tun bir parçası olarak yorumlanabilir.

## 2.6. İnsanı Azdıran Her Şey/Herkes

Sa'lebî (ö. 427/1035), el-Bakara 2/256. âyette geçen Tâgût kelimesiyle alakalı “Ehl-i Meânî”den aktarmada bulunarak “كل ما يطغي الإنسان / insanı azdıran her şey” anlamını vermektedir.<sup>70</sup> Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) yorumuna göre Tâgût kelimesi “insanı Allah'tan alıkoyan herkes” için kullanılması mümkündür.<sup>71</sup> Beyzâvî (ö. 685/1286) de Tâgût kelimesine benzer bir anlam takdir etmektedir.<sup>72</sup>

Taberî gibi bazı önemli müfessirler en-Nisâ 4/51. âyetin yorumunda Tâgût kelimesinin sahip olduğu anlamlar üzerinde durmaktadırlar. İbn-i Abbas'a (ö. 68/687-88) atfedilen bir rivâyete göre Tâgût kelimesi “إنه اسم للذين يكونون بين الأصنام يعبرون عنها ليضلوا الناس / İnsanları

<sup>66</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/558. Ayrıca bk.: İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/495; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2/236.

<sup>67</sup> Zeyd b. Alî b. Hüseyin, *Tefsîrü garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseyinî el-Celâlî (Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.), 172.

<sup>68</sup> Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/224. Ayrıca bk.: Ebû Muhammed Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye* (B.A.E.: Câmiatü's-Şârîka, 2008), 1/853; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/379; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/236.

<sup>69</sup> Örnek olarak en-Nahl Süresi'nin 36. âyetine bakılabilir.

<sup>70</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/236. Ayrıca bk.: Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 1/314; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/15.

<sup>71</sup> Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûnî (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 1/197.

<sup>72</sup> Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 1/155. Benzer görüşler için bk.: Ebüssuûd Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/250; Senâullah Pânîpetî el-Mazharî, *Tefsîrü'l-Mazharî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004), 1/399.

saptırmak için güya putlara tercümanlık yapan kişilere verilen bir isimdir” anlamında kullanılmıştır.<sup>73</sup>

Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) aktardığı bir rivâyete göre ise; Müslümanlardan bir adamın, münafık bir adam üzerinde hakkı vardı. Bunun üzerine münafık onu, İslam öncesi insanlar tarafından hakemleştikleri bir puta başvurmalarını istedi. Bu putun yanında, puta tercümanlık yapan bir adam vardır. İşte âyetteki Tâgût'tan kasıt tercümanlık yapan bu adamdır.<sup>74</sup>

Kanaatimizce insanı azdıran şey Tâgût değildir, örneğin şeytandır veya benzer canlı/cansız varlıklardır. Tâgût; ilahi olmayan bir ortam, bir sistem, bir iklimdir. Burada Tâgût'a atfedilen örnekler ise bu ortamda gelişen olay, olgu ve faillerdir.

## 2.7. Nefs

Sa'lebî'nin “Ehl-i İşaret”ten aktardığı diğer bir rivâyete göre el-Bakara 2/256. âyette geçen Tâgût kelimesi nefis anlamında kullanılmıştır.<sup>75</sup>

Sa'lebî'nin aktardığı bu görüş şahıs bazında düşünülmesi mümkün olsa da toplumda geçerliliğinin varsayılması mümkün gözükmemektedir.

## 2.8. İnatçı ve Asi

Mâverdî'nin (ö. 450/1058) aktardığı yedi görüşten birinde Bakara 2/256. âyette geçen Tâgût kelimesinin “مَرَدَةُ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ / insan ve cinlerden inatçı ve asi olanlar” anlamına geldiği belirtilmektedir.<sup>76</sup>

Mâverdî'nin aktardığı bu görüş bizim kabulümüze göre eksik kalmaktadır. Nitekim inatçı-asi insan ve cinlerin Tâgût sayılması bir furuat mesabesindedir, bu kavramın tamamını yansıtmamaktadır. Çünkü Tâgût, insan ve cini inatçı-asi kılan, mülhim fücüratın oluşturduğu bir dürtü, düşünce ortamıdır. Bu ortam aynı zamanda Hz. Âdem'e secde etme emrine<sup>77</sup> riâyet etmeyen İblis'e şeytani vasıf kazandıran ğay ortamıdır ki bu da fitridir.<sup>78</sup>

## 2.9. Mümin Olmayan Kişi

Mâtürîdî (ö. 333/944) en-Nisâ 4/60. âyetin yorumunda Tâgût kelimesinin kâfir anlamına da gelebileceğini vurgulamaktadır.<sup>79</sup>

Mâtürîdî'nin takdir ettiği bu anlam, Tâgût'un somut boyutunu yansıtan sadece bir olgudan ibarettir. Ayrıca belirtmek gerekir ki Tâgût'luk sadece kâfirden değil mümin olan bir kişiden de tezahür edebilir. Buna örnek olarak Kur'ân'ın geçmiş mümin milletlerden haber veren âyetlerini delil olarak gösterebiliriz. et-Tevbe 9/30. âyetinde, birer mümin olarak Yahudilerin

<sup>73</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/135. Ayrıca bk.: İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/975; Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, 2/107.

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/157. Ayrıca bk.: Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/436.; Ömer b. Nûriddîn Alî İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 6/452.

<sup>75</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/236. Ayrıca bk.: Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/327; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 4/42.

<sup>76</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/327. Ayrıca bk.: Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 2/134; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7/15. İbnü'l-Cevzî'nin Zeccâc'dan aktardığı bir rivayete göre Tâgût kelimesi, “ehli kitaptan inatçı ve asi olanlar”ı temsil etmektedir: İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/306. Ayrıca bk.: Cemâleddin el-Kâsîmî, *Mehâsinü't-te'vil* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 3/1324.

<sup>77</sup> el-Kehf 18/50.

<sup>78</sup> el-A'râf 7/16.

<sup>79</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/446.

Üzeyir'e, Hristiyanların da Hz. İsa'ya "Allah'ın oğlu" yakıştırmalarını örnek olarak verebiliriz.<sup>80</sup>

## 2.10. Batıl Olan Şeyler

Muñnüddin İcî (ö. 905/1500), en-Nisâ 4/60. âyetini yorumlarken âyette geçen Tâgût kelimesine farklı bir anlam takdir etmektedir. Ona göre âyetteki bu kelime "الطاغوت ههنا ما سوى" / Buradaki Tâgût, Allah'ın Kitabı ve Resulünün Sünnetinin haricinde batıl olan her şeydir."<sup>81</sup>

en-Nisâ 4/60. âyetten çıkarılması gereken mana Tâgût'un hukuk alanındaki zuhuratı olmalıdır. İcî'nin bu yorumu Tâgût'un geçtiği diğer âyetlerdeki hayatın diğer dönemlerindeki boyutunu yansıtamamaktadır. Ayrıca İcî; Tâgût'u tarif ederken, onun etkin olduğu döneminin tamamını değil sadece Hz. Muhammed'in risalet dönemini vurgulamaktadır. Hâlbuki Hz. Muhammed'den önce de Tâgût'luk vardı ve ona karşı mücadele verilmişti.

## 2.11. Allah'ın Dışında Olan Her Şey

Râzî gibi bazı müfessirler en-Nisâ 4/76. âyetin yorumunda Tâgût kelimesinin "كل ما سوى" / Allah'ın dışında olan her şey Tâgût'tur" anlamında olduğunu dile getirmektedirler.<sup>82</sup>

en-Nisâ 4/71-76. âyetlerde Tâgûtî bir ortamda/sistemde insanlığın içine düştüğü olumsuz bir durum ve onunla mücadelenin gereği anlatılmaktadır. Fakat Râzî'nin genel olarak belirttiği manayı ilgili âyetlerden çıkarmak zordur. Nitekim onun yorumuna göre; Allah'ın dışında olan insanoğlu da dahil bütün varlık Tâgût'tur.

## 2.12. Ehbâr

Bazı müfessirler el-Mâide 5/60. âyette geçen Tâgût kelimesinin "الأخبار /haham, Yahudi ve Hristiyanların büyük din adamı" anlamında olabileceğini vurgulamaktadırlar.<sup>83</sup>

Âyetin yer aldığı bağlam dikkatlice incelendiğinde din adamlarının görevlerini laikiyle yapmadıklarından, haram ve helal konusunda toplumu uyarmadıklarından dolayı bunun doğurduğu sonuçlardan; insanların maymun ve domuz sıfatına bürünecekleri ve Tâgût'a kulluk edeceklerinin anlatıldığı görülecektir. Dolayısıyla âyette geçen Tâgût kelimesine "الأخبار /haham, Yahudi ve Hristiyanların büyük din adamı" gibi bir anlamının takdir edilmesi bizce makbul değildir.

## 2.13. Dünya

Tüsterî (ö. 283/896) ve Ettafeyyîş (ö. 1332/1914), ez-Zümer 39/17. âyetin yorumunda Tâgût kelimesinin "dünya" anlamında kullanıldığını ileri sürmektedirler: Tâgût dünyadır. Onun aslı cehalet, dalları ise yiyecek ve içeceklerdir. Onun süsü övünme, meyvesi isyan, ölçüsü merhametsizlik ve ceza olan bir dünyadır.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> et-Tevbe 9/30.

<sup>81</sup> Muñnüddin İcî, *Câmiu 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, nşr. Abdulhamid Hendeî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 1/370. Ayrıca bk.: Kâsımî, *Mehâsinü 't-te'vil*, 5/1352; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîrü'l-vasît li'l-Kur'âni 'l-Kerîm* (Kahire: Risale, 1987), 3/196.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 10/189. Ayrıca bk.: İbn Âdil, *el-Lübâb fî ulûmi 'l-kitâb*, 6/499; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-mecîd* (Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1999), 1/530.

<sup>83</sup> Râzî, *Mefâtihu 'l-gayb*, 12/38. Ayrıca bk.: Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü 't-te'vil fî me'âni 't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/58; Nîsâbü'rî, *Garâibü 'l-Kur'ân ve regâibü 'l-furkân*, 2/612.

<sup>84</sup> Ebü Muhammed Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîrü 'l-Kur'âni 'l-Azîm* (Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 2004), 232.



Belirtmek gerekir ki dünyanın üç veçhesi vardır. Biri yaratana bakar. Onun güzelliğinin sanatını bize anlatır. İkincisi cenneti hatırlatır ve ona götürür. Üçüncü veçhi de cehenneme davet eder. Tüsterî ve Eттаfeyyiş yorumlarında bize dünyanın bu üçüncü veçhini Tâgût olarak adlandırmaktadır. Onların bu tespitleri; Tâgût'un dünya olduğunu değil, onun dünyada da olduğunu gösterir. Nitekim Tâgût; Peygamber efendimizin geldiği Cahiliye dönemi ve hatta bütün peygamberlerin geldiği dönemlerdeki toplumların kulluk ettikleri vahyin nüfuz etmediği ortamın tamamıdır.<sup>85</sup> Dünyanın diğer iki veçhine rağmen onun Tâgût olduğunu göstermez. Nitekim dünya Hz. Âdem'in tövbesinin kabulünün karşılığıdır.

Araştırmamızın neticesinde incelenen tefsirlerde Tâgût kelimesine toplam on üç farklı anlam verildiğini tespit ettik. Bu kaynaklarda bazı ilim adamlarınca Tâgût kelimesinin açıklanmaya ve yorumlanmaya çalışıldığında, Kur'an'da zikredilen birtakım olumsuz fiil veya failerin üzerinden hareket edildiğini ve bunların Tâgût olarak kabul edildiğini görmekteyiz. Bununla beraber belirtmek gerekir ki kimi ilim adamları da Tâgût kelimesinin bazı ilim adamlarınca dile getirilen görüşlerin hepsini kapsar mahiyette olduğunu ve öyle yorumlanması gerektiğini<sup>86</sup> düşünmektedirler:

Taberî en-Nisâ 4/51. âyeti yorumlarken Tâgût kelimesinin hangi anlamlara gelebileceğini içeren rivâyetleri ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra aşağıdaki yorumuyla kendine göre en doğru olanını şöyle belirtmektedir:

{يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ} ifadesinde geçen bu iki kelimenin yorumunda söylenecek isabetli görüş şudur: âyette geçen Cibî ve Tâgût Allah'ın dışında ibadet için tazim edilen veya kendisine ihtiram edilen her türlü saygınlığı ifade etmek için kullanılan iki isimdir. Bunlar taştan yapılan putlar da olabilir, insan da olabilir, şeytan da olabilir. Bu itibarla bu iki kelime, yukarıda zikredilen görüşlerin hepsini kapsar mahiyettedir. Madem durum böyledir o zaman Cahiliye döneminde kendisine tapınılan putlar birer Cibî ve Tâgût'tur. Aynı şey, kâfirlerin Allah'a isyan konusunda kendilerine boyun eğdikleri şeytanlar da böyledir. Aynı şey, ... büyücü ve kâhinler için de geçerlidir. Aynı şey, Kâ'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab için de geçerlidir. Çünkü Yahudiler, Allah'a isyan etme, O'nu ve Resul'ünü inkâr etme konusunda bu ikisinin inançlarına uydular, bu yüzden Kâ'b b. Eşref ve Huyey b. Ahtab Cibî ve Tâgût oldular.<sup>87</sup>

Fahredden er-Râzî en-Nisâ 4/51. âyeti yorumlarken birçok görüşe yer verdikten sonra aşağıdaki açıklaması dikkat çekmektedir:

Râzî Tâgût'la alakalı pek çok görüşün olduğunu vurgulayarak farklı bir boyuta odaklanılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Cibî ve Tâgût kelimelerine verilen anlamlar örnek mesabesindedir. Râzî'ye göre Cibî ve Tâgût'un içerdiği esas anlam; şer ve fesat hususunda doruk noktaya ulaşmış herkese/her şeye verilen birer isimdir.<sup>88</sup>

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) el-Bakara 2/256. âyeti yorumlarken; kendinden önceki ilim adamlarının Tâgût kelimesine takdir ettikleri manalara değindikten sonra “ وَيُنَبِّغِي أَنْ تَجْعَلَ هَذِهِ ” ifadesiyle bütün bu görüşlerin temsili olarak algılanması gerektiğini dile getirmektedir. Nitekim ona göre Tâgût; Tâgût olarak verilen anlamların her biri ile sınırlı kalmaktadır. Ayrıca Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) de Tâgût kavramı konusunda Ebû Hayyân gibi benzer açıklamada bulunduğunu görüyoruz.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>86</sup> Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an ve regâibü'l-furkân*, 2/16.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/140.

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/132.

<sup>89</sup> Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2/292. Ayrıca bk.: Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/13.

Müfessirlerin bu yorumları takdire şayandır. Fakat onların Cibt ve Tâgût'a takdir ettikleri anlamlar, Kur'ân'ın Cibt ve Tâgût'a örnekler üzerinden atfettiği mananın sadece somut ve zahir boyutunu temsil etmektedir. Müfessirlerin verdikleri anlamlarda, müsebbip ve müsebbep-ler üzerinde durulmakta; müsebbipler birer Cibt ve Tâgût olarak takdim edilmektedir. Oysaki dile getirilen bu müsebbipler Tâgûtî ortamlarda yetişmiş ve zuhur etmiş birer olgulardır. Ayrıca verilen örneklerin bazıları da fâni ve çelişkilidir. Şöyle ki, ileri sürülen görüşler doğru ve kâfi görülmesi, geçişlilik kuralı (A=B, B=C. O zaman A=C) açısından sorun arz etmektedir. Mesela; bir görüşe göre dünya Tâgût'tur, diğer bir görüşe göre ise şeytan Tâgût'tur. Öyleyse dünya şeytan demektir. Bu da herhalde akl-ı selimin kabul edemeyeceği bir sonuçtur. Hâlbuki Kur'ân'daki ifadeye göre Tâgût; hayatın çeşitli safhalarında ve dönemlerinde inkâr edilmesi ve devamlı içtinap edilmesi gereken bir yol, düzen ve inanç ortamıdır.<sup>90</sup>

Tefsirlerde Tâgût kelimesinin hangi kökten iştikak ettiği ve tam olarak hangi anlamda kullanıldığı tartışılmıştır. Bununla beraber, Tâgût kelimesinin iştikakıyla alakalı olarak Ebû Hayyân, Tâgût kelimesinin “الغي /el-ğay” kelimesiyle ilintili olduğunu vurgulamaktadır.<sup>91</sup> Benzer görüşü Halebî (ö. 756/1355) ve İbn Âdil'in (VIII./XIV. yüzyıl) tefsirlerinde de görmek mümkündür.<sup>92</sup> İlgili müfessirlerin ileri sürdükleri bu görüş özellikle el-Bakara 2/256. âyeti bağlamında düşünüldüğü zaman bir haklılık payının ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nitekim aynı âyet içinde hem “الغي /el-ğay” hem de Tâgût kelimesine yer verilmiştir.

İlk dönem müfessirler Tâgût kelimesini yorumlarken ona rahatlıkla “Kâ'b b. Eşref, kâhin veya şeytan”dır diyebilmişlerdir. Örneğin; bazı müfessirler en-Nisâ 4/76. âyet ve el-Mâide 5/60. âyeti<sup>93</sup> yorumlarken Tâgût kelimesine “şeytan, şeytana itaat” şeklinde mana verdiklerini görmekteyiz. Fakat son dönemdeki müfessirler bu tür yorumlardan kaçınmışlardır. Son dönem müfessirleri ilgili kelimeyi yorumlarken, daha çok akıl ve mantık çerçevesinde yorumlamayı yeğlediklerini söylememiz mümkündür.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Tâgût kelimesi Kur'ân'da toplam sekiz defa geçmektedir. Çalışmamızın bu son aşamasında Tâgût kelimesinin geçtiği yerleri, sûrelerin nüzûl tertibini de dikkate alarak, kısaca tahlil etmek istiyoruz:

Mekke'de nazil olan ez-Zümer ve en-Nahl Sûrelerinde geçen Tâgût kavramının bariz bir şekilde bir düzen, bir sistem olduğu anlaşılmaktadır:

Mekke döneminin ortalarında nazil olan Zümer Sûresi'nin ilk âyetleri (1-26) tevhidin öneminden bahsetmektedir.<sup>94</sup> Bu âyetlerin bağlamlarından da anlaşılacağı gibi, bu dönemde tevhidin zayıf olduğu görülmektedir. Bu âyetler (10-21) bağlamında müminlerin tabi olmaları gerektiği belli esaslar ve sonuçları dile getirilmiştir. Bu esaslar Cahiliye dönemindeki düzene ve ortama karşı konulmuş ve bu ortam Tâgût olarak adlandırılmıştır. 17. âyette bu Tâgûtî düzene ve ortama ubudiyetten içtinap edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla 17. âyette geçen “أَنْ يَعْْبُدُهَا” ifadesi somut/soyut bir varlığa ibadet etmekle beraber, belki de kişinin içinde bulunduğu mevcut Tâgûtî düzene boyun eğmesi şeklinde de yorumlanması mümkündür. Nitekim Tâgût kelimesinin yer aldığı bağlamda Cahiliye döneminde hâkim olan inanç ve düzenden

<sup>90</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>91</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/292.

<sup>92</sup> Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* (Şam: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/548; İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, 4/330.

<sup>93</sup> Burada belirtmek gerekir ki müfessirler Tâgût kelimesinin anlamının tespitinden ziyade âyette “وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ” geçen “abede” kelimesinin 24 tane farklı kıraatlerin çeşitliliği üzerinde durulmuştur.

<sup>94</sup> Bekir Topaloğlu, “Zümer Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/571.

söz edilmektedir. Bundan hareketle Tâgût kelimesi bir nevi bu ortamı özetler niteliğinde bir isimdir.

Hicretten kısa bir süre önce Mekke’de nazil olan Nahl<sup>95</sup> Sûresi’nin temel konuları şunlardır: şirkin keyfiyeti ve kınanması, kıyamet ve dolayısıyla hesabın hak olduğu ve Kur’ân vahyinin gerçekliği. Sûrenin giriş kısmında Allah’ın birliğine ve sadece O’na boyun eğilmesi gerekliliğine değinilip, muhatabın bunları idrak edebilmesi için tabiatın mükemmel işleyişine dikkat çekilerek Tâgûtî dalaletlerin boyutları açığa çıkarılmaktadır. Nüzûl dönemindeki müminleri teselli etmek için hak-batıl mücadelesinin geçmiş topluluklarda da yaşandığı dile getirilmektedir. İşte bu bağlamda Tâgûtî bir ortamdan söz edilmekte ve geçmişte de vahiy dışı böyle düzenlerin var olduğu hatırlatıldıktan sonra buna benzer ortamların cümlesi Tâgût olarak adlandırılmaktadır. Dolayısıyla Nahl Sûresi’nde söz edilen ve geçmişte vuku bulmuş olan Tâgûtî ortam, Zümer Sûresi’nde dile getirilen Mekke dönemindeki Tâgûtî ortam ile aynıdır, diyebiliriz.

Yukarıda ele aldığımız ez-Zümer ve en-Nahl Sûreleri belirttiğimiz gibi Mekke’de inmiştir. Bu sûrelerde geçen Tâgût kavramı, tapınılacak bir varlık olmaktan ziyade, vahyin dışında kalan ortam ve düzene işaret etmektedir, diyebiliriz.

Hem nüzûl hem de Mushaf sırasına göre olan el-Bakara, en-Nisâ ve el-Mâide Sûrelerinde aşağıda ele alacağımız Tâgût kavramının yer aldığı bağlama binaen şu anlamlarda geçtiğini söylememiz mümkündür:

Bakara Sûresi’nin ilk âyetleri Medine döneminde inmeye başlamış ve on yıla yakın bir süreçte nüzûlü tamamlanmıştır. Bakara Sûresi içerisinde ele alınan konuların farklılığı ve çeşitliliği ile dikkatlerden kaçmamaktadır. Sûrenin sahip olduğu üç ana temasından birisi de tevhit inancıdır.<sup>96</sup> Bu temanın esasî Âyetü’l-kürsî ile en açık bir şekilde yer almaktadır. Bunun hemen akabinde (256-257) Tâgût’tan söz edilmektedir. 256. âyette sağlam bir imanın (عُرْوَةُ الْوُثْقَى) şartı olarak; ilk önce Tâgût’un tekfir edilmesi ve ardından da Allah’a inancın gerekliliği geçmektedir. Nitekim âyetin baş kısmında da artık doğru (رُشْدٌ) eğriden (الْعَيِّ) iyice ayrılmıştır denilerek iki farklı zıt yoldan bahsedilmektedir.<sup>97</sup> 257. âyette ise doğru ve eğri yolun sonucu zulmet ve nurdan oluşan iki farklı ortamdan bahsedilmektedir. Tâgût kelimesinin geçtiği bu iki âyette de somut/soyut tapınılan bir varlıktan ziyade zulmet ve nur ortamından söz edilmektedir. Nur ortamı vahiy donanımlı, zulmet ortamı ise Tâgûtî donanımlıdır. Bu zulmet ortamı mutlak yokluk-taki yokun varlığıdır, esfel-i sâfilînlikle tezyin edilmiştir.

Risâletin Medine’deki döneminin ortalarında (tahminen 5/626-27) nazil olan Nisâ Sûresi’nin bir giriş ve üç ana başlıktan oluştuğunu söylememiz mümkündür.<sup>98</sup> Tâgût kelimesinin üç defa geçtiği ikinci ana başlıkta (44-126) müşrik, münafık ve Ehl-i kitabın müminlere karşı tutumları ele alınmaktadır:

Uhud Savaşı’nın ardından Medine’den bir grup Yahudi Mekke’ye gelir. Mekkeliler hem kendi din ve geleneklerini hem de Hz. Muhammed’in getirdiği dini onlara anlatarak kimin daha doğru yolda olduğunu sorarlar. Yahudiler bunu bir fırsat bilerek Mekkelileri övmüş, Hz. Muhammed’in ise yanlış yolda olduğunu dile getirmişlerdir. Cereyan eden bu olayı 51. âyet ve

<sup>95</sup> Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, “Nahl Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/308.

<sup>96</sup> Emin Işık, “Bakara Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 14/526.

<sup>97</sup> Bu iki ayrı yolun ayrıntılı açıklaması el-A’râf 7/146. âyette geçmektedir.

<sup>98</sup> Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, “Nisâ Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/137.

devamı dile getirmektedir.<sup>99</sup> Bu âyetler grubundan da anlaşıldığı üzere iki farklı yoldan söz edilmektedir: biri Allah'ın belirlediği hak yoldur, diğeri ise bu hak yolun dışında kalan yollardır ki bunların cümlesi Tâgût olarak zikredilmektedir. Bu âyetler grubunda da tapınılacak bir mabuttan değil tabi olunması gereken ve uzak durulması icap eden iki farklı yoldan söz edilmektedir. Âyetler grubunun sonunda da (59. âyet) müminlerin herhangi bir anlaşmazlığa düştüklerinde nizalarını Allah ve resulüne götürmek kaydıyla hak yola (rüşd) tabi olunmaları istenmektedir.

Müminlerin Medine'deki ikametiyile birlikte münafıklığın ortaya çıktığı görülmektedir. Tâgût kelimesinin geçtiği 60.-70. âyetler grubunda, 59. âyetteki emrin mucibi gereğince kimlerin davranmadığı, bunların vasıfları ve bu davranışların doğurduğu sonuçlar ele alınmaktadır. Hayatın her safhasında zuhuratına müşahit olunan Tâgût'un bu âyetlerde de Medine döneminde yaşanılan hayatın yargı alanı üzerinden (60. ve 70. âyetler) örnek verilmektedir. 60. âyette iki kişinin anlaşmazlığa düştüğü sorunun çözümü için Allah'ı ve Peygamber'i yeterli görülmeyip farklı bir merciinin tercih edilmişinden bahsedilmektedir. Âyette zikri geçen farklı merciinin kim/ne olduğu hakkında kaynaklarda farklı görüşler yer almaktadır.<sup>100</sup> Âyetle ilgili rivâyetlerde yer alan merciinin kim/ne olursa olsun, hakiki manada Tâgût'un kendisi olmadığını, bilakis bir örnek olarak geçtiğini söylememiz gerekir. Nitekim eğer âyette geçen Tâgût'tan kasıt örneğin Kâ'b b. Eşref, Huyey b. Ahtab veya başka birisi veya herhangi bir nesnel varlık olsaydı<sup>101</sup> ilgili kişilerin/varlıkların artık yok olduklarına göre Tâgût'un da yok olması gerekirdi. Hâlbuki Kur'an'daki ifadelerle göre Tâgût devamlı tekfir edilmesi gereken farazi bir varlıktır.<sup>102</sup>

71-76. âyetlerde Tâgût'a inananların hayatlarının başka bir safhası olan müminlerle savaş konusu ele alınmaktadır. Hemen şunu belirtelim ki Tâgûtî ortam, tağâ ve tuğyân dolu bir ortamdır. Bu ortamın insanlığı içine sürüklediği savaş, savaş psikolojisi ve sebepleri bu âyetler grubunda zikredilmektedir. Her ne kadar 76. âyette geçen Tâgût kelimesine şeytan<sup>103</sup> veya kâhin<sup>104</sup> gibi anlamlar<sup>105</sup> verilmiş olsa da bunların bir kısmı fâni olan birer maddî ve mânevî önderlerdir, Tâgût'tandırlar ama Tâgût değildirler.

Medine döneminin sonlarında nazil olan Mâide Sûresi'nin içeriğini beş bölümde ele almak mümkündür.<sup>106</sup> Sûrenin üçüncü bölümünü teşkil eden 12-86. âyetlerde büyük ölçüde Yahudi ve Hristiyanlardan söz edilmektedir:

57-66. âyetlerde Ehl-i kitabın müminlerin ibadetine olan laubaliliği, kıskançlığı, düşmanlıkları, ikiyüzlülükleri, Ehl-i kitap'tan olan din adamlarının görevlerini ifa etmemeleri, bir takım nitelermelerle Allah'ı suçlamaları gibi bazı davranış ve tutumlarının yer aldığı ortam kınanarak dile getirilmektedir. Ehl-i kitap'tan (ve özellikle Yahudilerden) söz eden 57-66. âyetlerde Tâgût kelimesinin (60) geçtiğini görmekteyiz. Bu âyetler grubunda Tâgût kelimesinin

<sup>99</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/134. Ayrıca bk.: Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 3/88.

<sup>100</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1/385. Ayrıca bk.: Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/188; Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/364.

<sup>101</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/338. Ayrıca bk.: Hevârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*, 1/393; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/446.

<sup>102</sup> en-Nahl 16/36.

<sup>103</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebîr*, 1/389. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/229; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/454.

<sup>104</sup> Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 3/182. Ayrıca bk.: Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 3/260; Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/280.

<sup>105</sup> *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., Mütercimlerin yorumu hakkında bk. en-Nisâ 4/76.

<sup>106</sup> Mehmet Kâmil Yaşaroğlu, "Mâide Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/403.

anlamı bir nevi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Nitekim ilgili âyetlerde Allah'ın vazettiği hükümlerin dışında kalan bir ortamdan söz edilmektedir. Dolayısıyla her ne kadar 60. âyette geçen Tâgût kelimesine şeytan, put, kâhin gibi anlamlar atfedilmekteyse de<sup>107</sup> ilgili yorumların Tâgût kelimesinin anlamını yansıtmakta eksik kaldığını söylememiz mümkündür. Tâgût kelimesini bu açıdan düşündüğümüzde Seyyid Kutub'un âyetle ilgili genel manalı ve kapsayıcı yorumu kayda değerdir.<sup>108</sup>

Ele aldığımız Tâgût kelimesi Kur'ân'da geçtiği bağlamlar ve geçirdiği evreler göz önüne alındığında onun asla müşahhas veya mücerret bir varlık olmadığı görülecektir. Nitekim Tâgût kelimesinin özellikle Mekkî sûrelerde ve bilhassa Medine döneminin ilk yıllarında savunduğumuz anlamı açıkça ortaya çıkmaktadır. Medine döneminin sonuna doğru ilgili âyetlerde geçen Tâgût kelimesi, yine belli bir ortam ve düzeni tanımlamasına rağmen, ilgili âyetlerin nüzûl sebebine bağlı kalarak bazı müşahhas misaller üzerinden hareketle Tâgût'un; şeytan, put veya başka bir şey/birisi olduğu düşünülmüştür. Gerek Tâgût kelimesinin geçtiği âyetler bağlamında ve gerekse bizim postulatımıza göre fitrî farazi bir kavram olduğu, bu fitratın tarihçesinin "kûn" emriyle başladığı kanaatindeyiz.

Tâgût'la ilgili yapılan çalışmalar ve açıklamalar dikkatlice incelendiğinde; araştırmacıların Kur'ân'da geçen Tâgût kelimesinin zikredilmesindeki sadece müşahhas sebepleri üzerinden onun ne olduğunu/olabileceğini tespit etmeye çalıştıkları görülecektir. İlgili çalışmalarda Tâgût ile ilgili âyetlerin genelde somut boyutlarına odaklanıldığını, fakat soyut boyutunun ihmal edildiğini de ayrıca belirtmemiz gerekir. Dolayısıyla mevcut çalışmalarda Tâgût'un ne/kim olduğunu ortaya koyan tariflerde; "efrâdını câmi ağyârını mâni" niteliğine sahip bir betimleme yer almadığı görülmüştür. Yine bununla beraber Tâgût'un ne/kim olduğu ortaya konulmaya çalışılırken, Tâgût'u tarif etmekten ziyade Tâgûtî ortamlardan neşet etmiş olgular ve oluşumların Tâgût olarak adlandırıldıkları söylenebilir.

## Sonuç

İncelediğimiz çalışmalarda Tâgût'la ilgili yer alan açıklamalar doğru ve isabetli olmakla beraber bazı noktalarda eksikliklerin bulunduğunu düşünmekteyiz. Çünkü bazı araştırmacılar, Tâgûtî ortamda neşet eden kimi aktörlerin Tâgût'un kendisi olduğundan söz etmektedir. Bazıları ise Tâgût'un; Kur'ân'da sekiz farklı âyette tasvir edilen hayatın sekiz farklı boyutundan sadece bir/birkaç yönünü Tâgût olarak algılamışlardır. Araştırmamıza göre Kur'ânî bir kavram olan Tâgût kelimesi özel bir isimdir. Anlamı; mutlak yokluktan mutlak varlığa kadar geçen tarihi süreçlerde, âyetlerde çeşitli örnekler eşliğinde tarif edilmiştir. Tâgût, Allah'ın mutlak varlığındaki mutlak yokluğa götüren bir kavramdır.

<sup>107</sup> Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrû'l-kebir*, 1/489. Ayrıca bk.: Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/51; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs* (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiy, 1964), 9/167.

<sup>108</sup> Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-şurûk, 2003). Benzer bir yaklaşım için bk.: *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., II/300.

**Kaynakça**

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Badawi, ElSaid - Abdel Haleem, Muhamad. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leyden: Brill Yayınevi, 2008.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1989.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- Cora, Mustafa. “Şeytanî Güç Sembolü Tâğüt ve İfade Ettikleri”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 29/3 (Aralık 2018), 533-550.
- Dâmegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmûsü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1983.
- Derzeze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrü'l-hadîs*. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiy, 1964.
- Doğan, İshak. *Modern Dönemde Anlam Genişlemesine Uğrayan Kur'an'daki Siyasî Kavramlar (Tağüt – Şûra – Mustaz'af – Cahiliyye)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Elîf Efendi, Hasîrîzâde Mehmed Ahmed Muhtâr. *en-Nûrû'l-furkân fî şerhi lugati'l-Kur'an*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Mısır: Dâru'l-Mısıriyye, 1384/1964.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-ayn muratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *el-Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Lübnan Yayınları, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb. *Besâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turasi'l-İslâmî Yayınları, 1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Muhammed Nuaym el-Araksûsî. Beyrut: Risale Yayınları, 3. Basım, 1426/2005.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898.
- Gesenius, Friedrich Wilhelm. *Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Michigan: Baker Books Yayınları, 1996.
- Halebî, Ahmed b. Yusuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitabi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11. Cilt. Şam: Dâru'l-Kalem, ts.

- Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vil fî me'âni't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitabillâhi'l-azîz*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmiy, 1990.
- Işık, Emin. "Bakara Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Acîbe, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Kahire: Hasan Abbâs Zekî, 1999.
- İbn Âdil, Ömer b. Nûriddîn Alî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Heyet. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm müs-neden an rasûlillâhi ve's-sahâbeti ve't-tâbiîn*. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. Beyrut. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa Abdülvahid. 4 Cilt. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1395/1976.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sîde, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el-Mürsî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdu'l-Hamid Hinravi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Îcî, Muînüddin. *Câmiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Abdulhamid Hendevî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. Leiden: Brill Yayınları, 2007.
- Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Kâsimî, Cemâleddin. *Mehâsinü't-te'vil*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kebîsî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-kelime ve ahavatiha fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2017.
- Klein, Ernest. *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Readers of English*. Kudüs: Carta Yayınları, 1987.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Daru Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1433/2003.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrâhîm Besyûnî. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü's-şurûk, 2003.
- Lane, Edward William. *An Arabic-English Lexicon*. Beyrut: Librairie Du Liban Yayınları, 1968.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Hanci Yayınları, 1988.
- Maluf, Louis. *el-Müncid fi'l-lügati ve'l-edebi ve'l-ulum*. Beyrut: el-Matbaatu'l-Katulikiyye, 19. Basım, 1956.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilatu ehli's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Risale Yayınları, 1425/2004.
- Mâverdí, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mazharî, Senâullah Pânîpetî. *Tefsîrü'l-Mazharî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2004.
- Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vecîz*. Mısır: Talim ve Terbiye Bakanlığı Özel Baskı, 1994.
- Medkûr, İbrahim. *Mu'cemü elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: el-İdaratü'l-Âmme li'l Mu'cemât ve İhya'it-Türâs, 1409/1989.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. B.A.E.: Câmiatü's-Şârîka, 1429/2008.
- Mes'ûd, Cübrân. *er-Râid*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1992.
- Mîkâtî, Muhammed Bâsim vd. *el-Kutûf min lugati'l-Kur'ân: mu'cemu'l-elfâz ve't-terâkîb el-lugaviyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn Yayınları, 2007.
- Millî Strateji Araştırma Kurulu (MİSAK), "Doğru Bir Kur'ân Tercümesinde Semantik Metodun Önemi". Erişim 6 Mart 2023. <https://millidusunce.com>
- Muhammed, Ebüssuûd. *İrşâdü'l-akli's-selîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrü'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, 1423/2002.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. Kahire: Mektebetü's-Şuruki'd-Devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Mustafavî, Hasen. *et-Tahkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire-Londra: Merkezu Neşr Asar el-Allâme el- Mustafavî, H 1393.
- Muçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Nebati, Şeyhmus. *Kur'ân'da Tağût Kavramı*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Nîsâbûrî, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2015.
- Ömer, Ahmet Muhtar. *el-Mü'cemü'l-mevsû lielfâzi'l-Kur'ân'il-Kerîm ve kırâetühû*. Riyad: Türâs Yayınevi, 2002.
- Özüçalışır, Abdullah. "Kur'ân'da Tağût". *Genç Mütefekkirler Dergisi* 2/2 (Aralık 2021), 200-229.



- Parlatır, İsmail vd., *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınevi, 8. Basım, 1998.
- Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Koran*. Londra: Adam Yayınları, 1873.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl. *el-Muhîttü'l-luga*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414/1994.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Shachter, Haim. *The New Universal Hebrew English Dictionary*. Tel Aviv: Yavneh Publishing House, 1962.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. thk. Abdurrahman 'Umayr. Dâru'l-Vefa, Beyrut 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hıcr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l Kur'ân*. Beyrut Dâru'l-Ulûm, 2005.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîrü'l-vasîttü li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Risale, 3. Basım, 1047/1987.
- Tay, Hekim. "Kur'ân'da 'Tâğût' Kavramı". *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (Temmuz 2017), 215-228. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.346519>
- Topaloğlu, Bekir. "Zümer Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/571-572. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tûsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. Kahire: Dâru'l-Haram li't-Türâs, 2004.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Wiesbaden: Otto Harrossowitz, 1971.
- Yakıt, İsmail. *Kurân'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Mâide Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Nahl Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/308-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Nisâ Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: et-Türâsü'l-Arabî, 1385-1422/1965-2001.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zeyd b. Alî b. Hüseyin. *Tefsîrü garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî. Beyrut: Dâru'l-Va'yi'l-İslâmî, ts.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **ORTAK YAZARLI**

#### **Yazar(lar) / Author(s)**

Mürsel ETHEM / Sabri DEMİR

#### **Finansman / Funding**

Yazarlar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The authors acknowledge that received not external funding support of this research.

#### **Yazar Katkıları / Authors Contributions:**

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: ME (%50), SB (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: ME (%60), SB (%40)
Veri Analizi / Data Analysis	: ME (%50), SB (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: ME (%70), SB (%30)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: ME (%70), SB (%30)

#### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The authors declare that they have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Günah ile Tövbe Arasındaki Mahiyet İlişkisi**

*The Content Relationship between Sin and Repentance*

العلاقة الكيفية بين الذنب والتوبة

**Fatih TOK**

Doç. Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Assistant professor, Sakarya University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Commentary

Eskişehir, Türkiye

ftok@ogu.edu.tr

kilincisami@gmail.com

✉ <https://orcid.org/0000-0003-4881-5455>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 13/07/2023

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 23/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Tok, Fatih. “Günah ile Tövbe Arasındaki Mahiyet İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 288-307.

<https://doi.org/10.31121/tader.1327031>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAş / Türkiye

**Öz**

Yeryüzünün imar, inşa ve ıslahından sorumlu olan insan, zaman zaman bir hata, günah ya da suç işleyerek hem kendisine hem de çevresine zarar verebilmektedir. Bu durum onu hem insanlar nezdinde hem de Allah nazarında suçlu ve günahkâr kılmaktadır. Ancak Allah (cc), işlediği suçlardan ötürü insanı hemen cezalandırmamaktadır. O, suç işleyen insana hatasını telafi edecek belli bir zaman ve fırsat vermektedir. Bu fırsatın değerlendirilmesi Kur'ân'da tövbe olarak ifade edilmektedir. Araştırmamızda ayetler çerçevesinde günahın mahiyeti ile tövbenin mahiyeti arasındaki ilişki üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda tövbenin, sadece dille ifade edilen bir pişmanlık olmadığı, yalnızca günahkâr müminler değil müşrik, münafık, ehl-i kitap gibi inanç sahipleriyle de alakalı bir kavram olduğu üzerinde durulmaktadır. Araştırma sonunda ortaya çıkmıştır ki, her günahın kendine has bir tövbe süreci olmaktadır. Burada temel belirleyici ise, günahın mahiyetidir. Örneğin araştırmada da ortaya konulduğu gibi şirk, nifak, hakikati gizlemek ya da herhangi farklı bir günahın tövbe süreçleri birbirlerinden farklıdır. Zira tövbe süreci içerisinde yapılması gerekenler, işlenen suçun mahiyetiyle doğrudan alakalıdır. Mümin, müşrik veya münafık bir kimsenin hataları ve verdikleri zararlar mahiyet itibarıyla farklı olduğu için, onların pişmanlık ve telafi süreçleri de birbirinden farklıdır. Tövbe eden insan bir yandan kalbini kötü duygu ve düşüncelerden temizlerken bir yandan da İslam toplumunun güvenilir bir parçası olmaktadır. Bu süreçte ondan, işlediği suçlar sebebiyle topluma ve çevreye verdiği zararları telafi etmesi, dahası işleyeceği salih amellerle yeryüzünün imar, inşa ve ıslahına katkı vermesi beklenir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Günah, Suç, Tövbe, Af

**Abstract**

The human being, who is responsible for the development, construction and improvement of the earth, can harm both himself and the environment by committing a mistake, sin or crime from time to time. This situation makes him guilty and sinful both in the eyes of people and in the eyes of Allāh. However, Allāh (cc) does not immediately punish people for their crimes. It gives the offender a certain time and opportunity to make up for his mistake. Taking advantage of this opportunity is expressed as repentance in the Qur'ân. In our research, lines and frames are focused on the relationship between the nature of sin and the nature of repentance. In this context, it is emphasized that repentance is not just a regret expressed verbally, but is a concept that originates not only with sinful believers but also with believers such as polytheists, hypocrites, and people of the book. As a result of the research, it was revealed that his sin was undergoing a unique process of repentance. The basic parts here are the nature of sin. For example, as revealed in the research, the colors of the repentance processes of polytheism, discord, hiding the truth or any other sin are different. Because what needs to be done during the repentance process is directly related to the nature of the crime committed. Since the mistakes made by believers, polytheists or hypocrites and the damages they cause are different in nature, their freedoms and rapid intervals are different from each other. While a repentant person cleans money from bad feelings and thoughts, he also continues to be a reliable part of the Islamic society. Reporting the crimes that continued after this process and the damages caused, and completing the record of contribution to the development, construction and improvement of the places with the good deeds to be committed.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Sin, Repentance, Crime, Forgiveness.

**الخلاصة**

الإنسان، المسؤول عن عمارة الأرض وإصلاحها، قد يضر من وقت لآخر بنفسه وبيئته بارتكاب خطأ أو خطيئة أو جريمة. هذا الوضع يجعله مذنباً وخاطئاً في نظر الناس و عند الله. ومع ذلك، فإن الله سبحانه وتعالى لا يعاقب الناس على الفور على الجرائم التي يرتكبونها. فهو يمنح الشخص الذي ارتكب الجريمة وقتاً وفرصة معينة للتعويض عن خطئه و الاستفادة من هذه الفرصة يعبر عنه بالتوبة في القرآن. ونركز في بحثنا على العلاقة بين طبيعة الذنب وطبيعة التوبة في إطار الآيات. وفي هذا السياق، يتم التأكيد على أن التوبة ليست مجرد ندم يتم التعبير عنه لفظياً، ولكنها مفهوم لا ينطبق فقط على المؤمنين المذنبين ولكن أيضاً على أصحاب العقيدة مثل المشركين والمنافقين وأهل الكتاب. ونتيجة البحث تبين أن لكل خطيئة عملية توبة خاصة بها. والمحدد الرئيسي هنا هو طبيعة الخطيئة. على سبيل المثال، كما أظهر البحث، فإن عمليات التوبة من الشرك أو الفتنة أو إخفاء الحق أو أي ذنب آخر تختلف عن بعضها البعض. لأن ما يجب فعله أثناء عملية التوبة يرتبط ارتباطاً مباشراً بطبيعة الجريمة المرتكبة. وبما أن الأخطاء والأضرار التي يسببها المؤمن أو المشرك أو المنافق تختلف في طبيعتها، فإن عملية الندم والتعويض تختلف أيضاً عن بعضها البعض. فالإنسان التائب لا ينظف قلبه من المشاعر والأفكار السيئة فحسب، بل يصبح أيضاً عنصراً موثقاً به من المجتمع الإسلامي. ومن المتوقع منه في هذه العملية أن يعوض الضرر الذي ألحقه بالمجتمع والبيئة بسبب الجرائم التي ارتكبها، وأن يساهم بأعماله الصالحة في عمارة الأرض

## Giriş

İnsan, akıllı, iradeli ve buna bağlı olarak sorumlu bir varlık olarak yaratılmıştır. Sorumluluğunu hangi esaslar çerçevesinde yerine getireceği ise, bazen tüm detaylarıyla bazen de ayrıntılar akletme sürecine bırakılarak genel hatlarıyla bildirilmiştir. Konuyla ilgili izahatlar esasen vahiy yoluyla yapılmakla birlikte gerektiğinde peygamberler aracılığıyla ilave açıklamalarla da olmuştur.

İnsanoğlu, zimmetine yüklenen sorumluluğu yerine getirirken nefis gibi iç, şeytanlar gibi dış saptırıcı ve engelleyicilerle karşı karşıya kalabilmektedir. Unutmak, aldanmak, tamah etmek, iç ve dış vesvesecilere yenik düşmek gibi zaafı olan insanlar, zaman zaman sorumluluğunu ihmal etmekte ya da kendisinden beklenenin aksine davranışlar sergileyebilmektedir. Yapılan her hata ya da işlenen her günah ise muhatap olunan kişiler ya da diğer varlıklar için zararlı sonuçlar doğurabilmektedir.

Yüce Allah, işlediği bir suç ya da günahtan dolayı insanı hemen cezalandırmamakta ve de ona affına vesile olacak tövbe ve telafi imkânları vermektedir. Bu tür durumlarda, zarara sebep olduğu için hatayla yapılan bir yanlış için dahi belli bir tazmin ya da telafi söz konusu olabilmektedir.<sup>1</sup>

Tövbe kavramı daha çok müminlerin, işledikleri bir günah sonrasında Allah'a yönelip af dilemeleri olarak anlaşılmaktadır. Fakat pişmanlığı ifade eden tövbe süreci müminlere has bir durum değildir. Bu sebeple tövbenin konusu, yükümlülük sahibi her insanın işlediği günah, yaptığı hata ya da sebep olduğu bir fesat olabilir. Öte yandan işlenen her günah aynı vasa sahip olmadığı gibi, suçun faili konumundakiler de aynı inanç ve düşünceye sahip olmayabilirler. Bu bağlamda araştırmamızın temel konusu, ayetler çerçevesinde söz konusu farklılıkların tövbenin mahiyeti ve süreci üzerindeki etkisini incelemek olacaktır. Bu çerçevede müminlerle birlikte müşrik, ehl-i kitap ve münafıkların günah ve tövbe süreçleri ele alınacaktır.

Araştırma konusuyla ilgili detayları ifade edecek olursak makalede;

- Tövbe ve tövbe süreciyle ilgili kavramların ne anlama geldiği ve sürecinin nasıl izah edildiği,
- Herhangi bir hata, suç ya da günahın nitelik ve mahiyetinin tövbe sürecindeki etkisi,
- Günahkârların sahip olduğu inanç ve düşüncelerin tövbe sürecindeki rolü,
- Yapılan hata ya da işlenen bir günah sonucu ortaya çıkan zararların tövbe edene getireceği sorumluluklar ile bunu tövbe süreciyle ilişkisi,
- Tövbe ile dile getirilen pişmanlığın sonrasında tövbe eden kişiden beklenen tutum ve davranışlar gibi hususlar ayetler çerçevesinde incelenecektir.

Hemen belirtelim ki araştırma konusu olan günahın mahiyetinin tövbe süreci üzerindeki etkisi üzerine spesifik bir çalışmaya rastlamadık. Tövbe konusunu ele alan akademik çalışmalar genel olarak Kur'ân ve hadislerde tövbe kavramı, Cüveynî (ö.1085) ve Gazzâlî (ö.1111) gibi bazı alimlerin tövbe anlayışları, İslam hukukunda tövbenin cezaya etkisi, kelâmî ekollerin ve farklı dinlerin tövbeye yaklaşımı, din eğitimi açısından tövbenin rolü gibi konula-

<sup>1</sup> en-Nisâ' 4/92.

ra temas etmektedir.<sup>2</sup> Bu yönüyle araştırmanın özgün bir nitelik taşıdığı ve ilgili alandaki akademik çalışmalara katkı sunacağı söylenebilir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Tövbe ve günah arasındaki mahiyet ilişkisini incelemeye geçmeden önce, konuyla ilgili Kur'ân'da geçen bazı kavramları izah etmek faydalı olacaktır. Bu bağlamda araştırmanın temel kavramları olan *günah* ve *tövbe* yanında, ayetlerde tövbe sürecinin parçası olarak zikredilen *istiğfar*, *af* ve *islah* kavramlarına değinilecektir.

### 1.1. Günah

*Günah* kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de *ism*, *cünâh*, *zenb*, *vizr*, *hûb* gibi kelimelerle karşılanmaktadır ki, bunlar, insanı haktan uzaklaştıran, sevaptan alıkoyan ve akıbeti kötü olan iş ve de sorumluluğu taşıyamamanın ortaya çıkardığı kötü sonuç gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>3</sup> Bu bağlamda günah kavramı, İlahî emir ve yasaklara aykırı söz, fiil ve tutumları ifade etmektedir.<sup>4</sup> Günah ile ilgili zikredilen kelimeler Kur'ân'da, şirk, küfür, inkâr gibi inançla ilgili durumlar yanında katl, zina, içki, kumar, faiz, su-i zan, düşmanlık, yalan, insanlar arasındaki münasebetlerde ortaya çıkan kötü davranışlar gibi hususları da ifade etmektedir.<sup>5</sup>

Günah kavramlarının Kur'ân'daki anlam alanı dikkate alındığında konu sadece müminlerin söz ve fiilleriyle ilgili olmadığı görülmektedir. Allah'ın (ahirette) asla bağışlamayacağını ifade ettiği şirkin<sup>6</sup> yanı sıra küfür, inkâr ve nifak da bir günah çeşidi olarak zikredilmektedir. Araştırmamızda da özellikle farklı inanç gruplarının günahlarının tövbe süreci incelenecek ve günahlardaki mahiyet farkının tövbe sürecine etkisi anlaşılmasına çalışılacaktır.

### 1.2. İstiğfâr, Af ve Mağfiret

<sup>2</sup> Tövbe ile ilgili yapılan akademik çalışmalardan bir kısmı şunlardır: İbrahim Bayram, “Cüveynî'nin Tövbe Anlayışı”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (2021), 100-121; Harun Işık, “Gazâli'nin Tövbe Algısı”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, (2013) 1/24, 177-194; Salim Özer, “Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi”, *Bilimname: Düşünce Platformu*, 6/14 (2008), 79-108; Muhammed Ali Cehdi, “Kuran ve Rivayetlerde Tövbe ve Afv Taleb Etme Meselesi”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası*, 13 (2010), 353-360; Ahmet Hamitoğlu-Hayder Khaleel, “Kur'an ve Hadisler Çerçevesinde Tövbe Etmenin Günahlara Etkisi”, *Kur'ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2021), 66-75; Mehmet Katar, *İlahi Dinlerde Tövbe Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*, (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993); Ahmet Sarraoğlu, *Hadislerde Tövbe*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Hasan Hüseyin Güller, *Hadislerde Pişmanlık ve Tövbe*, (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Halil İbrahim Yıldırım, *Tövbe Kavramı ve Kelam Ekollerinin Tövbe Anlayışlarının Mukayesesi*, (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Sare Emanet, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Tövbe-İstiğfarın Süreç ve Yapıları*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

<sup>3</sup> Halil b. 'Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamid Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1/57, 369; 2/76; 4/366; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1979), 87, 199, 361, 924; 'Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muḥammed er-Râgıp el-İşfehânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilânî, (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 10, 100, 134, 181, 521.

<sup>4</sup> Ahmed Ubeyd el-Kubeysî, *Mevsû'atü'l-keleme ve ahavâtihhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Daur'l-marife, 2017), 2/716-718. Ayrıca bk. Ömer Faruk Harman, Adil Bebek, “Günah”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1996), 14/278-285.

<sup>5</sup> Söz konusu kelimelerin kullanıldığı bazı âyet-i kerimeler için bk. el-Bakara 2/158, 181, 219; Âl-i İmrân 3/31, 178; en-Nisâ 4/2, 24, 50, 112; el-Mâide 5/18, 29, 62, 93; el-En'âm 6/31, 120; Yusuf 12/29; en-Nahl 16/25; en-Nûr 24/29; el-Hucurât 49/12. Zikredilen kelimeler yanında *hata* (*hatîe*), *seyyie* gibi başka bazı kelimeler de günah yerine kullanılabilir. Bk. el-Bakara 2/81; el-A'râf 7/161; el-Ankebût 29/12.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/116.

İstiğfar kelimesi, “örtmek, gizlemek; affetmek, bağışlamak,” anlamlarına gelen *ğafera* kökünden gelmekte olup af ve bağışlanma dilemeyi ifade etmektedir.<sup>7</sup> Mağfiret kelimesi de aynı kökün masdar halidir. Allah Teâlâ'nın günahları (günahları) *affeden*, *bağışlayan* ve *örtten* anlamındaki *Ğafûr* ve *Ğaffâr* isimleri de bu köktendir.<sup>8</sup> Hem mağfiret hem de istiğfâr kelimeleri, ayetlerde af ve bağışlanma dilemeyi ifade etmektedir.<sup>9</sup>

Af kelimesi ise sözlükte, “silmek, yok etmek; bağışlamak, bir cezayı affetmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>10</sup> Kur'an'da geçen ve Allah'ın affediciliğini ifade eden “*Afiivv*” ismi de bu köktendir.<sup>11</sup> Söz konusu kelimenin türevleri Kur'an'da hem Allah'tan af dileme hem Allah'ın kullarını affetmesi hem de insanların birbirlerini affetmesi anlamında kullanılmaktadır.<sup>12</sup>

İstiğfârda bulunmak, af ve mağfiret dilemek, tövbe sürecinin ilk adımını oluşturmaktadır. Günahkâr kul af ve mağfiret dileyerek yaptığı işin yanlış olduğunu ve de pişmanlığını itiraf etmiş olmaktadır.

### 1.3. Tövbe

Sözlükte *tövbe*, “dönmek, rücu etmek; günah ve isyanından pişmanlık duyup Allah'a yönelmek, af dilemek; bağışlamak, affetmek, tövbesini kabul etmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>13</sup> Bu bağlamda tövbe, kulun, dinen yasak ve günah olan tutum ve davranışları terk edip meşru ve makul olanlara yönelmesi olarak ifade edilebilir.<sup>14</sup>

Tövbe ifadesi Kur'an'da isim ve fiil olarak Allah'a da nispet edilmektedir.<sup>15</sup> Bu tür ifadelerde anlam, Allah'ın, günahkâr kulun tövbesini kabul edip ikram ve ihsan ile ona yönelmesidir.<sup>16</sup> Fakat hemen belirtelim ki Allah'ın kuluna yönelmesi için öncelikle kulun Allah'a yönelmesi, işlediği günahlardan pişmanlık duyması ve O'ndan af dilemesi gerekir.

### 1.4. İslah

Kavramın kaynağı olan *salah* kelimesi, iyi, doğru, yararlı, uygun; doğruluk ve dürüstlük gibi anlamlara gelmektedir.<sup>17</sup> Söz konusu vasıfları taşıyan herhangi bir kişi ya da davranış ise, salih vasfını almaktadır. Halil b. Ahmed'in salih bir insanı, amel ve işlerinde ıslah edici

<sup>7</sup> Halil b. Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 3/285; Muhammed b. Hasan b. Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/778; Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, (Kahire: Daru'l-Mısriyye, ts.), 8/105-108.

<sup>8</sup> el-Bakara 2/173, 182; en-Nisâ 4/25, 43; Sâd 38/66; Zümer 39/5.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/286; Âl-i İmrân 3/147; en-Nisâ 4/106; et-Tevbe 9/80.

<sup>10</sup> Halil b. 'Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 3/192-193; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 3/222; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 6/2431; İbn Sîde, *el-Muḥkem*, 2/372.

<sup>11</sup> en-Nisâ' 4/43, 99; el-Hac 22/60; el-Mücâdele 58/2.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/109, 286; Âl-i İmrân 3/134, 159; en-Mâide 5/13; et-Tevbe 9/66; en-Nûr 24/22.

<sup>13</sup> Halil b. 'Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 1/191; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 14/332-333; Şâhib İsmail b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-luga*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 9/473; Cevherî, *es-Sihâh*, 1/91.

<sup>14</sup> 'İşfehâni, *el-Mufredât*, 76.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/37; en-Nisâ 4/16; et-Tevbe 9/117-118.

<sup>16</sup> 'İşfehâni, *el-Mufredât*, 76; Tehânevî, Muhammed 'Alî, *Keşşâfu İştlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, thk. 'Alî Dehrûc, (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1/524-526.

<sup>17</sup> Halil b. 'Aḥmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 2/406; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 539; 'İşfehâni, *el-Mufredât*, 284; Zemaḥşerî, 'Ebu'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Umer b. Muhammed el-Ḥarizmî, *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 1/554.



olarak nitelemesi, salih ve muslih (ıslah edici) olmanın birbirinin lazımı olduğunu göstermektedir.<sup>18</sup>

Salah kelimesi Kur'an'da bazen *fesat* bazen de *seyyie* (kötülük) kelimesinin karşıtı olarak kullanılmaktadır.<sup>19</sup> Tövbe sürecinin temel kavramlarından biri olan ıslah ise, kişinin tekrar fesat ve kötülüğe düşmemesi için nefsini düzeltmesi yanında toplumda ortaya çıkan fesat ve kötülüğü gidermek ya da fesadı önlemek için çalışmak olarak ifade edilebilir.<sup>20</sup>

### 1.5. İhlas

Samimi bir pişmanlığa dayanan tövbe sürecinin önemli kavramlarından bir de ihlastır. İhlas, “bir şeyi içine karışıp da onun değerini düşüren şeylerden temizlemek, arındırmak, saflaştırmak” anlamına gelmektedir.<sup>21</sup> Dinî literatürde ise, şirk ve riyadan, bâtil inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve gösteriş arzusundan kalbi temizlemeyi, her türlü hayırlı faaliyete iyi niyetle yönelmeyi ve her durumda yalnızca Allah'ın rızasını gözetmeyi ifade etmektedir.<sup>22</sup>

İhlâs kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de *dini Allah'a has kılmak* anlamında da kullanılmaktadır.<sup>23</sup> Münafıkların tövbe sürecinde değinilen *dini Allah'a has kılmak* tabiri, “yalnızca Allah'a yönelip O'na kulluk etmek, O'na güvenip O'ndan dilekte bulunmak, Allah'ın dinini tanıyıp din konusunda kendini O'na adamak, tevhid inancının saflığını bâtil itikatlarla zedelemekten sakınmak ve saf dindarlık”<sup>24</sup> gibi anlamlar taşımaktadır. İhlas vasfı, iman eden kişiyi tekrar günaha düşmekten koruması açısından da önemlidir. Zira Kur'ân'da şeytanın, ihlaslı kulları aldatmaya gücünün yetmeyeceğini itiraf ettiği görülmektedir.<sup>25</sup>

Şunu ifade edelim ki Allah'a bağlılıkta şayet ihlas yoksa tövbe sürecinde istenen hedefe ulaşmak zor olacaktır. Zira ihlasın olmadığı bir tövbe, insanı tekrar şeytanların açık hedefi haline getirecektir. Bu yönüyle ihlas, insanları hem kendi nefislerinden hem de şeytanî vesveselerden koruyan bir kalkan vazifesi görmektedir.

## 2. Günah ile Tövbe Arasındaki İlişki

İnsanın sahip olduğu inanç ile işlediği suçun keyfiyeti, tövbe süreci üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir. Düşünce ve inanç farklılığı, günahın isim ve mahiyetinde farklılık ortaya çıkarmaktadır. Örneğin başka varlıkları tanrılaştırıp onları Allah'a ortak koşanlar şirk, inandığı halde müslüman görünen ama her durumda Müslümanların aleyhine davranışlar sergileyenler nifak, semavî bir kitaba inandığını söyleyen ehl-i kitap ise bildiğı halde inkâr ve hakikati gizleme suçu işlemektedir. Bunun yanında Allah'a teslim olduğunu söyleyen Müslümanlar arasında da bilerek ya da bilmeyerek Rabbine karşı isyan suçu işleyenler olabilmektedir.

Tövbe, günahkâr müminler için olduğu gibi münafık, müşrik ve ehl-i kitap kimseler için de mümkündür. Araştırmada bu inanç gruplarının tövbe süreci incelenirken öncelikle

<sup>18</sup> Halil b. 'Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 2/406. Ayrıca bk. Hasan el-Muştafavî, *et-Taḥkik fî Kelimāti'l-Kur'āni'l-Kerîm*, (Kahire-Londra: Merkezi Neşri 'Āsāri'l-'Allāme el-Muştafavî, Ṭahrān 1393 h.), 6/321-324.

<sup>19</sup> et-Tevbe 9/102; eş-Şuara 26/152.

<sup>20</sup> Kubeyṣî, *Mevsū'a*, 7/192-193; Ali Merad, “İslah”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 1999), 19/143. Hz. Şuayb'ın ifadelerinden anlıyoruz ki, insanın bu dünyadaki en temel vazifelerinden biri de gücü yettiğince ıslah faaliyetlerinde bulunmasıdır: “Ben sadece gücümün yettiğı kadar ıslahta bulunmak istiyorum...” (Hüd 11/88).

<sup>21</sup> Halil b. 'Ahmed, *Kitābu'l-'Ayn*, 1/432-433; Zemaḥşerî, *Esāsu'l-Belāğa*, 1/262.

<sup>22</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 154-155; Muştavavî, *et-Taḥkik*, 3/112-115; Kubeyṣî, *Mevsū'a*, 4/206.

<sup>23</sup> en-Nisâ 4/145-147; ez-Zümer 39/2-3, 11.

<sup>24</sup> Kubeyṣî, *Mevsū'a*, 4/205-211; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 2/169; Süleyman Ateş, “İhlas”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2000), 21/536.

<sup>25</sup> el-Hicr 15/40; Sâd 38/83.

zahiren müslüman görünen ve Müslümanlarla birlikte olduklarını ifade eden ancak imkân bulduğu her anda ve mekânda İslam düşmanlarıyla ortak hareket etmekten kaçınmayan münafıkların tövbesi ele alınacaktır.

### 2.1. Münafık: Nifakın Tövbesi

Kişinin kendisini olduğundan başka türlü göstermesi anlamındaki nifak<sup>26</sup> masdarından türeyen münafık kelimesi Kur'ân'da, inanmadıkları halde Allah'a ve âhiret gününe iman ettiklerini söyleyen kimseler için kullanılmaktadır.<sup>27</sup> Keza Kur'ân, imanla küfür arasında şüphe içerisinde bocalayan, imandan çok küfre yakın olan münafık tipinden bahsetmektedir.<sup>28</sup> Bazı ayetlerde ise, münafıkların başlangıçta İslâm'ı benimsedikleri fakat sonrasında tekrar küfre döndükleri ifade edilmektedir.<sup>29</sup>

Kur'ân, nüzul dönemindeki münafıkların bazı ruhsal ve davranışsal niteliklerinden bahsetmektedir. Örneğin Cenâb-ı Allah onların Hz. Peygamber'e, "Biz senin Allah'ın rasulü olduğuna şahadet ederiz" dediklerinde dahi yalan söylediklerini ifade etmektedir.<sup>30</sup> Söylenen söz doğru olmakla birlikte onlar inanmadıkları şeyleri söyledikleri için yalancılardır. Yine Kur'ân münafıkların, namazı isteksizce ve gösteriş için kıldıklarını,<sup>31</sup> korkak, cimri, kindar ve kibirli bir karaktere sahip olduklarını haber vermektedir.<sup>32</sup> Keza ayetlerde onların müslüman toplum içerisinde gizli açık fitne ve fesat çıkardıkları, hayır ve iyiliklere engel olmaya çalıştıkları ve hem dinî değerleri hem de müminleri aşağıladıkları ifade edilmektedir.<sup>33</sup>

Sahip oldukları itikâdî, ahlâkî ve ruhsal bozukluklara rağmen Allah, münafıklar için tövbe kapısını yine de kapatmamıştır.<sup>34</sup> Bu sebeple tövbe vesilesiyle onların tekrar müslüman toplumunun bir parçası olmaları mümkündür. Ancak itikâdî ve ahlâkî durumları ve sebep oldukları fitne ve fesat dolayısıyla münafıkların tövbelerinin kabulü ilave bazı şartlara bağlanmıştır. Onların nasıl bir tövbe süreci takip etmesi gerektiği ise, aşağıdaki âyetlerde açıkça ifade edilmektedir:

*"Şüphesiz ki münafıklar cehennemde en alt katındadırlar; artık onlara asla bir yardımcı bulamazsın. Ancak tövbe edip hallerini düzelterler. Allah'a sınıksız bağlanıp dinlerini yalnızca O'na özgü kılanlar başkadır. İşte bunlar müminlerle beraberdirler ve Allah müminlere ileride büyük bir mükâfat verecektir. Eğer siz iman eder ve şükrederseniz Allah size niçin azap etsin? Allah şükre karşılık veren ve her şeyi bilendir."*<sup>35</sup>

Ayetlerin ilk kısmında tövbe etmeden ölen münafıkların cehenneme hem de en alt katına gidecekleri ve ahirette onlara yardım edecek hiçbir kişi ya da varlığın olmayacağı ifade edilmektedir. Ardından da münafıklar için bahsedilen ağır akıbetten kurtuluşun yolu gösteril-

<sup>26</sup> Sözlükte n-f-k kökü, "(tarla faresi) yuvasına girmek" anlamına da gelmektedir. Kelimenin, "tarla faresinin bir tehlike anında kaçmasını sağlamak üzere yuvası için hazırladığı birden fazla çıkış noktasının birinden girip diğerinden çıkması" biçimindeki kök manasından hareketle münafık, "dinin bir kapısından girip diğerinden kaçan çifte şahsiyetli kimse" olarak da tanımlanabilir. Bk. İsfahânî, *el-Müfredât*, 502; Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 2/295; Fîrûzâbâdî, *Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, Beşâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr, (Kahire: Lecnetu 'İhyâ'i't-Turasi'l-İslâmî, 1996), 5/105; Muştafavî, *et-Tahkîk*, 12/229, 231.

<sup>27</sup> el-Bakara 2/8. Bunlar inanmadıkları ve tam bir inkâr içinde oldukları için halis münafıklar olarak da isimlendirilirler. Bk. Hülya Alper, "Münafık", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), 31/564.

<sup>28</sup> en-Nisâ 4/137, 143; Âl-i İmrân 3/167.

<sup>29</sup> et-Tevbe 9/66, 74.

<sup>30</sup> el-Münafikûn 63/1.

<sup>31</sup> en-Nisâ 4/142.

<sup>32</sup> Âl-i İmrân 3/119; et-Tevbe 9/56-57, 67; Muhammed 47/20-21; el-Haşr 59/11-13; el-Münâfikûn 63/ 4-5.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/205; en-Nisâ 4/108; et-Tevbe 9/65, 67, 79; el-Ahzâb 33/57-60; el-Mücâdile 58/8; el-Münâfikûn 63/7.

<sup>34</sup> en-Nisâ 4/145-147.

<sup>35</sup> en-Nisâ 4/145-147.

mektedir. Onların tövbelerinin kabulü için özellikle dört husus zikredilmektedir: *Tövbe, ıslah, i'tisam ve ihlas*.

Tövbe sürecini incelemeye geçmeden münafıkları cehennemden en alt tabakasına sürükleyen inanç, düşünce ve eylemlere kısaca değinmek istiyoruz. Zikredilen ayetlerin siyak ve sibakı, münafıkların, iman ve küfür arasında gelgit yaşadıklarını, küfürde karar kılıp aşırıya gittiklerini, kâfirleri dost edinip onların yanında güç ve şeref aradıklarını, Allah'ın ayetlerini inkâr edip alay edenlerin meclislerinde bulduklarını haber vermektedir.<sup>36</sup> Münafıkları helake sürükleyen temel karakterlerinden biri de sürekli menfaat peşinde koşmaları, iman ve küfür tercihlerini menfaatlerine göre belirlemeleridir. Onlar, müminlerle birlikte olmalarının mı yoksa kâfirlerle birlikte hareket etmelerinin mi menfaatlerine olduğuna karar veremedikleri zamanlarda da tutarsız davranışlar sergilemişlerdir. Yaptıkları iyi işler ve ibadetler ise tamamen gösteriş ve menfaat beklentileri çerçevesinde olmuştur.<sup>37</sup>

Temel nitelikleri zikredilen münafıklar için tövbe süreci, Allah'a yönelme ve pişmanlığını arz etme ile başlamaktadır. Kişi öncelikle yaptıklarından pişmanlık duyduğunu ve artık hakka döndüğünü (tövbe) ifade etmelidir. Ancak sadece dille yapılan bir tövbe, münafıkların İslam toplumunun güvenilir bir ferdi olabilmeleri için yeterli değildir.<sup>38</sup> Zikredilen ayetlerin ifadesine göre nifaktan rücu eden münafık, daha başka hususları da yerine getirmelidir. Bu bağlamda yapılması gerekenlerden biri münafığın hem kendi halini düzeltmesi hem de çevresine verdiği zararları gidermesidir ki buna ıslah denilmektedir.<sup>39</sup> Bu çerçevede onun öncelikle iman konusunda yaşadığı tereddütleri kalbinden atması, amellerindeki niyeti Allah'ın rızasına muvafık kılması ve yararlı, faydalı işlere (salih ameller)<sup>40</sup> yönelmesi gerekir.<sup>41</sup> Ayrıca müminlere karşı sergilediği tutarsız ve zarar verici davranışlarını terk ederek halini düzeltmeli, nifakıyla topluma özellikle de İslam cemaatine verdiği zararı ve fesadı gidermelidir.

Tövbe ettikten sonra iç ve dış halini düzelterek İslam toplumunun bir parçası olan bir kişinin, artık her konuda Yüce Allah'a tam bir teslimiyet göstermesi gerekmektedir. Ayette geçen *i'tisâm billah*, Allah'a bağlanmayı, dolayısıyla da O'nun dinine, kitabında ortaya koyduğu emir ve yasaklarına tam teslimiyeti ifade etmektedir. Zira Âl-i İmrân suresindeki, "*Allah'ın ipine sınımsız sarılın*"<sup>42</sup> ifadesini müfessirler genellikle "Kur'ân" olarak izah etmektedirler.<sup>43</sup> Kişinin Allah'a olan bağlılığı, onun Kur'ân'a olan itaatinde ortaya çıkacaktır. Keza ıslah

<sup>36</sup> en-Nisâ 4/137-140.

<sup>37</sup> Öyle ki, müminler bir zafer kazandıklarında, 'biz de sizinle beraberdik' diyerek ganimetten pay isterler, kâfirler galip geldiğinde de onlara, 'biz sizi koruduk, Müslümanların yanında yer almayarak ve onlarla ilgili haberler getirerek size destek olduk' diyerek onlardan dünyalık talebinde bulunurlardı. Bk. en-Nisâ 4/141-143.

<sup>38</sup> Burada Rasûlullah'ın (sav), münafığın söz ve davranışlarına güvenilemeyeceğini ifade ettiğini hatırlamakta fayda vardır. Hz. Peygamber, münafıklar hakkında şöyle buyurmuştur: "Münafığın alâmeti üçtür: Konuşunca yalan söyler. Söz verince sözünde durmaz. Kendisine bir şey emanet edilince ihanet eder." Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, bab ve trc. Muhammed Zekerîya Kandehevî, (Pakistan: el-Büşra, 2016/1437), "İman", 23 (No. 33); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 1. Baskı (Beyrut-Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1991/1412), "İman", 107-108.

<sup>39</sup> Halîl b. 'Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/406; Muştafavî, *et-Tahkîk*, 6/321-324.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/25, 82; en-Nisâ 4/57; Yunus 10/4; er-Ra'd 13/29; İbrahim 14/23. Birçok ayette imandan sonra zikredilen "salih amel" ifadesindeki *salih* sıfatı da ıslah kelimesi ile aynı kökten gelmektedir (Halîl b. 'Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/406). Salih amel insanın öncelikle kendi nefsinin ıslah ettiğinin bir göstergesidir ki, toplumun ıslahı da salih kişilerin salih amelleriyle mümkün olacaktır.

<sup>41</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi* (Ankara: Gece, 2017), 176.

<sup>42</sup> Al-i İmrân 3/103.

<sup>43</sup> Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 5/644-646; Zemahşerî, 'Ebu'l-Kâsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muhammed el-Ḥarizmî, *el-Keşşâf 'an Hakā'iki't-Tenzil ve 'Uyūni'l-'Ekāvil fî Vucūhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed

faaliyeti, Kur'ân'ın çizdiği sınırlar ve ilkeler çerçevesinde olmalıdır ki, bu bağlılık (*i'tisâm*) aynı zamanda kişiyi tekrar nifaka düşmekten koruyacaktır.

İş ve ibadetlerini riya için yapan münafığın tövbe süreci, ihlasla tamamlanmaktadır. Riyadan, bâtıl inançlardan, kötü duygulardan, çıkar hesaplarından ve gösteriş arzusundan kalbi temizlemek, her türlü iş ve ibadeti yalnızca Allah rızası için yapmak olarak tanımladığımız ihlas,<sup>44</sup> münafığın tövbe sürecinin dördüncü ve son aşamasını oluşturmaktadır. İhlas, aynı zamanda kişinin tövbe, ıslah ve Allah'a bağlılık (*i'tisâm*) konusundaki kararlılık ve samimiye-tini ortaya koymaktadır.

Şunu ifade edelim ki Münafıklarla ilgili en önemli sorun güven kaybıdır. Çünkü o, emanete ihanet etmekte, söz ve davranışlarında güven vermemektedir.<sup>45</sup> İslam toplumunun ona tekrar güvenebilmesi için onun, 'tövbe ettim' demesinin yanında pişmanlığındaki samimiyeti ortaya koyacak salih ameller işlemesi, Müslümanlarla birlikte ıslah faaliyetlerine katılması ve samimi bir şekilde Allah'ın koyduğu değerlere iman ve itaat etmesi gerekir. Münafıkların kalplerindeki nifak günahının temizlenmesi ve samimi bir şekilde mü'minler zümresine girmeleri için ayetlerde zikredilen dört şartın (*tövbe, ıslah, i'tisam ve ihlas*) elzem olduğu anlaşılmaktadır.<sup>46</sup>

## 2.2. Müşrik: Allah'a Ortak Koşmanın Tövbesi

Şirk, Yüce Allah'ın varlığına inanmakla birlikte zatında, sıfatlarında, fiillerinde ya da ibadet konusunda O'nun ortağı, dengi yahut benzerinin bulunduğu inanma halini ifade etmektedir.<sup>47</sup> Bir müşrik Allah'a yakınlaşmak için şefaathçiler edinerek, araçlar koyarak, başka varlıklardan medet umarak ya da Allah'ı bırakıp başka varlıkları dost edinerek şirk koşabilmektedir.<sup>48</sup> Müşrikler başka tanrılarla birlikte Allah'a da inandıklarını söyleseler de<sup>49</sup> Yüce Allah böyle bir inancı reddetmekte ve şirk, tövbe edilmediği takdirde affedilmeyecek bir günah olarak nitelenmektedir.<sup>50</sup>

Allah katında en büyük günah olmakla birlikte şirkin affı da mümkündür. İnsanı şirkten temizleyecek hatta onu günahsız kılacak tek yol ise samimi bir tövbedir.<sup>51</sup> Ancak bir müşrikin İslam toplumunun bir parçası olabilmesi için ayetlerde tövbe yanında başka şartlar da dile getirilmektedir. Tevbe suresinde Cenâb-ı Allah müşriklerin durumunu şöyle ifade etmektedir:

*"Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yargılayıcıdır, bağışlayıcıdır."*<sup>52</sup>

*"Bir mümin hakkında ne yakınlık bağına ne de antlaşma hükümlerine riayet ederler; işte onlar böyle sınır tanımaz kimselerdir. Ama tövbe ederlerse ve namazlarını kılıp zekâtlarını verirlerse, artık onlar sizin din kardeşlerinizdir. Bilmek isteyenler için âyetlerimizi ayrıntılarıyla açıklıyoruz."*<sup>53</sup>

<sup>44</sup> 'Abdulmevcüd - Alî Muhammed Mu'avvağ, (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 1/601; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 8/177.

<sup>45</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 154-155; Muştafavî, *et-Taḥkîk*, 3/112-115.

<sup>46</sup> Buhârî, "İmân", 23 (No. 33); Müslim, "İmân", 107-108.

<sup>47</sup> Râzî, 'Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. 'Umer b. Huseyn, *Mefâtihu'l-Gayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 11/89.

<sup>48</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 259; Muştafavî, *et-Taḥkîk*, 6/56-60. Ayrıca bk. Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", TDV İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV, 2010) 39/193.

<sup>49</sup> Yunus 10/18, 106; el-Mâide 5/76; ez-Zümer 39/3.

<sup>50</sup> Yunus 10/31; el-Ankebût 29/61, 63; ez-Zuhuf 43/9.

<sup>51</sup> en-Nisâ, 4/48, 116. Lokman suresinde de şirk, en büyük zulüm (haksızlık) olarak nitelenmektedir. Zira şirk, sadece Allah'a ait olan ilahlık hakkının başka varlıklara da nispet edilmesi anlamına gelmektedir. Söz konusu ayet için bk. Lokmân 31/13.

<sup>52</sup> Bu bağlamda Hz. Peygamber'in, "Günahtan tövbe eden, o günahı hiç işlememiş gibidir." hadisini hatırlayabiliriz. Bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Tezîd el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, talik. Muhammed Fuad Abdulkabî, (b.y.: Daru İhyau'l-kütübü'l-Arabiyye, ts.), "Zühd", 30 (No. 4250).

<sup>53</sup> et-Tevbe 9/5.

Rasulü Allah (sav) Tebük gazvesine çıkınca, münafıklar yalan haberler yaymaya, müşrikler de antlaşmaları bozmaya yeltendiler. Bunun üzerine Tevbe suresinin nazil olan ilgili ayetleri, müşriklere dört ay süre vererek onların artık İslam toplumu içerisinde kalamayacaklarını, şayet kalmak istiyorlarsa da bunun bazı şartları olduğunu bildirmiştir.<sup>54</sup> Zikredilen ayetlerde görüldüğü üzere onlara sunulan ilk şart, tövbe etmeleri yani şirkten dönüp İslam'a girmeleridir. Onların müşrik olarak -ki onlar aynı zamanda düşman bir topluluktur- İslam toplumu içerisinde kalamayacakları, isterlerse kendilerine verilen dört aylık süre içerisinde başka bir bölgeye gidebilecekleri ifade edilmiştir. Bu durum, onların anlaşmalarını bozup düşman pozisyonuna geçmelerinin bir sonucudur. Müslümanların, yürürlükte olan antlaşmalar gereği, şirk üzere oldukları sürece müşriklerle bir arada yaşamaları ve düşmanlıklarından emin olmaları o günkü şartlarda mümkün değildi.<sup>55</sup> Bununla birlikte antlaşmaya sadık kalan müşrikler için antlaşma süresinin sonuna kadar mühlet verilmiştir.<sup>56</sup>

Müşrikler için tövbe, şirk yanında düşmanlık içeren tutum ve davranışlarını düzeltmelerini de zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda şirkten tövbe etmek, yalan sözlerle Yüce Allah'a ve Rasulüne iftira atmaktan, Allah'ın ayetlerini alaya almaktan, Hz. Peygamber'i yalanlamaktan, öldürmeye teşebbüs etmekten, onu sürmeye çalışmaktan, İslam dinini kötülemekten ve aralarında savaş çıkarmaya çalışmaktan vazgeçmeyi gerektirmektedir.<sup>57</sup> Bölgedeki tüm şirk unsurlarının temizlenmesi ve müşrikler için herhangi bir varlık alanı kalmaması dolayısıyla, onların düşmanlıklarından emin olmanın iki yolu kalmıştı: Müşrikler, ya bölgeyi terk edecekler ya da müslüman olarak İslam toplumuna dâhil olacaklardı. Üçüncü yol ise, anlaşmanın bozulması ya da süresinin bitmesi dolayısıyla savaş haline dönülmesidir ki, bu da bölgenin güç kullanılarak şirkten temizlenmesi anlamına gelmektedir.

Müşriklerin, İslam toplumuna dâhil olup bölgede yaşamaya devam edebilmeleri için tövbe yanında namaz kılmaları ve zekât vermeleri de şart koşulmuştur. Seyyid Kutub'a göre namaz ve zekâtın tövbenin devamı olarak zikredilmesi, fikhî bir hüküm bağlamında değil, o günkü müşriklerin durumlarıyla ilgilidir. Zira bu iki husus, mevcut sıkıntıların çözümü çerçevesinde gelmiştir. Çünkü o ortamda, müşriklerin hakiki manada İslam'ı kabul etmesinin en açık delili, tövbe etmeleri yanında namazlarını kılıp zekâtlarını vermeleriydi. Bu hususlar, onların İslam'ı gönüllerine yerleştirdiklerinin açık bir tezahürü olmaktadır.<sup>58</sup> Ayette geçen, "(tövbe edip namazı kılarlar ve zekâtı verirlerse onlar) sizlerin dinde kardeşlerinizdir." ifadesi de bu anlamı teyit etmektedir. Aslında Rasulü Allah'ın, "Ben, Allah'tan başka bir ilâh bulunmadığına, Muhammed'in Allah'ın Rasulü olduğuna şehâdet edip, namazı dosdoğru kılınca ve zekâtı hakkıyla verinceye kadar insanlarla savaşmakla emrolundum..."<sup>59</sup> hadisi de söylendiği şartlar dikkate alındığında bahsedilen durumun bir ifadesidir. Bu yüzdendir ki Hz. Ebu Bekir, Rasulü Allah'ın vefatından sonra zekât vermek istemeyenlere, zekâtla namazın arasını açanlara savaş açacağını söylemiş ve de onlarla savaşmıştır.<sup>60</sup>

İslam toplumuna katılıp Müslümanların din kardeşi olan her birey, artık diğer Müslümanlarla aynı haklara sahip olduğu gibi aynı sorumlulukları da taşımaktadır.<sup>61</sup> Bu bağlamda namaz ve zekatla yeni Müslümanlardan, bir yandan nefislerini tezkiye edip Yüce Allah'a kar-

<sup>53</sup> et-Tevbe 9/10-11.

<sup>54</sup> Ebu Muhammed el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzîl*, thk. Muhammed Abudllah en-Nemr vd. (Riyad: Daru't-tayyibe, 1409 h.), 4/8.

<sup>55</sup> Muhammed Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 2. Baskı, (Beyrut: Daru'l-marife, ts.), 10/150.

<sup>56</sup> et-Tevbe 9/1-4.

<sup>57</sup> Mâturîdî, *Te'vîlât*, 6/302.

<sup>58</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 1971), 4/141.

<sup>59</sup> Müslim, "İmân", 32-36.

<sup>60</sup> Mâturîdî, 'Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd es-Semerḳandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu vd., (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 6/291-292.

<sup>61</sup> Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menâr*, 10/169.

şı sorumluluklarını bir yandan da içinde yaşadıkları topluma karşı ekonomik sorumluluklarını yerine getirmeye çalışmaları istenmektedir.

Öte yandan âyet-i kerimede “*dinde kardeşlerinizdir*” denilerek Müslümanlara, İslam’a yeni giren bu insanlara karşı kardeşlik hukuku hatırlatılmaktadır. Zira Müslümanların en yakınlarının öldürülmeleri, mallarına el konulması, evlerinden barklarından ayrılmak zorunda bırakılmaları ve yurtlarından sürülmeleri üzerinden henüz çok zaman geçmemiştir. Böyle taze acıların getireceği kin ve intikam duygularından kurtulmak ve onlarla kardeşlik esasına dayalı bir ilişki kurmak kolay değildir. Fakat diğer yandan tevhide dayalı güçlü bir İslam toplumu için de böylesi bir inanç ve anlayış gerekmektedir.

### 2.3. Ehl-i Kitap: Hakikati Gizlemenin Tövbesi

Ehl-i kitap ifadesi, kendilerine Allah tarafından kitap verilen toplumları, özellikle de Yahudi ve Hristiyanları tanımlamak için kullanılır.<sup>62</sup> Fakat onlar zamanla kendilerine gönderilen kitapları tahrif edip hak yoldan sapmışlardır.<sup>63</sup> Bunun üzerine Yüce Allah, onları yeniden tevhide ve ilahi buyruklara itaate davete eden yeni bir kitap ve peygamber göndermiştir.<sup>64</sup> Ehl-i kitap mensupları ise kendilerinin zaten İlahî bir kitaba uydukları ve doğru yolda oldukları iddiasıyla<sup>65</sup> hem kitabı hem de peygamberi inkâr etmişlerdir.

Ehl-i kitap mensupları, semavî geleneğine bağlı oldukları için bazı hukukî konularda müşriklerden ayrı değerlendirilmektedir. Örneğin onların yiyecekleri ve kestikleri kurbanları Müslümanlar için helal kılınmış ve kadınlarıyla evlenilebileceği bildirilmiştir. Hatta zaman zaman teyit amaçlı onlara bazı konuların sorulabileceği dahi ifade edilmiştir.<sup>66</sup> Bütün bunlara rağmen onlar, İslam’a ve onun peygamberine düşmanlıkta müşriklerden geri kalmamışlardır. Zamanla bu durum, iki toplum arasında tartışmalara hatta sözün geçerliliğini yitirdiği zamanlarda savaşılmaya sebep olmuştur.

Ehl-i kitap için Kur’ân’da zikredilen en önemli suç ya da günahlardan biri hakikati gizlemek hususudur. Onlar hakikati bile bile gizleyerek, doğruyu arayan insanların hakikati bulmalarına engel olmuşlar, hakikati bulanları da şüpheye düşürmeye hatta eski sapkın inançlarına döndürmeye çalışmışlardır. Kur’ân’ın nüzul gayelerinden biri de onların gizlediği ve üstünü örttüğü tüm hakikatleri ortaya çıkarmaktır.<sup>67</sup> Kur’ân böylelikle ehl-i kitabın işledikleri günahın saptırıcı etkisini önlemeyi ya da en aza indirmeyi hedeflemiştir.

Kur’ân, gerçek ve doğru bilgiyi insanlardan gizleyen Ehl-i kitap için de tövbe tavsiyesinde bulunmuştur. Fakat bu tavsiye, başta Allah’ın laneti olmak üzere bütün lanet edicilerin lanetinin hakikati gizleyenlerin üzerine olacağını ifade eden bir tehditle gelmiştir:

*“İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lânet eder hem de lânet okuyanlar lânet eder. Ancak tövbe edenler, kendilerini düzeltenler ve gerçeği açıkça ifade edenler bunun dışındadır. İşte bunların tövbesini kabul edeceğim. Doğrusu ben tövbeleri çokça kabul eden ve rahmeti bol olanım.”*<sup>68</sup>

Yüce Allah gerçek bilgiyi gizleyenler için tövbe seçeneğini açık tutmuş ve onların da tövbe ettikleri takdirde rahmete kavuşacaklarını bildirmiştir. Ancak zikredilen ayetlerde dik-

<sup>62</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 5/489; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/567.

<sup>63</sup> Ehl-i kitabın kitaplar üzerindeki tahrif eylemleri için bk. el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41.

<sup>64</sup> Âl-i İmrân 3/64.

<sup>65</sup> el-Bakara 2/111.

<sup>66</sup> el-Mâide 5/5. Ayrıca el-Enbiyâ 21/7, en-Nahl 16/43 ayetlerinde geçen “*bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun*” ifadesi bazı yorumlarda ehl-i kitap alimleri olarak ifade edilmiştir. Bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 14/227, 16/228; Neseî, Ebu’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü’t-tenzil ve haqâ’iku’t-tevil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, (Beirut: Dâru’l-kelîmu’t-tayyib, 1997), 2/214, 2/395.

<sup>67</sup> “Ey Ehl-i kitap! Resulümüz kitapta bulunup da gizlemekte olduğunuz birçok şeyi size açıklamak üzere geldi; birçoğunu da açığa vurmuyor. Şüphe yok ki size Allah’tan bir ışık, apaçık bir kitap geldi.” (el-Mâide 5/15).

<sup>68</sup> el-Bakara 2/159-160.

kat çeken husus, ‘hakikati gizleme’ suçunu işleyenler için ağır bir lanet ifadesinin olmasıdır. Bu ise söz konusu suçun günahının ve sonuçların oldukça ağır olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada gizlenen hakikatin mahiyeti önem kazanmaktadır ki, bu durum tövbe süreci açısından da önem arz etmektedir.

Ayetlere göre büyük bir laneti gerektiren suç Allah tarafından insanlar için açıklanmış olan “*beyyinât*” ile “*hüdâ/hidayetin*” gizlenmesidir. İlgili ayetteki “*beyyinât*” ifadesi, tefsirlerde genel olarak ‘Hz. Muhammed’in nübüvvetinin doğruluğuna dair bilgiler’ olarak izah edilmiştir. Bunun yanında recm ya da benzer dinî ahkâma işaret olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>69</sup> Hidayet ise, Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ikrarı, ona ve onun getirdiklerine ittibanın gerekliliğine delalet etmektedir. Tüm bu hakikatlerin ise, genelde Tevrat olarak yorumlanan ‘Kitap’ta açıklandığı bildirilmektedir. Söz konusu ifade bazı yorumlarda İncil ve Kur’ân olarak da açıklanmaktadır. Yorumlarda hakikatleri gizleyenlerden kastedilenlerin ise Yahudi ve Hristiyan din adamları ve ileri gelenleri olduğu ifade edilmektedir.<sup>70</sup>

Gerçeğe dair bilgilerin gizlenmesi, insanların dalalet düşmelerine, İslam yerine küfrü tercih etmelerine ya da küfürden kendilerini kurtaramamalarına sebep olmaktadır. Böyle bir durumda ise hem Allah hakkı hem de kul hakları ihlal edilmektedir. Bu sebeple Yüce Allah, hakikati gizleyerek ya da üzerini örterek fesada ve sapmalara sebep olan insanlara hem kendisi lanet etmiş hem de bütün lanet edicilerin lanet edeceğini bildirmiştir. Bazı yorumlarda bu lanet edicilerin, melekler ve bütün insanlar olduğu ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Takdir edilen ceza, suçun büyüklüğünü ortaya koymaktadır. Zira lânet, Allah’ın rahmetinden uzaklaşmayı ve gazabına uğramayı ifade etmektedir ki,<sup>72</sup> bu da, bir insanın başına gelebilecek en kötü akıbetidir. Fakat Yüce Allah, böyle bir günahkâr kul için dahi kapıyı kapatmamış ve şayet şartları yerine getirirse onun da affedilebileceğini bildirmiştir.<sup>73</sup>

Yüce Allah, hakikati gizleyerek insanları dalalet sürükleyen birinden öncelikle samimi bir pişmanlık (tövbe) istemektedir. Fakat günahkâr kişi, affa nail olabilmek için tövbe ile yetinmemeli ve hemen ardından ıslah faaliyetinde bulunmalıdır. Önceki satırlarda geçtiği gibi ıslah, suçlunun hem kendini düzeltmesi hem de toplumda sebep olduğu fitne ve fesadı gidermesidir. Tövbe ettikten sonra salih amellerle ıslah faaliyetlerine devam etmelidir.<sup>74</sup> Keza bu suçun tövbesinde olması gereken en önemli hususlardan biri, gizlenmesiyle fesat ve sapmaya sebep olan hakikatin, herkese açıkça izhar edilmesidir. Zira işlenen suçun mahiyeti, bunu gerektirmektedir ki, aksi takdirde ortaya çıkan sapma ve fesat hali devam edecektir. Zikredilen ayet-i kerime de böyle bir tövbenin eksik ve affedilmek için yetersiz olduğunu ifade etmektedir.

Kimi müfessirlere göre incelenen ayetlerdeki tövbe, pişmanlık yanında İslam dinine girmeyi ifade etmektedir.<sup>75</sup> Bu durumda tövbe eden kişi, müslüman olup İslam toplumunun bir parçası ve dolayısıyla da yeni sorumluluklar yüklenmiş olmaktadır. Bu bağlamdaki en önemli sorumluluk ise ıslahtır ki, o da suçun mahiyeti çerçevesinde dalalet düşürdüklerini

<sup>69</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/729-742; Mâverdî, ‘Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. Hâbib el-Başrî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdulmağsûd b. ‘Abdurrahîm, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, tsz.), 1/214-215; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 4/179-183.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/729-742; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 1/214-215; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 4/179-183.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/729-742; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 4/179-183. Bakara suresindeki, “*Gerçekleri inkâr eden ve inkârcılığa saplanmış olarak ölenlere gelince, Allah’ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üzerindedir!*” ayeti de kimlerin lanet edebileceğine dair bilgi vermektedir. (el-Bakara 2/160).

<sup>72</sup> el-Bakara 2/90; Âl-i İmrân 3/88.

<sup>73</sup> el-Bakara 2/159-160.

<sup>74</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/738.

<sup>75</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 2/729-742; Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, 1/215.

İslam'a döndürmek, tahrif ettikleri kelamı da tashih etmektir. Bu durum aynı zamanda kişinin tövbesinde ne kadar samimi olduğunun bir göstergesi olmaktadır.

Burada şunu da ifade edelim ki, bir hakikatin gizlenmesi sebebiyle ortaya çıkabilecek fesat hali Müslümanlar arasında da yaşanabilir. Örneğin şahitlik gereken bir konuda bile hakikatin gizlenmesi, dolayısıyla da bir haksızlığa ve zarara sebep olunması benzer bir durumu ifade etmektedir. Bu suçun müsebbibi olan Müslümandan beklenen tövbe ise, pişmanlık yanında gizlenen hakikatin açığa çıkarılması ile imkân nispetinde ortaya çıkan haksızlığın giderilmesini içermelidir.

#### 2.4. Mümin: Savaşa Katılmamanın Tövbesi

Tövbe kavramı öncelikle Müslüman bir sahsın meşru olmayan bir söz veya davranışı sonrasında duyduğu pişmanlığı çağrıştırmaktadır. Allah'a iman eden ve O'na sırat-ı müstakim üzere olacağına dair söz veren bir mümin, şayet bu sözyle çelişen bir tutum ve davranış içine girerse günah işlemiş olur.<sup>76</sup> Günah bir yönüyle kişinin fitratını bozup onu başka günahlar için müsait hale getirirken bir yönüyle de kişinin İslam toplumuna karşı sorumluluklarını ihmal ve ihlali etmesine sebebiyet vermektedir. Bu yüzden günahkâr kişi tövbe ederek hem kendi fitratını ıslah etmeye hem de topluma karşı sorumluluklarını yerine getirmeye çalışmalıdır.

Önceki satırlarda değinilen münafık, müşrik ve ehl-i kitabın tövbelerinde dikkat çeken ortak nokta, suçun yani günahın vasfının tövbenin mahiyetini belirlemiş olmasıydı. Aynı husus, günahkâr bir Müslümanın tövbesi için de söz konusudur. Bu açıdan bakıldığında günahkâr mümin de tövbe için, samimi bir pişmanlık yanında kendi ahvalini düzeltmeye, benzer bir hataya düşmemeye ve İslam toplumunda açtığı yaraları sarmaya çalışmalıdır.

Tevbe suresinin nüzulüne sebep olan Tebuk seferi, bir müminin tövbe sürecinin nasıl olması gerektiğine dair oldukça güzel bir örnek sunmaktadır. Bilindiği gibi Tebuk seferi, sıcağın bir mevsimde, hasat zamanında, uzak bir diyara ve güçlü bir orduya karşı yapılmıştı.<sup>77</sup> Bu durum, Kur'an'ın "*sâatü'l-usre*" (güçlük zamanı)<sup>78</sup> olarak ifade ettiği sefer için gerekli hazırlıkları da etkilemişti. Ciddi bir malî külfetin ortaya çıktığı sefer hazırlıklarında münafıklar sefere katılmamak için çeşitli gerekçeler ileri sürüp Hz. Peygamber'den izin alırken kimi Müslümanlar da işi ağırdan almışlardı. Hatta öyle ki bazı Müslümanlar da çeşitli gerekçelerle sefere katılmayıp Medine'de kaldılar.

Orduya katılmayanlar, sefer dönüşü Rasulüllah'a gelerek özür beyan edip bağışlanma talebinde bulundular. Rasulüllah, içlerinden sadece durumları müsait olduğu halde Tebuk Seferi'ne katılmaktan kaçınan ve ordunun dönüşü sonrasında mazeretleri olmadıkları halde sefere katılmadıklarını açıkça söyleyen üç mümin hakkında herhangi bir hüküm vermedi<sup>79</sup> ve onların durumunu Yüce Allah'a havale etti. Haklarında bir hüküm gelinceye kadar da onlarla arasına mesafe koydu. Bunun üzerinde diğer Müslümanlar da onlarla ilişkilerini kestiler. Bu durum bahsedilen üç mümine çok ağır geldi. Nihayetinde yaklaşık elli gün sonra gelen âyetler onların tövbelerinde samimi olduklarını ve yaptıkları tövbenin Allah tarafından kabul edildiğini bildirdi:

<sup>76</sup> Kubeyî, *Mevsü'a*, 2/716-718.

<sup>77</sup> Tahir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 10/196.

<sup>78</sup> et-Tevbe 9/117. Bu sebeple orduya "*Ceyşü'l-usre*", gazveye "*Gazvetü'l-usre*" adı verilmiştir. Sefer sırasında münafıkların çıkardığı fitne ve fesadı anlatan, iç yüzlerini ortaya koyan âyetlerin inmesi dolayısıyla buna "*Gazvetü'l-fâdiha*" da denilir. Bk. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 3/8; İsmail Yiğit, "Tebük Seferi", *TDV Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: 2001), 40/228.

<sup>79</sup> Rivayetlere göre Kur'an'da, "Bir diğer grubun durumu ise Allah'ın hükmüne kalmıştır; ya onlara azap edecek veya tövbelerini kabul edecektir." (et-Tevbe 9/106) diye söz edilen bu üç kişi Kâ'b b. Mâlik, Hilâl b. Ümeyye ve Mürâre b. Rebî'dir. Bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: 2000), 7/306; Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Hicr, 2003), 7/578-579.



“Allah geriye bırakılan (savaşa katılmayan) üç kişinin de tövbesini kabul etti. Sonunda, bütün genişliğine rağmen yeryüzü onlara dar gelmeye başlamış, vicdanları kendilerini sıkıştırmış ve Allah’a karşı O’ndan başka sığınılacak kimse olmadığını anlamışlardı. Bunun üzerine O da eski durumlarına dönmeleri için onlara tövbe nasip etti. Şüphesiz Allah, tövbeleri çokça kabul edendir, çok merhametlidir.”<sup>80</sup>

Âyetin başındaki “geriye bırakılan” ifadesini, “Tebük Seferi’nden geri kalanlar” şeklinde yorumlayanlar olmakla birlikte, daha çok Tevbe suresinin 106. ayetiyle<sup>81</sup> irtibatlandırarak “bağışlanmaları ertelenenler” anlamı verilmiştir. Bir diğer ifadeyle haklarındaki hüküm hemen verilmemiş, daha sonraya bırakılmış kişilerdir.<sup>82</sup>

İmkânları olduğu halde Tebük Seferi’ne katılmayanlardan bir kısmı günahlarını itiraf etmiş, pişmanlıklarını dile getirmiş ve ardından da Allah ve Rasulünden af dilemişlerdir. Allah (cc) da tövbelerini kabul ederek onları bağışlamıştır. Ancak Yüce Allah Hz. Peygamber’e, onların günahlarının tezkiyesi için mallarından biraz alıp sadaka olarak ihtiyaç sahiplerine dağıtmasını emretmiştir. Daha sonra da onların affı için dua etmesini istemiştir. Bununla birlikte pişmanlık duyanlara, sadece tövbe ile yetinmemeleri ve Yüce Allah’ın rızasını kazanacak amellerde bulunmaları emredilmiştir.<sup>83</sup>

Tebük seferinden geriye kalan üç kişinin tövbelerinin kabul edildiğini bildiren ayetin ardından Yüce Allah, “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.”<sup>84</sup> buyurmaktadır. Bu ayet, öncelikle onlara işledikleri suçun mahiyetini hatırlatmakta ve bir daha tekrarlamaları için uyarıda bulunmaktadır. Bu ifadelerle onlara, herhangi bir zaman, zemin veya durumda Yüce Allah’ın bir emri söz konusu olduğunda mutlaka itaat etmelerini ve asla müminler topluluğundan geri kalmamalarını salık vermektedir.

Görünen o ki, Tebük seferine çıkmamak, öncelikle sefer emri Allah’tan geldiği için O’nun emrine yönelik bir itaatsizlik içermektedir. İkinci olarak sefere katılmamak için gerçeklikten uzak bahaneler ileri sürülmüştür ki, bu durum, müminlerin en önemli vasıflarından sadık ve emin olma sıfatına aykırı bir durumdur. Keza gelişen olaylar sonucunda Müslümanlar çok zor bir dönemde, güçlü bir ordu ve önemli bir tehlike karşısında yalnız bırakılmışlardır. Bu tavır ise, İslam toplumundan kopma ve toplum içerisinde bir bölünme meydana getirmeye sebep olabilmektedir. Seferin zorluğu yanında onları suça iten bir diğer husus ise, hurmaların olgunlaşması ve hasat mevsiminin gelmesi gibi dünyalık endişelerdir. Sıcak havada sefere çıkmak yerine hurmalıkların gölgesinde oturmak onların nefislerine daha cazip gelmiştir.<sup>85</sup>

Zikredilen âyetler göstermektedir ki, Tebük seferinde geri kalanlardan pişmanlık yanında tövbelerinin kabulü için istenenler, onların suçları ve günahlarının mahiyetiyle doğrudan ilintilidir. Örneğin Yüce Allah onların mallarından sadaka alınmasını emretmektedir ki, bu husus, onların sefere çıkmasına mâni olan maddî arzularının ıslah ve terbiyesine yöneliktir. Mallarından sadaka alınarak onlara hem dünyalık kaygıların Allah’ın emrine itaatsizliğe sebebiyet vermemesi gerektiği hem de mal biriktirmek yerine onları ihtiyaç anında sarf etmenin

<sup>80</sup> et-Tevbe 9/118.

<sup>81</sup> “Bir diğer grubun durumu ise Allah’ın hükmüne kalmıştır; ya onlara azap edecek veya tövbelerini kabul edecektir. Allah bilen ve hikmetle yönetendir.” et-Tevbe 9/106.

<sup>82</sup> Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 12/53-66; Mâverdî, *en-Nüket*, 2/413.

<sup>83</sup> “Bir başka grup var ki, onlar iyi işe bir de kötü iş karıştırdıktan sonra günahlarını itiraf etmişlerdir. Umulur ki Allah onların tövbesini kabul eder. Şüphesiz Allah çok esirgeyici, çok bağışlayıcıdır. Onları arındırmak ve temiz çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi iştikte ve bilmektedir. Bilmiyorlar mı ki, kullarının tövbesini kabul eden Allah’tır, sadakaları kabul eden de O’dur. Şüphesiz Allah tövbe kapısını alabildiğine açık tutmaktadır, rahmetiyle her şeyi kuşatmaktadır. De ki: “Durmadan bir şeyler yapın; yaptıklarınızı Allah da peygamberi de müminler de görecektir. Sonunda, gizliyi de açığı da bilen huzuruna çıkarılacaksınız ve O size yapmış olduklarınızı haber verecektir.” (et-Tevbe 9/102-105).

<sup>84</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>85</sup> İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr*, 10/196; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 3/8.

daha faziletli olduğu hatırlatılmaktadır. Hatta öyle bir zaman gelir ki, eldeki malların büyük bir kısmından fedakârlık yapılması dahi gerekebilir. Söz konusu durum Tebük seferine çıkılırken yaşanmıştı ki, münafıklar hariç herkes sefer hazırlığı için imkân ölçüsünde maddî manevî her türlü destekte bulunmuştu.<sup>86</sup> Mallarından sadaka alınması hususundaki emir, aynı zamanda onların kalbindeki mal sevgisini tezkiye edecek cezâî ve eğitici bir taleptir. Böylesi bir tezkiye ise, tövbenin şartlarından olan günahın tekrar etmemesi için önleyici bir tedbirdir.

Öte yandan ayetlerde suçlulardan, mutlaka iyi bir şeyler yapma gayretinde olmaları istenmektedir. Yapacakları bu ameller aynı zamanda onların tövbelerindeki samimiyeti ortaya koymaktadır. Zira onlar, sefer emrine uymayıp orduya katılmamakla hem Allah'a hem Rasülüne hem de müminlere karşı bir suç işlemişlerdir. Bu açıdan yapmaları istenen ameller hem tövbelerindeki samimiyeti gösterecek hem de açtıkları yarayı telafi ve tazmin edecektir. Keza onlardan bir şeyler yapmanın gayretinde olmalarının istenmesi, hurma gölgelikleri altında oturmanın değil de Allah yolunda olmanın onları pişmanlığa sürükleyecek bir akıbetten koruyacağına dair güçlü bir mesaj içermektedir.

Tebük seferinden geri kalan üç kişinin tövbesinin kabulü sonrasında Allah (cc), müminlerden takva sahibi olmalarını ve sadık kimselerle birlikte hareket etmelerini istemiştir.<sup>87</sup> Takva, Tebük sefer emrinde olduğu gibi Allah'tan bir emir geldiği zaman şeksiz şüphesiz ve hiç ayak sürümeden itaat edilmesini, dolayısıyla da Allah'ın gazabından ve azabından korunmasını çağırıştırılmaktadır.<sup>88</sup> Zira Tebük seferi için emir gelince ağırdan alanlar, ayak sürüyenler ve sefere katılmayanlar olmuştu.<sup>89</sup> Bu emir, dünyayı ahirete tercih ederek Allah'ın emrine itaat hususunda gönülsüz olanlar için bir uyarı niteliğindedir.<sup>90</sup> Öte yandan bu hatırlatma, benzer bir durumda nasıl bir tutum sergileneceğini de öğretmektedir.

Ayetin devamındaki “*sadıklarla birlikte olun*” kısmı, Müslümanları zor dönemde yalnız bırakmamayı ve İslam toplumundan ayrılmamayı hatırlatmaktadır. Seferden geri kalmanın getirdiği en büyük problemlerden biri, bölünmeye ve kopmaya sebep olarak, tevhide hedefleyen İslam'ın inşa ettiği toplumun birliğine zarar vermesidir. Böylesi bir fitne ise, İslam devletini ve toplumunu zaafa uğratacak bir durumdur. Anlaşıyor ki tövbenin samimiyetini gösteren amellerden biri de, sonraki sefer emirlerinde İslam toplumundan ayrılmayıp onlarla birlikte hareket etmeleridir.

Ayetteki hitabın, ‘müminlerle...’ değil de ‘sadıklarla birlikte olun’ şeklinde gelmesi de önemli bir ayrıntıya dikkat çekmektedir. Zira sefere katılmamak için izin isteyenlerin birçoğunun gerekçesi, hakiki bir mazeret içermiyordu. Onlar gerçek niyetlerini saklayarak sahte mazeretler ileri sürmüşlerdi.<sup>91</sup> Ayet öncelikle onlara doğru olmalarını emretmektedir. Diğer taraftan ayet, geride kalanlara da bundan sonra Tebük seferine katılanlar gibi Allah'a ve Rasülüne verdikleri ahitlerine sadık olmalarını öğütlemektedir.

Kur'an'ın müminleri davet ettiği tövbenin, Tahrîm suresinde *nasuh* vasfıyla (*tövbe-i nasûh*) nitelendiğini görmekteyiz.<sup>92</sup> Söz konusu *nasûh* kelimesi, “hâlis, ihlaslı, katışıksız” anlamları yanında “düzeltici, onarıcı” gibi anlamlar da içermektedir. Bu çerçevede *tövbe-i nasûh*, samimi bir pişmanlık, aynı hataya tekrar düşmeme kararlılığı ve yapılan hatayı telafi

<sup>86</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>87</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>88</sup> Halîl b. 'Ahmed, *Kitābu'l- 'Ayn*, 4/394; İsfahânî, *Müfredât*, 530-531.

<sup>89</sup> Ebû Hâyyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 5/44; İbn 'Aşûr, *et-Tahrîr*, 10/196.

<sup>90</sup> “Ey iman edenler! Size ne oldu ki, “Allah yolunda seferber olun” denilince yerinize çakılıp kaldınız; yoksa âhiretten vazgeçip de dünya hayatıyla yetinmeye razı mı oldunuz? Hâlbuki dünya hayatının sağladığı fayda âhiretinkine göre pek azdır.” (et-Tevbe 9/38).

<sup>91</sup> Taberî, *Cāmi 'u'l-Beyān*, 11/478.

<sup>92</sup> et-Tahrîm 66/8.

etme gayreti olarak ifade edilebilir.<sup>93</sup> Hz. Ali de makbul bir tövbe sürecinin, “geçmiş günahlara pişmanlık, terk edilen farzları iade etme, gasp edilen hakları geri verme, hasımlarla helâlleşme, bir daha tekrarlamama kararlılığı ve nefsi Allah’a itaate yöneltme gibi altı şart içermesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>94</sup> Şunu belirtelim ki zikredilen tüm şartlar, kâmil bir tövbe sürecinin neler gerektiğini ortaya koymaktadır.

### Sonuç

Yaratıcının tanıdığı özgürlük sayesinde insan; mümin, kâfir, müşrik, münafık gibi farklı inanç ve düşüncelere sahip olabilmektedir. Bununla birlikte Yüce Allah her insandan, tevhid üzere bir imanla Allah hakkını; hak ve adalete dayanan bir hayat anlayışıyla da kul ve kamu hakkını gözetmesini istemektedir. Bu çerçevede insanın fitne ve fesattan kaçınması ve ıslah ve inşa faaliyetlerinde bulunması gerekmektedir. Bu durum, insan fitratının korunması ve toplum hayatının sağlıklı ve güçlü bir yapıya kavuşması için de elzemdir.

Öte yandan insan zaman zaman gerek nefsânî arzuları gerekse çevresel unsurların etkisiyle Rabbinin razı olmayacağı tutum ve davranışlarda bulunabilmektedir. Suç ya da günah olarak ifade edebileceğimiz bu tür davranışlar bir yandan insan fitratına bir yandan da toplumsal yapıya zarar verebilmektedir. Akıllı ve sorumluluk taşıyan bir insandan bu tür durumlarda beklenen davranış ise, erkenden hatasından dönmesi, pişmanlığını ifade etmesi ve sebep olduğu zararları telafi etmenin yollarını aramasıdır.

Araştırmamız göstermektedir ki Kur’ân, farklı düşünce ve inanç gruplarından sadır olan her bir suç ve günah için farklı bir tövbe süreci belirlemiştir. İşlenen her bir günahın tövbe sürecini belirleyen temel etken, günahkâr kişinin durumu, günahın mahiyeti ve ortaya çıkardığı sonuçlar olmuştur. Bu bağlamda şirk günahı ile nifak günahının ya da hakikati gizleyen bir ehl-i kitap mensubunun günahı ile savaştan kaçan bir Müslümanın tövbe ve af süreci farklı cereyan etmektedir.

Sonuç olarak şunu da belirtelim ki her tövbe sürecinin başlangıç ve hedef noktası aynıdır. Her günahkardan beklenen ilk şey samimi bir pişmanlık ve dönüş kararlılığıdır. Tövbe sürecinin varmak istediği sonuç ise, insanın, özüne (fitrat) dönüp nefisini ıslah etmesi, işlenen suç sebebiyle İslam toplumunda açılan yaranın onarılması ve işlenecek salih amellerle toplumun birlik ve gelişimine katkıda bulunulmasıdır. Tüm bu sürecin Allah katında değer kazanabilmesi ise, tövbenin nasuh olmasına yani her aşamada ihlasın korunmasına bağlıdır.

<sup>93</sup> 'İşfehâni, 'el-Mufredât, 494.

<sup>94</sup> Zemaşşerî, el-Keşşâf, 6/162.

**Kaynakça**

- Alper, Hülya. “Münafık”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Ateş, Süleyman. “İhlas”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/535-537. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Bayram, İbrahim. “Cüveynî'nin Tövbe Anlayışı”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2021, cilt: IV, sayı: 7, s. 100-121.
- Beğavî, Ebu Muhammed el-Ferra el-. *Me'âlimu't-Tenzîl*. thk. Muhammed Abudllah en-Nemr vd. Riyad: Daru't-tayyibe, 1409 h.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. bab ve trc. Muhammed Zekeriya Kandehlevî, Pakistan: el-Büşra, 2016/1437.
- Cehdi, Muhammed Ali. “Kuran ve Rivayetlerde Tövbe ve Afv Taleb Etme Meselesi”. *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin İlmî Mecmuası*, 2010, sayı: 13, s. 353-360.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr Attâr, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 3. Baskı, 1984.
- Ebû Hayyân el-'Endelüsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. 'Ādil 'Aḥmed 'Abdulmevcūd - 'Alî Muhammed Mu'avvaḍ, I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Emanet, Sare. *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Tövbe-İstiğfarın Süreç ve Yapıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ezherî, Ebu Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luḡa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire: Daru'l-Mısriyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru Zevi't-Temyîz fî Letâ'ifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr, I-VI, Kahire: Lecnetu 'İhyâ'i't-Turasi'l-İslâmî, 1996.
- Güller, Hasan Hüseyin. *Hadislerde Pişmanlık ve Tövbe*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Ḥalîl b. 'Aḥmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk - Bebek, Adil. “Günah”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 14/278-285. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ḥasen el-Muştafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*, I-XIV, Kahire-Londra: Merkezi Neşri 'Āsâri'l-'Allâme el-Muştafavî, Ṭahrân 1393 h.
- Hayreddin Karaman vd.. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Işık, Harun. “Gazâlî'nin Tövbe Algısı”. *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2013/1, sayı: 24, s. 177-194.
- İbn Âşûr. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Dureyd, Muhammed b. Hasan. *Cemheratu'l-Luḡa*. thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyin Ahmed. *Mucmelu'l-Luḡa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Daru'l-fikr, 1979.

- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. Giza: 2000.
- Katar, Mehmet. *İlahi Dinlerde Tövbe Anlayışı Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1993.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da Kişilik Psikolojisi*. Ankara: Gece, 2017.
- Kazvînî, Ebi Abdillâh Muhammed b. Tezîd. *Sünen-i İbn Mâce*. talik. Muhammed Fuad Abdülbaki, (b.y.: Daru İhyau'l-kütübü'l-Arabiyye, ts.)
- Kubeysî, Ahmed Ubeyd. *Mevsü'atü'l-kelime ve ahavâtihhâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Daur'l-marife, 2017.
- Mâtürîdî, 'Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Maḥmûd es-Semerḳandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd.. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mâverdî, 'Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Muhammed b. Ḥabîb el-Başrî. *en-Nuket ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid b. 'Abdulmaḳşûd b. 'Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Merad, Ali. "İslah". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/143-156. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Muhammed Reşit Rıza. *Tefsiru'l-Menar*. Beyrut: Daru'l-marife, 2. Basım, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut-Lübnan: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1. Basım, 1991/1412.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Maḥmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳâ'ıku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru'l-kelimu't-tayyib, 1997.
- Özer, Salim. "Günahların Affında ve Cezaların Düşmesinde Tövbenin Etkisi". *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2008/1, cilt: VI, sayı: 14, s. 79-108.
- Râğîb el-'İşfehânî, 'Ebu'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrüt: Daru'l-Ma'rifet, ts.
- Râzî, 'Ebû 'Abdillâh Faḫruddîn Muhammed b. 'Umer b. Ḥuseyn. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şâhib İsmail b. 'Abbâd. *el-Muḥîṭ fi'l-luga*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994
- Sarraoğlu, Ahmet. *Hadislerde Tövbe*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Seyyid Kutup. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyai't-türâsi'l-Arabî, 7. Basım, 1971.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 39/193-198. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Suyûtî, Celaleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Hicr, 2003.
- Ṭaberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed 'Alî. *Keşşâfu İştîlâhâti'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. 'Alî Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Yıldırım, Halil İbrahim. *Tövbe Kavramı ve Kelam Ekollerinin Tövbe Anlayışlarının Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,

2006.

Yiğit, İsmail. “Tebük Seferi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/228-230. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Zemaşşerî, 'Ebu'l-Kāsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed el-Ḥarizmī. *el-Keşşāf 'an Ḥakā'iki't-Tenzil ve 'Uyūni'l-'Eḳāvil fī Vucūhi't-Te'vīl*. thk. 'Ādil 'Aḥmed 'Abdulmevcūd - 'Alī Muḥammed Mu'avvaḍ. 6 Cilt. Riyāḍ: Mektebetu'l-'Ubeykān, 1998.

Zemaşşerî, 'Ebu'l-Kāsım Maḥmūd b. 'Umer b. Muḥammed el-Ḥarizmī. *Esāsu'l-Belāga*. thk. Muḥammed Bāsil 'Uyūnu's-Sūd. 2 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Fatih Tok

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume:8, Sayı/Issue:1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Kur'ân'daki 'ille'l-Meveddete fi'l-Kurbâ' İfadesinin Manaya Delâleti Yönüyle Çevirisi ve Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme**

*An Evaluation of the Translation and Interpretation of the Expression 'Illā al-Mawaddah fī al-Qurbā' in the Qur'ān in a Sign of Meaning*

تركيب "إلا المودة في القربى" في القرآن الكريم: دراسة تفسيرية دلالية

**Süleyman PAK**

Doç. Dr. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Associate professor, Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Islamic Sciences,

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Tokat, Türkiye

[suleyman.pak@gop.edu.tr](mailto:suleyman.pak@gop.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0002-4440-4627>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 22/01/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 23/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Pak, Süleyman. "Kur'ân'daki 'ille'l-Meveddete fi'l-Kurbâ' İfadesinin Manaya Delâleti Yönüyle Çevirisi ve Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 308-330.

<https://doi.org/10.31121/tader.1423836>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by:** Ali KARATAŞ / Türkiye



## Öz

Kur'ân lafız ve mana yönüyle Allah'ın kelamı olup içerisinde tek anlama gelen manası açık âyetler olduğu gibi birden çok anlama ihtimali bulunması bakımından anlamı kapalı ve neticede tevile müsait âyetler de mevcuttur. Birden çok anlama ihtimali olan âyetlerde sadece lafızdan hareketle anlaşılma güçlüğü bulunduğundan, anlama çabası dâhilinde lafzî anlam yanında sebab-i nüzul, Resulüllâh ve sahabeden gelen rivâyetler gibi Kur'an dışı kaynaklara da ihtiyaç duyulmaktadır. Buna göre âyetin nüzul ortamı, muhataplar ve makâsîd yönünden geniş çerçevede değerlendirilmesi lüzumu hasıl olmaktadır. Bu âyetin yorumunda olduğu gibi ilk dönem müfessirlerinden gelen rivâyetlerin sıhhat derecesi ve birbiri ile anlam uyumu ayrı bir değerlendirme gerektirmektedir. Bu çalışma Şûrâ sûresi 23. âyetle ilgili yapılan yorumların dayandığı rivâyetleri ve görüşleri incelemekte, buradan hareketle âyete meal verilmesine dair değerlendirmeleri içermekte ve âyetin Kur'ân bütünlüğü üzerinden anlamını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Tefsirlerde âyet üzerine birkaç farklı yorum yapılmakta, bunlar ağırlıkla âyetin nüzul sebebi üzerinden mekkî veya medenî oluşu ve buna delil sayılan rivâyetlere, âyetin muhatabının Kureyş müşrikleri veya Müslümanlar olduğu gibi gerekçelere dayandırılmaktadır. Özellikle âyette geçen "kurbâ" kelimesinin anlamı üzerinden bu yorumların temellendirildiği görülmektedir. Bunlar esasta üç ana noktada toplanmaktadır. Resulüllâh'ın Kureyşlilerden aralarındaki akrabalık bağına saygı gösterme talebi, akrabalara sevgi duyulması ve salih amellerle Allah'a yaklaşma isteğidir. Şia'nın mezhebî saiklerle âyette yer alan "ille'l-meveddete fi'l-kurbâ" ifadesini Hz. Ali'nin imametine dayanak yapma yönündeki çabasının, aşırı yorum kapsamında olduğu ve ilmi dayanaktan yoksun bulunduğu görülmektedir. Sonuçta âyetin siyak ve sibakından hareketle anlamının umum üzere alınmasının ve "kurbâ" kelimesinin de nesep yönüyle bir yakınlığı değil, Allah'a yakınlık sevgisi şeklinde anlaşılmasının daha uygun olacağı değerlendirilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Müşkil, Şûrâ Sûresi, Meveddet, Kurbâ.

## Abstract

The *Qur'ân* is the word of Allah in terms of word and meaning. While there are verses with clear meanings that have a single meaning, there are also verses that have a vague meaning and are, therefore, open to interpretation because they have multiple meanings. Since it is difficult to understand verses with various meanings based on the wording alone, external explanations such as the reason for revelation and the narrations from the Prophet and his companions are needed in addition to the literal meaning in the effort to understand. Accordingly, it becomes necessary to evaluate the verse in a broad context regarding the environment in which it was revealed, the addressees, and the maqâsîd. As in interpreting this verse, the degree of authenticity of the narrations coming from the early commentators and their semantic compatibility with each other requires a separate evaluation. This study examines the narrations and opinions on which the comments about the 23rd verse of the Sûrat al-Shûrâ are based, includes evaluations regarding the interpretation of the verse and aims to determine the meaning of the verse within the integrity of the *Qur'ân*. There are several different interpretations of the verse in the tafsîrs, and these are mainly based on reasons such as the reason for the revelation of the verse, whether it is Meccan or Medinan, the narrations considered as evidence for this, and whether the addressee of the verse is the Quraysh polytheists or Muslims. It is seen that these interpretations are based primarily on the meaning of the word "Qurbâ" in the verse. These are collected in three main points. The Messenger of Allah's request from the Quraysh to respect the kinship bond between them is the love of relatives and the love of getting closer to Allah with good deeds. The phrase "*illâ al-mawaddah fi al-qurbâ*" in the verse was used due to the Shiite sect's motives. It seems that Ali's interpretation of supporting his imamate is within the scope of extreme interpretation and lacks scientific basis. As a result, it is considered that it would be more appropriate to take the general meaning of the verse based on its meaning and to understand the word "Qurbâ" as the love of closeness to Allah, not as a closeness in terms of lineage.

**Keywords:** Tafsîr, Mushkil, Sûrat al-Shûrâ, Mawaddah, Qurbâ.

## الخلاصة

القرآن الكريم كلام الله لفظاً ومعنى، حيث تحتوي بعض الآيات على معانٍ واضحة تفهم بسهولة، وبينما تحتوي البعض الآخر على معانٍ غامضة قابلة للتأويل نظرًا لتعدد المعاني. لذا، يحتاج الفهم ليس فقط إلى معنى اللفظ وإنما أيضًا إلى التوجيهات الخارجية مثل سبب النزول والأثر المروي عن النبي والصحابة. يتطلب التفكير في السياق الذي نزلت فيه الآية وفهم المستهدفين والهدف منها. كما

أن دراسة صحة الروايات وتوافقها الدلالي تحتاج إلى تقييم منفصل. وتهدف هذه الدراسة إلى فحص التفاسير والآراء المتعلقة بآية 23 من سورة الشورى، وتقديم تقييم لها، بالإضافة إلى توضيح معاني الآية ضمن سياق القرآن. يتمحور التفسير حول سبب نزول الآية، سواء كانت مكيا أو مدينا، والروايات كدليل على ذلك، بالإضافة إلى المستهدفين كقريش أو المسلمين. يركز التفسير على كلمة "قربى" في الآية، ويظهر أنه يتمحور حول طلب الرسول من قريش احترام صلة الرحم، ومحبة الأقرباء، والتقرب من الله من خلال الأعمال الصالحة. ويُلاحظ أن تفسيرًا تأويليًا مفرطًا تم تقديمه للتركيب "إلا المودة في القربى"، مع ميله نحو المذهب الشيعي، يهدف إلى دعم إمامة علي. يتجاوز هذا التفسير حدود التأويل المبني على دليل علمي. وبناءً على ذلك، يُفضل فهم الآية بشكل عام في سياقها الشامل، وفهم كلمة "قربى" على أنها حب لله وليس قرابة نسبية.

**الكلمات المفتاحية:** تفسير، مشكل، سورة الشورى، مودة، قربى

## Giriş

Kur'ân Allah tarafından inzal edilen en son ilahî kelimadır. Kıyamete kadar gelecek bütün insanları muhatap almakta ve onlara inanç, ibadet ve ahlak konusunda birtakım sorumluluklar yüklemektedir. Kur'ân'ın bütün âyetleri insana dînî alanda yerine getirmekle mükellef olduğu yükümlülüklerini hatırlatıcı bir davet hüviyeti taşımaktadır. Bunu yaparken muhatap toplumun kullandığı ve aşına olduğu dil ve üslupla onlara hitap etmekte, bazen bu ifadeler açık ve sade olurken bazen de dil inceliklerinden kaynaklanan birkaç farklı anlamı içerecek şekilde kapalı ibareler bulunmaktadır. Anlamı kapalı âyetler müfessirlerce farklı veçheden yorumlanmaya çalışılmış ve muhtemel anlamlar eserlerde yerini almıştır. Bu gibi durumlarda esas ilke Kur'ân'ın anlam bütünlüğünün göz önünde tutulması ve bir karineye dayanarak yapılan genel anlama uygun yorumların tahsis vehmi doğuracak şekilde daraltılmaması ve özele indirgenmemesidir. Kur'ân'ı anlama çabaları kapsamında karşılaşılan en büyük meselelerden biri zahirde âyetler arasında var olduğu düşünülen tearuz gibi hususların telifi ve aralarındaki anlam bütünlüğünü ortaya çıkarma durumudur. Bunun için önce siyak-sibak ilişkisi içerisinde âyetlerin yerini tespit etmeye çalışmak, lafzî olarak yer alan ifadenin muradını ve diğer âyetlerle arasındaki maksat benzerliği ve farklılıklarını araştırmak, ardından da Kur'ân'ın anlam bütünlüğü göz önünde bulundurularak sahih anlama ulaşmaya çalışmak gerekmektedir.<sup>1</sup> Bu meselenin hallinde lafız incelemesi yanında âyetin nüzul zamanı ve ortamına dair müktesebâtın da önemli bir katkısı olduğu açıktır. Bu çalışma Şûrâ sûresi 23. âyet örneğinde âyetler arası anlam bütünlüğü dikkate alınarak lafızdan kastedilen muradın tespiti yönünde nasıl bir yol izlenebileceği hususunda yapılan bir değerlendirmeden ibarettir. Ayrıca âyetin muradının tespiti üzerine yapılan bu değerlendirmelerden hareketle sözü geçen hususun meallere nasıl ve ne şekilde yansıtıldığı da incelenmektedir. Müfessirlerin, yorumlarını genellikle âyetle ilgili nakledilen nüzul sebepleri üzerinden onun mekkî veya medenî oluşuna, muhatabının Kureyş, Mekkeli müşrikler veya Müslümanlar oluşuna dayandırdıkları görülmektedir. Âyetin tevîlinde İbn Abbas'a nispet edilen gerek nüzul sebebi gerekse tefsiri ile ilgili rivâyetlerin farklı oluşu doğal olarak yorumlara yansımış, sonuçta âyetle ilgili birkaç farklı yorum ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda çalışmada öncelikle âyette yer alan kilit lafızlar hakkında açıklamalara yer verilmekte, ardından âyetin bağlamı, nüzulüne dair haberler ve bu nakillere istinâden yapılan yorumlar değerlendirilmekte, sonunda da bu yorumların meallere yansımaları incelenmektedir. Yapılan salt bir usûl çalışması olmadığından kaynakları ağırlıkla tefsir eserleridir ve bir âyet örneğinde bazı tespitler yapmayı amaçlamaktadır. Ancak âyeti bu yönüyle esas alan müstakil bir çalışma bulunmadığından araştırma bu konuyla sınırlı tutulmuştur. Neticede ayetin te'vili üzerine ilk dönemden itibaren günümüze kadar yapılan yorumlara dayalı bir değerlendirme yapılmakta ve bazı tespitlere ulaşılmaktadır. Şûrâ sûresi 23. âyet üzerinden yürütülen

<sup>1</sup> Kur'ân ayetlerini doğru anlamının önemine dair ilkeleri topluca görmek ve bu ilkelere uyulmadığı takdirde ne gibi hatalara düşüldüğünü örnekleri üzerinden incelemek için bk. Mehmet Kılıçarslan, *Müşkilü'l-Kur'ân 1 - Lafız ve İ'rab Kaynaklı İşkâl* (İstanbul: Fecr Yayınları, 2022).

bu çalışmanın hedefi âyetler arasında anlam bütünlüğü kurmada izlenebilecek bir yöntem sunmaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

Bu çalışmanın hareket noktası ve ana konusu Şûrâ sûresi 23. âyet<sup>2</sup> üzerinde yapılan yorumların Kur'an'ın iç bütünlüğü ekseninde değerlendirilmesinden ibarettir. Konuyu derinlikli incelemeye başlamadan önce ayette yer alan ve onun anlaşılmasında kilit rol üstlenen bazı temel kavramlar hakkında etimolojik bilgilere yer verilmesi yerinde olacaktır. Şimdi sözü geçen kavramlarla ilgili aşağıda kısa açıklamalar yapılacaktır.

**1.1.Vüdd/Meveddet:** Sözlükte sevmek, muhabbet beslemek, dilemek, bir şeyin olmasını arzu etmek, temenni etmek, birine dostluk ve sevgi emâreleri göstermek anlamına gelmektedir.<sup>3</sup> Meveddet de sevgi, dostluk, mektup, kitap anlamına gelmektedir. Bu kelimeden türemiş olan el-vedûd, Allah'ın isimlerinden biri olarak kullarına rahmeti bol olan, çokça seven ve nimetini çokça veren, onları gözeten demektir.<sup>4</sup> Kur'ân'da kelime farklı formda otuz,<sup>5</sup> sevgi ve muhabbet anlamındaki meveddet ise yedi yerde geçmektedir. Kelimenin geçtiği âyetlerin bağlamına bakıldığında meveddetin, kalplerde meydana gelen sevgi, yakınlaşma ve kaynaşma anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim "vüdd" de kalplerde muhabbet besleme anlamında ona yakın bir mana içermektedir.<sup>6</sup> Âyetlerde kullanımından hareketle bu kökle ilgili türevlerin, tutkulu bir arzuyu ve sevgiyi ifade etmekte olduğu söylenebilir. Nitekim âyette geçen ve Cahiliye dönemi Araplarının kendisine taptığı "vedd" de aslında müşriklerin ona aşırı sevgi duymaları veya Allah ile arasında hususi bir sevgi bulunduğu inancın sebebiyle bu isimle tesmiye edilmiştir.<sup>7</sup>

**1.2. Üns:** Sözlükte e-n-s kök ve türevleri alışmak, sevinmek, sıcakkanlı olmak, görmek, hissetmek, hoş sohbet olmak, beşer gibi anlamlara gelmektedir.<sup>8</sup> Meveddet kelimesinin karşılığı olarak tasavvufta üns kullanılmakta olup, bununla kulun Allah ile ülfet etmesi anlamı kastedilmektedir.<sup>9</sup> Buna göre üns, Allah'ın cemâl tecellilerine mazhar olan kulun bunları müşâhade etmesi ve hak ile huzurda bulunması halidir. Ünsiyet kazanmaya da istînâs denmektedir. Allah ile ünsiyet, O'na güvenmek, O'nunla sükûnete ermek ve sadece O'ndan yardım ummaktır. Bu da kulun günahlardan uzak durması, Allah'a ibadet etmeye ünsiyet duyma-

<sup>2</sup> Âyetin tamamı şöyledir: ذَٰلِكَ الَّذِي يُبَيِّنُ اللَّهُ عِبَادَةَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا اسْتَأْذَنُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ فَتَرَفَ حَسَنَةً نَّزَدْنَا لَهُ فِيهَا حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ (onunla) müjdeliyor. (Ey Rasûlüm, tebliğde bulunmakta olduğun kimselere) de ki: "- Ben, (bu tebliğimden dolayı) sizden Allah'a ibadet ve yakınlıkta, sevgiden başka bir mükâfat istemiyorum." Kim iyi bir amel kazanırsa, biz onun bu iyiliğinin sevabını artırırız. Muhakkak ki Allah Gafûr'dur= çok bağışlayandır, Şekûr'dur= az amele çok sevab verendir." Kur'ân & Meâli (Erişim 2 Ocak 2024), <https://www.kuranvemeali.com>. Âyetin farklı şekillerde mealî üzerine değerlendirmeler ileride gelecektir.

<sup>3</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990), 2/549; İbn Manzûr Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 6/4793-4794; Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs* (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1971), 9/278-285; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemü'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008), 3/2417-2418.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/4794; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 325.

<sup>5</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfrehes li-elfâzi'l-Kur'âni'l-azîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 747.

<sup>6</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), 860.

<sup>7</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/357; İsfahânî, *Müfredât*, 861. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/4794.

<sup>8</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/92-93; Cevherî, *Sihâh*, 3/904-906; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/147-150.

<sup>9</sup> TDV İsam Ansiklopedisi Meveddet md.

sı, kalbin hakkın dışında kendisini meşgul eden her şeyden kurtulması ve sonunda üns halinin görünmez olması yani tâzim, kurb ve heybet hallerinin ortaya çıkması ile gerçekleşmektedir ki bu mertebedeki ünsiyet Allah'ın kula ihsan ve ikramı ile husule gelmektedir. Bazıları tenzihi esas alarak "üns"ün Allah ile değil, onu zikretmeye yönelik olabileceğini söylemektedir.<sup>10</sup> Gazzâlî (ö. 505/1111) ise bazı kelamcıların teşbihe delalet edeceği endişesiyle üns, şevk ve muhabbet gibi halleri inkâr etmelerini eleştirmekte, bunların basiretle idrak edilen haller olduğunu, oysa onların kabuğu geçip öze ulaşamadıklarını söylemektedir.<sup>11</sup>

**1.3. Hubb/Muhabbet:** Kelime buğz etmenin zıddı olarak sevmek anlamına gelmektedir. Habbe, arpa ve buğday gibi gıda maddelerinin taneleri için kullanılır. Hibb ise sevginin aşırı olması demektir. Hibâb karşılıklı sevme anlamında meveddet demektir.<sup>12</sup> Yine bir kimsenin sevgide kalbini hedef almayı anlatmak üzere "habebtü fulânen" denmektedir. H-b-b kökünden isim olan muhabbet ise güzel görülen bir şeyi istemek anlamına gelmektedir. Kelime Kur'ân'da kök ve türevleri ile birlikte 95 yerde, muhabbet ise bir yerde geçmekte ve bu istemekten daha ileri bir seviyede sevme anlamında kullanılmaktadır.<sup>13</sup> İsfahânî (ö. V/XI. Yy. başları) âyetlerde geçen muhabbet kavramını maksat yönüyle zevk, menfaat, değer bakımından kullanıldığını söylemektedir.<sup>14</sup> Literatürde ise hubb ve muhabbet ile vüdd ve meveddet yaygın olarak sevgi anlamında kullanılmaktadır. Bunun daha coşkulu haline ise aşk denilmektedir. İlahî kitaplarda muhabbet üzerinde önemle durulmakta, bunun dînî hayatın temel esaslarından biri olduğu beyan edilmektedir. Kur'ân'da sevgi bazen Allah'a, bazen de insana izafe edilmiştir. Bu âyetlerde takva sahiplerini, iyilik yapanları, maddi ve manevi temizliğe önem verenleri, tevekkül edenleri, sabırlı ve adaletli olanları, dinde gayret gösterenleri ve Resulüllâh'a tâbi olanları Allah'ın sevdiği; inkârcıları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, kibirlenenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği beyan edilmektedir. İnsanın Allah'a, imana ve müminlere duyduğu sevgi övülürken, onun mal-mülk, dünya ve bayağı hazlara düşkün olması, hak etmediği halde övülmesi ve çirkin olan şeyleri ifşâ etmesi ise kötülenmektedir. Yine âyetlerde en üstün sevginin Allah'a duyulması gerektiği, bunun en önemli göstergelerinden birinin ise onun elçisine itaat etme olduğu ifade edilmektedir.<sup>15</sup> Muhabbet; gözüyle Allah'ın ona verdiği nimetlere, kalbiyle Allah'ın kendisine olan yakınlık, yardım ve korumasına, imanı ve yakîniyle de hidâyet ve inâyetini nasip etmekle Allah'ın onu sevmesine bakarak kulun Allah'ı sevmesine denilmektedir.<sup>16</sup> Kulun Allah'a olan muhabbeti onun kalbinde bulunduğu bir şey olup ifade edilemeyecek derecede latiftir. Bu his insanı Allah'a tazim etmeye, onun rızasını her şeyin üzerinde tutmaya, ünsiyet ve ülfetini devamlı kalbi ile zikrederek bulmaya ve O'nsuz edememeye ve içinde bir heyecan duymaya götürmektedir. Allah'ın kuluna muhabbeti ise ona hususi bir yakınlık, yüksek haller bahşetmeyi irade etmesi ve kulunu güzel bir şekilde medhü senâ etmesi şeklinde olmaktadır.<sup>17</sup>

**1.4. Ülfet:** Kelime e-l-f kökünden masdar olup sevmek, alışmak ve kaynaşmak, dost ve arkadaş olmak, bir araya getirmek, ısınmak vb. anlamına gelir.<sup>18</sup> Kalpleri sevgide bir araya

<sup>10</sup> Semih Ceyhan, "Üns", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/348-349.

<sup>11</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1985), 4/ 610.

<sup>12</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 1/277-278; Cevherî, *Sihâh*, 1/105-106; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/742-746.

<sup>13</sup> Abdalbâkî, *Mucemü'l-müfehres*, 191-193.

<sup>14</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 214.

<sup>15</sup> Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 30/384.

<sup>16</sup> Ebu Nasr es-Serrâc et-Tûsî, el-Luma', çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 56.

<sup>17</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1991), 496-497.

<sup>18</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, 1/79-80; Cevherî, *Sihâh*, 4/1332; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/108-109.

getirmek ve birbirine bağlamak manasına gelen ülfet, insanlar arasında kurulan ilgi, sevgi ve dayanışma ruhunu, toplum nezdinde oluşturduğu birlik, beraberlik, kaynaşma ve birlikte yaşama duygusunu ifade etmektedir.<sup>19</sup> Kelime Kur'ân'da türevleriyle birlikte 22 yerde geçmekle beraber<sup>20</sup> ahlakî ve sosyal anlamda iki yerde kullanılmaktadır. Âl-i İmrân sûresi 103. âyette geçen kelimenin bağlamı birbirine düşman olan Arap topluluklarının kalplerini Allah'ın kaynaştırması sonucunda dostlara dönüşmelerinden bahsetmektedir. Enfâl sûresi 63. âyette de yine kalplerinin kaynaştırılması üzerine açıklama yapılmaktadır.<sup>21</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) huzur ve mutluluğun temel şartlarından saydığı ülfetin sebeplerini din, akrabalık, hısımlık, sevgi ve iyilikte bulunma olarak sıralamaktadır.<sup>22</sup>

**1.5. Kurb:** Zaman, fazilet, mekân, yer, koruma, güç ve nispet hususlarında kullanılan kelime<sup>23</sup> yakın olmak, yaklaşmak, iyilik ve ibadet etmek, nesep yoluyla akraba olmak, doğumu yakın olmak, gece su aramak, orta yolu tutmak, kayık, kılıca kın yapmak, içine su konulan kap, vezir, kendisiyle Allah'a yakın olmaya çalışılan şey (kurban) anlamında olup zıddı bu'ddur.<sup>24</sup> Kur'ân'da türevleriyle birlikte 96 yerde geçmektedir. Allah'ın kullarına yakınlığı hususundan bahseden âyetler yanında, kulların Allah'a yakın olmaya gayret göstermesine vesile olan hallerden söz eden âyetler de bulunmaktadır.<sup>25</sup> Kurb Allah-insan bağlamındaki âyet ve hadislerde<sup>26</sup> daha ziyade manevi yakınlığı ifade etmektedir.<sup>27</sup> Buna göre Allah-insan arasındaki yakınlık anlamındaki kurbun cisim, zaman ve mekân tasavvuru dışında düşünülerek anlaşılması gerekmektedir. Allah'ın kula yakınlığı dünyada ona özel olarak ilim ve irfan vermesi, ahirette ise kendisine müşahade ve temâşâ imkânı lütfetmesi, çeşitli ihsanlarda bulunması demek olurken, kulun Allah'a yakınlığı ise önce ona iman ve tasdik, sonra da ihsan ve tahkikine yakın olmakla meydana gelmektedir. Bunda ilk derece Allah'ın tâatine yakın olmak ve her daim ona ibadet etme vasfını yakalamaktır.<sup>28</sup> Kuldaki kurb hali önce kalbiyle Allah'ın kendisine yakınlığını müşâhede etmesi, sonra da ibadet ve tâatle bütün himmetini Allah'a yöneltmesi, gizli ve açık zikirle Allah'a yaklaşmasıyla oluşmaktadır.<sup>29</sup> Kurbun zıddı olan bu'd ise, öncelikle Allah'ın yardım ve ihsanından (tevfik), sonra da tahkik ve hakikatten uzak kalmak demektir.<sup>30</sup> Kurb haline edeb, hoşgörü, sevgi, mükâşefe ve müşahade, Allah'tan başkasından ilgiyi kesme ve gönülde sevgiliyle olmayla ulaşılabileceği söylenmektedir. Aslında bütün ibadetlerin gayesi Allah'a yakın olmak, O'nun sevgi ve rızâsına ermektir. Nitekim kurbana böyle bir yakınlık sağladığı için bu ad verilmiştir. Dinde dereceleri en yüksek olanların mukarrabûn<sup>31</sup> denilen Hakk'ın yakın dostlarının olması da buna işaret etmektedir.<sup>32</sup>

<sup>19</sup> Mustafa Çağrı, "Ülfet", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/286.

<sup>20</sup> Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfhehes*, 36.

<sup>21</sup> Çağrı, "Ülfet", 42/286.

<sup>22</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, nşr. Mustafa Sekkâ, (Beyrut: 1978), 148-208; Çağrı, "Ülfet" 42/286.

<sup>23</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/3566. Âyetlerde mekân (Tevbe 9/28), zaman (Enbiyâ 21/1) ve nesep (Nisâ 4/7) yakınlığını ifade de bu kelime geçmektedir. Süleyman Ateş, "Kurb", *TDV İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/432.

<sup>24</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitabü'l-ayn*, 3/370-371; Cevherî, *Sihâh*, 1/198-200; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/3566-3570; Firûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 123-124.

<sup>25</sup> Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfhehes*, 540-542.

<sup>26</sup> Örnek için bk. el-Bakara 2/186; Kâf 50/16; el-Vâkıa 56/85. Buhârî, "Rekâik" 38; Müslim, "Zikir" 22; İbn Mâce, "Fiten", 38.

<sup>27</sup> Ateş, "Kurb", 26/432.

<sup>28</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213-214.

<sup>29</sup> Serrâc, *Luma'*, 55.

<sup>30</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 213.

<sup>31</sup> el-Vâkıa 56/11, 88.

<sup>32</sup> Ateş, "Kurb", 26/432-433.

## 2. Âyetin Dilbilimsel Yapısı ve Tahlili

Şûrâ sûresi 23. âyetteki *فَلَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ* ifadesi üzerine yapılan yorumları incelemeden önce onların dilbilimsel dayanakları üzerinde birkaç hususu açıklamakta fayda vardır. Bu bağlamda âyette yer alan istisna ve fi harf-i cerrinin cümle içerisindeki işlevi ve manaya etkisinin ne olduğu meselesi önem arz etmektedir.

### 2.1. Âyetteki İstisnanın İşlevi

Âyette geçen istisnanın muttasıl veya munkatı' oluşu ve bunun anlama etkisi üzerine yapılan yorumlara bakıldığında iki farklı yaklaşımın öne çıktığı görülmektedir. İlki buradaki istisnanın muttasıl olarak alınmasıdır ki buna göre âyetteki müstesna minh "ecr" ile müstesna "meveddet" aynı cinsten kabul edilmiş olmaktadır. Buna göre âyete yapılan yorumlar muvacehesinde anlamı "sizden yakınlık sevgisinden/aramızdaki akrabalık bağına sevgi duymanızdan/sizinle akrabalık bağı bulunanlara karşı sevgi göstermenizden başka bir ücret istemiyorum" olmaktadır. Buradan Resulüllâh'ın muhataplarından sadece yakınlığa sevgi duymalarını istediği ve onlardan bunun dışında başka bir karşılık beklemediği anlaşılmıştır. Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre aslında bu talep bir ücret değildir, çünkü Resulüllâh'ın akrabaları neticede onların da akrabalarıydı ve bu da aralarındaki yakınlık gereği onları desteklemelerini gerekli kılmaktaydı. İstisnanın munkatı' olarak düşünülmesi durumunda, müstesna ile müstesna minh farklı cinsten olmakta ve âyetin anlamı "ben sizden davetime karşılık asla (başkanlık, mal gibi) hiçbir ücret beklemiyorum. Size sadece yakınlık sevgisini/aramızdaki akrabalık bağına sevgi duymanızı/aramızdaki ortak akrabalarımıza karşı sevgi beslemenizi ve onlara bir zarar vermemenizi hatırlatıyorum" şeklinde olmaktadır. Buradaki "fi'l-kurbâ" ise meveddetten hal kabul edilmektedir.<sup>33</sup> İstisnanın muttasıl olması durumunda buradan Resulüllâh'ın muhataplarından bir karşılık istediği anlamı çıkmaktadır ki bu husus diğer âyetlerde belirtildiği üzere peygamberlerin davetlerine karşılık bir ücret istemedikleri, ondan hasıl olacak sevabı ancak sadece Allah'tan bekledikleri beyanı ile çelişmektedir. Bu yüzden olsa gerektir ki âyet Sebe' sûresi 47. âyetle<sup>34</sup> neshedildiği söylenerek müşkil giderilmeye çalışılmıştır.<sup>35</sup> Bu açıdan bakıldığında âyetteki müstesnanın müstesna minh cinsinden olmadığı görüşü daha uygun ve isabetli görünmektedir.<sup>36</sup> Zira yukarıda ifade edildiği üzere peygamberler

<sup>33</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 5/404; Ebüssüûd b. Muhammed İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.), 5/65. Ebü'l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevaşi, *et-Telhîs fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 4/152; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 7/494; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.) 5/80. Âyetteki "kurbâ" lafzı ile, Ahzâb sûresi 6. âyete dayanarak bütün müminlerin kastedilmiş olması da mümkündür. Kevaşi, *Telhîs*, 4/152.

<sup>34</sup> "De ki: 'Sizden isteyebileceğim bir karşılık varsa o da sizin olsun; benim mükâfatımı verecek olan yalnız Allah'tır.'" *De ki: 'Sizden isteyebileceğim bir karşılık varsa o da sizin olsun; benim mükâfatımı verecek olan yalnız Allah'tır.'*

<sup>35</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 3/769. Ayrıca bk. Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 3/195; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409) 7/192; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *Tefsîru'l-hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*, (b.y: Câmîatü's-Şârika, 2008), 10/6586.

<sup>36</sup> Buna göre âyetin takdiri şöyle olmaktadır: "lâkin üzekkirükümü'l-meveddete fi'l-kurbâ." Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân* (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 20/502; Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2003), 581; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 7/284; İbnü'l-Cevzî, *Tezkiratü'l-erîb fi tefsîri'l-garîb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 341; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/465; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/192.

yaptıkları davet ve tebliğ karşılığında bir ücret istemezler. Bu yüzden anlam tebliğ karşı Re-sulüllâh'ın insanlardan hiçbir karşılık istemediği şeklinde olur ki bu bağlama ve anlam bütünü-lüğüne daha uygun düşmektedir. Burada neshe dair bir durum da bulunmamaktadır.<sup>37</sup> Nitekim munkatî' oluşu âyetler arasında çelişki bulunduğu zannını da ortadan kaldırmakta ve böylece elçilerin tebliğ karşı mutlak olarak hiçbir karşılık beklemediği anlamı açık ve kesin bir şekilde ortaya çıkarılmış olmaktadır.<sup>38</sup> Bazı müfessirler âyette geçen istisna edatı olan "illâ"nın lakin anlamına geldiğini söyler<sup>39</sup> ki bu da zikredilen son anlamı destekler.

## 2. Âyetteki "fî" Harf-i Cerri ve İşlevi

Âyette "ille'l-meveddete fi'l-kurbâ/ancak yakınlığa sevgi besleme" ifadesinde yer alan "fi'l-kurbâ"nın başındaki fî harf-i cerri üzerine bazı farklı yorumların yapıldığı görülmektedir. Burada "li'l-kurbâ/ancak yakınlarla sevgi" veya "illâ meveddete'l-kurbâ/sadece akrabalık sevgisi" değil de neden "fi'l-kurbâ" dendiğine gelince, Zemahşerî'ye göre bu ifade kurbâ/akrabalar, sevginin yeri olarak anlatılmış, böylece onlar sevme duygusunun mekânı yapılmıştır. Cümlede gelen fî harf-i cerri "li" gibi değildir. Burada zarfın, mahzuf bir mütallaka bağlı olduğu görülmekte, buna göre âyetin takdiri ve anlamı şöyle olmaktadır: "ille'l-meveddete sâbiteten fi'l-kurbâ ve mutemekkineten fihâ/sadece akrabalarda olan ve onları mekân kılmış bir sevgi"dir.<sup>40</sup> Ancak buradaki "fî" harf-i cerrini "li" manasında sebebiye olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Masdar olarak "kurbâ" akrabalık anlamına gelen "karâbet" demektir. Buna göre cümledeki "fî" sebebiye olup sebep ve illet bildiren lam anlamında meveddete müteallaktır. Buna göre mana "li-karâbetî minküm/size yakınlığım sebebiyle" olmaktadır.<sup>41</sup>

Bu ifadeyi "meveddeten fi'l-kurbâ" şeklinde okuyanlar da bulunmaktadır.<sup>42</sup> Bu okuyuş Zeyd b. Ali'ye nispet edilmektedir. Şia bu âyeti Hz. Ali'nin imametine delil saymakta, ona sevgi vacip olunca itaat de vacip olmaktadır ki bu imameti zorunlu kılmaktadır, bu da Hz. Ali'dir, demektedirler.<sup>43</sup>

## 3. Âyetin Nüzul Sebebi Olarak Zikredilen Rivâyetlerin Durumu

### 3.1. Âyetin Nüzul vaktine Dair Görüşler

Âyetin nüzul zamanını tespit ve inişine neden olan olaylarla ilgili rivâyetlere göre müfessirler farklı görüşlere ulaşmış ve bu doğrultuda âyeti tevil etmeye çalışmışlardır. Şimdi âyetin iniş sebepleri arasında yer verilen rivâyetler incelenecek sahilik durumu hakkında yapılan açıklamalar değerlendirilecektir. Âyetin nüzulüne sebep olarak zikredilen olaylarla ilgili rivâyetler aşağıda yer almaktadır.

#### 3.1.1. Rivâyetlere Göre Âyetin Medenî Olduğunu Söyleyenler

<sup>37</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/284; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/192; Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî eş-Şinkitî, *Advâu'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (b.y:Dâru âlemi'l-Fevâid, ts), 7/204.

<sup>38</sup> Şihâbüddin Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l Arabî, ts.), 25/31.

<sup>39</sup> Kevâşî, *Telhîs*, 4/152; Mekkî, *Tefsîru'l-hidâye*, 10/6586.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/404.

<sup>41</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhi'l-beyân* (Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1330), 8/311.

<sup>42</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/65, Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/494.

<sup>43</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25/33. Bu yorum için ayrıca bk. Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Mutazâ b. Şâh Mahmûd el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379), 4/372-274; Ebu Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1387), 2/275-276; Hâşim b. Muhammed el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2006), 9/77-88; Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997), 18/47-48.

Âyetin Ensar hakkında nazil olduğuna dair iki rivâyet bulunmaktadır. Bunlardan ilki âyetin Ensar'ın İslam adına yaptıklarından övünmesi ve kendilerinin muhacirlerden daha faziletli olduğunu söylemesi ile ilgilidir. Kısaca rivâyet şöyledir: Ensar'ın yaptıklarıyla muhacirlerden daha üstün olduklarına dair sözleri Resulüllâh'a ulaşmış, o da kendilerini Allah'ın zelliken aziz kıldığı, fakirken zenginlik verdiği, şaşırırken hidâyet ettiği gibi birtakım hususları hatırlatarak onlara serzenişte bulunmuştur. Sonunda kendisine yardım etme ve koruma hususunda verdikleri sözü hatırlatmış, bunun üzerine Ensar dizleri üzerine çökmüş, mallarımız ve sahip olduğumuz her şey Allah'ın elçisininindir ve üstünlük de sadece Allah ve Resulüne aittir, demiş ve âyet de bu olay üzerine nazil olmuştur.<sup>44</sup> Bu rivâyeti değerlendiren Mâtürîdî (ö. 333/944), rivâyetin Ensar'ın konumuna yakışmadığını ve Resulüllâh'a olumsuz şeyler söylemelerinin kabul edilebilir bir şey olmadığını ve kendilerinin daha faziletli olduklarını söylemelerinin gerçekte bağdaşmadığını, bu tür sözlerin onlardan çıkmasının imkansız olduğunu söylemekte, böylece rivâyetin ya sahih olmadığı veya rivâyete Ensar hakkında ilaveler yapılmış olduğu hükmüne varmaktadır.<sup>45</sup> Yine âyetin Ensar hakkında nazil olduğuna dair başka bir rivâyetin de zayıf olduğu kaydedilmektedir. İbn Abbas'a nispet edilen rivâyet şöyledir: Resulüllâh'ın akrabaları ve başka kişilerden dolayı darlık yaşadığını gören Ensar, ona yardımcı olmak amacıyla kendi aralarında mal toplamış ve teslim etmek üzere Resulüllâh'a gitmişler, "kendin sıkıntıda olduğun halde bir de başkalarının yükünü çekiyorsun, sana bazı mallar getirdik, kendin, ailen ve misafirlerin için harcaysın" demeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur.<sup>46</sup> Bu iki rivâyetin âyetin nüzulüne sebep sayılabilecek bir kuvvette ve sahihlikte olmadığı ortadadır ve bu yönüyle âyetin açıklamasında kullanılması imkânı da bulunmamaktadır. Âyetin mekkî olduğu hususu açık bir şekilde bilindiğinden medenî olduğunu gösteren sebeb-i nüzule dair rivâyetler nüzul zamanı ile uyuşmamaktadır.

### 3.1.2. Rivâyetlere Göre Âyetin Mekkî Olduğunu Söyleyenler

Âyetin nüzul sebebi olarak zikredilen rivâyetlerin bir kısmı onun Mekke döneminde nazil olduğunu göstermektedir. Konu ile ilgili rivâyetlerden biri şöyledir: Bütün kolları ile Kureyş'in Resulüllâh'la arasında akrabalık bağı bulunmaktadır. Bu âyetin onun elçiliğini ve davetini kabul etmeyip inkâr etmeleri üzerine nazil olduğu söylenmektedir.<sup>47</sup> Nitekim Katâde'den gelen bir rivâyette müşrikler bir mecliste toplandıkları sırada aralarında "Muhammed yaptıklarına karşılık ücret istiyor" diye bir iddiada bulunmaları üzerine nazil olduğu söylenmektedir.<sup>48</sup> Bir başka rivâyete göre ise ayetteki muhatap Kureyş olup putları aleyhinde konuşmaması karşılığında onlar aralarında mal toplayıp Resulüllâh'a vermek istemiş, Resulüllâh da bunu reddetmiş ve âyet bunun üzerine nazil olmuştur.<sup>49</sup>

<sup>44</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/499; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân* (İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2008), 13/187; Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/405; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr* (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003), 13/148.

<sup>45</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/187.

<sup>46</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 13/187-188; Suyûtî, *Dürü'l-mensûr*, 13/149. Taberânî bu rivâyeti zayıf senetle nakletmektedir. Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat* (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 6/49; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân* (b.y: Dâru'l-İslâh, 1992), 374.

<sup>47</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/406.

<sup>48</sup> Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/493; Vahidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, 374; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/283. Zemahşerî, *Keşşâf*, 5/ 403-404. Ebüssuûd, sadece bu rivâyeti zikretmekte, böylece buradan onun âyetin mekkî olduğu görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/65. Benzer bir yaklaşım için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/310.

<sup>49</sup> Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/493.



Âyetin Mekke döneminde nazil olduğu yönünde delil olarak kabul edilen rivâyet Dahhâk kanalıyla İbn Abbas'a dayandırılmaktadır. Buna göre âyet Mekke'de, müşriklerin Resulüllâh'a eziyet etmeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>50</sup> Âyetin mekkî veya medenî olduğuna dair İbn Abbas'tan farklı nakiller yapılmaktadır.<sup>51</sup> Ancak deliller muvacehesinde müfessirler âyetin mekkî olduğuna hükmetmişler ve medenî olduğu yönündeki rivâyetleri zayıf hatta asılsız kabul etmişlerdir. Bu durumda âyetin mekkî olduğu açık bir şekilde ortaya çıkmış olmaktadır.

#### 4. Resulüllâh'ın Dilinden Meveddet Talebinin İmkânı ve Hududu

Âyet Resulüllâh'ın dilinden muhataplara seslenmektedir. Âyetin ana fikri Resulüllâh'ın risalet görevi çerçevesinde yaptığı davetin ve verdiği müjdenin karşılığında çağrıya muhatap olanlardan bir bedel beklemediği ve bunu yalnız Allah'ın vereceği gerçeği üzerine bir açık ilandır. Buna göre âyetin devamında yer alan istisna durumu, meveddet ve kurbâ kavramlarının burada neyi kastettiği üzerinde durulması, âyetin anlaşılmasında büyük önem arz etmektedir. Mesela Resulüllâh'ın müşrik akrabalarının yer aldığı kendi kabilesi olan Kureyş'ten bu bağlamda bir talepte bulunmasının imkân dahilinde olup-olmadığı ve bunun risalet bağlamında nereye karşılık geldiği meselesi, üzerinde durulması gereken önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktadan hareketle aşağıda âyete yapılan yorumların bir değerlendirmesi yapılmakta ve onun siyak ve sibakına en uygun olan yorum tespit edilmeye çalışılmaktadır.

##### 4.1. Muhatap Açısından

Âyette kimin muhatap alındığı hususu, ona anlam vermede önemli bir etken olarak görülmektedir. Müfessirlerin bir kısmı genel hatlarıyla bu meselede muhatabın Resulüllâh'ın mensup olduğu inkârcı müşrik Kureyş kabilesi olduğunu düşünürken, bir kısmı da Müslümanlar olduğunu kabul etmekte, her iki görüş sahibi kendi hareket noktasını esas alarak âyeti tevîl etmektedir. Şimdi bu görüşleri gerekçeleriyle birlikte inceleyelim.

##### 4.1.1. Muhâtabın Kureyş Olduğu Görüşü

Âyette geçen “el-meveddete fi'l-kurbâ” ifadesine getirilen yorumlar içerisinde, Resulüllâh'ın hepsiyle bir şekilde akrabalık bağı bulunduğundan<sup>52</sup> sözün muhatabının Kureyş kabilesi olduğunu<sup>53</sup> düşünen ve buna göre âyeti “benim size anlattıklarımı dinlemiyorsanız bari kabilenin hatırı için bana diğer Araplardan daha çok düşmanlık yapmayın” şeklinde anlayanlar, buradaki “kurbâ”yı<sup>54</sup> kendisinin de mensubu olduğu kabile hatırı olarak yorumlamışlardır.<sup>55</sup> Buna göre âyetin manası “ben sizden mal veya başkanlık istemiyorum. Ancak sizden

<sup>50</sup> Suyûtî, *Dürri'l-mensûr*, 13/146; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/283.

<sup>51</sup> Mekkî, *Tefsîru'l-hidâye*, 10/6584-6586.

<sup>52</sup> İbn Abbas, Kureyş'in her ferdinin Resullah'la aralarında akrabalık bağı bulunduğunu söylemektedir. Suyûtî, *Dürri'l-mensûr*, 13/148.

<sup>53</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25/30; Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/195; Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru Dahhâk*, thk. Muhammed Şükrî (Kahire: Dâru's-Selâm, 1999), 2/739; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyyâd el-Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 2/23.

<sup>54</sup> “Kurbâ” kelimesi üzerine beş farklı yorum yapılmaktadır: Resulüllâh'la kavmi arasındaki akrabalık, Resulüllâh'ın akrabaları (kendilerine sadakanın yasaklandığı Haşimoğulları, Muttaliboğulları veya ehl-i beyt), salih amellerle Allah'a yaklaşma sevgisi, Kureyş'in akrabalarını sevdiği gibi Resulüllâh'ı sevmesi ve akrabaları sevme ve onlara sila-i rahimde bulunmadır. Dahhak, *Tefsîru Dahhâk*, 2/740; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 6/201-202; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/284-285.

<sup>55</sup> Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/65; Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan yayınları, 1991), 5/237. İbnü'l-Cevzî'nin tercihinin de bu olduğu anlaşılmaktadır, çünkü diğer görüşleri “kîle” ile aktarmaktadır. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/284.

istediğim, akrabalık hakkına özen göstermeniz, size getirdiğim elçilik davetimi tasdik etmeniz, başka insanların kötü muamelelerine karşı akrabalarınıza sahip çıktığınız gibi şahsıma ve bana tabi olanlara eziyet etmemeniz ve ettirmemenizdir” olur.<sup>56</sup> Bu yorum Abdullah b. Abbas'ın âyete yaptığı te'vile dair nakledilen bir rivâyete dayanmakta olup,<sup>57</sup> bu görüşü tercih edenler arasında İkrime, Mücahid, Mukâtil, Katâde, Süddî, Ebu Mâlik, Abdurrezzak, Dahhâk ve Atâ da yer almaktadır.<sup>58</sup> İlginçtir ki İkrime âyeti bu yorumdan farklı olarak te'vil edenleri yalancılıkla itham etmektedir.<sup>59</sup> Taberî de (ö. 310/923) âyetle ilgili bu yorumu tercih etmektedir.<sup>60</sup> Yine bu görüşün en sahih olduğunu kabul edenlerden biri de İbnu'l Cevzî (ö. 597/1201) dir.<sup>61</sup>

Diğeri, âyetin muhatabı yine Kureyş kabilesi olmakla beraber, kendilerinden talep edilen akrabalarına karşı sevgi duyulması şeklindeki yorumdur. Buna göre “kurbâ” akrabalar anlamına gelmektedir, bununla da kendilerine sadaka haram kılınan Benî Hâşim ve Abdumuttalipoğulları kastedilmektedir. Bu yoruma göre âyetin anlamı “ben sizden bir ücret veya karşılık beklemiyorum, istediğim tek şey akrabalarınıza sevgi göstermenizdir” şeklinde olmaktadır.<sup>62</sup> Bu görüşü benimseyenler arasında Said b. Cübeyr, Amr b. Şuayb ve Ali b. Hüseyin bulunmaktadır.<sup>63</sup> Ancak âyette zikredilen “kurbâ” lafzından Resulüllâh'ın ailesi anlamının çıkarılması İbn Abbas'ın açıklamasıyla mümkün görünmemektedir. Nitekim o, bunun gerekçesini Resulüllâh'ın bütün Kureyş'le akraba olmasına dayandırmaktadır.<sup>64</sup>

İbn Âşûr âyette yer alan “قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ” ifadesini cümle başlangıcı, öncesi ve sonrası arasında bir ara cümle olarak kabul etmekte ve bunun müşriklere hitaben verilmiş bir cevap olduğunu söylemektedir. Nitekim nüzul sebebinde beyan edildiği üzere âyetin müşriklerin ithamlarına bir cevap olmak üzere nazil olduğu anlaşılmaktadır. “aleyhi”deki zamir Kur'ân'a gitmektedir. Meveddet, muhabbet, karşılıklı birbirini seven kimselere benzer güzel muameledir. Fî, mecazî zarftır ki işlevi ta'lildir. Âyetin anlamı: “Ben sizden Kur'ân'ı getirmeye karşılık sadece beni sevmenizi istiyorum. Yani bana düşmanca değil sev-

<sup>56</sup> Mukâtil, *Tefsir*, 3/769; Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/493; Şinkîti, *Advâu'l-beyân*, 7/202.

<sup>57</sup> Şa'bi'den gelen rivâyet şu şekildedir: Birçok insan kendilerine bu âyetteki maksadın ne olduğunu sorunca konu ile ilgili İbn Abbas'a bir mektup yazdıklarını, onun da cevap olarak “Resulüllâh'ın bütün Kureyş'le bir şekilde akrabalık bağı bulunduğunu, âyette kastedilenin Resulüllâh'ın Kureyş'ten aralarındaki arabalık bağına gözetmelerini, ona önem vermelerini ve kendi elçiliğini tasdik etmelerini talep etmesinin emredilmesi olduğunu söylemiştir. Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/493-494. Buhari'de buna yakın bir anlatımla yer alan rivâyet şöyledir: İbn Abbas'a bu âyet sorulmuş, o daha cevap vermeden Said b. Cübeyr, burada kastedilenin Resulüllâh'ın ailesinin akrabalığı olduğunu söylemişti. Bunun üzerine İbn Abbas ona acele ettiğini, Kureyş kabilesinden Resulüllâh'a akraba olmayan hiçbir aile bulunmadığını, burada kastedilenin Kureyş'in kendisi ile aralarındaki akrabalığa saygı göstermeleri ve sıla-i rahimde bulunmaları olduğunu haber vermiştir. Buhari, “Tefsir” 42 (4818), “Menâkıb” 1 (3497).

<sup>58</sup> Ebu Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/493; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/190-191.

<sup>59</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/191.

<sup>60</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/501. Âyetle ilgili olarak İbn Kesîr benzer görüşü paylaşmaktadır. Burada muhatap müşrik Kureyş kafirleridir. Ona göre âyetin anlamı: “ben sizden tebliğime ve nasihatime karşı bir mal vermenizi istemiyorum. Ancak sizden, eziyetinizi üzerimden kaldırmanızı, rabbimin elçiliğini yapmama engel olmamanızı ve bari yardım etmiyorsanız da hiç olmasa aramızdaki akrabalık hürmetine bana eziyet etmemenizi talep ediyorum, olur. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beirut: Dâru Yûsuf, 1983), 4/99-100.

<sup>61</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/285.

<sup>62</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/285; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/191.

<sup>63</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25/31; Şinkîti, *Advâu'l-beyân*, 7/203.

<sup>64</sup> Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/190.

giyle davranmanızı istiyorum, akrabalıktan dolayı ki Kureyş'le aramızda bu vardır.” olmaktadır.<sup>65</sup>

#### 4.1.2. Muhâtabın Müslümanlar Olduğu Görüşü

Bazı müfessirler âyetin muhatabının Müslümanlar olduğunu, âyetteki hitabın ve talebin onlara yönelik yapıldığını söylemektedir.<sup>66</sup> Buna göre âyet anlam olarak Resulüllâh'ın müminlerden akrabalarına sevgi duyulmasını talep ettiğini ifade etmektedir. Bu yoruma göre “kurbâ” kelimesi akrabaları ifade etmektedir ki bundan kasıt Hz. Ali, Hz. Fatıma, çocukları Hz. Hasan ve Hüseyin'dir. Bu görüşü kabul edenler arasında Ali b. Hüseyin, Said b. Cübeyr, Süddî ve Ömer b. Şuayb yer almakta, bu İbn Abbas ve İmam Zeynelabidin'e (Ali b. Hüseyin) de nispet edilmektedir.<sup>67</sup> Ayrıca yukarıda zikredilen nüzul sebebi üzerinden hitabın Ensar'a dönük olduğu söylenmektedir. Burada akrabalık bağının zikredilmesi de Resulüllâh'ın ana tarafından Ensar'a akraba olması yönüyledir. Bu yoruma göre anlam: “ancak sizden ehl-i beytime ve akrabalarıma muhabbet duymanızı istiyorum” şeklinde olmaktadır.<sup>68</sup> Fakat yukarıda geçtiği üzere âyet mekkîdir ve onun medenî olması imkânı bulunmamaktadır. Zira âyetin nüzulü sırasında henüz Hz. Ali ve Hz. Fatıma evlenmemiştir ve doğal olarak çocukları henüz hayatta değildir. Kaldı ki Buhari'nin İbn Abbas'tan naklettiği rivâyet, âyetin bu şekilde anlaşılmasına imkân bırakmamaktadır.<sup>69</sup> Ayrıca bu yorum âyetin siyakına uygun düşmemektedir.<sup>70</sup>

Bu yorumu reddetmek için birçok delil ileri sürülmüş ve bunun isabetli olmadığı bildirilmiştir.<sup>71</sup> Özellikle Şia'nın bu tevili önelediği düşünülürse<sup>72</sup> bunda onun tesirinin büyük olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yaklaşım birçok açıdan isabetli bulunmamaktadır. Bu yorumu benimseyenlere göre âyet medenîdir. Ancak âyetin medenî olduğuna dair ileri sürülen rivâyetlerin zayıf olduğu değerlendirilmektedir.<sup>73</sup> Ayrıca bu âyetin kapsamı içerisine giren bir

<sup>65</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25/81-82.

<sup>66</sup> Abdulazîz b. Abdullâh Humeydî, *Tefsîru ibn Abbâs* (Mekke: t.s.), 781.

<sup>67</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 7/284; Mevdudî, *Tefhîm*, 5/237. Suyûtî, âyetin nüzulü sonrasında Resulüllâh'a, âyette işaret edildiği üzere kendilerine sevgi beslenmesi emredilen akrabaların kimler olduğu sorulması üzerine, onların Hz. Ali, Hz. Fatıma ve İki çocuğu (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) olduğunu bildirdiğine dair rivâyete yer vermekte, ancak bu rivâyetin zayıf olduğunu zikredilmektedir. Suyûtî, *Dürri'l-mensûr*, 13/149-150; Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 11/444 (12259); Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Tahrîcu'l-ehâdis ve'l-âsâri'l-vâkia fi tefsî'l-Keşşâf li'z-Zemahşeri* (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 3/234-235. İbn Kesîr bu rivâyeti aktardıktan sonra onunla ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Hadisin isnadı zayıftır. Hadis yalan haberler yayyan Hüseyin el-Aşkar adlı Şii birinden nakledilmektedir. Onun haberinin kabul edilmesi mümkün gözükmemektedir. Âyet mekkîdir. Neticede âyetin Medine'de nazil olma ihtimali bulunmamaktadır. İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/100. Ebüssuûd ise “kurbâ” kelimesinin zülfâ gibi masdar formunda karabet anlamına geldiği görüşünü zikrettikten sonra bunun Hz. Ali, Hz. Fatıma, oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i ifade ettiğine dair yukarıdaki rivâyeti zikretmektedir. Ancak kendisi herhangi bir yorum yapmamaktadır. Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/65-66.

<sup>68</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25/31; Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 2/22-23.

<sup>69</sup> Zeylaî, *Tahrîcu'l-ehâdis*, 3/335.

<sup>70</sup> Humeydî, *Tefsîru ibn Abbâs*, 781.

<sup>71</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr ibn Kayyim el-Cevziyye, *ed-Dav'u'l-münîr ale't-tefsîr*, (Riyad: Müessesetü'n-Nûr), 5/302; a.mlf., *Bedâi'u't-tefsîr* (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1427), 2/426; Şinkîfî, *Advâu'l-beyân*, 7/204.

<sup>72</sup> Örnek için bk. Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Mutazâ b. Şâh Mahmûd el-Feyzu'l-Kâşânî, *Tefsîru's-Sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379), 4/372-274; Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.), 9/158-159. Râzî âyete getirdiği yorumda akrabaları sevme kapsamına Resulüllâh'ın âli yanında vurgulu bir şekilde sahabeyi sevmeyi de zikretmektedir. Bununla Şia'ya da bir cevap vermiş olmalıdır. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 27/168.

<sup>73</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/100.

husus olmadığı gibi, tarihi olarak da nüzul zamanı ile uygunluk göstermemektedir.<sup>74</sup> Aktarılan rivâyetler ve yorumların bu yönüyle âyetin tefsirine katılması anlam bakımından ana maksadı dışarıda bırakacak şekilde konunun genişlemesine ve âyetin muradının kaybolmasına neden olmuştur. Sonuçta bu âyetin anlaşılmasında işkale yol açmıştır. Kaldı ki âyete akrabalık bağı anlamı üzerinden yapılan açıklamaların ehl-i beyti sevmeye dair rivâyetlere dayandırılması, ancak bunların âyeti yorumlamada delil sayılması yönüyle eleştiriye açık olması göstermektedir ki âyetin akrabalara sevgi anlamında yorumlanması uygun değildir. Âyete yapılan bu yöndeki yorumda Resulüllâh'ın ailesine sevgi beslemenin önemi üzerinde durulsa da bu konuda başka birçok delil varken bu âyetin bu kapsama dahil edilmek suretiyle yorumlanmasına ihtiyaç olmadığı söylenebilir. Kaldı ki âyetin Medine'de baş gösteren bazı olaylara dayalı olarak nazil olduğu yönündeki rivâyetlerin uydurma olduğu anlaşılmaktadır.<sup>75</sup> Nihâyet âyetin ehl-i beyti sevme doğrultusunda yorumlanması zorlama bir te'vil olmaktadır. Âyetin akrabaları sevme bağlamında ehl-i beyti sevme olarak yorumlamasının isabetli olmadığı hususunda şu tespit yapılmaktadır: Sûre bütün âyetleriyle mekkîdir ve âyetleri içerisinde Medine döneminde nazil olan âyet bulunmamaktadır. Bu husustaki rivâyetler de zayıf veya uydurma kabul edilmektedir. Ayrıca âyetin nüzülü sırasında Hz. Ali ve Hz. Fatıma henüz evli değillerdi ve Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin doğal olarak daha dünyaya gelmemiş olduklarından âyetin kapsamında olması da mümkün değildir.<sup>76</sup> Ayrıca lafzi ifade olarak âyette geçen "fi'l-kurbâ" ifadesinin Kur'ân'da akrabalar için kullanımı bulunmamaktadır. Çünkü akrabalardan söz eden âyetlerde "fi'l-kurbâ" değil, "zi'l-kurbâ veya "ülü'l-kurbâ" terkihi kullanılmaktadır.<sup>77</sup>

#### 4.1.3. Hitâbın Umumî Olduğu Görüşü

Abd b. Humejd'in (ö. 249/863-64) Hasan Basrî'den (ö. 110/728) rivâyetine göre yakınlıkta meveddet, güzel amellerle Allah'a yakınlaşma hususunda sevgi beslemektir ki burada "kurbâ" nesep yakınlığını değil, kurbet, yani Allaha yakınlık (takarrub) anlamındadır.<sup>78</sup> Elmalılı'nın tercihi olan bu yorum daha umumidir, neticede âyetin siyak ve sibakına daha uygun düşmektedir. Nitekim âyetin devamında güzel amel işlemekten söz edilmektedir.<sup>79</sup> Ayrıca rivâyete göre bu yorum İbn Abbas, Mücahid ve Katade'ye de nispet edilmektedir.<sup>80</sup> Âyeti âyetle tefsir eden bir başka görüşe göre burada zikredilen Allah'a salih amellerle yaklaşma isteğidir. Nitekim Furkan sûresi 57. âyette *قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا* "De ki: "Bu görevimden dolayı, dileyenin rabbine giden bir yol izlemesi dışında, sizden bir karşılık istemiyorum." buyurulmakta olup, burada izlenmesi istenen yolla Allah'a itaat kastedilmektedir.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan yayınları, 2016), 4/449.

<sup>75</sup> Değerlendirmeler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/500; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/702-703; Hayrettin Karaman vd., *Kuran Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007)4/747-748.

<sup>76</sup> İbn Kesîr, *Tefsir*, 4/100; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/702-703.

<sup>77</sup> Şimşek, *Kur'ân Tefsiri*, 4/450. Krş. Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, (b.y.: İsa el-Babî el-Halebî, 1957), 14/5240.

<sup>78</sup> Kevâşî, *Telhîs*, 4/153. "Kurbâ" kelimesinin karabet anlamında masdar olduğu da söylenmektedir. Ebüssuûd, *İrşâdu'l-akli's-selîm*, 5/66.

<sup>79</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyatı), 6/4241. Krş. Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, 25/33.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/ 500-501; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7/191. Kurtubî, *el-Câmi*, 18/466-467. İbn Kuteybe, bununla ilgili iki yorumu vermektedir. İlki İbn Abbas'tan gelen görüş olan Resulüllâh'ın akrabalığı, ikincisi de Hasan Basrî'den gelen yorumdur. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsiru garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 393.

<sup>81</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. İsa b. Ebî Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîz* (Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2002), 4/167.

Âyeti akraba anlamında almayan ve bunu o bağlamdan bağımsız değerlendiren görüşe göre burada “yakınlığa sevgi duymadan başka bir karşılık beklemediği” şeklinde anlam verilen ifade ile Resulüllâh’ın getirdiği davet ve müjde karşılığında dünyalık hiçbir ücret ve menfaat talep etmediğini, bu müjdeyi hak etmeleri için kendilerine yapılan bu çağrıyı istemeleri, ona gönül vermeleri, yakınlık duymaları ve de bunun için gerekli çabayı göstermeleri gerektiğini bildirmesi istenmektedir. Bu yoruma dayanak olarak da âyetin siyak ve sibakının buna uygun düşmesi, ilk dönem müfessirlerince<sup>82</sup> bu yönde anlaşılmış olması gösterilmektedir.<sup>83</sup> Âyet müminlere cennette verilecek nimetlerden ve mükafatlardan bahseden bir bağlam içerisinde yer almaktadır. Râzî (ö. 606/1210) âyetin yukarısı ile münasebetini şöyle kurmaktadır: Allah elçisine vahiy yoluyla kitabı indirmiş, onda üç çeşit delil göstermiş, mükellef olma şartlarını zikretmiş, itaate ödül, günaha ceza takdir etmiş olduğunu duyan bir cahil kimsenin Resulüllâh’ın bu çağrısına karşılık dünyevi bir ücret ve yarar sağlamayı amaçlamış olabileceği zannına kapılmaması için bu âyeti onlara söylemesini emretmiştir.<sup>84</sup> Sözü bu bağlamına göre buraya en uygun yorumun salih amel işleme yoluyla Allah’a yaklaşma anlamı olduğu görülmektedir. Buna göre âyette muhatap müşriklerdir ve “iman etmeniz durumunda müminlerin ereceği mükafata siz de ulaşacaksınız benim arzum da budur” denilmektedir. Buna yakın bir başka yorum ise “ben dini öğretme karşılığında sizden bir şey talep etmiyorum. Ben sadece Allah’a yaklaşmak ve müminlere verilecek cennet nimetlerine kavuşmak için bunu yapıyorum” dur. Nitekim bu bağlamda birçok âyet bulunmaktadır.<sup>85</sup> Ayrıca bütün bu yorumlara ilave olarak âyetin muhatabının müminler olduğu kabulünden hareketle akrabalara sevgi duyma ve sıla-i rahimde bulunma anlamında yorumlayanlar da bulunmaktadır.<sup>86</sup> Yine “kurbâ”dan kastın kendilerine sadakanın yasaklandığı Hâşimoğulları ve Muttalipoğulları olduğu da söylenmektedir.<sup>87</sup> Ne var ki bu yorumlar ayetin umum manada anlaşılmasına engel teşkil edecek derecede güçlü değildir. Bu yüzden kuşatıcı olma bakımından mekkî olan bu ayetin umumî anlamda tevîl edilmesi daha isabetli görülmektedir.

#### 4.2. Risalet Açısından

Âyette yer alan sözün muhatabının müşrik Kureyş kabilesi olması durumunda âyetle ilgili iki temel husus ortaya çıkmaktadır. İlki Resulüllâh’ın şahsına yönelik akrabalık hatırının gözetilmesi, ikincisi de akrabalarına karşı bu bağın muhafaza edilmesi meselesidir. Her iki hususta Resulüllâh’ın müşriklerden böyle bir şeyi talep etmesinin imkânı üzerinde bu yorumlara yöneltilen eleştiriler mevcuttur ki bu meselenin dikkate değer olduğu açıktır. Burada üzerinde durulması gereken nokta risâlet görevini yerine getirmekle mükellef olan Allah’ın elçisinin taşıdığı temsil çerçevesinde müşriklerden böyle bir istekte bulunmasının nasıl izah edileceğidir. Bu hususa dair yapılan açıklamalarda, bunun daha önceki peygamber kıssalarında rastlanmayan bir durum olduğunu ve âyetlerden hareketle ne daha önceki peygamberlerle ne de Resulüllâh’la ilgili böyle bir sonuç çıkarmanın imkanının bulunduğu dikkat çekilmektedir.<sup>88</sup> Âyete Kureyş kabilesi muhataplığında aralarındaki bağ üzerinden Resulüllâh ve akrabalarının Kureyş tarafından gözetilmesinin talep edilmesi meselesini değerlendiren Şimşek’e göre Resulüllâh’ın kendisi ve akrabaları için böyle kişisel bir talepte bulunması mümkün değildir. Bütün peygamber kıssalarında olduğu gibi Resulüllâh’ın da yaptığı davetin karşılığını

<sup>82</sup> Bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/500-501; Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 7/192; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 4/702.

<sup>83</sup> Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 4/747.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/165.

<sup>85</sup> Örnek için bk. Hûd 11/29,51; eş-Şuarâ 26/109, 145, 164. Şimşek, *Kur’ân Tefsiri*, 4/450.

<sup>86</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/ 498-500; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 7/285; Şinkîtî, *Advâu’l-beyân*, 7/203-204.

<sup>87</sup> Begavî, *Meâlimü’t-tenzîl*, 7/191; Müslim “Zekât” 50.

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 27/166; Bursevî, *Tefsîru Rûhi’l-beyân*, 8/311.

yalnız Allah'tan beklediği âyetlerde ifade edilmektedir.<sup>89</sup> Buna göre Resulüllâh'ın müşrik Kureyş'ten böyle bir maddi veya manevi beklentisinin ve isteğinin olması asla mümkün değildir. Nitekim böyle bir talep olsaydı onlar da Resulüllâh'tan bir şey istemeyi kendilerinde hak görürlerdi. Aksine onlar Resulüllâh'ı kardeşi kardeşe düşürüp aralarındaki birliği bozmakla suçlamaktaydı. Asabiyeti onaylamayan bir elçinin böyle bir talep üzerinden bunu meşrulaştırmaya çalışması beklenemez. Nitekim âyetin müminlerle ilgili bölüm içerisinde geçmesi de bu görüşü geçersiz kılmaktadır.<sup>90</sup> Ayrıca buradaki "kurbâ" kelimesinin Resulüllâh'ın akrabaları olarak anlaşılması âyetin öncesindeki "sizden bir şey istemiyorum" ifadesiyle çelişmektedir. Yine "kurbâ" ile bir mülkiyet zamirinin kullanılmamış olması bunun kişisel bir ilişki ile ilgili olmadığını da göstermektedir. Aksine bunun bütün insanlık gibi genel ve ortak çerçeveye sahip olduğu anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Mevdudî de bu yoruma getirdiği eleştiri çerçevesinde şunları söylemektedir: Resulüllâh'la aralarında akrabalık bulunanlar içerisinde kendisine açıkça düşmanlık yapanlar bulunduğundan, Resulüllâh'ın Kureyş'ten onlar için sevgi beslemeleri talebinde bulunması imkânsızdır ve hatta böyle olduğunu söylemek mantıksal olarak da mümkün değildir. Risalet makamında bulunan ve insanları Allah'a çağıran bir yüce elçinin sadece kendi akrabaları için kafirlerden sevgi ricasında bulunduğunu söylemek aklen kabul edilebilir bir durum değildir. Allah'ın elçisine kâfirlerden böyle küçük düşürücü bir talepte bulunması için vahiy gönderebileceğini düşünmek de imkansızdır. Nitekim âyette geçen "kurbâ" kelimesini akrabalar olarak açıklama imkânı bulunmamaktadır. Buradan Resulüllâh'ın yaptığı çağrıya karşılık akrabalarına sevgi gösterilmesi ricasında bulunduğu şeklinde bir yorum yapılması düşünülemez. Hele de âyette muhatabın kâfirler olduğu düşünülürse buradaki isteğin onlardan yapılmasının anlamsız olacağı gayet açıktır.<sup>92</sup>

### 5. Âyetin Türkçe Meallerde Yapılan Çevirisi

Âyetin tefsirlerde birkaç farklı şekilde yorumlandığı yukarıda zikredilmişti. Aslında bu yorumlar içerisinde biri veya birkaçı tercih edilerek âyete meal verildiği anlaşılmaktadır. Burada belirleyici iki faktörün olduğu görülmektedir. Öncelikle istisnanın konumu, ikincisi de "kurbâ" kelimesine yüklenen anlamdır. Aşağıda Türkçe meallerde âyete yapılan bu yorumların yansımaları ve âyete verilen mealler incelenmektedir. Meallere bakıldığında yapılan çevirileri şu başlıklar altında toplamak mümkündür:

#### 1. "Kurbâ" kelimesine "akrabalar" olarak anlam verenler:

Bu çerçevede meal sahipleri âyetteki istisnanın cins ve konumuna ve "kurbâ" kelimesine göre şöyle anlam vermektedirler: Gölpınarlı "...ücret istemiyorum, istediğim ancak yakınlarıma sevgi", Parlıyan "... bir ücret istemiyorum. İstediyim ancak akrabalık sevgisi", Akgül "yakın akrabalıktaki sevgi ve destek (*Ehl-i Beyt'ime ve manevi varislerime muhabbet ve meveddet*) dışında...", Sağlam "...akrabalara olan sevgiden başka...", Atalay "Hısımlar arasında, ancak sevgi isterim", Kur'ân Yolu,<sup>93</sup> Diyanet Vakfı meali "...akrabalık sevgisinden başka...", Yüksel "...akrabalık sevgisi dışında...", Çantay "...akrabalıkta sevgiden başka..." Hayrat Neşriyat "...akrabalıkta (âl-i beytime) muhabbetten başka...", İzmirli "... akrabamı

<sup>89</sup> Örnek için bk. el-En'âm 6/90; Yûnus 10/72; Hûd 11/51; el-Mü'minûn 23/72; eş-Şuarâ 26/109; Sebe' 34/47; Yâsîn 36/21; et-Tûr 52/40; el-Kalem 68/46.

<sup>90</sup> Şimşek, *Kur'ân Tefsiri*, 4/449-450. Ayrıca bk. Muhammed et-Tâhir ibn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 25/84.

<sup>91</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. C. Koytak ve A. Ertürk (İstanbul: İşaret yayınları, 1997), 989.

<sup>92</sup> Mevdudî, *Tefhim*, 5/237-238.

<sup>93</sup> Kur'ân Yolu mealinde daha sonraki baskılarda bu ifade "yakınlığa sevgi duyma" şeklinde değiştirilmiştir. Buradan ve yapılan açıklamadan âyete öncelikle yapılan çağrıya gönül verme, ona yakınlık duyma ve çaba sarfetme anlamının verilmesinin öncelendiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu yaklaşım Elmalılı ile aynı doğrultudadır. *Kuran Yolu Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 485.

sevmenizden başka...”, Bilmen “Ben bunun üzerine sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum”, Öztürk “...yakın akrabamı/Ehlibeytimi sevmeniz dışında...”, Bünyadov-Memmedaliyev “...akrabalık muhabbetinden (ehli-beyte sevgiden) başka...” Bu seçilen örnek meallere göre muhataptan istenilenin ancak akrabaları sevmesi olduğu anlaşılmakta, bir kısmı akrabaları “ehl-i beyt” olarak tahsis etmektedir. Ne var ki yukarıda değerlendirildiği üzere bu yorumun âyetin nüzul ortamı ve zamanı ile bağdaşmadığına dair görüşler zikredilmiş ve bunun âyetin bağlamına uygun düşmediği görülmüştü.

## 2. “Kurbâ” kelimesini yakınlık anlamında çevirenler:

Âyette geçen “kurbâ” kelimesini “yakınlık” olarak çevirenlere birkaç örnek: Varol “...yakınlıktan dolayı olan sevgiden başka...”, Aktaş “...yakınlıkta sevgiden başka...”, Süleyman Tefvik “...istediğim şey ancak karâbete ri’âyet ve meveddet”. Bu mealde yakınlık kelimesinden neyin kastedildiği açık değildir. Bundan hem Resulüllâh’a yakınlık anlaşılabilirceği gibi hem Allah’a yakınlık anlamı da çıkabilmektedir. Elmalılı’nın âyete verdiği mealde “de ki buna karşı sizden yakınlıkta sevgiden başka bir ecir istemem” şeklinde ifadesi yer almakla beraber, âyetin tefsirinde bunu Allah’a yaklaşma sevgisi olarak açıklamaktadır. Ne var ki bu ifade sadeleştirme yapılırken “akrabalıkta sevgi” olarak verilmiştir<sup>94</sup> ki bu durum Elmalılı’nın hem meali hem de tefsirdeki tercihine uygun düşmemektedir.

## 3. “Kurbâ” kelimesini Allah’a yakın olmayı isteme olarak çevirenler:

Âyeti Allah’a yaklaşma arzusu olarak yorumlayanlara göre anlamı şöyledir: Yavuz “...sizden Allah'a ibadet ve yakınlıkta, sevgiden başka bir mükâfat istemiyorum”, Bayraklı “...ancak, Allah'a yaklaştıran sevgiyi istiyorum”, Süleymaniye Vakfı Meali “...Allah'a daha çok yaklaştıracak şeylere ilgi duymamız...”, Külünkoğlu “...Allah'a yaklaştıran sevgi...”, Yakıt “...(Allah'a) yakınlaşma hususunda güçlü bir sevgi ve çaba (mevedde)”, Okuyan “...(Allah'a) yakın olmayı sevmeniz...”, Çavdar “...Allah'a yakınlaşma konusunda bir sevgi ve anlayış...”, Ateş “...(Allah'a) yaklaşmayı arzu...”

## 4. Kelimeye tefsirlerde yapılan yorumların hepsini esas alarak anlam verenler:

Âyette geçen “kurbâ” kelimesini tefsirlerde yapılan yorumlar doğrultusunda tefsiri tercüme esaslı çevirenler de bulunmaktadır: Mesela Tekin mealinde şöyledir: “Ben tebliğ görevime karşılık, sizden bir ücret istemiyorum. Yalnızca aramızdaki yakın ilişkilere saygıyla riâyeti, sevgiyle itaat ederek Allah'a yaklaşmanızı, beni, yakınlarımı, ashabımı, benim yolumdan gidenleri, İslâm'ın hizmetkârlarını, sizlerin, müminlerin birbirinizi sevmenizi, desteklemenizi istiyorum.” Bunun yanında DİB mealinde öncelikle yakınlara sevgi olarak açıklanan kelimeyle ilgili parantez içerisinde “veya Allah’a yaklaşma” ifadesine de yer verilmektedir.<sup>95</sup>

Âyete verilen meallerle ilgili kısa bir değerlendirme yapılacak olursa büyük bir çoğunluğunun kelimeye akrabalıkta sevgi anlamı vermeyi tercih ettiği, ancak bazılarının diğer görüşlere dipnotlarda yer verdiği görülecektir. Bunlardan bir kısmı akrabalığı Resulüllâh’ın şahsı veya ehl-i beyt olarak açıklarken, bir kısmı da genel olarak akrabalık sevgisi şeklinde bırakmakta, bunun yanında az da olsa (Baltacıoğlu, Kısa, Yorulmaz gibi) kelimeye akrabaları sevme (sıla-i rahim) anlamı verenler bulunmaktadır. Nadiren de olsa âyette geçen ifadeye “Kur’ân’a muhabbet” (Cemil Said) gibi farklı anlam yükleyenler de bulunmaktadır.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Türkçe Kur’ân Mealleri, <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=42&âyet=23>.

<sup>95</sup> Âyet mealleri için bk. Türkçe Kur’ân Mealleri, <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=42&âyet=23>

<sup>96</sup> Meallerle ilgili karşılaştırma için bk. Türkçe Kur’ân Mealleri, <https://www.kuranmeali.com/ÂyetKarsilastirma.php?sure=42&âyet=23>

Bütün bu yapılan değerlendirmelerden sonra âyete şöyle bir anlam vermek mümkündür: "Ben yaptığım çağrıya karşılık sizden asla hiçbir (maddî -manevî) bedel beklemiyorum. Benim arzu ettiğim tek şey Allah'a yakın olmaya sevgi duymanızdır."

### Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân âyetleri anlam yönüyle birbirini desteklemektedir. Zahirde aralarında ihtilaf bulunduğu zannedilen âyetlerin siyak-sibak, vücûh ve nezâir, sebab-i nüzul, nazil olduğu zaman ve mekân, muhatap, dilbilimsel kaideler gibi birçok iç ve dış etken dikkate alınarak anlaşılmasına gayret edilmesi, birden çok anlama gelme ihtimali bulunması hasebiyle de üzerinde derinlikle düşünülmesi gereklidir. Bu noktadan hareketle çalışmada Şûrâ sûresi 23. âyet örneğinde âyetler arasında anlam bağının kurulmasında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair bir yöntem çalışması yapılmış, âyet iç ve dış etkenler çerçevesinde incelenerek yapılan yorumlar üzerinden bazı değerlendirmelere gidilmiştir. Öncelikle âyetlerin diğer âyetlerle anlam bağının sağlıklı kurulabilmesi için onların nüzul zamanının bilinmesine büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü âyetin muhatabı sözün maksadını da anlamaya yardım etmektedir. Âyetin nüzul zamanı hakkında iki farklı görüşün bulunduğu görülmektedir. Kaynaklarda âyetin tıpkı içinde yer aldığı sûre gibi mekkî olduğu görüşünü destekleyen rivâyetler bulunduğu gibi, medenî olduğu yönünde nakiller de yer almaktadır. Ancak âyetin Ensar hakkında nazil olduğuna dair İbn Abbas'a dayandırılan rivâyetlerin zayıflığı, âyetin tabii bağlamının mekkî âyetlere uygunluğu gibi bazı sebeplere dayalı olarak onun mekkî olduğu neredeyse genel kabul görmüş bir konudur. Bu yüzden olsa gerektir ki müfessirlerin bir kısmı bu rivâyetlere hiç yer vermemiş, bir kısmı da âyetle ilgili diğer görüşler çerçevesinde bunları zikretmiştir. Âyete yapılan yorumlar büyük oranda muhatabın kim olduğu üzerinden temellendirilmiş ve gelen rivâyetlerle bu desteklenmiştir. Bu hususta delil olarak yer verilen rivâyetlerin başında İbn Abbas'a dayandırılanlar gelmektedir. Ancak ondan farklı görüşler içeren rivâyetlerin varlığı meseleyi güçleştirmekte ve aralarında telif imkanının bulunup bulunmadığına dair bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Örneğin bir yerde âyette kastedilenin Resulüllâh'la Kureyş arasındaki akrabalık hatırı olduğuna dair rivâyet yer alırken, bir başka yerde Allah'a yakınlaşma sevgisi olarak zikredilmekte, her iki rivâyet de İbn Abbas'a nispet edilmektedir. Bu durumda âyetin umum ifade eden yorumunun tercih edilmesi maksada daha yakın görünmektedir. Ak-rabalar olarak açıklanan "kurbâ" kelimesini ehl-i beyt olarak yorumlayan ve bunu da imamete bir delil kabul eden Şia'nın bu yaklaşımı ne âyetin bağlamına ve ne de nüzul zamanı ve ortamına uymaktadır. Bu yorum her ne kadar bazı sünni tefsirlerde yer bulmuş olsa da onun isabetli bir yanı bulunmamaktadır. Kaldı ki ehl-i beyt sevgisi hakkında başka âyet ve hadisler mevcutken bu âyetin bağlamından koparılıp böyle bir aşırı yoruma maruz bırakılması sağlıklı bir tutum değildir.

Elçilerin yaptıkları tebliğe karşılık hiçbir maddî ve manevî menfaat beklemediklerinin birçok âyette beyan edildiği açıktır. Sözü geçen âyette bu ilkenin Resulüllâh için de geçerli olduğu ilan edilmektedir. Buna göre âyette yer alan istisnanın munkatı olarak kabul edilmesi ve yakınlık sevgisi ücret olarak maddî bir karşılık taşımaya da Resulüllâh'ın muhataplarından asla bir karşılık beklemediğinin vurgulanması önemli bir husustur. Bu durum diğer âyetlerle anlam bütünlüğü kurulması yönünde de isabetli bir tercih olmaktadır.

Âyetin siyak ve sibakına uygun düşen tevil Hasan Basrî'ye dayandırılan ve İbn Abbas'ın da tercih ettiği yorumlardan biri olan "kurbâ" kelimesine Allah'a yakınlık anlamının verilmesidir. Nitekim insan bu yakınlığa duyduğu sevgi yoluyla ibadet ve salih amellere daha sıkı sarılmakta ve bu sevgiye ulaşmaya çalışmaktadır ki bu ifade tebliğin ruhuna da çok uygun düşmektedir. Elmalılı'nın âyetin umumi manada alınmasının ve Allah'a yakın olmaya duyulan sevgi şeklinde açıklanmasının uygunluğu yönündeki tercihi daha kuşatıcı olmaktadır ve



bize göre de bu yorum Resulüllâh'ın maddi ve manevi hiçbir karşılık beklemediği ilkesine ve bağlama daha uygun düşmektedir. Nitekim müfessirlerce tebliğ ve verilen müjde karşılığında bir şey istenmediği şeklinde âyete yapılan açıklama da göstermektedir ki burada vadedilen cennete ancak iman ve salih amel işlemekle gidilebileceği bunun da Allah'a yakın olmayı istiyakla arzu etmeyle mümkün olacağı murat edilmiş olmalıdır. Böylece âyetin tabii bağlamına uygun düşen bu yoruma göre vadedilen cennet dünyada verilebilecek bir karşılıkla değil ancak Allah'a yaklaşmakla elde edileceği vurgulanmış olmaktadır. Âyet bunun Resulüllâh'ın şahsı ile ilgisi bulunmadığını ve kişisel bir kazanç gütmesinin imkânsız olduğunu, çağrının Allah'tan kendisine verilen bir görev olduğunu ve sonuçta uhrevi mükafatın ancak onun rızasıyla elde edilebileceğini göstermektedir. Böylece davetin Resulüllâh'ın şahsında kişiselleştirilmesi şüphesi tamamen ortadan kaldırılmış olmaktadır. Bu yorum hem siyak-sibaka hem de âyetler arası anlam bütünlüğüne daha uygun düşmektedir. Mealler tefsirlerde geçen yorumlardan birini veya birkaçını esas alarak âyeti çevirmekte, bu durum âyetle ilgili mealler arasında farklılıklara yol açmaktadır. Bu ise okuyucunun manaya ulaşmasında karışıklığa imkân vermektedir. Bize göre âyete meal verilirken istisnanın konumu ve âyetin umum ifade etme yönünün öne çıkarılmasına dikkat edilmelidir ki buna göre Resulüllâh'ın tebliğe karşılık maddi ve manevi bir talebinin olmadığı güçlü vurgulanması, ardından yaptığı çağrı doğrultusunda Allah'a yaklaştıracak amelleri yapmaya teşvik anlamında Allah'a yakınlık duymayı sağlayan sevginin oluşmasını istemesinin ifade edilmesi gerekir. Neticede âyetin hem diğer âyetlerle anlam birliği kurulmuş hem de rivâyete dayalı olarak kelime genel manada Allah'a yakınlığa sevgi duyma anlamıyla bütünleştirilmiş olmaktadır.

**Kaynakça**

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Ahmed Muhtar Ömer. *Mu'cemu'l-lugati'l-arabiyyeti'l-muâsıra*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2008.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l Arabî, t.s.
- Ateş, Süleyman. "Kurb". *TDV İslam ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Bahrânî, Hâşim b. Muhammed. *el-Burhân fi tefsîri'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl*. Riyad:Dâru't-Tayyibe, 1409.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhi'l-beyân*. Dersaadet: Osmaniye Matbaası, 1330.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Ceyhan, Semih. "Üns". *TDV İslam ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çağrııcı, Mustafa. "Ülfet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dahhâk b. Müzâhim. *Tefsîru Dahhâk*. thk. Muhammed Şükrî. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd b. Muhammed İmâdî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîse, ts.
- ibn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Tefsîru garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978.
- Feyz-i Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Mutazâ b. Şâh Mahmûd. *Tefsîru's-Sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Zeyyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1985.
- Humeydî, Abdulazîz b. Abdullâh. *Tefsîru ibn Abbâs*. Mekke: t.s.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1984.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Tezkiratü'l-erîb fî tefsîri'l-garîb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Ebû Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Âsâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîz*. Kahire: el-Fârûkû'l-Hadîse, li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *ed-Dav'u'l-münîr ale't-tefsîr*. Riyad: Müessesetü'n-Nûr, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Bedâi'u't-tefsîr*. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1427.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Beyrut: Dâru Yûsuf, 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, t.s.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. b.y.: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1957.
- Kevâşî, Ebü'l-Abbas Muvaffakuddîn Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen. *et-Telhîs fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîz*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Müşkilü'l-Kur'ân 1 - Lafız ve İ'rab Kaynaklı İşkâl*. İstanbul: Fecr Yayınları, 2022.
- Kummî, Ebu Hasan Ali b. İbrahim. *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: Dâru'l-Kitâb, 1387.
- Kur'ân & Meâli*. Erişim 2 Ocak 2024. <https://www.kuranvemeali.com>
- Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: DİB Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kurân*. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2008.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. nşr. Mustafa Sekkâ. Beyrut 1978.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.s.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Tefsîru'l-hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*. b.y.: Câmiatü'ş-Şârîka, 2008.
- Mevdudî. *Tefhimü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan yayınları, 1991.
- Muhammed Esed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1997.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul:

- Çağrı Yayınları, 1987.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsir bi'l-me'sûr*. Kahire, Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'-d-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. t.s.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Muhtâr el-Cekenî. *Advâu'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Dâru âlemi'l-Fevâid, ts.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan yayınları, 2016.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân*. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Evsat*. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (b.y: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, t.s.
- Tûsî, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc. *el-Luma'*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Türkçe Kur'ân Mealleri*. Erişim 2 Ocak 2024. <https://www.kuranmeali.com>
- Uludağ, Süleyman. "Muhabbet". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. b.y: Dâru'l-İslâh, 1992.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, t.s.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcu'l-arûs*. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1971.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Tahrîcu 'l-ehâdîs ve 'l-âsâri 'l-vâkia fî tefsîri 'l-Keşşâf li 'z-Zemahşerî*. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.

**Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

**Yazar(lar) / Author(s)**

Süleyman PAK

**Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

**Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* Adlı Tefsirinin Rivayet Kaynakları:**

**Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî Örneği\***

*The Sources of Narration of al-Suyûtî's Tafsir Entitled al-Durr al-Manthûr:*

*The Case of Muhammad b. Yûsuf al-Firyâbî*

مصادر رواية تفسير السيوطي المسمى الدر المنثور: مثال محمد بن يوسف الفريابي

**Celalettin ALKAN**

Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

PhD Student, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Basic

Islamic Sciences

Çanakkale, Türkiye

celalettin\_alkan@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-5025-1857>

**Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi/ Research Article

**Geliş Tarihi/Date Received:** 11/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 22/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Alkan, Celalettin. “Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr* Adlı Tefsirinin Rivayet Kaynakları: Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî Örneği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 331-336.

<https://doi.org/10.31121/tader.1435087>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE**

\* Bu makale Doç. Dr. Nur Ahmet KURBAN danışmanlığında hazırlamakta olduğum, “Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin Tefsir Anlayışı: Suyûtî'nin ‘*ed-Dürrü'l-Mensûr*’ Adlı Tefsiri Özelinde” isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

**Öz**

Süyûtî'nin (ö. 911/1505) seçkin eserlerinden biri olan *ed-Dürrü'l-mensûr*, rivayet türü tefsirlerin en kapsamlılarından biridir. Süyûtî bu eserinde ayetleri tefsir ederken kendi kanaatlerini sunmaktan kaçınmış, bunun yerine tamamen elinde bulunan rivayetleri kullanmayı tercih etmiştir. Benimsediği yöntem sayesinde kendi dönemine kadarki tefsir müktesebâtının hatırı sayılır bir kısmını toplayacak şekilde oluşturduğu *ed-Dürrü'l-mensûr*, bu haliyle adeta bir tefsir koleksiyonunu andırmaktadır. Yalnızca rivayetlerden müteşekkil yapısı onu mutlak bir rivayet tefsiri kılmaktadır. Bu eserin dikkat çekici özelliklerinden bir diğeri ise bazı kaynaklarının günümüze ulaşmamış olmasıdır. Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin (ö. 212/827) tefsiri de bu kayıp kaynaklardan bir tanesidir. Firyâbî daha çok hadisçiliği ve tefsirciliği ile meşhur olan, hadis otoriteleri tarafından genellikle "sika" kabul edilen muteber bir âlimdir. Onun rivayet ettiği hadisler *Kütüb-i Sitte*'nin tümünde yer almıştır. Kendisiyle aynı nisbeyi taşıyan ve ülkemizde de tanınan Ebû Bekr Ca'fer b. Muhammed b. el-Hasen el-Firyâbî'den (ö. 301/913) yaklaşık bir asır önce yaşamıştır. Kaynaklardaki nisbesine göre Türk olduğu bilinmektedir. Firyâbî bunların yanı sıra erken dönemin tanınmış simalarından olan Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) gözde öğrencisidir ve ünlü hadis âlimi Buhârî'nin (ö. 256/870) en büyük hocalarından biridir. Tüm bu yönler dikkate alındığında Firyâbî'nin tefsirinin elimizde olmaması üzücü bir kayıptır. Onun *ed-Dürrü'l-mensûr* aracılığıyla muttali olabildiğimiz rivayetlerine bakıldığında pek çok konuya geniş bir yelpazede değindiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetler sonraki dönemlerde yazılan tefsirlere kaynaklık etmiş ve günümüzdeki tefsir anlayışlarının teşekkülünde önemli bir rol oynamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, Rivayet.

**Abstract**

*al-Durr al-Manthur fi Tafzir bil-Ma'thur*, one of the distinguished works of Suyûtî (d. 911/1505), is one of the most comprehensive narration-type commentaries. In this work, al-Suyûtî avoided presenting his own opinions in his exegesis of the verses, preferring instead to use the narrations available to him. Thanks to the method he adopted, *ad-Durr al-manthûr*, which gathers a considerable part of the tafsîr scholarship up to his own time, resembles a collection of tafsîr in this form. Its structure consisting solely of narrations makes it an absolute narrative exegesis. Another remarkable feature of this work is that some of its sources have not survived. The tafsîr of Muhammad b. Yûsuf al-Firyâbî (d. 212/827) is one of these lost sources. al-Firyâbî was a well-respected scholar who was mostly known for his hadîth and tafsîr, and was generally regarded as "sika" (reliable) by hadîth authorities. The hadiths narrated by him are included in all of the Qutub al-Sitta. He lived about a century before Abu Bakr Ja'far b. Muhammad b. al-Hasan al-Firyâbî (d. 301/913), who bears the same attribution as him and is also known in our country. He is known to be a Turk according to his nisab in the sources. Firyâbî was also a favorite student of Sufyân al-Sawrî (d. 161/778), a prominent figure of the early period, and one of the greatest teachers of the famous hadîth scholar al-Bukhârî (d. 256/870). Considering all these aspects, it is a sad loss that we do not have Firyâbî's tafsîr. From his narrations, which we have access to through *ad-Durr al-manthûr*, it is clear that he touched upon a wide range of topics. These narrations served as a source for the tafsirs written in later periods and played an important role in the formation of today's understanding of tafsîr.

**Keywords:** Tafsîr, al-Suyûtî, *ad-Durr al-manthûr fi't-tefsîr-i bi'l-ma'thûr*, Muhammad b. Yûsuf al-Firyâbî, Narration.

**الخلاصة**

يعد كتاب الدر المنثور في التفسير المأثور، أحد مؤلفات السيوطي المميزة (ت ٩١١هـ/١٥٠٥م)، أحد أشمل الشروح السردية. وقد تجنب السيوطي في هذا العمل ترجيح أرائه في تفسير الآيات، مفضلاً سرد الروايات الواردة. ويفضل الطريقة التي اتبعها، فإن الدر المنثور، جمع جزء كبيراً من علوم التفسير منذ عصر النبوة إلى عصره، وهو بهذا يشبه مجموعة تفسيرية متكاملة. بنيته المكونة من روايات فقط تجعله تفسيراً مأثوراً مطلقاً. ومن السمات الرائعة في هذا التفسير أيضاً أن بعض مصادره التي اعتم عليها السيوطي لم تصل إلينا إلا عن طريقه. ومن هذه المصادر المفقودة مصادر محمد بن يوسف الفريابي (ت ٢١٢هـ/٨٢٧م). كان الفريابي عالماً محترماً وكان معروفاً في الغالب بحديثه وتفسيره، وكان يُنظر إليه بشكل عام على أنه ثقة من قبل رواة الحديث. والأحاديث التي رواه عنه موجودة في جميع كتب السنة. عاش قبل أبي بكر جعفر بن محمد بن الحسن الفريابي (ت ٣٠١هـ/٩١٣م) وهو مثله ومعروف أيضاً في بلادنا حوالي قرن. وحسب المصادر فإنه تركي. كان الفريابي أيضاً تلميذاً مفضلاً لسفيان الثوري (ت ١٦١هـ/٧٧٨م)، وهو شخصية بارزة في الفترة المبكرة، كما أنه يعتبر أحد مشايخ الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ/٨٧٠م). بالنظر إلى كل هذه الجوانب، فمن المؤسف أننا لا نملك تفسير الفريابي. ومن رواياته التي حصلنا عليها من خلال الدر المنثور يتبين أنه تناول مجموعة واسعة من



المواضيع. كانت هذه الروايات بمثابة مصدر للتفسيرات المكتوبة في فترات لاحقة ولعبت دورًا مهمًا في تشكيل فهم التفسير اليوم الكلمات المفتاحية: التفسير، السيوطي، الدر المنثور في التفسير المأثور، محمد بن يوسف الفريابي، الرواية

## Giriş

*ed-Dürrü'l-mensûr*; Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ını, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*'ini, Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'ini, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*'ini ve daha pek çok tefsirdeki rivayetleri içeren bir eserdir. Diğer yandan bu eser, İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) bir bölümü günümüze ulaşan *et-Tefsîr*'i ve bugün elimizde bulunmayan; İbn Cüreyc'in (ö. 150/767), Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), Vekî' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812), Süfyân b. Uyeyne'nin (ö. 198/814) tefsirleri gibi eserlerdeki bilgilerin bir kısmını da kaydetmiştir. Kısacası *ed-Dürrü'l-mensûr*, en temel rivayet tefsirlerinin yanında, bugün yalnızca bir bölümü mevcut olan ya da tamamen kayıp durumdaki tefsirleri taramış ve hiç de azımsanmayacak düzeydeki belirli kısımlarını günümüze ulaştırmayı başarmıştır. Bu durum tefsir okuyucusuna geçmişten *ed-Dürrü'l-mensûr*'un yazılış dönemine kadarki tefsir yorumlarını ana hatlarıyla tek bir eserde görebilme imkânı sunmuştur.

*ed-Dürrü'l-mensûr*'un kayıp kaynaklarından bir diğeri, Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin tefsiridir. Onun çok erken bir dönemde yaşaması; Abdurrahmân b. Amr el-Evzâî (ö. 157/774), Zâide b. Kudâme (ö. 161/777) ve Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) gibi âlimlerden hadis öğrenmiş olması câlib-i dikkattir. Ayrıca Firyâbî; Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Buhârî gibi önemli hadis otoritelerinin de hocası konumundadır. Bu durum hem onun hayatına dair ilgi uyandırmakta hem de aktaracağı rivayetlerin kıymetini artırmaktadır.

Tespit edilebildiğimiz kadarıyla Firyâbî'nin hayatına, tefsir rivayetlerine yahut tefsir anlayışına dair daha önce ülkemizde yapılmış herhangi bir yüksek lisans ya da doktora tezi bulunmamaktadır. Dolayısıyla o, *ed-Dürrü'l-mensûr* özelinde bir değerlendirmeye de tâbi tutulmamıştır. Fakat bu noktada hayatına ilişkin Ali Osman Koçkuzu'nun 1996 yılında Diyanet İslâm Ansiklopedisi için yazdığı "Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî" maddesini hatırlatmalıyız. Yine de sözü edilen madde son derece kısadır. Yurt dışında ise; Sudanlı âlim Rukayye Osman Ahmed tarafından, Sudan Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî İlimler Üniversitesi bünyesinde, 2005 yılında *مرويات الفريابي الكبير في التفسير محمد بن يوسف بن واقد بن عثمان الضبي* (Büyük Firyâbî'nin Tefsir Rivayetleri: Muhammed b. Yûsuf b. Vâkîd b. Osmân ed-Dabbiyy) isimli bir doktora tezi hazırlandığı bilinmelidir. Buna ek olarak Muhammed b. Abdillâh b. Ali el-Hudayrî tarafından, 2017 yılında, Suudî Arabistan'da yayımlanan *الإمام المفسر محمد بن يوسف الفريابي ومنهجه في تفسيره* (İmam, Müfessir Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî ve Tefsirindeki Metodu) başlıklı makale de not edilmelidir. Görebildiğimiz kadarıyla bunlardan başka yurt dışında herhangi bir çalışma söz konusu değildir.

Bu makale kapsamında öncelikle Firyâbî'nin hayatı çeşitli açılardan ele alınacaktır. Böylelikle onun ülkemizde tanıtılması amaçlanmaktadır. Ardından *ed-Dürrü'l-mensûr*'un özelliklerine ve rivayet tefsirleri arasındaki konumuna değinilecektir. Son kısımda ise *ed-Dürrü'l-mensûr*'da Firyâbî'ye atfedilen rivayetlerin nicelik ve nitelik bakımından değerlendirilmesi yapılacaktır.

## 1. Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî'nin Hayatı

### 1.1. İsmi ve Doğum Yeri

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Vâkîd b. Osmân el-Firyâbî'dir.<sup>1</sup> 120/738<sup>2</sup> veya 126/743-744<sup>3</sup> yılında, Afganistan'ın Belh yakınlarındaki Fâryâb kasabasında dünyaya gelmiştir.<sup>4</sup> Tebe-i tâbiîn neslinin küçüklerindedir.<sup>5</sup> Doğum tarihi hakkındaki ihtilaf, bizzat kendisine dayandırılan rivayetlerle biyografi yazarlarının kanaatleri arasındaki farklılıktan kaynaklanıyor gibidir.<sup>6</sup> Firyâbî, kendisinden bahsedilen eserlerde; doğum yeri olan Fâryâb'a nispeten "el-Firyâbî", "el-Fâriyâbî", "el-Fîryâbî";<sup>7</sup> oğluna nispeten "Ebû Abdillâh",<sup>8</sup> mevlâsı olduğu kabileye nispeten "ed-Dabbiyy",<sup>9</sup> Türk olmasından dolayı "et-Türkî/et-Türkî el-Asl",<sup>10</sup> aynı ismi taşıyan âlimlerin en büyüğü olması hasebiyle "el-Firyâbî el-Kebîr"<sup>11</sup> ve Buhârî'nin en büyük hocalarından biri olması sebebiyle de "Şeyhu'l-Buhârî"<sup>12</sup> olarak anılmıştır. Ancak onun hakkındaki en yaygın kullanım "el-Firyâbî" şeklindeki kullanımdır. Bu kayıtlar onun ülkemizde tanınan Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî ile karıştırılmaması açısından önemlidir.

Firyâbî'nin doğum yeri olan Fâryâb, günümüzde Afganistan sınırları içerisinde bulunmaktadır. Kadim bir tarihi olan Fâryâb,<sup>13</sup> Nişâbûr, Tûs, Merv, Belh, Semerkand ve Buhârâ gibi önemli ilim merkezlerinin bulunduğu zengin Horasan ilim havzasında yer almaktadır.<sup>14</sup> Şehrin bu müstesna konumu, ileride Firyâbî'nin çevresindeki ulemâ ile gireceği etkileşim açısından oldukça değerlidir. Ayrıca şehir, kendi içinden de şöhretli muhaddisler ve çeşitli

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, ts.), 1/264.

<sup>2</sup> Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1974), 1/197.

<sup>3</sup> Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabat: Dâiratü'l-Meârif, 1973), 9/57.

<sup>4</sup> Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabat: Dâirati'l-Meârif, 1962), 10/206.

<sup>5</sup> Mîsâid b. Süleyman Tayyâr, *Mevsûatü't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2018) 1/66.

<sup>6</sup> Fesevî (ö. 277/890) ve Mizzî (ö. 742/1341) bizzat Firyâbî'ye dayandırarak onun 120/738'de doğduğunu nakletmektedir. Bk. Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/197; Yûsuf b. ez-Zekî Abdurrahmân Ebû'l-Haccâc el-Mizzî, *Tezhibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992), 27/61. İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Sem'ânî (ö. 562/1166) ise bu tarihin 126/743-744 olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/57; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>7</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>8</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-evsat*, thk. Mahmud İbrahim Zayed (Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1977), 2/324.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2003), 15/401.

<sup>10</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/275.

<sup>11</sup> Bağdatlı İsmâîl Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-mûsânnifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1951), 2/10.

<sup>12</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 8/291. Buhârî'nin Firyâbî ile tanışıklığı çok genç yaşlarına dayanmaktadır. Buhârî ondan Şam'da hadis almıştır. Bağdatlı âlim Hasan el-E'yun (ö. ?), "Biz Firyâbî'nin kapısında Buhârî'den hadis yazdığımızda Buhârî'nin yüzünde henüz sakal bile yoktu. Bunun üzerine ona kaç yaşında olduğunu sorduk ve bize 17 yaşında olduğunu söyledi." demektedir. Bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 10/84.

<sup>13</sup> Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 115.

<sup>14</sup> Ebû'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh el-Bağdâdî, *Merasedü'l-ittula' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 1/456-457.

sahalarda adından söz ettiren bilginler çıkarmıştır.<sup>15</sup> Firyâbî ise hepsinin içerisinde bölgenin en çok tanınan âlimidir.<sup>16</sup>

## 1.2. Seyahatleri

Firyâbî'nin seyahatlerine ne zaman ve kaç yaşında başladığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak hocası Sevrî 161/778<sup>17</sup> yılında vefat ettiğinde Firyâbî henüz kırklı yaşlarının başında olmalıdır. Bu da Firyâbî'nin çok genç yaşlarda ilim yolculuğuna çıktığını göstermektedir.<sup>18</sup>

Firyâbî bir görüşe göre Evzâî'den hadis almak amacıyla Beyrut'ta ve Şam'da bulunmuştur.<sup>19</sup> Ardından onun Mekke'ye gittiği ve burada değişik âlimlerden hadis alıp aktardığı bilinmektedir. Firyâbî burada tanıştığı Süfyân es-Sevrî ile iyi bir dostluk kurmuş, sonraları onunla Kûfe'ye gitmiştir.<sup>20</sup> Zamanla Kûfe'de yaşayan önemli tefsir âlimleri arasında adından söz ettirmiştir.<sup>21</sup> Mısırlı tarihçi İbn Yûnus'a (ö. 347/958) dayandırılan bir bilgiye göre onun Mısır'a geldiği ve burada insanların kendisinden hadis yazdığı da ifade edilmektedir.<sup>22</sup> Firyâbî ilerleyen yıllarda o dönem Filistin'de bir sahil kasabası olan Kaysâriyye'ye<sup>23</sup> yerleşmiştir. Firyâbî hayatının sonuna kadar burada ikamet etmiştir. Şehir, onun bulunduğu süre boyunca başta hadis araştırmacıları olmak üzere pek çok insanın ilgi odağı olmuştur. Farklı İslâm belgelerinde yaşayan nice ilim talibi, bilinen dünyanın bu ünlü âliminden hadis almak ve kendisine soru sormak amacıyla Kaysâriyye'ye yolculuk yapmıştır.<sup>24</sup>

Firyâbî'nin böyle bir üne kavuşmasının temel sebebi, hocası Süfyân es-Sevrî'dir. Zira Sevrî'nin hayatı hakkında bilgi edinmek isteyenler Firyâbî'yi sıklıkla ziyaret etmiştir. Ahmed b. Hanbel de bu kişilerden biridir. O, Mekke'de Firyâbî ile karşılaşmış,<sup>25</sup> ondan hadis yazmış,<sup>26</sup> Firyâbî Kaysâriyye'ye yerleştikten sonra da tekrar onun yanına gitmek istemiştir. Yolculuğu esnasında Hims'ta konaklamış, burada hadis okuyanları dinlemiştir. Yeniden yola çıkıp Kaysâriyye'ye yaklaştığında ise Firyâbî'nin vefat haberini alarak derin bir üzüntüye kapılmış ve Hims'a geri dönmüştür. Kendisine, “*Sen Süfyân es-Sevrî gibi büyük imamlardan hadis yazdın. Bu hüznün de nedir?*” denildiğinde, “*Hadisler çoktur. Fakat ben ondan Sevrî'nin ahlakını öğrenmek istiyordum. Çünkü Firyâbî onun dostuydu.*” demiştir.<sup>27</sup> Bu olay Firyâbî'nin

<sup>15</sup> bk. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tebşiru'l-müntebih bi tahrîri'l-müştebeh*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/1107.

<sup>16</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>17</sup> Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1994), 2/291.

<sup>18</sup> Ali Osman Koçkuzu, “Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 16/146.

<sup>19</sup> Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu medîneti Dımaşk*, thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Ömerî (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1995), 56/322.

<sup>20</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 1/197-198, 719; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/327-328.

<sup>21</sup> Ziyâd Muhammed Mansûr, *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim litâbi ehli'l-Medîneti ve min ba'dihim* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1987), 25.

<sup>22</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/326.

<sup>23</sup> Bu şehir günümüzde İsrail'in kontrolünde olan, Tel Aviv ve Hayfa şehirlerinin arasında kalan Kaysâriyye, güncel adıyla Kaysaria/Caesarea şehridir.

<sup>24</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/402.

<sup>25</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/401.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1952), 8/119-120.

<sup>27</sup> Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Muavaz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 469.

ulemâ nezdindeki değerinin bir başka vechesini yansıtmaktadır. Bazı kimselerin rüyalarında Hz. Peygamber'i görmeleri ve onun telkinleriyle hadis yazmak için Firyâbî'ye yönlendirilmeleri de Firyâbî'ye ayrı bir saygınlık katmıştır.<sup>28</sup> Öyle ki o, bazı kaynaklarda “Şeyhu’ş-Şâm/Şam’ın üstadı” olarak anılmıştır.<sup>29</sup>

Netice itibariyle Firyâbî, -seyahatlerinin sıralaması tam olarak tespit edilememekle beraber- ilim yolculuğu için doğum yeri olan Fâryâb’tan çıkmış; Beyrut, Şam, Mekke, Kûfe, Mısır ve son olarak da Kaysâriyye’ye gitmiştir. Buna göre Firyâbî’nin yolculuklarında 9.000 kilometreden fazla bir mesafeyi aştığı düşünülmektedir. Firyâbî kimi zaman Fâryâb’a dönme-yi arzulamış olsa da memleketine bir daha dönmemiştir.<sup>30</sup> O Kaysâriyye şehrinde, Rebîülev-vel (Haziran) 212/827<sup>31</sup> ya da 213/828<sup>32</sup> tarihinde vefat etmiştir. Kaynaklar çoğunlukla 212/827 tarihini zikretmektedir.

### 1.3. İlmî Şahsiyeti

Firyâbî yolculukları boyunca başta Süfyân es-Sevrî olmak üzere Evzâî ve Zâide b. Kudâme gibi âlimlerden hadis öğrenmiştir. Kendisinden de Ahmed b. Hanbel,<sup>33</sup> Buhârî ve daha niceleri hadis almıştır.<sup>34</sup> Onun rivayetleri, 24’ü -bir görüşe göre 26’sı-<sup>35</sup> *Sahîh-i Buhârî*’de<sup>36</sup> olmak üzere *Kütüb-i Sitte*’de yer almıştır. Ayrıca Firyâbî’nin rivayetleri Süyûtî’nin *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*’ında<sup>37</sup> ve tespiti mümkün olamayacak kadar fazla eserde kullanılmıştır. Doksanlı yaşlarının başında vefat ettiği düşünülen Firyâbî, pek çok âlim tanımıştır. Bu bölümde Firyâbî’nin diğer âlimlerle olan etkileşimleri ve eserlerinden bahsedilecektir.

#### 1.3.1. Hocaları ve Öğrencileri

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Firyâbî’nin hocaları şu şekildedir:

Mekkeli İbn Ebî Necîh (ö. 131/749),<sup>38</sup> Horasan’da yaşayan Gâlib b. Ubeydullah el-Cezerî (ö. 135/753), İbn Dînâr el-Kureşî (ö. 136/754),<sup>39</sup> İbrâhim b. Ebî Abele (ö. 151-769),<sup>40</sup> Kûfeli Ömer b. Zer el-Hemedânî (ö. 153/771), Kûfeli Fıtr b. Halife (ö. 155/773),<sup>41</sup> Abdur-

<sup>28</sup> H. 3. asır muhaddislerinden Ali b. Abdülazîz’in (ö. 286/899) anlattığına göre; bir kişi Abdürrezzâk es-San’ânî’den (ö. 211/826-27) hadis yazmak niyetiyle Yemen’e gitmiş ancak San’ânî bu kişiyi kabul etmemiştir. Daha sonra Hz. Peygamber bu zatın rüyasına girmiş ve “*Süfyân es-Sevrî’nin kitaplarını Firyâbî’den dinlemek için de Şam’a git.*” demiştir. Bk. İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 56/332.

<sup>29</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî ed-Dâvûdî, *Tabakâtü’l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 2/292.

<sup>30</sup> Fesevî, *el-Ma’rife ve’t-târîh*, 1/197-198.

<sup>31</sup> Buhârî, *et-Târihu’l-kebîr*, 1/264; Zehebî, *Târihu’l-İslâm*, 15/402; Ebü’s-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefâyât*, thk. Ahmet el-Arnâvut et-Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 2000), 5/159.

<sup>32</sup> Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Muntazam fî târihi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ-Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1992), 10/260.

<sup>33</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/289-291.

<sup>34</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü’t-tehzîb* (Hindistan: Dâiratu’l Meârif en-Nizâmiyye, 1908), 9/537.

<sup>36</sup> İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşk*, 56/326.

<sup>37</sup> Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrâhim (Kahire: el-Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmme, 1974), 1/46, 57, 100, 101, 143, 2/4, 136, 137, 139, 134, 131, 161, 3/4, 4/224, 239, 254.

<sup>38</sup> Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, thk. Ali Muhammed El Becâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1963), 4/71.

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-kemâl*, 27/53.

<sup>40</sup> Sem’ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>41</sup> Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 8/289-290.

rahmân b. Amr el-Evzâî,<sup>42</sup> Kûfeli Mâlik b. Miğvel (ö. 158/776),<sup>43</sup> Kûfeli Yûnus b. Ebî İshâk (ö. 159/776),<sup>44</sup> Kûfeli İsrâil b. Yûnus (ö. 160/777),<sup>45</sup> Kûfeli Fudayl b. Merzuk (ö. 160/777),<sup>46</sup> Zâide b. Kudâme,<sup>47</sup> Süfyân es-Sevrî,<sup>48</sup> Kûfe'de yaşayan Kays b. Rebî' (ö. 163/781), Bağdatlı Abdurrahman b. Sâbit b. Sevbân (ö. 165/783),<sup>49</sup> Mekkeli Nâfi b. Ömer (ö. 169/786), Basralı Cerîr b. Hâzim (ö. 170/787),<sup>50</sup> Kûfeli Cerrâh b. Melîh (ö. 175/792),<sup>51</sup> Kûfeli Süfyân b. Uyeyne,<sup>52</sup> İsa b. Abdurrahmân el-Becelî (ö. ?), Sabîh b. Muhriz (ö. ?), Basralı Ebân b. Abdillâh el-Becelî (ö. ?), Bağdatlı Abdülhamid b. Behrâm (ö. ?) Kûfeli Verkâ b. Ömer (ö. ?),<sup>53</sup> Kûfeli Sa'lebe b. Süheyl (ö. ?), Kûfeli Hâris b. Süleyman (ö. ?), Kûfeli Seriy b. Yahya (ö. ?), Şamlı Seleme b. Bişr b. Safiyy (ö. ?), Hımslı Sabîh b. Mahrez (ö. ?), Şamlı Sadaka b. Abdullah es-Semîn (ö. ?), Ömer b. Râşid el-Yemânî (ö. ?), Ebû Mutî' Muâviye b. Yahyâ (ö. ?), Yahyâ b. Eyyûb el-Becelî (ö. ?), Ebû Bekir b. Ayyâş (ö. ?), Ebû Ziyâd el-Kattân (ö. ?),<sup>54</sup> Mücahid b. Ferkad (ö. ?).<sup>55</sup> Bu isimlere ek olarak Firyâbî'nin Şamlı Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir'den (ö. 153/771) bir kitap dinleyip yazdığı ancak daha sonra birinin bu kitabı alıp kaybettiği ifade edilmektedir.<sup>56</sup>

Böyle bakıldığında Firyâbî'nin 37 kişiden hadis aldığı anlaşılmaktadır. Hadis aldığı kişilerin çoğunun Kûfeli oluşu, onun ilim yolculuğunda Kûfe'nin önemini açıkça göstermektedir. Öte yandan bu durum Kûfe'de sıkı bir hadis öğrenim dönemi geçirdiğinin de işaretidir.

Tespitlerimize göre Firyâbî'ye öğrencilik yapan kişiler ise şöyledir:

Bağdat ve Medine'de yaşayan Abdülaziz b. İmrân (ö. 197/814),<sup>57</sup> Ubeyd b. Âdem el-Askalânî (ö. 220/834), Abdülvehhâb b. Necde el-Hûtî (ö. 232/846), Muhammed b. Ebî Itâb el-E'yun (ö. 240/854), Ubeydullah b. Fudâle en-Nesâî (ö. 241/855), Abdurrahman b. İbrahim ed-Dımaşkî (ö. 245/859), Şam'da yaşayan Ahmed b. Ebü'l-Havârî (ö. 246/860), Nişâburlu Seleme b. Şebîb (ö. 247/861), Abbâs b. Velîd el-Hılâl (ö. 248/862), Basra ve Şam'da yaşayan Kâsım b. Osman (ö. 248/862), Mahmud b. Halid es-Sülemî (ö. 249/867), Muhammed b. Sehl el-Buhârî (ö. 251/865), Müemmel b. İhâb er-Rabeî (ö. 254/868), Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî (ö. 255/869),<sup>58</sup> Hıms'ta yaşayan Yahyâ b. Osman el-Kureşî (ö. 255/869),<sup>59</sup> Abdullah b. Abdurrahman el-Mesrankadî (ö. 255/868), Muhammed b. İsmâil el-Buhârî,<sup>60</sup> İsa b. Muhammed en-Nehhâs (ö. 256/870), Muhammed b. Abdülmelik b. Zencuveyh (ö. 257/871), Muhammed b. Yahyâ en-Neysâbü'rî (ö. 258/872), Muhammed b. Halef el-Askalânî (ö.

<sup>42</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/264.

<sup>43</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289-290.

<sup>44</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53.

<sup>45</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>46</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289-290.

<sup>47</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 1/264.

<sup>48</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

<sup>49</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289-290.

<sup>51</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

<sup>52</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed El Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 4/71.

<sup>53</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289-290.

<sup>54</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

<sup>55</sup> Zehebî, *el-Muğni fi'd-duafâ*, thk. Nüreddin Itr (Katar: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 2/542.

<sup>56</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/326.

<sup>57</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/119.

<sup>58</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

<sup>59</sup> Bu kişinin adı Firyâbî'nin hocaları arasında da zikredilmektedir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb*, 9/535-536.

<sup>60</sup> Sem'ânî, *el-Ensâb*, 10/206.

260/874), Ömer b. Hattâb es-Sicistânî (ö. 264/878), Muhammed b. Müslim er-Râzî (ö. 265/879), Bağdat'ta yaşayan Muhammed b. Avf et-Tâî (ö. 272/886), Bağdat'ta vefat eden Muhammed b. Miskîn (ö. 289/903), Fâryâb ve Beytûlmakdis'te yaşayan İbrâhim b. Muhammed el-Firyâbî (ö. ?), İbrahim b. Muâviye el-Kaysarânî (ö. ?), İbrahim b. Velîd et-Taberânî (ö. ?), Ahmed b. Ezher en-Neysâbûrî (ö. ?), Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Salih et-Temîmî (ö. ?), Kûfe yaşayan Ahmed b. Abdullah el-Iclî (ö. ?), Ahmed b. Abdullah el-Berkî (ö. ?), Ahmed b. Abdulvâhid b. Abûd (ö. ?), Şamlı Ahmed b. Ali ed-Dımaşkî (ö. ?), Nişâburlu Emed b. Yûsuf es-Sülemî (ö. ?), İshak b. Mansûr el-Kevsec (ö. 251/865), Şam'da yaşayan İsmail b. Hısn (ö. ?), Bağdat'ta yaşayan İsmail b. Ömer (ö. ?), Humejd b. Zencuveyh (ö. ?), Nesâ'da yaşayan Ebû Âsım Huşeyş b. Efram (ö. ?), Zalîm b. Hatîd ed-Debûsî (ö. ?), Abbâs b. Abdullah et-Terkîfî (ö. ?), Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem (ö. ?), Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. ?), Abdullah b. Muhammed el-Haşşâb (ö. ?), Abdülaziz b. Ya'kûb el-Kaysarânî (ö. ?), Abdülmelik b. Mervân er-Rakkî (ö. ?), Abdülvâris b. Hasan el-Kuraşî (ö. ?), Amr b. Sevr el-Cüzâmî (ö. ?), Muhammed b. İbrahim es-Sûrî (ö. ?), Mektûm b. Abbâs el-Mervezî (ö. ?), Heysem b. Mervân el-Ansî (ö. ?), Taberiyye ve Rey'de yaşayan İbrahim b. Velîd (ö. ?), Velîd b. Utbe ed-Dımaşkî (ö. ?).<sup>61</sup> Ebû Ziyâd el-Kattân (ö. ?)<sup>62</sup> ve Mısır'da yaşayan Saîd b. Esed b. Mûsâ (ö. ?).<sup>63</sup>

Bu veriler neticesinde Firyâbî'nin 57 kişiye hadis aktardığı anlaşılmaktadır. Kendisinden hadis alan âlimlerin yaşadığı bölgelere bakıldığında onların Firyâbî'ye çeşitli coğrafyalardan geldiği görülmektedir. Diğer yandan hemşehrisi olan Fâryâblı hadisçilerin de Firyâbî'ye ilgi göstermeleri, onun memleketinde saygın bir âlim olduğunun işaretidir.

### 1.3.2. Ulemânın Firyâbî Hakkındaki Kanaatleri

Firyâbî ilmî yönü son derece güçlü bir âlimdir. Kaynaklar ondan bahsederken; “imam”, “âlim”,<sup>64</sup> “müfessir”,<sup>65</sup> “muhaddis”, “hafız”, “fakih”,<sup>66</sup> “hadis âlimi”,<sup>67</sup> “konumu yüce bir âlim”,<sup>68</sup> “Şeyhu'ş-Şâm”<sup>69</sup> ve “Şeyhu'l-İslâm”<sup>70</sup> gibi övgü dolu nitelemelerde bulunmaktadır. Bu sözlerden Firyâbî'nin farklı disiplinlerde kendini ispatlamış, çok yönlü bir âlim olduğu ve kendi devrinde hatırı sayılır bir üne kavuştuğu anlaşılmaktadır. Zira hocası Süfyân es-Sevrî bir keresinde onun ferâiz dışında tüm ilimlerden payı olacağını söylemiştir. Firyâbî'den söz edenler ileride Sevrî'nin öngörüsünün doğru çıktığını bildirmişlerdir.<sup>71</sup> Öte yandan Firyâbî, biyografi yazarlarınca yer yer bağlantıda olduğu âlimlerle ilişkilendirilerek; “A'meş'i gören”<sup>72</sup> ve “Süfyân es-Sevrî'nin dostu”<sup>73</sup> diye de tanıtılmaktadır.

<sup>61</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/54-55; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 9/535-536.

<sup>62</sup> Bu kişinin adı Firyâbî'nin hocaları arasında da zikredilmektedir. Bk. Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/53; İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzi'b*, 9/535-536.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/119.

<sup>64</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 5/159.

<sup>65</sup> Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 12/140.

<sup>66</sup> Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm, 2002), 7/148; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/140-141.

<sup>67</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/148.

<sup>68</sup> Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Halîlî el-Kazvîni, *el-İrşâd fî ma'rifeti ulemâi'l-hadis*, thk. Muhammed Said Ömer İdris (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 2/472.

<sup>69</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/292.

<sup>70</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/289.

<sup>71</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/59-60.

<sup>72</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşar Âvvâd (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 2002), 6/90.

<sup>73</sup> İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 56/324.

İclî (ö. 261/875) ve İbn Ebî Hâtim Firyâbî'nin “sika” olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup> Aynı şekilde Safedî onun “sika” ve “sadûk” olduğunu söylemektedir.<sup>75</sup> Mizzî, Buhârî'ye dayandırdığı bir sözde Firyâbî'nin kendi devrinde Sevrî'nin en özel öğrencilerden biri olduğunu ve Nesâî'nin onun hakkında “sika” değerlendirmesinde bulunduğunu nakletmektedir.<sup>76</sup>

Böylesi olumlu kanaatlerin yanında Firyâbî'nin eleştirildiği konular da olmuştur. Örneğin İbn Adî (ö. 365/976), Firyâbî'nin aktardığı نَبَاتُ الشَّعْرِ فِي الْأَنْفِ أَمَانٌ مِنَ الْجَذَامِ “*Burunda kıl çıkması cüzzama karşı güvencedir.*”<sup>77</sup> şeklindeki rivayetin aslı olmadığını söylemektedir. Ayrıca Sevrî'den yalnızca kendisinin aktardığı çok fazla söz bulunduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu eleştirilerine rağmen Firyâbî'nin “sadûk” ve “lâ bes'e bih” mertebesinde bir muhaddis olduğunu ifade etmektedir.<sup>78</sup> Zehebî ise bu konuya, “Çünkü o, Süfyân gibi bir ilim denizine arkadaşlık yapmıştır. Bu sebeple bazı rivayetlerde tek kalması yadırganmamalıdır.” diyerek açıklama getirmeye çalışmaktadır.<sup>79</sup> Bunlara ilaveten Bağdat ulemâsından bazıları Firyâbî'nin Sevrî'den rivayet ettiği 500 hadisi hatalı naklettiğini iddia etmektedir.<sup>80</sup> Firyâbî'nin ravilerinden Mücahid b. Ferkad'ın zayıf bir ravi olduğu ve ondan münker bir hadis naklettiği de<sup>81</sup> Firyâbî'nin tenkid edildiği konulardan bir diğeridir. Yine de hadis otoritelerinin çoğunluğu Firyâbî'nin “sika” mertebesinde, bir kısmı ise “sadûk” ve “lâ be'se bih” konumunda bir ravi olduğunu beyan etmektedir. Tüm bunların yanında Firyâbî'nin hayatı boyunca bidat ehli kişi ve gruplardan uzak durmayı kendine prensip edindiği bilinmektedir.<sup>82</sup>

İbn Hibbân (ö. 354/965) Firyâbî'nin “Allah'ın en hayırlı kullarından biri” olduğunu söylemektedir.<sup>83</sup> Ayrıca kaynakların anlatımıyla o; “zâhid”, “verâ sahibi”,<sup>84</sup> “fazilet sahibi”<sup>85</sup> ve “abid”<sup>86</sup> bir insandır. Ahmed b. Hanbel de Firyâbî'nin “salih bir insan” olduğunu vurgulamaktadır. Öğrencisi Muhammed b. Sehl b. Asker bir gün Firyâbî ile yağmur duasına çıktıklarını, Firyâbî'nin ellerini açtığı anda yağmurun başladığını anlatmaktadır.<sup>87</sup> Firyâbî devlet adamlarından uzak yaşantısıyla da dikkat çekmiştir. O, kendisinden nasihat istemek için gelen Ahmed b. Yûsuf es-Sülemî'ye, “Allah'a karşı takvalı olmanı, sünnete yapışmanı ve idarecilerden uzak durmanı tavsiye ederim.” demiştir.<sup>88</sup> Bir defasında soru sormak için kapısına gelen bir ordu komutanına hizmetçisi aracılığıyla cevap vermiş, komutanın huzuruna çıkmamıştır. Komutan onun bu müstağni tutumundan çok etkilenmiş ve Firyâbî'yi övmüştür.<sup>89</sup> Tüm bunlar onun makam ve mevkiye önem vermediğinin, aksine zâhidâne bir yaşam sürmeyi tercih ettiğinin işaretidir.

<sup>74</sup> Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Târîhu's-sikât* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Bâz, 1984), 416.

<sup>75</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 5/159.

<sup>76</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/57.

<sup>77</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Târık b. Avazullah-Ebü'l-Fazl Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 1/208.

<sup>78</sup> İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 4/468-469.

<sup>79</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/72.

<sup>80</sup> İclî, *es-Sikât*, 416; Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/59.

<sup>81</sup> Zehebî, *el-Muğni*, 2/542.

<sup>82</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-kemâl*, 27/58; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/290.

<sup>83</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/57.

<sup>84</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 5/159.

<sup>85</sup> Mehmed b. Mehmed Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 59.

<sup>86</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/71.

<sup>87</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/290-291.

<sup>88</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/402.

<sup>89</sup> Bu olayı Rey Emiri Sürrî b. Muâz (ö. ?) anlatmıştır. Bk. İbnü'l Cevzî, *el-Muntazam*, 10/260-262.

### 1.3.3. Eserleri

Firyâbî'nin hiçbir eseri günümüze ulaşamamıştır. Kaynaklarda kendisine nispet edilen eserleri ise şöyledir: *Tefsîrû'l-Kur'ân*,<sup>90</sup> *Kitâbü't-Tahâre*, *Kitâbü's-Salât*, *Kitâbü's-Sıyâm*, *Kitâbü'z-Zekât*, *Kitâbü'l-Menâsik*,<sup>91</sup> *Kitâbü Terki'l-mer-i ani'l-Kur'ân*,<sup>92</sup> *el-Müsned*<sup>93</sup> ve *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî*.<sup>94</sup>

Eserlerinin isimlerinden Firyâbî'nin tefsir ve hadisle özel olarak meşgul olduğu ancak bununla beraber fıkıh kitapları da telif ettiği anlaşılmaktadır.<sup>95</sup> Bu bağlamda *Kitâbü's-Salât*, *Kitâbü's-Sıyâm*, *Kitâbü'z-Zekât* ve *Kitâbü'l-Menâsik* adlı çalışmalarıyla İslâm'ın beş şartına ilişkin bir seri oluşturmaya yönelik mesai harcadığı görülmektedir. *Kitâbü Terki'l-mer-i ani'l-Kur'ân* isimli kitap ise, mevcut isimlendirmesiyle Kur'ân'ı terk etmenin fenalığından bahseden bir öğüt kitabına benzemektedir.

## 2. *ed-Dürrü'l-mensûr* Adlı Eserin Özellikleri ve Rivayet Tefsirleri Arasındaki Konumu

### 2.1. Yazılışı

Tam adı *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*'dur.<sup>96</sup> Süyûtî bu eserini, benzeri daha önce yazılamayan birinci sınıf eserleri arasında zikretmektedir.<sup>97</sup> *ed-Dürrü'l-mensûr*'un yazılış hikayesi aslında Süyûtî'nin daha önce yazdığı *Tercümânü'l-Kur'ân* adlı bir başka tefsirle doğrudan ilişkilidir. Süyûtî, *Tercümânü'l-Kur'ân*'da kimi merfû kimi ise mevkûf olmak üzere 10.000 civarında rivayeti bir araya getirmiştir. Ancak *Tercümânü'l-Kur'ân*'da kullanılan hadisler ve rivayetler bütün senetleriyle sunulduğu için eserin hacmi bir hayli genişlemiştir. Hal böyle olunca Süyûtî, bu genişlikteki bir eseri okuyacak kimselerin sayıca az olduğunu görmüş ve eseri kısaltma lüzumu hissetmiştir. Böylece rivayetlerin yalnızca son kaynaklarını zikretme yoluna giderek *Tercümânü'l-Kur'ân*'ı yeniden düzenlemiştir. Bu işlemle senetler silinmiş ve *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr* adıyla nisbeten daha kısa bir tefsir oluşturulmuştur. Eser bu kısaltma işleminin ardından 898/1493 yılında 5 cilt halinde tamamlanmıştır.<sup>98</sup>

<sup>90</sup> Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/141. Eser *Tefsîrû'l-Firyâbî* adıyla ünlenmiştir. Bk. Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 59. Eseri Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem rivayet etmiştir. Bk. Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/293. İbn Hacer el-Askalânî bu tefsirin küçük ama çok güzel bir tefsir olduğundan bahsetmektedir. Bk. İbn Hacer, *Tağlîku't-talîk alâ sahihi'l-Buhârî*, thk. Saîd Abdurrahman Musa (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 4/170.

<sup>91</sup> Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/10.

<sup>92</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/293.

<sup>93</sup> Saîd b. Abdûs, Mahmûd b. Hâmid ed-Dımaşkî ve Ahmed b. Muhammed et-Temîmî tarafından rivayet edilen bu eser, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İsâbe*'sinin temel kaynaklarından. Bk. Koçkuzu, "Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî", 16/146.

<sup>94</sup> Âmir Hasan Sabri'nin neşrettiği bu eser, Seriy b. Yahyâ ve Firyâbî'nin Süfyân es-Sevrî'ye dayandırdığı rivayetlerden oluşmaktadır. Söz konusu eserin 123. sayfasından 171. sayfasına kadar olan ikinci kısmı, Firyâbî'nin rivayet ettiği bölümü teşkil etmektedir. Bk. Âmir Hasan Sabri, *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saîd es-Sevrî* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2004).

<sup>95</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/293.

<sup>96</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târihi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Mısır, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1967), 1/339.

<sup>97</sup> Süyûtî, *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*, thk. Elisabeth Mary Sartain (Mısır: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 2019), 105.

<sup>98</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 1/3-4; Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, mlf. Süyûtî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 1/7.



## 2.2. Metodu ve Özellikleri

*ed-Dürrü'l-mensûr* yazılış tarzı bakımından Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ına benzemektedir. Ne var ki Taberî eserinde aktardığı rivayetlerin tercih ve tashihine, değerlendirme ve muhakemesine ilişkin kanaatler beyan ederken *ed-Dürrü'l-mensûr* böylesi bir rivayet kritiğinden yoksundur. Aslında Süyûtî'nin hadis alanında telif ettiği *el-Câmiu'l-kebîr* adlı eserinde rivayetlerin değerlendirmesini de kapsayan bir metodu benimsediği bilinmektedir. Fakat onun *ed-Dürrü'l-mensûr*'u oluştururken naklettiği bilgilerin sıhhatine yönelik -büyük oranda- herhangi bir şart veya kayda bağlı kalmadığı açıkça görülmektedir. Süyûtî bunun yerine elinden geldiği kadar, ulaşabildiği tüm rivayetleri aktarmayı tercih etmiştir. *ed-Dürrü'l-mensûr*'un bu şekliyle en göze çarpan özelliği; dirayet yönteminden büsbütün uzak, tam anlamıyla mutlak bir rivayet tefsiri olmasıdır. Bu tefsir ayetler hakkında aktarılagelen yorumları görmek isteyenler için orijinal ve zengin bir kaynaktır.<sup>99</sup>

Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'da takip ettiği bu yöntem, seçkin bir külliyyatın ortaya çıkmasına olanak sağlamış ve sonraki nesillere çok çeşitli tefsir malzemesi sunmuştur. Öte yandan bu yöntemin dezavantajlı bir sonucu ise eserde bulunan tefsir malzemesinin birtakım sıhhat sorunları içermesi olmuştur. Zira eserde sahih, hasen, zayıf, münker rivayetlerle ve uydurulmuş isrâiliyât türü bilgilerle karşılaşmak mümkündür. Bu türlü rivayetler genel olarak yaratılışın başlangıcı, peygamber kıssaları, geçmişte yaşamış topluluk ve kişilerin haberlerini içeren konularda yoğunlaşmaktadır. Bu durum da Süyûtî'nin, *ed-Dürrü'l-mensûr*'u yazarken yalnızca rivayetleri bir araya getirmeyi ve okuyucuya sunmayı amaçladığını bir kez daha tes-cillemektedir. Zaten Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*'da ayetleri tamamıyla derleyip topladığı rivayetlerle açıklamış, şahsi bir görüş belirtmemiştir. Böylelikle ayetlerin yorumuna dair; hadisler, rivayetler ve şiirlerden oluşan devasa bir külliyyat ortaya koymayı başarmıştır. Kısacası *ed-Dürrü'l-mensûr*'a göz atan bir tefsir okuyucusu; müfessirin şahsi kanaatlerinden uzak bir şekilde, nakledilen rivayetler aracılığıyla murâd-ı ilâhîyi anlamaya çalışacaktır. *ed-Dürrü'l-mensûr*, tam da böylesi bir okumayı mümkün kılacak şekilde inşa edilmiştir. Buna rağmen *ed-Dürrü'l-mensûr*'da az da olsa Süyûtî'nin bazı değerlendirmelerine rastlanmaktadır. Mesela o kimi rivayetlerin senedine ilişkin zaman zaman; “filan kişi sahih bir senedle”, “kavî bir senedle”, “ravileri sika bir senedle”, “zayıf bir senedle”, “vâhid bir senedle”, “meçhul ravisi/ravileri olan bir senedle” gibi ifadeler kullanarak görüş belirtmiştir.<sup>100</sup>

Süyûtî *ed-Dürrü'l-mensûr*'u hazırlarken en çok İbn Ebî Hâtim'den (ö. 327/938) yararlanmıştı. Öyle ki neredeyse eserinin her sayfasında onun ismi yer almaktadır. Bu ilgi, Süyûtî'nin İbn Ebî Hâtim tarzında, ayetler hakkında çok fazla değerlendirme içermeyen bir eser yazma çabasının yansıması gibidir. Zira *ed-Dürrü'l-mensûr*; İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî, Taberî, İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî (ö. 318/930) ve Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi müfessirlerin rivayet metoduyla yazdıkları tefsirlerden en çok bu yönüyle ayrılmaktadır.<sup>101</sup> Ne var ki Süyûtî çok daha geç bir dönemde yaşaması sebebiyle farklı eserler görme fırsatını yakalamış ve tefsirini bu eserlerdeki bilgilerle zenginleştirmiştir. Onun benimsediği yöntem, *ed-Dürrü'l-mensûr*'a pek çok eseri cemedan, özgün ve ansiklopedik bir tarz kazandırmıştır.

<sup>99</sup> Türkî, “Mukaddimetü't-tahkîk”, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/7-8; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/233.

<sup>100</sup> Türkî, “Mukaddimetü't-tahkîk”, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/8-10.

<sup>101</sup> Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001), 87-92.

### 2.3. Kaynakları ve Önemi

Süyûtî'nin bu tefsirini önemli kılan etkenlerden biri de kaynaklarıdır. Zira Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mensûr*'u; İbn Cüreyc'in, Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795), Vekî' b. el-Cerrâh'ın (ö. 197/812), Firyâbî'nin ve Abd b. Humeyd'in (ö. 249/863-64) tefsirleri; İbnü's-Seken'in (ö. 353/964) *es-Sahîh*'i, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) ve Abdürrezzâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-Câmi*'leri gibi önemli kaynakları barındırmaktadır. Bu eserlerin ortak özelliği asıllarının günümüze ulaşmamış olmasıdır. Yine; Ebû Avâne el-İsferâyîni'nin (ö. 316/929) *es-Sahîh*'i, İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî'nin tefsiri, Saîd b. Mansûr'un (ö. 227/842) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) sünenleri; Taberî'nin *Tehzîbü'l-âsâr*'ı ve İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930) bir kısmı elimizde olan *et-Tefsîr*'i de Süyûtî'nin aktarımlar yaptığı eserlerdendir. Bu eserlerin ortak özelliği ise günümüzde yalnızca bazı parçalarının mevcut olmasıdır.<sup>102</sup> Süyûtî işte bu eserleri yer yer alıntılarla parça parça da olsa bize ulaştırmıştır. Onun asılları günümüze ulaşamamış ya da eksik ulaşmış kitaplardan aktardığı rivayetler, *ed-Dürrü'l-mensûr*'un yüzde kırkına tekabül etmektedir. Taberî'nin *Câmiu'l-beyân*'ı, İbn Ebî Hâtim'in *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*'i, Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) "*Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*"i ve Begavî'nin (ö. 516/1122) *Me'âlimü't-tenzîl*'i ise Süyûtî'nin başlıca tam kaynaklarıdır. Bu şekliyle *ed-Dürrü'l-mensûr*'un 400'e yakın kaynaktan istifade edilerek hazırlandığı düşünülmektedir.<sup>103</sup> *ed-Dürrü'l-mensûr*, geride saydığımız çeşitli sebeplerden ötürü içerik bakımından eleştirilmeye müsait olsa bile zikredilen bu eserleri kısmen de olsa cemetmiş olması onun ne kadar önemli bir yapıt olduğunu göstermektedir. İşte bu sebeple tefsir ilmi konusunda araştırma yapmak ve bilhassa selef rivayetlerine vakıf olmak isteyen bir kişi, *ed-Dürrü'l-mensûr*'a mutlaka başvurmalıdır.<sup>104</sup>

*ed-Dürrü'l-mensûr*'un günümüze çok sayıda yazması ulaşmıştır. O, tefsir alanındaki şöhretiyle sonraları; Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*'i, Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'si, Tabâtabâî'nin (1904-1981) *el-Mîzân*'ı ve Muhammed İdrîs Kandehlevî'nin (1899-1974) *Ma'ârifü'l-Kur'ân*'ı gibi çeşitli tefsirlere kaynaklık etmiştir. İlerleyen süreçte Şîi tefsir çevrelerince eserin benzerleri vücuda getirilmiştir. Öte yandan Taberî ve Sa'lebî gibi bazı müfessirlerin tefsirleri, tahkik aşamasında *ed-Dürrü'l-mensûr* ile karşılaştırılmış ve metin kontrolleri onun üzerinden sağlanmıştır. İbn Ebî Hâtim tefsiri gibi kimi eserlere ait eksik kısımlar yine *ed-Dürrü'l-mensûr*'dan hareketle tamamlanmıştır. Tüm bu sayılanlar, eserin kendinden sonraki dönemlerdeki etkileri bağlamında değerlendirilmeye müsait verilerdir. *ed-Dürrü'l-mensûr*'un basımı ise ilk kez Fîrûzâbâdî'nin *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsîri İbn Abbâs* adlı eseriyle birlikte âyet numaraları ve noktalama işaretleri olmaksızın 6 cilt şeklinde, Kahire'de, 1986 yılında yapılmıştır. Sonraları eser geliştirilmiş ve müstakil bir şekilde yeni basımları çıkmıştır. Eserin en nitelikli tahkikli neşri ise Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî nezaretinde, 16 cilt şeklinde, 2003 yılında, Kahire'de gerçekleştirilmiştir. Eser ayrıca *Hadislerle Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*<sup>105</sup> adıyla ve 16 cilt halinde Türkçe'ye de çevrilmiştir.<sup>106</sup>

### 3. Firyâbî'ye Atfedilen Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Bu bölümde Firyâbî'ye atfedilen rivayetler çeşitli açılardan değerlendirilecektir.

<sup>102</sup> Türkî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/8-9.

<sup>103</sup> Mesut Kaya, "ed-Dürrü'l-Mensûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Dijital Versiyon), Bk. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ed-durrul-mensur> (Erişim 21.01.2024).

<sup>104</sup> Türkî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/9-10, 13.

<sup>105</sup> bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*, çev. Zekeriya Yıldız v.dğr., (İstanbul: Ocak Yayınları, 2016).

<sup>106</sup> Türkî, "Mukaddimetü't-tahkîk", *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/13-14; Kaya, "ed-Dürrü'l-Mensûr".

### 3.1. Sûreler Açısından

Firyâbî'nin neredeyse her sûreye ilişkin rivayeti mevcuttur. Rivayetlerin dağılımı ise şöyledir:

el-Fâtiha: 6, el-Bakara: 56, Âl-i İmrân: 26, en-Nisâ: 19, el-Mâide: 18, el-En'âm: 26, el-A'râf: 12, el-Enfâl: 6, et-Tevbe: 11, Yûnus: 3, Hûd: 5, Yûsuf: 11, er-Ra'd: 6, İbrâhîm: 4, el-Hicr: 5, en-Nahl: 10, el-İsrâ: 9, el-Kehf: 6, Meryem: 13, Tâhâ: 7, el-Enbiyâ: 11, el-Hac: 4, el-Mü'minûn: 5, en-Nûr: 22, el-Furkân: 34, eş-Şuarâ: 35, en-Neml: 23, el-Kasas: 47, el-Ankebût: 20, er-Rûm: 17, Lokmân: 12, es-Secde: 14, el-Ahzâb: 35, Sebe': 18, Fâtır: 8, Yâsîn: 8, es-Sâffât: 10, Sâd: 9, ez-Zümer: 6, el-Mü'min: 3, Fussilet: 6, eş-Şûrâ: 3, ez-Zuhruf: 11, ed-Duhân: 5, el-Câsiye: 1, el-Ahkâf: 1, Muhammed: 3, el-Fetih: 4, el-Hucûrât: 3, Kâf: 9, ez-Zâriyât: 9, et-Tûr: 2, en-Necm: 12, el-Kamer: 5, er-Rahmân: 11, el-Vâkıâ: 8, el-Hadîd: 3, el-Mücâdele: 1, el-Haşr: 2, el-Mümtehine: 2, el-Cumâ: 2, et-Teğâbün: 2, et-Talâk: 1, et-Tahrîm: 3, el-Mülk: 2, el-Kalem: 4, el-Hâkka: 4, el-Meâric: 1, el-Müzzemmil: 6, el-Müddessir: 3, el-Kıyâmet: 1, el-İnsân: 3, el-Mürselât: 1, en-Nebe: 5, en-Naziât: 1, Abese: 1, et-Tekvîr: 4, el-Mutaffifîn: 3, el-İnşikâk: 3, el-Bürûc: 3, et-Târik: 1, el-A'lâ: 5, el-Gâşiye: 2, el-Fecr: 18, el-Beled: 15, eş-Şems: 2, el-Leyl: 4, ed-Duhâ: 2, el-İnşirâh: 4, et-Tîn: 3, el-Alak: 2, el-Kadr: 1, el-Beyyine: 1, ez-Zilzâl: 1, el-Âdiyât: 1, et-Tekâsür: 2, el-Asr: 2, el-Hümeze: 1, el-Fîl: 6, Kureyş: 4, el-Mâûn: 7, el-Kevser: 1.

Bu rakamlar çerçevesinde Firyâbî'nin 102 sûre özelinde rivayeti olduğu görülmektedir. Onun aktarımlarının en yoğun olduğu sûreler ise sırasıyla; el-Bakara (56), el-Kasas (47), eş-Şuarâ (35), el-Ahzâb (35) ve el-Furkân (34) sûreleridir. Rivayetlerin yekûnu 839'dur.<sup>107</sup>

### 3.2. Kaynakları Açısından

Bu bölümde Firyâbî'nin sahâbe ve tabiîn neslinden ravilerine değineceğiz.

#### 3.2.1. Sahâbe Dönemi

Ümmü Umâre (ö. 13/634): 1, Meysere b. Mesrûk (ö. 21/642 yılı civarı): 1, Hz. Ömer: 9, Abdullâh b. Mes'ûd: 59, Ebü'd-Derdâ' (ö. 32/652): 1, Übey b. Kâ'b (ö. 33/654): 5, Hz. Osmân: 1, Selmân el-Fârisî (ö. 36/656): 3, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656): 3, Hz. Alî: 38, Ebû Râfi' (ö. 40/660): 1, Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63): 2, Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665): 1, Ümmü Hâni' (ö. 50/670'ten sonra): 1, Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670): 1, Hz. Ebû Bekir (ö. 53/673): 2, Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675): 3, Ebû Hüreyre (ö. 58/678): 10, Hz. Âişe (ö. 58/678): 1, Semüre b. Cündeb (ö. 60/680): 1, Ümmü Seleme (ö. 62/681): 1, Abdullâh b. Nevfel: (ö. 63/682) 2, Abdullâh b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85): 3, İbn Abbâs: 212, Berâ' b. Âzib (ö. 71/690): 6, Zübeyr b. el-Avvâm (ö. 73/692): 3, Abdullâh b. Ömer: 10, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94): 2, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12): 3, Ebü't-Tufeyl (ö. 100/718-19): 1, Ebû Hayseme el-Ensârî (ö. ?): 2, Abdullâh b. Gannâm el-Ensârî (ö. ?): 1, Adiy b. Sâbit (ö. ?): 2

#### 3.2.2. Tabiîn Dönemi

Mesrûk b. el-Ecda' (ö. 63/683): 3, Ebû Abdirrahmân es-Sülemî (ö. 73/692): 2, Esved b. Yezîd (ö. 75/694): 1, Yahyâ b. Ca'de (ö. 81/701): 1, Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700): 1, Abdullâh b. Şeddâd (ö. 82/701): 2, Ebû Sâlih Mâhân el-Hanefî (ö. 83/702): 1, Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704): 1, Ebû Rezîn (ö. 85/704): 1, Abdullâh b. Ma'kil b. Mukrin (ö. 88/707): 1, İbrâhîm et-Teymî (ö. 92/710-11): 2, Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713): 8, İbrâhîm en-

<sup>107</sup> Bu rakam bizim esas aldığımız ve Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki'nin hazırladığı tahkike göre. Zira Dâru'l-Fikr'in 2011 yılında neşrettiği baskıda Firyâbî'ye ait olduğu söylenen 3 rivayete daha rastlanmaktadır. İlgili rivayetler için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 2/263, 6/266, 6/320.

Nehaî (ö. 96/714): 4, Müslim b. Sabîh el-Hemâdânî (ö. 100/719): 3, Şehr b. Havşeb (ö. 100/719): 1, Sâlim b. Ebî'l-Cad (ö. 100/719): 1, Ebû Sâlih es-Semmân (ö. 101/719-20): 4, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721): 359, Yahyâ b. Vessâb el-Esedî (ö. 103/721): 1, Atâ b. Yesâr (ö. 103/721): 2, Ebû Amr eş-Şa'bî (ö. 104/722): 2, İkrime b. Abdillâh (ö. 105/723): 15, Dahhâk b. Müzâhim: 6, Tâvûs b. Keysân: (ö. 106/725): 1, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726): 2, Hasen-ı Basrî: 7, Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729): 1, Mekhûl b. Ebî Müslim (ö. 112/730): 1, Abdullah b. Ubeyd (ö. 113/732): 3, Katâde b. Diâme (ö. 117/735): 2, Ebû Muhammed es-Süddî (ö. 127/745): 1, Yezîd b. Ebî Ziyâd (ö. 137/755): 1, İbrâhîm b. Abdillâh (ö. 145/763): 1, Süleyman b. Hayyân el-Ca'ferî (ö. 189/805): 1, Süfyân es-Sevrî: 1, Mâlik b. Enes (ö. 179/795): 1, Muhammed b. Ca'fer el-Medâinî (ö. ?): 1, Müslim b. İmrân el-Kûfî (ö. ?): 1.

### 3.3. Rivayetlerin Oransal Karşılıkları

Yukarıda sunduğumuz bilgilerden Firyâbî'nin; 33 sahabîden 392 adet, 38 tabiîden de 447 adet rivayette bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu veriye göre Firyâbî'nin aktarımlarının %46,72'sini sahâbe rivayetleri, %53,28'sini de tabiîn rivayetleri oluşturmaktadır. Bu yönüyle Firyâbî'nin her iki nesilden de neredeyse eşit oranda faydalandığı anlaşılmaktadır. Firyâbî'nin aktardığı hadisler ise toplam rivayetlerin %3,09'luk kısmına denk düşmektedir.<sup>108</sup>

Sahâbe rivayetleri içerisinde 212 rivayeti bulunan İbn Abbâs'ın aktarımları, bu alanın %54,08'lik bir bölümüne tekabül ederken genel toplamın %25,26'lık kısmını oluşturmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'un 59 rivayeti ise kendi alanının %15,05'lik bir kısmını, genel toplamınsa %7,03'sini kapsamaktadır. Hz. Ali'nin 38 adet rivayeti de kendi alanının %9,69'unu, genel toplamın ise %4,52'sini teşkil etmektedir. Tâbiîn rivayetlerine bakıldığında ise; Mücâhid b. Cebr'in 359 adet rivayetinin bu alanın %80,31'ü gibi çok büyük bir bölümünü meydana getirdiği gözlemlenmektedir. Mücâhid b. Cebr'in genel toplamdaki oranı ise %42,78'dir. Mücâhid aynı zamanda Firyâbî'nin açıklamalarına en çok başvurduğu kişidir. Ondan sonra 212 rivayete sahâbe neslinden İbn Abbâs gelmektedir. Dolayısıyla Firyâbî tabiîn neslinden en büyük ilgiyi Mücâhid'e göstermiştir. Bu konuda istifade ettiği bir sonraki isim ise İkrime'dir. İkrime'nin 15 rivayeti tâbiîn rivayetlerinin %3,35'ini, genel toplamınsa %1,78'ini oluşturmaktadır. Bir diğer tabiî Saîd b. Cübeyr'in 8 rivayeti kendi ölçeğinin %1,78'ini, genel toplamınsa %0,95'ini teşkil etmektedir. Tâbiîn neslinin muteber şahsiyetlerinden Hasan-ı Basrî'nin 7 rivayeti kendi sahasının %1,56'sına, genel toplamın da %0,83'üne denk düşmektedir. Son olarak Dahhâk b. Müzâhim'in 6 rivayeti tabiîn rivayetlerinin %1,34'ünü, tüm rivayetlerin ise %0,71'ini meydana getirmektedir. Firyâbî'nin kaynaklarının rivayet sayıları ve genel toplama oranları işte bu şekilde bir görünüm arz etmektedir.

### 3.4. Rivayetlerin Tefsirde Kullanımı

Bu bölümde Firyâbî'nin rivayetleri tefsire yansıtış şekilleri bakımından incelenecektir.

<sup>108</sup> Sözü edilen hadis-i şeriflerin ravileri ve aktardıkları hadis sayıları şöyledir: Ümmü Seleme: 1, İbn Mes'ûd: 1, Ebû Râfî: 1, Ebû Mûsâ el-Eş'arî: 1, Ümmü Hânî' (ö. 50/670'ten sonra): 1, Sa'd b. Ebî Vakkâs: 1, Ebû Hureyre: 3, Hz. Âişe: 1, İbn Abbâs: 3, Berâ b. Âzib: 1, Enes b. Mâlik: 1, Übey b. Ka'b: 1, Abdullâh b. Gannâm: 1, Ebû Hayseme el-Ensârî: 1, Ümmü Ümâre el-Ensâriyye: 1, İbn Ömer: 1, Yahyâ b. Ca'de: 1, Mâhân el-Hanefî: 1, İbrâhîm b. Yezîd: 1, Ata b. Yesâr: 1, Muhammed b. Kâ'b b. Süleym el-Kurazî: 1, Ebû Câ'fer el-Medâinî: 1.

### 3.4.1. Kavram ve Kelime Odaklı İzahlar

Firyâbî aktarımlarıyla kimi zaman kavramların kimi zaman da kelimelerin izahına yardımcı olmuştur.<sup>109</sup> Bu bağlamda, فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ *“Kim tâğûtu reddederse...”*<sup>110</sup> âyetinde geçen الطَّاغُوت/et-Tâğût kavramı, Firyâbî'nin hakkında bilgi aktardığı kavramlardandır. Müfessirler tarafından tâğûta dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Mâtürîdî (ö. 333/944) tâğûtun Allah'tan başka tapınılan ve doğru yoldan saptıran her türlü varlık olduğunu söylemektedir. Buna göre kelimenin kapsamına putlar ve insanların yanı sıra Allah'tan başkasına ibadet etmeye davet eden kâhinler de girmektedir.<sup>111</sup> Diğer bazı müfessirler de bu kelimenin şeytan, küfür, sihirbaz,<sup>112</sup> insan ve cinlerin kötü karakterlileri, kötülüğü emreden nefis<sup>113</sup> gibi manalara gelebileceğini ifade etmişlerdir. Firyâbî ise tâğûtun şeytan olduğu görüşünü Hz. Ömer'e dayandırarak iki yerde nakletmiştir.<sup>114</sup>

Firyâbî yalnızca tartışmalı konular hakkında bilgi aktarmamıştır. O aynı zamanda yaptığı nakillerle ulemânın tekrar edegeldiği sahih bilgilerin taşıyıcılığını da üstlenmiştir. Bu durumun bir örneği olarak, اَلتَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ *“O tövbe-kârlar, ibadet edenler, hamd edenler, oruç tutanlar...”*<sup>115</sup> âyetindeki اَلسَّائِحُونَ/es-Sâihûn ifadesini zikredebiliriz. Zira tefsir ulemâsı arasında burada bahsi geçenlerin oruç tutanlar olduğu yönünde genel bir kabul söz konusudur.<sup>116</sup> Firyâbî de aynı minvalde; biri İbn Abbâs, biri İbn Mes'ûd, bir diğeri de Ebû Hureyre'den olmak üzere üç rivayet aktarmıştır. Ayrıca Ebû Hureyre kanalıyla sunulan rivayet, bazı kimselerin Hz. Peygamber'e gelerek burada bahsi geçen kişilerin kimler olduğunu sorması üzerine yapılan bir açıklamadır. Hz. Peygamber bu soruyu soranlara cevaben *“Bunlar oruç tutanlardır.”* demiştir.<sup>117</sup>

### 3.4.2. Genel İzahlar

Firyâbî âyetlerin genel manalarına yönelik izahlar da aktarmıştır.<sup>118</sup> Bu türe örnek olarak, وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا *“Dünyadan nasibini unutma!”*<sup>119</sup> âyeti hakkında zikredilenleri ele alabiliriz. Bazı müfessirler bu âyeti, kişinin dünyada kendisini kurtaracak ameller işlemesi ve itaat yolunda olması şeklinde anlamışlardır. Ancak aynı âyeti; kişinin helali talep etmesi, kendine yetecek ve hayatını güzelleştirecek dünyalıklar/rızıklar edinmesi şeklinde anlayanlar da olmuştur.<sup>120</sup> Bu konuda Firyâbî her iki görüşe uygun rivayetlere de değinmiştir. Zira o, İbn Abbâs ve Mücâhid'e dayandırarak buradan anlaşılması gerekenin, kişinin ahireti için amel etmeyi unutmaması olduğu yönünde üç ayrı rivayette bulunmuştur. İkinci görüşü destekler

<sup>109</sup> Firyâbî'nin bu konudaki diğer bazı rivayetleri için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 5/309, 6/116-117, 8/614, 11/148, 591, 12/616, 14/633 vd.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/256.

<sup>111</sup> Ebüssuud Efendi, *Ehl-i's-sünne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 2/240.

<sup>112</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmiz-i't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Küttâb el-Arabiyy, 1986), 1/304.

<sup>113</sup> Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilî el-İmâdî, *İrşâdü akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.), 1/250.

<sup>114</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/200, 4/484.

<sup>115</sup> et-Tevbe 9/112.

<sup>116</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 14/502-506; Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehl-i's-sünne*, 5/490.

<sup>117</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 7/546-547.

<sup>118</sup> Diğer örnekler için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/646-649, 11/146, 15/504, 644 vd.

<sup>119</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>120</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/524-525; Ebüssuud, *İrşâdü akli's-selîm*, 7/25.

nitelikte ise Hasan-ı Basrî'nin, “Sana yetecek kadar dünyalığı yanında bırak ve arta kalanı önden gönder (ahiretin için hazırla).” sözünü nakletmiştir.<sup>121</sup>

Konunun diğer örneği, فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ “O halde bir işi bitirince hemen diğerine koyul.”<sup>122</sup> âyetidir. Bu âyet bazı müfessirlerce, “Namazını birince hemen duaya başla ve Allah'tan ihtiyaçlarını yerine getirmesini iste.” şeklinde anlaşılırken bazılarında göre ise, “Cihattan gelince hemen ibadete dön.” şeklinde anlaşılmıştır. Bu konuda “Dünya işlerini bitirince hemen ibadete dön.” diyenler de olmuştur. Tefsirinde tüm bu görüşleri nakleden Taberî, netice itibarıyla buradaki boş kalma ve bir işe koyulma halinin hususileştirilmemesi gerektiğini ve insanın herhangi bir işini bitirince yenisine başlamasının, boş kalmamasının en doğrusu olacağını vurgulamaktadır.<sup>123</sup> Firyâbî ise bu âyet hakkında Mücâhid'den iki farklı yorum nakletmektedir. Bu yorumların ilki, “Namazını bitirdiğin zaman duaya başla ve ihtiyaçlarını iste.” şeklindeyken diğeri, “Kendi şahsi işlerini bitirdikten sonra namaza koyul ve ihtiyaçlarını sadece rabbinden iste.” şeklindedir.<sup>124</sup> Bu yönüyle Firyâbî'nin aktardığı birinci görüşte; bitirilen işten maksadın namaz, başlanan işten maksadın ise dua olduğu bildirilmektedir. Diğer görüşte ise bitirilen işin şahsi işler, başlanan işin de namaz olduğu ortaya çıkmaktadır.

### 3.4.3. Ulûmü'l-Kur'ân Hakkındaki İzahlar

#### 3.4.3.1. Kıraatler

Firyâbî'nin kıraat ilmine ilişkin nakilleri de bulunmaktadır.<sup>125</sup> Bu kapsamda kıraat âlimleri arasında مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ “Din gününün sahibi...”<sup>126</sup> âyetinde geçen مَالِكِ kelimesinin okunuşunda ihtilaf mevcuttur. Bu kelimenin مَالِكِ şeklinde okunması gerektiğini savunanlar kıyamet gününde meliklerin çok ancak gerçek mâlikin tek olacağı, harf ziyadeleştiğinde sevabın da ziyadeleşeceği ve مَالِكِ ifadesinin مَلِكِ ifadesine nazaran hem tasarruf yetkisi hem de kapsayıcılık bakımından evlâ olduğu görüşündedir. Ünlü kıraat âlimi Âsım (ö. 127/745), bu okuyuşu tercih edenlerdendir. Kelimeyi مَلِكِ şeklinde okuyanlar ise mülkiyet sahibi olmak bakımından her beldede bir mâlik olduğunu, ancak sultanlık bakımından melikin tek olduğunu söylemişlerdir. En önemlisi de Nâs 114/2. âyette bulunan مَلِكِ النَّاسِ ifadesinden ötürü bu okuyuşu tercih etmişlerdir.<sup>127</sup> Bir diğer kıraat âlimi Ebû Amr (ö. 154/771) ise مَلِكِ ifadesinin مَالِكِ ifadesinden daha belirgin olduğunu söylemiş ve bu okuyuşu benimsemiştir.<sup>128</sup> Firyâbî bu konuda Hz. Ömer ve Ebû Hureyre'nin okuyuşlarının مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ formunda olduğuna dair iki rivayet aktarmaktadır.<sup>129</sup> Yani Firyâbî, Âsım kıraatine uygun okuyuşu nakletmektedir.

Okuyuşunda ihtilaf bulunan bir diğer ifade de وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ تُنْشَرُهَا “Kemiklere bak. Onları nasıl düzeltiyoruz?”<sup>130</sup> âyetinde geçen تُنْشَرُهَا ifadesidir. Nâfi' (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Amr (ö. 154/771) ve Hasan-ı Basrî bu ifadeyi ر harfi ile تُنْشَرُهَا şeklinde okumuştur. Onların dışında kalan İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım, Hamzâ (ö. 156/773), Kisâî (ö. 189/805), Halef (ö. 229/844) ve cumhur kıraat imamları ise bu ifadeyi ِ harfi ile تُنْشَرُهَا şeklinde okumuşlardır. Hal böyle olunca bu okuyuş farkları bir miktar da olsa manaya etki eder

<sup>121</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/510.

<sup>122</sup> el-İnşirâh 94/7.

<sup>123</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/497.

<sup>124</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15/504.

<sup>125</sup> Diğer örnekler için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/5, 476-477, 13/219-220.

<sup>126</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>127</sup> Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîrü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1999), 1/205-206.

<sup>128</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 4/109.

<sup>129</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/71.

<sup>130</sup> el-Bakara 2/259.

olmuştur. Zira نُنشِرُهَا “düzenlemek”, نُنشِرُهَا ise “diriltmek” manasına gelmektedir. Yine de her iki kelimeden de çürümüş kemiklerin düzenlenip eski haline getirilmesi anlaşılabilir. <sup>131</sup> Firyâbî, Zeyd b. Sâbit'in bu kelimeyi نُنشِرُهَا şeklinde, ز harfi ile okuduğunu aktarmaktadır. Ayrıca rivayetin devamında Zeyd b. Sâbit'in şahsi mushafına da âyeti bu şekilde kaydettiği belirtilmektedir. Öte yandan Firyâbî, bu kelimenin İbn Abbâs tarafından نُنشِرُهَا formunda, ر harfi ile okunduğunu da rivayet etmiştir. <sup>132</sup> Dolayısıyla Firyâbî, buradaki anlayış farkına dair her iki okuyuşa da imkân tanıyacak rivayetleri nakletmiştir.

#### 3.4.4.2. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem ifadeler başka bir ihtimal taşımayacak derecede manaya açıkça delalet eden ifadelerdir. Müteşâbih ise anlam yönünden birden fazla ihtimal içermesinden dolayı anlaşılması güç olan lafız veya sözler için kullanılan bir kavramdır. <sup>133</sup> Firyâbî bu konuda Mücâhid'in, “*Muhkem ayetler helal ve haram belirten ayetlerdir. Bunların dışında olanlar ve birbirini doğrulayan ayetler ise müteşâbih ayetlerdir.*” dediğini aktarmaktadır. <sup>134</sup> Bu tarifte muhkem ayetlerin kendileriyle bir hükme varılabilecek kadar açık olduğu, müteşâbih ayetlerin ise ancak birbiri arasında münasebet kurarak ve tefekkür ederek anlaşılabilir ayetler olduğu vurgulanmaktadır. Bir diğer yönden müteşâbih ifadelerin tevili hakkında temelde selef ve halef anlayışı olmak üzere iki anlayıştan bahsedilebilir. Selef anlayışına göre müteşâbih ifadeler yorumlanamaz, olduğu gibi inanılır ve manası Allah'a havale edilir. Halef anlayışına göre ise müteşâbih ifadeler Allah'ın zatına layık ve Arap dilinin kurallarına uygun bir şekilde açıklanabilir. <sup>135</sup> Şimdi bu bilgiler üzerinden Firyâbî'nin bu konudaki tutumunu anlamaya çalışabiliriz.

Firyâbî müteşâbih ifadelerden kabul edilen kürsî, arş, sûr, istivâ ve hurûfu mukattaa hakkında nakiller yapmaktadır. Kürsî ve arşa ilişkin her biri İbn Abbâs'ın sözü olan üç rivayet paylaşmaktadır. Bunların ilki, “*Kürsî, Yüce Allah'ın iki ayağını koyduğu yerdir. Arşın büyüklüğünü ise hiç kimse takdir edemez.*” <sup>136</sup> şeklindedir. İkincisi, arşın altında su, suyun altında da rüzgâr olduğunu açıklayan rivayettir. <sup>137</sup> Son rivayet de Allah'ın arşının su üzerinde bulunduğu ve burada iki cennet edinip onları inci ile kapladığı şeklindeki rivayettir. <sup>138</sup> Sûr hakkında ise Firyâbî, “*Sûr'a üflendiği günde hükümlerlik onundur.*” <sup>139</sup> âyeti özelinde Mücâhid'den sûrun boruya benzer bir şey olduğu bilgisini aktarmaktadır. <sup>140</sup> İstivâya dair, “*Şüphesiz ki rabbiniz gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ edendir.*” <sup>141</sup> âyetinin tefsirinde yine Mücâhid'den Allah'ın arşa istivâ ettiğini bildirmiştir. <sup>142</sup> Hurûfu mukattaaaya yönelik olarak da كِهَيْبَتِ اَيْتِنْدِكِ <sup>143</sup> harfleri İbn Abbâs'ın; “Kebîr”, “Hâdî”, “Emîn”, “Azîz” ve “Sâdık” biçiminde yo-

<sup>131</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/307-308.

<sup>132</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/216-217.

<sup>133</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/270.

<sup>134</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/448.

<sup>135</sup> Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr-u'l İlm li'l-Melâyîn, 2000), 284.

<sup>136</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 3/189.

<sup>137</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/18.

<sup>138</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/697.

<sup>139</sup> el-En'âm 6/73.

<sup>140</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/97.

<sup>141</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>142</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/421.

<sup>143</sup> Meryem 1/19.

rumladığını söylemiştir.<sup>144</sup> Böyle bakıldığında Firyâbî'nin kürsî, arş, sûr ve hurûfu mukattaa etrafında yapılan yorumları paylaşması, onun müteşâbih ayetlerin tevili noktasında halef anlayışına sahip olduğunu düşündürürken istivâyâ dair herhangi bir açıklama içermeyen tek bir rivayet aktarması da selefin tavrına benzemektedir.

### 3.4.4.3. Nâsîh-Mensûh

Firyâbî'nin tefsir ilminde geniş bir yer tutan nâsîh-mensûh konusuna değinen nakilleri de mevcuttur.<sup>145</sup> Nâsîh-mensûh; Katâde b. Diâme, Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/889) gibi pek çok âlimin eser yazdığı önemli bir konudur.<sup>146</sup> Terim olarak nesh, şer'î bir hükmün kendisinden sonra gelen yeni bir şer'î bir delille yürürlükten kaldırılması demektir.<sup>147</sup>

Firyâbî'nin nesh hakkında aktardığı bilgilerden biri, وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ “Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir.”<sup>148</sup> âyetinde geçen وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ifadesi çerçevesindedir. Onun bildirdiğine göre İbn Abbâs bu âyetin neshedilmediğini, bilakis burada oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlı erkek ile yaşlı kadının kastedildiğini söylemektedir. Bu kişiler her bir gün yerine bir yoksulu doyururlar ve tutamadıkları günleri de kaza etmezler.<sup>149</sup> İbn Abbâs'ın böyle bir açıklamada bulunmasının sebebi, bu ifadeyi “orucu tutabilecek durumda olanlar” şeklinde anlamış olmasıdır. Zira bu anlama göre orucun farz kılındığı dönemde insanlar oruç tutmaya gücü yetsin yahut yetmesin oruç tutmak ya da oruç tutmayıp yerine fidye vermek arasında muhayyer bırakılmışlardır. Böylece kimi orucunu tutmuş kimi ise fidye vermiştir. Bu hususta herhangi bir zorlama ya da kınamayla karşılaşmamışlardır. Fakat bu uygulama daha sonra فَلْيَصُمْهُ “Kim o aya (Ramazan'a) ulaşırsa oruç tutsun.”<sup>150</sup> ayetiyle kaldırılmıştır. Ancak bu konuda İbn Abbâs gibi düşünen pek çok âlim de bulunmaktadır.<sup>151</sup> Firyâbî, bu âyetin izahına yönelik olarak mevcut iki görüşten biri olan, âyetin mensûh olmadığı görüşünü nakletmektedir.

Nesh konusunun diğer örneği, يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ “Ey iman edenler! Hizmetinizde bulunanlarla içinizden henüz ergenlik çağına gelmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar.”<sup>152</sup> âyetidir. Âyette; sabah namazından önce, öğle vaktinde ve yatsı namazından sonra çocuklarla hizmetçilerin karı-kocanın bulunduğu odalara girerken izin istemeleri emredilmektedir. İbn Arabî (ö. 543/1148) bu ayetin mensûh olup olmadığını “*Ahkâmü'l-Kur'ân*” adlı eserinde tartışmaktadır. Onun İbn Abbâs'a dayandırdığı bir görüşe göre bu ayet geldiğinde mü'minler maddi açıdan sıkıntı çekmekteydi. Öyle ki evlerinde ne kapı ne perde ne de mahremiyeti sağlayacak bir bölme vardı. İşte buradaki çocuk ve hizmetçileri kapsayan emir bu sebeple getirilmişti ve müslümanların maddi durumları düzelince uygulanması terkedilmişti. Ne var ki İbn Arabî

<sup>144</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 10/7.

<sup>145</sup> Bu başlık altında zikredilmeyen diğer rivayet için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 4/272.

<sup>146</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşi eş-Şâfîî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 2/28.

<sup>147</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/176.

<sup>148</sup> el-Bakara 2/184.

<sup>149</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 2/181.

<sup>150</sup> el-Bakara 2/185.

<sup>151</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/419-438; İbnü'l-Cevzî, *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhihi*, thk. Ebû Abdillâh el-Âmilî (Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1940), 61-65; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yeni Doğan Yayın Dağıtım, ts.), 1/512.

<sup>152</sup> en-Nûr 24/58.



bunu “çok zayıf bir görüş” olarak değerlendirmektedir.<sup>153</sup> Ancak Hanefi usulcüsü Cessâs (ö. 370/981), buradaki hükmün bir sebebe matuf olarak geldiğini, “*Sebeb kalktığına hüküm de kalkar.*” kaidesince izin alma sebebi olan mahremiyeti sağlayacak bir malzemenin temin edilememesi durumunun ortadan kalkışıyla izin alma hükmünün de kalktığını, yani buradaki durumun neshle bir ilgisi olmadığını söylemektedir. Böylece konuya farklı bir perspektif kazandırarak nesh ihtimaline kapıları kapatmaktadır.<sup>154</sup> Firyâbî ise Şa'bi'nin “*Bu âyet neshedilmiştir.*” dediğini aktarmaktadır.<sup>155</sup> Bu rivayet Cessâs ve İbn Arabî'nin görüşüne uygun düşmektedir.

#### 3.4.4.4. Garîbü'l-Kur'ân

“Garîb”, kelime manasıyla “yakınlarından uzak olan”, “tek ve nadir olan” anlamına gelmektedir. Bu kelime Kur'ân ayetleri hakkında bir terim olarak kullanıldığında ise, Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması güç olan sözcüklerini ifade etmektedir.<sup>156</sup> Garîbü'l-Kur'ân'a dair Firyâbî'nin üç adet rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, *وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ* “*Hatırlayın ki sizden sağlam bir söz almıştık ve Tûr'u üzerinize kaldırmıştık.*”<sup>157</sup> âyetinde geçen *الطُّور*/et-Tûr kelimesi hakkındadır. Firyâbî bu kelimeye dair Mücâhid'in, “*Tûr, Süryânî dilinde dağ demektir.*” dediğini aktarmaktadır.<sup>158</sup> İkincisi, *السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ* “*O gün gökler paramparça olacaktır.*”<sup>159</sup> ayetindeki *السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ* kısmına ilişkindir. Burada da İbn Abbâs'ın, “*Bu, Habeş dilinde 'Gök onunla (Allah ile) doludur.' anlamındadır.*” yönündeki açıklamayı nakletmektedir.<sup>160</sup> Bu konudaki son rivayet ise, *لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* “*Göklerin ve yerin anahtarları O'ndadır.*”<sup>161</sup> âyeti çerçevesinde aktarılmaktadır. Firyâbî'nin bildirdiğine göre Mücâhid, buradaki *مَقَالِيدُ* kelimesinin Fârisî dilinde “anahtarlar” anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>162</sup> Garîbü'l-Kur'ân sahasında müstakil eserleri bulunan İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Râgıb el-İsfahânî'ye göre de Tûr, dağ demektir.<sup>163</sup> *السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ* ifadesi “göğün yarılıp parçalanması” anlamına gelmektedir.<sup>164</sup> *مَقَالِيدُ* ifadesi ise Fârisî dilinde anahtarlar anlamındadır.<sup>165</sup> Buna göre Firyâbî'nin nakillerinin anlamca Garîbü'l-Kur'ân sahasının temel eserlerindeki bilgilerle belli ölçülerde uyduğu görülmektedir. Nitekim sahada bu kanaatlerin oluşmasına sebep olan temel etkenlerden biri de Firyâbî'nin kendilerinden alıntılar yaptığı İbn Abbâs ve Mücâhid gibi tefsir ilminin önde gelen âlimlerinin açıklamaları olmalıdır.

#### 3.4.4.5. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Münâsebetü'l-Kur'ân ilmi, Kur'ân'daki kelimelerin ve ayetlerin dizilişindeki hikmetleri bildiren ilimdir.<sup>166</sup> Firyâbî nakillerinde bu ilmin sahasına giren bilgiler paylaşmaktadır.<sup>167</sup>

<sup>153</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (İbnü'l-Arabî), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/414.

<sup>154</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 3/14-15.

<sup>155</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 11/105-106.

<sup>156</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2/3-5.

<sup>157</sup> el-Bakara 2/93.

<sup>158</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 1/398-399.

<sup>159</sup> el-Müzzemmil 73/18.

<sup>160</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 15/57.

<sup>161</sup> ez-Zümer 39/63.

<sup>162</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 12/686.

<sup>163</sup> Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Garîbü'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978), 52, 281, 423; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991), 528.

<sup>164</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 494; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 640.

<sup>165</sup> İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur'ân*, 384; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 682.

<sup>166</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/5-6.

Ayetler arasındaki münasebetler, bu uğurda gayret gösteren müfessirler tarafından zaman zaman da olsa kavranabilir. Bu ilim, bazı tefsir âlimleri tarafından ihmal edilmiş ya da hak ettiği ilgiyi görememiş olsa da pek çok âlim de ondan istifade etmiştir. Tefsir ilminde münâsebetü'l-Kur'ân denince bazen tek bir ayetteki iki farklı cümle, bazen iki farklı âyet, bazen de iki farklı sûre arasındaki irtibat kastedilmektedir.<sup>168</sup>

Bu konudaki ilk örneğimiz, *يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ* “Bir gün ki nice yüzler ağaracak, nice yüzler de kararacaktır. Yüzleri kararanlara, ‘İmanınızdan sonra inkâr ettiniz öyle mi? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı!’ (denir).”<sup>169</sup> âyeti hakkındaki, İkrime’ye dayandırılan rivayettir. Firyâbî’nin haber verdiğine göre İkrime burada yüzleri kararmış kişileri açıklarken şöyle demiştir: “Bunlar peygamberlerine ve Muhammed’e inananlardır. Ancak Yüce Allah Muhammed’i gönderdiği zaman onu inkâr ettiler. Yüce Allah’ın أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ âyeti de bu mânâdadır.”<sup>170</sup> Burada tek bir ayetteki iki farklı cümle arasındaki münâsebeti işaret vardır. Buna göre hesap günü yüzleri kara olanlar da imanlarından sonra inkâra düşenler de önce Hz. Peygamber’in geleceğine inanan, geldiğinde ise onu inkâr eden Ehl-i kitap’tır.

Bu konunun ikinci örneği Firyâbî’nin İbn Mes‘ûd’a dayandırdığı rivayettir. Onun bildirdiğine göre İbn Mes‘ûd, *هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ* “İlle de kendilerine meleklerin gelmesini veya rabbinin gelmesini ya da rabbinden bazı işaretlerin gelmesini mi bekliyorlar?”<sup>171</sup> ayetinden kastedilenin, güneş ve ayın arkada duran iki deve gibi beraberce batıdan doğması olduğunu söylemiştir. Ardından da *وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ* “Güneş ve ay toplanır.”<sup>172</sup> ayetini okumuştur.<sup>173</sup> Burada da iki farklı âyet arasındaki münasebet işlenmiştir.

### 3.4.5. Detaylara Yer Verilmesi

Firyâbî, nakilleri arasında tefsire katkısı diğerlerine nazaran daha az olan iki rivayete yer vermektedir. Söz konusu rivayelerin ilki, *فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ* “Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının.”<sup>174</sup> âyetinde geçen taşlar hakkındadır. Firyâbî, bu âyet hakkında İbn Mes‘ûd’un, “Burada zikredilen taşlar, kükürt taşlarıdır.” dediğini aktarmaktadır.<sup>175</sup> Ancak âyetin siyakında inkârcılar için hazırlanacak azabın şiddetinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla buradaki açıklama âyetin manasıyla doğrudan ilişkili değil gibi görünmektedir. Hatta böyle bir konuya kafa yormak tefsir okuyucusunun âyetin ana mesajından kopmasına dahi sebep olabilir. Konuya değinen Fahrüddîn Râzî (ö. 606/1210) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) buradaki ifadeyi “kükürt taşları” diye tahsis etmenin delilsiz bir tahsis olacağını söylemektedir.<sup>176</sup> Dolayısıyla burada cehennemdeki taşların mahiyetinden öte, âyetin ana mesajına odaklanmak daha anlamlı olsa gerektir.

Konunun ikinci örneği ise Firyâbî’nin İbn Mes‘ûd’dan aktardığı bir diğer rivayettir. İbn Mes‘ûd, el-A‘râf 7/40. âyette geçen, *وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ* “Deve iğnenin

<sup>167</sup> Burada sunulanların dışında kalan rivayet için ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 11/534.

<sup>168</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/36.

<sup>169</sup> Âl-i İmrân 3/106.

<sup>170</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 3/722.

<sup>171</sup> el-En‘âm 6/158.

<sup>172</sup> el-Kıyâmet 75/9.

<sup>173</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 6/266.

<sup>174</sup> el-Bakara 2/24.

<sup>175</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 1/191.

<sup>176</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/353; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1997), 1/58-59.

*deliğinden geçmedikçe cennete de giremezler.*"<sup>177</sup> sözünden kastedilenin erkek deve olduğunu söylemiştir.<sup>178</sup> Fakat bu âyette Kur'ân'ı asılsız sayanların ve kibirlenenlerin cennete girebilmeleri için deve gibi büyük bir hayvanın iğne deliği gibi küçük bir yerden geçmesi şart koşulmaktadır. Bu durum ise akla aykırı ve imkansızdır.<sup>179</sup> Yine de İbn Mes'ûd belki de erkek develerin dişi develerden daha cüsseli oldukları için kâfirlerin cennete girmelerinin son derece olanaksız olduğunu belirtmek istemiş olabilir.

### Sonuç

Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî 120/738 yılında Fâryâb'ta doğmuştur. Genç yaşta ilim yolculuğuna çıkmış; Beyrut'a, Şam'a, Mekke'ye, Kûfe'ye, Mısır'a ve son olarak da Kaysâriyye'ye gitmiştir. Seyahatlerinden sonra memleketine dönmemiş, 212/827'de Kaysâriyye'de vefat etmiştir. Tespitlerimize göre 37 kişiden hadis almış, 56 kişiye de hadis aktarmıştır. Bu kişiler arasında en dikkat çekici olanlar; Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Zâide b. Kudâme, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî'dir. Buhârî çok genç yaşlarda Firyâbî'ye öğrencilik etmiştir. Firyâbî'nin hayatına en çok tesir eden kişi ise Süfyân es-Sevrî'dir. Hadis otoriteleri Firyâbî'yi çoğunlukla "sika" kabul etmiştir. Tefsire, hadise ve fıkha dair eserler yazmıştır.

Firyâbî'nin bazı tefsir rivayetlerini içeren *ed-Dürrü'l-mensûr* ise olabildiğince fazla rivayeti toplayabilmeye odaklı bir usûl ile yazılmıştır. Süyûtî bu eserinde ayetlerin izahını tamamen kullandığı rivayetlerle yapmıştır. Bu yönüyle eser mutlak bir rivayet tefsiridir. Süyûtî, eserini hazırlarken en çok İbn Ebî Hâtim'den etkilenmiştir. Öte yandan bu eser kaynakları bakımından önemlidir. Zira *ed-Dürrü'l-mensûr*'da 400 kadar kaynaktan yararlanılmıştır. Bunlardan bazıları elimizde olan ancak bazıları günümüze ulaşmamış eserlerdir. Süyûtî'nin asılları günümüze ulaşamayan ya da bir kısmı mevcut olan kitaplardan aktardığı rivayetler, *ed-Dürrü'l-mensûr*'un yüzde kırkını oluşturmuştur. Bu da eserin önemini gözler önüne sermektedir. Bu sebeple eser, tefsir araştırmacıları ve bilhassa selef rivayetlerine vakıf olmak isteyenler için eşsiz bir kaynaktır.

Firyâbî kimi zaman ayetlerde geçen kelime ve kavramları, kimi zaman da ayetleri genel manada açıklayan rivayetleri tercih etmiştir. Firyâbî'nin aktarımlarında ulûmü'l-Kur'ân konularına da değinilmiştir. Bu kapsamda onun rivayetlerinde; kıraatler, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, garîbü'l-Kur'ân ve münâsebâtü'l-Kur'ân gibi ilimlere göndermeler bulunmaktadır. Bir diğer açıdan Firyâbî, rivayetlerinde bazen farklı görüşleri, bazen de birbirini destekleyen aynı görüşleri peş peşe sıralamıştır. O, farklı görüşleri zikrederek ayetlerin çeşitli yönlerden değerlendirilmesine olanak sağlamıştır. Onun müteşâbih ifadelerin yorumu hakkında selef ve halef arasında bir anlayışa sahip olduğu düşünülmektedir. Firyâbî'nin en fazla rivâyette bulunduğu kişiler İbn Abbâs ve Mücahid'dir.

İşte tüm bu yönleriyle Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî, çağdaşları arasında hicri 3. asır hattının önemli tefsir kaynaklarından biri olarak temayüz etmektedir.

<sup>177</sup> el-A'râf 7/40.

<sup>178</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/390.

<sup>179</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/240.

**Kaynakça**

- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşar Âvvâd. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1422/2002.
- Bağdâdî, Ebû'l-Fezâil Safiyyüddîn Abdülmü'min b. Abdilhak b. Abdillâh. *Meracidü'l-ittula' alâ esmâi'l-emkine ve'l-bikâ'*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1418/1997.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Hırbevî. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Semerkand Yay., 1435/2014.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1. Basım, ts.
- Buhârî. *et-Târîhu'l-evsat*. thk. Mahmud İbrahim Zayed. 2 Cilt. Halep: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1. Basım, 1397/1977.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1414/1994.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısrî. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebüssuud, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İskilîbî el-İmâdî. *İrşâdü akli's-selîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Edirnevî, Mehmed b. Mehmed. *Tabakâtü'l müfessirîn*. thk. Süleyman b. Salih el-Hizzî. Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziya el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1394/1974.
- Halîlî, Ebû Ya'lâ Halîl b. Abdillâh b. Ahmed el-Kazvînî. *el-İrşâd fi ma'rifeti ulemâi'l-hadîs*. thk. Muhammed Said Ömer İdris. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1408/1988.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullâh b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1997.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu Medîneti Dımeşk*. thk. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garame el-Ömerî. 74 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- İbn Ebî Hâtım, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbât: Dâiratü'l-Meârif, 1370/1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Tebşiru'l-*

- muntebeh bi tahrîri'l-müştebeh*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lik alâ sahîhi'l-Buhârî*. thk. Saîd Abdurrahman Musa. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meârif en-Nizâmiyye, 1. Basım, 1326/1908.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî. *Vefâyâtü'l-a'yân*, thk. İhsan Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1415/1994.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l Meârif, 1393/1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-Kur'ân ve mensûhihi*. Beyrut: Şirket-ü Ebnâ-i Şerif el-Ensârî, 1421/2001.
- İbnü'l-Cevzî. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ ve Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütüb el-İlmiyye, 1413/1992.
- İclî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
- İsmâil Paşa, Bağdatlı. *Hediyetü'l-ârifîn: Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâs el-Arabî, 1370/1951.
- Kaya, Mesut. “ed-Dürrü'l-Mensûr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Dijital Versiyon). Erişim 21.01.2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ed-durrul-mensur>
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâs, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri-İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 2001.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/146. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü Ehl-i's-sünne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1426/2005.
- Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1992.

- Muhammed Mansûr, ez-Ziyâd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ: el-Kısmü'l-mütemmim litâbiü ehli'l-Medîneti ve min ba'dihim*. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1408/1987.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1412/1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-gayb/et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 3. Basım, 1420/1999.
- Sabri, Âmir Hasan. *Min hadîsi el-İmâm Süfyân b. Saïd es-Sevrî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1424/2004.
- Safedî, Ebü's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefâyât*. thk. Ahmet el-Arnâvut et-Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân b. Yahyâ b. Alî el-Muallimî el-Yemânî. 13 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l-Meârif, 1381/1962.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *Um-detü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Suûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Subhî es-Sâlih, İbrâhîm el-Lübnânî. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1420/2000.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-eş-Şâfiî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 16 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Süyûtî. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1435/2011.
- Süyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Âmme, 1394/1974.
- Süyûtî. *et-Tehaddüs bi-ni'metillâh*. thk. Elisabeth Mary Sartain. Mısır: el-Matbaatü'l-Arabiyyeti'l-Hadîse, 1440/2019.
- Süyûtî. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. 2 Cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avazullah-Ebü'l-Fazl Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüseyinî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1416/1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Mevsûatü't-tefsîr-i'l-me'sûr*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1439/2018.

- Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin. "Mukaddimetü't-tahkîk", *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr-i bi'l-me'sûr*. mlf. Süyûtî 1/16. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1422/2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Yeni Doğan Yayın Dağıtım, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- et-Türkmânîed-Dımaşkî. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l Hadîs, 1426/2006.
- Zehebî. *el-Muğnî fi'd-duafâ*. thk. Nûreddîn İtr. Katar: Dâru İhyâi't-Türâs, ts.
- Zehebî. *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed El Becâvî. Dâru'l-Ma'rife. 4 Cilt. Beyrut, 1383/1963.
- Zehebî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşar Âvvâd. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî. *Tezkiretü'l-huffâz*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmiz-i't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Küttâb el-Arabiyy, 3. Basım, 1407/1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1376/1957.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez- ed-Dımaşkî. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1422/2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

Celalettin ALKAN

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.



**Tefsir Araştırmaları Dergisi**

**The Journal of Tafsir Studies**

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

**E-ISSN: 2587-0882**

**Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2024 (Nisan/April)**

**Bilimsel Toplantı Değerlendirmeleri / Symposium-Conference Reviews**

**Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri (Muş 13-15 Ekim 2023)**

*The Translations of the Qur'ân, Problems and Solution Suggestions (Muş 13-15 October 2023)*

**İsmail ÇALIŞKAN**

Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Professor, Ankara University, Faculty of Divinity

Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis

Ankara, TÜRKİYE

[iscaliskan@ankara.edu.tr](mailto:iscaliskan@ankara.edu.tr)

<https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>

#### **Makale Bilgisi – Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Toplantı tanıtım-değerlendirme/ Symposium review

**Geliş Tarihi/Date Received:** 14/02/2024

**Kabul Tarihi/Date Accepted:** 25/04/2024

**Yayın Tarihi/Date Published:** 30/04/2024

**Atıf / Citation:** Çalışkan, İsmail. “Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri (Muş 13-15 Ekim 2023)”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan/April, 2024), 357-368.

<https://doi.org/10.31121/tader.1437298>

**İntihal:** Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

**Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / Türkiye**

**Öz**

Günümüzde Türkçe Kur'ân mealleri büyük bir birikime ulaşmıştır. Bunu Muş Alparslan Üniversitesi'nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen geniş katılımlı "Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri" adlı uluslararası sempozyum (13-15 Ekim 2023) bir kez daha ortaya koydu. Üç gün süren sempozyumun oturumlarında mealler metot, muhteva, hedef ve sorunlarıyla gündeme alındı. Pek çok eleştiri yanında doğru bir meal için yapılması gerekenlere dair önerilerde bulunanlar da oldu. Bu tanıtım yazısında adı geçen ilmi toplantı genişçe tanıtılmış, tebliğlerin içeriği kısaca yansıtılmış, yapılan tartışmalara değinilmiş ve bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân Tercümesi, Meal, Türkçe Meal, Dünya Dillerinde Meal, Kadın Mütercimler, Çeviri Sorunu, Çeviri Tekniği.

**Abstract**

Today, the Turkish translations of the Qur'ân had reached a great accumulation. The international symposium titled "Translations of Qur'an: Problems and Solution Suggestions" hosted by Muş Alparslan University (October 13-15, 2023) revealed this once again. During the sessions of the three-day symposium, method, content, goals and problems of the Translations of the Qur'ân / maâls were brought to the agenda. In addition to many criticisms, there were also academician who made offers on what needs to be done for a correct translation. In this review, the scientific meeting in question has been widely introduced and the contents of the papers in briefly reflected, the discussions have been mentioned upon and some evaluations have been made.

**Keywords:** The Translation of The Qur'ân, Ma'âl, The Turkish Ma'âl, Ma'âl in World Languages, Female Translators, Problem of Translation, Technique of Translation.

Muş Alparslan Üniversitesi ile İSAV'ın ortaklaşa düzenlediği "Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri" başlıklı Uluslararası Sempozyum 13-15 Ekim 2023 tarihlerinde Muş'ta gerçekleştirildi, ancak konuşmaların büyük kısmı online yapıldı. 13 Ekim Cuma günü saat 10.00'da başlayan toplantıda Kur'ân-ı Kerîm tilâveti ve selamlama konuşmalarının (sempozyum koordinatörü Cahit Karaalp, rektör yardımcısı Kenan Yıldırım, belediye başkanı Feyyat Asya) ardından Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat "Kur'ân'a Dönüş Söyleminin Gölgesinde Türkçe Kur'ân Meâlleri" başlıklı açılış konferansını verdi. Polat, konuşmasını Kur'ân'a dönüş, öze dönüş ya da mealcilik diye isimlendirilen akımın yarattığı sorunlar üzerinden yürüttü. Ona göre akımın en büyük sorunu sünneti dışarda bırakmasıdır. Diğer sorunları şöyle sıralayabiliriz: Akımı benimseyenlerin Kur'ân'dan elde ettikleri manaların Kur'ân olduğunu vehmetmeleri; mealciliğin bir okuma ve anlama usulünün olmaması; metodoloji geliştirilmediği için süregiden bir akım haline de gelememesi; Kur'ân'ın saf halini ortaya çıkarma gayesi güden bu insanların, son otuz yıldaki bilimsel, teknik ve aktüel tartışma konularında yeterli cevap üretmemesi; Kur'ân'ın saf anlamını ortaya çıkarmak isterken onun ortaya çıktığı dünyayı bertaraf etmesi; İslam düşüncesine ve onun oluşturduğu kurumsal yapılara büyük zarar vermesi; tefsirlerde bulunan bir takım bilgileri Kur'ân'ın anlaşılmasının önünde engel sayması; Kur'ân'a dönüş iddialarını modern zihin üzerinden savunması. Polat her bir eleştirisini sebepleri ve delilleriyle tartıştı. Ona göre kusurlu mealler, içi boş ve çağa hitap edemeyen fikirler, hem Türkiye'de hem de başka ülkelerde mealcilik söyleminin başarısızlığına sebep olmuştur.

Açılış ve kapanış dahil 28 oturumda 78 tebliğin sunulduğu oturumların ilki Cuma günü 14.00'te başladı. Teknik sorun nedeniyle katılamayan Murat Sülün'ün yerine C. Karaalp'in yönettiği oturumda 'Meal Yazımı ve Yeni Yaklaşımlar' konuşuldu. Hasan Hüseyin Havuz, Kur'ân'ın anlaşılmasının gerekliliği bağlamında Kur'ân öğretimi derslerinin meal merkezli yapılmasının gitgide arttığına işaretle bunun sorunları da beraberinde getirdiğine değindi. Ayrıca meal okumanın başlı başına sorun oluşu, lafzın öğretiminin geri planda kalışı gibi problemleri tartıştı. "Meâli Kimler Yapabilir ve Yayınlanma Şartları" isimli tebliğinde Mehmet

Çelen, meal yapacak kimselerin; Arap dili ve edebiyatı ile belâğâtına, Kur'ân ilimlerine, temel İslâmî ilimlere (akaid, tefsir, hadis, fıkıh), meâlî yapılan dilin edebiyatına hâkim olmaları gerektiğini ileri sürdü. Yayınlanma aşamasında ise tashih çalışmalarının önemine işaret etti. Gülnur Külünkoğlu da Alaaddin el-Tarawneh'in önerdiği 'hibrit metodu' merkeze alarak Kur'ân tercümelerinde yeni yaklaşımlara değindi. Çeviribilim ve çeviri tekniklerinden yeterince yararlanmayan Kur'ân araştırmacılarının aksine Tarawneh, Kur'ân tercümesinde çeviribilimde kullanılan yerlileştirme (*domestication*) ve yabancılaştırma (*foreignization*) gibi tekniklere dikkat çekerek kaynak metindeki ve hedef dildeki anlatım türlerine göre değişen dinamik bir tercüme yaklaşımını önermektedir. Külünkoğlu'na göre, çevirinin amacı ve hitap çevresini tespit etmek aslında metodu da belirler. Tam da bu noktada hibrit metodun en özgün yönü, hedef kitlenin çeviri aşamalarına sistematik bir şekilde dahil edilmesidir.

Nihat Uzun'un yönettiği 2. oturumun mevzusu Diyanet İşleri Başkanlığı ve meallerdi. Abdülkadir Erkut, son yıllarda Din İşleri Yüksek Kurulu'na verilen meal inceleme görevinin kanuni dayanağını ve yaptığı çalışmaları anlattı. Kurulun kendisine gelen mealleri dil, ilmi tutarlılık, şahsi çıkara hizmet, yanlı-yanlış iddialar vb. açılardan incelediğini, özellikle "Kur'ân'ın asli manası ile örtüşmeyen, İslam'ın temel nitelikleri ile çelişen çeviriler" in yayınlamayı engelleme yoluna gidebildiğini söyledi. Bahse konu yanlışlara örnekler de verdi. İmran Çelik, daha çok sanal ortamlarda Kur'ân-ı Kerîm tercümesi ve konuları üzerine yayınlar yapan Ramazan Demir'in Kur'ân'ın anlamının yeniden yazılmasına dair ileri sürdüğü fikirlere, âyetleri usul ve tarihi bağlamından kopararak şahsi anlamlar takdir etmesine eleştirel bir yaklaşım sergiledi. Toplantıyı takip eden Demir, söz isteyerek kendisine haksızlık yapıldığı, fikirlerinin tam aktarılmadığı sitemini yöneltti. Tansiyonun yükseldiği sırada Uzun'un müdahalesi, tartışmanın büyümesini engellenmiş oldu. Fakat gerilimli geçen bu kısa tartışma gösteriyor ki müellifler ile onları ilmi tahlil ve tenkide konu edinenlerin yüzleşmesi, soğukkanlı bir şekilde karşılıklı tartışması, her şeye rağmen her iki tarafın ilmi duruştan, bilimsellikten ödün vermemesi gerekir. Akademi ve sivil işbirliğinin güçlendirilmesi için ilmi ve ahlaki olan budur.

Kur'ân dili ve mealler konusundaki oturumda ilk tebliğ Fatma Yalnız tarafından "İzahlı Meâllerde *İllâ* Edatının İstib'âd Anlamına Tevil Edilip Edilmemesinde Teolojik Yansımalar ve Tutarlılıklar: Meşîet Ayetleri Özelinde" adıyla sunuldu. Hüseyin Topal bazı Kur'ân kelimelerinin Türkçe'ye aktarımında Cahiliye şiirinin izlerini keşfetmeye çalıştı. Başkan Abdulmutalip Arpa sunumların özeti mahiyetinde her bir müellifin kendi bakışına göre meal yaptığını, buna karşın tek bir mananın yakalanabilme imkânını sorguladı; mealde en önemli ilkenin kelime manalarını doğru tespit etmek olduğunu vurguladı. "Bağlam ve Mealler" başlıklı 4. oturumu Ziya Şen yönetti. Esat Özcan "Bağlam Bilgisi Eksikliğinin Meallere Etkisi" çalışmasında metinsel bağlamın, İsmail Kurt ise "Türkçe Meallerde Metin Dışı Bağlamın Meale Yansıtılmaması Problemi (Âl-i İmrân 130 ve Arâf 31. Ayet Özelinde)" başlıklı sunumunda harici bağlamın dikkate alınmamasının ayetlerin çevirisinde eksik ya da yanlış yöne kayılabileceğini örneklerle göstermeye çalıştılar.

Mehmet Okuyan'ın başkanlık yaptığı oturumda tebliğler kendi mealı hakkındaydı. Mustafa Kara, Okuyan'ın biyografisini ve *Geniş Açıklamalı Kur'an Meal-Tefsir* adlı eserinin temel özelliklerini tanıttı. Recep Demir, Okuyan'ın meâl-tefsirini dilbilim açısından, Merve İpci ise Okuyan'ın meal yaparken Kur'ân İlimlerinden hangi ölçülerde faydalandığını irdeledi. Son iki sunumda söz konusu mealin eksik, problemlili noktaları örneklerle anlatıldı. Oturum sonunda İsmail Çalışkan söz alarak Okuyan'ın ayet meallerinde ve dipnotlarda 'mesaj' kelimesini çok fazla kullandığını bunun Türkçe ve tefsir ilmi açısından bir sorun teşkil ettiğine, 'mesaj' kelimesinin 'ayet, vahiy, anlam, kelam, kelime, cümle' manalarında kullanılmasının sakıncasına işaret etti. Ayrıca Mâide suresi 33. ayetin tercüme ve dipnot açıklamasını örnek

vererek Okuyan'ın ayet meallerinde ve açıklamalarında zaman zaman özneliliğinin/dirayetinin çok baskın hale geldiğini söyledi. Okuyan bütün konuşmacılara teşekkür ederek eleştiri ve değerlendirmeleri mealinin gelecek baskılarında dikkate alacağını vurguladı.

Günün son oturumunu İbrahim Kutluay yönetti, konu ise Farsça meallerdi. Hadiye Ünsal, Şah Veliyyullah Dihlevî'nin *Fethu'r-Rahmân fî Tercemeti'l-Kur'ân* adlı Farsça mealinin Osmanlı Türkçesi'ne tercümesini (*et-Tefsîrû'l-Cemalî 'Ale't-Tenzîli'l-Celâlî*) inceledi, bu mealin gerek Dihlevî'nin ilim perspektifindeki yerini gerekse kendisinden sonraki Kur'ân anlayışına etkilerini tahlil etmeye çalıştı. Seyfullah Efe de en eski Farsça Kur'ân-ı Kerîm çevirisini ve bu çeviride izlenen metodu ele aldı. Rıdvan Çetin, "Türk-İslâm Edebiyatında Manzum Kur'ân-ı Kerîm ve Sure Mealleri"ni müellif ve yazar isimleri ile kısa kısa tanıttı. Bu oturumla birlikte birinci gün çalışmaları tamamlanmış oldu. Gün boyu yapılan sunumların daha çok güncel çalışmalara ve pratik incelemelere yoğunlaştığı, mümkün oldukça bilimsel kriterler gözetilerek tahlil ve eleştiriler yapılmaya çalışıldığı görülmüş oldu.

İkinci günün açılışını oturum başkanı Murat Kayacan yaptı. "Çokanlamlılık ve Mealler" konusundaki ilk sunum Ahmet Karadağ tarafından "Meâl Eleştirilerinde Bir Yöntem Sorunu: Meâl Hatası mı Anlam Zenginliği mi?" başlığıyla yapıldı. Özetle Akdağ'a göre meal farklılıkları yanlış diye değerlendirilmemeli alternatif çeviri kapsamında görülmelidir. 'Fitne' kelimesi özelinde çok anlamlı kelimelerin meâllerdeki yansımalarını inceleyen Nurettin Çiftçi ise pek çok çeviride kelimenin manasının doğru yansıtılmadığını ispat etmeye gayret etti. O, doğru anlama ulaşmak isteyenlerin farklı mealleri karşılaştırmalı okumalarının en doğru yol olacağı önerisinde de bulundu. Kayacan, *fitne* kelimesinin tercüme edilmesi halinde anlam daralmasının ortaya çıkma ihtimalini soru olarak yöneltti. Son tebliği "Arap Dili ile Kur'ân-ı Kerîm'in İfade Zenginliği ve Kur'ân Çevirisinin İmkânsızlığı" adıyla Hüseyin Zamur sundu. Zamur kısaca, 'meale karşı değilim, ancak her mealin eksik olacağını söylüyorum. Çünkü ayetlerdeki anlam çerçevesi ve vurgu en azından üslup bakımından yansıtılamayacaktır.' dedi.

8. oturumda tebliğler Kur'ân meallerinde nüzul döneminin dikkate alınıp alınmadığına odaklanmıştı. Başkan Ali Karataş ilk sözü Zeki Tan'a verdi. Tan, Kur'ân'ın nüzûl ortamını dikkate almayan meallerin doğru manayı yansıtamadığını örneklerle izah etti. Zeynel Abidin Aydın da aynı konuyu devam sadedinde yaptığı açıklamalarda, nüzul bilgilerinin dikkate alınarak nasıl doğru bir tercüme yapılabileceğini Âl-i İmrân sûresi 1-9. âyetlerinin mealini yaparak göstermeye çalıştı. M. Şerif Kahraman ise üç mealı esas alarak Türkçe meâllerde sûre başlarındaki nüzûl bilgilerinin problematik yönlerini gündeme getirdi. 9. oturum ise ulûmü'l-Kur'ân konularından birine odaklanmıştı: "Müşkilü'l-Kur'ân ve Mealler". Konuyu farklı bo-yutlarıyla Fatih Özaktan (Ö. Nasuhi Bilmen'in *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* isimli eserinde Müşkil Âyetleri Te'lif ve Meal Yöntemi -Âhîretle İlgili Âyetler Özelinde) ve Mustafa Acar (İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkilü'l Kur'ân* Adlı Eserinin Yaygın Türkçe Meallere Etkisi) ele aldılar. Ünal Kılıçarslan ise meâllerde apolojik ve anakronist yaklaşımların doğurduğu problemleri Nisâ sûresi örneğinde ele aldı. Sunumların ardından başkan Musa Bilgiz özellikle son konuşmada nesh hakkında kesin yargılara yer verildiğini, konunun kendisinin problemleri olduğunu ve her yönüyle sağlam ve mahfuz Kur'ân ayetlerinin ulema tarafından neshediliği savunularak işlevsiz hale getirildiğini vurguladı.

Burhan Baltacı'nın başkanlığını yaptığı "Yaratılış ve Mealler" konulu oturumda "Kur'ân Meâllerinde Evrimci Görüşün İzleri" başlığıyla ilk tebliği Veysel Güllüce takdim etti. Güllüce'ye göre günümüz meal müellifleri bazı Kur'ân ifadelerini, evrimci görüşlere uymadığı varsayımıyla te'vil etmişler, bir takım ayetleri de bu teoriyle uzlaştırma ve barıştırma çabasına girmişlerdir. Halbuki ayetlerdeki bu tür ifadeleri ve kelimeleri anlamak ve anlamlandırmak mümkündür. Nitekim kendisi bazı ayetleri hem açıkladı hem de bahse konu te'villeri

eleştirdi. Mehmet Bağış konusunu “Hz. Âdem’in Yaratıldığı Maddenin Cinsiyle İlgili Müşkil Ayetlerin Çeviri Sorunu” diye isimlendirmişti. Meseleyi *şalşâl*, *hame'*, *turâb*, *în* kelimelerinin Türkçe'ye çevirisindeki tutarlı ve tutarsız yönleriyle incelemeye almıştı. Ardından M. Arif Yüksel, örnek aldığı Kur'ân meallerinde (M. Esed, M. İslamoğlu, R. Eliaçık, S. Parlak vs.) kaynak metin ile amaç metin arasında uyum sorununu irdeledi. Ona göre, bazı meallerde mütercimlerin öznel fikirleri çok belirgindir; müellifler bilimsel icatları, yeni düşünceleri, güncel siyasi ve felsefi eğilimleri Kur'ân'a söyletme çabasındadırlar. Konuşmaların ardından İsmail Çalışkan sunumlarda kesin ve genellemeci ifadelerden kaçınılmasının uygun olacağını ifade etti. Yüksel'in, M. Esed'in yorumlarının kaynağına, mucizeler konusunda R. Bultman'la aynı saikle hareket ettiğine, mucizelere yaklaşımının Kur'ân'ın evrensel mesajını insanlara ulaştırmaya engellediğine dair fikirlerini buna örnek verdi. Halbuki Esed'in *The Message of The Qur'an*'ının İngilizce konuşan-okuyan dünyada Kur'ân'ın anlamını pek çok çevreye ulaştırdığını söyledi.

Saat 13.00'te başlayan 11. oturumu Zülfikar Durmuş yönetti. Mealleri Arap dili açısından tahlil eden üç tebliğden ilki fiil baplarının anlam farklılığının Kur'ân tercümesindeki görünümünü (A. Enes Ateş - Ahmet Ceylan), ikincisi *kezâlike* morfeminin anlamlandırılmasını (Mustafa Kayhan), üçüncüsü ise *bâ* harfi cerrinin zaid kullanımının meallere yansımaları (Abdullah Bilin) ele almıştı. Bir sonraki oturum da yine Arap dili (Zamirlerin Mercii ve Mealler) çerçevesindeydi. Halil İbrahim Kaçar takdim-te'hir konusunu, Aykut Kaya ve Cengiz Güneş zamirlerin merciiyi esas alarak mealleri tahlil ettiler. Bütün bu sunumlar çeviride hassas noktaları, ayetlerin dil incelikleri üzerinden örneklerle anlattılar. Başkan Veysel Güllüce, tartışmaya açılan '*nefs-i vâhideden yaratılma*'nın farklı tercümelerine sıcak bakmadığını, kastın 'bir kişiden' yani 'önce bir erkeğin, ondan da kadının yaratıldığı'nın açık olduğunu dile getirdi. Bundan alınmanın ya da güncel baskılar altında farklı tercüme arayışlarına girmenin gereksizliğine işaret etti.

Başkan Harun Ögmüş “Furuku'l-Luğa İlmi ve Mealler” oturumunda, önce “el-Furûku'l-Lugaviyyeden Yararlanarak Meal Yazmanın İmkânı” başlıklı sunumu yapmaları için sözü Ali Karataş ve İsa Nas'a verdi. Konuşmacılara göre yakın anlamlı kelimelerin tercümesi meallerde dikkat çeken sorunlardan birisidir. Kelimelerin barındırdıkları anlam inceliklerini karşı dilde yansıtabilmek için furûk avantaj sağlar. Bu noktadan hareketle, tekliflerini ispat sadedinde *haleka*, *fağara*, *bede'a* kelimeleri örneğinde sözcüklerin anlam farklarını tespit ederek meal yazımına katkı sunma gayretini sergilediler. Faima İsrailova da Kur'ân'ın doğru anlaşılmasında Furûku'l-lügaviyyenin rolünü *nefs* ve *rûh* kelimelerinin tercümelerini sıralayarak anlattı. Ancak İsrailova'nın *rûh* kelimesine 'can' manasının verebileceğini söylemesi, tartışmaya açık bir tespitti, zira *rûh* kelimesi Kur'ân'da bu manada yer almamaktadır. Tebliğci meallerdeki yanlış ayetlerin manası olarak göstermek gibi bir yanılgıya düşmüş olabilir, ancak meseleyi tartışmaya açma fırsatı olmadı. Zaman darlığı nedeniyle İsrailova'nın cevaplayamadığı başka sorular da dinleyicilerden gelmişti: “Kur'ân'da insanda bir ruhun olduğunu ifade eden bir sözcük var mıdır? Allah'ın Kur'ân'da insandan söz ederken hep *nefs* kelimesi kullanılırken neden insanda bir ruhun olabileceği ön kabulüyle meale veya açıklamaya girilmiştir? Hz. Nebi bile yemin ederken *vellezî nefsi biyedihî* diyorken, Kur'ân'ın insanın ruhundan söz ettiğini ifade edebilir miyiz?” Yakup Eroğlu, ilk iki tebliğin zaman zaman atfı yaptığı Ebû Hilâl el-Askerî'nin kitabında kelimelere verdiği anlamların Türkçe meallere yansımalarını tespiti yönelmişti. Askerî'nin *huzn-beşş*, *fâsık-fücür*, *istiğfâr-tevbe*, *kadîr-mukît*, *ğufrân-afüvv* kelime çiftlerine verdiği manaların nüans izlerini yedi mealde sürdürdü, onların yer yer doğruyu yansıttıklarını, bazen de çok uzak manalara yöneldiklerine dikkat çekti.

“Hadis İlmî ve Mealler” başlığını taşıyan 14. oturumda ilk önce İbrahim Kutluay, dört İngilizce Kur’ân çevirisinde (Yusuf Ali, M. Esed, A. J. Arberry ve M. Muhsin Han) hadislerin kaynak kullanımını ve bunun manaya yansımalarını ele aldı. Abdulalim Demir, hadislere dayanarak yapılan âyet meallerini değerlendirmeye tabi tuttu. Kimya mühendisi Hasan Eryılmaz, gayretini, uzun yıllardır anlama sorunu ettiği “E Lestü Birabbiküm, Kâlû Belâ” (Arâf 7/172-173) ifadesinin mahiyetini hadislere dayanarak çözmeye sarf etti. Eryılmaz ayetteki *ehaze*, *zuhûr* ve *zurriyyetehum* kelimelerinin anlamlarını tespit ederek ilk ayet için şu tercümeyle ulaştı: “Senin Rabb’in, Âdemoğullarının (yeryüzünde) ortaya çıkışlarından itibaren, onların içinden (resuller, nebiler ve yardımcılarından oluşan) az (zerre) sayıda bir grup (temiz) insanı tutup, seçip, sorumluluk yüklediği zaman, onları birbirlerine karşı şahid tutarak (sordu); ‘Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’, onlar da dediler ki; ‘tam tersine, kesinlikle evet (Rabbimizsin ve) biz (buna) şahidiz!’ Bu, şunun içindir ki; kıyamet günü “Şüphesiz biz bunlardan habersizdik!” dersiniz.” Başkan M. Sait Şimşek şu hususlara değindi: Hadisler, meallerde ortak kaynaktır, fark ise mezhebi açıdan olabilir. Farklı görüşler normaldir, fakat itham etmekten, dışlamaktan kaçınmalıyız, görüşlere saygı gösterilmelidir.

Bilim alanlarına göre meallerin incelenmesine Fıkıh ile devam edildi. M. Abdülmecit Karaaslan, İ. Hatip liseleri ve yüksek din öğretiminde meâl öğretimine; Taha Yılmaz ise Nisâ suresi 34. ayetin yeniden değerlendirilmesine odaklanmıştı. Sunumların değerlendirmesini ve eleştirisini yapan oturum başkanı Celal Kırca, *nüşûz* kelimesi özelinde müelliflerin çeşitli gerekçelerle tutarsız mealleri önümüze koyduklarını, onların bunu yapmak yerine doğruyu bulabilmeleri için Kur’ân’ın üslup mantığını incelemelerini önerdi.

16. oturum başkanı Ali Akpınar’dı. İlk tebliğde Burhan Baltacı, Bismelenin Türkçeye çeviri meselesini ele aldı ve şu alternatif çeviri teklifini yaptı: “Çok şefkatli pek merhametli Allah’ın adıyla başlıyorum.” Sunumu değerlendirme sadedinde başkan Akpınar, ‘Türkçe’ye dönüş ve yeni nesillerin pek önemli bir Kur’ân cümlesini anlayarak okumasını istememiz, bizi biraz bu tür tedbirlere itiyor’ açıklamasını yaptı. M. Tahir Pekim, iki Kürtçe mealî (*Siwana Qur’an, Qur’ana Piroz*) esas alarak iltifât sanatının çeviride uygulanmasını tahlil etti. Hatice Ece Erçin ise “Meal-Tefsirlerde Deyimsel İfadeler İçeren Ayetlerin Tercümesi Meselesi”ni ele alırken meal yazarlarının deyimisel ifadeleri lafzen aldıklarında bazen dipnot açıklamalarıyla kapalılığı giderdikleri, fakat lafzi aktarımın anlaşılabilirliğe yol açtığını, öte yandan bu tür ifadeleri tercüme edince de ne anlıyorlarsa onu yazdıklarını örneklerle anlattı. Erçin’e göre meallerdeki bir sorun da deyimlerin açıklanmasında bilimsel dayanakları belirtmedikleri için epistemik değerden yoksun kalıştır. Hanefî Palabıyık’ın ‘bahse konu ifadeleri deyimisel kabul etmede müellifler ortak kanaate ulaşmış mıdır?’ sorusuna Erçin, ortak bir kabulden bahsedilemeyeceğini söyledi. Abdulcelil Bilgin de deyimlerle ilgili Arapça’da net bir tanım bulunmadığı için ortak kabulden de bahsedilemeyeceği açıklamasını yaptı. İbrahim Kutluay’ın, Kürtçenin Kur’ân’ın manasını yansıtmada yeterli olup olmadığı sorusuna Pekim, diğer diller gibi Kürtçenin de yeterli olmadığını, işin içine lehçelerin girmesiyle meselenin daha da zorlaştığı cevabını verdi.

Günün kapanışı Mehmet Ünal’ın başkanlığında kıraatler ve mealler üzerine sunulan üç tebliğle yapıldı. Recep Koyuncu, Mustafa Sağlam ve Yunus İşeri’nin ortak vurgusu örnek alınan meallerde, kıraatlerin, ayetlerin çevirilerine yansıtıldığı, buradan da anlam çeşitliliğinin ortaya çıktığıydı. İbrahim Kutluay’ın kıraat rivayetlerinin sıhhatine dair sorusu çerçevesinde kısa müzakere ardından oturumlara nihayet verildi.

Üçüncü ve son günde 18. oturum (Çağdaş Mealler) Mesut Kaya’nın başkanlığında gerçekleştirildi. Evvela Zülfikar Durmuş ve Havva Özata, bir hanımefendi (Sonia Cihangir) tarafından kaleme alınan ve yakınlarda yayınlanmış olan *Sonsuz Rahmet* adlı meale dair tahlil

ve tenkitlerini sıraladılar: Cihangir'in yöntemi belli değildir; kaynak dile hâkimiyeti yoktur; kaynaklarını nadiren belirtmiştir; aşırı öznel yorumlar yapmıştır (Örn. Tekâsür 1: 'Çoğaltma yarışına girmek ilahınızdır'); şiddet, kadın, faiz gibi konularla ilgili ayetleri subjektif tercüme etmiştir; edebi üslubu aktarmada başarısızdır; zaman zaman bağlamı gözden kaçırmıştır; literal çeviri yapmış kavramları ve deyimleri yanlış tercüme etmiştir; imla hataları çoktur. Yılmaz Öksüz de Mahmut Kaya'nın manzum ayet tercümelerini içeren *Kur'an'dan Esintiler* adlı kitabında takip ettiği üslubu; Ruveyda Tezel ise İzmirli İsmail Hakkı'nın *Meânî-i Kur'ân* adlı eserinin özelliklerini ele aldı. *Meâl* kelimesini ilk kullananlardan birisi olarak İzmirli, sade üslubu, lafza bağlılığı, yorumlu aktarımı, parantez içinde ve dipnotlardaki açıklamaları, kavramlara karşılıklar bulması, anlam bütünlüğünü koruması, ulûmu'l-Kur'ân bilgilerini vermesi ve nihayet eleştirel tutumuyla Kur'ân'ın tercümesine ciddi katkılar sunmuştur.

19. oturumun konusu "Kürtçe Mealler"di. Haşim Özdaş, *Sîwana Qur'anê* adlı mealde *şümme* bağlacının tercümesini ve ayetlerdeki vurgularının yansıtılıp yansıtılmadığını incelemişti. Özdaş *şümme* kelimesinin her zaman 'sonra' manasına alınamayacağını, bazen 'zaten, elbette' gibi farklı manalarla aktarılmasının uygun olacağını, *Sîwana Qur'anê*'de yer yer bu vurgu gözükse de her yerde bu inceliğin gözetilmediğini dile getirdi. Kur'ân'daki te'kid unsurlarının Kürtçe meâllerdeki karşılıklarını inceleyen Mehmet Salmazzem, lafız ve mana yönünden belâgat inceliklerine sahip Kur'ân'ın, çevirisinde bu tür ayrıntılara dikkat etmenin önemine ve mümkün oldukça çeviriye aktarılmasına vurgu yaptı. Ona göre Kürtçe meallerde altı ifade kalıbının yer yer başarılı tercüme örnekleri bulunmakla birlikte bahse konu incelikleri sergilemede, özellikle vurgunun nereye yapılacağına başarısız olunmuştur. Nevzat Emi-noğlu'nun konusu Diyanet İşleri Başkanlığının yayınladığı *Qur'ana Pîroz û Meala Wê Ya Kurdî* adlı çalışmadaki çeviri sorunlarıydı. O tespit ettiği anlama ve tercüme problemlerini sıralamakla yetinmedi alternatif önerilerde de bulundu. Başkan Nurettin Turgay, bahse konu meallerle ilgili kısa değerlendirmelerinin ardından oturumu kapattı.

Abdülcelil Bilgin'in yönettiği sonraki oturumda ilk gün tebliğini sunamayan Ömer Kara, Din İşleri Yüksek Kurulu'na mealleri toplatma yetkisi veren kanunun dayanaklarını, arkaplanını ve kanun sonrası yapılan faaliyetleri özetledi. Kara, kurul üyesi olarak şu bilgileri verdi: Kişi veya kurumların başvurusu üzerine kurulun yaptığı incelemede İslam dininin temel niteliklerine aykırı bulunan mealler toplatılmakta, basımı durdurulmaktadır. 300'ü aşkın meal içinde otuz civarında meal incelenmiş, beş tanesinin toplatılması kararlaştırılmıştır ve diğerleri üzerinde çalışmalar devam etmektedir. Oturumun diğer iki tebliğinde *Tafsir Inspirasi* örneğinde Endonezce (Eyyüp Tuncer) ve Afrika-Berberi (Ahmet İğdi) dilinde meal çalışmaları gündeme alındı.

Türkçede kadınların meal yazmalarının tarihi yarım asrı geride bırakmak üzere, gün geçtikçe de keyfiyet ve kemiyet bakımından ilerlemektedir. Hidayet Aydar ve Serpil Başar dışında kadın müelliflerin mealleri (ve tefsirle ilgileri) akademik çalışmalara pek konu edilmemiştir. Belki de ilk defa bu sempozyumda bir oturum sırf "Kadın Meal Yazarları"na ayrılmış, tebliğleri de kadın akademisyenler hazırlamıştı. Bugünkü ilk oturumda da bir kadın (Sonia Cihangir) tarafından yapılan mealden bahsedilmişti. Başka dillerde kadınların daha erken tarihlerde Kur'ân'ı çevirdikleri görülmektedir. Bunu ilk konuşmacı Feyza Çelik'in tanıttığı ve mühtedi bir kadın olan Fatma Zaide'nin *l'alkoran: Le Livre Par Excellence* adıyla yazılmış ilk Fransızca Kur'ân tercümesinden anlıyoruz. Elif Erdoğan, "Türkçe Kur'ân'ı Kerîm Meali Yazan Kadınlar -Serpil Yıldırım" adlı tebliğinde yakın zamanlara kadar Kur'ân meali ile uğraşan kadın yazarların bulunmadığına işaret etti. Ona göre Yıldırım, yek vücut bir usul takip etmemiş, kaynak belirtmemiş, nüzul sırasını esas almış, kadınlarla ilgili ayetleri klasik anlayışın dışında anlamlandırmış fakat aşırı feminist bakışı tercih etmemiş, yer yer bilimsel tercüme yapmış ('Kuşlar civa atıyordu' [Fil suresi]; *hikmet* tabiat kanunları, bilim; *mîzan* hukuk, koz-

mik ve ekolojik düzen; ‘hac için vize istemek’ [Bakara 217] gibi), bazen de bu tür anlamalarını dipnotlarda açıklamıştır. Kısaca bu meale büyük emek verilmiş ama akademik bir yol ve yöntemle çalışılmamıştır. Hatice Bektaş ise ilk kadın Türkçe meal yazarı diye nitelediği Medine Balcı’nın *Kur’an-ı Kerim ve Kelime Mealini* incelemiştir. Kanaatimizce Çelik ve Erdoğan’ın (ve sempozyumun 1. oturumunda Külünkoğlu’nun) sunumu nitelikliydi, ancak ya sunumun kısalığı veya zamanın darlığı nedeniyle meallerin niteliklerini, yazarların kimliği ve amaçları tam anlayamadı. Sırf ilk ayet mealinin tahlili bile Zaide’nin sosyal, psikolojik durumunu yansıtıyor, fakat onun cariye kökenli oluşu bu meali nasıl gerçekleştirdiğine dair soruları akla getiriyor. Ayrıca Zaide’nin ve Yıldırım’ın (kardeşi vasıtasıyla) İran bağlantısı meali daha dikkat çekici hale getiriyor. Söz alan Kutluay, Fatıma Zaide’nin sanki kendi fikirlerini Kur’ân’a söyletiyor algısının oluştuğunu belirtti. Elif Erdoğan da cevabında bu fikri onayladığını söyledi, hatta Hamidullah’ın oryantalistlerin Kur’ân metnine daha sadık kaldıklarını yazdığını, Zaide’yi ‘şarlatan’ olarak nitelediğini aktardı. Başkan Halil İbrahim Kaçar’ın da ifade ettiği gibi anlaşılabilir bu meallerin ciddi tahlile ve tenkide ihtiyacı var. Bu önemli tespitin gereği kuşkusuz sonraları yapılacaktır, fakat sıcağı sıcağına ciddi bir müzakereye ihtiyacı olmasına rağmen oturum aralarının kısa tutulması nedeniyle bu oturumda müzakere yapılamadı.

Yunus E. Gördük’ün yönettiği oturum metot bakımından diğerlerinden farklı olarak “Tefsiri Mealler”e ayrılmıştı. Nurettin Turgay, Fatıma suresi özelinde Suat Yıldırım, Y. Nuri Öztürk, A. Fikri Yavuz, Abdullah Aydın, Mahmut Toptaş meallerini değerlendirmeye almıştı. O, söz konusu çevirilerde zamirlere yer verilmemesi, devrik cümlelerin kullanılması, metinden uzaklaşılması, kelimelerin aslının yansıtılmaması gibi hatalara işaret etti, buna karşın M. S. Şimşek, S. Akdemir, A. Bulaç ve başka bazı yazarların ayetlerin aslına sadakat ve anlaşılabilirlik açısından daha yetkin meallere ulaştıklarını ifade etti. Yakup Bıyıkoglu da *Feyzül-Furkân Tefsirli Meâl* örneğinde meâllerin meâl-tefsir formuna dönüşmesindeki etkenleri tespiti yöneldi. Ona göre işaret edilen dönüşümde şu sekiz etkenden bahsedilebilir: Ayetlerde kelimelerin birden çok anlamının bulunması; zamirlerin mercii; mananın vuzuha kavuşması için nüzul bilgisinin verilmesi; tarihi, fıkhi, kelami izahların eklenmesi; kıraat farklılıklarına işaret edilmesi; Tevrat ve İncil’deki yanlış inanışların anılması; ayetler arasındaki insicama dikkat çekilmesi ve surelerin önemi. Soner Aksoy, bu oturum dahil üç gündür zaman zaman günde-me gelen ‘tefsîrî meal’in imkân ve sınırlılıklarını irdeledi. Gördük, tebliğleri tek cümleyle özetledi: Tefsir bilgileri olmadan sağlıklı bir meal yapmanın zorluğu ortaya çıkmıştır.

23. oturum başkanı Mustafa Şentürk, önce, ilk gün sunamadığı tebliğini sundu: “Kur’ân’ın Dil/i İle Anlaşılması” O, Kur’ân’ın dili ile onun anlaşılması arasındaki ilişkiye, ardından Kur’ân’ın çevirisi sırasında özgün kelime ve terimlerin çevirisinde yaşanan yanlışlık ve anlam kayıplarına odaklanmıştı. Örnek olarak da M. Esed’in meal-tefsirinde *taḳvâ* kelimesinin ‘Allah’a karşı sorumluluk bilinci’ diye çevrilmesini seçmişti. Ona göre bu oldukça seküler bir mana idi. Şentürk haklıydı fakat verdiği örnek ‘İngilizce mealin Türkçe çevirisinde’n seçildiği için hem Esed’in özgün çevirisini yansıtmıyordu hem de Türkçe’ye çevrilen meallerde yaşanan derin bir soruna işaret ediyordu. Bizim tespitimize göre ise Esed’in *taḳvâyı* ‘God-consciousness (Allah bilinci, Allah bilinçliliği)’ diye çevirmişken Türkçe’ye çevirenler ‘Allah’a karşı sorumluluk bilinci’ diye büyük bir yanlışla imza atmışlardır. Esed ‘sorumluluk’, ‘sorumluluk bilinci (*responsibility-consciousness*)’ ifadesini takvayla ilgili kullanmamıştır. Şentürk’le konuyu müzakeremizde bu örneği vermemesi gerektiğini onayladı. Ardından ‘Cumhuriyet Dönemi İlk Mealler’ konusunda önce Mustafa Cora ve Zeki Keskin, H. Basri Çantay’ın meâl anlayışını ve mealinde rivayet olgusunu anlattılar. Necmi Atik ise “Elmalı Muhammed Hamdi Yazır’ın Yazdığı İkinci Meâl” adlı tebliğinde, Elmalı’nın *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri içinde basılan mealin istediği ölçüde gerçekleşmemesi nedeniyle tefsirin yayınından sonra yeni bir meal yazmış ve fakat onu kamuoyuna açmamıştır. Ailesinin arşi-



vinden yazmalarını alan Atik, işte bu meali tanıttı, önceki ve ikinci meal arasındaki farkları örnekleriyle onbir maddede kıyasladı, onu baskıya hazırladığını da ilave etti. Öyle anlaşılıyor ki Atik'in sunumu ve şayet yayınlarsa ikinci meali, hem Elmalılı hem de onun iki meali hakkında yeni tartışmalara yol açacaktır.

Yeni bir oturuma geçildiğinde önce Hakan Uğur, “Türkçedeki Arapça Kökenli Kelimelerin Meallere Yansıması -Anlam Daralması, Anlam Genişlemesi ve Anlam Değişmesi” adlı tebliğinde öz olarak şunları anlattı: *millet*, *harş*, *emr*, *'abd*, *secde*, *tesbîh* örneklerinde görüleceği üzere, bazı Kur'ân kelimelerine Türkçe'de yerleşmiş anlamlar yüklenmiştir, elbette böyle bir tercih doğru sayılamaz. Başkan İsmail Aydın da Uğur'u teyid sadedinde ayetlerin ve kelimelerin nüzul dönemindeki anlamıyla tefsir ve tercümesinin ehemmiyetine vurgu yaptı. Kur'an-ı Kerim'de görülen üsluplardan birisi de anlatım sırasında alıntı yapılması, çeşitli şahıslardan aktarımlarda bulunulmasıdır. Bu tür yerlerde sözün kime ait olduğu karışıklığa sebep olabilmektedir. Eşref İnan işte bu konuyu, kısaca Allah'ın başkalarının sözlerini nakli meselesini ele almıştı.

25. oturum “İngilizce Mealler”e ayrılmıştı. Murat Kayacan'ın konusu *The Message of The Qur'an*'da (M. Asad) kıraat uygulamalarıydı. Kitabın İngilizcesini tarayarak Esed'in on yerde açık ifadelerle kıraat tercihlerini belirttiğini tespit eden Kayacan bunlardan ikisini, Bakara 102'de *melikeyn* (iki kral) ve Arâf 49'da *cümmel* (halat) kıraatini tercih sebepleriyle birlikte açıkladı. Oturum başkanı İsmail Çalışkan sempozyum sırasında zaman zaman Esed'in meal-tefsirinin Türkçesine atıflar yapıldığını, bunun bazen doğruyu yansıtmayabileceğini, çünkü Türkçe çeviride asla sadık kalınmayan pek çok noktanın bulunduğu dikkat çekti. Ersin Kabakçı, “İngilizce Kur'ân Tercümelerinde Kur'ân'ın Ana Kavramlarının Çevirileri Üzerine Bir İnceleme” adlı başlığında beş çeviride Kur'ân'ın ana fikrini yansıtan *cihâd*, *kitâb*, *küfr-şirk*, *taqvâ*, *şabr*, *şalât*, *nüsük*, *muhkem-müteşâbih* kelimelerine verilen karşılıklarda ne kadar isabet ettiklerini araştırmıştı. Ona göre farklı kelimeleri tercih eden müelliflerin büyük oranda başarılı olmakla birlikte aynı çeviri veya kelime üzerinde ittifak ettikleri pek görülmemiştir. Kabakçı'ya göre kesin yargılara varmak ve sağlıklı sonuçlar elde edebilmek için daha kapsamlı incelemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Zakir Demir, M. Taqiyuddin el-Hilâlî ile M. Muhsin Khân'ın *The Noble Qur'an* isimli İngilizce meâli incelemeye almış, özel olarak da Bakara sûresinde Kur'ân terimlerini çevirme yöntemini tespit etmeye çalışmıştı. *The Noble Qur'an* ilk defa Ankara'da (1974), daha sonra S. Arabistan'da (1984) kontrolden geçirilerek basılmıştır. Belli bir metoda uymayan müellifler ayetlerin manasını yansıtmada genelde başarılı olmakla birlikte bazen şer'i ifadeleri sözlük manasıyla çevirmektedirler ki bu tercihleri, mana zaafiyetine yol açmıştır. Öte yandan onlar selefi yaklaşımı benimsediklerinden her fırsatta selefi akide ve kültürü yansıtmaya özen göstererek, yer yer güncel siyasi olayları ayetlerin mealine taşıyarak eseri ilmi ve hitap çevresi bakımından sınırlandırmışlardır.

Tefsir rivayetlerinin bir kısmını teşkil eden isrâiliyâtın zaman zaman ciddi yanlışlara sebebiyet verdiği malumdur. İşin ilginç bu tür rivayetlerin ya da düşüncelerin artık meallerde bile sergilenmesidir. Mesut Okumuş başkanlığındaki “İsrailiyyat ve Mealler” başlıklı oturum tam da bu mevzuyu konu edinmişti. Sunulan tebliğler konunun ciddiyetini ispat eder mahiyeteydi. Nitekim Cahit Karaalp, meseleyi *Kur'ân-ı Mecîd ve Tefsirli Meâl-i Âlîsi* (Mahmut Ustaosmanoğlu ve diğr.) adlı kitapta uygulamalı gösterdi. Ona göre pek çok yerde isrâili rivayetlere yer veren bu eser, ‘isrâiliyatla dolu meal’dir. Yargısını destekleyen örnekleri sıraladı ve tahlillerde bulundu, mealde bulunma sebeplerine dair bazı fikirler serdetti. Ercan Şen, “Kur'ân Meallerinde Kitab-ı Mukaddesten Atıf Yapma Problemi”ni *Aziz Kur'ân* (M. Hamidullah) özelinde değerlendirdi. Şen'e göre Hamidullah sıkça Kitab-ı Mukaddese başvurmuş, aktarımlar yapmıştır. Yirmi iki başlıkta tasnif edilen bu tür atıfların hitap çevresi, mukayeseye imkan vermek gibi bazı gerekçeleri vardır. Üçüncü tebliğci Mustafa Yıldız da isrâilî rivayetle-

rin meâllere etkisini Tâhâ 20/96. ayeti örneğinde ele aldı. Ne yazık ki tefsirlerde ve ilgili kitaplarda uyarılara rağmen müellifler bu tür rivayetleri Kur'ân tercümesine eklemekte tereddüt etmemişlerdir.

Sempozyumun son oturumunda mealler, Kalam ilmi açısından tahlil ve tenkide tabi tutuldu. Meallerdeki itikâdî yanlışlıkları hidâyet-dalâlet meselesiyle gündeme getiren Mustafa Aykaç'a göre itikadi mevzuları muhtevi ayetlerin tercüme ve tefsiri günümüzde çok daha ehemmiyet kazanmıştır. O, ilgili ayetlerin tercümelerini sunduktan sonra doğru tercüme tekniklerinde bulundu, dahası bir heyetin yayınlanacak mealleri bu açıdan incelemesini önerdi. Y. Kenan Atılgan sunduğu "Kelamî Kavramlarla İlgili Çeviri Sorunları" adlı tebliğde konuyu örneklerle devam ettirdi. Son tebliği M. Lütfü Tatlısu ve Eren Pilgir sundu: "Kur'ân'ın Korunmuşluğuna Delil Getirilen Ayetlerin Kırâatlerin Korunmuşluğuyla İlişkilendirilmesi: Hicr 9, Kıyâme 16-19 Ayetlerinin Kırâat Çalışmalarında Meallendirilmesi Problemi" Tebliğlerin katılımcılar tarafından müzakeresi ardından başkan Mustafa Şentürk teşekkür etti ve oturuma son verdi.

Yoğun ve yorucu üç günün ardından sıra Kapanış Oturumuna geldi. Başkan F. Ahmet Polat sözü Celal Kırca'ya verdi. Kırca, tebliğcilerin sunumlarda zamanlamayı ayarlamalarının ve doğrudan konuya girmelerinin önemine dikkat çekti. Bir de çalışmalarda ilmi ve metodik hassasiyetin en başta gelen ilke oluşuna vurgu yaptı. Ona göre, toplantıda çok fazla mealden bahsedilmesinden anlaşılıyor ki meallerin sınıflandırılması kaçınılmazdır. Her ne kadar onların pek çok cepheden incelenmesi yapılmış ise de akademisyenleri çok iş beklemektedir. Kırca, bu toplantıda meal yazarlarına pek yer verilmediğine değinerek bir sonraki toplantının meal yazarlarıyla yapılması önerisinde bulundu.

İsmail Çalışkan, tebliğlerde meallerin güncel durumuna daha fazla ilgi gösterildiği, teorik konulardan çok pratik incelemelere yoğunlaştığı, tahlil ve eleştirilerde olabildiğince bilimsel kriterlerin gözetildiğini dile getirdi. Ona göre de düşe kalka alınan bir asırlık yoldan sonra Türkiye'de meal yazımı yeni bir aşamaya gelmiştir; dolayısıyla çeviri teknikleri ışığında, Kur'ân'ın asli diline ve hitabına riayetle ciddi bir yola girilmesi beklenmektedir. Öte yandan günümüzde bazı mealler hedef, metot, muhteva ve aşırı cesaret bakımından 'Kur'ân meal-i' sınırlarını aşmış gözüküyor. Bunun siyasi, sosyal, psikolojik ve ticari nedenleri vardır. Fakat her halükarda meal toplatma gibi bir duruma gelinmemesi gerekiyordu. Şu halde fırsat varken Diyanet İşleri Başkanlığı dahil meal çalışması yapanların, yeni mealleri, kişisel bağımlılıklardan uzak, mezhebi, çevresel ya da siyasi baskı veya hedef gözetmeden üretmelidir. Bu başarıldığı takdirde kim bilir belki bizim ilim ve tecrübe havuzumuzdan sadece Türkçe'de değil, hemen her dilin okuyucusu kana kana içers!

Zülfikar Durmuş da şunları dillendirdi: Sempozyum programı dengeliydi. Yoğun tevecüh ilim dünyası için sevindirici, bilhassa genç akademisyenlerin titiz çalışmaları ümit verici. Bu sempozyumda mealcilik akımı, yani Kur'ân'dan hareketle hüküm ve yaşam biçimi oluşturmaya çalışan kesimlere uyarı mahiyetindeki açıklamalara tekrar işaret ediyorum. Meallerdeki bazı sorunlar şöyledir: Kaynaklara müracaat edilmemesi; Kur'ân bütünlüğünün gözetilmemesi; Kur'ân'ın dil dizgesi bilinmeden meale girişilmesi; ilmi yeterliliği olmayanların meal yayımlaması ve bunların takipçilerinin bulunması. Aslında bunların hepsi yöntemsizlik sorununa dayanıyor, müellifler eserlerinde yöntemlerini açıklamıyorlar. Durmuş, ısrarla, tebliğlerde de vurgulandığı üzere, Kur'ân'ın çevirisinde tefsiri tercüme tarzının tercih edilmesini önerdi. Bunun için her iki dilin dünyası üst düzeyde bilinmelidir. Zira bir metin üretildiği dilde dinamik üretilir, aktarıldığı dilde de dinamik olmalıdır; bu nazarla meal yapılırsa istifadesi daha fazla olur. Nihayet her çalışmanın öncekilere göre bir üst seviyeye çıkması beklenir, ilmi inkişaf bunu gerektirir; ne yazık ki sonraki mealler öncekilerden daha zayıftır.

Kendisi de bir meal yazarı olan Murat Sülün 'ben de dahil Kur'ân'ın dilindeki cezâleti aktaramadık' itirafında bulundu ve ilave etti: Peki bu sağlanabilir mi? Şiirsel mealler sağlayamaz. Çeviriyi Kur'ân'ın kendi çağına göre mi bizim çağımıza göre mi yapacağız? Ayetleri reel delaletleri ortaya çıkarıyor, peki meal bugün neyi ifade ediyor? Osmanlı Kur'ân üzerine çok titrediği için az meal ortaya çıktı, günümüzde bu bırakıldı. Mushafın sahibi var, Kur'ân'ın sahibi yok, Din İşleri Yüksek Kurulu görevi gereği bu işi yapamaz. Bu yüzden Diyanet İşleri Başkanlığında mealleri inceleme kurulu kurulmalı, orada fikirler değil sadece meallerin doğruluğu açısından inceleme yapmalı, fikirlere müdahale edilmemelidir. Zira meal kişinin Kur'ân'dan anladığıdır.

Konuşma aralarında Polat'ın işaret ettiği noktalar şöyle özetlenebilir: Kur'ân'ı anlamının usulü her şeyin başında gelir. 'Kur'ân çevirisi yaparken kendi çağına göre mi bizim çağımıza göre mi yapacağız?' meselesi ciddi bir sorudur. Meal yazarlar bir guruba mensup ise onların tahribatı daha ileri düzeyde olabiliyor. Onun için kurum, dernek, cemaatler meseleye daha dikkatle yaklaşmalıdır. Bir de önceki çalışmalardan istifade edilmediğinde yapılan yayınların bir anlamı kalmıyor. Genç akademisyenler yeni teknikleri, sosyal medyayı iyi kullanıyor, yöneticilerin onları bu yönde yönlendirmeleri, eğitmeleri faydalı olacaktır. Son olarak acaba bağımsız bir 'Türkçe mealleri tetkik komisyonu' kurulabilir mi? Eğer olursa, basım sırasında üzerine 'Bu meal Türkçe meal komisyonu tarafından incelenmiştir' diye bir not düşülebilir.

Son sözü koordinatör Cahit Karaalp aldı, kısa bir değerlendirmeyele sempozyumu kapattı.

Birkaç notla bitireyim. Türkiye'de metot ve çeviri teknikleri açısından Kur'ân mealine ilişkin tartışmalar 1950'li yıllarda başladı, 1960 askeri ihtilali sonrasında alevlendi, 1980'den sonra ilmi tahlil ve tenkitler öne geçti. İzleyebildiğim kadarıyla "Kur'ân Meâlleri Sorunlar, Çözüm Önerileri" adlı bu sempozyum, büyük bir emek, çaba ve sabrın ürünü olup alanında 7. büyük toplantıdır. Öncekiler şunlardır: İstanbul 1986'da IRCICA (Kur'ân-ı Kerim'in Meali ve Tefsiri Sempozyumu, 25 tebliğ); İzmir 2003'te DİB (Kur'ân Mealleri Sempozyumu, 49 tebliğ); İstanbul 2010'da *Kur'âni Hayat Dergisi* (Kur'ân Mealleri Sempozyumu, 9 tebliğ); Kayseri 2010'da (Kur'ân'ın Türkçe Mealleri ve Sorunları Sempozyumu); 2010'da (Türk Dilinde Kur'ân Edebiyatı, 22 tebliğ); KURAMER İstanbul 2019'da (Kur'ân Mealleri ve Metin-Merkezci Yorum, 6 tebliğ). Şahıs ya da konu merkezli pek çok toplantıda mealler hakkındaki tebliğleri saymıyorum bile. Hemen belirteyim ki bu kadar birikime müelliflerin bir kısmının itibar etmediği anlaşılıyor. Aksine 400'e doğru giden Türkçe meallerdeki pek çok hatanın tekrar edilmemesi gerekirdi. Benim bildiğim basıma hazır veya yazımı devam eden birkaç meal çalışması var. O halde Türkiye'de bir meal enflasyonu vakiasının bulunduğunu söylememiz abartı olmaz, nitekim açılış konferansında bu olguya işaret edilmişti. Elbette toptancı yaklaşımla bütün mealleri mahkum etmiyorum, ancak ciddi emek mahsülü olmayan, bazen öncekilerin tekrarı sayılabilecek meallerin varlığı bir sır değil. Son olarak bir teklif sadedinde diyorum ki başlamışken dini ilimlerle iştigal etmeyen farklı mesleklerdeki kişilerin meallerinin tahlil ve tenkidinin yapılacağı bir sempozyumla devam edilebilir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Sempozyum tebliğlerinin önemli bir kısmı Kitap Dünyası tarafından üç cilt halinde basılmıştır: Murat Serdar v.dğr (ed.), *Kur'ân Meâlleri Sorunlar Çözüm Önerileri* (Konya: Kitap Dünyası, 2023).

### **Etik Beyan / Ethical Statement**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### **Yazar(lar) / Author(s)**

İsmail ÇALIŞKAN

### **Finansman / Funding**

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that received not external funding support of this research.

### **Çıkar Çatışması / Competing Interests**

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.