

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 Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية
e-ISSN: 2587-0882

Volume: 4 Issue: 1 (April 2020)

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

TADER Journal of Tafsir Researches 4 / 1 (April 2020)
TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 4 / 1 (Nisan 2020)
Ali Karataş (ed.)

RESEARCH ARTICLES / ARAşTIRMA MAKALELERİ

**1. Kur'an'da "F-l-k / فلق" Lafzı ve "Felakın Rabbi / رب الفلق" Tamlamasının
Meâllerde Çevirisi Sorunu**

The Word "F-l-q / فلق" in Qur'an and the Matter of Translating
the Phrase "Rab Al-Falaq / رب الفلق" in Translations of Qur'an
Mustafa ŞENTÜRK

1-15

**2. Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiünden
Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/754)**

'Abd al-Rahmân b. Zayd b. Aslam (136/754) from Etbâ'al-Tâbiün the Early Period Representative of
Qur'an's İnterpretation with Qur'an
Ceyda GÜRMAN

16-37

**3. Zürkânî ve Eттаfeyyiř'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin
Karşılaştırılması**

Opinions of Zürkânî and Attafayyish About Muhkam and Mutashâbih: A Comparative Study
Fatih ALTUN - Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN

38-67

4. Kur'an'da Sadr ile İlgili İki Kavram: D-y-k (ضيق) ve ř-r-h (شرح)

Two Concepts Related to Sadr (Chest) in Qur'an: D-y-k and Sh-r-h
Ahmet NAİR

68-92

5. Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi

The Importance of Context in Translating of the Qur'an
Abdulkadir KARAKUŐ

93-116

6. İşâri Tefsirlerde Hz. İsmâil'in Kurban Edilme Meselesi

The Issue of the Sacrificed of the Prophet İsmâil in Ishari Tafsirs
Enver BAYRAM

117-128

7. Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* Örneği
The Use of Commentaries of Holy Bible in Contemporary Interpretation: Example of Interpretation of
the Qur'an in the Light of Science
Abdurrahim KAPLAN

129-148

8. İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstishâd
Istishâd (Attestation by Poem) in Ibn Kathîr's Tafsîr
Melek ALTINTAŞ YILMAZ

149-173

**SYMPOSIUM - SCIENTIFIC MEETING EVALUATION / SEMPOZYUM - İLMİ TOPLANTI DEĞERLEN-
DİRME**

Mushaf Araştırmalarında Neredeyiz? "Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları - Paradigma ve Yöntemler" (İstanbul 17-18 Şubat 2020) Adlı Çalıştay Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation on the Workshop Titled "Where are we on the Mushaf Researches? The Mushaf History Researches of the Western Orientalism: Paradigms and Methods" (İstanbul, 17-18 Feb, 2020)
İsmail ÇALIŞKAN

174-182

BOOK REVIEWS / YAYIN DEĞERLENDİRME

Mustafa Çağrı, Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017)
Değerlendiren/Reviewed by Mohamed Sheikh Aweis Dini

183-186

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية
www.dergipark.gov.tr/tader

TADER

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Değerli okuyucular ve ilim sevdalıları:

Genelde İlahiyat alanına özeldede tefsir sahasına, ilmi ve akademik seviyede katkı sunmayı hedefleyen TADER yeni bir sayıyla sizinle buluşmanın mutluluğu ve gururu içerisinde. Bu sayıda da farklı konularda, ilmi ve akademik düzeyde, ilmi bir titizlikle sorun ve alana katkı odaklı kaleme alınan çok değerli çalışmalar siz kıymetli okuyucuların değerlendirmelerine sunulmuştur.

Her yeni sayıda gelişmeyi ve ilerlemeyi kendine amaçlayan TADER ailesi olarak dergimizin ulusal ve uluslararası indeks ve dizinlerde taranmasına yönelik çalışmalarımız devam etmekteydi. 2019'daki çalışmalarımızla ULAKBİM TRDİZİN tarafından indekslenme başvurumuz kabul edildi. Çok mutlu ve gururluyuz. Bu başarıyı ekip olarak yakaladığımızı ifade etmek isteriz. Hiçbir başarı ekip ruhu olmadan elde edilemeyeceği gibi sürdürülemezdir de. Bu nedenle Türkiye tefsir akademisyenleri olarak dergimize katkılarını esirgemeyen bilim adamlarına ayrı ayrı teşekkür etmek isteriz. Bundan sonraki sayılarımızda da gerekli destek ve katkıları göreceğimizden şüphemiz yoktur. 2020'de bu sayıdan sonra Ekim sayısına ek olarak özel bir sayıyla da karşınıza çıkmayı hedeflemekteyiz. Yeni çalışmalara adım atmak ve yenilikleri ilim dünyasına kazandırmak için TADER ilmi toplantıları yapmayı planladığımızı da burada sizlerle paylaşmak istiyoruz. Bu çalışmalarımızda da desteklerinizi bekliyoruz.

Bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle...

Çalışmak bizden, başarı ve Tefvik Allah'tandır.

EDITOR IN CHIEF / EDİTÖR

Assoc. Prof. Ali Karataş

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Sakarya, Turkey karatasali5@gmail.com

TADER

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches

e- ISSN: 2587-0882

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE Religious Studies

PERIOD Biannually

(30 April & 30 October)

ONLINE PUBL. DATE April 30, 2020

PUBLICATION LANGUAGE Turkish

Dinî Araştırmalar **KAPSAM**

Yılda 2 Sayı **PERİYOT**

(30 Nisan & 30 Ekim)

30 Nisan 2020 **E-YAYIN TARİHİ**

Türkçe **YAYIN DİLİ**

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

TADER is an international magazine 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 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.

Yayınlanmak 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 magazine and publishing articles.

TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: www.isnadsistemi.org

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

TADER bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı 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 Budapeşte Açık Erişim Deklerasyonunu İmzalamıştır 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 International License 4.0.

İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

ULAKBİM TRDİZİN (Accepted / Kabul Nisan 2019)

DOAJ (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)

ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)

Scholar Article İmpact Journal İndex (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)

ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 22 Mart 2018)

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)

Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)

DRJI (Kabul / Accepted: 2018)

Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)

Paperity

ASOS İNDEKS (2017)

İLETİŞİM

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

<http://dergipark.gov.tr/tader>

tefsirarastirmalari@gmail.com

www.dergipark.gov.tr/tader

SAHİBİ

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir ABD)

EDITOR IN CHIEF / EDITÖR

Assoc. Prof. Ali Karataş

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey karatasali5@gmail.com

FIELD EDITORS / ALAN EDITÖRLERİ

Assoc. Prof. Yunus Emre GÖRDÜK

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Balikesir, Turkey yunusemre.gorduk@gmail.com

Assoc. Prof. Gökhan ATMACA

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey gatmaca@sakarya.edu.tr

Assoc. Prof. Murat KAYACAN

Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Muş, Turkey dr.muratkayacan@gmail.com

Dr. Bayram DEMİRCİGİL

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey bdemircigil@sakarya.edu.tr

Dr. Veysel GENÇİL

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

Research Assistant Soner AKSOY

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

Research Assistant Betül ÖZDİREK

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

Research Assistant Sakin TAŞ

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

PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir
Ankara, Turkey duralaroltu@hotmail.com

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey mustafaozturk65@outlook.com

Assoc. Prof. Halil Aldemir

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Kilis, Turkey aldemirhalil@gmail.com

Assoc. Prof. Yunus Emre GÖRDÜK

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Balikesir, Turkey yunusemre.gorduk@gmail.com

Assoc. Prof. Gökhan ATMACA

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey gatmaca@sakarya.edu.tr

Assoc. Prof. Murat KAYACAN

Muş Alparslan University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Muş, Turkey dr.muratkayacan@gmail.com

Dr. Ömer DİNÇ

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Çorum, Turkey omerdinc@hitit.edu.tr

Research Assistant Sakin TAŞ

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

Research Assistant Soner AKSOY

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

**Kur’ân’da “F-l-k / فلق” Lafzı ve “Felakın Rabbi / ربّ الفلق” Tamlamasının
Meâllerde Çevirisi Sorunu**

Mustafa ŞENTÜRK*

Öz

Bu çalışmayı bizim açımızdan mücbir kılan sebep, “Felakın Rabbi / ربّ الفلق” tamlamasının meâllerde karşılaştığımız farklı tercümeleleridir. Zikredilen tamlama, ülkemizdeki meâllerde genellikle “Sabahın Rabbi” şeklinde çevrilmektedir. Ancak ilk ve son dönemde yapılan bazı çevirilerde durum farklıdır. Zira söz konusu bu çevirilerde -bize göre daha doğru yaklaşımla- “f-l-k / فلق” lafzının “yar/at/ma” şeklinde karşılanabilecek lügat anlamı öne çıkarılmıştır. Bu durumun kısmen de olsa bir anlam daralmasına yol açtığı söylenebilir. Biz, bu daralmanın “f-l-k / فلق” lafzının, Kur’ân’ın kendi iç bütünlüğü açısından ele alınması ile ya da klasik ifadesiyle “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” ile giderilebileceğini düşünüyoruz. Bu çalışmada f-l-k/فلق” lafzının lügat anlamları açısından analizi için, evvelâ temel ve klasik lügatlere, sonra Garîbü’l-Kur’ân ve Meâni’l-Kur’ân literatürünün ilk örneklerine başvuracağız. Daha sonra erken dönemden günümüze kadar klasik tefsirlere müracaat edeceğiz. Böylelikle f-l-k/فلق” lafzının izini, erken dönem lügatleri, Ulûmü’l-Kur’ân kaynakları ve temel tefsir kaynaklarında sürmüş olacağız. Son olarak f-l-k/فلق” lafzına dâir ülkemizdeki meâllerden bir seçki sunacak ancak onların tercihlerini tartışmayacağız. Onun yerine ‘Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri” yaklaşımıyla, tefsir literatüründe “Felakın Rabbi / ربّ الفلق” terkibine verilen anlamlardan da hareketle, kendi değerlendirmemizi yapacak ve tercihimizi arz edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur’ân, Tefsir, Meâl, Felak, Felak Sûresi.

**The Word “F-l-q / فلق” in Qur’an and the Matter of Translating
the Phrase “Rab Al-Falaq / ربّ الفلق” in Translations of Qur’an**

Abstract

The reason that requires this work, for us, is various translations of the noun phrase “The Lord of Falaq / ربّ الفلق” in Qur’an translations. The mentioned phrase is usually translated as “The lord of morning” in Qur’an translations in our country. But the situation is different in some early and recent translations. Because in these translations, the lexical meaning of the word “f-l-q / فلق” as ‘crack/creation’ has been put forward and to give that meaning is more accurate approach in our opinion. It can be said this approach leads to a contraction of meaning, partly. We think this contraction can be taken away by examining the phrase “f-l-q / فلق” in terms of the internal integrity of the Qur’an or in its classical expression “the interpretation of the Qur’an with the Qur’an”. In this study, we will firstly refer to the basic and classical lexicons, and then the first examples of the literature of Garib al-Qur’an and Maani al-Qur’an to analyze the dictionary meaning of the word “f-l-k / فلق”. And then we will apply to classical tafsirs from the early period until today. Thus, we will have traced the word “f-l-k / فلق” in early lexicons, Ulum al-Qur’an sources and basic tafsir sources. Finally, we will present a selection of maals (translations of Qur’an) made in our country for the word f-l-k

* Doç. Dr., Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, mustafasenturk@trakya.edu.tr.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8310-7609>.

Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 25 Mart 2020. **Kabul Tarihi:** 15 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi. **DOI Numarası:** 10.31121/tader.709354

ATIF: Şentürk, Mustafa, “Kur’ân’da “F-l-k / فلق” Lafzı ve “Felakın Rabbi / ربّ الفلق” Tamlamasının Meâllerde Çeviri Sorunu” Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 1-15.

2 | Şentürk, Kur'ân'da "F-l-k / فلق" Lafzı

/ فلق “, but we will not discuss their preferences. Instead of that, we will make our own assessment and present our preference with the approach ‘the interpretation of the Qur’an with the Qur’an’ as well as considering the meaning given to the phrase “Lord of Felak / رَبِّ الْفَلَقِ” in tafsir literature.

Keywords: Qur’an, Tafsir/Commentary, Translation, Falaq, Surah al-Falaq.

Giriş

Kur’ân-ı Kerîm’de “f-l-k / فلق” ibâresi; biri *mastar*, diğeri infiâl bâbından *fîl*, kalan ikisi de *ism-i fâil* olmak üzere üç formda ve dört âyette, toplam dört defa kullanılmıştır. Tabii olarak bunların en bilineni, Felak Sûresi’nin ilk âyetinde bulunan ve sûreye adını veren “el-Felak / الْفَلَقِ” şeklindeki ifadedir.

Bu sûredeki “f-l-k / فلق” lafzı, ‘zû vücûh’ kelimelerden olduğu için “Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ” şeklinde gelen isim tamlamasına (izâfet terkîbine) çeşitli anlamlar verilmiştir. Tefsîr literatüründe ve ülkemizdeki meâllerde, -sûrenin 3. âyetindeki “gece karanlığı” ifadesinden hareketle olsa gerek- ‘Sabahın Rabbi’ anlamının öne çıktığı görülmektedir. Oysa bir kısım erken dönem tefsîrlerinde ve ülkemizdeki bazı ilk dönem meâllerde kelimeye genellikle asıl lügat anlamı olan yar/at/ma anlamı verilmiştir.

Felak Sûresi’nin; kısa sûrelerden olduğu için namazlarda, “Muavvizeteyn”den olduğu için namazlar dışında da çok okunan sûrelerden olduğu malûmdur. O nedenle sûrenin ilk âyetindeki bahis konusu ibâreye verilen “Sabahın Rabbi” şeklindeki mananın anlam daralmasına, bunun da kısmen anlam karmaşasına yol açtığı söylenebilir.

“Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ” terkîbine “Sabahın Rabbi” manası verilmesi, aslında yanlış değildir. Zira bu mana hem lügavî olarak hem de sûre içi münâsebet yani bağlam açısından kelime ile ‘ilgili bir anlamdır. İlgilidir ancak anlam daralmasına yol açtığı da -en azından bize göre- bir gerçektir. Bu anlam daralmasının sebepleri; hem kelimenin anlam alanı içerisinde bulunan somut bir olay olarak her gün yaşandığı için daha çok duyuşsal algıya hitâb ettiğinden dolayı ‘karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran’ manasının tercihi, hem de daha derin bir tefekkürü gerektiren, hâliyle de düşünsel algıya hitâb ettiği için ‘yaratma’ manasının bir anlamda ötelenmesidir. Ayrıca sûre içi münâsebette dolaylı olan olan 3. âyetin tercih edilmiş olması ve “Kur’ân içi münâsebetin”¹ göz ardı edilmesi de diğer sebepler arasında sayılabilir. Bu takdirde meselenin çözümü de belirmiş oluyor. Bize göre yapılması gereken; hem “f-l-k / فلق” kelimesinin anlam dünyası içinde, hem de sûre içi münâsebette 2. âyetin dikkate alınması sûretiyle Kur’ân içi münâsebette, daha kapsamlı olan mananın tercih edilmesidir; ya da klasik ifadesiyle “Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsîri” uygulamasının doğru bir şekilde tatbîkidir.

¹ “Kur’ân İçi Münâsebet” kavramı ve bu konuda farklı bir yaklaşım için bkz. Mustafa Şentürk, *Münâsebatü'l-Kur’ân - Âyet ve Sûreler Arasındaki İrtibatı Yeniden Düşünmek* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2015), 165-174.

Biz; "f-l-k / فلق" lafzını ve "felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbini arz ettiğimiz üzere daha kapsamlı bir şekilde anla(mlandır)mak için önce lügat analizine başvuracağız, daha sonra tefsîr literatüründe terkîbe verilen anlamları inceleyeceğiz, bilâhare kendi düşüncelerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

1. "F-l-k/فلق" Lafzının Lügat Analizi

"F-l-k/فلق" lafzının lügat anlamları açısından analizi için, öncelikle temel ve klasik lügatler ile Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân literatüründen örneklerle müracaat edeceğiz. Böylelikle lafzın izini, ilk olarak erken dönem lügatleri ile ilk tefsîr örnekleri sayılan Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında sürmüş olacağız.

Nahvi sisteme kavuştuğu ve bugün kullandığımız hareke sistemine son şeklini verdiği kabul edilen ünlü dilci Halîl b. Ahmed'in (175/791) verdiği bilgilere göre, "f-l-k / فلق"; *fecr, sabah, ortaya çıkarmak, tohumu yarmak / patlatmak, kırmak, bölmek, çekip çıkarmak, şaşırtmak* gibi anlamlara gelir. Halîl b. Ahmed, Felak Sûresi 113/1. âyete atıfla burada geçen *felaktan* maksadın 'sabah' olduğunu, Allah'ın (cc) sabahı ortaya çıkarıp görünür kıldığını ve sabahın meydana geldiğini; -En'âm 6/95. âyete atıfta bulunmasa da- Allah'ın tohumu patlattığını ve tohumun bitkiden yarılıp çıktığını söyler².

Ferrâ' (207/822) ile "Ebû Ubeyde (209/824 ?), felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbindeki felak kelimesinin 'sabah' anlamına geldiğini söylerler. Ferrâ', ilâveten sabah manasının 'sabahın yarılması' anlamından daha açık olduğunu belirtir³.

İbn Kuteybe de (276/889), "felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbine 'sabahın Rabbi' anlamını verir⁴.

Cevherî (400/1009'dan önce), yukarıdaki anlamlara ilâveten "felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbine 'sabahın ve bütün mahlûkâtın rabbi' anlamının verildiğini kaydeder⁵.

Sicistânî (330/941); kelimenin 'Cehennem' ve 'Cehennem'de bir vâdi' anlamlarına atıf yaptıktan sonra En'âm Sûresi 95-96. âyetlerdeki ibâreye yarmak, yarıp çıkarmak anlamını verir⁶.

Nehhâs (338/950); felak kelimesinin 'sabah', 'Cehennem', 'halk/mahlûkât', 'Cehennem'de bir vâdi' anlamlarından bahseder⁷. "فالق الإصباح" tamlamasındaki "fâlik / فالق" kelimesinin 'yaran /

² Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Semerrâî (y.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 5/164-165.

³ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, vd., 1. Baskı (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.), 3/301; Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, t.y.), 2/321.

⁴ İbn Kuteybe, *Te'vîlu Muşkilî'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru't-Turâs, 1973), 543.

⁵ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sabâh: Tâcü'l-Liğâ ve Şihâbu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'Abdulğâfûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), 4/1044-1045.

⁶ Muhammed b. 'Uzeyr es-Sicistânî (329/941), *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* (y.y.: Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâdühû, 1963), 156.

⁷ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, haz. Hâlid el-Alî, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1427/2006), 1380.

4 | Şentürk, Kur'ân'da "F-l-k / فلق" Lafzı

ثائق', ve 'yaratan / خالق' anlamlarına geldiğini belirttikten sonra "es-İsbâh / الإصباح" kelimesinin, 'el-Emsâ' / الأسماء' gibi sabah kelimesinin çoğulu olarak "es-Asbâh / الأصباح" şeklinde okunduğuna dikkat çeker⁸.

Herevî (401/1011); yukarıda görüşlerini aktardığımız Ferrâ' gibi, "felakın Rabbi / رَبِّ الفلق" terkîbindeki felak kelimesine 'sabah' manasının verildiğini ve bu anlamın kelimenin açıklaması olduğunu, aslında kelimenin 'sabahın yarılması ve (karanlıktan) ayrılması' anlamına geldiğini söyler. Ayrıca kelimenin 'yaratmak' manasından da söz eder. En'âm Sûresi 95-96. âyetlerde "فالق الحب" ve "ثائق / والنوى" ve "فالق الإصباح" şeklinde iki defa tekrar edilen "فالق / فلق" kelimesinin de 'yaran / ثائق', 'patlatan / فاطر' neticede 'yaratan / خالق' anlamına geldiğini belirtir⁹.

Râgıb el-İsfahânî (V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), "felakın Rabbi / رَبِّ الفلق" terkîbi hakkındaki anlamları sıralar. Buna göre söz konusu tamlamanın; 'sabahın Rabbi', Neml Sûresi 27/61. âyetinden hareketle 'nehirlerin Rabbi' ve -Şuarâ 26/63. âyete atıf yapmasa da- Allah'ın Hz. Musa'ya (as) öğretip de denizin yarılmasına sebep olan kelimedenden hareketle 'kelimenin Rabbi' olduğuna dâir rivâyetten söz eder¹⁰.

İbn Manzûr (711/1311), kelimenin kullanımına hadîs-i şerîflerden ve Hz. Âişe ve Hz. Ali gibi sahabîlerden (ra) örnekler verir. Felakın 'yaratmak' anlamından söz eder; yaratmanın tümünün bu kelime ile ifade edilebileceğini, zira düşünüldüğünde yaratmanın çoğu zaman patlamak/çatlamak/yarılmak şeklinde gerçekleştiğini, o bakımdan "فلق / فلق" kelimesinin 'bütün mahlûkât' için kullanıldığını söyler. Kelimenin 'Cehennem' anlamına geldiğine de değinen İbn Manzûr, Zeccâc'tan (311/923) naklen "فالق الأصباح" tamlamasının 'sabahları yaratan / خالق' ve 'sabahı yaran / ثائق' anlamına gelebileceğini, neticede hepsinin de 'yaratma' olduğunu söyler.¹¹

2. "F-l-k / فلق" Lafzının Kur'ân'da Kullanımı

Belirttiğimiz gibi, Kur'ân-ı Kerîm'de "f-l-k / فلق" kelimesi; biri *mastar*, diğeri infîl bâbından *fiil*, kalan ikisi de *ism-i fâil* olmak üzere üç ayrı formda, üç sûre ve dört âyette, toplam dört defa kullanılmıştır.

Bu kelime, genellikle kabul edilen *nüzcül sırasına* göre ilk olarak Felak Sûresi 113/1. âyette *mastar* olarak geçer ve sûrede Hz. Peygamber'e (sas) ve O'nun şahsında İslâm Ümmeti'ne şer(î şeyler)den "felakın Rabbi'ne / رَبِّ الفلق" sığınılması emredilir.

⁸ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, 1. Baskı (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1989), 2/460.

⁹ Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garibeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999), 1473-1474.

¹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 385.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1990), 10/309.

Türkçemizde de 'yarma' ve daha çok 'patlama' anlamında kullandığımız *infilâk* kelimesi ise, infiâl bâbından *fiil* olarak Şuarâ Sûresi 26/63. âyette gelir. Söz konusu âyette, Hz. Musa'ya asâsını denize vurması emredilip de Musa'nın bu emri yerine getirmesi sonucu 'denizin yarılıp her biri âdeta dağı andıran iki parçaya ayrılması', "infelaka / انفلق" ibâresi ile anlatılır.

Lafız, En'âm Sûresi 6/95-96. âyetlerde ise *ism-i fâil* olarak kullanılır ve 'Allah'ın bitki tanesi ve çekirdeği ile sabahı yarıp ortaya çıkarması', "فالق الحب والنوى" ve "فالق الإصباح" terkîbleri ile anlatılır.

En'âm Sûresi 95. âyette yer alan "فالق الحب والنوى" ibâresinin, aynıyla Peygamberimiz'in bir duâsında geçtiği¹², yine Hz. Âişe vâlidemizin İfk Hâdisesi sebebiyle yaşadığı zor günleri anlatırken, duygularını "Ağlamaktan ciğerimin yarılacağına zannediyordum"¹³ ifadesiyle aktardığı görülmektedir.

3. Tefsîr Kaynaklarında "F-l-k / فلق" Lafzı

Bu başlık altında "f-l-k / فلق" lafzının Kur'ân'da yer alan ve yukarıda arz ettiğimiz kullanımlarını ve bâhusus "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" tamlamasını müfessirlerin erken dönemden günümüze kadar nasıl anlayıp yorumladıklarını tespit etmeye çalışacağız. Bunun için Felak Sûresi 113/1-3 ve En'âm Sûresi 95-96. âyetlere yakından bakacağız.

Felak Sûresi ilk âyetindeki *felak* kelimesine, Mukâtil b. Süleyman (150/767) 'yaratma' anlamı verir ve "felakın Rabbi" tamlamasını "Halkın/mahlûkâtın Rabbi / رَبِّ الْخَلْقِ" şeklinde anlar. Takip eden "Yarattığı şeylerin şerrinden / مَنْ شَرِّ مَا خَلَقَ" âyetinde maksadın (akıllı varlıklar olarak) 'cinlerin ve insanların şerrinden'; sonraki âyetteki "غاسق" ifâdesinde ise 'gecenin karanlığı' olduğunu söyler¹⁴. Öte yandan Mukâtil, En'âm Sûresi 95-96. âyetlerde "فالق الحب والنوى" ve "فالق الإصباح" şeklinde gelen her iki ibâredeki "فالق" kelimesine "yaratıcı / خَالِقٌ" anlamını vermektedir¹⁵.

Taberî (310/923) ise âyetteki *felaka*; Cehennem'de bir hapisane, kapısı açıldığına Cehennem ehlini yakacak bir ev, kuyu; Hz. Peygamber'den naklen "kapalı bir kuyu", Cehennem ve sabah anlamları verildiğini nakleder. Taberî, tâbiûndan olan müfessir Kâ'b el-Kurazî'nin (108/726 [?]) "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" tamlamasını En'âm Sûresi 95-96. âyetlerdeki "فالق الحب والنوى" ve "فالق الإصباح" ifadeleriyle tefsîr ettiğini belirtir. Devamında sabahın ve nehrin yarılması manasına da temas ettikten sonra *felakın* 'yaratma' anlamı üzerinde durur. Kelimeye yukarıda saydığı, özellikle de

¹² Müslim, Zikir ve Duâ, 17. "لَلَّهِمَّ رَبَّ السَّمَوَاتِ وَرَبَّ الْأَرْضِ وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ رَبَّنَا وَرَبَّ كُلِّ شَيْءٍ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى وَمُنزِلَ التَّوْرَةِ". وَأَنْتَ الظَّاهِرُ وَالْإِنجِيلِ وَالْفَرْقَانَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ كُلِّ شَيْءٍ أَنْتَ آخِذٌ بِبِصَابَتِهِ اللَّهُمَّ أَنْتَ الْأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْآخِرُ فَلَيْسَ بَعْدَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الظَّاهِرُ فَلَيْسَ فَوْقَكَ شَيْءٌ وَأَنْتَ الْبَاطِنُ فَلَيْسَ دُونَكَ شَيْءٌ أَقْضِ عَنَّا الدَّيْنَ وَأَغْنِنَا مِنَ الْفَقْرِ

¹³ Buhârî, Megâzî, 35. "...إِنِّي لِأُظُنُّ أَنَّ الْبُكَاءَ فَالِقٌ كِبْدَى..."

¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beirut: Mu'essesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 4/924.

¹⁵ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/579-580.

'sabah' gibi, 'Cehennem'de bir hapishane' gibi anlamları vermenin mümkün olduğunu, ancak burada Allah'ın bunlardan birini kastedip diğerini kastetmediğine dâir bir delilin bulunmadığını; bilakis O'nun, yarattığı her şeyin rabbi olduğunu, dolayısıyla da verilecek mananın "felak" adı verilen bütün şeyleri kapsamı gerektiğini söyler¹⁶. Taberî, En'âm Sûresi 95-96. âyetlerdeki her iki "فالق" kelimesine de 'yaran' ve 'yaratan' anlamını vermektedir¹⁷.

İmam Mâtürîdî (333/944), *felak*ın 'sabah' anlamına geldiği gibi içindeki tane, çekirdek ve baklalar ortaya çıksın diye bütün yaratılardan 'yarılan her şey' anlamına da geleceğine dikkat çeker. Ona göre kelimeyi sabah anlamıyla tahsîs edenlerin, sabahın gecenin sonu ile günün başlangıcı olup Allah'ın, hükmünden hiç kimsenin kaçınamayacağı şeklinde, âlemde olan her şeyi bu iki vakit arasında çekip çevirdiğini göz önünde bulundurmuşlardır. Son(raki) sûredeki "İnsanların Rabbi / رَبِّ النَّاسِ" ifadesine atıfla, burada insanlar zikredilmiş olsa da maksadın bütün mahlûkât olduğunu söyler¹⁸. Mâtürîdî, En'âm Sûresi 95-96. âyetlerdeki her iki "فالق" kelimesine de 'yaran', 'yaratan' ve 'fâtır' anlamları vermekte, hatta "فالق الإصباح" ibâresinin sabahın ilk defa yaratılması ile sabahın her gün (tekrar tekrar) yar/at/ılması şeklinde iki ihtimali de barındırdığına dikkat çeker¹⁹.

Zemahşerî (538/1144); *felak* lafzının, mef'ûl manasında fiil/mastar olduğunu hatırlattıktan sonra 'Cehennem'de bir vâdi' olduğu görüşüne atıf yapar; kelimenin 'sabah' anlamına geldiğini, kök anlamının ise 'yarmak' olduğunu, gecenin yarılarak sabahın ondan ayrıldığını söyler. İlâveten toprağın bitkilerle, dağların pınarlarla, bulutların yağmurla, rahimlerin çocukla, çekirdeğin tohum/embriyo ile vb. Allah'ın yarararak yarattığı her şeyin, kelimenin anlam alanı içerisinde olduğunu hatırlatır²⁰.

Âlûsî'nin de (1270/1854), Zemahşerî ile aynı değerlendirmeleri yaptığını görürüz. Ayrıca *felak* ibâresinin 'mef'ûl manasında' *sıfat-ı müşebbehe* olduğunu ve bir anlamda yarılarak yaratılmış bütün mümkün mevcûdâta ve mahlûkata şâmil olduğunu söyler²¹.

Râzî de (606/1209) üç vecih halinde özetlediği görüşleri aktarırken, Zemahşerî'nin verdiği bilgileri hemen aynıyla tekrar eder. Kelimenin 'sabah' ve 'Cehennem'de içine düşülen bir vâdi' olduğu görüşlerine atıf yapar. Ancak Râzî'nin ikinci görüş olarak verdiği bilgiler dikkate değerdir. Buna göre En'âm 6/96 ile Bakara 2/74. âyetlere de atıfla, *felak* Allah'ın bitkilerle yeryüzünü yardığı gibi, yarararak yarattığı her şeydir. Râzî'ye göre bu görüş çeşitli bakımlardan doğruya daha yakındır.

¹⁶ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001) 24/745.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 9/420-426.

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanhoğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 14/118-119.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/150-152.

²⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd v.dğr. (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998), 6/464.

²¹ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rub'u'l-Me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.), 30/279-280.

'Bütün mümkinâtın Rabbi, bütün mahlûkatın var edicisi olan Allah'a sığınırım' demektir ve sabah da bu manaya (mahlûkata) dâhildir²². Râzî, En'âm Sûresi 95-96. âyetlerdeki "فالق" kelimesine *yaratmak* ve *yarmak* anlamları verildiğini nakleder²³.

Elmalılı (1361/1942); *felakın* 'fitrat' anlamına da geldiğini, müfessirlerin çoğunun kelimeyi en yaygın olan 'sabah' manasıyla tefsîr etseler de, bu lafızdan ismi felak olan her şeyin murâd olunması gerektiğini söyler. Ardından şu değerlendirmeyi yapar: "Meâlde 'sığınırım Rabbine o fitratın' diye tercüme etmek fikri, âcizâneme lafzen ve manen münasip gelmişti; fakat İbn Cerîr'in dediği gibi lügaten ve şer'an halk [felk] ıtlak olunan hepsi 'ما يطلق عليه الفلق' manasıyla sarâhate dâhil olmak ve aynı lafız mahfûz tutulmakta zikrolunan fâidelerle beraber, daha ziyade ince ve daha fazla şümûl bulunmak hasebiyle, şöyle demek daha müreccah göründü: 'Sığınırım Rabbına o felakın'...'”²⁴. Elmalılı, En'âm Sûresi 95-96. âyetleri tefsîr ederken "فالق" kelimesinin *yarmak* ve *yaratmak* anlamlarını hatırlatır ve Allah'ın "kudret-i fâtıra" sahibi olarak tohum ve çekirdekleri hem yarattığını hem de toprağa ekildiğinde onları yarararak tekrar tekrar yarattığını söyler²⁵.

Seyyid Kutub (1386/1966), *felak*'ın 'sabah' ve -En'âm 6/95-96. âyetlere de atıfla- 'yarılarak varlık ve hayat sahasına çıkan bütün mahlûkât' anlamına geldiğine değinir. İlk tercihte 'sabahın Rabbi', ikinci tercihte ise 'yaratılmışların Rabbi' manasının bulunduğu ve bu ikinci anlamın sonraki "yarattıklarının şerrinden / من شر ما خلق" âyetine daha münasip olacağını söyler²⁶.

4. "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَق" Tamlamasının Meâllerde Çevirisi Sorunu

Bu başlık altında ülkemizde yapılan meâllerde "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَق" terkîbine verilen anlamları inceleyeceğiz. İncelemeyi ve okuyucuların takip ve tahkîkini kolaylaştırmak için internette meâl karşılaştırmaya imkân veren sitelerden <http://www.kuranmeali.com> sitesindeki "Ayet Karşılaştırma" sekmesini kullanacağız. Ancak buradaki bütün meâllere değil maksadımızı anlatmaya yeteceğini düşündüğümüz kısma yer vereceğiz, burada bulunmayan ve gerek gördüğümüz diğer bazı meâller için de matbû nüshalara müracaat edeceğiz. Meâllerin "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَق" terkîbine verdikleri ve aşağıda aktardığımız manalara yakından baktığımızda, bütün bir tefsîr literatüründe olduğu gibi, *felak* lafzına verilen anlamları kabaca 'sabah' ve 'yaratma' şeklinde iki grupta topladığını görürüz.

Sabah ve/ya Onunla İlgili Meâl Verenler:

Hasan Basri Çantay Meâli : "De ki: 'Sabahın Rabbine sığınırım.'"

²² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/190-192.

²³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 13/94-95 vd.

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y.), 9/6367-6373.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III/1986-1987.

²⁶ Seyyid Kutub, *fi Zılâli'l-Kur'ân*, 32. Baskı (Kahire: Dâru's-Şürûk, 1423/2003), 6/4007.

- Abdülbaki Gölpınarlı Meâli : *"De ki: 'Sığınırım karanlığı yarıp ışıtan sabahın Rabbine.'"*
- Ali Fikri Yavuz Meâli : *"(Ey Rasûlüm) De ki: 'Sığınırım sabahın Rabbine'"*
- Diyanet İşleri Meâli (Eski) : *"De ki: '... şerrinden tan yerini ağartan Rabbe sığınırım.'"*
- Diyanet İşleri Meâli (Yeni) : *"De ki: '... kötülüğünden sabah aydınlığının Rabbine sığınırım.'"*
- Diyanet Vakfı Meâli : *"De ki: '... şerrinden sabahın Rabbine sığınırım!'"*
- Muhammed Esed Meâli : *"De ki: 'Sığınırım ben yükselen şafağın Rabbine.'"*
- Süleyman Ateş Meâli : *"De ki: 'Sığınırım ben, karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran Rabbe.'"*
- Ümit Şimşek Meâli : *"De ki: 'Sığınırım sabahın Rabbine.'"*
- Bayraktar Bayraklı Meâli : *"De ki: 'Ben, ağaran sabahın Rabbine sığınırım.'"*
- Yusuf Ali İngilizce Meâli : *"Say: 'I seek refuge with the Lord of the Dawn (Şafağın Rabbi)'"*

Yar/at/ma ve/ya Onunla İlgili Meâl Verenler:

- Elmalılı Meâli (Orjinal) : *"De ki: 'Sığınırım Rabbime o Felakın.'"*
- Ömer Nasuhi Bilmen Meâli : *"De ki: 'Felakın (yaratılıp vücuda getirilmiş olan şeylerin) Rabbine sığınırım.'"*
- Yaşar Nuri Öztürk Meâli : *"De ki: 'Yarılan, karanlıktan çıkan sabahın Rabbine/yarılışlardan fıskıran oluşun Rabbine sığınırım!'"*
- Abdullah Parlıyan Meâli : *"Ben, gecenin karanlıklarını yarıp sabahı ortaya çıkardığı gibi, bildiğimiz ve bilmediğimiz tüm varlıkları ortaya çıkaran Rabbime sığınır, ..."*
- Ahmet Tekin Meâli : *"'Bütün varlıkları yoktan yaratan, hak ile bâtlı ayırt edip hakkı ortaya koyan, sıkıntıyı gideren, tohumu çatlatan doğumu gerçekleştiren, aydınlığı getiren, kurtuluşa erdiren, yaşama kabiliyeti, gücü ve varlıklara işleyiş düzeni veren, koruyan, kontrol eden Rabbe sığınırım' de."*
- Bahaeddin Sağlam Meâli : *"De ki: 'Yaratıkları yokluk karanlığından varlık sabahına çıkaran, sahipleri olan Allah'a sığınırım.'"*
- Hayrat Neşriyat Meâli : *"De ki: 'Felak'ın (sabahın) Rabbine sığınırım!'"*
- İlyas Yorulmaz Meâli : *"De ki 'Her şeyi yarıp çıkaran Rabbe sığınırım.'"*
- Kadri Çelik Meâli : *"De ki: 'Ben, bütün yaratıkların rabbine sığınırım.'"*
- Mahmut Kısa Meâli : *"Ey Müslüman! ... de ki: 'Ben, felakın Rabb'ine sığınırım. Gönderdiği Kur'ân sayesinde inkâr ve cebâlet karanlıklarını paramparça eden, böylece aklımı ve gönlümü iman ve Kur'ân nûruyla aydınlatan yüce Rabb'imin.'"*
- Süleymaniye Vakfı Meâli : *"De ki 'Sığınırım, bölerek yaratmanın sahibine!'"*

Şaban Piriş Meâli : "De ki: *Mablûkâtın Rabbine sığınırım.*"²⁷

İnternetteki tarama programında yer almayan ve son dönemde akademik câmiada yapılan bazı meâlleri de vermek istiyoruz.

Salih Akdemir Meâli : "... *kötülüğünden; karanlığı yok eden sabah aydınlığının Rabbine sığınırım!*"²⁸

Ö. Dumlu - H. Elmalı Meâli : "De ki: *Sığınırım, bütün yaratıkların Rabbine*"²⁹

Mustafa Öztürk Meâli : "[Ey Peygamber] De ki: *Karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran o Yüce Rabbe sığınırım ben, ...*"³⁰

Murat Sülün Meâli : "De ki: *Sabah aydınlığının Rabbine sığınırım.*"³¹

A. Şener, C. Sofuoğlu, M. Yıldırım Meâli : "*Karanlığı yarıp ortalığı aydınlatan sabahın Rabbine sığınırım*"³².

Biz burada tek tek her bir meâli ve tercihini tartışmayacak, onun yerine 'Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîri' yaklaşımıyla, tefsîr literatüründe "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbine verilen anlamlardan da hareketle kendi değerlendirmemizi yapacak; tercihimizi arz etmeye çalışacağız.

"Felakın Rabbi" tamlamasına, hem lügavî ilgisi hem de sûre içi münâsebeti yani bağlamı açısından "Sabahın Rabbi" manası verilmesi, aslında yanlış olmamakla birlikte; bize göre bu tercih bir anlam daralmasına yol açmaktadır. Bu anlam daralmasının sebebinin; 'yarmak' anlamındaki felak lafzının somut bir yansıması olarak her gün şâhid olunan gün doğumu ve şafak/sabah vâkiasının daha çok duyuşsal algıya hitâb etmesi, 'yaratma' ameliyesinin ise çok boyutlu ve bazen müşâhedesi çok zor olup daha derin bir tefekkürü gerektirdiği için bu anlamın bir anlamda geri plana düşmesi ve/ya ötelenmesi ve sûre içi münâsebette daha yakın ve doğrudan olan 2. âyetin değil de daha uzak ve dolaylı olan 3. âyetin tercih edilmiş olması, ayrıca "Kur'ân içi münâsebetin" göz ardı edilmesi olduğu söylenebilir.

Bize göre "f-l-k / فلق" kelimesini daha doğru ve bütüncül olarak anlamlandırmak için yapılması gerekenler; lafzın anlam haritası içinde bulunan daha kapsamlı mananın tercih edilmesi, sûre

²⁷ Felak Suresi 1. Ayet. 25 Mart 2020. <http://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=113&ayet=1>

²⁸ Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 604.

²⁹ Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003), 655.

³⁰ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 4. Baskı (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 872.

³¹ Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 604.

³² Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu, Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli* (İzmir: TDV Yayınları/Tıbyan yayınları, 2014), 604.

içi münâsebette ilk olarak 2. âyetin dikkate alınması, sûrenin "Muavvizeteyn" şeklinde beraber anıldığı sonraki sûre ile ve Kur'ân içi münâsebetin, yani kelimenin Kur'ân'daki diğer kullanımlarının dikkate alınması, böylelikle aslında klasik ifadesiyle Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin uygulanmasıdır.

Felak kelimesinin anlam haritası içinde bulunan *fecr/ sabah/ şafak, ortaya çıkarmak, yarmak, patlatmak, infilâk, yaratmak, kırmak, bölmek, çekip çıkarmak, ayırmak, şaşırtmak, vâdi* gibi anlamların merkezinde; 'tabûi/lügat mana' olarak "yarmak", 'terim' olarak da "yaratmak" anlamının bulunduğu kabul edilecektir. Dilcilerimizin ve bazı müfessirlerimizin aktardığımız değerlendirmelerinde de görüleceği üzere, bütün bu anlamların hepsi "yar/at/mak" anlamıyla ilgilidir. Zira Zemahşerî'nin de dikkat çektiği gibi, özetle ifade etmek gerekirse; sabah karanlığı, embriyo tohumu, tohum toprağı 'patlatır', 'yarar'; pınarlar dağları yarar vâdi oluşturur, yağmurlar bulutları yarar. Böylece bütün bu kevnî âyetler, "yar/at/ma" ile gerçekleşir.

Öte yandan Felak Sûresi'ne özellikle ilk üç âyeti olmak üzere, -sûrenin fâsıllarında bulunan kısmî kâfiye gibi kâfiyeli olsun diye yaptığımız takdirlerle birlikte- Elmalılı'nın çevirisinden, yakından bir daha bakalım. "قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ. مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ. وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ. وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ. وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ / De ki: 'Sığınırım Rabbine o felakın. Şerrinden mâ halakın. Ve şerrinden daldığı zaman bir gâsikin. Ve şerrinden o ukdelere üfleyen neffâsâtın. Ve şerrinden based ettiği zaman bir hâsidin".

Sûrede *kime* ve *nelerden sığınılacağı* şeklinde, sığınma eyleminin iki yönü işlenmektedir. Sığınmanın bir tarafında *Yaratıcı*, diğer tarafında *yaratılanlar* vardır. Konuyu açmak gerekirse, *kendisine sığınılan* "Felakın Rabbidir". *Kendisinden sığınılan* şeyler ise Rabbin yarattığı bütün *mablûkât*tır. Bâhusus insanda ürpetiye sebep olan *gece karanlığı, sibirbazlar* ve *basedçiler* ile onların şerleridir. Başka bir ifadeyle 3, 4 ve 5. âyetler, 2. âyetteki sığınılması emredilen yaratılmışları örneklendiriyor ve tefsîr ediyor. Bu durumda -örnekleri verilerek açıklanmış olan- *yaratılanlardan Yaradan'a sığınma* söz konusudur. O bakımdan "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkibinde, tikel bir örnek olan "Sabahın Rabbi" manasının değil de tümel bir mana olarak "Yaratılanların Rabbi" anlamının murâd edilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Yine sonraki Nâs Sûresi'nde de benzer şekilde *yaratılanlardan Yaradan'a sığınma* söz konu edilmektedir. Burada da *cinlerden* ve *insanlardan* olup vesvese veren *vesvesecilerin şerrinden*; *insanların Rabbine, Melik'ine* ve *Îlâh'ına* sığınılması emredilmektedir. Diğer bir ifadeyle, sığınma eylemi ile kendisine sığınılacak merci' ve kendisinden sığınılacak hususlar açısından her iki sûre arasında bir paralellik vardır. Özellikle de "Felakın Rabbi" ile "insanların Rabbi, Meliki ve Îlâhı" ifadeleri arasında. İkinci kısmın birincisini tefsîr ettiğini düşünmek akıldan uzak bir ihtimal değildir.

Öte yandan mesele Kur'ân içi münâsebet açısından ele alındığında, En'âm Sûresi 6/95-96. âyetler, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbini tefsîr eder niteliktedir. Nitekim daha önce de naklettığımız gibi, Mukâtil, her iki ibârede geçen "فالق" kelimesine "yaratıcı / خالق" anlamını vermektedir³³. Yine Taberî'nin nakline göre, Kâ'b el-Kurazî, "Felakın Rabbi" tamlamasını "فالق الحب والنوى" ve "فالق الإصباح" ifadeleriyle tefsîr etmektedir³⁴.

Yukarıda arz ettiğimiz üzere, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" tamlamasının, modern dönemde ülkemizde yapılan Kur'ân çevirilerinin kimisinde 'sabahın Rabbi' şeklindeki anlamı öne çıkarken, kimi meâl yazarları ise sabahı yaratmayı da içine alacak daha bütüncül bir anlam arayışı ile 'yaratma' manasını tercih etmişlerdir. Bize göre bu ikinci tutum, hem sûre hem de Kur'ân bütünlüğü açısından daha doğrudur. Elmalılı merhûm, muhtemelen Fâtihâ Sûresi'ndeki "Âlemînin Rabbi / رَبِّ الْعَالَمِينَ" terkîbinin çevirisinin pek mümkün olmadığını düşündüğü³⁵ gibi buradaki tekîbi de çevirmeyip "daha ziyade ince ve daha fazla şümûl bulunmak hasebiyle", "Felakın Rabbi" demeyi tercih etmiştir³⁶. Aynı hassasiyetle olsa gerek, merhûm Ömer Nasuhi Bilmen de (1391/1971) tefsîrde "yani sabah vaktinin veyahut yaratılıp vücûda getirilmiş olan şeylerin" açıklamasını yapsa da âyetin meâlîni "Felakın (yaratılıp vücûda getirilmiş olan şeylerin) Rabbine sığınırım" şeklinde vermiştir³⁷. Ülkemizin yetiştirdiği bu iki önemli âlimi, yukarıda liste halinde verdiğimiz pek çok meâl yazarı da takip etmiş ve bir anlamda "yaratılanların Rabbi" manasını öne çıkarmayı tercih etmişlerdir.

Aslen fiil/mastar olup mübalağa için 'mürebbi' anlamında kullanılan "Rab" kelimesinin; Kur'ân'da zamirler dışında en çok *âlemîne* 37, *semâvât ve arzâ* 16, *arşa* 6, *maşrık ve mağrîbe* 5 defa gibi muzâf olmasını³⁸; başka bir ifadeyle daha kapsamlı, kuşatıcı ve bütüncül bir anlamı ifade etmesini de bu noktada dikkate alıp "Felakın Rabbi" terkîbini "yaratılanların Rabbi" şeklinde anlamak, Kur'ân'ın maksadına daha uygun olacaktır kanaatindeyiz.

Netice olarak şunları söyleyebiliriz: "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbindeki felak ifadesi mastar olduğuna göre, mastarın da ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehe anlamları bulunduğu göre, kelimeyi anlamlandırmak için önümüzde "yaratmanın/oluşun/eylemin Rabbi", "yaratılanların

³³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1/579-580.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/745.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/62-63.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6367-6373.

³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâlî Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8/4117-4118.

³⁸ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müjfebres li Elfâz'l-Kur'âni'l-Kerim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990), 285-299.

Rabbi"³⁹ve "yaratılanların Rabbi" seçenekleri vardır. Meâllerde geçen "yaratılmışların Rabbi" ifadesinin yaratma sürecinin ezelden ebede dâim olduğu, "yaratıkların Rabbi" seçeneğini de anlam kaymasına yol açacak başka bir çağrışımı olduğu düşüncesiyle çok uygun görmüyoruz. Son tahlilde, eğer Elmalılı gibi "felakın Rabbi" diyemezsek, arz ettiğimiz gerekçelerle "yaratılanların Rabbi" demeyi tercih ederiz.

Sonuç

"F-l-k / فلق" lafzı; Kur'ân-ı Kerîm'de üç sûre ve dört âyette; biri *mastar*, diğeri infiâl bâbından *fîil*, öbür ikisi de *ism-i fâil* olmak üzere üç ayrı formda, toplam dört defa geçer.

Bu çalışmada, "f-l-k/ فلق" lafzının izini sürüp kelimenin anlam haritasını tespit için, öncelikle erken dönem klasik lügatleri ile Garîbü'l-Kur'ân ve Meâni'l-Kur'ân literatürüne müracaat edilmiştir.

Tefsîr literatüründe ve ülkemizde yapılan meâllerde, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkîbindeki *felak* lafzına verilen anlamlar başlıca iki grupta toplanmış olup bunlar, 'sabah' ve 'yaratma' manalarıdır.

"Felakın Rabbi" terkîbine, "Sabahın Rabbi" manası verilmesi aslında doğrudur. Zira bu anlam gerek lügavî ilgisi gerek de sûre içi münasebeti, tabir-i diğlerle bağlamı açısından desteklenebilir. Ancak bize göre bu tercih, kelimenin anlam daralmasına marûz kalması demek olur. Bunun sebebi, 'yarmak' kök anlamına sahip *felak* kelimesinin somut bir yansıması olan gün doğumu ve şafak/sabah vâkıasının daha çok duyuşsal algıya hitâb edip öne çık(arıl)ması; 'yaratma' ameliyesinin ise çok boyutlu ve bazen müşâhedesinin çok zor olması ve derin bir tefekkürü gerektirmesi sebebiyle 'yaratma' manasının geri plana düş(ürül)mesidir. Ayrıca bu kelimeye mana verilirken, daha yakın ve doğrudan ilgili olan 2. âyetin değil de daha uzak ve dolaylı ilgisi olan 3. âyetin tercih edilmiş olması ile 'sûre içi'; En'âm Sûresi 6/95-96. âyetlerde sadece "فَالِقُ الْإِصْبَاحِ" ibâresinin dikkate alınmasıyla 'Kur'ân içi' *münâsebetin* başarılı bir şekilde gözetilememiş olmasıdır.

Felak kelimesinin anlam alanında bulunan *fecr/sabah/şafak, ortaya çıkarmak, yarmak, patlatmak, infilâk, yaratmak, kırmak, bölmek, çekip çıkarmak, ayırmak, şaşırtmak, vâdi* gibi manaların merkezinde 'tabîi/lügat mana' olarak "yarmak"; 'kavram' olarak da "yaratmak" anlamının bulunduğu görülmektedir. Zemahşeri'nin de dikkat çektiği gibi, bütün bu kevnî âyetler, "yar/at/ma" ile gerçekleşir.

"Muavvizeteyn" olarak nitelenen Felak ve Nâs Sûrelerinde, *kime sığınılacağı* ve *nelerden sığınılacağı* şeklinde, sığınma eyleminin bir tarafında tabîi olarak *Yaratıcı'nın*, diğtar tarafında *yaratılanların* olduğu iki yönüne dikkat çekilmektedir. Buna göre *kendisine sığınılan* "Felakın Rabbi'dir", *kendisinden*

³⁹ Mü'minûn 23/14. âyetteki "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" /... Yaratılanların en güzeli olan Allah'ın şânı ne yücedir?" ifadesi bağlamında düşünülmelidir.

sığınlan şeyler ise Rabbin yarattığı bütün *mahlûkât*tır. Bu durumda insanı ürperten *gece karanlığı*, *sibir-bazılar* ve *hasedçilerin*, 2. âyetteki sığınılması emredilen yaratılmışları örneklendirerek tefsîr etmiş oluyor. O bakımdan "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkibinde tikel bir örnek olan "Sabahın Rabbi" anlamından ise tümel bir mana olarak "Yaratılanların Rabbi" anlamının murâd edilmesi ihtimâli daha güçlüdür.

Öte yandan mesele Kur'ân içi münâsebet açısından ele alındığında, En'âm Sûresi 6/95-96. âyetler, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkibini tefsîr eder niteliktedir. Nitekim Kâ'b el-Kurazî ve Mukâtil gibi erken dönem müfessirleri, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkibine 'bütün yaratılanların Rabbi' anlamını vermişlerdir.

Ülkemizde yapılan modern dönem Kur'ân çevirilerinin bazıları 'sabahın Rabbi' manasını, diğer bazıları ise sabahı yaratmayı da içine alacak daha bütüncül 'yaratma' anlamını öne çıkarmışlardır. Biz bu ikinci tutumun, hem sûre içi bütünlük hem de Kur'ân bütünlüğü açısından daha doğru olduğunu düşünüyoruz. Elmalılı, belki tercümesinin zorluğu ya da kendi ifadesiyle 'daha ince ve daha kapsamlı olduğu' gerekçesiyle söz konusu terkibi aynen bırakıp "Felakın Rabbi" demeyi tercih etmiştir. Ömer Nasuhi Bilmen de terkibi "Felakın (yaratılıp vücûda getirilmiş olan şeylerin) Rabbine sığınırım" şeklinde manalandırmıştır.

Sonuç itibarıyla, "Felakın Rabbi / رَبِّ الْفَلَقِ" terkibindeki felak ifadesi mastar olup mastar da ism-i fâil, ism-i mef'ûl ve sıfat-ı müşebbehe anlamlarını mündemic olduğuna göre; "yaratmanın/oluşun/eylemin Rabbi", "yaratanların Rabbi" ve "yaratılanların Rabbi" seçeneklerinden, "yaratılanların Rabbi" seçeneğinin, kapsam ve anlaşılabilirlik açısından murâd-ı ilâhîye daha yakın olduğunu düşünüyoruz.

Allahu a'lem.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfembres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Akdemir, Salih. *Son çağrı Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Râhu'l-Me'ânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y..
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sabîb*. Mustafa Dîb el-Bigâ, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhâb: Tâci'l-Lüga ve Sıhâbu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyi'n, 1984.
- Dumlu, Ömer; Elmalı Hüseyin. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y..
- Felak Suresi 1. Ayet. 25 Mart 2020. <http://www.kuranmealı.com/AyetKarsilastırma.php?sure=113&ayet=1>
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, vd., 1. Baskı, Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y..
- Halîl, b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Semerrâî. y.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl. t.y..
- Herevî, Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fî'l-Kur'ân ve'l-Hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1999.
- İbn Kuteybe. *Te'vîlu Muşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Turâs, 1973.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 1. Baskı. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- Kutub, Seyyid. *fî Zılâli'l-Kur'ân*. 32. Baskı, Kahire: Dâru's-Şürûk, 1423/2003..
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû 'Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, t.y..
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Mu'essetu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sabîb*. Beyrut: Dâru'l-Cil. t.y..
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *İ'râbü'l-Kur'ân*. haz. Hâlid el-Alî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1427/2006.

- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, 1. Baskı, Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1409/1989.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. 4. Baskı. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y..
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981.
- Sicistânî, Muhammed b. 'Uzeyr. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâdühû, 1963.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlam*. 1. Baskı. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Şener, Abdülkadir; Sofuoğlu, Cemal; Yıldırım Mustafa. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: TDV Yayınları/Tibyan Yayınları, 2014.
- Şentürk, Mustafa. *Münâsebâtü'l-Kur'ân -Âyet ve Sûreler Arasındaki İrtibatı Yeniden Düşünmek*. 1. Baskı. Ankara: İlâhiyat Yayınları. 2015.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd [v.dğr.]. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.

**Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiünden
Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 182/798)**

Ceyda GÜRMAN*

Öz

Hız. Peygamber'in Kur'an'ı tebyin vazifesiyle başlayıp sahâbe-i kirâm ile devam eden Kur'an'ı sahih anlama gayretleri ve tefsire yönelik ilk çalışmalar, tâbiûn ile büyük bir gelişme göstermiş ve tefsir ilim olarak temayüz edip mescidlerdeki halkalarda tedris edilir hale gelmiştir. Hız. Peygamber ve sahâbe tefsirine ulaşmada yegâne nesil olan tâbiûn, Kur'an-ı Kerim'i baştan sona tefsir etmiş ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Genel olarak Hicri II. asra denk gelen etbâu't-tâbiîn döneminde ise; Abbâsiler'in hilafet merkezini Bağdat'a taşımasıyla Mekke, Medine, Basra ve Kûfe gibi ilim merkezlerine yeni şehirler katılmış, böylece ilmî hareketlilik artmış; Arap dili ve nahviyle ilgili çalışmalar hız kazanmış, itikâdî ve amelî mezhepler şekillenmiş ve taraftar kazanmıştır. İlimlerin tasnif edildiği bu kıymetli zaman dilimi, tefsir ilmî açısından da son derece önemli olup çok sayıda müfessir, Kur'an ilimleri ve tefsir çalışmalarındaki yerini almış ve günümüze de ulaşan müstakil tefsir kitapları telif etmişlerdir. Medine'de doğup büyüyen ve hadis, fıkıh ile tefsire dair birikimini Medineli ulemâ eliyle edinen Abdurrahman b. Zeyd (ö. 182/798), dönemin meşhur simaları arasında dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, etbâu't-tâbiîn dönemi ilmî hayat ile erken dönem tefsir faaliyetleriyle meşhur müfessirlere değinilmiş, özellikle Abdurrahman b. Zeyd'in hayatı, ilmî durumu, tefsir ilmindeki yeri ile tefsir yöntemi ve kendinden sonraki kaynaklara tesiri incelenmiştir. Çalışmanın temel hedefi ise kuşkusuz Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin erken dönem temsilcisi olarak isimlendirilebilecek Abdurrahman b. Zeyd'in tefsir rivayetlerinde, kaynak ve yöntem olarak Kur'an'ı Kur'an ile tefsire nasıl ve ne oranda başvurduğunun misaller eşliğinde tahlil edilmesidir. Onun tefsirinin, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri bağlamında müstakil olarak incelenmesi, araştırmanın özgülüğünü göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Medine, Etbâu't-tâbiîn, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem.

'Abd al-Rahmân b. Zayd b. Aslam (ö. 182/798) from Etbâ'al-Tâbiûn the Early Period Representative of Qur'an's İnterpretation with Qur'an

Abstract

The efforts of the Prophet to understand Qur'an, which started with the duty of declaring Qur'an and continued with the companions and first studies on tafsir, it has made great progress with the tâbiûn and became taught in the lesson circles of the masjdids by making it educating as tafsir science. Tâbiûn who is the only generation in reaching the Prophet and companion interpretation, taught Qur'an from beginning to end and raised many students. In general, during the period of the etbâ' al-tâbiûn, whose hijri coincided with the II century; with the 'Abbâsîs moving the caliphate center to Baghdâd, new cities were added to scientific centers such as Makka, Medina, Basra and Kûfa, and thus, scientific mobility increased; studies on

* Arş. Gör., Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. cey827@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-4136-9766.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 21 Mart 2020. **Kabul Tarihi:** 21 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.707101.

ATIF: Gürman, Ceyda. "Kur'an'ın Kur'an ile Tefsirinin Erken Dönem Temsilcisi: Etbâu't-tâbiünden Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 16-37.

the Arabic language and grammar studies have gained momentum, kalām and fikh sects have shaped and gathered supporters. This precious timeframe in which sciences are classified, it is extremely important in terms of tafsīr science. Many commentators made studies in Qur'anic sciences and commentaries and wrote self-contained commentary books that has reached to the present day. 'Abd al-Rahmān b. Zayd (ö. 182/798), who was born and grew up in the Madina and has achieved his knowledge of hadith, fikh and tafsīr from the scholars of Madina, draws attention as one of the important people of the period. In this study, etbā' al-tābiūn period scientific life and early tafsīr activities and famous commentators were mentioned. Especially 'Abd al-Rahmān b. Zayd's life, scientific status, place in tafsīr, tafsīr method and its impact on subsequent sources has been studied. The main purpose of the study is undoubtedly analysis of Qur'an's interpretation with Qur'an in the one of the early representatives 'Abd al-Rahmān b. Zayd's tafsīr narrations, as an example of how and in what extent Qur'an is referred to the tafsīr with Qur'an as a source and method. The tafsīr of his tafsīr in the context of the Qur'an's tafsīr with the Qur'an, shows the originality of the research.

Keywords: Tafsīr, Qur'an, Medina, Etbā' al-tābiūn, 'Abd al-Rahmān b. Zayd b. Aslam.

1. Giriş

Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, erken dönemden günümüze müfessirlerin sıklıkla başvurduğu yöntemlerden biridir. Etbâ'u't-tābiūn dönemi müfessirlerinden bu yönetime başvuran en dikkat çekici isim Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem'dir. Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine özel önem atfeden ve tefsirinde Kur'an'ı birincil kaynak olarak kullanan Abdurrahman b. Zeyd ve tefsirinin, bu bağlamda ele alınması makalenin temel hedefidir.¹ Onun tefsirini değerlendirmeye geçmeden önce kısaca yaşadığı döneme ve bu dönemdeki ilmî hayata değinmek gerekir. Tābiūnu müslüman olarak görüp bu hal üzere vefat eden üçüncü nesle etbâ'u't-tābiūn denir. Hadis ulemâsı, “Sizin en hayırlınız, benim asrımda yaşayanlar, sonra onların ardından gelenler, sonra onların ardından gelenlerdir.”² hadisinde zikredilen ilk nesli, sahâbe; ikinci nesli, tābiūn; üçüncü nesli ise etbâ'u't-tābiūn olarak yorumlamıştır.³ Bu neslin ağırlıklı olarak yaşadığı dönem, sığâr-ı tābiūnun da hayatta olduğu hicrî ikinci asrın ikinci

¹ İbn Zeyd hakkında ülkemizde bir tez çalışması bulunmaktadır: Abdulkadir Çoban, *İlk Dönem Tefsir Otoritelerinden Abdurrahman b. Zeyd'in Tefsirciliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Çeşitli tefsir kaynaklarından ona ait tüm rivayetlerin bir araya getirildiği bir kitap çalışması bulunmaktadır: Abdurrahman b. Zeyd, *Tefsiru Abdurrahman b. Zeyd*, der. Abdullah Ebussuûd Bedr (İrbid: Âlemü'l-kütübî'l-hadîs, 2014). Arap dünyasında yapılmış yüksek lisans tezleri de bulunmaktadır. Bu çalışmalar, genellikle çeşitli sûrelerde ona ait rivayetlerin bir araya getirilmesi şeklinde müteselsil olarak farklı kişiler tarafından yapılmış yüksek lisans tezi düzeyinde çalışmalardır. Bu tezlerden bazıları; İmtisâl Mustafâ Muhammed, *Merviyâtü Abdurrahman b. Zeyd fi't-tefsir: sûrateyi'l-Fâtîha ve'l-Bakara: cem' ve tevsîk* (Sudan: Ümmü Dermân Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Mahmûd Muhammed Gattâs, *Ârâü İbn Zeyd el-Medenî (Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem) el-mütevaffâ 182h. fi't-tefsir min evveli sûrati'n-Nisâ hattâ âhiri sûrati'l-Enfâl cem' ve dirâse ve tabkâk* (Kahire: Ezher Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Ebû Zeyd Muhammed Sâlih, *Merviyâtü Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem fi't-tefsir min evveli sûrati'l-Enfâl ilâ nihâyeti sûrati'l-İsrâ cem' ve dirâse ve tabkâk* (Sudan: Ümmü Dermân el-İslâmiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Yahyâ b. Dâhî Ali Şetnâvî, *Tefsiru Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem el-mütevaffâ sene 182 h. min evveli sûrati'l-Kamer ilâ sûrati'n-nâs: cem'an ve dirâseten ve tabkâkan* (Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Salâhuddîn Zeytara, *Merviyâtü Zeyd b. Eslem fi't-tefsir: cem'an ve dirâseten ve tabkâkan* (Riyad: İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

² Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sabîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavkî'n-ecât, t.y.), “Şehâdât”, 9; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sabîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâü'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1412/1991), “Fedâilü's-sahâbe”, 210.

³ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1397/1977), 46; Şehâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sabîhi'l-Buhârî* (Mısır, 1323), 4/383.

çeyreğinde başlayıp, hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğine kadar uzanmaktadır. Etbâu't-tâbiîn dönemi, 132/749'da hükümlerle biten Emevî devletinin son zamanlarıyla çoğunlukla Abbasîler dönemine denk gelen zaman dilimidir.⁴

Hiz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn döneminde ilmî faaliyetlerin sürdürüldüğü Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Mısır ve Yemen gibi ilim merkezlerinin yanı sıra etbâu't-tâbiîn döneminde Abbasîlerin yönetim merkezini Bağdat'a taşımasıyla Bağdat, Rey ve Kayrevân gibi yeni bölge ve şehirler bu ilmî faaliyetlerdeki yerlerini aldılar. Tedvîn döneminden sonra artık etbâu't-tâbiîn dönemiyle birlikte ilimlerin tasnif edilmesine geçilerek tefsir, hadis, fıkıh ve siyer-megâzî gibi ilimlere dair ayrı ayrı kitaplar telif edilmeye başlandı. Zehebî'nin (ö. 748/1348), 143/760-144/761 yılları hakkında; "Bu asırda âlimler, tefsir, hadis ve fikhî tedvîn etmeye başladılar. İbn Cüreyc Mekke'de, Saîd b. Ebû Arûbe ve Hammâd b. Seleme Basra'da, Evzâî Şam'da, Mâlik (*Muvatta* adıyla) ve İbn İshak (*Megâzî* adıyla) Medine'de, Ma'mer Yemen'de, Süfyân es-Sevrî (*Kitâbü'l-câmi'* adıyla) ve Ebû Hanîfe (fıkıh ve re'y hakkında) Kûfe'de tasnif edilmiş kitaplar yazdılar. Bu asırdan önce, ulemânın önde gelenleri ilmi hıfzediyorlar ya da düzenli olmayan sahîfelerden öğreniyorlardı."⁵ şeklinde verdiği bilgi dönemin ilim merkezleriyle tasnif faaliyetlerinin durumuna ışık tutmaktadır.

Bu asırda ilim merkezlerindeki meşhur müfessirler şöyle sıralanabilir: Medine'de Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765),⁶ Mâlik b. Enes,⁷ Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem; Mekke'de Abdülmelik b. Cüreyc (ö. 150/767),⁸ Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/714);⁹ Basra ve Kûfe'de, Muhammed b. Sâib el-

⁴ Hâlid b. Yûsuf el-Vâsıl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn : arz ve dirâse* (Riyad : Merkezü tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016), 20-25.

⁵ Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 3/776.

⁶ Ca'fer es-Sâdık çok yönlü bir âlimdir. Tefsirin yanı sıra fıkıh ve tasavvufta da önemli bir yeri vardır. Babası Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), tâbiûn dönemi Medineli fakih ve müfessirler arasında yer alır. Sâdık, Şia tarafından babasından sonra İsnâaşeriyye'nin altıncı imamı kabul edilmektedir (Mustafa Öz, "Ca'fer es-Sâdık", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/1-3).

⁷ Her ne kadar daha çok hadis ve fıkıh alanında ön plana çıksa da, tefsir ilminde de temayüz etmiştir ve kendisine nisbet edilen bir tefsiri vardır. Bk. İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şü'ûni'l-İslâmiyye, 1403/1983), 1/81; Şemsüddin Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 2/300.

⁸ Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Rumî asıllı mevâlidendir. Mekke'de doğmuş yine orada vefat etmiştir. Tâbiûnun büyüklerinden rivayeti vardır ve tefsir kitabı olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dârü İhyâ'ü't-türâsi'l-Arabî, 1422/2001), 1/80; Vâsıl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 96-98.

⁹ Kur'an bilgisi konusunda, döneminin en büyük âlimi olduğu söylenmiştir. Kendisinden sonra kaleme alınan tefsirlerin hemen hemen hepsinde onun görüşleri yer almaktadır. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr* adlı tefsirinin en önemli kaynaklarından biri Süfyân'ın tefsiridir. Bk. Vâsıl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 161.

Kelbî (ö. 146/763),¹⁰ Mukâtil b. Süleyman¹¹, Süfyân es-Sevrî,¹² Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 197/812),¹³ Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813)¹⁴ ve İsmâil b. Uleyye (ö. 193/809);¹⁵ Şam'da, Ali b. Ebû Talha (ö. 143/760);¹⁶ Horasan'da; Mukâtil b. Hayyân (ö. 150/767) ve Hüseyim b. Beşîr (ö. 183/799);¹⁷ Kûfe, Rey, Mısır gibi birçok şehirde bulunan ve Bağdat'ta vefat eden Muhammed b. İshak b. Yesâr (ö. 153/770),¹⁸ Mekke ve Basra'da kaldıktan sonra yirmi yıl Kayrevân'da bulunan Yahya b. Sellâm (ö. 200/815).¹⁹ Bu âlimlerin büyük çoğunluğu birden fazla şehirde bulunmuş, ilim almış ve öğrenci yetiştirmiştir. Dolayısıyla her ne kadar belli bir şehre nisbet edilseler de etkilerini tek bir şehirle sınırlamak doğru değildir.

¹⁰ Hadis ulemâsınca zayıf hatta yalancı kabul edilen Kelbî, tefsirde de tenkit edilmektedir. Kendisine *Tefsîri'l-Kelbî*, *Abkâmü'l-Kur'an* ve *en-Nâsib ve'l-mensûb* adlarında üç ayrı kitap nisbet edilmektedir. Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, t.y.), 36, 40-41; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/149; M. Fuat Sezgin, *Târihü't-türâsî'l-Arabî*, trc. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad : Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991), *Târihü't-türâsî'l-Arabî*, 1(1)/81.

¹¹ Hakkında geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.

¹² İbn Ebû Dâvûd'un (ö. 316/929) "Sahâbeden sonra Kur'an-ı Kerîm'i tâbî Ebû'l-Âliye'den daha iyi bilen yoktur. Onun ardından Saîd b. Cübeyr sonra Süddî ve ondan sonra da Süfyân es-Sevrî gelir." sözü Sevrî'nin Kur'an bilgisinin genişliğine ve bu alandaki şöhretine dikkat çekmektedir. (Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan İbn Asâkir, *Târihu medîneti Dimaşke*, thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-fıkır, 1415/1995-1421/2000), 18/177; Şemsüddin Muhammed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417), 4/207). Süfyân es-Sevrî'ye nisbet edilen tefsir basılmıştır: Süfyân es-Sevrî, *Tefsîru Süfyân es-Sevrî* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye), 1403/1983.

¹³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/358.

¹⁴ Basra'nın önde gelen âlimlerinden olan Yahyâ b. Saîd'in tefsir kaynaklarında çok sayıda rivayeti yer almaktadır. Kendi re'yine fazlaca başvurmayıp genellikle Hz. Peygamber, sahâbe ya da tâbiün görüşlerini aktarmaktadır. Örneğin bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 2/437, 3/134, 536, 8/224, 424, 9/145, 14/478.

¹⁵ Ebû Recâ el-Utâridî (ö. 105/723), Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/749), Dâvûd b. Ebû Hind (ö. 139/756), Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Abdullah b. Avn (ö. 151/768) ve Saîd b. Ebû Arûbe (ö. 156/773) gibi Basralı ulemânın çoğundan ilim almış ve Basra'da bir dönem kadılık vazifesinde bulunmuştur. Bk. Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Tebzîbü't-Tebzîb*, thk. İbrahim ez-Zeybek-Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.), 1/140. Taberî'de yedi yüze yakın rivayeti bulunan İbn Aluyye, bu rivayetlerin tamamına yakını, istifade ettiği isimlerden aktarmaktadır. Dönemin tefsir anlayışını ve özellikle Basra'nın tefsir ilmi açısından hicrî II. asırdaki durumunu tesbit etmede önemli bir isim olduğunu ve müstakil bir çalışmayı hak ettiğini düşünüyoruz.

¹⁶ Etbâu't-tâbiîn dönemi meşhur müfessirlerinden Ali b. Ebû Talha'nın Abdullah b. Abbas'tan (ö. 68/687) naklettiği bir tefsir sahifesinin olduğu söylenmiş ve Ahmed b. Hanbel, "Bir kişi bu sahife için Mısır'a gitse, bu yolculuğa değer." demiştir. Bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Merkezü'd-dirâsetü'l-Kur'âniyye (Medine, t.y.), 6/2331. Muâviye b. Sâlih (ö. 158/775) → Ali b. Ebû Talha → İbn Abbas şeklindeki tarik, İbn Abbas'tan gelen en güvenilir tarik kabul edilmiştir (Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Dârü'l-hadîs, 1426/2005), 1/71).

¹⁷ *et-Tefsîr* adında bir eseri bulunmaktadır. Bu eser, bazı kaynaklarda *el-Kirâât* adıyla da kaydedilmektedir (İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 284; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/353). Taberî, tefsirinde Hüseyim'den istifade etmektedir. Örneğin bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/153, 10/364, 18/119, 19/545.

¹⁸ *Kitâbü'l-megâzî* sahibi İbn İshâk; kıssa, ahbâr ve tarih bilgisinde meşhur olmakla birlikte tefsir kaynaklarında da bir çok rivayeti bulunmaktadır (Vâsil, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 109).

¹⁹ Yahyâ b. Sellâm ve tefsiri hakkında İsmail Cerrahoğlu'nun kıymetli bir çalışması bulunmaktadır: İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1970). Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, "Yahyâ b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/263-264. Etbâu't-tâbiîn dönemi tefsirine katkı sunan isimler için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973), 1/306 vd.; Vâsil, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 191 vd.

Etbâ'u't-tâbiîn dönemi en önemli ilim merkezlerinden biri Medine'dir. Hicrî II. asırda Abbâsî yönetimiyle birlikte her ne kadar yeni şehirler kurulsa ve siyasî erk el değıştirse de Medine; Peygamber şehri olması, köklü bir ilmî geleneğe sahip bulunması ve kibâr-ı tâbiûnün burada ikamet etmesi gibi sebeplerle ilmî anlamda etkinliğini tamamen yitirmiş değildir. İmam Mâlik'in geliştirdiği amel-i ehl-i Medine tabiri de bunu göstermektedir.²⁰ Medine, tefsir ilmiyle ilgilenen ulemaya ev sahipliği yapmış, meşhur müfessirler bu şehirde yaşamış ve burada kıymetli tefsirler kaleme almışlardır. Çalışmada, Medine'nin en önemli isimlerinden biri olan müfessir Abdurrahman b. Zeyd, hayatı, ilmî durumu ve Kur'an yorumu üzerinde durulacak, özellikle Kur'an'ı Kur'an ile nasıl tefsir ettiği örnekler eşliğinde incelenecektir. Etbâ'u't-tâbiîn arasında tefsirde şöhret kazanmasının yanı sıra sonraki dönem tefsir kaynaklarında işgal ettiği yer, onun tefsir ilmi açısından ehemmiyetini ortaya koymaktadır.

2. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem

2.1. Hayatı ve İlmî Durumu

İsmi, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem el-Adevî el-Medenî'dir. Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd (ö. 193/789) hilâfetinin başlarında 182/798'de vefat ettiği kaydedilmiş, doğum tarihi hakkında bilgi verilmemiştir.²¹ Babası Zeyd b. Eslem (ö. 136/754), tâbiûn döneminin meşhur müfessir, muhaddis ve fakihlerindendir. Kaynaklarda hem onun hem babasının Hz. Ömer'in (ö. 23/644) mevlâsı oldukları yönünde zikredilen bilgi, Hz. Ömer ailesinin mevlâsı olmaları şeklinde anlaşılmalıdır. Zira Zeyd b. Eslem, Abdullah b. Ömer'in (ö. 73/693) azatlı kölesidir ve Hz. Ömer'i görmemiştir. Hz. Ömer'in mevlâsı Zeyd'in babası, Yemen bölgesindeki Aynü't-temr'e hicret eden Habeşli mevâlî Eslem'dir (ö. 80/699).²² Abdurrahman'ın, Üsâme (ö. 136/754-158/775 yılları arası) ve Abdullah (ö. 164/780) adında iki ağabeyi²³ ile Zeyd (ö. 210/825) ve Abdullah (ö. ?) isminde iki oğlu vardır.²⁴

²⁰ Amel-i ehl-i Medine tabiri için bk. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 49-50, 92.

²¹ Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001), 7/592; Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1958), 3(1)/284; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952), 2(2)/567; Cemâluddîn Ebû'l-Haccâc Yûsuf el-Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983-1413/1992), 17/114-118; Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târîhi'l-Medineti's-şerîfe* (y.y., 1399/1979), 2/489; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/349; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/507.

²² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/507; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/572; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 10/12; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 1/658.

²³ Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 17/114; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/508.

²⁴ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 2(1)/401; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 2/345; İbn Adî el-Cürçânî, *el-Kâmil fî duefâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 4/164. *Üsdü'l-gâbe* de geçen bir rivayette Abdülmün'im b. Beşir b. Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem ismi zikredilmektedir. Buradan hareketle Abdurrahman'ın Beşir adında bir oğlunun daha olduğu anlaşılmaktadır ancak bu bilgiyi teyid sadedinde başka bir kaynakta herhangi bir mâlûmata rastlamadık (İzzeddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 1/216).

Müfessir Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, Yezîd b. Muâviye (ö. 64/683) zamanında Mekke valiliği yapan ve Mekke'de vefat eden Medinelî sahâbî Abdurrahman b. Zeyd b. Hattâb b. Nüfeyl (ö. 71/690),²⁵ Medine ehlinden Abdurrahman b. Zeyd b. Ukbe b. Kerîm (ö. ?),²⁶ Abdurrahman b. Zeyd b. el-Fâişî el-Hemedânî (ö. 83/702 ?)²⁷ ve yine sahâbeden Zeyd b. Hâlid'in (ö. 78/697) oğlu Abdurrahman b. Zeyd (ö. ?) gibi isimler ile karıştırılmamalıdır.

İbn Zeyd; babası Zeyd, Ebû Hâzim el-A'rec Seleme b. Dînâr (ö. 140/757), Safvân b. Süleyym (ö. 132/749) ve kârî Muhammed b. el-Münkedir'den (ö. 131/748) rivayet etmektedir. Kendisinden en çok rivayette bulunan Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) ve Esbağ b. el-Ferec'in (ö. 225/839) yanı sıra, Vekî' b. Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, Sâlih b. Abdullah et-Tirmizî (ö. 230/845 civarı), Abdürrez-zak b. Hemmâm es-San'ânî ve Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) gibi isimler rivayette bulunmaktadır.²⁸ Zeyd b. Eslem tüm hadis ulemâsınca sika kabul edilmesine rağmen Abdurrahman ve diğer iki oğlu Abdullah ile Üsâme ve yine Abdurrahman'ın oğlu Zeyd zayıf addedilmiştir.²⁹ Bununla birlikte, İmam Malik'in en önemli öğrencilerinden Abdullah b. Vehb ve Ali b. Yûnus el-Leysî ile Esbağ b. el-Ferec gibi sika raviler ile Tirmizî (ö. 279/892), İbn Mâce (ö. 273/887) ve Ebû Ca'fer et-Tahavî (ö. 321/933) gibi hadis âlimleri, İbn Zeyd'den rivayet etmektedirler. Tüm cerh ve ta'dîl kaynaklarında zayıf ravi kabul edilmekte ancak sâlih biri olduğu söylenmektedir.³⁰

Abdurrahman'ın babası Zeyd b. Eslem, tefsir ilminin yanı sıra hadis ve fıkıhta da önemli bir isimdir. Bununla birlikte, Abdurrahman'ın özellikle tefsirde ön plana çıktığı, hadiste yukarıda zikredildiği gibi zayıf sayıldığı ve fıkıh ilminde de kayda değer bir şöhretinin olmadığı söylenebilir. Tefsir rivayetlerinde fikhî izahları geniş yer tutmamakta ve fikhî konulara temas ettiği yerlerde genelde babasından nakletmektedir. Diğer taraftan, İbn Hazm (ö. 456/1064); İbn Zeyd'in fukahâ-i seb'a'nın üzerinde ittifak ettiği görüşleri bir araya getiren bir eser telif ettiğinden bahseder.³¹ Yine O'nun "Abâdile vefat ettikten sonra, fıkıh bütün beldelerde mevâlîde idi. Mekke ehlinin fakihî Atâ b. Ebû Rebâh, Yemen'in Tâvûs b. Keysân, Yemâme'nin Yahya b. Kesîr, Basra'nın Hasan-ı Basrî, Kûfe'nin İbrâhim en-Nehâî, Şam'ın Mekhûl, Horasan'ın da Atâ el-Horasânî'dir, Medîne'nin fakihî ise

²⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/54; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3(1)/284; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/508.

²⁶ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3(1)/284; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2(2)/233.

²⁷ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 3(1)/283; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2(2)/232.

²⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2(2)/233; İbn Adî, *el-Kâmil fî duefâi'r-ricâl*, 5/441; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 17/115; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/349; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/507-508; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/271

²⁹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebir*, 7/507; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2(2)/233; İbn Adî, *el-Kâmil fî duefâi'r-ricâl*, 1/526, 4/164, Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/316; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 1/658,

³⁰ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2(2)/233; İbn Adî, *el-Kâmil fî duefâi'r-ricâl*, 5/441-446; Mizzî, *Tebzîbü'l-Kemâl*, 17/115-117; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/349; İbn Hacer, *Tebzîbü't-Tebzîb*, 2/507-508; İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 22/25; Sehâvî, *et-Tuhfetü'l-latîfe*, 2/488-499; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/271; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/306.

³¹ Cengiz Kallek, "Fukahâ-yi seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/214.

mevâlidenden olmayan Saîd b. Müseyyeb'dir.³² sözü meşhurdur. İmam Mâlik'le de diyalogu bulunmaktadır. Zeyd b. Eslem'den çokça istifade eden İmam Mâlik, *Muvatta*'ı yazarken Zeyd rivayetlerini babın sonuna koymuş, Abdurrahman bunun sebebini sorunca "Öncekileri aydınlatan kandil gibi olması için babın sonuna koydum." demiştir.³³ Bu bilgilerden hareketle her ne kadar dönemin fukahâsı arasında zikredilmese de onun fıkhıta da bilgi sahibi olduğu düşünülebilir.

İbn Zeyd'in tefsir ilmindeki yerine gelince ise, İbn Teymiyye, "İnsanların tefsir konusunda en bilgilisi Mekke ehlidir. Zira onlar, İbn Abbas'ın talebesidir. Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, İkrime, Atâ b. Ebû Rebâh, Tâvûs b. Keysân ve diğerleridir. Kûfe'de de İbn Mes'ûd ve ashâbı böyledir. Medine ehlinde ise Zeyd b. Eslem ve ondan tefsir alan oğlu Abdurrahman b. Zeyd meşhurdur."³⁴ demektedir. Etbâ'u't-tâbiînden Mukâtil b. Süleyman ve Yahyâ b. Sellâm'dan sonra en çok tefsir rivayeti olan isim İbn Zeyd'dir.³⁵ Taberî tefsirinde; 5233 etbâ'u't-tâbiîn rivayeti arasında 2075 rivayet ile en çok rivayete sahip müfessirdir. Cerh ve ta'dîl âlimlerinden aynı zamanda müfessir İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/938), İbn Zeyd'i zayıf addetmekle birlikte, tefsirinde ondan beş yüzden fazla nakle yer vermekte ve bu sayıyla İbn Zeyd, İbn Ebû Hâtîm tefsirinde de en çok rivayeti bulunanlar arasına girmektedir.³⁶ Taberî'de İbn Zeyd'den en sık gelen tarik; Yûnus b. Abdülâlâ (ö. 264/877) → İbn Vehb → Abdurrahman b. Zeyd şeklindedir. Taberî, İbn Zeyd'e ait 1800 civarında rivayeti bu senetle aktarmıştır.³⁷ İbn Ebû Hâtîm tefsirinde ise Yûsuf b. Yezid el-Karâtîsî (ö. 287/900) → Esbağ b. el-Ferec → Abdurrahman b. Zeyd şeklindeki tarik üç yüz yetmiş yedi kez tekrar etmektedir.³⁸

Kendisine tefsir kitabı ve *en-Nâsîb ve'l-mensûb* adında iki ayrı kitap isnad edilmektedir.³⁹ Fuat Sezgin (1924-2018), Abdurrahman b. Zeyd'in tefsirinin temelini babası Zeyd b. Eslem tefsirine dayandığını söylemekte ve ikisine iki ayrı tefsir nisbet etmektedir.⁴⁰ Bazı kaynaklarda ise Zeyd b.

³² Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), 12/426; İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs)*, thk. Abdülla'tif el-Hemîm - Mâhir Yâsin Fahl (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 504.

³³ Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebir el-Bekrî (Fas, 1387/1967), 3/242.

³⁴ Takiyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zercûr (Dımaşk, 1392/1972), 61; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 4/2339.

³⁵ Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 374.

³⁶ Muhammed b. Abdullah el-Hudayrî, "et-Tefsîrü bi'l-eser beyne İbn Cerîr ve İbn Ebû Hâtîm", *Mecelletü'd-dirâsâtü'l-Kur'âniyye*, 4 (1430), 86, 88.

³⁷ Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-Arabî*, 1(1)/88.

³⁸ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebû Hâtîm (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 77; Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 152.

³⁹ İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 281; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/349; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/271; Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-Arabî*, 1(1)/88. Kendisinden nâsîh-mensûhla ilgili yirmi dokuz rivayet aktarıldığı ifade edilmiştir (Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 325.).

⁴⁰ Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-Arabî*, 1(3)/22.

Eslem'e ait tefsirin oğlu Abdurrahman aracılığıyla aktarıldığı kaydedilmektedir.⁴¹ Kanaatimizce Sezgin'in dediği gibi İbn Zeyd tefsirinin, babası Zeyd'in tefsirinden farklı olduğudur. Zeyd b. Eslem, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine nadiren başvururken, İbn Zeyd'in en çok kullandığı yöntem Kur'an'ın Kur'an ile tefsiridir. Yine Zeyd b. Eslem tefsirindeki en bariz hususlardan olan fikhî izahlar, İbn Zeyd tefsirinde daha sınırlıdır.⁴² İbn Zeyd'in genellikle âyetleri kendi re'yiyle tefsir ettiği de göz önünde bulundurulunca ikisinin ayrı birer tefsiri olması kuvvetle muhtemel hale gelmektedir. Sezgin'e göre İbn Zeyd'e ait bu tefsir, Taberî'nin en önemli kaynaklarından biridir.⁴³ Taberî'nin, Zeyd b. Eslem ve farklı müfessirlerin tefsir yorumlarını ihtiva eden ve günümüzde tahkiki yapılarak neşredilen İbn Vehb tefsirini⁴⁴ Mısır'da Yûnus b. Abdilâlâ'dan rivayet ettiği yönündeki bilgi⁴⁵ Taberî'nin hem Zeyd hem İbn Zeyd tefsirlerine ulaştığı ihtimalini güçlendirmektedir.

2. 2. 1. Tefsir Rivayetlerinde Kur'an'ın Kur'an İle Tefsiri

İbn Teymiyye'nin (ö.728/1328) "Tefsirdeki en güzel metod (ahsenü't-turûk) Kur'an'ın Kur'an ile tefsiridir."⁴⁶ dediği Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü içerisinde anlaşılması hedefine mebni Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri; âyetlerin, siyak-sibakına muvâfık bütüncül bir yaklaşımla anlaşılmasını hedefler. Bir âyette veciz ya da müphem zikredilen bir ifade bir başka pasajda detaylı ve sarih olarak geçebilir.⁴⁷ Örneğin el-Fâtiha 1/7. âyette "kendisine nimet verilenler" ile kastedilenler, "Kim Allah'a ve rasûle itaat ederse, onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği; peygamberler, sıddıklar (dosdoğru kimseler), şehitler ve sâlihlerle birlikte dirler."⁴⁸ âyetinde açıklanmıştır.⁴⁹ Bir âyetin, Hz. Peygamber veya sahâbe sözünde yer verildiği şekliyle bir diğer âyetle açıklanması mümkün olduğu gibi, müfessirin kendi çabası ve re'yi ile âyetler arası ilişki kurularak açıklanması da söz konusu olabilir

⁴¹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/81; Dâvûdî, *Tabakatü'l-müfessirîn*, 1/183; Hayrüddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm kamûsü terâcim li-şehri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 2002), 3/57.

⁴² Şüphesiz İbn Zeyd rivayetlerinde fikhî izahlar da bulunmaktadır ancak tefsirinin ana özelliği olacak düzeyde değildir. Örnek için bk. Abdurrahman b. Zeyd, *Tefsîru Abdurrahman b. Zeyd*, 170.

⁴³ Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-Arabî*, 1(1)/88.

⁴⁴ Abdullah b. Vehb b. Müslim, *el-Câmi' Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Wiesbaden, 1992-1995).

⁴⁵ İbn Yûnus el-Mısri, *Târibü İbn Yûnus el-Mısri*, thk. ve der. Abdülfettah Fethî Abdülfettah (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1421), 2/270.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, 93.

⁴⁷ Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996), 43 vd.

⁴⁸ en-Nisâ 4/69

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/177; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm müsneden 'an Rasûlillah ve's-sahâbe ve't-tâbi'în*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 3/997.

ki, durum çoğu zaman böyledir.⁵⁰ Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin salt rivayet yöntemi değil hem rivayet hem dirayet yöntemi olarak telakki edilmesi daha isabetlidir.⁵¹

Erken dönem tefsirine bakıldığında Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde meşhur olan isim İbn Zeyd'dir. Tefsirinde sıklıkla ilgili diğer âyetlere yer veren İbn Zeyd, bu metoda başvuran müfessirlerin ilklerinden sayılmakta, etbâ'u't-tâbiîn müfessirleri arasında Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine en çok başvuran müfessir olarak zikredilmektedir.⁵² Aynı zamanda onun tefsirinde, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn rivayetleri çok az yer almakta ve âyetler arası bağ kurarak yaptığı açıklamalarda genellikle kendi re'yine başvurmuştur.⁵³ Tefsirinin diğer özellikleri ise; kelime izahları, lugavî açıklamalar ve şiirle istişhaddır. Yaşadığı dönemde tefsirde, şiirle istişhada en çok önem veren ve tefsirinde en çok kullanan isimlerden biri olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ İmam Mâlik ve Şafî gibi fakih ulemâ ile aynı dönemde yaşaması ve fıkhnın daha çok onların elinde gelişmesi hasebiyle İbn Zeyd'in fikhî tefsire ağırlık vermediği yorumunda da bulunulmuştur.⁵⁵ Kıraat, esbâb-ı nüzûl, İsrâiliyyât ve kıssalara dair bilgiler de tefsirinde belli ölçüde yer almaktadır. Hz. Peygamber ve sahâbe sözüne çok başvurmayan

⁵⁰ Bu tefsir yönteminde, müfessirin dirayeti de rol oynadığı için mutlak doğruya ulaştıracağı iddiasını taşımamaktadır. Kur'an'ın iç bağlamını esas alıp, dış bağlam da denen siyer, sebep-i nüzûl, örf ve âdetler ya da kültürel miras dikkate alınmadan yapılan yorumlarda bir takım hatalar olması muhtemeldir. Sadece Kur'an'dan hareketle yapılacak bu türden yorumlarda örneğin; lügavî, işârî ve bilimsel okumalardaki aşırılıklarla, mezhebî saikler sebebiyle düşünülen hataların bulunması imkan dahilindedir. (İlgili görüş için bk. Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri -Bir Mahiyet Soruşturması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20) Bununla birlikte tefsirde hadisler, sahâbe sözü ve lügat gibi hangi kaynak kullanılırsa kullanılsın müfessirler, âyetlerin yorumunda birbirlerinden farklı neticelere ulaşabilmekte ve kimi zaman hatalı yorumlar da bulunabilmektedirler. Dolayısıyla hata ihtimali sadece Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinde söz konusu değildir (bk. Ali Karataş, "Kur'an'ı Kur'an İle Anlama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197). Ayrıca bk. Muhammed Aydın, "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri - Eleştirel Bir Yaklaşım", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-32.

⁵¹ İbn Teymiyye'nin, Kur'an'ın, yine Kur'an'dan istifadeyle açıklanmasının en güzel yol olduğu şeklindeki ifadesi de, Kur'an'ın Kur'an'la tefsirini, rivayet tefsirinin ilk sırasında saydığı anlamına gelmemektedir. "Rivayet-dirayet tefsirleri" şeklindeki hatalı denilebilecek tasnif, İbn Teymiyye'den sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Bu tasnife göre dirayet tefsirlerinden sayılan Fahreddin er-Râzî'nin *Mefâtîhu'l-gayb* adlı eserinde, rivayet tefsirleri arasında zikredilen Taberî tefsirine göre Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine çok daha fazla başvurulmuş olması, Kur'an'ın Kur'an ile tefsirinin salt rivayet yöntemi olarak anlaşılmayacağını göstermektedir (Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 167-175). Râzî'nin yanı sıra Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine ağırlık veren müfessirler arasında zikredilen Mâtürîdî (ö. 333/944) de klasik taksimde dirayet tefsirleri arasında sayılmaktadır (Ali Karataş, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 67).

⁵² Hudayrî, "et-Tefsîrû bi'l-eser beyne İbn Cerîr ve İbn Ebû Hâtim", 89; Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 156; Çoban, *İlk Dönem Tefsir Otoritelerinden Abdurrahman b. Zeyd'in Tefsirciliği*, 83.

⁵³ Hudayrî, "et-Tefsîrû bi'l-eser beyne İbn Cerîr ve İbn Ebû Hâtim", 89; Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 156; Abdurrahman b. Zeyd, *Tefsîru Abdurrahman b. Zeyd*, 76; Salâhüddin İvaz Muhammed İdris, "el-Cem'u beyne fenni'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti dirâse tatbikiyye alâ tefsiri Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem", *Mecelle Külliyyeti Usûli'd-dîn Câmîâtü Ümmü Dermân*, 12 (2014), 153.

⁵⁴ Sezgin, *Târibü't-türâsi'l-Arabî*, 1(1)/88; Abdurrahman b. Zeyd, *Tefsîru Abdurrahman b. Zeyd*, 143; Vâsıl, *Tefsîru etbâ'i't-tâbiîn*, 156. Şiirle istişhâda dair örnekler için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/195, 17/405; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin lemâ tedammenehu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1467/2006), 20/199.

⁵⁵ İdris, "Dirâse tatbikiyye alâ tefsiri Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem", 178.

İbn Zeyd'in yer yer aktardığı hadisler genellikle zayıf kabul edilmiştir.⁵⁶ Dolayısıyla onun tefsirinin ana karakteristiği kendi re'yi ile âyetleri yorumlaması ve âyetleri bir bütün halinde değerlendirmesidir. İbn Zeyd'in akla verdiği önem; “Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek ve böylece onları temizleyecek bir peygamber gönder.”⁵⁷ âyetinde, “Hikmet, dindeki akıldır. Hikmet olmadan âyetleri anlamak ve onlardan istifade etmek mümkün olmaz. Hikmet Allah'ın kalpte yarattığı ve bu sayede kalbin aydınlandığı şeydir.”⁵⁸ şeklindeki tefsirinde ve “Allah, hikmeti dilediğine verir ve kime hikmeti verirse ona muhakkak çok hayır verilmiş demektir.”⁵⁹ âyetindeki “hikmet’e “dindeki akıl” manâsını verdiği⁶⁰ misalde görülmektedir.

2. 2. 1. Kur'an'a Bütüncül Bakışı

Yukarıda da zikredildiği üzere İbn Zeyd'den en çok rivayette bulunan isim Taberî'dir ve *Câmi'u'l-beyân* onun Kur'an'ı Kur'an ile tefsirine dair çok sayıda misal ihtiva etmektedir. Bunun yanı sıra elimizde bulunan hemen hemen her tefsirde onun rivayetlerini görmek imkan dahilindedir. Onun, âyetleri bütüncül olarak ele alması ve konuyla ilgili âyetleri bir arada değerlendirmesi Kur'an'a olan vukûfiyetini de gözler önüne sermektedir. “(Kâfirlerin durumu) Firavun ailesinin ve onlardan önce gelenlerin durumu (دَأْبٍ) gibidir.”⁶¹ âyetindeki دَأْبٍ kelimesini, ‘yapıp ettikleri’ (عمل / فعل) şeklinde tercüme etmiş, Firavun ailesinin peygamberleri yalanlaması gibi inkarcıların da peygamberi yalanladıklarını söylemiş ve “Ey kavimim! Doğrusu ben, Nuh, Âd, Semûd ve onlardan sonra gelen kavimlerin durumu (دَأْبٍ) gibi, (peygamberleri yalanlayan) kavimlerin başlarına gelenin sizin de başınıza gelmesinden korkuyorum.”⁶² âyetinde de benzer durumun olduğunu ve Allah'ın azabının tıpkı o kavimler gibi onların da başlarına geleceğini ifade etmiştir.⁶³

“Biz refah içerisinde şırmarmış (الْبَطْرُ) nice memleket halkını helâk etmişizdir.”⁶⁴ âyetinde geçen şırmarma ve böbürlenmenin (الْبَطْرُ), Allah'a isyandan ve onun emirlerine muhalif davranmaktan

⁵⁶ Abdurrahman b. Zeyd, *Tefsîru Abdurrahman b. Zeyd*, 88-98. Yetmiş üç esbâb-ı nüzûl rivayeti olduğu söylenmiştir (Vâsıl, *Tefsîru etbâi't-tâbiîn*, 332.). Esbâb-ı nüzûl ile ilgili rivayetleri de senedsiz aktarmaktadır. Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/335, 6/111, 8/556, 16/601; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5/1673, 8/2562, 10/3150.

⁵⁷ el-Bakara 2/129.

⁵⁸ Buradaki “hikmet” kelimesine “sünnet” mânâsı da verilmiştir (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/87; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/237; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn* (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1992), 1/192).

⁵⁹ el-Bakara 2/269.

⁶⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/570; Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an*, 4/356. Bir diğer İbn Zeyd yorumu için bk. İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/534.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/11.

⁶² el-Mü'min 40/30-31.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/224.

⁶⁴ el-Kasas 28/58.

daha kötü olduğunu ve “Bunun sebebi yeryüzünde haksız yere şımarmanız ve böbürlenmenizdir.”⁶⁵ şeklindeki âyette de aynı durumdan bahsedildiğini söylemektedir.⁶⁶ Yine “Andolsun ki biz, ilk nesilleri helak ettikten sonra düşünüp ibret alsınlar diye Mûsâ’ya (insanların kalp gözünü açan) deliller (بَصَائِرَ) ile hidayet ve rahmet olarak Kitab’ı (Tevrat’ı) verdik.”⁶⁷ âyetindeki besâir’in (بَصَائِرَ) insanların, dinleri hakkında kalplerine verilen hidayet olduğunu yoksa zahiri anlamdaki görme duyusunun kastedilmediğini “Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki; akledecekleri kalpleri, duyup işitecekleri kulakları olsun? (Gerçek şu ki) gözler kör olmaz, göğüslerdeki kalpler kör olur”.⁶⁸ âyetiyle destekleyerek açıklamaktadır.⁶⁹

Nüzûl-i Îsâ ile ilgili; “Hani Allah Îsâ’ya şöyle buyurmuştu: ‘Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim, seni kendime yükselteceğim.’”⁷⁰ âyetinde zikredilen Hz. Îsâ’nın vefatının henüz gerçekleşmediğini, onun Deccal’ı öldürmesinden sonra vefat ettirileceğini savunmakta ve “O, insanlarla beşikteyken de olgunluk çağındayken de konuşacaktır.”⁷¹ âyeti mûcibince, Hz. Îsâ’nın yetişkinlik çağından önce göğe yükseltildiğini ve tekrar bu çağda iken ineceğini ifade etmektedir.⁷²

“İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatı hakkında söyledikleri senin hoşuna gider. Hatta (samimi olduğuna) Allah’ı şahit tutar. Halbuki o, düşmanlıkta en azılı olanıdır. Senin yanından ayrıldığında, yeryüzünde bozgunculuk yapmaya, ekin ve nesli yok etmeye çabalar. Allah ise fesadı sevmez.”⁷³ âyetlerinde ise, “Bir adam bir gün Hz. Peygamber’e gelip ‘Ey Allah’ın rasûlü! Şahitlik ederim ki, sen hak ve doğruluk üzere Allah’ın gönderdiği rasulsün.’ dedi ve bu söz Hz. Peygamber’in hoşuna gitti. Sonra adam ‘Allah biliyor ya, dilim ile söylediğim kalbimdeki gerçektir.’ dedi.” rivayetine yer verdikten sonra, “Halbuki onlar münafıkların ta kendileridir” deyip “Münafıklar sana geldiklerinde, ‘Şahitlik ederiz ki sen Allah’ın rasûlüsün.’ derler. Şüphesiz Allah da bilir ki sen, onun rasûlüsün ve muhakkak Allah, münafıkların yalancı olduklarını da bilmektedir.”⁷⁴ âyetini okumaktadır.⁷⁵

⁶⁵ el-Mü’min 40/75.

⁶⁶ İbn Ebû Hâtım, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 9/2996.

⁶⁷ el-Kasas 28/43.

⁶⁸ el-Hac 22/46.

⁶⁹ İbn Ebû Hâtım, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 9/2981.

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/55.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/46.

⁷² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/457.

⁷³ el-Bakara 2/204-205.

⁷⁴ el-Münâfikûn 63/1.

⁷⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/233.

“Allah'ın kabul edeceği tövbe, ancak bilmeden (بِجَهَالَةٍ) günah işleyip de sonra hemen tövbe edenlerin tövbesidir.”⁷⁶ âyetini ve burada geçen bilmeyerek (بِجَهَالَةٍ) kaydını şu âyetlerle birlikte açıklamaktadır: “Yûsuf onlara: ‘Siz, bilmeden (إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ) Yûsuf ve kardeşine neler yaptığının farkında mısınız?’ dedi.”⁷⁷ ve “Yûsuf, ‘Rabb'im! Benim için zindan, onların beni çağırdıkları şeyden daha sevimlidir. Eğer onların tuzaklarını benden savuşturmazsan onlara meyledip cahillerden (مِنَ الْجَاهِلِينَ) olurum.’ dedi.”⁷⁸ İbn Zeyd, her kim Allah'a isyan ediyorsa, masiyeti söküp atıncaya kadar cahildir, demektedir.⁷⁹

“Bilakis (şöyle der): Öğrenip öğrettiğiniz kitap uyarınca Rabbe hâlis kullar (رَبَّانِينَ) olunuz.”⁸⁰ âyetindeki “Rabbânîler”, “İnsanlardan mesul olan, onları bakmakla görevli yöneticilerdir. Tıpkı ‘Kendilerini Rab’be adanmış olanlar (Rabbânîler) ve din adamları, onları günah söz söylemekten ve haram yemekten yasaklamaları gerekmez miydi?’⁸¹ âyetinde ‘Rabbânî’nin, yönetici ve din bilginleri anlamına gelmesinde olduğu gibi” diyen İbn Zeyd, ilk âyete verdiği mânâyı bir diğer âyetle desteklemiş olmaktadır.⁸²

“Âlemlere uyarıcı (تَذِيرًا) olsun diye Furkân'ı kuluna indiren Allah ne yücedir!”⁸³ âyetinde uyarıcının Hz. Peygamber (s.a.s.) olduğunu söylerken, “Muhakkak biz seni, müjdeleyici ve uyarıcı (تَذِيرًا) olarak hak ile gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki, içlerinden bir uyarıcı (تَذِيرًا) çıkmamış olsun.”⁸⁴ ve Biz hiçbir memleketi, kendilerine uyarıcı (تَذِيرًا) göndermeden önce helak etmedik.⁸⁵ âyetlerinde de Cenâb-ı Allah'ın rasûlleri, uyarıcı olarak gönderdiğini ifade etmektedir.⁸⁶

2. 2. 2. Lugavî Tahlilleri

İbn Zeyd, âyetlerde geçen kelimeleri farklı âyetlerde geçen ifadelerle izah etmekte, kelime tahlillerine yönelmektedir. Örneğin; “Muhakkak biz, yeryüzünde olan herşeyi kupkuru, çorak bir toprak (صَعِيدًا جُرُزًا) haline getirebiliriz.”⁸⁷ âyetindeki صَعِيدًا جُرُزًا kısmıyla “Belki Rabbim bana, seninkinden daha iyi bir bağ verir; senin bağına da gökten yıldırımlar gönderir de bağ, kupkuru bir

⁷⁶ en-Nisâ 4/17.

⁷⁷ Yûsuf 12/89.

⁷⁸ Yûsuf 12/33.

⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/90.

⁸⁰ Âl-i İmrân 3/79.

⁸¹ el-Mâide 5/63.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/543.

⁸³ el-Furkân 25/1.

⁸⁴ el-Fâtır 35/24.

⁸⁵ eş-Şuarâ 26/208.

⁸⁶ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/2660.

⁸⁷ el-Kehf 18/8.

toprak (صَعِيدًا زَلْفًا) haline gelir.”⁸⁸ âyetindeki (صَعِيدًا زَلْفًا) kısmının aynı manâda olduğunu ve her ikisinin üzerinde herhangi bir ürünün yetişmediği çorak toprak manasına geldiğini, “Görmediler mi ki; kupkuru toprağa (الْأَرْضِ الْجُرُزِ) suyu ulaştırdığımızı ve onunla hem hayvanlarının hem kendilerinin yedikleri ürünü çıkarmakta olduğumuzu?”⁸⁹ âyetini de okuyarak açıklamaktadır.⁹⁰

“Sabır ve namazla (duayla) Allah’tan yardım dileyin. Şüphesiz sabır ve namaz, Allah’a saygıdan kalbi ürperenler (الْخَائِشِينَ) haricindekilere zor ve ağır gelir.”⁹¹ âyetindeki الْخَائِشِينَ kelimesini “korku (الخوف) ve Allah’a karşı saygı duyarak çekinme” olarak açıklamış ve “Ateşe sunulurken onların zilletten başlarını öne eğmiş (الْخَائِشِينَ), göz ucuyla gizli gizli baktıklarını görürsün.” şeklindeki eş-Şûrâ 42/45. âyette onların, Allah’a duydukları korku ve saygı dolayısıyla başlarını öne eğdiklerini söylemektedir.⁹² Yine “Ey iman edenler! Topluca hepiniz (كَافَّةً) güvenlik ve barışa (İslâm’a) girin!”⁹³ âyetindeki كَافَّةً kelimesinin جميعًا anlamına geldiğini ve “Sizinle topyekûn (كَافَّةً) savaşan müşriklerle siz de topyekûn savaşın!”⁹⁴ âyetinde de aynı mânanın bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁵ “Fitne tamamen yok edilinceye ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın!”⁹⁶ âyetindeki “fitne”yi ise “küfür” olarak açıklamış ve “Onlar müslüman olana kadar onlarla savaşmaya çağrılacaksınız.”⁹⁷ âyetinde de bu durumun ifade edildiğini söylemiştir.⁹⁸

“Sizi (Benî İsrâil) âlemlere üstün kıldım (وَإِنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ)”⁹⁹ âyetinde; “Burada Benî İsrâil’in üstün tutulduğu âlemlerden kasıt, kendi dönemlerindeki insanlardır. ‘Andolsun ki biz onları (İsrâiloğulları’nı) bilerek âlemlere üstün tuttuk (اخْتَرْنَاَهُمْ).”¹⁰⁰ âyetinde de durum aynıdır. Bu üstün tutulma durumu, Allah’a itaat eden ve onun emirlerine uyanlar için geçerlidir, zira onların arasında maymuna döndürülmüş, Allah’ın buğz ettikleri de vardır. Bu ümmet içinse Allah, ‘Siz (Ey Muhammed ümmeti) insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz.”¹⁰¹ buyurmuştur. Buradaki ifade de,

⁸⁸ el-Kehf 18/40.

⁸⁹ es-Secde 32/27.

⁹⁰ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1990), 5/137.

⁹¹ el-Bakara 2/45.

⁹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/16.

⁹³ el-Bakara 2/208.

⁹⁴ et-Tevbe 9/36.

⁹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/258.

⁹⁶ el-Bakara 2/193.

⁹⁷ el-Fetih 48/16. Bu âyetteki أَوْ يُسَلِّمُونَ ifadesi “onlar teslim oluncaya kadar” şeklinde de anlaşılabilir.

⁹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/571.

⁹⁹ el-Bakara 2/47.

¹⁰⁰ ed-Duhân 44/32.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/110.

Allah'a itaat eden, emirlerine uyan ve onun yasak kıldıklarından uzak duran kimse içindir.”¹⁰² demektedir. Bu tefsirinde o, *فَصَلُّنَاكُمْ* ve *اخْتَرْنَاَهُمْ* ifadelerinin benzer mânada olduğuna dikkat çekmiştir.

“Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun!”¹⁰³ âyetindeki “zikir” kelimesine “Kur'an” manâsını vermiş ve bu tefsirini “Şüphe yok ki zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve onu koruyacak olan da muhakkak biziz.”¹⁰⁴ ve “Onlar kendilerine zikir (Kur'an) gelince onu inkar ettiler. Oysa o azîz (şerefli, yüce) bir kitaptır.”¹⁰⁵ âyetleriyle delillendirmiştir.¹⁰⁶ Yine “De ki: Sığınırım 'felak'ın (الْفَلَق) Rabbi'ne”¹⁰⁷ âyetindeki felak kelimesine “sabah” mânasını vermiş ve bu mânâya “O, karanlığı yarıp sabahı aydınlatandır. (فَالِقُ الْإِصْبَاحِ)” âyetinden¹⁰⁸ ulaşmıştır.¹⁰⁹

2. 2. 3. Muhkem-Müteşâbih Yaklaşımı

İbn Zeyd, âyetleri, ilgili diğer âyetlerle tefsir ederken lafzî olarak birbirine benzeyen ve müteşâbihu'l-lafzî denilen âyetler üzerinde durmakta ve kelime izahları yapmaktadır. Örneğin; “Kalplerinde hastalık vardır. Allah onların hastalığını daha da arttırmıştır. Yalan söylemeleri sebebiyle onlar için acı bir azap vardır.”¹¹⁰ âyetinin tefsirinde “Allah onların hastalığını (küfrünü) daha da arttırmıştır. (فَرَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا)” kısmını, “Kalplerinde hastalık olanlara gelince, Allah onların küfrüne küfür katmıştır. (فَرَادَتْهُمْ رَجْسًا إِلَى رَجْسِهِمْ)”¹¹¹ âyetleriyle tefsir etmiş, böylece “hastalık (مَرَضًا)” kelimesini, “pislik (رَجْسًا)” kelimesiyle açıklayarak her ikisine de “küfür” mânasını vermiştir.¹¹² “(Yahudiler) ‘Kalplerimiz örtülüdür.’ dediler. (وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ)”¹¹³ âyetini “‘Kalplerimiz örtülüdür.’ dediler. (وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ)”¹¹⁴ âyetiyle tefsir etmekte ve örtü anlamındaki *غُلْفٌ* kelimesini yine benzer mânadaki *أَكِنَّةٍ* (örtü, perde, gölgelik,) kelimesiyle izah etmektedir.¹¹⁵

İbn Zeyd'in muhkem-müteşâbih hakkındaki kanaati; “Kur'an-ı Kerîm'de lafızları tekrarlanan ve birbiriyle benzerlik arzeden ifadeler, müteşâbih; tekrarlanmayanlar ise muhkemdir” şeklinde

¹⁰² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/24.

¹⁰³ en-Nahl 16/43.

¹⁰⁴ el-Hicr 15/9.

¹⁰⁵ Fussilet 41/41.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/209. et-Tevbe 9/126. âyetin tefsirinde de “ehlü'z-zikr”ın “ehlül-Kur'an” olduğunu söylemektedir (İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1916.)

¹⁰⁷ el-Felak 113/1.

¹⁰⁸ el-En'âm

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/535.

¹¹⁰ el-Bakara 2/10.

¹¹¹ et-Tevbe 9/125.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/282.

¹¹³ el-Bakara 2/88.

¹¹⁴ Fussilet 41/5.

¹¹⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/327.

özetlenebilir.¹¹⁶ “Elif, lâm, râ. Bu kitap, âyetleri muhkem kılınmış sonra hikmet sahibi ve herşeyden haberdâr olan Allah katından açıklanmış kitaptır.”¹¹⁷ âyetinin tefsirinde muhkem-müteşâbih yaklaşımı görülmektedir: “Hûd sûresinin ilk yirmi dört âyeti Hz. Peygamber, sonraki yirmi dört âyeti Hz. Hûd hakkındadır. Sonra Hz. Sâlih, Hz. İbrâhim, Hz. Lût ve Hz. Şuayb zikredilir. Burada verilen bilgiler muhkemdir ve tafsilatıyla açıklanmıştır. Ama mesela Hz. Mûsâ'nın kıssası müteşâbihtir çünkü birden fazla yerde geçmekte ve benzer bilgiler verilmektedir. el-Mü'minûn 23/27 ile Hûd 11/40, el-Kasas 28/32 ile en-Neml 27/12, Tâhâ 20/20 ile el-A'râf 7/107 sûresinde Hz. Mûsa ile ilgili aynı hakikat farklı kelimelerle aktarılmış ve Hûd sûresinde de yukarıda zikredilen peygamberlerden sonra dört âyette Hz. Mûsâ'dan bahsedilmiştir.”¹¹⁸ İbn Zeyd'in müteşâbih olarak nitelendiği bu âyetler şöyledir:

فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْتَلِّكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ¹¹⁹	حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَلَنَا أَهْمَلُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ ¹²⁰
وَأَنْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ¹²¹	أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ ¹²²
فَأَلْفَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ¹²³	فَأَلْفَيْهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ¹²⁴

Tabloda da görüldüğü üzere âyetler arasında ufak kelime farklılıkları bulunmaktadır ki, İbn Zeyd, bu âyetler müteşâbih (lafzî) demektedir.

2. 2. 4. Mübhem İfadeleri Tefsiri

İbn Zeyd'in bazen bir âyetteki mübhemliği gidermek için ilgili diğer âyetlerle tefsire yöneldiği de görülmektedir. Örneğin, “Allah, gerek mallarıyla gerek canlarıyla cihad edenleri, cihada çıkmayıp oturanlara göre derece olarak üstün kılmıştır. Cihad edenler için Allah katından onlara; dereceler, mağfîret ve rahmet vardır.”¹²⁵ âyetindeki derecelerin yedi tane olduğunu söylemekte ve “Medinelilere ve çevrelerinde bulunan bedevilere, (savaş ve diğer hususlarda) Allah'ın peygamberinden geri kalmaları ve kendilerini ona tercih etmeleri yakışmaz. Zira Allah yolunda susuzluğa, yorgunluğa, açlığa maruz kalmak, kâfîrleri kızdıracak bir yeri işgal etmek ve düşmana karşı başarı kazanmak karşılığında, onların salih bir amel yaptıkları mutlaka yazılır. Allah muhsin olanların mükafatını zayı

¹¹⁶ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 1/369.

¹¹⁷ Hûd 11/1.

¹¹⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/178-179; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6/1995.

¹¹⁹ el-Mü'minûn 23/27.

¹²⁰ Hûd 11/40.

¹²¹ en-Neml 27/12.

¹²² el-Kasas 28/32.

¹²³ el-A'râf 7/107.

¹²⁴ Tâhâ 20/20.

¹²⁵ en-Nisâ 4/95-96.

etmez. Muhakkak Allah onları, yaptıklarının en güzeli ile mükâfatlandırmak için küçük büyük yaptıkları her harcamayı, geçtikleri her vâdiyi onların lehine yazar.”¹²⁶ âyetlerinde bu derecelerin zikredildiğini ifade etmektedir. Ona göre; susuzluk, yorgunluk ve açlıktan kurtulmak, düşman için kıymetli bir yeri ele geçirmek, düşmana karşı başarı kazanmak, az veya çok Allah yolunda harcadıkları şeyler ve mesafeleri aşmak mükâfatlandırılacaktır ve burada sayılanların her biri, bir derecedir.¹²⁷ Yine Ashâb-ı kehf ve Ashâb-ı rakîm (أَصْحَابِ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ) âyetindeki “rakîm”in kitap manasında olduğunu “Yazılmış bir kitaptır. (كِتَابٌ مَرْفُومٌ)”¹²⁸ âyetiyle istişhâdda bulunarak izah etmekte;¹²⁹ “Onları pişmanlık ve üzüntü günü (يَوْمَ الْحَسْرَةِ) ile uyar.”¹³⁰ âyetinde kıyamet gününün niçin “yevmü'l-hasret” olarak ifade edildiğini ise “Kişinin, ‘Allah’ın yanında, işlediğim hatalardan dolayı vay hâlime! (يَا حَسْرَتِي)”¹³¹ diyeceği kıyamet gününden bahsedilen âyette de zikredildiği üzere günahkâr olanın kıyamet günü işlediği günahlar yüzünden pişmanlık duyması sebebiyle, kıyamet gününün “yevmü'l-hasret” olarak isimlendirildiğini söylemektedir.¹³²

“Şüphesiz Safâ ile Merve Allah’ın şeâirlerindedir (nişânelerindedir).”¹³³ âyetinde “Câhiliyye’de iken insanlar Safâ ve Merve tepelerine birer put koymuş onlara tâzim ediyorlardı. İslâm gelip de müslümanlığı seçtiklerinde bu iki put tepesini tavaf etmeyi kerih gördüler. Sonra Allah, hem bu âyette hem de ‘Her kim Allah’ın şeâirlerine saygı gösterirse, muhakkak bu, kalplerin takvâsındandır.’¹³⁴ âyetinde bu iki tepeyle ilgili açıklama getirdi ve Hz. Peygamber o ikisini sa’y etmeyi sünnet kıldı.” demektedir.¹³⁵

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın ve bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vadettiklerimi yerine getireyim.”¹³⁶ âyetini; “Burada Allah’ın onlara bahşettiği nimet, geneldir ve hiçbir nimet İslâm nimetinden daha üstün değildir.” demek ve bu sözünü “(Ey Rasûlüm!) Müslüman oldular diye sana bir lütufta bulunmuş gibi davranıyorlar. De ki: ‘Müslüman olmanızı bir lütuf gibi benim başıma kakıp durmayın. Bilakis sizi imana eriştirmesinden dolayı Allah

¹²⁶ et-Tevbe 9/120-121.

¹²⁷ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 9/97.

¹²⁸ el-Mutaffifîn 83/9.

¹²⁹ Rakîm için; kasaba, mağaranın bulunduğu dağ ve Ashâb-ı kehf’in kıssasının yazılı olduğu taştan levha şeklinde farklı yorumlar da bulunmaktadır (İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 5/139).

¹³⁰ Meryem 19/39.

¹³¹ ez-Zümer 39/56.

¹³² İbn Kesîr, *Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 5/234.

¹³³ el-Bakara 2/158.

¹³⁴ el-Hac 22/32.

¹³⁵ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 3/235.

¹³⁶ el-Bakara 2/40.

size lütufta bulunmuştur. Eğer doğru kimselerseniz (Allah'a minnettar olmanız gerekir.)”¹³⁷ âyetiyle kuvvetlendirmektedir.¹³⁸

Kısaca, Abdurrahman b. Zeyd'in örnek verilecek farklı birçok rivayeti bulunmakla birlikte, çalışmanın sınırlarını da aşmamayı göz önünde bulundurarak, verilen misallerin; onun âyetleri tefsir ederken ilgili diğer âyetlere başvurmayı son derece önemseydiği ve bunu, tefsirinin ana özelliği kıldığı, mânâyı tesbitte Kur'an'a bütüncül bir bakışla yaklaştığı gibi temel yaklaşımını ortaya koyması açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz. Yaşadığı dönemin en önemli müfessirlerinden biri olan İbn Zeyd'in tefsire katkısı, başta Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri olmakla birlikte, lugavî izahlar ve şüirle istişhâd açısından da oldukça kıymetlidir. Aynı zamanda onun tefsiri, nakil yerine aklın ön plana çıkarılması dolayısıyla da önem arz etmektedir.

Sonuç

Tâbiûnu müslüman olarak görüp yine müslüman olarak vefat eden ve üçüncü nesil sayılan etbâu't-tâbiîn'in, ağırlıklı olarak yaşadığı dönem hilafette Abbasîlerin bulunduğu hicrî II. asra denk gelmektedir. Bu dönemde Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Şam, Mısır ve Yemen gibi ilim merkezlerinin yanı sıra Bağdat, Rey ve Kayrevân gibi şehirler de ilmî hayattaki yerini almıştır. Arap diliyle ilgili çalışmalar ivme kazanmış; kelâmî ve fikhî mezheplerin temelleri atılmıştır. İlimlerin tasnif edildiği bu dönemde Mukâtil b. Süleymân'ın *Tefsîrü'l-Kur'ân*'ı, Yahyâ b. Sellâm'ın *Tefsîr*'i ve Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî'nin *Tefsîr*'i günümüze ulaşan eserler arasında yer almaktadır.

Medine'de doğup büyüyen; meşhur muhaddis, fakih ve müfessir tâbiî Zeyd b. Eslem'in oğlu Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem, etbâu't-tâbiîn dönemi âlimleri arasında en dikkat çeken isimlerden biridir. Özellikle tefsir alanında şöhret kazanan İbn Zeyd'in bir tefsir eseriyle *en-Nâsib ve'l-mensûb* adında bir kitabının bulunduğu kaydedilmektedir. Onun bu iki eseri günümüze müstakil olarak ulaşmasa da sonraki dönem tefsir kaynakları içerisinde yer almaktadır. Onun tefsiri, Taberî'nin en önemli kaynağıdır ve İbn Zeyd, *Câmi'u'l-beyân*'daki 5233 etbâ'u't-tâbiîn rivayeti arasında 2075 rivayet ile en çok rivayete sahip müfessir olma özelliğini haizdir. O, İbn Ebû Hâtim'in de rivayetlerine en çok yer verdiği isimler arasında bulunmaktadır.

İbn Teymiyye'nin “Tefsirdeki en güzel metod (ahsenü't-turûk) Kur'an'ın Kur'an ile tefsiridir.” dediği Kur'an'ın kendi iç bütünlüğünde anlaşılması gayesine matuf bir yöntem olan Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, Abdurrahman b. Zeyd tefsirinin temelini teşkil etmektedir. Etbâu't-tâbiîn müfessirleri arasında âyetleri ilgili diğer âyetlerle tefsir eden, yöntem ve kaynak olarak

¹³⁷ el-Hucûrât 49/17.

¹³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/556.

Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine en çok ağırlık veren isimdir. Âyetleri bütüncül olarak ele alması ve konuyla ilgili tüm âyetleri bir arada değerlendirmesi, Kur'an'a olan vukûfiyetini de gözler önüne sermektedir. Bu çalışmada onun tefsir rivayetleri tahlil edilerek, birçok misal eşliğinde Kur'an'ı Kur'an ile tefsirine ışık tutulmuştur. Rivayetlerinde nakle çok az yer veren Abdurrahman b. Zeyd, âyetler arası kurduğu ilişkide akla başvurmuş ve âyetleri kendi re'yi ile yorumlamıştır. Bu çalışmayla, ülkemizde yeterince incelenmemiş ve hakettiği değeri bulamamış Abdurrahman b. Zeyd ve tefsirine dikkat çekmek amaçlanmış ve özellikle Kur'an'ın Kur'an ile tefsirine sunduğu katkının önemi vurgulanmıştır.

Kaynakça

- Abdurrahman b. Zeyd. *Tefsîru Abdurrahman b. Zeyd*. der. Abdullah Ebussuûd Bedr. İrbid: Âlemü'l-kütübî'l-hadîs, 2014.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şule Yayınları, 1996.
- Aydın, Muhammed. "Rivayet Tefsiri Kavramı ve Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri - Eleştirel Bir Yaklaşım". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 1-32.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sabîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-necât, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târibu'l-kebir*. 4 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1958.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Yahyâ b. Sellâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/263-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cürcânî, İbn Adî. *el-Kâmil fî duefâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Çoban, Abdulkadir. *İlk Dönem Tefsir Otoritelerinden Abdurrahman b. Zeyd'in Tefsirciliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Dâvûdî, Şemsüddin Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Hâkim en-Nisâbûrî. *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*. nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1397/1977.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah. "et-Tefsîru bi'l-eser beyne İbn Cerîr ve İbn Ebû Hâtim". *Mecelletü'd-dirâsâtü'l-Kur'âniyye*. 4 (1430), 15-162.
- İbn Abdülber, Yûsuf b. Abdullah en-Nemerî. *et-Tembîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 26 Cilt. Fas, 1387/1967.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan. *Târibu medîneti Dimaşke*. thk. Muhibbüddin Ebû Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1415/1995 - 1421/2000.
- İbn Ebû Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1371/1952.

- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsneden 'an Rasûlillab ve's-sabâbe ve't-tâbi'in*. thk. Esad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. thk. İbrahim ez-Zeybek - Âdil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1420/1990.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. Dimaşk, 1392/1972.
- İbn Yûnus el-Mısrî. *Târîhu İbn Yûnus el-Mısrî*. thk. ve der. Abdülfettah Fethî Abdülfettah. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1421.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sabâbe*. thk. Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebû Ya'kûb. *Kitâbü'l-Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, t.y.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ma'rifetü envâ'i 'ilmi'l-hadîs)*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm - Mâhir Yâsîn Fahl. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1423/2002.
- İdris, Salâhüddin İvaz Muhammed. "el-Cem'u beyne fenni'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti dirâse tatbikiyye alâ tefsîri Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem". *Mecelle Külliyyeti Usûli'd-dîn Câmiâtü Ümmü Dermân*. 12 (2014), 139-186.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî. *Tertîbü'l-medârik ve takerîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-şü'ûni'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Kallek, Cengiz. "Fukahâ-yi seb'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/214. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Karataş, Ali. *Mâtürîdî'nin Te'vîlâtü'l-Kur'ân'ında Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Karataş, Ali. "Kur'ân'ı Kur'ân İle Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197.
- Kastallânî, Şehâbüddin Ahmed b. Muhammed. *İrşâdü's-sârî li şerhi Sabîbi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır, 1323.

- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri - İbn Ebî Hâtim (ö. 327/939) Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin lemâ tedammenebu mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1467/2006.
- Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mizzî, Cemâlüddin Ebü'l-Haccâc Yûsuf. *Tebzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1403/1983-1413/1992.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sabîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâü'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1412/1991.
- Özkan, Halit. *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Öz, Mustafa. "Ca'fer es-Sâdık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri - Bir Mahiyet Soruşturması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2008), 1-20.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1422/2001.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdurrahman. *et-Tuhfetü'l-latîfe fî târîhi'l-Medineti's-şerîfe*. 3 Cilt. y.y., 1399/1979.
- Sezgin, M. Fuat. *Târihi't-türâsi'l-Arabî*. trc. Mahmud Fehmi Hicâzî. 6 Cilt. Riyad : Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Süyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezü'd-dirâseti'l-Kur'âniyye. 7 Cilt. Medine, t.y.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir - Ahmed Muhammed Şâkir. 16 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.
- Vâsıl, Hâlid b Yûsuf. *Tefsîru etbâi't-tâbiîn : arz ve dirâse*. Riyad : Merkezü tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1426/2005.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1417.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Târîbu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003.

Ziriklî, Hayrüddin. *el-A'lâm kâimûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' min'el-'Arab ve'l-müsta'rabîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyin, 2002.

Zürkânî ve Ettafeyyiş'in Muhkem ve Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin

Karşılaştırılması*

Fatih ALTUN** - Reyhan ÇAĞLAYAN ALTUN***

Öz

Ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli konularından biri olan muhkem ve müteşâbihin birlikte zikredildiği Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetinde ifade edildiğine göre Kur'ân'ın bir kısım âyetleri kitabın esasını teşkil eden muhkem, bir kısmı da müteşâbihtir. Muhkem âyetlerin delalet ettiği mana açıkça anlaşılırken, müteşâbihler açıkça anlaşıl-mamaktadır. Kur'ân'da hangi âyetlerin muhkem, hangilerinin müteşâbih olduğunun belirtilmemesi ve mü-teşâbih âyetlerin farklı yorumlara imkân vermesi tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Bu da çeşitli görüş ve ekole mensup âlimleri farklı yaklaşımlara yönlendirmektedir. Bu çalışmada Ehl-i sünnet âlimlerinden Zürkânî ile İbâzî müfessirlerden Ettafeyyiş'in muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin mukayeseli bir tarzda ele alınması amaçlanmaktadır. Araştırmanın temel sorusu Zürkânî'nin ve çağdaşı Ettafeyyiş'in muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin neler olduğu şeklinde belirlenmiştir. Bu bağlamda Zürkânî'nin *Menâbilü'l-İrfân*'ı, Ettafeyyiş'in *Tefsir* ve *Himyan* adlı eserleri mukayeseli olarak incelenmiştir. Zürkânî'nin usûl, Ettafeyyiş'in tefsir kaleme alması, konunun alt başlıklarında farklı hususlara değinmelerine de zemin hazırlamıştır. Araştırma sonucu her iki âlimin muhkem ve müteşâbihle ilgili yaklaşımları benzer olmakla birlikte müteşâbihin tesbit ve te'vilinde görüşlerinin farklılaştığı anlaşılmıştır. Bu da her iki âlimin kendi mezhebi doğrultusunda hareket ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ehl-i sünnet, İbâzîyye, Muhkem, Müteşâbih, Zürkânî, Ettafeyyiş.

Opinions of Zurkânî and Attafayyish About Muhkam and Mutashâbih: A Comparative Study

Abstract

According to the 7th verse of the Al-i Imran in which *muhkam* and *mutashâbih* that are the substantial subjects of the Quranic Sciences (Ulum al-Qur'an) are mentioned together, some verses that constitute the essence of the Qur'an are *muhkam* and some verses are *mutashâbih*. While the meaning of the *muhkam* verses is clearly understood, the *mutashâbih* verses are not comprehended fairly. The fact that the verses in the Qur'an are not specified whether they are *muhkam* and *mutashâbih* and the *mutashâbih* verses allow different interpretations form the basis of the discussions. This leads scholars from different views and schools to different approaches. In this study, it is aimed to examine the views of Zurkânî, one of the Ahl-i sunnah scholars and

* Bu makale, yazımı devam eden "İbâzî Tefsirlerde Kur'ân İlimlerinin Genel Tahlili" ve "Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Menâhilü'l-İrfân" adlı doktora tezleri esas alınarak hazırlanmıştır. This article is based on doctoral dissertations titled 'General Analysis of Qur'an Sciences in Ibadî Tafsir' and 'Menahilu'l-İrfan in terms of Ulûmu'l-Qur'an'

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. PhD Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Sakarya/ Turkey. fatihaltun25@windowslive.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8067-8000>.

*** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. PhD Student, Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Sakarya/Turkey. reyhan.caglayan@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5350-710X>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir

Gönderim Tarihi: 19 Şubat 2020. Kabul Tarihi: 24 Mart 2020. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi. DOI Numarası: 10.31121/tader.691549

ATIF: Altun, Fatih, Altun, Reyhan Çağlayan. "Zürkânî ve Ettafeyyiş'in Muhkem ve Müteşâbih İle İlgili Görüşleri-nin Karşılaştırılması" Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 38-67.

Attafayyish, one of Ibadî's commentators, about *muhkem* and *mutashâbih* in a comparative manner. The main question of the research is determined as what are the views of Attafayyish and his contemporary Zürkânî on the subject of *muhkem* and *mutashâbih*. In this context, the Zürkânî's *Manabilü'l-irfân* and Attafayyish's *Taysîr* and *Himyan* were examined comparatively. Zürkânî's writing of a methodological work and Ettafeyyîş's writing of exegesis also paved the way for them to address different issues in the subtitles of the subject. As a result of the research, it is understood that the approaches of both scholars about *muhkem* and *mutashâbih* are similar, but their views about *mutashâbih* differ in aspect of determination and interpretation. It also shows that both scholars act in accordance with their school of thoughts.

Keywords: Tafsîr, Ahl-i Sunnah, Ibadîyya, Muhkem, Mutashâbih, Zürkânî, Attafayyish.

Giriş

Kur'ân ilimlerinin önemli ve tartışmalı meselelerinden biri şüphesiz muhkem ve müteşâbih konusudur. Kur'ân üç farklı yerde değişik bağlamlarda bu konuya değinmiştir. Bunlardan biri Kur'ân'ın tamamının muhkem olduğunu,¹ diğeri Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olduğunu,² üçüncüsü ise “O, sana Kitab'ı indirdendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. Râsibûn (ilimde derinleşmiş olanlar), "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar”³ ifadesiyle Kur'ân'da hem muhkem hem de müteşâbihin bulunduğunu belirtmektedir.

Bahsi geçen âyette ‘vâv’ bağlacı müteşâbihin bilinip bilinemeyeceği tartışmasına neden olmaktadır. Vâv harfi atıf anlamında kullanıldığında müteşâbihin Allah ve ilimde derinleşenler tarafından, isti'nâf kabul edildiğinde ise bunların yalnızca Allah tarafından bilineceğini vurgulamaktadır. Hem atıf hem de isti'nâf olarak iki farklı şekilde manalandırılmasından sonra râsibûnun müteşâbihi te'vîl etmedeki ayrıcalığı iki yaklaşımı birleştirecek üçüncü bir yöntem olarak karşımıza çıkmakta ve bu da bir kısmının sadece Allah'a has iken bir kısmının da ilimde derinleşenler tarafından bilineceğine işaret etmektedir.

Kuran, büyük çoğunluğu ayrı ayrı açıklanmış (mufassal) ve muhkem bir kitaptır.⁴ Bununla birlikte bazı gaybî hakikatleri, insanlara kendi dili ile ifade etme zorunluluğu müteşâbih bir üslubu içermesine de imkân vermiştir.⁵ Müteşâbih âyetlerin varlığı bir taraftan insan fikrinin dondurulmaması ve fikir hürriyetine müsaade ederken diğer taraftan insan için bir imtihandır.⁶ Bu bağlamda

¹ “Bu Kur'ân; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” Hûd 11/1.

² “Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen (müteşâbih) ve (hükümleri, öğütleri, kassaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.” ez-Zümer 39/23.

³ Âl-i İmrân 3/7.

⁴ Hûd 11/1.

⁵ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanlığı* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 255.

⁶ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, 2012), 132-133.

ilimde derinleşenler imtihanın farkında olup “ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derken bazıları da Allah için zikredilen ifadeleri, insanlarda var olduğu şekliyle anlamış ve büyük yanılgıya düşmüşlerdir.⁷ Bu sebeple müteşâbih âyetlerin doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması önemli hale gelmektedir.

Farklı mezheplere mensup âlimlerin bir konuda ulaştıkları sonuca, hangi delillerden istifade ederek geldiklerinin görülmesine imkân sunacak mukayeseli çalışmalar değerlidir. Tartışmalı meselelerden biri olan mukem ve müteşâbih de bu durumdan müstağni kalmamış, konu hakkında mukayeseli makaleler yazılmıştır.⁸ Bu çalışmada, çağdaş olan Mısırlı Ehl-i sünnet âlimi Abdülazîm ez-Zürkânî (öl. 1367/1948)⁹ ile Cezayirli İbâzî müfessir Yûsuf b. İsâ Eттаfeyyiş'in (öl. 1332/1914)¹⁰ muhkem ve müteşâbih konusuna yaklaşımları, çözüm yolları ve ekollerinin görüşlerini nasıl yansıttıkları ele alınacaktır. Bu bağlamda Zürkânî'nin usûle dair *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* isimli kitabı ile Eттаfeyyiş'in kaleme aldığı *Teysîru't-tefsîr* ve *Himyânu'z-zâd ilâ dari'l-me'âd* tefsirleri incelenecektir. Zürkânî eserinin on beşinci bölümünde müstakil olarak, Eттаfeyyiş ise Âl-i İmrân sûresinin 7. âyeti ve hurûf-ı mukattaa içeren âyetlerin tefsirinde bu konuyu işlemektedir. Menâhil, kolay üslûbu, her bölümün sonunda zihinlerde oluşabilecek sorunları gidermeye çalışması, meseleleri

⁷ Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı*, 259-260.

⁸ Bk. Sahiron Syamsuddin, “Muhkem ve Müteşâbih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşerî'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma”, çev. Yavuz Fırat, *Bilimname*, 5/12 (2007), 201-219; Hacı Önen, “İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 309-320; Mansur Yayla, “Sünnî-Şii Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Aşûr ve Tabâtâbâî Örneği-”, *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 107-144.

⁹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, Mısır'ın Garbiye vilâyetinde 1893 yılında dünyaya gelmiştir. Küçük yaşta hafızlığını tamamlayan Zürkânî, 1925 yılında Ezher'den mezun olup müderrislik ve bir süre de imamlık yaptıktan sonra Ezher Üniversitesinde görev almıştır. 10 Aralık 1948'de Kâhire'de vefat etmiştir. Hadis usulüne dair bir, farklı alanlarda üç eser ve çeşitli dergilerde makaleler yazmıştır. Kur'an ilimlerinin temel meselelerini on yedi başlık altında incelediği *Menâbilü'l-irfân*'ı kaleme almıştır. Eserde İslam düşmanlarına, eser sahiplerinin farazi olarak sunduğu delillere ve âlimlerin muhalefet ettiği konulara dair görüş ve eleştirilerine değinmiştir. Eserinde Ehl-i sünnet çizgisinden çıkmayan açıklama ve tanımlara yer vermiştir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Suat Mertoğlu, “Zürkânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/579-580; Nevvâf el-Cerrâh, “Mukaddime” Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Nevvâf el-Cerrâh (Beyrût: Dar Sader, 2008), 5-9; Halid b. Osman es-Sebt, *Kitabü Menâbilü'l-irfân li'z-Zürkânî; Dirâse ve Takvîm* (Kâhire: Darü İbn Affan, 2001), 44.

¹⁰ Tam adı Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsi el-Adevî'dir. Ünlü İbâzî âlimlerini yetiştiren Eттаfeyyiş ailesine mensup olduğu için daha çok Eттаfeyyiş lakabıyla anılmaktadır. 1236/1820 yılında Cezayir'in Gerdâye merkezine bağlı Yescen kasabasında doğmuştur. Eттаfeyyiş 1332/1914 yılında Yescen'de vefat etmiştir. Akâid, tefsir, hadis ve fıkıh alanlarında kendisini ihtisas derecesinde yetiştirdiği için “Kutbü'l-Eimme” unvanını almış ve çeşitli alanlarda eser verebilecek bir seviyeye ulaşmıştır. Kaleme aldığı üç yüz civarındaki eserinin çoğu basılmıştır. Tefsirde üç eser telif eden Eттаfeyyiş büyük ölçüde Zemahşerî'nin, bazen de Beyzâvî'nin tesirinde kalmıştır. Tefsirlerinin ilki *Himyân*'dır. İkincisi *Dâi'l-amel li'yemi'l-emel*'dir. Rahman sûresi'nden Nas sûresi'ne kadar olan kısım tefsir edilmiştir. Üçüncüsü de *Teysîr*'dir. Detaylı bilgi için bk. Sabri Hizmetli, “Eттаfeyyiş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/500; İbrahim b. Muhammed Talây, “Mukaddime”, *Teysîru't-tefsîr* (Cezayir: Dâru't-Tevfikîyye, 2011), 1/Mukaddime 3; Mustafa b. Nâsir Vinten, *Arâü'ş-Şeyb Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş el-Akadîyye* (Gardâye: el-Matba'at'ül-Arabiyye, 1996), 23-65.

soru-cevap şeklinde ele alması gibi özellikleriyle ön plana çıkan bir eserdir.¹¹ Teysîr ve Himyân, “Kutbü'l-Eimme” ünvanını almış, İbâzî tarihinde çok az sayıda telif edilen tefsirlerden üçünün yazarı olan Ettafeyyîş'in eserleri olup Teysîr, insanları memnun edecek ve bıktırmayacak bir üslûba,¹² Himyân da kendi mezhebinin görüşlerini izah etmeye yetecek bir özelliğe sahiptir.¹³

Her iki âlimin ortak temas ettiği ve farklı ele aldıkları alt başlıklar bulunmaktadır. Aynı hususlara değindikleri alanlar muhkem-müteşâbih, ümmü'l-kitâb, müteşâbihin yorumlanması meselesi, hikmetleri; farklı ele aldıkları konular ise Zürkânî'nin eleştirilere cevap vermesi; Ettafeyyîş'in ise âyetin sebab-i nüzulüne değinmesi, “müteşâbihine tabi olurlar” ifadesinin ne anlama geldiğinin üzerinde durması, “zeyğ”, “ibtigâe'l-fitne”, “ibtigâe te'vîlih” ve “râsihûn” kavramlarını açıklamasıdır. Bu makalede kaleme aldıkları ortak konular detaylı bir şekilde, farklı işledikleri ise kısaca açıklanacaktır.

1. Müstereken Değinilen Konular

1. 1. Muhkem ve Müteşâbih

Gerek tefsir usûlü eserlerinde gerekse tefsirlerde muhkem ve müteşâbih kavramlarının tanımında¹⁴ görüş birliğinden söz etmek mümkün değildir. Hem Zürkânî hem de Ettafeyyîş bu farklı tanımları eserlerinde ele almaktadırlar.

Zürkânî, öncelikle lügat manalarını verdiği bu kavramların Kur'an'daki kullanımına atıfta bulunmakta ve daha sonra istilâhî manalarına değinmektedir. Lügatte muhkemin türevlerinin tek bir anlam etrafında cereyan ettiğini ve bunun da “men etme/koruma” manasında olduğunu ifade etmektedir. Müteşâbihin lügatteki anlamı ise “benzer ve karmaşık”tır. İstilâhî olarak ise muhkem bazen mensûhun bazen de müteşâbihin zıddı olarak anlamlandırılmaktadır. Birinci manaya göre nes-holmamış âyetler kast edilmekte, ikinci manaya göre de naslarda herhangi bir kapalılığın bulunduğu açıklık ifade edilmektedir.¹⁵

¹¹ Kitap hakkında detaylı bilgi için bk. Ayşegül Eskikurt – Reyhan Çağlayan Altun “Klasik ve Modern Dönemde Ulûmü'l-Kur'an Çalışmaları Karşılaştırması” *Asos Journal* 4/28 (Temmuz 2016), 84-105.

¹² Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Teysîru't-tefsîr*, thk. İbrahim b. Muhammed Talây (Cezayir: Dâru't-Tevfikîyye, 2011), 1/1.

¹³ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ dari'l-me'âd* thk. Abdu'l-hafız Şelebi (Saltanat-ı Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1403/1983), 1/5.

¹⁴ Tarifler için bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 5/188-202; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1419), 2/4-5; Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 2/68-77; Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1974), 3/4-6.

¹⁵ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâbilü'l-irfan fî ulûmi'l-Kur'an*, thk. Nevvâf el-Cerrâh (Beyrût: Dâru Sâdir, 2008), 430-431.

Zürkânî, muhkem ve müteşâbih hakkında âlimlerden gelen yedi farklı görüşü, kendi tercihini ve yeterli bir içeriğe sahip olmadığını belirttiği diğer dört görüşü dile getirmektedir. Yedi görüş ve ait olduğu kişiler sırasıyla şöyledir:

1. Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) Hanefilere dayandırdığı görüşe göre muhkem delaleti açık ve neshe ihtimal olmayan tarzda net olandır. Müteşâbih ise aklen ve naklen manası gizli olup bilgisi Allah'a has kılınmış olan âyetlerdir. Hurûf-ı mukattaa âyetleri gibi.

2. Ehl-i sünnet âlimlerinden bir kısmına göre de muhkem ister aşikâr ister sonradan te'vîl yoluyla olsun kendinden ne kastedildiği bilinen şeydir. Müteşâbih ise Allah'ın bilgisini kendine has kıldığı başka türlü bilinmeyecek olan şeydir. Kıyamet saati, hurûf-ı mukattaa gibi.

3. Usûl âlimlerin çoğunun benimsediği İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) nisbet edilen görüşe göre muhkem sadece bir te'vîle ihtimal verendir. Müteşâbih ise birden fazla te'vîle ihtimal verendir.

4. Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) ait olan görüşe göre muhkem müstakil bir mana içerip açıklamaya ihtiyaç duymayandır. Müteşâbih ise kendi başına manası anlaşılmayıp açıklanmaya ihtiyaç duyar.

5. Cüveynî'ye (öl. 478/1085) ait olan görüşe göre muhkem bir zıtlık içermeden en doğru mananın oluşmasına yol açan, nazmı ve tertibi düzgün olandır. Müteşâbih ise istenilen manaya bir karine olmadan ulaşılamayan müşterek anlamları uhdesinde barındırandır.

6. Bazı son dönem âlimlerinin sıkça kullandıkları ve aslında *Keşşâf*'ı şerh edenlerden Ebû Muhammed et-Tîbî'ye (öl. 743/1343) ait olan görüşe göre muhkem şunu ifade etmektedir: Kendisine herhangi bir müşkilin arız olmadığı, manası açık olan şeydir. Müteşâbih ise bunun zıddı olandır. Zürkânî, Tîbî'nin harika bir te'vîli olarak belirttiği Âl-i İmrân sûresi 7. âyetin tefsirine yer vermektedir: "İlimde derinleşmiş olanlar" yerine "muhkemin ardında olanlar" denebilirdi ancak muhkemi bilmenin yolunun araştırmaya bağlanması ve müteşâbihin peşinde olmanın da kalbinde eğrilik olmanın yapacağı iş olarak nitelendirilmesi Tîbî'ye göre bu âyetten anlaşılmaktadır. Müteşâbihin peşine düşen ise hadiste¹⁶ sakınılması gereken kişi olarak belirtilmektedir.

7. Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/1210) nisbet edilen görüşe göre muhkem delaleti kuvvetli olandır. Nass ve zahir manada olan muhkemdir. Delaleti kuvvetli olmayan da müteşâbihtir. Mücmel, müşkil ve müevvel de bunu ifade etmektedir. Râzî muhkemi râcih (delâleti baskın), müteşâbihi de mercûh (delâleti zayıf) olarak açıklamıştır.¹⁷

¹⁶ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi'u's-Sahîh, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), "İlim", 1.

¹⁷ Suyûtî, *İtkân*, 2/5.

Diğer görüşleri anlatmaya başlamadan önce bu görüşlerin genel bir değerlendirmesini yapan Zürcânî en isabetli görüşün Râzî'nin görüşü olduğunu, sonrasında da Tîbî'nin görüşünün tercih edilebileceğini ifade etmektedir. Son görüşü isabetli bulmasının nedeni Râzî'nin metodunun gizlilik, kapalılık ve râcih/mercûh ayırımına dayanmasıdır ki bu da âyetlerdeki ihkam ya da teşâbühü ortaya çıkaran sebeplerdir. Zürcânî diğer görüşler başlığı altında ele aldığı son dört görüşün¹⁸ pek tutarlı ve yeterli bir içeriğe sahip olmadığını, en makul görüşün Râzî'nin görüşü olduğunu ifade etmektedir.¹⁹

Ettafeyyîş, *Teysîr* ve *Himyân* tefsirlerinde muhkem ve müteşâbih konusunu detaylı bir şekilde ele almaktadır. Âl-i İmrân sûresi'nin 7. âyetinde klasik sünnî tefsir geleneğinden pek farkı olmayan tariflerle kavramları açıklamaya başlamaktadır. Muhkemi, nesh ihtimali olsa dahi delaleti açık olan, icmâl, iltibâs ve ihtimâlden korunmuş, illeti bilinen (ma'kûlu'l-ma'nâ), Allah'ın anlamını kullarına bildirdiği, lafızları tekrarlanmayan, ferâiz, va'd ve va'id âyetler diye tarif etmektedir. Müteşâbihi ise manası anlaşılmayan, şüpheli, sûrelerin başlarındaki harfler gibi başka bir sebebe ihtiyaç duymadan manası müphem olan, hayız veya temizlik için kullanılan kurû' kelimesi gibi her iki mana için de kullanılan, kıssalar, emsâl, mecaz ve işaretler bulunan, orucun başka aya değil de Ramazan'a has kılınmasında olduğu gibi illeti bilinmeyen, uzun düşünceler neticesinde manası anlaşılan, Deccâl, kıyamet, Ye'cûc ve Me'cûc gibi Allah'ın kendine has kıldığı bilgileri kapsayan, mücmel, mültebis âyetler olarak açıklamaktadır.²⁰

Zürcânî'ye göre ikinci anlamıyla müteşâbihin zıddı olarak kullanılan muhkem, naslarda tam bir açıklığı ifade etmektedir. Muhkem ve müteşâbih konusuyla ilgili olan ikinci yaklaşım Ettafeyyîş'in tanımında da bulunmakta ve her ne kadar farklı tanımlara yer verseler de genel manada tarif için benzer görüş sergilediklerini belirtmek mümkün gözükmemektedir. Diğer İbâzî müfessirler de eserlerinde farklı tanımlara²¹ işaret etmekle birlikte klasik sünnî tefsirler ve tefsir usûlü eserlerinin dışında bir mana vermemektedirler. Zürcânî eserinde görüş sahiplerinin isimlerine kendi değerlendirmeleriyle birlikte değinmekte,²² Ettafeyyîş ise *Teysîr*'inde bu âlimleri zikretmezken *Himyân*'ında yorum yapmadan isimlerine yer vermektedir.²³

¹⁸ Diğer dört görüş için bk. Zürcânî, *Menâbil*, 434.

¹⁹ Zürcânî, *Menâbil*, 431- 434.

²⁰ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 2/242; a.mlf., *Himyân*, 4/13-16.

²¹ Tanımlar için bk. Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhî'l-azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî (Bejrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 1/267; Ebu'l-Havârî Muhammed b. Havârî el-Umânî, *Kitâbu'd-dirâye ve kenzü'l-ğmâye ve müntebe'l-gâye ve büllâgu'l-kefâye fî tefsîri hamsimie aye*, thk. Muhammed Zenâti Abdurrahman (Maskat: Mektebetü'l-İstikâme, 1411/1991), 2/145; Saîd b. Ahmed b. Saîd el-Kindî, *Et-Tefsîru'l-müeyesser*, thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî, Muhammed b. Musa Bâbâ'ammî (Saltanat-ı Umân: y.y, 1418/1998), 1/155-156; Ahmed b. Hamd el-Halîlî, *Cevâhiru't-tefsîr envârun min beyâni't-tenzîl* (Cüz'ü hâs) (Saltanat-ı Umân: Mektebetü'l-İstikâme, 1425/2004), 8-22.

²² Zürcânî, *Menâbil*, 431- 434.

²³ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 2/242; a.mlf., *Himyân*, 4/13-16.

Zürkânî ve Ettafeyyiş'in benzer yaklaşımda buldukları noktalardan biri de Kur'an'ın tamamını muhkem, tamamını müteşâbih ve bir kısmını muhkem, bir kısmını müteşâbih olarak tanımlamalarıdır.²⁴ Bu üçlü taksim Bedreddîn ez-Zerkeşî (öl. 794/1392) ve Subhî es-Sâlih'te (1926-1986) olduğu²⁵ gibi İbâzî müfessirlerde²⁶ de bulunmaktadır. Zürkânî'ye göre Kur'an'ın muhkemliği lafzen ve manen hâle gelmemiş sağlam bir metne sahip olmasını; müteşâbihliği ise sağlamlık, i'caz ve güzellik noktasında âyetlerin birbirine benzerliğini ifade etmektedir.²⁷

Ettafeyyiş ise Hûd sûresinin 1. âyetinde muhkemin kelime manasından yola çıkarak âyetlerin sağlamlığı ve korunmuşluğu üzerinde durmaktadır. Kur'an âyetleri, lafız ve manalarında noksan ve kusurun bulunmayışı, bozulmaktan engellenmesi, delillerle desteklenmesi yönüyle muhkemdir. Zümer sûresinin 23. âyetinin tefsirinde müteşâbihi, âyetlerin sıhhat, fesâhat, belâgat, doğruluk ve hak açısından birbirlerine benzediği şeklinde açıklamaktadır.²⁸ Ayrıca Âl-i İmrân sûresinde müteşâbihât konusunu işlerken Hûd sûresindeki كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ “âyetleri muhkem kalmış”²⁹ kısmıyla ve Zümer sûresinde de كِتَابًا مُتَشَابِهًا “müteşâbih kitap”³⁰ lafzıyla çelişmediğini özellikle vurgulamaktadır.³¹

1. 2. Ümmü'l-Kitâb

Ümmü'l-kitâb, ilgili âyette muhkemin açıklaması olarak zikredilmesiyle birlikte tefsirlerde ayrıca üzerinde durulan kavramlardan biridir. Zürkânî, kavramın müstakil tanımı üzerinde durmakta fakat ‘muhkem ve müteşâbih bağlamında yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar’ başlığı altında “muhkem, ümmü'l-kitâb olarak Kur'an'ın aslıdır ve müteşâbih ona arz edilir”³² yorumunu yapmaktadır. Ettafeyyiş ise kendisine itimat edilen, müteşâbih âyetlerin yönlendirildiği, Kur'an'daki bütün âyetlerin tek tek ümmü'l-kitâb veya âyetlerin hepsinin birbirini tamamlama ve bir arada bulunma hususunda tek bir âyet gibi olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda müteşâbih âyetleri ümmü'l-kitaba hamlederek çözüme kavuşturduğu örnekler de vermektedir. “Allah لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ “وَأِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا”³³ âyetini muhkem, “Biz bir memleketi belâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan sınırlık elebaşlarına emrederiz de

²⁴ Bk. Hûd 11/1, ez-Zümer 39/23, Âl-i İmran 3/7.

²⁵ Bk. Zerkeşî, *Burbân*, 2/79; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 223.

²⁶ Bk. Kindî, *Tefsîru'l-müeyyer*, 2/41, 3/121; Halîlî, *Cevâbiru't-tefsîr (Cüz'ü bâs)*, 10-12.

²⁷ Zürkânî, *Menâbil*, 430.

²⁸ Ettafeyyiş, *Teyyîr*, 6/328, 12/261; a.mlf., *Himyân*, 8/149, 13/84.

²⁹ Hûd 11/1.

³⁰ ez-Zümer 39/23.

³¹ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/15.

³² Zürkânî, *Menâbil*, 447.

³³ el-A'râf 7/23.

*onlar orada kötülük işlerler*³⁴ âyetini ise müteşâbih olarak görmekte ve muhkem olana hamletmektedir. Müteşâbih âyetteki emretmenin itaati veya fıska emretme şeklinde iki manaya ihtimali bulunduğunu belirtmektedir. Muhkem âyetteki “*Allah kötülüğü emretmez*” hükmüne istinaden itaat ve fıska ihtimallerinden fıska olmayacağına, emredilenin itaat olacağına işaret etmektedir.

Zürkânî ve Eттаfeyyîş'e göre muhkem/ümmü'l-kitâb, anlam belirsizliği ve karışıklığından korunmuş, kitabın aslıdır ve müteşâbih âyetlerin anlaşılmasında en temel kıstastır.³⁵ Ümmü'l-kitâbın müteşâbih âyetlere referansı hususunda klasik dönem müfessirleri arasında da herhangi bir uyumsuzluk bulunmamakta³⁶ fakat tespitinde ihtilaflar çıkmaktadır. Zira mezhepler kendi temel yaklaşımlarının Kur'ân'dan kaynaklandığı iddiası³⁷ ile ortaya çıkmakta ve kendi görüşlerine uygun olanları muhkem, uygun olmayanları ise müteşâbih olarak adlandırmaktadırlar.³⁸ Bu bağlamda araştırmamıza konu edilen iki mezhebin ru'yetullaha farklı bakışı muhkem ve müteşâbih âyetlerin tespitiyle ilgilidir. Ehl-i sünnet âhiret âleminde insanın gözleri ile Allah'ı görebilecek bir yeteneğe kavuşturulacağını “*Rablerine bakacaklardır*”³⁹ âyetini delil getirerek belirtmektedir.⁴⁰ Aynı âyeti müteşâbih kabul eden İbâziyye mezhebi Allah'ın görülemeyeceğini iddia etmektedir. Eттаfeyyîş, mezhebinin görüşüne uygun olarak Allah'ın ahirette görülemeyeceğine şu örneği vermektedir. Muhkem olan “*Gözler O'nu göremez*”⁴¹ âyetine Allah'ın zatına bakmak veya Allah'tan sevap beklemek manalarına ihtimali bulunan müteşâbih “*İly Rıbya Napıre*” âyetini hamletmektedir. Muhkem âyet “*gözler kesinlikle Allah'ı göremez*” manasına geldiği için müteşâbihteki ihtimalden ‘Allah'tan sevap beklemek’ manasına hamledileceğinin anlaşılmasının gerektiğini belirtmektedir.⁴²

1. 3. Müteşâbih Âyetlerin Yorumlanması

Zürkânî ve Eттаfeyyîş'in Allah'ın bildiği, ilimle bilinen ve râsihûnun bildiği şeklindeki üçlü taksimle ittifak ettiği konulardan biri de müteşâbih âyetlerin bilinip bilinmeyeceği meselesidir. Zürkânî müteşâbihin kökeninin neler olduğundan hareketle üçlü taksime ulaşırken⁴³ Eттаfeyyîş Âl-

³⁴ el-İsrâ 17/16.

³⁵ Zürkânî, *Menâbil*, 447; Eттаfeyyîş, *Teyisr*, 2/242; a.mlf., *Himyân*, 4/13.

³⁶ Zülfikar Durmuş, “Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi”, *Marife Dergisi* 3/3 (Kış 2003)/266-267.

³⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Kitabu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi (Ankara: İSAM, 2003), 283-284.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-gayb*, (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 7/141.

³⁹ el-Kıyâmet 75/23.

⁴⁰ Temel Yeşilyurt, “Ru'yetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/312-313.

⁴¹ el-En'âm 6/103.

⁴² Eттаfeyyîş, *Teyisr*, 2/242; a.mlf., *Himyân*, 4/13-14.

⁴³ Zürkânî, *Menâbil*, 436.

i İmrân sûresinin ilgili âyetindeki 'vâv' harfinin gramatik durumundan yola çıkarak değerlendirmelerde bulunmaktadır.⁴⁴

Müteşâbihin şu ana kadarki açıklamalarından asıl kaynağının kapalılık olduğunu ifade eden Zürkânî bunun lafızda veya manada veya her ikisinde olduğuna dair açıklama yapmakta ve örnekler vermektedir.⁴⁵

Lafız yönünden müteşâbih, lafızdaki kapalılığı ifade eder. Sadece bir kelimedeki kapalılık ya manasının tam olarak bilinmeyişiinden ya da farklı anlamlara sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Mürekkep/cümle olarak gelen müteşâbih ise ya cümlenin kısalığından ya uzunluğundan ya da kelimelerin dizilişinden kaynaklanmaktadır. Zürkânî lafzın müteşâbihliğine dair verdiği beş ihtimalin de örneğini açıklamalı olarak sunmaktadır. Biz burada sadece bir örnekle iktifa edeceğiz.⁴⁶ Cümledeki kısalık sebebiyle müteşâbihe şu cümleyi örnek vermektedir: “Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın.”⁴⁷ Zürkânî âyetin metninde göremediğimiz, yetimlere adaletli davranılmamasının iki sebebini vermektedir. Cümle kısalığından dolayı yetimlere adaletle davranılmama sebebi olarak hem evlenildiğinde yetimlere yapılan adaletsizliği hem de evlenilmediğinde yetimlerle zinaya düşülmesi ihtimalini göstermektedir.⁴⁸

Zürkânî'ye göre lafızdaki müteşâbihliğin en bariz örnekleri aslında “hurûf-ı mukattaa”dır.⁴⁹

Mana yönünden müteşâbih, mananın kapalılığını ifade etmektedir. Bu daha çok Allah'ın sıfatları, kıyamet sahneleri ve cennet ile cehennem tasvirlerinde görülmektedir. İnsan idrakinin alamayacağı bu konular lafızlardaki bir bilinmezlik, sesteş kullanım veya uzunluk, kısalık olmayıp tamamen mana ile alakalıdır.⁵⁰

Hem lafız hem de mana yönünden müteşâbih, her iki durumdaki kapalılığı ifade etmektedir. Buna örnek olarak Zürkânî şu âyeti vermektedir: “...İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Ama iyi davranış, takva sahibi (Allah'a karşı gelmekten sakınan) insanın davranışındır. Evlere kapılarından girin.”⁵¹ Bu âyette lafzî yönden bir kısaltma yapıldığından bir kapalılık vardır. Şöyle ki; hac günlerindeki evlerine arkadan girme meselesinden bahsedilmekte olup âyette cümle uzun uzadıya verilmemiştir.

⁴⁴ Ettafeyyiş, *Himyan*, 4/21.

⁴⁵ Zürkânî, *Menâbil*, 435-436.

⁴⁶ Diğer örnekler için bk. Zürkânî, *Menâbil*, 434-436.

⁴⁷ en-Nisâ 4/3.

⁴⁸ Zürkânî, *Menâbil*, 435.

⁴⁹ Zürkânî, *Menâbil*, 435.

⁵⁰ Zürkânî, *Menâbil*, 435.

⁵¹ el-Bakara 2/189.

Diğer taraftan âyette mana yönünden bir kapalılık vardır ki o da, cahiliyye Araplarının hac günlerinde içeride unuttukları bir şey için ihramlıyken uğursuzluk olmasın diye evlerine arkalarından girilmesi inancı vardır. Dolayısıyla bu tarihi geçmiş de mana yönünden bilmek âyetteki kapalılığı giderecek diğer bir yön olmaktadır.⁵²

Bu girişten sonra Zürkânî, müteşâbihi üç çeşide ayırmaktadır.

1. Hiçbir insanın ulaşamayacağı bilgilerdir. “*Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi şüphesiz yalnızca Allah katındadır. O, yağmuru indirir, rahimlerdekini bilir. Hiç kimse yarı ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.*”⁵³

2. İnsanların araştırma sonucu ulaşabileceği bilgilerdir. Teşâbühün kaynağına dair yukarıda geçen açıklama ve yorumlar buna örnektir.

3. Âlimlerden râsihûnun ulaşabileceği bilgilerdir.⁵⁴

Müteşâbihin te’vîlinin bilinip bilinmemesiyle ilgili meseleyi âyetteki ‘vâv’ harfinin durumundan hareketle çözüme kavuşturmaya çalışan Eттаfeyyîş, *Teystîr*’de kısaca, *Himyân*’da detaylı bir şekilde vakıf meselesini ele almakta ve râsihûnun müteşâbihe vakıf olup olamayacağına dair görüşleri delilleriyle birlikte sunmaktadır. İlk olarak zikrettiği vakfın Allah lafzı üzerinde yapılacağı ve ‘vâv’ harfinin isti’nâf kabul edileceği görüşüdür. Sahabenin çoğunluğunun, tâbiûnun, etbau’t-tâbiûnun benimsediği bu görüşü, İbn Ebî Hâtîm’in (öl. 327/938) Câbir b. Zeyd’den (öl. 93/711-12) naklettiği “Siz bu âyette vasıl yapıyorsunuz, râsihûn kelimesi lafzatullah üzerine atıf değildir”⁵⁵ sözüyle desteklemektedir. Özellikle Abdullah b. Abbas olmak üzere Übey b. Ka’b (öl. 33/654), Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652-53), Hz. Âişe (öl. 58/678) ve Ebû Mâlik el-Eş’arî’den (öl. 18/640) naklettiği haberlerle bu yaklaşımı delillendirmektedir. İbn Abbas: “Müteşâbihâtın te’vîlini ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar da şöyle derler: Biz ona iman ettik.”⁵⁶ Übey b. Ka’b: “Râsihûn, iman ettik derler.”⁵⁷ İbn Mes’ûd bu âyeti şu şekilde okumaktadır: “Onun te’vîli ancak Allah nezdindedir. İlimde derinleşmiş olanlarsa şöyle derler: Biz ona iman ettik.”⁵⁸ Hz. Âişe’den gelen şu rivâyet de bunu teyit etmektedir: “Hz. Peygamber Âl-i İmrân sûresinin 7. âyetini sonuna kadar okuduktan sonra Ey Aişe! *Eğer Kitab’ın müteşâbihine tabi olanları görürsen, bil ki onlar Allah’ın bu âyette kastettiği kişilerdir.*”⁵⁹ Ebû

⁵² Zürkânî, *Menâbil*, 435-436.

⁵³ Lokmân 31/34.

⁵⁴ Zürkânî, *Menâbil*, 436.

⁵⁵ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Es’ad et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 1419), 2/599.

⁵⁶ Abdurrazzâk es-San’anî, *Tefsîru Abdurrazzâk*, thk. Mahmûd Abduh (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419), 1/384.

⁵⁷ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed en-Necâtî, v.dğr. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, ts), 1/191.

⁵⁸ Ferrâ’, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/191.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi’u’s-Sahîh, thk. Muhammed b. Züheyr b. en-Nâsır (Beyrut: Dâr-u tavkî’n-necât, 1422/2001), “*Tefsîru’l-Kur’ân*”, 59.

Mâlik el-Eşarî'den rivâyet edildiğine göre o, Hz. Peygamber'i şöyle derken işitmiştir: “*Ümmetim için üç hasletten endişe ediyorum: Zenginlikleri çoğalıp da birbirlerine haset etmeleri, kavgaya tutuşmaları ve bir de Kur'ân'ı önlerine açtıklarında, mü'minin onu te'vîle yeltenmesi. Oysaki onun (müteşâbihlerinin) te'vîlini ancak Allah bilir.*”⁶⁰ Bu delilleri ve daha fazlasını zikrettikten sonra bütün bunlardan anlaşılın râsihûnun müteşâbihi bilmeyeceğidir demektir.⁶¹

Bir grubun görüşü olarak ele aldığı diğer yaklaşım ise ilimde rusûh sahibi olanların lafzatullahâ atfedilerek, müteşâbihi bilmeleridir. Bunu şu delillerle ortaya koymaktadır. Mücâhid'in (öl. 103/721) İbn Abbas'tan naklettiğine göre o, şöyle demiştir: “Ben onun te'vîlini bilenlerdenim.”⁶² Ayrıca Mücâhid kendi kanaatini şu şekilde açıklamaktadır: “İlimde derinleşmişler müteşâbihin te'vîlini bilirler ve biz ona iman ettik derler.”⁶³ Dahhâk (öl. 105/723), râsihûn onun te'vîlini bilir, şâyet bilmeselerdi nâsihini-mensûhunu, helâlini-haramını, muhkemini-müteşâbihini de bilemezlerdi demektir.⁶⁴ Nevevî'nin (öl. 676/1277) de bu görüşü tercih ettiğini ve “Kullarından hiçbirinin anlamayacağı bir yolla Allah'ın insanları muhatap alması uzak bir ihtimaldir”⁶⁵ dediğini bildirmektedir.⁶⁶

Eттаfeyyiş, İbn Abbâs'tan (öl. 68/687-88) gelen her iki rivâyet cem edildiğinde müteşâbihin üç kısma ayrılmasının mümkün olacağını söylemektedir. Birincisi, bilinmesini sağlayacak hiçbir yolun bulunmadığı, sadece Allah tarafından bilinenlerdir. Kıyametin vakti, dâbbenin çıkışı gibi. İkincisi, insanın anlayacağı bir yolun bulunmasıdır. Arapçaya, ahkâma vakıf olmak gibi. Üçüncüsü, iki manaya gelebilecek bir lafzın râsihûn tarafından bilinmesidir. Peygamberimizin İbn Abbâs için yaptığı “*Allah'ım onu dinde fakih kıl ve ona te'vîli öğret*”⁶⁷ duasında genel olarak ilimde rusûh sahibi olanların kastedilmesi gibi.⁶⁸

Eттаfeyyiş net olarak tercihini belirtmese de *Teyvîr*'de râsihûnun lafzatullahâ atfedilmesini, *Himyân*'da ise vakfedilmesini benimsediği söylenebilir. Onun yaklaşımlarından çıkan neticeye göre müteşâbihin bir kısmı sadece Allah tarafından, bir kısmı da ilimde derinleşenlerin gayretleriyle bilinir. Fakat o, anlamının bilinemeyeceğine örnek verdiği hurûf-ı mukattaayı ve Müddessir sûresinin 30. âyetini te'vîl etme yoluna gitmiştir. Bakara, Âl-i İmrân ve Kalem sûrelerinin başındaki hurûf-ı

⁶⁰ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1983), 3/332 (3442).

⁶¹ Eттаfeyyiş, *Teyvîr*, 2/244; a.mlf., *Himyân*, 4/21.

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/220.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/220.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtım *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/599.

⁶⁵ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sabîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî'l-Arabî, 1392), 16/218.

⁶⁶ Eттаfeyyiş, *Teyvîr*, 2/244; a.mlf., *Himyân*, 4/18.

⁶⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvud, vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 5/159-160 (3032).

⁶⁸ Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/21.

mukattaayı tefsir ederken önceki âlimlerin görüşlerini de vererek te'vîl etmiştir. Şöyle ki, 'elif'in "Allah", 'lam'ın "Latîf", 'elif-lam-ra, hâ-mîm, nûn' harflerinin "er-Rahmân" anlamlarına geldiğini söylemiştir.⁶⁹ Özellikle hurûf-ı mukattaa ile ilgili kanaatini bu harflerin zikredilmesinin okuyacağın ve insanlara tebliğ edeceğin harflerin nüzulü için kalbini hazırla anlamında Hz. Muhammed'e bir uyarı olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Müddessir sûresi 30. âyetin tefsirinde işin hakikatini Allah bilir kaydını koymasına rağmen 'on dokuz' rakamının saf, çeşit, duygular ve benzeri pek çok farklı şekilde anlaşılabilceği yönünde te'vîle gitmektedir.⁷¹

Müteşâbih âyetler denilince akla ilk gelen hususlardan biri Allah'ın sıfatlarıdır. Her iki âlim de Allah'ın sıfatları konusunu değerlendirmekte ve tenzîhî bir anlayışı tercih ettiklerini ortaya koymaktadırlar. Zürkânî, müteşâbih hakkında üzerinde en çok durulan iki türe ayrıca değinmenin gerekliliğini düşünmektedir. Bunlardan hurûf-ı mukattaayı yedinci bölümde yeterince açıkladığını ifade ettiği⁷² için doğrudan ikinci tür müteşâbihten bahsetmeye başlamaktadır. O da Allah'ın zatı ve sıfatları hakkındaki müteşâbih âyetlerdir.⁷³

Konuyu âlimlerin ittifak ve ihtilaf ettikleri meseleler üzerinden ele alan Zürkânî ittifak ettikleri üç meseleyi şöyle sıralamaktadır:

1. Müteşâbihleri, imkânsız olan zahirî manalarının dışındaki manalara yorumlamak gerekir. Bu yorumların nihaî yorum olmadığını da kabul etmek gerekir.

2. Müteşâbihler te'vîl edilmek zorunda kalındığında İslâm'a dil uzatanların eleştirilerine cevap verecek nitelikte olmalıdır.

3. Müteşâbihin yakın anlamda anlaşılmasını sağlayacak tek bir tev'ili varsa o zaman o konuda icma etmek gerekir. Zürkânî bu maddeye şu örneği vermektedir: "Nerede olursanız olun Allah sizlerle beraberdir"⁷⁴ âyetinde Allah'ın mahlûkatla bizzat beraber olması muhaldir. Buradaki tek te'vîl O'nun ilim, semî, basar, kudret ve irade sıfatlarıyla mahlûkatıyla beraber olmasının anlaşılmasıdır.⁷⁵

İhtilaf edilen meselelere yaklaşımı da üç görüş altında toplayan Zürkânî, ilk sırada selefî görüşünü zikretmektedir:

1. Selefî görüşüne göre Allah Teâlâ, imkânsız olan bu zahirî manalardan tenzîh edildikten sonra mana yönünden bu âyetler Allah'a havale edilir. Onun için bu görüş sahiplerine mufavvide (havale eden) de denilmektedir. Selefî görüşe göre Allah'ın zatı ve sıfatlarıyla alakalı dilsel yorumlar

⁶⁹ Ettafeyyîş, *Teyşîr*, 1/8, 2/236, 15/214; a.mlf., *Himyân*, 1/45, 14/340.

⁷⁰ Ettafeyyîş, *Teyşîr*, 2/236.

⁷¹ Ettafeyyîş, *Teyşîr*, 15/396; a.mlf., *Himyân*, 14/479.

⁷² Zürkânî, *Menâbil*, 138-144.

⁷³ Zürkânî, *Menâbil*, 439.

⁷⁴ el-Hadîd 57/4.

⁷⁵ Zürkânî, *Menâbil*, 439- 440.

zan ifade eder. Oysa Allah'a iman zatı ve sıfatlarına da imanı gerektirir. O halde bu noktadan daha ileri gidilmemeli, manası Allah'a havale edilmelidir. Selefî görüşün getirdiği naklî deliller arasında kütüb-ü sittede yer alan tek rivâyet şudur: “*Kur'ân'ın müteşâbih olanına uyanları gördüğümüz vakit, işte onlar Yüce Allah'ın isimlerini koyduğu kimselerdir, onlardan sakınınız.*”⁷⁶

2. Zürkânî'nin müevvile ismini verdiği bu görüş halefe aittir. Onlara göre asıl olması gereken hiç mana vermeden lafzı terk etmek, onun yerine imkân dâhilinde kelâmı düzgün bir manaya hamletmektir.

3. Zürkânî orta yol olarak bildirdiği son görüşü ise Suyûtî'den (öl. 911/1505) aktarmaktadır: Te'vîl Arapça'ya yakın olmalı, uzak olduğunda karşı durulmalıdır. Tenzîh etmekle beraber murad edilmiş manaya iman edilmelidir.⁷⁷

Bu farklı görüşleri verdikten sonra Zürkânî “*Rahmân arşa istivâ etti*”⁷⁸ âyeti üzerinden bir örnekleme sunmakta ve âyeti üç görüşe göre anlamlandırmaktadır. Selef ve halef âlimleri, buradaki arşa istivâ ifadesinin ‘arşa oturmak’ anlamına geldiği fakat yer edinmek manasında olmadığı hususunda ittifak etmişlerdir. Zahir mananın murad olunmadığına dair de ittifak vardır. Çünkü Allah başka bir âyette kendini “*bir benzeri olmayan*”⁷⁹ diye tanımlamaktadır. Selef bu âyetin manasını Allah'a havale etmeyi uygun görmüştür. Çünkü âyetin manasını en iyi bilen O'dur. Halef ise te'vîl etme yoluna gitmiştir. Halefe göre dil alanı te'vîle imkân tanıdığı sürece âyetler te'vîl edilmelidir. İkinci görüşe sahip olan Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935-36) sadece duyusal bir betimleme olduğunu kabul ederek yorumlamayı diğerlerine bırakmaktadır. Te'vîl edenlerden bir grup da istivâyı “*ele geçirmek, galip gelmek, egemen olmak*” manalarında yorumlamışlardır.⁸⁰ Orta yol olarak serdedilen üçüncü grupsa bu açıklamayı Arap diline yakın görürse kabullenmekte, uzak görürse herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadırlar.⁸¹

Bu örneklemeden sonra diğer bazı müteşâbih âyetleri⁸² de zikreden Zürkânî bunlarla ilgili genel bir sonucu da vermektedir. Selef âlimleri bu âyetlerin manalarında tenzîhi kabul ettikten sonra Allah'a havale etmektedirler. Eş'arîler bilinen duyusal sıfatlarla tefsir etmektedirler. Fakat manasını

⁷⁶ Müslim, “İlim”, 1.

⁷⁷ Zürkânî, *Menâbil*, 440- 441.

⁷⁸ Tâhâ 20/5.

⁷⁹ eş-Şûrâ 42/11.

⁸⁰ Halef âlimlerin çoğu istivâyı bu şekilde te'vil ederler. Farklı görüşler için bk. Suyûtî, *İtkân*, 2/9-10; Zerkeşî, *Burbân*, 2/80-82.

⁸¹ Zürkânî, *Menâbil*, 441.

⁸² Bk. er-Rahmân 55/27, Tâhâ 20/39, el-Fetih 48/10, ez-Zümer 39/67, en-Nahl 16/50, el-Fecr 89/22, el-En'am 6/59.

belirleme işinin Allah'a ait olduğunu not düşmektedirler. Te'vîle yer veren üçüncü grupsa örneğin âyetlerde geçen 'vech'i 'Allah'ın zâtı' olarak tefsir etmektedirler.⁸³

Zürkânî, konunun sonunda kendi asrının âlimlerinden te'vîl hususunda ileri gidenleri eleştirerek kendi sözlerini gizleyip onları selefte söyletmelerinin son derece yanlış olduğunu belirtmektedir. Selefte aşırı giden grupların da örneğin 'istivâ'yı zahirî manada kabul edip sonrasında gereğini yerine getirmemekle eleştiren Zürkânî, onların sanki "istivâ etmek istivâ etmek değildir" şeklinde saçma bir düşünceye sahip olduklarını dile getirmektedir. 'İstivâ Allah'ın bildiği bizim bilmediğimiz anlamıyla hakikî anlamındadır' cümlesinde anlaşılabilirliğini ifade ederek ilahî sıfatlar konusunda hangi görüşte olduğunu göstermektedir. İstivâ Arapça'da Allah için zahiren muhal olan bir şeyi gerektirmektedir. O halde te'vîl etmek elbette gerekecektir. Böyle olduğunda da asıl değil mecazî manaya çevrilmiş olmaktadır. Zürkânî selefın son dönemdeki temsilcilerinden ilgili âyetleri te'vîl etmeden tenzîh makamında bulunmalarını beklemektedir.⁸⁴ Zerkeşî ise müteşâbihlerin te'vîl ve tefsir edilmemesini tefsir geleneğine aykırı görür. Çünkü İslâm bilginleri, Allah'ın sıfatları ve hurûf-ı mukattaa da dâhil âyetler üzerinde düşünmüşler, tefsir ve te'vîl etmeye çalışmışlardır.⁸⁵

Ettafeyyîş de kendi mezhebi ile aynı görüşte olup Allah'ın sıfatlarını te'vîl yöntemini esas alarak tenzîhî bir yaklaşımla incelemektedir. Ettafeyyîş, "Ey Hâmân! Benim için bir ateş yakıp tuğla pişir de bana bir kule yap! Belki Mûsâ'nın ilahına çıkar bakarım(!)",⁸⁶ "Âlemlerin Rabbi de nedir?"⁸⁷ diye sorarak Allah'ı bir cisim gibi tasavvur eden Firavun'un düşüncesine karşı çıkmaktadır. Allah'ın bir cins, cisim ve araz olmadığını "O'na benzer hiçbir şey yoktur"⁸⁸ âyetiyle delillendirerek tenzîhî anlayışını ortaya koymaktadır.⁸⁹

Aynı mezhepten müfessir Ahmed el-Halîlî, Allah kendini kullarına onlara garip gelmeyecek kelimelerle tanıttığına fakat aynı kelimelere farklı manalar yüklediğine işaret etmektedir. Semî', basîr, alîm, habîr, evvel, âhir, rahîm, azîz, hakîm gibi sıfatların insanlar tarafından bilinmesine rağmen Allah için düşünüldüğünde kıyas edilemeyecek derecede farklılaşmaktadır. İnsanlardaki işitme ses dalgalarının intikaliyle mümkünken bu Allah için tasavvur edilemez. Halîlî, bütün bunların müteşâbih olduğunu ancak muhkem olan "O'na benzer hiçbir şey yoktur"⁹⁰ ve "O'nun hiçbir dengi yoktur"⁹¹

⁸³ Zürkânî, *Menâbil*, 442.

⁸⁴ Zürkânî, *Menâbil*, 443.

⁸⁵ Zerkeşî, *Burbân*, 2/84.

⁸⁶ el-Kasâs 28/38.

⁸⁷ eş-Şu'arâ 26/23.

⁸⁸ eş-Şûrâ 42/11.

⁸⁹ Ettafeyyîş, *Teyisîr*, 7/385; a.mlf., *Himyân*, 12/22.

⁹⁰ eş-Şûrâ 42/11.

⁹¹ el-İhlâs 112/4.

âyetleri bağlamında ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Allah'ın bütün sıfatlarını anlama hususunda esas olanın benzer ve denginin olmamasına vurgu yapmakta ve Allah insanların bildiği bütün keyfiyyet ve uzuvlardan münezzehtir demektedir.⁹²

İbâzî müfessirlerin Allah'a izafe edilen lafızları da te'vîl ettikleri görülmektedir. Mesela istivâ kavramını 'arşa ve onun dışındakilere sahip olmak, emrinin bütün âlemleri kuşatması ve emri dışında hiçbir mekânın kalmaması, otorite, galebe, kuvvet ve Allah'ın eşya üzerindeki tasarrufu ve tedbiri' şeklinde yorumlamaktadırlar.⁹³ Yed kavramını 'güç, kudret, nimet, cömertlik' manasında, *يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ* "O'nun iki eli de açıktır"⁹⁴ ifadesini ise 'ehli itaat için rahmet, ehli masiyet için ıkâb, din ve dünya nimeti, zahir ve batın nimeti' anlamlarında tefsir etmektedirler.⁹⁵ Vech kavramını 'Allah'ın zatı ve rızası' anlamında te'vîl etmekte ve tenzihî anlayışlarını yansıtmaktadırlar.⁹⁶

Hem Zürkânî hem de Ettafeyyiş mutlak manada te'vîle karşı değillerdir. Zürkânî, müteşâbih âyetleri kesin delillerle hidâyete uygun bir şekilde doğru te'vîlle manalandırmanın Allah'ın haram kıldığı ve yasakladığı türden tev'il olmadığı görüşündedir.⁹⁷ Ettafeyyiş ise ilim elde etmek için öncelikle muhkemin öğrenilmesini şart koşturmaktadır. Sonrasında ise müteşâbihin talep edilmesinde bir sakınca görmemektedir. Ona göre men edilen, inatlarından dolayı peygamberlerin getirdiklerinin dışında kendi önerilerini sunan ve peygamberler bu önerilerle gelse inanacaklarını zanneden müşrikler gibi Allah'ın zemmettiği fasit müteşâbihin peşine düşülmesidir.⁹⁸

1. 4. Müteşâbih Âyetlerin Varlığının Hikmeti

Hem Zürkânî hem de Ettafeyyiş müteşâbih âyetlerin Kur'ân'da yer almasına dair hikmetler zikretmişlerdir. Zürkânî, bu hikmetleri on madde halinde sıralamaktadır. Buna göre ilk beş madde sadece Allah'ın kendine has kıldığı müteşâbih olup sonraki beş madde ise âlimlerin ve diğer insanların da dakik bir araştırmayla anlayabileceği müteşâbihlere aittir.

⁹² Halîlî, *Cüzz'ü bâs*, 41-43.

⁹³ Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-azîz*, 2/363, 3/143; Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 1/156, 426; Ettafeyyiş, *Himyân*, 12/460; İbrahim b. Ömer el-Beyyûd, *fî Rihâbi'l-Kur'ân*, thk. İsa b. Muhammed Belhâc (Gardâye/Cezayir: Matbaatü'l-Arabiyye, 2006), 3/225.

⁹⁴ el-Mâide 5/64.

⁹⁵ Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-azîz*, 1/318, Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 1/324-325, 3/232; Ettafeyyiş, *Himyân*, 2/182, 5/515-517, 13/466.

⁹⁶ Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-azîz*, 1/50; Ebu'l-Havârî, *Kitâbu'd-Dirâye fî tefsîri hamsimie aye*, 1/84; Kindî, *Tefsîru'l-müeyesser*, 3/296; Ettafeyyiş, *Himyân*, 2/279, 14/87.

⁹⁷ Zürkânî, *Menâbil*, 448.

⁹⁸ Ettafeyyiş, *Himyân*, 4/19.

1. Müteşâbihler, Allah'ın insanlığa rahmetidir. Allah dağa tecelli ettiğinde parça parça dağılmasının ardından⁹⁹ insan zihninin alamayacağı müteşâbihler de insanda benzer bir manzara oluşturabilirdi. Ölüm ve kıyametin kopma zamanını bilen insanla bilmeyen insanın yaşantısını tahayyül ettiğimizde bu hikmetin ne kadar anlamlı olduğunu fark edebiliriz.

2. Müteşâbihler vesilesiyle insanların gayba olan imanları imtihan edilmektedir.

3. Müteşâbihlerle insanların seviye farklılıklarına göre hitap edilmektedir. Özellikle ilahî sıfatların hikmetlerinde ilk başta avam için müteşâbih olan sonrasında havas için muhkem olmuştur.

4. Müteşâbihler, insanın aczinin ve cehaletinin fark ettirilip Allah'ın azameti ve ilmi karşısında konumunu hatırlatması bakımından önemlidir.

5. Müteşâbihler, her tutarlı görüş sahibinin görüşüne işaret bulabileceği bir yol olmuştur. Yanlış bir görüşe sahip olan da ciddi bir araştırma yapmasıyla ve muhkemin müteşâbihi tefsir etmesiyle batıl yoldan kurtulur.¹⁰⁰

İnsanların anlayabileceği müteşâbihin hikmetlerini ise şöyle sıralamaktadır:

6. İ'câzü'l-Kur'ân'ı gerçekleştirmektir. Kur'ân'ın sahip olduğu edebi üstünlük ve muhteva zenginliği müteşâbih üslûpla ifade edilmeyi gerektirmektedir.

7. Kur'ân'ın hıfzını kolaylaştırmak ve böylelikle muhafazasını sağlamaktır. Kelamın kısa tutulması, Kur'ân metninin kolayca ezberlenmesine zemin hazırlamaktadır.

8. Müteşâbihin olması hakikate ulaşmayı da zorlaştırmaktadır. Ancak ne kadar meşakkat varsa sevabı da o derece artmaktadır.

9. Müteşâbihi bilmek için araştırma yapanın birçok ilimle de iştigal etmesi sağlanmış olmaktadır.

10. Âyetlerin tamamının muhkem olması durumunda aklî delil getirmek için çaba sarf etmeye gerek kalmayacaktı. Ancak müteşâbih âyetlerin varlığı insanı taklit etmekten uzaklaştırıp aklî delil getirmek için araştırmaya sevk etmektedir.¹⁰¹

Eттаfeyyîş ise 'Kur'ân'ın tamamı muhkem mi, müteşâbihlerin varlığının hikmeti nedir' sorularına cevap ararken müteşâbihlerin hikmetlerine değinmektedir. Kur'ân'ın tamamının muhkem olmadığını, müteşâbih âyetlerin de bulunduğunu ve bunun da Arapçanın özelliğinden kaynaklandığını söylemektedir. Arapça ifadeler ya zâhir, sarih, ya da kinaye ve işâretler gibi gizli, kapalı manalar içerirler ki bu durum Arapların hoşuna giden bir üslûptur. Arapça inen Kur'ân, bu iki üslubu da

⁹⁹ Bk. el-A'râf 7/143.

¹⁰⁰ Zürkânî, *Menâbil*, 437-438.

¹⁰¹ Zürkânî, *Menâbil*, 438-439.

içermektedir. Mü'min, İsrâiloğulları'nın nehirle imtihanı gibi imtihan için müteşâbihle karşılaştığında durur ve manasını Allah'a havale eder, münafık ise şüpheye düşer. Mü'min Arapça kelimelere vukûfiyeti ölçüsünde mana çıkararak sevap kazanır. Böylece insan fikri dondurulmamış, fikir hürriyetine geniş bir alan açılmıştır. Şâyet Kur'ân'ın tamamı muhkem olsaydı hüküm vermede akli delilleri kullanmaya ihtiyaç duymayan insanlık cahil ve taklit üzere kalırdı. İnsan bilgisini güçlendirmek adına sarf, nahiy, dil, fıkıh usûlü gibi pek çok ilme ihtiyaç duyarak ilmin gelişmesine katkı sunar.¹⁰²

2. Münferiden Değınilen Konular

Zürkânî ve Eттаfeyyiş'in eserlerinde muhkem ve müteşâbih meselesini farklı başlıklarda ele aldıkları kısımlar da bulunmaktadır.

2. 1. Zürkânî'nin Münferiden Değındığı Konu

Muhkem ve müteşâbih hakkındaki iddialar ve cevaplara konu sonunda topluca yer veren Zürkânî, bunları altı madde halinde sunmaktadır.

Birinci iddia göre Allah'ın bir yönünün olmaması, Allah'ın var olmadığını söylemeyi gerektirmektedir. Zürkânî buna şöyle cevap vermektedir. Öncelikle bu gaibin şahitle kıyasıdır ve bu kıyas fasiddir. Nitekim Allah, yarattıklarına benzemiyor ki onlara ait birtakım varlık özelliklerine sahip olsun.¹⁰³

İkinci iddia, âyet ve hadisler Arapça lafızlardan oluşup gramerciler de bunların manalarını bildiklerine göre lafzın delalet ettiği manayı olduğu gibi almak gerekir. Şâyet bu iddia doğru kabul edilirse Mücessime haricinde kimse kurtuluşa eremez. Zahirinin ifade ettiği şeyde noksanlık varsa te'vil edilmesi gerekir.¹⁰⁴

Üçüncü iddia, Allah kulları için beyan ve hidayeti murad ederken müteşâbihi indirmesinde bir hikmetin olup olamayacağı meselesidir. Söz konusu müteşâbih, kulların bilebileceği cinsten olması durumunda birtakım faydaları vardır. Bu faydaların ilki, âlimleri Allah'a yaklaştıran derin ve titiz araştırmalara yönelmektir. İkincisi, insanların anlayışları ve uygulamalarındaki derece farkını ortaya koymaktır. Söz konusu müteşâbihin kulların manasını bilemeyeceği türden olması durumunda yine birtakım fayda ve hikmetleri vardır. Kulların vukufiyet, teslim olma, kendisiyle amel edilmese dahi mensûh bir âyet gibi okumakla meşgul olup kulluklarını yerine getirmedeki kararlılıkla imtihan edilmeleridir.¹⁰⁵

¹⁰² Eттаfeyyiş, *Himyân*, 4/14-15.

¹⁰³ Zürkânî, *Menâbil*, 444.

¹⁰⁴ Zürkânî, *Menâbil*, 445.

¹⁰⁵ Zürkânî, *Menâbil*, 446.

Dördüncü iddiaya göre her mezhebin kendi görüşünü Kur'an'a dayandırması, kendi görüşüne uygun olanları muhkem, olmayanları müteşâbih olarak adlandırması kıyamete kadar baki olacak Kur'an'da bulunması doğru değildir. Zürkânî, bunu müteşâbihin Kur'an'da yer almasındaki faydalarından biri de hedefe ulaşırken meşakkatin artması ve bunun sonunda da sevabın katlanması şeklinde cevaplandırmaktadır.¹⁰⁶

Beşinci iddiada, muhkemin müteşabihe bir üstünlüğünün olup olmadığı sorulmaktadır. Zürkânî'ye göre bazı hususlarda muhkem müteşabihe üstünken bazı hususlarda onun dengidir. İnsan vücudundaki hayatî organların birbirine üstünlük ve bedeni oluşturmadaki dengesinde olduğu gibi.¹⁰⁷

Altıncı iddia, selef ve halef âlimlerinin müteşâbih âyetler hakkındaki tutumu tevilden yana olmalarıdır ve te'vile yönelmek ise Allah'ın yasakladığı şeylerdendir. Zürkânî, bu iddiaya iki şekilde cevap vermektedir. İlk olarak, selef ve halef tüm âlimleri aynı kategoride görmek sıhhat yönünden tartışmalıdır. Lügavî manada bir yorum söz konusu olduğunda ortak hareket ettikleri söylenebilirse de ıstilahî manadaki tevil konusunda söylenemez. Selef âlimleri müteşâbih âyetlerle ilgili işin sonucunu Allah'a havale ederken; sonraki dönem âlimleri bu konuda sağlam bir tevili tercih etmişlerdir. İkinci olarak; halef ve selef âlimlerin tamamının Allah'ın yasakladığı şeyi yaptıklarını ifade eden iddianın delili sağlam değildir. Âyette geçen kalplerinde eğrilik bulunanlardan kasıt heva ve hevesine uyup müteşabihi hakikatin dışına çıkararak istediği şekilde tevil edenlerdir. Ancak âyeti doğru te'vile manalandırmak Allah'ın haram kıldığı ve yasakladığı türden te'vil değildir.¹⁰⁸

2. 2. Eттаfeyyîş'in Münferiden Değindiği Konular

Âl-i İmrân sûresindeki ilgili âyeti esas alarak muhkem-müteşâbih konusunu işleyen Eттаfeyyîş, Zürkânî'nin doğrudan temas etmediği bazı meseleleri değerlendirmektedir.

Bu meselelerden biri söz konusu âyetin sebep-i nüzûlüdür. Eттаfeyyîş âyetin sebep-i nüzûlü olarak *Teystîr*'de Nocrân Hıristiyanlarından bir grubun Hz. İsrâ'nın Allah'ın oğlu olduğuna dair Peygamberimizle gerçekleştirdiği bir görüşmeyle,¹⁰⁹ *Himyân* tefsirinde ise hurûf-ı mukattaaya istinaden ümmet-i Muhammed'e ömür biçen Yahudilerle¹¹⁰ ilgili olduğunu söylemektedir.

¹⁰⁶ Zürkânî, *Menâbil*, 447.

¹⁰⁷ Zürkânî, *Menâbil*, 447.

¹⁰⁸ Zürkânî, *Menâbil*, 448.

¹⁰⁹ Eттаfeyyîş, *Teystîr*, 2/245-246.

¹¹⁰ Eттаfeyyîş, *Himyân*, 4/17.

Ettafeyyiş'in münferiden ele aldığı bir diğer mesele de 'zeyğ' kavramıdır. Kavramı inkâr ederek haktan sapma, şüpheye düşme ve batıla meyletme şeklinde açıklamaktadır. Ona göre bu kimseler Yahudiler, Nocrân Hıristiyanları, münafıklar, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenler, müşrikler ve diğerleridir.¹¹¹

Ettafeyyiş, âyetin 'onun müteşâbihine tabi olurlar' kısmını "fasit itikatlarına uygun tefsir ederler, dine karışıklık ve zayıflık sokmak isterler, nesh olmadığı halde var kabul ederler, 'niçin böyle dendi de şöyle denmedi', 'niçin iki, üç, dört kez tekrar edildi' derler, zahiriyle veya batıl te'vîliyle amel ederler" şeklinde yorumlamaktadır.¹¹² Zeyğ kelimesine yüklediği anlama bakıldığında Müslüman olmayanların kastedildiği net olarak anlaşılabilir fakat 'müteşâbihine tabi olurlar' kısmına verdiği manada İslam dairesinde olanların da anlaşıldığı görülmektedir.

Ettafeyyiş, 'ibtigâe'l-fitne' ifadesini "şirk, küfür, cahilleri saptırmak için ortaya konan şüpheler, açık olan manaya ihtilaf sokmak suretiyle ifsat etmek ve insanları hak dinden saptırmak" olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda 'Allah'ın eli' terkiibini hakiki manada el diye tefsir etmenin şirk, sadece el demenin (bilâ keyf) fisk olduğunu belirtmektedir.¹¹³

Âyetin 'ibtigâe te'vîlih' kısmını Ettafeyyiş, kişinin arzusuna uygun, batıl bir manayı talep etmesi şeklinde anlamaktadır. Te'vîlin sahihinin olduğu gibi batılının da olabileceğini, âyette önce 'ibtigâe'l-fitne' sonrasında ise 'ibtigâe te'vîlih' ifadesi geldiği için buradaki te'vîlin batıl manada anlaşılmasının vacip olduğunu düşünmektedir. İbn Abbâs ve Kelbî'den (öl. 146/763) rivâyetle müteşâbih âyetlerin te'vîlini arzulayanların Hz. Muhammed'in ve ümmetinin ömrünü hesap eden Yahudiler olduğunu, özellikle inatlarından kaynaklanarak kıyamet ne zaman, dirilme nasıl olacak sorularını sorduklarını aktarmaktadır. Ayrıca te'vîlini arzulayanların öldükten sonra dirilmeyi inkâr eden kâfirlerin de olabileceğini ve aynı soruları yönelttiklerini zikretmektedir. Te'vîlini arzulayanların Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihi arasında tenakuz gördüklerini vurgulamaktadır. Onlara göre

عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى "Rabmân, Arş'a istivâ etmiştir"¹¹⁴ âyeti, yedullah, vech, ayn, cenb gibi insanlara ait kavramlar varken لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur"¹¹⁵ âyetinde Allah'ın hiçbir benzerinin bulunmadığının söylenmesi bir çelişkidir. Ettafeyyiş, onların muhkem ve müteşâbihi anlamayarak kendilerince bir çelişki ortaya koymaya çalıştıklarını belirtmektedir.¹¹⁶

¹¹¹ Ettafeyyiş, *Teyşîr*, 2/243; a.mlf., *Himyân*, 4/16-17.

¹¹² Ettafeyyiş, *Teyşîr*, 2/243; a.mlf., *Himyân*, 4/18.

¹¹³ Ettafeyyiş, *Teyşîr*, 2/243; a.mlf., *Himyân*, 4/18.

¹¹⁴ Tâhâ 20/5.

¹¹⁵ eş-Şûrâ 42/11.

¹¹⁶ Ettafeyyiş, *Teyşîr*, 2/243-244; a.mlf., *Himyân*, 4/18.

Ettafeyyîş'in müstakil olarak ele aldığı son mesele de râsihûn kavramıdır. Râsihûnun tarifine ilk olarak Resûlullah'ın verdiği şu cevapla başlamaktadır: “*Yeminini tutan, sözü doğru, kalbi istikamet üzere, karnına haram lokma girmeyen, namusunu koruyan kimse.*”¹¹⁷ Devamında da Abdullah b. Selâm (öl. 43/663-64) gibi iman eden Ehl-i kitap, ilmiyle amel eden âlimler, takvâ hususunda Allah ile kendi, tevazuda insanlarla kendi, zühdde dünya ile kendi ve mücahedede nefsi ile kendi arasında orta yolu tutanların olduğunu vurgulamaktadır. İlimle birlikte meselenin özünü ahlakî boyutun oluşturması gerektiğine dikkat çeken Ettafeyyîş, “*Kulları içinden ancak âlimler, Allah'tan (gereğince) korkar*”¹¹⁸ âyetine istinaden Allah'tan korkmayanların âlim sayılamayacağını ifade etmektedir. Ona göre Allah, ilimde rusûh sahibi olanları ‘akıl sahipleri’ şeklinde vasfederek övmektedir. Çünkü sadece onlar öğüt aldıkları, hassas bir kalp taşıdıkları, mükemmel bir zihne, güzel bir bakışa haiz oldukları, şehvetle bakmak, batılı kullanmak ve haram yemek gibi duygulardan uzak kaldıkları için müteşâbihî öğrenmektedirler.¹¹⁹

Sonuç

Ehl-i sünnet âlimlerinden Zürkânî ve İbâzî müfessirlerden Ettafeyyîş'in muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin mukayesesi doğrultusunda yapılan bu çalışmada, iki âlimin literatür bilgisi ve tanım düzeyinde yaklaşımlarının önemli ölçüde birbirine yakın olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin her iki âlimin de muhkem, müteşâbih ve ümmü'l-kitâb kavramlarına yaklaşık aynı anlamı verdikleri görülmektedir. Ayrıca her iki âlim muhkem kabul edilen ümmü'l-kitâbı, müteşâbihin arz edildiği bir kıstas çerçevesinde değerlendirmektedirler. Herhangi bir müteşâbihin aslında ne anlama geldiğini belirlemek için Kur'ân'ın tartışmasız olan kısımlarına gönderme yapmanın sağlıklı bir yaklaşım olacağı ortak zemininde buluşmaktadırlar. Ancak sorunun burada çözülmediği anlaşılmaktadır; sözü edilen ortak ve benzer anlayışa mukabil, muhkem ve müteşâbih âyetlerin sayı ve tespitindeki karmaşa iki âlimin tartışmasının merkezini oluşturmaktadır. Buradaki ayrışma derin ve önemlidir. Birinin muhkem gördüğünü öteki müteşâbih görebilmektedir. Diğer bir tartışma konusu ise muhkem ve müteşâbihin yorum kısmında ortaya çıkmaktadır ki, burada sürece aynı metnin aynı olmayan yorumları söz konusu olabilmektedir. Bu aslında temel bir hermenötik tartışmayı gündeme getirmektedir. Ortada sabit bir metin var fakat söz konusu metin birbirinden farklı iki zihnin tasavvurundan geçince apayrı anlam içeriklerine kavuşabilmektedir. Asıl ayrılık noktasını da hermenötik varsayımların belirttiği gibi zihinden bağımsız bir dış metnin olamayacağı gerçeği oluşturmaktadır. Örneğin ru'yetullah hususunda Ehl-i sünnet ahirette Allah'ın görüleceğini Kıyâmet sûresinin 23.

¹¹⁷ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 5/223; Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sekkâ (b.y: Müessesetü'r-Risâlete, 1401/1981), 15/875.

¹¹⁸ Fâtır 35/28.

¹¹⁹ Ettafeyyîş, *Teysîr*, 2/244-245; a.mlf., *Himyân*, 4/22.

âyetine dayandırarak savunurken, Eттаfeyyiş aynı âyetleri müteşâbih kabul ederek Allah'ın görülmeyeceğini kendi mezhebinin ortak bir kanaati olarak yorumlamaktadır.

Müteşâbihin yorumlanmasında meselenin asıl tartışma alanını oluşturan 'vâv' harfinin konumu iki zıt görüşü ortaya koymaktadır. Zürkânî atıf ya da isti'nâf olduğuna değinmezken, Eттаfeyyiş atıf ya da isti'nâf olduğuna dair görüşleri sıraladıktan sonra bu iki zıt bakış açısını uzlaştırma çabasına gitmektedirler. Buna göre müteşâbihin bir kısmı yalnızca Allah tarafından, bir kısmı rusûh sahibi âlimler tarafından, bir kısmı da insanlar tarafından bilinir. Mutlak manada müteşâbihin yorumlanmasına karşı çıkmadıkları gibi üstelik ilimde derinleşenlere değer veren bir noktada buluşmaktadırlar.

Eттаfeyyiş'in ve Zürkânî'nin muhkem ve müteşâbih konularındaki görüşleri nelerdir şeklinde belirlenen araştırmanın temel sorusu literatür eşliğinde değerlendirildiği zaman her iki âlime göre muhkemin asıl, müteşâbihin ise yoruma açık olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan iki âlimin görüşleri arasındaki farklılığın Kur'ân'a yaklaşım konusundaki yöntem farklılığından ve mezheplerinin genel eğilimindeki Kur'ân'a yaklaşımlarından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Örneğin müfessir Eттаfeyyiş konuları âyet metni bağlamıyla birlikte değerlendirerek yorumlarken, Zürkânî'nin âyet metninden bağımsız, konu bütünlüğü çerçevesinde yaklaşımı, kaçınılmaz olarak farklılıklara neden olabilmektedir.

Ehl-i sünnet ve İbâzî mezheplerinden birer âlimin muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin kıyaslandığı bu çalışmanın sonucunun, muhkem ve müteşâbih konusunun tek başına, bir âlime göre veya farklı âlim ve mezheplerle karşılaştırılarak ele alındığı diğer çalışmalarla uyumlu olduğu görülmektedir. Bu durum konuyu değerlendiren âlimlerin pek çok noktada benzer bir yaklaşım sergilemelerinden ve mezheplerinin görüşleri doğrultusunda hareket etmelerinden kaynaklanmaktadır.

Ülkemizde mezhepler tarihi açısından İbâzî ekolünü konu alan eserler bulunmasına rağmen tefsir ilmi bağlamında yeterince incelenmediğini söylemek mümkündür. Bu çalışma, yeni yeni tez ve makalelere konu olan İbâzî mezhebinin Kur'ân yorumuna dair çalışma yapacaklara bir katkı sunmakta ve özellikle kendi kaynaklarından hareket edilerek görüşlerinin aktarılmasının önemine vurgu yapmaktadır. Çalışma neticesinde Ehl-i sünnet ve İbâzî tefsir geleneği bağlamında muhkem ve müteşâbihin anlaşılmasında benzer ve farklı yönlerinin olduğu tespit edilmiştir. Bu tür mukayeseli çalışmaların, Kur'ân ilimlerinin diğer konu başlıklarında da devam ettirilmesi halinde bilhassa İbâzî tefsir anlayışına geniş bir perspektif sunabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvud, vd. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Beyyûd, İbrahim b. Ömer. *fî Ribâbi'l-Kur'ân*. thk. İsa b. Muhammed Belhâc. 25 Cilt. Gardâye/Cezayir: Matbaatü'l-Arabiyye, 2. Basım, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'ü's-Sahîh. thk. Muhammed b. Züheyr b. en-Nâsir. Beyrut: Dâr-u tavkî'n-necât, 1422/2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2012.
- Durmuş, Zülfikar. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Muhkem ve Müteşâbih'e İlişkin Görüşlerinin Analitik İncelenmesi". *Marife Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 259-273.
- Ebu'l-Havârî, Muhammed b. Havârî el-Umânî. *Kitâbu'd-dirâye ve kenzü'l-gmâye ve müntehe'l-gâye ve bülûgu'l-kifâye fî tefsiri hamsimie aye*. thk. Muhammed Zenâti Abdurrahman. 2 Cilt. Maskat: Mektebetü'l-İstikâme, 1411/1991.
- Eskikurt, Ayşegül – Çağlayan Altun, Reyhan. "Klasik ve Modern Dönemde Ulûmu'l-Kur'an Çalışmaları Karşılaştırması". *Asos Journal* 4/28 (Temmuz 2016), 84-105.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru't-tefsîr*. thk. İbrahim b. Muhammed Talây. 17 Cilt. Cezayir: Dâru't-Tevfikîyye, 2011.
- Ettafeyyîş. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. thk. Abdu'l-hâfız Şelebi. 21 Cilt. Saltanat-ı Umân: Vizâratü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe. 2. Basım, 1403/1983.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed en-Necâtî, v.dğr. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Halîlî, Ahmed b. Hamd. *Cevâbiru't-tefsîr envârun min beyâni't-tenzîl (Cüz'ü bâs)*. Saltanat-ı Umân: Mektebetü'l-İstikâme, 1425/2004.
- Hizmetli, Sabri. "Ettafeyyîş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/500-501. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfi. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Ebî Hâtim er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad et-Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.

- İbni Kesîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddin. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1419.
- Kindî, Saîd b. Ahmed b. Saîd. *et-Tefsîru'l-müeyyesser*. thk. Mustafa b. Muhammed Şerîfî, Muhammed b. Musa Bâbâ'ammî. 3 Cilt. Saltanat-ı Umân: y.y, 1418/1998.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM, 2003.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Zürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/579-580. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. el-Câmî'ü's-Sahîh. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955, "İlim", 1.
- Müttakî, Abdilmelik b. Kadîhân el-Hindî. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aķvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî, Saffet es-Sekkâ. 16 Cilt. b.y: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1401/1981.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Minhâc Şerbu Sahîbi Müslim b. el-Haccâc*. 18. Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Basım, 1392.
- Önen, Hacı. "İbn Kesir ve Taberî'nin Muhkem-Müteşâbih ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi". *EKEV Akademi Dergisi* 18/60 (Yaz 2014), 309-320.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- San'anî, Abdurrazzâk. *Tefsîru Abdurrazzâk*. thk. Mahmûd Abduh. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Sebt, Halid b. Osman. *Kitâbü Menâhili'l-irfân li'z-Zürcânî; Dirâse ve Takvîm*. Kahire: Darü İbn Affan, 2001.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâbis fî ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 2 Cilt. b.y: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme, 1974.
- Syamsuddin, Sahiron. "Muhkem ve Müteşâbih: Kur'an'ı Kerim'in 3. Sure 7. Ayeti Hakkında Taberî ve Zemahşeri'nin Yorumları Üzerine Analitik Bir Çalışma". çev. Yavuz Fırat. *Bilimname* 5/12 (2007), 201-219.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1404/1983.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi' u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001.
- Vînten, Mustafa b. Nâsır. *Arâü's-Şeyb Muhammed b. Yusuf Eттаfeyyiş el-Akadîyye*. Gardâye: el-Matba'at'ül-Arabiyye, 1996.
- Yayla, Mansur. "Sünnî-Şîî Geleneğinde Muhkem ve Müteşâbih Olgusu -İbn Âşûr ve Tabâtabâî Örneği-". *İlahiyat Akademi* 10 (Aralık 2019), 107-144.
- Yeşilyurt, Temel. "Ru'yetullah". Türkiye *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'ân İnsan ve Yanlğı*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Nevvâf el-Cerrâh. 2 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 2008.

Kur'an'da Sadr ile İlgili İki Kavram: D-y-k (ضيق) ve ř-r-h (شرح)

Ahmet NAİR*

Öz

Bu çalışmada, Kur'an'da insan göğsünün iki eylemi olarak kullanılan d-y-k (ضيق) ve ř-r-h (شرح) kavramaları ele alınacaktır. D-y-k kelimesi sözlükte, genişliğin zıddı olan darlık, fakirlik, cimrilik ve üzüntü gibi anlamlara gelmektedir. Mecazî olarak da kalpteki şüphe anlamında kullanılır. Kur'an'da kelimenin bu anlamlarda kullanıldığı ayetlerde iman etmeyenlerin çektiği ruhi sıkıntı, yükseğe çıkan birinin nefes almakta çektiği zorluğa benzetilmektedir. Yine Kur'an'da savaştan geri kalanlara yeryüzünün dar gelmesi, vicdanlarının kendilerini düşürdüğü zor durumu anlatmaktadır. Diğer ayetlerde peygamberlerden Hz. Lût'un halkının cinsel sapıklıklarından duyduğu ıstıraba yer verilirken, Hz. Musa'nın pelteklikten çektiği konuşma sıkıntısı ve kardeşi Harun ile desteklenme talebi dile getirilmektedir. Hz. Muhammed ile ilgili olan ayetlerde ise, müşriklerin Kur'an ayetleri hakkında ileri sürdüğü şiir ve sihir gibi iftiraların kendisine verdiği sıkıntıya karşı, "Rabbini hamd ile tesbih et." (el-Hicr 15/98) emriyle teselli edildiğini görmekteyiz. Bir ayette de eşinin evinde iddet süresini geçirmek için bekleyen boşanmış kadına "Onları sıkıştırıp kendilerine zarar vermeye kalkışmayın." (et-Talâk 65/6) ifadesiyle evden çıkıp gitmesi için baskı yapılmaması belirtilmektedir.

Bunun zıddı olan ř-r-h kelimesinin lügat anlamları eti yarıp kızartmaya hazırlamak için inceltmek, bir şeyi genişletmek, mecaz olarak da kapalı ve izaha muhtaç olan şeyleri açıklayıp tefsir etmek anlamlarında kullanılmaktadır. Buradan hareketle, Allah'ın bir kişinin göğsünü genişletip yapmak istediği işe kalbini meylettirmesi, böylece Allah'ın hidayetini dilediği kişiyi İslâm nuru ile buluşturmasına değinilir. Hz. Musa'nın dilindeki bağın verdiği sıkıntıyı, "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver." (et-Tâha 20/25) isteği ile göğüslemeye çalışmasının dile getirildiği bir ayet de bulunmaktadır. Hemşehrilerinin inat ve inkârcılıklarından bunalan Hz. Muhammed'in ise "Senin kalbini açıp genişletmedik mi?" (el-İnşirah 94/ 1-3) denilerek sırtını büken ağırlıklardan kurtarılıp isminin yüceltilmesiyle ferahlatıldığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dayk, Şerh, Göğüs.

Two Concepts Related to Sadr (Chest) in Qur'an: D-y-k and Sh-r-h

Abstract

In this study, the concepts of d-y-k (ضيق) and sh-r-h (شرح), which are used as two acts of the human chest in the Qur'an will be addressed. In the dictionary, the word d-y-k denotes narrowness, as the opposite of wideness, poverty, stinginess, sorrow and connotes figurative meanings such as doubt in the heart. In the *ayat* (the verses of Qur'an) where the word is used in these denotations, at the outset, the spiritual anguish that the unbelievers experience is likened to the difficulty in breathing one experiences when ascending high in

* Dr. Öğr. Görevlisi. Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. ahmetnair@gmail.com
ORCID: 0000-0002-7711-7480

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 16 Eylül 2019. **Kabul Tarihi:** 5 Şubat 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.620496.

ATIF: Nair, Ahmet. "Kur'an'da Sadr ile İlgili İki Kavram: D-y-k (ضيق) ve ř-r-h (شرح)". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 68-92.

the sky. These *ayat* also mention the deserters of war and how the earth's surface is made unbearable for the rest as well as the holes that the conscience of these deserters put themselves in. While, in the other *ayat*, the anguish that Prophet Lot (pbuh) suffers from the sexual perversions of His people is mentioned; on the other hand, the speech impediment (*lisp*) that another Prophet Moses (pbuh) experiences and his request, with his brother Harun (pbuh), for support is also mentioned. As for the *ayat* related to Prophet Mohammad (pbuh), it is witnessed that the Prophet was consoled with the commandment of "Glorify your Rabb (Lord) with praise" (al-Hijr 15/98) against to aspersions cast by polytheists on the *ayat* of the Qur'an that they are merely poems, incantations etc. In another *ayah*, with the commandment of "Do not try to oppress them and harm them." (at-Talaq 65/6), it is commanded that a divorced woman waiting in her husband's house to spend the *iddah* period (a period that a woman must observe after a divorce) shall not be pressured to leave the house.

Being the opposite of the word above, the dictionary meanings of the word s-r-h are to cut the meat thinly to get it ready to roast, to expand something and figuratively, to interpret something that is inexplicit and requires detailed explanation. In this respect, it is briefly mentioned that Allah guides one's heart to what they desire to do by expanding their hearts and thus Allah unites one who begs from Him emancipation with the divine light of Islam. There also exists a verse in *ayah* that commends Moses (pbuh) to pray by saying "My Lord! Give comfort to my heart" (at-Tâha 20/25) for his difficulty of the knot in his tongue. It is said that Muhammed, who was overwhelmed by the obstinacy and abnegations of his fellow countrymen, was relieved from the burdens that bent his back and was relieved by exalting of his name by saying "Did we not open your heart and expand it?" (al-Inshirah 94/ 1-3).

Keywords: Qur'anic Exegesis, Qur'an, Narrowness, Expansion, Chest.

Giriş

Beşeriyete kılavuzluk etmesi için indirilmiş olan Kur'an-ı Kerim'de, bir bütün halinde insana yer verildiği gibi zaman zaman insanın organları da ayetlerin konusu olabilmektedir. Allah Tealâ, ayetlerde "İnsanı hiçbir şey bilmezken anasının karnından çıkarıp kendisine şükretmesi için kulaklar, gözler ve kalpler verdiği" (en-Nahl 16/78); "Kimi insanların gücü kuvveti yerinde iken genç yaşta vefat ettirildiği kiminin ise ömrün en rezil çağı olan ihtiyarlığa kadar ömür sürdüğünü" (el-Hac 22/5) belirtmektedir. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi için hayatî organlar için koruyucu kafes durumundaki göğüs, organizmanın önemli işlevlere sahip olan bölümlerinden biridir. Kur'an ayetlerinde göğüsle (*sadr*) ilgili fiillerden olan daralma (*dayk*) ve genişleme (*şerh*), araştırma konumuzu oluşturan iki kavramdır. Çalışmada bu kavramların mutlak olarak herkes için kullanıldığı ayetlerin yanı sıra, tevhid mücadelesi tarihinde önemli bir konuma sahip olan üç peygamber Lût (as), Musa (as) ve Hz. Muhammed (as) için yer verildiği ayetler ele alınmıştır. Kavram çalışmalarında öncelikle yapılması gerektiği gibi *Tâcu'l-arûs*, *Lisânu'l-arab*, *es-Sıhab* ve *Mekâyisu'l-luğa* gibi klasik Arapça sözlüklerden kelimelerin anlamlarını bulmaya çalıştık. Bunun dışında Kur'an kavramları sözlüğü olan Ragıb el- İsfehânî'nin *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, *ez-Zeccâc* ve el-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an* adlı eserlerine de müracaat ettik. Ayetlerin tefsirini en başta Mukatil b. Süleyman, Maturidî, Zemahşerî, Razî, İbnu'l-Cevzî, Kurtubî, İbn Atıyye, Ebussûd, Bikâî gibi klasik Arapça sözlüklerden araştırıp ortaya koymaya çalıştık. Ayetlerin nüzul sebeplerini özellikle Taberî, Mâverdî ve İbn Kesîr gibi rivayet tefsirlerinden naklettik. İşâri yorumlar için de Kuşeyrî ve Semerkandî tefsirlerinden yararlandık. Günümüze daha yakın dönemlerde yazılan Şevkânî, Seyyid Kutub, İbn Âşûr ve Mevdûdî tefsirlerine de müracaattan kaçınmadık.

Klasik Arapça sözlüklere göre *dayk* / ضيق kavramı, sıkıntı, daralma, maddeten zor durumda kalma ve bundan dolayı insan göğsünün sıkışarak bunalması anlamında kullanılmaktadır. Kimi peygamberlerin kavimlerinden kaynaklanan sıkıntılarla yüzleştiği durumlar ve Allah tarafından kendilerine gösterilen çıkış yolları, ayetlerde yer verilen konulardır. Bunun karşılığında göğsün dayk durumundan genişletilip rahatlığa kavuşturulması, *Şerb* kavramıyla ifade edilmektedir. Kavram, sözlük anlamı olan inceltme, genişletme ve rahatlatmadan yola çıkılarak, kapalı olan meseleleri açıklığa kavuşturup izah etmek ve insan gönlünün bir işe meyil duyması anlamında mecâzî bir kullanıma da sahiptir.

Bunların haricinde tek bir ayette göğse isnad edilen حصر / h-s-r fiili, Müslüman toplumla aralarında barış ve anlaşma bulunan bir topluluğa sığınanlar veya Müslümanlara gelerek özür dileyip Müslümanlarla ve kendi kavimleri ile savaşmayı istemeyen kişilerin durumu istisna edilerek: *أَلَا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمِ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ* / “Ancak sizinle aralarında anlaşma olan bir topluma sığınmış bulunanlar yahut ne sizinle ne de kendi kavimleriyle savaşmayı içlerine sığdıramayıp (tarafsız olarak) size gelenler başka.” (en-Nisâ 4/90) şeklinde, savaşılacak düşman kategorisine bir istisna getirilmektedir. Bunun dışındaki ayetlerde h-s-r fiili, göğse isnad edilmeksizin yalnız başına kullanılmaktadır.¹

Kur'an'da *dayk* kavramının geçtiği ayetlerin önemli bir bölümünün, peygamberler Lût (a.s.), Musa (as) ve Hz. Muhammed (as) ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu üç peygamberin tevhid mücadelesindeki yeri göz ardı edilemez. Öyleyse bu konunun incelenmesi, Kur'an-ı Kerim'de en fazla yer verilen temel kavramlardan biri olan tevhid mücadelesi açısından önemli bir işleve sahiptir. Şüphesiz ki, tevhidin önderleri olan peygamberlerin hayatları, kavimlerinden gördükleri olumlu ve olumsuz tavırlar, mü'minler için daima takip edilmesi gereken metotlar barındırmaktadır. Zaman değişse de insanoğlunun vahye karşı takındığı tavırları birbirine benzemektedir. Dolayısıyla o peygamberlerin tevhid mücadelesinin günümüze yansıyan örnekleri barındıracağı ve onlardan alınacak dersler olduğu muhakkaktır.

1. ضيق / D-y-k Kelimesinin Sözlük Anlamları

ضيق kelimesi سعة (genişlik) kelimesin zıddıdır. ضيق ve ضيقة şeklinde de telaffuz edilen bu kelime, fakirlik, cimrilik, üzüntü gibi olumsuz durumlar için kullanılır. Adam cimri olduğunda ضاق

¹ Bu ayetler: “Herhangi bir nedenle hac ve umre yapmaktan engellenenler, kolaylarına gelen bir kurbanı Kâbe’ye göndersinler.” (el-Bakara 2/196); “(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan, yeryüzünde dolaşmaya güç yetiremeyen fakirler içindir.” (el-Bakara 2/273); “Haram aylar çıkınca müşrikleri hapsedin” (et-Tevbe 9/5); “Yahya (a.s.) için nefesine hâkim, salih bir peygamberdir.” (Âl-i İmrân 3/39); “Biz cehennemi kâfirlere bir zindan yapmışızdır.” (el-İsrâ 17/8)

ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْجِبَالُ , bir kişinin malı gittiğinde أَضَاقَ الرَّجُلُ ”², “İşinde zor durumda kalan kişi için denir. Mufaale babından ضَايِقٌ fiili birine tolerans göstermeyip sıkıştırmak demektir. Gözü bir şeye bakmaktan yorulup, zorlanan için de kullanılır. İbn Ruzeyn (ö. 170 ?) aşağıdaki beyitte, Harun Reşid’in (ö. 193/809) güler yüzlü oluşunu, insanların bakmakta zorlandıkları parlak bir şeye benzetiyor. Böylece dayk kelimesinin zorluk anlamını ön plana çıkarıyor.

تَضِيقُ عِيُونِ النَّاسِ عَنْ نُورٍ وَجْهِهِ إِذَا مَا بَدَا لِلنَّاسِ مَنظَرُهُ الْبَلَجُ

“İnsanlara şen, güler yüzünü gösterdiğinde, gözlerinin ona bakması kendilerine zor gelir.”³

“Ebû Amr, الضَّيْقُ ve الضَّيْقُ şeklindeki kullanımlar, mecazen ‘kalpteki şüphe’ anlamına gelir diyerek, şu ayeti görüşüne delil olarak getirmiştir. وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ / “Kurmakta oldukları tuzaaktan kaygı duyma!” (en-Nahl 16/127). الضَّيْقُ ise, kendisinden dolayı göğsün daraldığı şey demektir ki, şu ayetlerde bu anlamda kullanılmıştır. / وضاق بهم ذرعا / “Onlardan dolayı içi daraldı.” (Hûd 11/77) Yani, onlardan canı sıkıldı. / وَضَاقَ بِهِ صَدْرُكَ / “Bununla göğsün daralacak” (Hûd 11/12). وَيَضِيقُ صَدْرِي / “Göğsüm daralır.” (eş-Şuara 26/13). الضَّيْقُ Ferrâ’ya (ö. 207) göre ev, elbise vb. şeylerin dar olanı için kullanılır.”⁴

İbn Manzûr (ö. 711/1311), “ الضَّيْقُ kelimesini الضَّيْقُ durumunda görürsen ancak iki durumdan dolayıdır. Birincisi; الضَّيْقَةُ kelimesinin çoğuludur. A’şâ b. Sa’lebe’nin şu beytinde olduğu gibi:

فَلَيْنَ رَبُّكَ مِنْ رَحْمَتِهِ كَشَفَتِ الضَّيْقَةَ عَنَّا وَفَسَحَ

“Hakikaten Rabbin rahmeti ile darlığı bizden giderdi ve durumumuzu genişletip rahatlattı.”

İbn Manzûr, “Diğer veçhi de onunla dar bir şey kastedilirse ضَيْقٌ şeklinde cezimli olarak kullanılır. Bir kişinin geçimi zor olduğunda أَضَاقَ الرَّجُلُ denir.”⁵

ضَاقَ بِهِم ذَرَعًا : Araplar, ضَيْقُ الذَّرَاعِ وَالذَّرْعِ ifadesini gücünü kaybetme anlamında kullanırlar. Bir şeye gücü yeten için de رَحْبَ الذَّرَاعِ بِكَذَا derler. Onun aslı, eli (kolu) uzun olanın istediğini elde etmesinden gelmektedir. Hâlbuki eli kısa olan maksadına erişemez. Buradan alınarak acz ve kudret için darb-ı mesel olmuştur.”⁶

² Ebu Nasr İsmail b. Hammâd Cevherî, “D-y-k”, *es-Sıhab fi'l-Luga ve'l-ulûm*, haz. Nedim Mar'aşlı-Üsame Mar'aşlı (Beirut: Dâru hadareti'l-arabiyye, 1974), 4: 1510; Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed İbn Manzûr, “D-y-k”, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-meârif ts), 4: 2628; Muhammed Murtaza Hüseyin ez-Zebîdî, “D-y-k”, *Tâcu'l-arûs*, thk. Mustafa Hicâzî (Matbaa Hükûmeti'l-Kuveyt: 1989), 4: 45; Ragıb el- İsfehânî, “D-y-k”, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an* (Kahire: el-Mektebetu't-tevkifiyye, 2003), 325; Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya, “D-y-k”, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harûn (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 383.

³ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *Esâsu'l-belağa*, thk. Muhammed Bâsi'l Uyûnus-suûd (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998), 591.

⁴ Ebû Zekeriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l mısriyye li't-te'lîf ve't-tercûme ts), 2: 115; İbn Manzûr, “D-y-k”, 4: 2628.

⁵ İbn Manzûr, “D-y-k” 4: 2628.

⁶ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûbi't-te'vîl* (Beirut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1997), 3: 457.

Araplar, ضيق الذراع والذرع : ضاق بهم ذرعا ifadesini gücünü kaybetme anlamında kullanırlar. Bir şeye gücü yeten için de ربح الذراع بكذا derler. Onun aslı, eli (kolu) uzun olanın istediğini elde etmesinden gelmektedir. Hâlbuki eli kısa olan maksadına erişemez. Buradan alınarak acz ve kudret için darb-ı mesel olmuştur.”⁷

Dayk kelimesinin darlık, sıkıntı, maddî imkânların yetersizliği, bunun beraberinde getirdiği çaresizlikten kaynaklanan moral bozukluğu sonucu, insanın huzursuz olması anlamlarının ön plana çıktığı görülmektedir.

1.1. ضيق / D-y-k Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları

Dayk kelimesi Kur'an'da dört yerde ضاق şeklinde mazi, üç yerde يضيّق şeklinde muzari olmak üzere yedi defa fiil; bir yerde ضائق şeklinde ism-i fail ve dört yerde ise, ضيق şeklinde mastar olarak toplam on iki ayette, beş farklı konuda geçmektedir.⁸ İlkinde mutlak olarak ‘darlık’ ve ‘dar yer’ anlamında kullanılmıştır. Bu ayetlerden ilki, İslâm’ı kabul etmeyen içindeki darlığın yükseğe çıkan kişinin çektiği sıkıntıya benzetilmesi, bir diğeri de kâfirlerin dar bir yerden cehenneme atılışlarının tasvir edildiği ayettir. Diğer iki ayette, savaşa gitmeyen ve savaş sırasında geri kaçanların, vicdanlarının baskısı sonucu dünyanın kendilerine dar gelmesidir. Üçüncü kısımdaki ayetlerde ise Musa (as), Lût (as) ve Muhammed’in (as) farklı sebeplerden canlarının sıkılması ve onlara yapılan teselli ifadeleridir. Son bölümde de, kocasının evinde iddetini bekleyen boşanmış kadını, evden çıkarmaya zorlamak için manevî baskı altına almaktan bahsedilmektedir.

1.1.1. Hidayeti Kabul Etmeyenin Göğsünün Daralması

İslâm’ı kabul edip hidayete eren ile onu reddedip hidayete erişemeyen hakkında ayet-i kerime yapılan benzetme, her iki tarafın hissettiği psikolojik durumu ortaya sermektedir.

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَلْمَا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ
كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ لَا يُؤْمِنُونَ / "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar; kimi de saptır-
mak isterse göğsü çukuryormuş gibi kalbini iyice daraltır. Allah inanmayanların üstüne işte böyle murdarlık verir."
(el-En'âm 6/125)

شرح kelimesinin aslı, eti yarmaktır. “Arapların dilinde, mecazen sözü beyan edip açıklamaktır. Aynı şekilde tereddüt ve endişeye mahal vermeyerek gönlü ve aklı bir işe kani kılmak için, durumu vuzuha kavuşturmak anlamında da kullanılır. أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ / “Senin kalbini açıp genişletmedik mi?” (el-İnşirâh 94/1) ayetinde böyledir.”⁹

⁷ Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 457.

⁸ Muhammed Fuad Abdulkakî, “D-y-k”, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li'l-elfâz il-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabiyyi, ts), 424.

⁹ Muhammed Tahir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-tunusiyye li'n-neşr, 1984), 8: 58.

Allah'ın hidayetini kabul edenle etmeyen için bir benzetmenin yapıldığı ayette geçen iki kavram olan “göğsün şerh edilmesi ve daralması” hakkında Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) şu açıklamaları yapmaktadır: “Allah bir kimsenin göğsünü açtı demek, gönlünü bunu kabul etmesi için genişletti” demektir. İnsan işlerinden hangisinin daha faydalı ve daha iyi olduğuna inanırsa, gönlü o işi yapmaya meyleder, kalbinde onu gerçekleştirmek için şiddetli bir istidat hâsıl olur ki, işte bu durum, gönlün ve ruhun genişlemesi diye adlandırılmıştır. Bundan ötürü de, “gönlü, aklı ona yattı” denilir. Yine bir kimse yapmak istediği bir işin zararlı olduğuna inanırsa, ona karşı nefreti büyür ve tabiatında, o işi kabul etme hususunda bir nefret ve uzaklaşma hissi meydana gelir. Bir başka ifadeyle, yol dar olduğu zaman, oradan geçmek isteyenlerin geçemeyecekleri, ama yol geniş olduğundaysa, oradan geçmek isteyenlerin geçmesinin elverişli olduğu malumdur. İşte bundan ötürü, “Onun gönlü daraldı” denilir. Böylece kalp, geçilmesi mümkün olmayan bir yola benzetilmiş olur.”¹⁰ Kâfire Allah'ın hidayetinin ulaşmaması, kalbini hidayete kapatmayı tercih ettiği için tamamen kendi iradesiyle olmaktadır.

Bu ayet nazil olduğu zaman, Hz. Peygamber'e (as), “Allah onun göğsünü nasıl açar?” diye sorulur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Allah o kimsenin göğsüne bir nur atar da, bunun üzerine onun göğsü genişler” der. Bu cevap karşısında Hz. Peygamber'e tekrar, “Bunu bilmeyi kolaylaştıran bir alamet var mıdır?” diye sorulunca, Hz. Peygamber (as) şöyle demiştir: “Ebedilik yurduna yönelmek, aldandığı yurdundan uzaklaşmak ve ölüm gelmeden önce ölüme hazır olmak.”¹¹

Ayetin “Kimi de saptırmak isterse, onun da kalbini son derece daraltır...” kısmında geçen *Dayyik* kelimesine sıfat olarak getirilen *Harec* ile ilgili olarak Zeccâc, kelimenin, dilciler arasında “sık ağaçlık” anlamında kullanıldığını, “darın darı”, “iyice dar” manalarına geldiğini söylemiştir.¹² Çobanların içine giremeyecekleri kadar sık ağaçlı yer anlamına da gelmektedir. “O, canı sıkkın bir adamdır” denildiğinde bunun manası, “O, göğsünde sıkıntı ve darlık bulunan bir adamdır” demektir. Ubeyd İbn Umeyr'in İbn Abbas'tan rivayet ettiğine göre, İbn Abbas bu ayeti okumuş ve “Burada Bekiroğulları'ndan birisi var mı” demiş; bunun üzerine bir adam “evet!” deyince o da, “sizin dilinizde harec kelimesi ne manaya gelir?” demiş. Bunun üzerine adam, “içine asla girilemeyecek kadar birbirine girmiş, sık ağaçlı vadi demektir” deyince de İbn Abbas, “İşte, kâfirin kalbi de böyledir, rahmet namına hiçbir şey ona erişemez.” demiştir.¹³

¹⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1990), 13: 137.

¹¹ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, Bahru'l-ulûm, thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 1: 481.

¹² Ebû İshak İbrahim b. Seriy b. Sehl, ez-Zeccâc, Meâni'l-Kur'an, thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988), 2: 290.

¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13: 137.

Ayrıca ayetin ikinci kısmında, “Allah kimi de saptırmak isterse göğü çıkıyormuş gibi kalbini iyice daraltır” şeklinde inanmayanların yaşadığı psikolojik zorluğun, gökyüzüne doğru yükselenlerin hissettiği fizyolojik sıkıntıya benzetilmesi oldukça enteresandır. Çünkü yükseğe çıktıkça hava basıncı düşer ve irtifan artması oranında nefes almak zorlaşır. Hatta 20.000 metreyi geçince özel cihazlar olmadan insan nefes alamaz, ölür. O dönemde Kur'an'ın böyle bir kanuna işaret etmesi, onun bir mucizesidir.¹⁴

Diğer taraftan çevresinden edindiği eğitim ve kültürün tesiriyle, İslâm'a karşı önyargısını bir türlü yenemediği için dinin kutsallarına ve Müslümanlara karşı olumsuz duygulara sahip olanlar, ne yapılırsa yapılsın hiçbir şekilde bundan kurtulamazlar. İnatçılık ve gururları duygularına galip gelerek sağlıklı düşünme imkânından uzaklaşır ve dine karşı amansız bir düşmanlık beslerler. Bu şekilde kötü tutkularının esiri olarak akıllarını kullanmadıkları için, ayetin sonunda belirtildiği gibi Allah onları dalalette kalmaya mahkûm eder.

1.1. 2. Kâfirlerin Dar Bir Yerden Cehenneme Fırlatılışları

Peygamberi ve onun haber verdiği kıyameti yalanlayanların, cehenneme atılışlarının anlatıldığı bir ayette şöyle buyurulmaktadır:

وَإِذَا أُلْفُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّبِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا / "Elleri boyunlarına bağlı olarak onun (cehennemin) dar bir yerine atıldıkları zaman, oracıkta yok oluvermeyi isterler." (el-Furkân 25/13).

Bikâî 'ye (ö. 885/1480) göre kâfirlerin cehenneme atılışlarının vafedildiği bu ayet, onların kıyamette karşılaşacakları feci akıbeti şöyle tasvir ediyor. “İhanet fırlatılışıyla boyunlarından zincirlerle yahut sağlam organlarla elleri bağlı olarak ya da kendilerini yoldan çıkaran şeytanlarla birlikte cehenneme atıldıklarında, oradan kurtulup kaçma ihtimalleri olmadığını da bildikleri için yok olmayı isterler. Orada kendilerinden başka herhangi bir kimse ya da arkadaş bulunmadığı için de dehşetli helaklerini çağırıp dururlar. Ayette dayyik kelimesine sıfat olarak getirilen mukarrenîn kelimesinin masdarı olan التقرين bir şeyi başka bir şeyle bir araya getirmek için kullanılan ipe denir.”¹⁵ Allah'a inanmayanların ipe elleri boyunlarına bağlandığından, cehenneme atılışları esnasındaki çaresizlikleri ve azaptan kurtulmak için ellerinden hiçbir şey gelmediği anlatılmaktadır.

Taberî 'ye (ö. 310/ 923) göre الثبور kelimesi Arapçada bir şeyden yüz çevirmek, vazgeçmek demektir. Burada dünyada iken Allah'a itaatten yüz çeviren, peygamberin kendilerine getirdiğine

¹⁴ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2: 467.

¹⁵ İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir el-Bikâî, *Naşmu'd-durer fî tenâsubi'l-â'yâti ve 's-suver* (Kahire: Dâru'l-kitabi'l- İslâmî, ts.), 13: 354.

iman etmediği için, bu azabı hak eden kişilerin duyduğu pişmanlık çağrısı dile getirilmektedir.”¹⁶ Tıpkı şu ayette ifade edildiği gibi: *يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي حَنْبِ اللَّهِ* / "Allah'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay halime! (ez-Zümer 39/56). Müteakip ayette bu çağrılarının bir faydası olmayacağı belirtilerek, onlara istihza ve alay yollu olarak şöyle cevap verilir: "Bugün bir kere yok olmayı istemeyin, birçok kere yok olmayı isteyin!" (el-Furkân 25/14). Aslında bu isteklerinin de boş bir temenniden ibaret olduğu cehennemden bekçisi Mâlik tarafından şöyle dile getirilir: "Ey Mâlik! Rabbin bizim işimizi bitirsin! diye seslenirler. Mâlik de: Siz böyle kalacaksınız! der. (ez- Zuhuf 43/77). Bu ifadeler, inanmayanların cehennemden hiçbir şekilde çıkma ya da kurtulma ihtimalleri olmayacağını belirterek, onlara dünyada takındıkları inkâr ve alaycı tutumlarından vazgeçmeleri için bir gözdağı vermektedir.

1.1.3. Savaştan Kaçanlara ve Geri kalanlara Yeryüzünün Dar Gelmesi

Aşağıdaki ayette, Huneyn Savaşı'nda çokluklarına güvenen İslâm ordusundaki bazı askerlerin aniden düşman hücumuyla nasıl sarsılıp dağıldıklarına değinilmektedir.

لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئاً وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا
رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ / "Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihayet (bozularak) gerisin geriye dönüp kaçmıştınız." (et-Tevbe 9/25).

Resûlullah (as), hicretin 8. yılında Mekke'yi fethettikten sonra Malik b. Avf önderliğindeki Hevazin kabilesi üzerine Şevval ayında Huneyn seferini düzenlemek için 12 bin kişilik bir ordu ile Mekke'den Tai'fe doğru hareket etti. Kureyş'in, Sakif'e karşı seferi olduğu saikiyle, Safvan b. Ümeyye, Haris b. Hişam, Süheyl b. Amr gibi Müslüman olmadığı halde orduya katılanların da bulunduğu kalabalık için bazı Mekkeliler, "Bu ordu yenilmez" deyip böbürlendi. Sabahın alacakaranlığında Huneyn vadisine giren Müslüman ordusu, pusuya yatan Hevazin askerleri tarafından ok yağmuruna tutulunca mücahidler peygamberi oracıkta bırakarak can havliyle kaçmaya başladılar. Resûlullah (as) yanında on kişiyle savaş meydanında kaldı. O esnada amcası Abbas (r.a.) gür sesiyle, "Ey Rıdvan Beyatında Semüre ağacının altında Resûlullah'ı koruyacağına beyat eden Muhacir ve Ensar! Nereye gidiyorsunuz? Resûlullah burada deyince", Müslümanlar hatalarını anlayıp peygamberin etrafında yeniden toplanarak savaşı kazandılar.¹⁷

¹⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 19: 245.

¹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukatîl b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate (Beyrut, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1423/2002), 2: 165; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 180; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubi, *el-Câmi li abkâmi'l-Kur'an* (Beyrut- Lübnan: Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, 2004), 8: 62.

Ayetin, “Yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti” kısmıyla ilgili Kurtubî (ö. 671/1273), الرُّحْبُ kelimesinin genişlik anlamına geldiğini, Arapların, فَلَانَ رُحْبُ الصَّدْرِ / “Falanca kişi geniş göğsüldür, yani rahat adamdır” ; aynı şekilde “geniş belde” ye de بَلَدٌ رَحْبٌ dediklerini söyleyerek Lebid b. Rabia el-Âmiri ‘nin şu beytiyle istişhad etmektedir:

كَأَنَّ بِلَادَ اللَّهِ وَهِيَ عَرِيضَةٌ ... عَلَى الْخَائِفِ الْمَطْلُوبِ كَفَةَ حَابِلِ

“Allah’ın yeryüzü bütün genişliğine rağmen, aranan (peşine düşülen) korkan kişi için avcının tuzağına düşen, avucundaki (av) gibidir.”¹⁸

Savaşın başında Müslümanların bozgun yaşamasını çoklukla övünmenin verdiği ruhî sıkıntıya bağlayan Seyyid Kutub (1906-1966), bu şekilde davranmanın Müslümanları sarsıntıya ve zor duruma düşürerek kısa bir mağlubiyetin yaşanmasına sebep olduğunu belirtir.¹⁹ Ancak toparlanıp peygamberin yanına gelen Müslümanlara ve Resûlüne, Allah sekînetini indirerek onları birleştirdi ve zafere ulaştırdı. Öyle ya ayette, “Allah size yardım ederse, siz yenecek yoktur. Eğer sizi yardımsız bırakırsa, ondan sonra size kim yardım edebilir?” (Âl-i İmrân 3/160) buyurulmuyor mu? Buradan alınması gereken ders, hiçbir zaman sayısal çoğunluğa bakarak zafer hesapları yapmamalı, üzerine düşen görevi gücü nispetinde yerine getirdikten sonra, az sayıda da olsa Allah’ın yardımıyla nice az topluluklarla da çoğunluğa galip gelinebileceği bilinmelidir. (Âl-i İmrân 3/249)

Hiçbir mazeretleri olmadığı halde, Tebük Seferi’nden geri kalan üç sahabenin, Hz. Peygamber tarafından uygulanan ambargo sebebiyle düştükleri psikolojik durumun resmedildiği aşağıdaki ayette ise şöyle buyurulmaktadır:

وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ / “Savaştan geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıklıkça sıkımsa, böylece Allah’ın azabından yine ona sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı. Sonra (eski hallerine) dönsünler diye, onların tövbelerini de kabul etti. Şüphesiz Allah, tövbeyi çok kabul eden ve çok merhamet edendir.” (et-Tevbe 9/118).

Ayetin nüzul sebebi için şu rivayet nakledilmektedir: “Hurmaların hasat mevsimine denk gelen yaz aylarının sıcak günlerinde Suriye topraklarına düzenlenen Tebük Seferi, birçok kişi için hakiki bir imtihan olmuştu. Büyük çoğunluğunu münafıkların oluşturduğu seksenden fazla kişi çeşitli bahaneler üreterek seferden geri kalmış, sefer dönüşü de yalan mazeretler ile Hz. Peygamber’e durumlarını belirten açıklamalar yapmışlardı. Hz. Peygamber (as) onların söylediklerini kabul etti. Daha sonra sıra gerçek birer mü’min olan Ka’b b. Malik, Hilal b. Umeyye ve Merare b. Rabiin’e

¹⁸ Kurtubi, *el-Câmi*, 8: 65.

¹⁹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’an* (Kahire: Dâru’ş-şürûk, 1985), 3: 1617.

geldi. Bunlar sefere katılmamak için herhangi bir mazeretleri olmadığını söyleyerek suçlarını açıkça itiraf ettiler. Bundan dolayı Hz. Peygamber, onların hakkındaki kararını tehir etti ve durumları konusunda Allah'tan herhangi bir karar gelinceye kadar onlarla her türlü sosyal münasebeti kesmelerini Müslümanlara emretti. Hatta Müslümanların onlara selam vermesini bile yasakladı. Bu üç kişi de Medine'de boykotla karşılaşınca bir mağaraya çekilerek Allah'tan af dilediler. Aradan kırk gün geçtikten sonra, onlar hakkında karar veren bu ayet-i kerime nazil olmuştur.”²⁰

Ayetteki, “*Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş*” ifadesi, onların durumuna hayret uyandıran bir benzetmedir. Âdeta kaçıp sığınacakları bir yer olmadığını, nereye gitseler içinde buldukları endişe ve gamdan kurtulamadıklarını anlatmaktadır. Sonra onlar tövbe ederek seferden geri kalmalarına sebep olan mallarını Allah yolunda infak etmek suretiyle, tövbelerini eylemleriyle de te'yit etmişlerdir.²¹

1. 2. Kur'an'da Göğsüne Daralma (Dayk) Nispet Edilen Peygamberler

Kur'an'da genel manada *dayk* kavramının geçtiği yerlerin yanında, Lût (as), Musa (as) ve Hz. Muhammed'in (as) göğsüne daralma nispet edilen ayetler de yer almaktadır. Bu ayetlerde ahlak ve tevhid mücadelesinde öncü olan üç peygamberin, kavimleriyle yaşadıkları farklı sıkıntılara değinilmekte ve kendilerine kurtuluş çaresi sunulmaktadır.

1. 2. 1. Musa'nın (as) Risaleti Tebliğ Edememe Kaygısı

Aşağıdaki ayette, Hz. Musa'nın dilindeki sıkıntıdan kaynaklanan konuşma zorluğuna karşı, risalet görevini yerine getirebilmek için, Allah Teâlâ'dan kardeşi Harun ile desteklenme talebi dile getirilmektedir:

وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ
Harun'a da elçilik ver." (eş-Şuarâ 26/13).

“Göğsüm daralır” ifadesinin iki veçhi olduğunu belirten Mâverdî (ö.450/1058), ilkinin, Kelbî'nin dediği gibi ‘onların beni yalanlamasından korkuyorum’, ikincisinin de ‘peygamberliği tebliğde zaafa düşmekten korkuyorum’, bu durum da kalbimi daraltır. “*Dilim dönmez*” kısmı için ise Mâverdî, Kelbî ‘den rivayetle, ‘Firavun’un korkusundan dilim dönmez’ ve ‘dilimdeki pelteklikten dolayı dilim dönmez.’ Öyleyse kardeşim Harun’u benimle beraber peygamber yap şeklinde Allah’a yalvarmıştır.”²²

²⁰ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 14: 544; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4: 230; Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 2: 512.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 304.

²² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992), 4: 166.

Musa'nın (as), "Öyleyse kardeşim Harun'u benimle beraber peygamber gönder" hitabıyla Cebrail'e seslendiğini bildiren Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574), "Harun benim yanımda olarak peygamberliği tebliğde beni destekler, dilimdeki pelteklikten kaynaklanan moral bozukluğumu giderir; ihtiyaç duyduğumda kalbimi kendisiyle takviye edeceğin bir yardımcı olarak dilimin tutulduğu yerde benim yerimi alır. Böylece dine davete bir hanel gelmez, peygamberlik delili inkıtaa uğramaz. Böyle söyleyerek Musa (as) işi üstlenmekten kaçınmıyor, aksine daveti daha iyi yapabilmek için gerektiğinde yardım çağırıyor."²³ demiştir. Bu sıkıntısını aşabilmek için Musa (as), "Rabbim göğsüme genişlik ver!" (Taha 20/25) duası ile Allah'tan yardım istiyor.

Firavunun sarayında büyüdüğü halde, istemeden birisini öldürdüğü için Medyen'e kaçan Hz. Musa (as), suçluluk psikolojisiyle elçi olarak gideceği Firavun toplumu karşısında, yüreği daralıp sıkışacak; bu sebeple dili tutulup rahat konuşamayacağı için de vazifesini hakkıyla yerine getirememenin korkusunu yaşıyordu. Bundan dolayı Rabbinden yardım isteğinde bulunarak görevinin bilincinde olduğunu gösteriyordu.²⁴

1. 2. 3. Lût'un (as) Göğsünün Daralması

Hız. İbrahim'in (as) kardeşinin torunu olan Lût (as), Humus'ta bulunan Sodom şehri halkına peygamber olarak gönderilmişti. Bu şehir halkı başka hiçbir milletin yapmadığı bir fuhşu (homoseksüellik) işliyordu.²⁵ Lût kavminin fitrata aykırı sapıklıklarından dolayı, peygamberlerine genç erkekler şeklinde gelen misafirler için duyduğu endişenin dile getirildiği aşağıdaki ayetlerde şöyle buyrulmaktadır:

وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيبًا بِهَمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ / "Elçilerimizi Lût'a gelince, (Lût) onların yüzünden üzüldü ve onlardan dolayı içi daraldı da «Bu, çetin bir gündür» dedi." (Hûd 11/77).

Lût (as) kendisine genç erkekler şeklinde gelen elçileri tanıyamadığı için, kavminin sapıklığından dolayı canı sıkıldı ve endişeye kapıldı. Hadise Katâde'den rivayetle Taberî ve Mekkî b. Ebû Talib el-Kaysî (ö. 437/1045) tefsirlerinde şöyle aktarmaktadır. "Elçiler çalıştığı tarlada Lût'un yanına gelip "Bu gece sana misafir olacağız" dediler. Birlikte yürüyerek şehre girdiklerinde kavmi, onları görünce, "Lût'un yanındakiler tam aradıklarımız, kalkın işimize bakalım" dediler. Lût (as): "Şahitlik ederim ki, siz yeryüzündeki en kötü topluluksunuz" dedi. Bunun üzerine Allah meleklere, "Peygamberlerinin aleyhlerine şahitlik ettiği kişilerin helak edilmesi için izin verdim" dedi.²⁶

²³ Ebussuûd Muhammed b. Yavsî el-İmâdî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1994), 6: 237.

²⁴ Cahit Karaalp, "Musa'nın Dili", erişim: 5 Ekim 2019, <http://www.cahitkaraalp.com/index.php/2013/07/23/musa-nin-dili/>.

²⁵ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 12: 547.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 408; Mekkî b. Ebû Talib el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ büluğî'n-nihâye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu'ş-şarika, 2008), 5: 3441.

Süddî ise olayı şöyle rivayetemiştir: “Melekler Hz. İbrahim’in (as) yanından çıkıp Lût kasabasına doğru yola koyulduklarında, günün yarısında Sodom nehrine ulaştıklarında, ailesi için su alan Lût’un kızına rastladılar. Kız onları kavminden gizleyerek babasının yanına getirdi. Lût ailesinin dışında kimse onlardan haberdar değildi. Hanımı hemen dışarı çıkararak, “Lût’un evinde öyle adamlar var ki, onlar gibisini asla görmedim” diye kavmine haber verdi.²⁷ Kavminin ‘aradığımızı bulduk’ diye koşarak gelmesi üzerine, Lût (as) işin vahametini düşünerek, “Bu, çetin bir gündür. Keşke size karşı (koyacak) bir gücüm olsaydı” dedi. Müteakip ayetteki bu ifadeyle Lût (as) ضَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا ifadesinin, sözlük anlamları arasında yer alan “gücü kuvveti yetmemek” anlamını da vurgulamakta, böylece kavmine karşı çaresizliğini dile getirmektedir.

Olay, Kur’an’daki bir diğer surede biraz daha farklı olarak şöyle anlatılmaktadır:

وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سَيِّئًا بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُونَكَ وَأَهْلَكَ إِلَّا أَمْرًا تَكُنْ كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ / "Elçilerimiz Lût'a gelince, Lût onlar bakında tasalandı ve (onları korumak için) ne yapacağımı bilemedi. Ona: Korkma, tasalanma! Çünkü biz seni de aileni de kurtaracağız. Yalnız, (azapla) kalacaklar arasında bulunan karın müstesna, dediler." (el-Ankebût 29/33).

“Hz. Lût (as), kavmine karşı Allah’tan yardım istediğinde Allah Teâlâ, ona yardımcı olmak üzere melekler gönderdi. Sonra elçiler, Hz. İbrahim’in yanından yola çıkıp güzel yüzlü gençler şeklinde Hz. Lût’un yanına girdiler. Hz. Lût onları bu halde görünce “Tasalandı ve çok sıkıldı.” Ona dediler ki: “Korkma ve tasalanma. Doğrusu biz, seni ve geride kalacaklardan olan karının dışındaki aileni kurtaracağız. Bu kasaba halkına da fasıklık yapar olduklarından dolayı gökten azap indireceğiz.” Cibril (as), onların kasabalarını yeryüzünden sökmüş, sonra gökyüzüne yükseltmiş, daha sonra da tersine çevirmiştir. Allah Teâlâ onların üzerine pişirilmiş, Rabbinin katında nişanlanmış taşlar yağdırmıştır. Allah Teâlâ onların yerlerini, pis kokuşmuş bir göle çevirmiş, onları kıyamet gününe kadar bir ibret kılmıştır.”²⁸

Ahlâksızlıklarıyla şöhret bulan Lût kavminin azapla helâk edilmesinden bahseden bu ayetlerden sonra, aşağıdaki ayetlerde Hz. Peygamber’i (as) yalanlayan Mekkelilere de gözdağı verilmekte, onlardan ibret alarak peygamberin canını sıkacak tavırlardan uzak durmaları için ikaz edilmektedirler.

1. 2. 4. Resûlullah’ın Canının Sıkılması

Dayk masdarının ism-i faili olan “daik”/ ضَائِقٌ kelimesinin geçtiği aşağıdaki ayette, ilahları hakkında kötü sözler söylememesi için, Resûlullah’a müşrikler tarafından yapılan ‘vahyin bir kısmını tebliğden vazgeç’ teklifleri ve bunun peygamberde oluşturduğu can sıkıntısı dile getirilmektedir:

²⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 409; Mekki b. Ebû Talib el-Kaysî, *el-Hidâye*, 5: 3442.

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 6: 277.

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ أَنْ يَقُولُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ كُتُبٌ أَوْ جَاءَ مَعَهُ مَلَائِكَةٌ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ
بَلْ كَيْدُ شَيْءٍ وَكَيْلٌ

"Belki de sen (müşriklerin:) «Ona (gökten) bir hazîne indirilseydi veya onunla beraber bir melek gelseydi!» demelerinden ötürü sana vahyolunan âyetlerin bir kısmını (duyurmayı) terk edeceksin ve bu yüzden rubun daralacaktır. (İyi bil ki) sen ancak bir uyarıcısın. Allah ise her şeye vekildir." (Hûd 11/12).

Ayetin nüzul sebebi hakkında İbn Atıyye (ö.541/1147), Kureyş kâfirlerinin Hz. Peygambere şöyle bir teklifte bulunduğunu belirtir: “Ey Muhammed! İlahlarımıza kötü söyleyip atalarımızı eleştirmeyi bıraksan, seninle bir araya gelip sana tabi olabiliriz. Bize başka bir Kur'an getir ya da onu değiştir meyanında sözler de söylediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ, onların sözlerini iptal edip reddetmeye muvaffak kılmak için, Peygamberine bu şekilde hitap etti. Yoksa anlam, onların ‘vahyin bir kısmını terk etmesi’ tekliflerine yeltenen Resûlullah’ı (as) bundan vazgeçirmek değildir. Zira asla ondan böyle bir şey varit olup bundan dolayı canı sıkılmamıştır. Onun canını sıkıyan müşriklerin sözleri ve imandan uzak tavrıdır. Ayrıca onlardan gördüğü şiddet kendisine ağır gelen Resûlullah, kâfirlere daha müsamahalı davranmaya da meyletmiş olabilir. Bütün bunlardan sonra Allah (c.c.) nebisine, “*Sen ancak bir uyarıcısın*” diyerek üzerine düşen duyurma görevini yaptıktan sonra, dilediği kişinin imana gelmesi, dilediği kişinin küfürde kalmasında vekil olanın kendisi olduğunu belirtiyor.”²⁹

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), müşriklerin vahyin bir kısmını terk et tekliflerinin Peygamber'in canını sıkmasının anlamı ile ilgili iki görüş zikretmektedir: “Birincisi, “*Ona (gökten) bir hazîne indirilseydi*” demeleri korkusuyla, ilahî emirlerden sana vahyedilenlerin bir kısmını tebliğden vazgeç teklifleri belki de içini daraltmaktadır. İkincisi de onların Rabbinin emirlerinden bir kısmından seni uzaklaştırma vehminin kalbine verdiği tereddüdü gidermeye yönelik Peygamber'e bir uyarı vardır.”³⁰ “*Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, nerdeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o takdirde seni candan dost kabul edeceklerdi.*” (el- İsrâ 17/73) ayeti, İbnu'l-Cevzî 'nin yorumunu desteklemektedir.

Artık bundan sonra Resûlullah (as) onlara aldırış etmeden kararlılıkla görevine devam etmiştir. Peygamberlerin tebliğ görevleri vardır, hidayet onların elinde değildir. Bu tebliği yerine getirdikten sonra, artık insanların inanmamasından dolayı elçilere bir sorumluluk yoktur. Hidayete ulaştırmak Allah'ın elindedir. “*Allah dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir.*” (en-Nahl 16/93).

²⁹ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, thk. Adus-salam Abdüşşaa'fi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 3: 154.

³⁰ Ebu'l-Ferec Cemaluddin b. Ali b. Muhammed el- Cevzî, *Zâdu'l-mesûr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l kütübi'l-arabiyyi, 1422/2001), 2: 361.

1. 2. 4. Müşriklerin Tavırlarının Peygamberi Üzmesi

Müşriklerin Peygamber'e (as) ve vahye karşı takındıkları müstehzi tavırlarından dolayı üzülmemesini bildiren ayet-i kerimede şöyle buyuruluyor:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ / "Onların söyledikleri şeyler yüzünden senin canının sıkıldığını andolsun biliyoruz." (el-Hicr 15/97)

Hac mevsiminde Mekke'liler çeşitli yollardan gelen Arap kabilelerinin, geçiş yapacağı yol güzergâhlarına dağılarak, Hz. Peygamber için mecnun, şair, sihirbaz, kâhin ve Kur'an için de öncekilerin masalları (esâtîru'l-evvelîn) şeklinde söyleme kararı almışlardı. Sûrenin 90-91. Ayetlerinde geçen, الْمُفْتَسِمِينَ kelimesiyle "Tıpkı indirdiğimiz gibi o taksimcilere O, Kur'an'ı kısım kısım tefrik edenlere." bölümüyle Mekkelilerin bu tutumlarına işaret edilmektedir. Müşriklerin Kur'an'a ve kendisine takındığı bu tutumlarından dolayı Resûlullah'ın (as) can sıkıntısı dile getirilmekte ve buna karşı Rabbine hamd edip tespih etmesi tavsiye edilmektedir.³¹

Ayete işârî yaklaşımla farklı bir açıdan bakan Kuşeyrî (ö. 465/1072), "Kalbinin demeyip göğsünün daraldığını biliyoruz" diyerek kalbin şehadet mahalli olduğunu, zira Allah'a kavuşana kadar mü'mine dünyada rahat olmadığını, O'na kavuşunca da artık yalnızlık duygusu çekmeyeceği ifade edilmektedir. Onlardan işittiğin vahyi istihza ve kaba sözler sebebiyle canının sıkıldığını bilmekteyiz. Beşer tabiatının hoşuna gitmeyen, ruhunu daraltan sözleri duyduğunda, lisanını Allah'ı tespih ve övgü ile yükselt diyerek peygamberi tespih ve ibadete yönlendiriyor."³²

Ayetlerde Peygamber'e (as) müşriklerin yaptıklarına aldırması, İslâm'ı açıkça davete devam etmesi emredilmektedir. Allah'a şirk koşan, Kur'an ayetleriyle alay eden müşriklerin söylediklerinden canı sıkılan peygamberin gönlünün yatıştırılacağına, onların ezalarının peygambere ulaşmayacağına dair teminat verilmektedir. Peygamberin ruhunun huzura kavuşması için Rabbine hamd ile tespih ederek ömrünün sonuna kadar ibadete devam etmesi salık verilmektedir. Çünkü başka bir peygamber olan Yunus (as) da, içinde bulunduğu gam ve sıkıntıdan tespih etmesi sayesinde kurtarılmıştı. (Bkz. el-Enbiya 21/87-88.)

1.2.5. Resûlullah'a Kâfirlerin Tuzaklarından Kaygı Duymamasının Telkin Edilmesi

Hz. Hamza'nın (r.a.) Uhud Savaşı'nda şehit edilip cesedine işkence yapılmasının, Resûlullah'ta (as) meydana getirdiği üzüntü ve öfkesinin kontrol edilmesine yönelik olarak kendisine sabır tavsiyesinin yer aldığı aşağıdaki ayette şöyle buyurulmaktadır:

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-Câmi beyne fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min ilmi't-Tefsîr* (Dimeşk- Beyrût: Dâru ibn kesîr- Dâru'l-kelimi't- tayyib, 1414/1994), 3: 171 vd.

³² Abdülkerim b. Hevâzin b. Adilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: Hey'etu'l- mısriyyeti'l-âmme li'l-kitab, ts.), 2: 283; Alaüddin Aliyyübnü Muhammed el-Hazin, *Lubâbu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*, tsh. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- ilmiyye, 1415/1995), 3: 65.

وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ / "Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı iledir. Onlardan dolayı kederlenme; kurmakta oldukları tuzaaktan kaygı duyma!" (en-Nahl 16/127).

Muhammed İbn İshak'ın arkadaşı Ata b. Yesâr'dan rivayete göre; "Nahl sûresi bütünüyle Mekke'de nazil olmuştur. Sûre mekkîdir. Ancak sonundan üç ayet Medine'de Uhud Savaşından sonra nazil olmuştur. Orada Hamza (r.a.) öldürülmüş ve ona işkence edilmişti. Allah Resulü (as): "Şayet biz onlara galip gelirse mutlaka onlardan otuz (diğer rivayette yetmiş) kişiye işkence edeceğiz" buyurmuştu. Müslümanlar Allah Resulünün bu sözünü işittiklerinde: "Allah'a yemin olsun ki eğer biz onlara galip gelirse onlara öyle bir işkence edeceğiz ki, Araplardan hiç kimse kimseye böyle bir işkence yapmamıştır" dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ sûrenin sonuna kadar: "Ceza verecek olursanız, size nasıl ceza verildi ise siz de öylece ceza verin..." ayetlerini indirdi. Allah Resulü (as) yemininin kefareti verdi, niyetinden vazgeçti ve bunu yapmadı."³³

Ayet-i kerime, amcasının şehit edilip cesedine yapılan kötü muameleden dolayı Allah (c.c.), Resûlünü teselli etmek için başına gelenlere sabretmesini; müşriklerin kendisini tekzip etmesi, getirdiği hakikatleri inkâr edip yüz çevirmeleri ve nasihatlerine aldırış etmemelerinden dolayı üzülmemesini bildirmektedir. Ayrıca, onların şahsına karşı söyledikleri kötü sözler ve ona iman edip Allah'ın indirdiğini tasdik etmek isteyenleri, hile yapmak suretiyle Allah'ın yolundan alıkoymak için, getirdiği vahyi sihir, şiir, kehanet şeklinde nitelemelerinden dolayı göğsünde darlık hissetmemesi şeklinde teskin etmektedir."³⁴

Resûlullah'a (as), kâfirlerin Kur'an hakkında ortaya attıkları iddialardan dolayı kalbinde herhangi bir şüphe duymaması ve indirilen vahiyden dolayı bir sıkıntı hissetmemesi için "Bu, kendisiyle insanları uyarman, inananlara öğüt vermen için sana indirilen bir kitaptır. Artık bu hususta kalbinde bir sıkıntı olmasın." (el-A'râf 7/2) şeklinde teselli edilerek, hakikatleri tebliğe devam etmesi istenmiştir.

Kâfirlerin İslâm dinini reddeden tavır ve davranışlarından dolayı, aşağıdaki ayette Hz. Peygamber'in üzülmemesi ve endişelenmemesi için, Allah (c.c.) tarafından teskin edilip moral takviyesinin yapıldığını görmekteyiz.

وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ / "(Resûlüm!) Onların yığılından tasalanma, kurmakta oldukları tuzaqlardan ötürü sıkıntı duyma." (en-Neml 27/70).

"Onlar başlarına gelebilecek azaptan dolayı üzülüp kendilerine acımazlarsa sen onlara üzülm! Çünkü onlar sana tabi olmadılar diye Resûlullah'a (as) uyarıda bulunmaktadır. Ya da onlar

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 323; İmâduddîn İsmail b. Şihabuddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm* (Beyrut: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't-tevzi, 1999), 2: 592.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 326.

Müslüman olmuyor diye üzülmel! Zira başka ayetlerde onların inanmamasından dolayı üzüntüye kapıldığı için peygambere şöyle uyarıda bulunulmuştur: “Demek sen, bu söze (Kur'an'a) inanmazlarsa, arkalarından üzümlere âdetâ kendini tüketeceksin!” (el- Kehf 18/6). Ve (Resûlüm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksın! (eş-Şuarâ 26/3). Ayrıca onların İslâm dinine iman etmemelerinden dolayı Peygamber (as)’in, “(Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini belak etme! (el-Fâtır 35/8) şeklinde teskin edildiği, hidayete ulaştırmanın onun elinde değil, Allah’ın bağışlamasıyla olabileceği bildirilmektedir.³⁵ “Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola erdirtir. O doğru yola gelecekleri daha iyi bilir.” (el-Kasas 28/56).

وَلَا تَكُنْ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ : Bu bölüm için iki ihtimal olduğunu bildiren Maturidî (ö. 333/944), birincisi, “Onların bir taraftan seninle ve diğer yandan “Eğer doğru söyleyenlerseniz bu tehdit ne zaman gelecek? diyorlar.” (Yâsîn 36/48) ifadeleriyle, Allah’ın azabıyla alay etmelerine ve helak edilecek olmalarına karşı göğsün daralmasını. Çünkü Allah, onların alay etmelerini cezasız bırakmayacaktır. Diğer ihtimal ise, seni öldürmek için sana el uzatmaya teşebbüs ederlerse, Allah seni onlardan koruyacaktır. Bunu, “Allah seni insanlardan korur.” (el-Mâide 5/67) ayetiyle garanti etmektedir. Ayrıca bu ifadelerde, nübüvvetin ispatı ve O’nun düşmanlarından korunup emin kılındığına delil de vardır.”³⁶ Böylece peygambere moral verilip psikolojik olarak rahatlatılmakta, görevini kararlılıkla sürdürmesi sağlanmaktadır.

Kur’an ‘da dayyik kavramının geçtiği ayetlerden bir diğeri de, öncekilerden oldukça farklı olan bir konudan bahsetmekte, Müslüman ailenin hayatını düzenleyen bir hüküm barındırmaktadır.

1. 3. İddet Bekleyen Boşanmış Kadını Evden Çıkarmak İçin Zorlamak

Kur’ân’da dayk kavramının geçtiği yerlerden biri de, muzari fiil olarak تُضَيِّقُوا/“tüdayyikû” şeklinde kullanıldığı ve boşanan kadınların iddet süresince oturacakları meskeni belirleyen aşağıdaki ayet-i kerimedir. Kelimenin sözlük anlamları arasında yer alan baskı, maddî yönden darlık ve bunun sonucunda zor durumda kalarak bunalıma düşme, kocasından ayrılacak kadınların çekebileceği sıkıntılara işaretler, onların hassas tabiatlarını korumaya yöneliktir.

أَسْكِنُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجُوْكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُمْ لِنُضَيِّقُوا عَلَيْهِمْ "Onları gücünüz ölçüsünde oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun, onları sıkıştırıp (gitmelerini sağlamak için) kendilerine zarar vermeye kalkışmayın." (et-Talâk 65/6).

Zemahşerî (ö. 538/1144)’ye göre, “Ayetteki مِّنْ harf-i cerri ‘bir kısmı’ anlamında olduğundan dolayı, “oturduğunuz evin bir bölümünde onları oturtun” demektir. Katâde “Şayet tek bir ev varsa,

³⁵ Maturidî, *Te’vîlâtü'l-Kur’an*, 8: 132; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 385.

³⁶ Maturidî, *Te’vîlâtü'l-Kur’an*, 8: 132.

evin bir yerinde onları ikamet ettirin” demiştir. وَجِدْكُمْ kelimesi, gücünüz, kudretiniz nispetinde onlara bu imkanı sağlayın. Boşanmış kadınların süknâ (oturma) hakkı ile beraber nafaka hakkı olduğu konusunda âlimler arasında görüş ayrılıkları vardır. İmam Malik ve Şafii nafaka hakkı olmayıp sadece süknâ (oturma) hakkı vardır derken; Hasan-ı Basrî ve Hammâd ikisinin de olmadığını söylemişlerdir.”³⁷

Karı- koca her iki tarafta iyi niyetli olarak birbirlerine yaklaşımını korumalıdır. Erkek bir yandan bu dönemdeki yükümlülüklerinden olan müşterek ikameti temin vecibesini yerine getiriyor gibi davranıp, diğer taraftan da kadının bir an evvel evden ayrılıp gitmesi için manevî baskı uygulamalıdır. Kadın da elime fırsat geçti diye daha önce sahip olmadığı konfor ve lüks talepleriyle erkeği zora sokacak isteklerde bulunmamalıdır.³⁸ Özellikle oturdukları evden çıkmaları için, kadınlara yönelik bir baskı ve zorlamanın yapılmaması, çiftlerin birbirlerine küserek zorluk çıkarmamaları ve çocuklarına dünyayı zindan etmemeleri tavsiye edilmektedir.

2. شرح / Ş-r-h Kelimesinin Sözlük Anlamları

شرح eti ince ve uzun keserek birbirinden ayırmaktır. Eti kemikten ayırma anlamında da kullanılır. Kelimenin aslı, eti yarmak, mangalda kızartmak ya da kurutmaya hazır olması için onu inceltmektir. Kızartmak için hazırlanan et parçasına الشَّرْحَةُ denir. Bir beytinde Râciz:

كَمْ قَدْ أَكَلْتُ كَبِدًا وَإِنْفَحَةً ثُمَّ ادَّخَرْتُ أَلْيَةَ مُشْرَحَةً

“Nice ciğerler ve körpe hayvanların midelerini yemişim. Sonra parça parça edilmiş nice uyluk biriktirmişim.”³⁹

İnsan, yiyeceği eti pişirmeli, pişmeye hazır hale getirmek içinde ince ince doğramalıdır. Böylece onu tüketmek için elverişli hale getirip gönül rahatlığıyla yer. Şerh kelimesi buradan alınarak insanın herhangi bir meseleyi kabullenip gönlünün ona meylettirilmesi anlamında mecaz olmuştur. Böylece o konuya karşı içinde bir rahatlama ve onu kabullenme meydana gelir.

عِلْمُ التَّشْرِيحِ : Cesede otopsi yapmak için parçalamak demektir. Anatomi ilmine التَّشْرِيحُ, anatomiste ise, müşerrih denir. eş-Şârih, Yemen lügatinde tarlayı kuşlardan koruyan (Hafız) demektir. Bir şeyi genişletmek ve bakireliği izale etmeye de şerh denir. İlişkiye girmek için kadını sırtüstü yatırıp sonra üzerine kapanmayı anlatmak için de şerh kelimesi kullanılır. Arapların kelimasında mecazen bir şeyi keşfetmek, açığa çıkarmak, zor bir meseleyi vuzuha kavuşturmak, anlaşılır kılmak ve sözü beyan edip açıklamaktır. Cevherlerden açılan her şey için ve tefsir edilip açıklanan kapalı şeyler için de şerh kelimesi kullanılır. Hayrı kabul etmesi için Allah tarafından birinin göğsünün şerh edilip

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 561.

³⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5: 391.

³⁹ Zebîdî, “Ş-r-h”, 2: 503.

açılmasına da şerh denir.⁴⁰ *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ / “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar.”* (el-En'âm 6/125). Aynı şekilde tereddüt ve endişeye mahal vermeyerek gönlü ve aklı bir işe kani kılmak için, durumu vuzuha kavuşturmak anlamında da kullanılır.⁴¹

2. 1. شرح / Ş-r-h Kelimesinin Kur'an'daki Kullanımları

Şerh kelimesi Kur'an-ı Kerim'de dört ayette yer almakta, bunların ikisi شرح şeklinde mazi, bir ayette نَشْرَحْ olarak لَمْ ile olumsuz muzari ve bir ayette ise, اشْرَحْ şeklinde emr-i hazır olarak geldiği yerlerdir. Birinde göğsünü küfre açanlara Allah'tan bir azabın inmesinden bahsedilirken, diğesinde ise, Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kişinin Rabbinden bir nur üzere olduğu bildirilir. Diğer bir ayette Musa'nın (a.s.), “Göğsüme genişlik ver!” duasına yer verilirken, sonuncusunda ise, Hz. Peygamber'in (as) çektiği sıkıntılardan daralan yüreğinin Allah tarafından genişletildiği belirtilir.

2. 1. 1. Göğsünü İnkâr Şerh Edenler

Şerh kelimesinin yer aldığı ayetlerin Mushaf tertibinde ilki olan Nahl suresi:106. ayetin inmesinin sebebi, ebeveyni Yasir ve Sümeyye'nin (r.a.) gözleri önünde şehit edilmesinden sonra oğulları Ammar'ın (r.a.) müşriklerin zorlamasıyla diliyle inkâr ettiğini söylemesidir.

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنْ اللَّهِ / “Kalbi imanla dolu olduğu halde zorlanan kimse hariç, inandıktan sonra Allah'ı inkâr eden ve böylece göğsünü küfre açanlara Allah'tan gazap iner ve onlar için büyük bir azap vardır.” (en-Nahl 16/106.)

Kureyşliler Ammar, babası Yasir, annesi Sümeyye'yi dinden dönmeye zorlamışlar, bunu kabul etmeyen Yasir'i öldürmüşler, Sümeyye'yi iki ayrı deveye bağlayıp kalbine mızrak saplayarak katletmişlerdi. Bunlar İslâm'ın ilk şehitleri olmuştur. Ammar ise, onların zorlamaları karşısında diliyle inkâr etmiş, Resûlullah'a, Ammar'ın inkâr ettiği bildirilince, “Hayır, Ammar tepeden tırnağa iman doludur, iman onun etine ve kanına karışmıştır” şeklinde cevap vermiştir. Ammar ağlayarak Resûlullah'ın yanına getirilince gözyaşlarını silerek, “Seni zorlarlarsa yine onların istediğini söyle” diye onu teselli etmiştir.⁴²

Zor şartlar altında Mekke'de dinini yaşamaya çalışan ilk Müslümanların çektiği sıkıntı ve güçlükler bazen dayanılmaz safhalara ulaşıyor, müşriklerin beşer takatini aşan fiziksel ve manevî şiddet uygulamalarına maruz kalıyorlardı. Çoğu Müslümanın bunlara karşı koyacak gücü olmadığı için,

⁴⁰ İbn Manzûr, “Ş-r-h”, 3: 2228; Zebîdî, “Ş-r-h”, 2: 502; Cevherî, “Ş-r-h”, 3: 543; Ebu't-Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, “Ş-r-h”, *el-Kâmûsu'l-mubît* (Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982); 1: 226; Zemahşeri, *Esâsu'l-belağâ*, 501; İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 8: 58.

⁴¹ İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 8: 58.

⁴² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17: 304.

“Sabret! Senin sabrın da ancak Allah'ın yardımı ile dir.” (en-Nahl 16/127) şeklinde Mekkî ayetlerde telkinler yapılmıştır. Anne ve babası gözü önünde öldürülerek tahammül gücü bir hayli zorlanan Ammar'ın (r.a.), diliyle inkâr etmesinin kalbindeki imana bir zarar vermediği belirtilerek teselli edilmiştir. Ancak böyle bir zorlama olmadan göğsünü küfre açanlara, Allah'tan bir gazap geleceği belirtilerek dinden dönmeyi düşünenler uyarılmış olabilir.

Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) 'ye göre, Allah'ın ayetlerini iman ettikten sonra can korkusu veya bir uzvunu kaybetme endişesi olmaksızın inkâr edenlere Allah'tan bir gazap iner ve azaba duçar olurlar.⁴³ Mevdûdî (1903-1979) 'nin görüşüne göre, “Ayet, imanlarından vazgeçirilmek üzere dayanılmaz işkencelere ve acılara maruz bırakılan müminlerle ilgilidir. Onlara, eğer hayatlarına karşılık küfrü kabul etmeye zorlanırlarsa, kalpleri iman bakımından sağlam olmak şartıyla küfür sözlerini kabul etmelerinde bir beis olmadığı, böyle yaptıklarında affedilecekleri söylenmektedir. Diğer taraftan eğer küfrü gönülden kabul ederlerse, hayatlarını kurtarsalar bile Allah'ın azabından kurtulamayacaklardır. Fakat bu, kişinin hayatını kurtarmak için küfrü söz ile kabul etmesi gerektiği anlamına gelmez. Bu sadece bir ruhsattır ve mümin için ideal bir durum değildir. Bu ruhsata göre eğer kişi o sözleri (küfrü kabul ettiğini) söylerse, bundan hesaba çekilmeyecektir. Gerçekte bir mümin için ideal olan vücudu parça parça doğransa bile haktan başka bir şey söylememektir. Bu da azimettir.”⁴⁴

İslâm'ı kabul eden kişi, imanın kendisine kazandırdığı meziyetle Yüce Yaraticıdan başkasından korkmaz. Çünkü o artık gerçek kudreti tanıyıp idrak etmiş, esas korkulması gerekenin kendisi gibi insanlar değil, aziz ve kahhar olan Allah Teâlâ olduğunun farkına varmıştır. Ammar b. Yasir (r.a.), ebeveyninin gözü önünde şehit edilmesinden dolayı, müşriklerden kurtulmak için diliyle inkâr etme ruhsatını kullanmıştır. Böylece bu ayetin inişine sebep olarak kendisinden sonra gelen Müslümanlar için de büyük bir kolaylık sağlamıştır. Ancak hayatî bir tehdit ya da bir uzvunu kaybetme endişesi olmadan küçük bir zorlama karşısında küfür ile gönül bağı kuranlar, inkârcılığın ilke ve prensiplerini benimseyip davranışlarına yansıtanlara, Allah'ın öfkesi ve can yakıcı azabı ulaşır. Her türlü baskı ve tehdide rağmen inancında kararlılık göstermek ise erdemli bir davranış olup, fıkhıdaki karşılığı azimettir. Artık bunlardan hangisini tercih edeceği Müslümanın kendisine kalmıştır. Dileyen azimeti, dileyen ruhsatı kullanabilir.

⁴³ Ebussuûd, *İrşâd*, 5: 143.

⁴⁴ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 3: 57.

2. 1. 2. Allah'ın Göğsünü İslâm'a Şerh Ettiği Kişi

Şerh kelimesinin anlamları arasında yer alan kapalı bir şeyi keşfetmek, açığa çıkarmak, zor bir meseleyi açıklığa kavuşturmak, bir şeyi kabullenip ona karşı gönlün meyletmesi anlamı aşağıdaki ayette dile getirilmekte, Kur'an'ın ikazlarına kalplerini kapatmayanların Allah tarafından göğüslerinin İslâm dinine açılacakları belirtilmektedir.

"Al-lab'ın, göğsünü İslâm'a açtığı, böylece Rabbinden bir nur üzere bulunan kimse, kalbi imana kapalı kimse gibi midir? Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanların vay haline! İşte onlar açık bir sapıklık içindedirler." (ez-Zümer 39/22).

Allah'ın göğsünü İslâm'a açtığı kişi Maturidî'ye göre Müslüman olur ve göğsünde meydana gelen nurla hakkı, onun delillerini apaçık bir surette görür. Artık bu nurla o, hakkı ve batılı gerçek olarak anlayıp hak yolunu tutar ve batıldan kaçınır. Tıpkı şu ayet-i kerimede işaret edildiği gibi: وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورٌ هُمْ يُسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ / "O gün ki göreceksin o mü'min erkekleri ve mü'min kadınları, önlerinde ve sağlarında nurları koşuyor." (el-Hadîd 57/12). Kâfirlerin ise, kalplerini Allah mühürlediği için karanlık ve fasıklıkta ebedî olarak kalırlar."⁴⁵

Bunların küfürde kalmalarının sebebi, ayetin devamındaki, "Allah'ın zikrine karşı kalpleri katı olanlara yazıklar olsun" ifadesiyle açıklığa kavuşturulmakta, küfrün ve fasıklığın, Kur'an'ı işittikten sonra dalaleti seçenlerin kalplerinin ve akıllarının paslanmasından meydana geldiğini, yoksa bu durumun Kur'an'ın hidayetindeki bir noksanlıktan kaynaklanmadığını ifade etmektedir.⁴⁶ Rahatsızlığı için doktora giden bir hastanın, kendisine verilen reçeteye uymaması, nasıl hekimin veya reçetenin suçu değilse, Kur'an'ın uyarılarına kulak vermeyenlerin kabahati de kendilerindir.

2. 1. 3. Kur'an'da Göğsü Şerh Edilen Peygamberler

Musa (as), dilindeki düğümden kaynaklanan konuşma noksanlığının verdiği sıkıntıyı gidermesi için, Allah Teâlâ 'dan yüreğine genişlik vermesini istemektedir. Çünkü risalet vazifesi tebliğ etmeyi gerektirdiği için, peygamber sürekli olarak insanlara Allah'ın vahiylerini anlatmak durumundadır. Bu durumda tebliğ vazifesini hakkıyla yapamadığı için canı sıkılıp göğsüne darlık geliyordu. Bunu gidermesi için Allah Teâlâ'dan göğsüne ferahlık vermesini istiyordu.

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي / "Mûsâ dedi ki: "Rabbim! Gönlüme ferahlık ver." (Tâha 20/25).

⁴⁵ Maturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 8: 673.

⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tabrîr*, 11: 390.

Semerkindî (ö. 860/1456), Allah Teâlâ, nebisi Musa'ya (a.s.), Firavun'a gidip onu İslâm'a çağırmasını bildirince, "Firavun'dan korkmamak için kalbime genişlik ver, onda sebat edebilmem için İslâm ile kalbimi yumuşat, bana emrettiğin işimi kolaylaştır, dilimdeki bağı çöz ki, sözümü anlatsınlar" şeklinde dua ettiğini bildirmektedir.⁴⁷

2. 1. 4. Resûlullah'ın (as) Göğsüne Ferahlık Verilmesi

Hemşerilerinin peygamberliğini reddetmesinden canı sıkılan Hz. Peygamber'i, Allah Teâlâ yüreğini genişleteceğini belirterek teselli etmek için buyuruyor ki;

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ / "Senin kalbini açıp genişletmedik mi?" (Tâhâ 20/25).

"Göğsü genişletmek" ifadesinden maksadın, marifetullah ve taatla ilgili olduğunu belirten Fahreddin Râzî, "Hz. Peygamber (as), risaletle görevlendirilince, cinlerin ve insanların karşı koyuşundan ötürü, kalbi sıkılmaya başladı. Buna karşın Allah (c.c.) ona, katlandığı her türlü sıkıntıyı azaltan ayetler verdi. "Şerh", genişletmek gamdan, kederden, üzüntüden kurtarmaktır. Çünkü Araplar, gamı, kederi, endişeyi, "Göğüs darlığı" diye ifade ederler. Artık onun kalbinde, geçim endişesi, çoluk-çocuk derdi diye bir şey kalmadı, kâfirlerden gelen eziyetlere aldırmadı. Hatta kâfirler onun gözünde, sinekten daha aşağı bir duruma düştükleri için artık onların tehditlerinden korkmuyordu. Böylece Hz. Peygamber'in (as) göğsü genişledi, canı sıkılmadan, morali bozulmadan ve endişeye kapılmadan görevini yapar hale geldi. Aynı zamanda Resûlullah (as), dünyanın önemsizliğini ve ahiretin mükemmelliğini de anladığı için karşılaştığı sıkıntılara aldırılmayarak görevini rahatlıkla yerine getirmiştir. "Allah hidayetini dilediği kimselerin, göğsünü İslâm'a açar; dalaletini dilediği kimselerin ise göğsünü daraltır." (el-En'âm 6/125) ayeti de bu manadadır."⁴⁸

Ayette kalp yerine niçin göğüs ifadesi kullanılmıştır sorusunu da cevaplandıran Râzî, çünkü "O şeytan, insanların sadırlarına (göğüs) vesvese verir." (en-Nâs, 114/5) ayetinde belirtildiği gibi göğüs, şeytanın esas hedefi olan vesvese yeridir. Orada en ufak bir gedik buldu mu oraya saldırır, askerini oraya yığar ve orada gamı ve hırsı yayar. Bu hücumlar sonucu kalp sıkışır, daralır. Ne ibadetten, ne taattan lezzet alır. Allah (c.c.) bu vesveseyi giderip hayır duygularıyla değiştirmek için şerh işini kalbe değil, göğse tahsis etmiştir. Kalp ise aklın ve marifetin yeridir. İnsan düşmanını kovup mağlup ederse, göğsü genişler ve kulluğunu rahatlıkla yerine getirir."⁴⁹ Demektedir.

Resûlullah'ın (as), hemşerilerinin inkâr etmelerinden duyduğu sıkıntının Allah tarafından giderilerek göğsüne genişlik verilmesiyle rahatlatılması, moralini düzeltmiş ve görevini daha iyi yapmasına yol açmıştır. Risaletin ilk yıllarında çok az kişi kendisine iman etmesine rağmen, sonraki

⁴⁷ Semerkandî, *Bahrü'l-ulûm*, 2: 394.

⁴⁸ Râzî, *Meşâtîhu'l-gayb*, 32: 206.

⁴⁹ Râzî, *Meşâtîhu'l-gayb*, 32: 206.

yıllarda İslâm'a girenlerin sayısında gözle görülür bir artış görülmektedir. Ayrıca Duha sûresinde "Ve her halde sonu senin için önünden daha hayırlı."(ed-Duhâ 93/4) şeklinde belirtildiği gibi, Medine döneminde Mekke devrine nazaran Müslüman olanların daha fazla olacağı müjdelenmektedir.

Sonuç

Çalışmamızda izini sürdüğümüz *Dayk* ve *Şerh* kelimeleri Kur'an-ı Kerim'de insan göğsünün iki eylemi olarak yer verilen kavramlardır. Sözlük anlamı dar ve sıkıntı olan dayyik, Kur'an ayetlerinde insanı bunalıma ve buhrana düşüren bir durum olarak tasvir edilmiştir. Kâfirlerin, Allah'ın vahyine karşı takındıkları olumsuz tutumdan dolayı, hem dünyada manevî bir buhrana düşecekleri, hem de ahirette dar bir yerden elleri boyunlarına bağlı olarak cehenneme fırlatılacakları ifade edilmiştir. Bunun tam karşısında ise, Allah'ın hidayetine kulak vererek peygamberlerin mesajını kabul edenlerin, göğüslerine ferahlık verilip manevî bir huzura kavuşacakları ve böylece dünyada huzur ve mutluluğu yakalayacakları belirtilmiştir.

Lût (as), Musa (as) ve Muhammed'in (as) risalet vazifesini yerine getirirken verdikleri tevhid mücadelesi karşısında inatçı, zorba kavimlerinin kendilerine karşı takındıkları olumsuz tutum ve risalet görevini ihlal edecek öneriler sunmasıyla, yüreklerindeki daralmanın telafisi için Allah tarafından ayet-i kerimelerle motive edildikleri görülmüştür. Bu motivasyon sayesinde peygamberler görevlerine kararlılıkla devam etmiş, inkârcıların tehdit ve şantajlarına aldırılmamışlardır. Ayrıca, Lût (as) kavminin yaşadığı eşcinsellik sorunu, günümüzde de çeşitli toplumlarda azımsanmayacak ölçüde görülen ve meşrulaştırılmaya çalışılan bir sapkınlıktır.

Toplumun temeli olan aile birlikteliğinde, eşlerin anlaşamaması durumunda dinî boşanma aşamaları tamamlanıncaya kadar, kocanın hanımına psikolojik baskı uygulamaması, hanımın da eşini zora sokacak israf ve lüks harcamalardan kaçınması, Kur'an'ın mü'minlere yaptığı tavsiyelerdendir. Boşanma aşamasında olan hanımın, iddet süresini kocasının evinde geçirirken ona çıkıp gitmesi için baskı yapılmaması emri, eşler arasında yeni bir anlaşma zemini oluşturup evlilik bağını sürdürmeye yöneliktir. Bu tavsiye yerine getirilirse, toplumda oldukça yüksek oranlara ulaşarak sosyal bir yara haline dönüşen ve aileleri parçalayan boşanma vak'alarının azalacağı düşünülmektedir.

Gögse isnat edilen diğer bir kavram olan şerh, genişletip açıklamak, kişinin gönlünün ferahlandırılması, yapmak istediği işe kalbinin meyletmesi anlamından hareketle, İslâm'ı kabul edenlerin Allah tarafından sağlanan manevî bir rahatlama ve huzurdur. Allah'ın mesajlarını kabul etmeyenlerin dünya ve ahirette çekecekleri darlık ve sıkıntının tersine, onu kabul edenler, dünyada tam bir iç huzuruna ve manevî bakımdan rahatlamaya kavuşacakları gibi ahirette de en büyük mutluluk olan cenneti kazanacaklardır.

Firavun'un kavminden birini yanlışlıkla öldürdüğünden dolayı, suçluluk duygusuyla peygamberlik görevini ideal şekilde yerine getirememesi endişesi taşıyan Hz. Musa'nın (as), Rabbinden göğsüne ferahlık vermesi ve kardeşi Harun'un (as) da risaletle görevlendirilmesi talebi, Allah tarafından kabul edilmiştir. Böylece peygamberlik görevi aksamadığı gibi düşmanlarına karşı *"Elbette siz ikiniğ ve size tabi olanlar galip geleceksiniz"* (el-Kasas 28/35) müjdesiyle de Firavun'un zulmünden kurtulup, Mısır topraklarına varis olacakları garanti edilmiştir.

Kur'an'da göğsü genişletilen diğer bir peygamber olan Hz. Muhammed (as), davette bulunduğu muhatap kitle tarafından bazen şair, sihirbaz, kâhin vb sıfatlarla nitelendiği, bazen de getirdiği vahiy mesajları tekzip edildiği ya da 'bunları tebliğ etmekten vazgeç' teklifleriyle karşılaştığı için canı sıkılmış, morali bozulmuştur. Buna karşın Allah Teâlâ, kendisini davasından vazgeçirmeye çalışan müşriklere hiçbir zaman aldırış etmemesini, bıkmadan usanmadan sabırla görevine devam etmesini istemiş, ayrıca Allah'a karşı kulluk vazifesini yerine getirmesi için 'ölünceye kadar Rabbine ibadet et' emriyle onu teselli de etmiştir. Bu tavsiyeler, İslâm'ı yaşarken bin bir zorlukla karşılaşan ümmetine, bunlarla baş etmenin yolunun en başta sabretmekten geçtiğini, Allah'a karşı kulluk görevlerini ifa etmenin, zorlukları göğüslemede çok önemli bir işleve sahip olduğunu da gösterir.

Kaynakça

- Abdulkakî, Muhammed Fuad. "Dyk". *el-Mu'cemu'l-müfreh li'l-elfâz'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 484. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, ts.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Ali b. Ebî Bekir. *Naẓmu'd-durer fi tenâsubi'l-âyâti ve's-suver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, ts.
- Cevherî, Ebu Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıbah fi'l-Luga ve'l-ulûm*. Haz. Nedim Mar'aşlı-Üsame Mar'aşlı. "Dyk", 4: 1510; "Şrh", 3: 543. Beyrut: Dâru hadareti'l-arabiyye, 1974.
- Ebussuûd, Muhammed b. Yavsî el-İmâdî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1994.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyad b. Abdullah. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l mısriyye li't-te'lîf ve't-tercüme ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakub. "Şrh". *el-Kâmûsu'l-muhît*. 1: 226. Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1982.
- Hazin, Alauddin Aliyyübnü Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. Tsh. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulkhak b. Galib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*. Thk. Adusselam Abdüşşafî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- İbn Fâris, Ebû Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya. "Dyk". *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harûn. 3: 383. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- İbn Kesîr, İmâduddîn İsmail b. Şihabuddîn. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru tayyibe li'n-neşr ve't, tevzi, 1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. "Dyk", 4: 2628; "Şrh", 3: 2228. Kahire: Dâru'l-meârif ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemaluddin b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l kütübî'l-arabiyyi, 1422/2001.
- İsfehânî, Ragıb. "Dyk". *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. Kahire: el-Mektebetu't-tevkîfiyye, 2003.
- Karaalp, Cahit. "Musa'nın Dili". Erişim: 5 Ekim 2019. <http://www.cahitkaraalp.com/index.php/2013/07/23/musanin-dili/>.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi li Abkâmi'l-Kur'an*. Thk. Salim Mustafa el Bedrî, 22 Cilt. Beyrut: Dâru'l- kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin b. Adilmelik. *Letâifu'l-işârât*. Thk. İbrahim Besyûnî, 3 Cilt. Mısır: Hey'etu'l-mısriyyeti'l-âmme li'l-kitab, ts.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 5 Cilt. Kahire: Dâru's-şürûk, 1985.
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1992.
- Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ büluğî'n-nihâye*. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmiatu's-şarika, 2008, 1.baskı.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukatil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhate, 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-arabiyyi, 1423/2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l- arabiyyi, 1990.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Babru'l-ulûm*. Thk. Ali Muhammed Muavved- Adil Ahmed Abdulmevcud, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr: el-Câmi beyne fenneyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min ilmi't-Tefsîr*, 6Cilt. Dımeşk- Beyrût: Dâru ibn kesîr- Dâru'l-kelimi't- tayyib, 1414/1994.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir, 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza Hüseyin. *Tâcu'l-arûs*. Thk. Mustafa Hicâzî. “Dyk”, 4: 45; “Şrh”, 2: 503. Matbaa hükûmeti'l-kuveyt: 1989.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. Seriy b. Sehl. *Meâni'l-Kur'an*. Thk. Abdulcelil Abduhu Şelebî, 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1988.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *Esâsu'l-belağa*. Thk. Muhammed Bâsi'l Uyûnussuûd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998, 1.Baskı.
- el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabiyyi, 1997.

Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi

Abdulkadir KARAKUŐ*

Öz

İlk dönemlerde Hz. Peygamber'in hayatta olduğu süre içerisinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması hususunda herhangi bir problem görünüyor olmasa da Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerden başlayarak günümüze kadar geçen ve hala da devam eden süreç içerisinde, bu kitabın doğru anlaşılması ve yorumlanması konusunda birtakım sıkıntılar meydana gelmiştir. Bu ilmin önemli konularından bir tanesi de eskilerin "siyâk" olarak isimlendirdikleri, sözün hangi şartlarda ve hangi ihtiyaca cevap olmak üzere söylendiği "bağlam" meselesidir. Bağlama gereğince önem verilmemesinden dolayı da ayetin gerçek anlamından uzaklaşıp farklı manalara kapı aralanabilmiştir. Kur'an'ı anlamada bağlam göz ardı edildiğinde, doğru yoruma ulaşmak çoğu zaman imkânsız hale gelmiştir. Bu araştırmada, ayetlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve yorumlanabilmesi için bağlamın öneminin ortaya konulmasına, Kur'an meallerinde bu hususa ne ölçüde riayet edildiğinin belirlemesine ve konunun ilgili ayetlerden örneklerle izah edilmesine gayret edilecektir. Bunu yaparken de ayetlerin anlamının, yaygın kullanıldığı düşünölen Kur'an meallerinden bazılarıyla mukayeseler yapılacak ve böylece daha zengin anlamlar ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Mealler, Siyâk, Bağlam.

The Importance of Context in Translating of the Qur'an

Abstract

There is no problem in the understanding and interpretation of the Qur'an during the period when the Prophet was still alive. However, there have been some problems in the correct understanding and interpretation of this book since the period after the Prophet and to the present day. One of the important issues of this science is the context issue under which conditions and the need are mentioned. Due to the lack of importance due to the context, it was possible to move away from the real meaning of the verse and open the door to different meanings. When the context is ignored in understanding the Qur'an, it is often impossible to reach the correct interpretation. In this study, we will try to reveal the importance of the context in order to be able to understand and interpret the verses correctly, to determine the extent to which this point is observed in the Qur'an and to explain the subject with examples from the related verses.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Qur'an translations, Siyâq, Context.

* Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. konevi61@hotmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-2402>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 25 Ocak 2020. **Kabul Tarihi:** 02 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.680011.

ATIF: Karakuő, Abdulkadir. "Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Mart 2020): 93-116.

Giriş

Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda bağlamın belirlenmesi ve anlamın buna göre ortaya konulması çok önemlidir. Zira bağlama gerekli önemin verilmemesi sebebiyle çoğu zaman gerçek anlamdan uzaklaşıldığı bilinen bir gerçektir. Özellikle yirmi üç yıl gibi uzun bir sürede olayların akışına göre şekillenen vahyin inzal sürecindeki oluşumunu, bağlamından kopararak anlamaya çalışmak, zaman zaman eksik ve yanlış anlamalara sebep olabilmektedir. Dolayısıyla Allah'ın emir ve yasaklarını, kullarından isteklerinin neler olduğunu bilebilmek için, Kur'an'ın diliyle birlikte bağlamını da bilmek gerekmektedir.¹ Nitekim günümüz meal yazarlarının en büyük eksikliklerinin başında ayetlere dair sahih “bağlam” bilgilerine sahip olmayışları gelmektedir.²

Bağlamın önemini ortaya koyabilmek için önce bağlamdan ne kastedildiğini belirtmek gerekir. “Bu makalede üzerinde durduğumuz, ‘bağlam’ terimi iki şeye atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Bunlardan ilki verilen bir kelime veya deyimden kastedilen ya da onun anlamını etkileyen ve Arapçada “سياق” (*siyâk, bağlam*) veya “سياق النص” (*siyâku'n-nass, metnin bağlamı*) olarak tabir edilen husustur. İkincisi ise, son zamanlarda yapılan çalışmalarda durum bağlamı diye ifade edilen, Kur'an'daki herhangi bir ifadeyi çevreleyen koşullar ya da olguları ifade eden husustur. Bu mesele Arap belâgatında “مقام” (*makâm*) diye bilinmekte ve “سياق الموقف” (*siyâku'l-mevkef, durum bağlamı*) olarak adlandırılmaktadır.”³

Konuyu biraz açacak olursak siyâk sözlükte, “ساق – يسوق” (*sâka – yesûku*) fiilinin bir mastarı olup göndermek, sürmek, sevk etmek, salmak gibi anlamlara gelmektedir. Arapçada çarşıya *es-sûk* isminin verilmesi de, malların satılması için buraya sevk edilmesinden dolayıdır.⁴ Nasıl ki çarşıya mal getirmenin gayesi onları satmak ise, sözü sevk etmenin/söylemenin gayesi de onların anlamının ortaya çıkmasıdır. Bu yönüyle siyâk, sözün anlamının ortaya çıkması için gerekli olan şeylerdir.

Anlama ve yorumlama usulünün önemli bir konusunu ifade eden siyâk terimi ortam, bağlam, münasebet ve alâka demektir.⁵ Ayrıca “sözün gelişi, ifade tarzı, üslup, tarz, anlatım biçimi” manalarında kullanıldığı gibi, bir terkip olarak “سياق الكلام” (*siyâku'l- kelâm*) da “sözün gelişi” anlamına gelmektedir.⁶

¹ Yusuf Karadâvî, “Kur'an Tefsirinde İdeal Yöntem”, trc. Muhittin Akgül, *Diyânet İlmî Dergi* 38/3 (2002): 68; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 240.

² Gıyasettin Arslan, “Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 36.

³ Muhammad Abdel Haleem, “The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an”, *Journal of Qur'anic Studies* 20/1 (2018): 47. <https://doi.org/10.3366/jqs.2018.0320>.

⁴ Ebü'l-Fadl Cemâlüddin İbn Manzûr, “Svk”, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 10: 166-167.

⁵ Mustafa Ünver, *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*, Ankara: Sidre Yayınları, 1996),

⁶ Ali Bakkal, *Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009), 12.

Dilbilim açısından “*bağlam*”, “bir ifade veya metinde belirli bir dilbilimsel birimi inceleyen ve takip eden seslerin, kelimelerin veya ibarelerin oluşturduğu bütün anlamına gelmektedir. Zira cümledeki bir kelime, o cümledeki diğer kelimelerle birlikte ve onlarla bütünleşerek, onların da yardımıyla bir anlam ifade eder. İşte kısaca kelimelerin bağlı bulunduğu bu unsurların oluşturduğu bütüne bağlam adı verilmektedir.”⁷

Makâm ise İnsanların sözleri, durumları ve sözlerini çevreleyen yeri veya şartları belirtmektedir. Makâm, hitabın ve muhatabın durumunu bilmek demektir. Temmâm Hassân’ın⁸ (ö. 2011) belirttiği gibi makâm: “Sözün söylendiği zamana hâkim olan ilişki, olay ve sosyal şartların ortaya çıkardığı durumdur.”⁹ Yani makâm; söyleyenin, söze muhatap olanın ve dile getirilecek duygu, düşünce ve hayalin duruma uygun şekilde yerli yerinde söylenmesidir.

Bağlam sözün zincirleme olarak devam etmesi iken, makâm sözün icra edildiği ortamdır. Bir kitap, makale veya söylem orada geçen bir cümlenin bağlamını oluştururken; resmi bir ortam, kutlama, açılış, otobüste giden yolcunun durumu, o ortamlarda geçen diyaloglar açısından makâmı oluşturur.¹⁰ “إِنِّي أَعْظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ” “Ben sana cahillerden olmaman için öğüt veriyorum.” (Hûd 11/46) ayetinde her ne kadar literal/lafzi anlamdan “Ben sana cahillerden olmanı öğütlerim” şeklinde bir mana anlaşılabilir olsa da, metnin bağlamından bunun kastedilmediği açıkça fark edilir.¹¹

Bağlam, tefsir ilminin de önemli konularından bir tanesidir. Nitekim âlimler, bağlama dikkat etmeden sadece lafzı anlamaya yoğunlaşarak yapılan tefsirleri yeterli bulmamışlar ve kabul etmişlerdir.¹² Bundan dolayı, Tefsir Usulü ilimlerinde bu konu müstakil olarak yer almasa da metin içi bağlamı ifade etmek için “ayetler ve sureler arası ilişkiler” (münâsebetu’l-ây ve’s-suver) ifadesinin; metin dışı bağlamı ifade etmek için ise “nüzul sebepleri” (esbâbü’n-nüzûl) ifadesinin kullanıldığını söylemek mümkündür.¹³ Ancak terim olarak siyak sözcüğü Kur’an’da “sözün sevk edilişi” anlamında kullanılmadığı gibi nüzul sonrasında da bu anlamda kullanılmamıştır. Terim anlamıyla siyak kelimesi ilk olarak İmam Şafî (ö. 204/820) tarafından *er-Risâle* isimli eserinde kullanılmıştır.¹⁴

⁷ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK Yayınları, 1995), 3: 524.

⁸ Arap dünyasında modern dil araştırmalarının öncülerindendir. Hakkında fazla bilgi edinmek için bkz. Türkiye Diyanet Vakfı. “Temmâm Hassan”. Erişim: 5 Temmuz 2018. <https://islamansiklopedisi.org.tr/temmam-hassan>.

⁹ Temmâm Hassan Ömer, *el-Liğâtu’l Arabiyye Ma’nâhâ ve Mebnâhâ*, 5. Baskı (Beyrut: Âlemül Kütüb, 1427/2006), 337.

¹⁰ İlyas Karşlı – Ahmet Kaplan, “Dilde Anlam ve Karine İlişkisi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016): 26.

¹¹ Yaşar Daşkıran, “Temmâm Hassân’ın Dil Anlayışı: Karine Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015): 150.

¹² Bk. Takiyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usulit Tefsir* (Beyrut: Dârü mektebeti’l-hayât, 1490/1980), 33.

¹³ Güven, *Kur’an’ın Anlaşılması*, 247.

¹⁴ Kavramın kullanımının kısa tarihçesi ile ilgili olarak bk. Avnullah Enes Ateş, *Kur’an Yorumunda Siyakın Yeri -Zemahşerî Özgeli-* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018), 22-27.

Şimdiye kadar “Kur'an ve Bağlam” temalı oldukça fazla araştırma yazısı yayınlanmış ve bağlamın önemine, daha çok teorik olarak vurgu yapılmıştır.¹⁵ Ancak bu makaleyi diğerlerinden ayıran özellik, bağlamın önemini teorik olarak anlatmaktan ziyade, meallerde bağlama ne oranda riayet edildiğini ortaya koymak; bağlama riayet etmenin anlam üzerindeki etkilerini, anlama yaptığı katkıları ve kazandıracığı zenginlikleri örnekler üzerinden göstermeye çalışmaktır. Bu konuda M. A. Abdel Haleem'in kaleme aldığı bir araştırmada,¹⁶ batı dillerine çevrilen Kur'an meallerine göre birkaç ayetin bağlam açısından incelenmesi, bu makaleye de ilham kaynağı olmuş ve makalenin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Abdel Haleem bu makalesinde pek çok konuya temas ederken birkaç ayeti de meallerle karşılaştırarak vermiş ve bağlam anlam ilişkisine dikkat çekmiştir. Bu makalede ise konu tamamen muhtelif ayetlerin meallerle karşılaştırılarak, bağlam anlam ilişkisini belirlemeye yönelik olarak belirlenmiştir.

Ele alınan mealler ise, tarafımızca insanların çokça müracaat ettiği düşünülen meallerden seçilmiştir.¹⁷ Diyanet İşleri Başkanlığının ve onun bir yan kuruluşu olan Diyanet Vakfının kurumsal kimliğinin, hazırladıkları meallerin halk arasında çokça rağbet göreceği fikrinden yola çıkılarak bu kanaate varılmıştır. Muhammed Esed mealı ise son dönemlerde pek çok meale kaynaklık ettiği göz önüne alınarak seçilmiştir.

1. Bağlam Anlam İlişkisi Çerçevesinde Bazı Ayetlerin Mukayeseli Olarak İncelenmesi

1.1. İsrâ Suresi 94. Ayet

İsrâ suresinde; *وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا* (el-İsrâ 17/94) buyrulmuştur. Ayetin anlamı Kur'an meallerinde şu şekilde verilmiştir:

“Kendilerine kurtuluş rehberi (vahiy) geldiğinde insanların inanmalarını, ancak ‘Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?’ şeklindeki itirazları engellemiştir.” (*Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*)

¹⁵ Bu makalelerin bir kısmından faydalanarak dipnotlarda gösterdik. Diğer birkaç tanesi için bk. Necmettin Gökçür, “Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" ilişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi”, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü* (Ağustos 2009): 333-344; Nihat Uzun, “Bağlamı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2012): 1-28; Mustafa Ünver, “Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet-Elmalı Tefsiri Örneği-”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1 (Nisan 2017): 73-120; Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

¹⁶ Abdel Haleem, “The Role of Context”, 47-66.

¹⁷ Bu meallerden ilki, Diyanet İşleri Başkanlığınca yayınlanan Kur'an Yolu Meal ve Tefsir isimli eserdeki meal, ikincisi bizzat Diyanet İşleri Başkanlığınca en son yayınlanan meal ve sonuncusu ise Muhammed Esed'in mealidir. Bu meallerin seçilmesi, çok fazla müracaat edilen mealler olması sebebiyledir. Bu üç mealden başka bir meal incelemeye tabi tutulmamıştır.

“İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, ‘Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?’ demeleri engel olmuştur.” (Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli [DİB Meâlî]*)

“(İşte bunun gibi,) insanlara (bir peygamber eliyle) doğru yol bilgisi geldiği zaman onları (ona) inanmaktan alıkoyan, onların: ‘Allah ölümlü bir insanı mı elçi olarak gönderdi?’ diye itiraz etmelerinden başka bir şey değildir.” (Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*)

Meallerde “النَّاسَ” (insanlar) kelimesi genel anlamda insan cinsine yapılan bir hitap olarak ele alınmış ve bu şekilde mana verilmiştir. Bazı kaynaklarda, Kur'an'ın hitap kalıpları içerisinde “النَّاسَ” kelimesinin genel manada insan cinsini kastettiği belirtilmiş olsa da¹⁸ ayette bahsedilen “النَّاسَ” (insanlar)ın kimler olduğu konusu sadece bu ayete bakarak anlaşılacak bir konu değildir. Bu ayetin muhataplarını anlamak için bağlamı tespit etmek gerekmektedir.

Bu ayetin öncesindeki ayetlerde şöyle buyrulmaktadır: “Dediler ki: ‘Yerden bize bir pınar fışkırtmadıkça yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olup, aralarından şırl şırl ırmaklar akıtmadıkça yahut iddia ettiğin gibi, gökyüzünü üzerimize parça parça düşürmedikçe yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmediğimiz yahut altından bir evin olmadıkça, ya da göğe çıkmadıkça sana asla inanmayacağız. Bize gökten okuyacağımız bir kitap indirmedikçe göğe çıktığına da inana- cık değiliz.’ Onlara: ‘Rabbimi tenzih ederim. Ben ancak resul olarak gönderilen bir beşerim.’ de.” (el-İsrâ 17/90-93).

Konumuz olan ayeti bu ayetlerle birlikte okuduğumuz zaman ayetin bağlamını daha kolay tespit edebiliriz. İlk ayetin “وَمَا مَنَعَ النَّاسَ” bölümündeki “النَّاسَ” kelimesinin başında belirlilik edatı olan “harfî tarif” vardır. Bu harf, ya cinsiyedir ve tüm insan cinsini içine alır ya da ahdiyyedir ve bilinen bir insan grubunu kapsar.¹⁹ Ayetteki “النَّاسَ” kelimesinin başındaki harfî tarifin tüm insanları

¹⁸ Celâlüddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 2: 43; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 2: 43. Bunun yanında tefsir kitaplarında ilk dönemlerden itibaren ayetteki “النَّاسَ” kelimesine, “kavmini iman etmekten alıkoyan Mekkeli müşrikler” şeklinde anlam verenler de olmuştur. Bk. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423), 2: 550; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Camî'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 17: 558.

¹⁹ Cinsiyeye: “Bu türden olan lâm-ı tarif, ahd ifade etmeyip cins ifade eder. Burada başına ل gelmiş olan isim mana yönüyle nekreligini devam ettirirken lafız yönüyle marife olmaktadır.” Ahdiyyeye: “Nekre bir kelimenin başına gelerek, daha önce manası kapalı ve umum durumda olan nekrenin medlûlünü belirli bir ferde hasredip, kısıtlayarak ona belirlilik sağlar. Bu çeşit ل eklendiği kelimeyi muhatap tarafından bilinen, belirli bir fert haline getirmektedir.” Ayrıca harfî tarif, eklendiği bazı kelimelerde ism-i mevsûl, ivaz (karşılık) ve zâid olarak da bulunmaktadır. Bu konuda fazla bilgi için bk. Ebû Muhammed Abdullâh Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmedb. Hişâm, *Muğni'l-lebb' an kutubi'l-e'arîb*, thk. Mâzin el-Mübârek – M. Ali Hamdullah, 6. Baskı (Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1985), 72; Tahsin Deliçay – Sadık Koç, “Arap Dilinde Harf-i Ta'rif”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002): 196-199; Nejdî Gürkan, “Arapçada ‘El’ Takısı ve Fonksiyonları”, *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004): 357-374; Yılmaz Bidav, *Arap Dilinde Zâid Harfler* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015), 83-84.

kapsadığını varsaydığımızda bunun mümkün olmadığı görülecektir. Çünkü biz biliyoruz ki (geçmişte) birçok topluma insan peygamberler gönderilmiştir ve bütün bir insanlığın “insan peygamber” fikrini tuhaf bulduğu veya bu durumu, inanmamak için bir gerekçe olarak ileri sürdüğü söylenemez.²⁰

Ayrıca daha sonra gelen ayette özellikle Hz. Peygamber’e hitaben “onlara de ki” şeklinde bir hitapla, muhatap olduğu Mekkelilerin melek olmadığı, bundan dolayı da peygamber olarak kendilerine melek gönderilmediği ifade edilmektedir.²¹

Ayetin bağlamını biraz daha genişleterek: “Eğer doğru söyleyenlerden isen bize melekleri getirsenel!” (el-Hicr 15/7) ve “Dediler ki: Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda, pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya!” (el-Furkân 25/7) ayetlerini de bağlamın kapsamına kattığımızda, bu ayetin anlamı daha net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Böylece ayetin, tüm insanlığa değil de bu sözleri söyleyen ve ayette de söz konusu edilen “Mekkeli insanlar”a hitap ettiği daha açık bir şekilde anlaşılacak ve böylece bağlamın belirlenmesiyle daha zengin anlamlara ulaşmak mümkün olacaktır. Bu durumda ayeti; “Mekke müşriklerine hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, ‘Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?’ demeleri engel olmuştur.” şeklinde de anlamlandırabilme imkânı olduğu ortaya çıkacaktır.

O zaman bu kelimenin başındaki harfi tarifi cinsiye olmadığı ve belirli bir insan grubunu kapsadığı, bu insan grubunun da önceki ayetlerde belirtildiği gibi peygamberden pek çok isteklerde bulunan kişiler olan Mekkeli müşrikler olduğu belirgin hale gelecektir.²²

1.2. Meryem Suresi 71. Ayet

Kur'an'da Meryem suresinde: *وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا* (Meryem 19/71) buyrulmuştur. Bu ayetin meallerine baktığımızda şu anlamlar karşımıza çıkar:

“İçinizden, oraya varmayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbinin kesinleşmiş bir hükmüdür.” (Kur'an Yolu Meali)

“(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.” (DİB Meali)

“Ve sizin her biriniz onu görebilecek bir noktaya varacaksınız: Bu, Rabbin katında yerine getirilmesi gerekli bir hükümdür.” (Muhammed Esed Meali)

²⁰ Abdel Haleem, “The Role of Context”, 52.

²¹ Bk. el-İsrâ 17/95.

²² Aynı anlamı ortaya koyan tefsir kaynakları için bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 550; Taberî, *Camî'u'l-beyân*, 17: 558; Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızüddin en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve bakâiku't-te'vîl)*, thk. Yûsuf Ali Bedîvî (Beirut: Dâru'l-kalem et-tayyib, 1419/1998), 2: 278. Abdel Haleem, “The Role of Context”, 52'de aynı ayeti ele almış ve bu kanaati ortaya koymuştur.

Bu ayete ilk iki mealde bütün insanların cehenneme uğrayacağı, son mealde ise bütün insanların cehennemi görecek bir yere kadar geleceği şeklinde anlam verilmiştir. Burada asıl mesele ayetteki “sizden”, “içinizden” veya “sizin her biriniz” şeklinde tercüme edilen “مِنْكُمْ” kelimesindeki “siz” zamirinden kimlerin kastedildiğini tespit etmektir. Her üç mealde de bu zamirden kastedilen ismin tüm insanlar olduğu belirtilmiştir. Ayetle ilgili tefsirlerimize baktığımız zaman da, ayetten iyi veya kötü tüm insanların cehenneme girecekleri şeklinde bir anlamın çıkarıldığı ve zamire bütün insanlar anlamı verildiği görülür.²³

Bu kelimedeki “كُمْ” “siz” zamirinden kimlerin kastedildiğini anlamak için bağlama, dolayısıyla önceki ayetlere bakmak gerekmektedir. Çünkü zamir daha önce zikredilmiş bir ismin yerine gelmektedir.

Surenin 66. ayetinde: “وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثٌ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا” “İnsan, ‘Ben öldükten bir süre sonra sahiden yeniden hayata döndürülecek miyim?’ diyor.” (Meryem 19/66) buyrulurken dirilmeyi inkâr eden bir insandan bahsedilmekte ve o insanla ilgili olarak “الْإِنْسَانُ” tabiri kullanılmakta ve bu kelime “cinsiye” olarak kabul edilerek, yukarıda kaynakları verilen tefsirlerde tüm insan cinsini içine aldığı var sayılmaktadır. Hâlbuki ayet bağlama dikkat ederek okunduğunda, buradaki “el-insan” tabirinden dirilmeyi inkâr eden kişilerin kastedildiğinin anlaşılması zor olmayacaktır.

Ayetin devamında da aynı kişilerle alakalı şunlar söylenmektedir: “(Dirilmeyi inkâr eden bu) insan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?” (Meryem 19/67). “Rabbine andolsun ki onları muhakkak şeytanlarla birlikte mahşerde toplayacağız; sonra onları cehennemin çevresinde diz üstü çökmüş vaziyette hazır tutacağız.” (Meryem 19/68). “Sonra her gruptan, Rahmân’a en çok âsi olanlar hangileri ise çekip çıkaracağız.” (Meryem 19/69). “Sonra, cehenneme girmeye en layık olanları muhakkak ki en iyi biz biliriz.” (Meryem 19/70).

Bu ayetler düz bir okumaya tabi tutulduğunda görülür ki burada yeniden dirilmeyi inkâr eden bazı insanlardan bahsedilir ve onlara, “siz hiç yokken sizi yaratan Allah, sizi, öldükten sonra da yeniden var edecektir.” şeklinde hitap edilerek yeniden dirilmenin mümkün olduğu ortaya konmakta ve yeniden dirilişi inkâr edenlerin cehennemde diz çöktürülecekleri beyan edilmektedir. Bu bilgiler üzerine ilk başta sözünü ettiğimiz 71’inci ayet okunacak olursa görülecektir ki ayette söz

²³ Bk. Taberî, *Camiu'l-beyân*, 18: 230; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî – Te'vîlâtü ebli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 7: 252; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî'l-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 3: 34; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'ihyâ't-türâsî'l-Arabî, 1420), 21: 557; Ebû Abdillâh Şemsüddin el-Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfîş, 3. Baskı (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 11: 136; Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 3: 1625. Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3: 613'de her insanın potansiyel olarak amelene göre cennete olduğu gibi cehenneme de gidebileceği ifade edilerek zamire bütün insanlar anlamı verilir.

konusu edilen kişiler yeniden dirilişi inkâr eden insanlardır. Bu durumda ayetin mealinin; “İşte bu gruptan olan insanlardan cehenneme uğramayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir.” şeklinde olduğu görülecektir.²⁴ Ayetteki “الْإِنْسَانُ” kelimesinin tüm insanlar olarak yorumlanmasından dolayı üçüncü mealde, “insanların cehennemi görecek bir noktaya gelecekleri” gibi bir yorumlamaya gidilmiştir. Zaten daha sonra gelen ayette de; “Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları (cehennemden) esirgeriz de zalimleri orada diz üstü çökmüş halde bırakırız.” (Meryem 19/72) buyrulurak Rablerine karşı gelmekten sakınanların cehenneme hiç girmeyeceği açık ifadelerle vurgulanmaktadır. Eğer ayetin bu şekilde anlaşılmasına, “herkes cehenneme girecek ve iyiler tekrar çıkarılacaktır” şeklinde yorumlanabileceği noktasında bir itiraz gelecek olursa bu da, “Tarafımızdan kendilerine güzel akıbet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar.” (el-Enbiyâ 21/101) ayetine ters düşecektir.

Buradaki mesele ayetteki “مِنْكُمْ” kelimesindeki zamirin “tüm insanlar” şeklinde anlaşılmasıdır. Eğer bu kelimedeki zamir bağlama uygun olarak, “dirilişi inkâr eden insanlar” şeklinde anlaşılrsa ayetin anlamı yerli yerine oturacaktır.

1.3. Müddessir Suresi 6. Ayet

Kur'an'da; “وَلَا تَمُنُّنْ تَسْتَكْبِرُ” (el-Müddessir 74/6) buyrulmuştur. Bu kısa ayetin meallerine baktığımız zaman şu şekilde anlamlarla karşılaşırız:

“Yaptığın iyiliği çok görerek başa kakma.” (Kur'an Yolu Meali)

“İyiliği, daha fazlasını bekleyerek (bir kazanç elde etmek için) yapma.” (DİB Meali)

“İyilik yapmayı kendine kazanç aracı kılma” (Muhammed Esed Meali)

Ayetteki “تَمُنُّنْ” fiili burada her üç mealde de “iyilik yapmak” olarak anlaşılmiş ve o şekilde tercüme edilmiştir. Aslında ayeti okuduğumuzda akla gelen ilk anlam budur. Fakat ayet bağlamı içerisinde değerlendirildiği zaman karşımıza daha başka bir anlam da çıkar. Bu sure Hz. Peygamber'e hitaben, peygamberlik görevinin verildiği ilk günlerde Müzzemmil suresinden sonra nazil olmuştur²⁵ ve ilk ayetleri: “Ey örtünüp bürünen (Peygamber!) Kalk da uyar. Rabbini yücelt. Nefsini arındır. Şirkten uzak dur.” (el-Müddessir 74/1-5) şeklindedir. Ayetin devamında, Hz. Peygamber'den, konunun başında örnek olarak ele aldığımız meallerde de vurgulandığı gibi iyilik yapması

²⁴ Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 557.

²⁵ Bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 4: 644; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 491; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*, 11. Baskı (İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011), 439; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Müddessir Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 463-464. Ayrıca bu sürenin ilk nazil olan sure olduğunu belirten rivayetler de vardır. Bk. Müslim, “İman”, 73; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 696.

yani vermesi emredilmektedir. Ancak, ayetin nazil olduğu dönemde, Hz. Peygamber'in başkalarına iyilik yapmak üzere vereceği maddi imkânı yoktur.²⁶

Bu ayeti, Müddessir suresi ile aynı dönemde nazil olan Müzzemmil suresinde²⁷ Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben: "Geceleyin -birazı dışında- namaza kalk!" (el-Müzzemmil 73/2) şeklindeki emri ve: "Şüphesiz biz sana (sorumluluğu) ağır bir söz vahyedeceğiz." (el-Müzzemmil 73/5) ayetiyle beraber değerlendirdiğimiz zaman, görürüz ki, Hz. Peygamber, uhdesine tevdi edilen yükün ağırlığıyla bunalmıştır. Buradaki ağırlığı, vahiyle gelen emirlerin gereğiyle amel etmenin ağırlığı ve vahyin yüklediği sorumluluk²⁸ olarak algılanmalıdır; yoksa vahyin gelmesinin peygambere eziyet veren bir ağırlık olduğunu düşünmek uygun olmasa gerekir. İşte bu durumda kendisine; "وَلَا تَمُنُّنَ تَسْتَكْبِرُ" (el-Müddessir 74/6) denilerek, "Bunları büyük bir külfet görerek gevşeklik gösterme" mesajı ulaştırılmıştır.²⁹ Bu anlam, bağlamsal olarak, bu ayetin hemen peşinden gelen, "وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ" "Rabbinin rızasına ermek için sabret." (el-Müddessir 74/7) ayetiyle de desteklenmiştir. Söz konusu ayet lügat yönünden incelendiğinde de: "Bunları çok görerek gevşeklik gösterme" manasının ortaya çıkmasına müsait olduğu görülecektir. Ayetteki "تَمُنُّنٌ" fiili, "zayıf ip" anlamına gelen "حَبْلٌ مَّئِينٌ" örneğinde de görüleceği gibi "zayıf düşme, gevşeklik gösterme" manasına gelmektedir. Hz. Peygamber de vahyin yüklediği sorumluluk sebebiyle zayıf düşmüş ve zorlanmıştır. Bundan dolayı (el-Müddessir 74/6) ayetindeki "تَمُنُّنٌ" kelimesini, bağlamdan dolayı "zayıflık göstermek" şeklinde anlayanlar olmuştur.³⁰

Hâsılı bu ayet, Kur'an ayetlerinin bağlamında değerlendirilmesiyle nasıl daha farklı ve zengin anlamlar içeren sonuçlara ulaşılabileceğinin önemli bir örneğini oluşturmaktadır.

²⁶ Hz. Peygamber'in maddi durumu kendine yetecek düzeydedir. Varlıklı bir aileden olmadığı gibi zenginlikte de hiç gözü olmamıştır. "Nübüvvetinin Mekke döneminde mal varlığında artıştan ziyade azalmalar olduğu hatta kimi zaman bu mal varlığının tamamen tükendiği söylenebilir. Özellikle bi'setin yedinci yılında Mekke müşrikleri tarafından uygulanan ambargo esnasında diğer Müslümanlar gibi Peygamberimiz ve ailesinin de çok sıkıntılara düştükleri, hatta günlerce aç kaldıkları kaynaklarımızda nakledilmektedir." Bk. Ünal Kılıç, "Peygamberimizin Risalet Öncesi Geçim Durumu", *İstem* 4 (2004): 189-200. Ayrıca bk. İmamı Tirmizî, *Şemâil-i Şerîf Tercemesi*, trc. Muhammed Raif Efendi, sad. Bekir Başarıcı (Konya: İhya Yayınları, ts.), 312-323.

²⁷ Müddessir suresi ile Müzzemmil suresinin aynı dönemlerde indiği ile ilgili olarak bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki garâmi'zî't-tenzîl*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), 4: 644; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 482; İslamoğlu, *Kur'an Sürelerinin Kimliği*, 436; M Kâmil Yaşaroğlu, "Müzzemmil Suresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 252.

²⁸ Bk. Taberî, *Camî'u'l-beyân*, 23: 681; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 637-638; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 683.

²⁹ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 495'te bu ayetin anlamlarından birinin de "Ey Peygamber! Sakın şerefli ve değerli peygamberlik vazifesinin külfet ve meşakkatini çok görme, bunlara gönül rızası ile katlan" şeklinde olduğuna dikkat çekilmiştir.

³⁰ Bk. İbn Manzur, "Mnn", *Lisânü'l-Arab*, 13: 415; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 700. Ayrıca bu ayeti ele alan Abdel Haleem de aynı sonucu ortaya koymuştur. Bk. Abdel Haleem, "The Role of Context", 51-52.

1.4. Kıyâme Suresi 16-19 ve 31-32. Ayetler

1.4.1. Kıyâme 16-19

Kıyâme suresinde söze yeminle başlanmıştır. Kıyamet hadisesinin mutlaka gerçekleşeceği bildirilmiş, o esnada meydana gelecek olan bir takım olaylardan bahsedilmiş ve sonrasında da: “O gün varıp durulacak yer, sadece Rabbinin huzurudur.” (el-Kıyâme 75/12). “O gün insana, yapıp önden gönderdiği ve yapmayıp geri bıraktığı şeyler haber verilir.” (el-Kıyâme 75/13). “Hatta mazeretlerini ortaya koysa da, o gün insan kendi aleyhine şahittir. (el-Kıyâme 75/14-15) buyrulduktan sonra sure şu şekilde devam etmiştir: ﴿لَا تُحْرَكُ بِهٖ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ﴾ (16) ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (17) ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (18) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ﴾ (19) (el-Kıyâme 75/16-19).

Bu ayetler Kur'an meallerinde şu şekilde ifade edilmiştir:

“Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini kıvıltatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” (Kur'an Yolu Meali)

“(Ey Muhammed!) Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıvıltatma. Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, onun okunuşuna uy. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.” (DİB Meali)

“(Vahyin sözlerini tekrarlariken) dilini hızla oynatıp durma; çünkü onu (senin kalbine) yerleştirmek ve (gerektiğinde) okutturmak Bizim işimizdir. Böylece, onu telaffuz ettiğimiz zaman, kelimelerini (bütün zihnini vererek) takip et, sonra onun anlamını açıklamak da Bize düşer.” (Muhammed Esed Meali)

Yirminci ayetten itibaren ise ayetler yine kıyamet halleri ile ilgili konulara geri döner ve: “Hayır! Siz dünyayı seviyorsunuz ve ahireti bırakıyorsunuz. O gün bir takım yüzler aydındır.” (el-Kıyâme 75/20-21) buyrulur.

Buraya kadar verdiğimiz ayetleri üç grup olarak tanımlamak mümkündür. İlk grup 12-15'inci ayetler, ikinci grup 16-19'uncu ayetler ve son grup ise 20-21'inci ayetlerdir. Bu ayetler grubunu aynı bağlamda düşündüğümüzde, ikinci grup, bağlamın ifade ettiği anlamdan kopmakta ve farklı bir konudan bahsetmektedir.

Hâlbuki Tefsir Usulü kitaplarımızda *Münasebetü'l-Kur'an* konusu anlatılırken hem ayetler hem de sureler arasında, sanki tamamı bir kelime imiş gibi mantıksal bir anlam ilişkisinden bahsedilir. Sadece birbirini takip eden ayet ve sureler değil, tüm ayet ve surelerin uyumundan; yine, surelerin başlarıyla sonları, bir surenin sonuyla diğer surenin başı arasında dahi anlam bakımından makul ve mantıklı bir uyumdan; hatta Kur'an'ın ilk suresi ile son suresinin arasındaki mana ilişkisinden söz

edilir. Bu söylenenlere de pek çok misaller verilir. Mesela Fâtiha suresinin başında, hamdın Allah'a mahsus olduğu vurgulanırken, surenin sonunda ise hidayeti ancak hamd edilmeye layık bir varlığın verebileceği belirtilerek hidayetin sadece ondan isteneceği dile getirilir. Bakara suresinin hemen başında da müminlere istedikleri hidayetin ellerindeki Kur'an olduğu haber verilir.³¹

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) Bakara suresinin başıyla sonu arasındaki münasebeti şöyle ifade etmiştir: "Allah Bakara suresinin başında gayba iman eden, namaz kılan ve Allah'ın kendilerine verdiği rızıktan infak edenleri övmüş; surenin sonunda da bunların Hz. Muhammed'in ümmeti olduğunu belirtmiştir. Ayrıca surenin başında gayba imandan söz edip; sonunda da bunun Allah'a, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman olduğunu vurgulamıştır."³²

Mesela Vâkıa suresinin sonuyla Hadîd suresinin başı arasında akli ve mantıki bir uyum vardır. Zira Vâkıa suresi: "Öyleyse Ulu Rabbinin adını tesbih et." (el-Vâkıa 56/96) ayetiyle sona ererken Hadîd suresi ise "Göklerde ve yerde ne varsa Allah'ı tesbih etmektedir." (el-Hadîd 57/1) ayetiyle başlamaktadır ve ayet ve sureler arası uyum ile alakalı olarak daha pek çok örnek vermek mümkündür. Ancak bu kadarı bile bizim ayetler arası münasebeti anlamamıza yeterlidir.

Kur'an ayetleri arasında böylesine ince, anlamlı ve mantıklı bir uyum mevcut iken, Kıyâme suresinin söz konusu ayetleri arasında ortaya çıkan bu durumu nasıl ifade etmek gerektiği önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Bu ayetlere, yukarıda işaret ettiğimiz şekilde anlam verilmesinden dolayı ortaya çıkan uyumsuzluğa dikkat çekmek üzere bazılarının; "bu sureden bir şeyler eksiltiştir" dedikleri kaynaklarımızda mevcuttur.³³ Eğer ayet bağlamından bağımsız olarak anlamlandırılacak olursa, bu tür uyum problemleriyle karşılaşmak kaçınılmaz olacaktır.

Konunun başında ikinci grup olarak verdiğimiz ayetlerde, buradaki hitabın Hz. Peygamber'e olduğu düşünülerek ayetler bu kabule göre anlaşılmaya çalışılmıştır. Kur'an'da aynı anlama gelen başka ayetlerin de olması,³⁴ muhtemelen bu ayetlerin, farklı bağlamlarda başka anlamlar da ifade edebileceğini düşünmeye mani olmuştur. Fakat bağlama baktığımızda bu ayetlerdeki hitabın Hz. Peygamber'e olması daha uzak bir ihtimaldir. Çünkü buradaki muhatap: "O gün insana, yapıp önden gönderdiği ve yapmayıp geri bıraktığı şeyler haber verilir." (el-Kıyâme 75/13) ayetinde söz konusu edilen insandır. Zira insan o gün amel defterini eline almış ve: "Şimdi kitabını oku bakalım. Bu gün kendi hesabını yine kendin göreceksin." (el-İsrâ 17/14) ayetinde bildirildiği veçhile amel

³¹ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1376/1957), 1: 38; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 142; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 41. Baskı (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 202.

³² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 7: 106.

³³ Bk. Suyûtî, *İtkân*, 2: 141; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 726.

³⁴ "Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'an'ı okumakta acele etme. 'Rabbim! İlmimi arttır' de." (Tâhâ 20/114).

defteriyle yüzleşmektedir. Bu yüzleşme sonucunda o insan: “Kitap ortaya konur. Suçluları, kitabın içindekilerden korkuya kapılmış görürsün. ‘Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır ki küçük, büyük hiçbir şey bırakmadan hepsini sayıp dökmüş!’ derler. Onlar bütün yaptıklarını karşılarında bulurlar. Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez.” (el-Kehf 18/49) ayetinde de belirtildiği gibi dünyada yaptığı her şeyin kayıt altına alındığını görecektir. İşte amel defterinde gördüğü kötü amellerin verdiği korku ve heyecanla dili dolaşacak, bunun üzerine kendisine denilecek ki: “Telaşla dilini dolaştırıp durma.” (el-Kıyâme 75/16). “Bütün yaptıklarını bir araya toplayıp onları sana okumak bizim işimizdir.” (el-Kıyâme 75/17). “Biz sana o kitaptan ne okumuşsak onları itiraf et.” (el-Kıyâme 75/18). “Sonra o kitapta olan şeyleri sana tek tek açıklamak bize aittir.” (el-Kıyâme 75/19).³⁵

Bağlama dikkat ederek ayetlere yaklaşma sonucunda elde edilen bu sonuç, Kur'an'ın anlam zenginliklerini günümüze yansıtmaya ve farklı anlam dünyalarıyla buluşmaya kapı aralamaktadır.³⁶

1.4.2. Kıyâme 31-32

Kıyame suresinde, bir takım yüzlerin kararacağından bahsedilir ve bunun sebebi olarak da şöyle buyrulur: *فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (۳۱) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (۳۲)* (el-Kıyâme 75/31-32)

Bu iki ayete şu şekilde anlam verilir:

“Vaktiyle o hakka inanmamış, namaz da kılmamıştı. Aksine inkâr etmiş, haktan yüz çevirmişti.” (Kur'an Yolu Meali)

“O, (Peygamberi) doğrulamamış, namaz da kılmamıştı. Fakat yalanlamış ve yüz çevirmişti.” (DİB Meali)

“(Artık son pişmanlık fayda etmez) çünkü (yaşadığı sürece) hakikati kabul etmedi ve (aydınlığa kavuşmak için) namaz kılmadı; tam tersine, hakikati yalanladı ve (ondan) uzaklaştı,” (Muhammed Esed Meali)

Bu iki ayet, bağlamsal olarak bir birinin zıddı olan eylemlerden bahsetmektedir. İkinci ayetten yola çıkacak olursak: “Aksine inkâr etmiş, haktan yüz çevirmişti.” (el-Kıyâme 75/32) ayeti birinci ayetin tam aksi anlam ifade etmektedir. Yani, ikinci ayetteki “كَذَّبَ” fiilinin zıddı “صَدَّقَ” fiili, “تَوَلَّى” fiilinin zıddı ise “صَلَّى” fiilidir. “صَلَّى” fiili her zaman namaz kılmak anlamına gelmemektedir. Burada

³⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 727.

³⁶ Bu konuda yapılmış muhtelif çalışmalarda da bu makalede ulaştığımız sonuca varılmış ve makalemizde ortaya konulan anlamın daha uygun olduğu kanaati ifade edilmiştir. Bk. Ali Rıza Gül, “Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklene Geleneksel Yorumlar Üzerine”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 69-108. Ayrıca bk. Mustafa Ünver, “Murâdı İlahîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/14-15 (Haziran 2003): 207-220.

“صَلَّى” fiilinin anlamını bulmak için, ikinci ayetteki fiilin zıt anlamını almak gerekmektedir. Bu sebepten dolayı fiilin anlamı burada “yüz çevirmek” anlamındaki “تَوَلَّى” kelimesinin zıt anlamı olan “yönelmek,” “uymak” ve “boyun eğmek”tir.

Fahreddin er-Râzî de bu ayetteki “sallâ” fiilinin anlamlarından birinin de “tevellâ”nın zıddı olduğunu belirtmiş³⁷ ve Mâtürîdî³⁸ (ö. 333/944) de bu fiile “uymak” ve “teslim olmak” şeklinde mana vermiştir.³⁹ Kur'an'da bu kelimenin kullanımına bakacak olursak, kelimenin farklı anlamlarda kullanıldığına şahit olmaktayız. Mesela, Râgıb el-İsfahânî⁴⁰ (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) “Onlar şöyle cevap verirler: Biz musallin olanlardan değildik” (el-Müddessir 74/43) ayetindeki “musallin” kelimesinin, “peygambere uyanlar” anlamına geldiğini haber vermiştir.⁴¹

Mâide suresinde: “Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alaya alıp oyuncak edinenleri ve kâfirleri dost edinmeyin. Eğer müminler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının.” (el-Mâide 5/57) buyrulurken ehli kitabın dini alaya almasından ve dini değerler ile oyun oynamasından bahsedilir. Hemen sonrasındaki ayette ise aynı grubun namaza davet edildiğinde bu çağırışı alay ve eğlence konusu yaptıklarından bahsedilir ve “Namaza çağırdığınız zaman onu alay ve eğlence konusu yaparlar. Bu, onların aklını kullanmaz bir topluluk olmalarındandır.” (el-Mâide 5/58) buyrulurken “صلاة” kelimesinin anlamı din olarak öne çıkarılır. Her ne kadar “صلاة” kelimesinin anlamı namaz olarak şüyu bulmuşsa da Kur'an'daki kullanımında her zaman namaz anlamına gelmemektedir. Ahzâb suresinde: “Şüphesiz Allah ve melekleri Peygamber'e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin, selam edin.” (el-Ahzâb 33/56) ayetinde ifade edilen “صلاة” kelimesine namaz anlamı verme imkânı yoktur.

Bu durumda Kıyame suresindeki ayetin anlamının: “O, (Peygamberi) doğrulamamış ve ona uyup teslim olmamıştı. Fakat yalanlamış ve yüz çevirmişti.” (el-Kıyâme 75/32) şeklinde olması, bağlama daha uygun olacaktır.

³⁷ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 30: 736.

³⁸ Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakihtir. Fazla bilgi için bk. Şükrü Özen, “Mâtürîdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 146-151.

³⁹ Bk. Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10: 353.

⁴⁰ Tam adı Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî olup Arap dili âlimi, müfessir ve ahlak felsefecisidir. Hakkında fazla bilgi için bk. Ömer Kara, “Râgıb el-İsfahânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 398-401.

⁴¹ Râgıb el-İsfahânî, “Sly”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1412), 492.

1.5. Nebe' Suresi 31-34 ve 40. Ayetler

1.5.1. Nebe' 31-34

Nebe' suresinde, kıyametin mutlaka kopacağı, insanların gruplar halinde Allah'ın huzuruna geleceği, hesaplarının görülmesinden sonra Allah'ın ayetlerini yalanlayanların hali ve karşılaşacakları cezalar açıklanmaktadır. Bundan sonra da hadiste belirtildiği gibi “Gözlerin görmediği, kulakların işitmediği ve hiçbir beşerin aklının [tam olarak] kavrayamayacağı türden nimetler”,⁴² lütuflar ve ikramlardan bahsedilmekte ve Allah'a karşı sorumluluklarının farkında olanlar hakkında şöyle buyrulmaktadır: (en-Nebe' 78/31-34). Bu dört ayet meallerde şu şekilde tercüme edilmiştir:

“İtaatsizlikten sakınmış olanlar için artık murada erme zamanıdır. Bahçeler, üzüm bağları; Gencecik yaşıt kızlar; İçki dolu kadehler.” (Kur'an Yolu Meali)

“Şüphesiz Allah'a karşı gelmekten sakınanlara bir kurtuluş, bahçeler, üzümler, kendileriyle bir yaşta, göğüsleri çıkmış genç kızlar ve dolu dolu kadehler vardır.” (DİB Meali)

“(Ama) Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşıyanlar için büyük bir tatmin vardır: Muhteşem bahçeler ve bağlar, müthiş uyumlu harika eşler ve dolup taşan (mutluluk) kadehleri.” (Muhammed Esed Meali)

Yapılan tercümelere göre bu ayetlerde muttakiler için bahçeler bağlar, genç kızlar, yaşıt eşler ve dolu kadehlerden bahsedilir. Bağlar ile bağların üzümlelerinden sıkılmış ve doldurulmuş kadehler arasında tercümelerde genç kızlar, yaşıt eşler diye yer alan “وَكَوَاعِبَ أُنثِيَاءَ” ayeti girmiştir. Bu ayetin bağlam açısından incelenmesi sonucunda farklı anlamlara ulaşmak mümkün olacaktır.

Ayetlerin ilkinde “muttakiler” ifadesi geçmektedir ve bu kelime hem erkekler hem de kadınlar için kullanılan ortak bir kelimedir. Kur'an'da, kadınlarla ilgili özel bir mesele gündeme getirilmediği sürece, onlara ait müennes zamirler veya kullanımlar devreye sokulmaz. Eğer müzekker bir ifade kullanılmışsa bu, hem erkek hem de kadınları içine almaktadır.⁴³ Dolayısıyla bu ayetlerde hem erkeklerden hem de kadınlardan muttaki olanlar için ortak bir mükâfattan bahsedilecektir.

Bu mükâfat bahçeler bağlar ve dolu kadehler olarak bildirilir. Bu ikisi arasında bir üçüncü mükâfat olarak “وَكَوَاعِبَ أُنثِيَاءَ” mükâfatından bahsedilir. Bu mükâfatın bağlama uygun olması için; erkek ve kadınlar için ortak bir mükâfat olması, bağ ve bahçe ile bağın üzümlelerinden sıkılan suyla

⁴² Buhârî, “Bed'ü'l-Halk”, 8; Müslim, “el-Cennetü ve Sıfatü neîmihâ ve ehlihâ”, 2-5.

⁴³ Kur'an'ın hitap tarzına göre eğer hitap umuma aitse kastedilen mana da umumdur. Yani, “namaz kılın emri”, “Allah sizi yarattı”, “Muttakiler”... gibi hitaplar hem kadınları hem de erkekleri kapsamaktadır. Bk. Zerkeşi, *Burbân*, 2: 217; Suyûtî, *İtkân*, 2: 43; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 192.

doldurulmuş kadehlere uygun içerikte olması gibi iki şartın anlam içeriğinde bulunması gerekmektedir.

Yapılmış tercümelere baktığımız zaman bu ayetin, “gencecik yaşıt kızlar” ve “göğüsleri çıkmış genç kızlar” anlamına gelmesi bağlama uygun değildir. Zira muttaki kadınlar için bu ifadenin mükâfat olarak tanımlanacak bir yönü yoktur. Üçüncü meal olan, “müthiş uyumlu harika eşler” tanımlaması ise erkek ve kadınları da içine alması sebebiyle birinci bağlama uymaktadır. Bağlamdaki ikinci şart yönünden ise, bağlardan ve onun üzümlerinin suyuyla doldurulmuş kadehlerden bahsederken araya “genç kızlar”ın veya “eş”lerin girmesi bağlama tam olarak uygun düşmemektedir.

Öncelikle şunu belirtelim Arapça’da “كَوَاعِبٌ” kelimesinin de “أَنْزَابًا” kelimesinin de müzekkeri ve müennesi aynıdır yani bu kelimeler dişilik anlamı taşımamaktadır. Kâbe, etrafında tavaf edilen yer olması münasebetiyle “yuvarlak şekilli” anlamına da gelebileceğinden⁴⁴ hareketle “كَوَاعِبٌ” kelimesine “yuvarlak şekilli olan” anlamının verilmesi bağlam açısından herhangi bir problem ortaya çıkarmayacaktır. Buna göre bir önceki ayette belirtilen üzüm bağlarına atfen; yuvarlakımsı (كَوَاعِبٌ) ve birbirine denk (أَنْزَابًا) anlamı esas alınarak ayetler: “Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle hareket edenler için; bahçeler bağlar, hepsi birbirine denk yuvarlak şekilli üzümler ve dolup taşan kadehler vardır.” (en-Nebe’ 78/31-34) şeklinde de anlaşılabilir.

1.5.2. Nebe’ 40

Nebe suresinin son ayetinde şöyle buyrulur:

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَيَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (en-Nebe’ 78/40).

Bu ayet meallerde şu şekilde tercüme edilmiştir:

“Biz insanın önceden yapıp ettiklerine bakacağız, inkârcının da, ‘Keşke toprak olsaydım!’ diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı sizi uyardık.” (Kur’an Yolu Meali)

“Şüphesiz biz sizi, kişinin önceden elleriyle yaptıklarına bakacağı ve inkârcının, ‘Keşke toprak olaydım!’ diyeceği günde gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı uyardık.” (DİB Meali)

“Gerçek şu ki, Biz sizi yakındaki bir azaba karşı uyarmaktayız; insanın ilerisi için yapıp ettiklerini (açıkça) göreceği ve hakikati inkar edenin: ‘Eyyvah, keşke toprak olsaydım..!’ diyeceği Gün(ün azabına)!” (Muhammed Esed Meali)

⁴⁴ Kevâib, كعب (Ka’b) kökünden türemiş, كاعب (Kâib) ism-i fâilinin çoğuludur. Dört köşeli kübik varlıkları ifade eder. Kâbe, ismini, kübik yapısından dolayı bu kelimedenden almıştır. Araplar kübik şekilli olan tüm binaları كعبة (Ka’be) olarak isimlendirir. Bu kelime dairemsi yapıları da kapsamaktadır. Tavafın Hâtim’in dışından yapılması da bunu teyit eder. Ayrıca Ka’be kelimesi, etrafında tavaf edilen; yani yuvarlak tipli odalar olarak da tarif edilir. Bk. İbn Manzûr, “Kab”, *Lisâni’l-Arab*, 1: 718-719.

Bu ayette: “Keşke toprak olsaydım!” diyecek olan inkârcıyı belirten “الْكَافِرُ” (*el-kâfiru*) kelimesinin başında belirlilik edatı olan harfî tarif vardır. Örnek olarak aldığımız her üç mealde de bu edat, inkâr eden tüm insan cinsini içine alacak ve her kâfiri kapsayacak şekilde cinsiye olarak tercüme edilmiştir. Bu durumda bütün kâfirlerin, toprak olduktan sonra dirilmeyi inkâr etmelerinden dolayı “keşke toprak olup kalsaydım” diyeceği anlaşılmakta ve bu anlamın önünde herhangi bir engel de bulunmamaktadır. Ancak buradaki harfî tarif ahdiyye bağlamında kabul edilip ayet buna göre yorumlandığında karşımıza yine bütün kâfirleri bir başka yönden kapsayan farklı bir mana çıkar. Buna göre ayetteki “الْكَافِرُ” kelimesinin, daha öncesinden herkesin çok iyi bildiği bir inkârcıya işaret etmiş olması gerekmektedir. Zira ayet bu inkârcının ahirette “topraktan yaratılmış olma” özlemine dile getirdiğini bildirmektedir. Bağlamı daha iyi belirlemek için konuyla ilgili başka ayetlerden yardım alacak olursak şu ayetler karşımıza çıkacaktır:

“Hani meleklerle, “Âdem için saygı ile eğilin” demiştik de İblis hariç bütün melekler hemen saygı ile eğilmişler, İblis (bundan) kaçınmış, büyüklük taslamış ve kâfirlerden olmuştu.” (el-Bakara 2/34).

“Allah, ‘Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?’ dedi. (O da) ‘Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın’ dedi.” (el-A’râf 7/12).

“İblis, ‘Ben ondan daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan yarattın’ dedi.” (Sâd 38/76).

Bu üç ayette de Allah’ın, Âdem’e secde edilmesi şeklindeki emrine uyan meleklerin haricinde, emre itaat etmeyen, kendisinin ateşten yaratıldığını öne sürerek, topraktan yaratılmış bir varlığa secde etmeyeceğini beyan eden ve böylece kâfir olan bir varlıktan; İblisten söz edilmektedir. Bu olay üzerine İblis Allah’ın rahmetinden kovulmuş ve lanetlenmiştir.⁴⁵

O zaman bu varlık, kıyamet gününde amellerin değerlendirilip, varlıkların önceden yapıp ettiklerine bakılıp herkes hakkında karar verileceğinde “keşke ben de topraktan yaratılmış olsaydım, ateşten yaratılmam beni kibre sevk etmeseydi de Allah’ın emrine karşı çıkmaysaydım” diyerek pişmanlık gösterecektir. İşte söz konusu ayette anlatılanlardan biri de budur.⁴⁶

Bu durumda ayetin manası: “Biz insanın önceden yapıp ettiklerine bakacağız, Şeytanın da, "Keşke ben de toprak(tan yaratılmış) olsaydım (da kibirlenerek imandan vazgeçmeseydim!)" diyerek dövüneceği gün gerçekleşecek olan yakın bir azaba karşı da sizi daha önce uyarmıştık.” (en-Nebe’

⁴⁵ Bk. el-A’râf 7/13; Sâd 38/77.

⁴⁶ Bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 31: 27; İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1422), 5: 429; Kurtubî, *el-Câmiu li abkâmi’l-Kur’ân*, 19: 189; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Babru’l-muhît fi’l-efsâr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1420), 10: 391.

78/40) şeklinde de anlaşılabilir. Böylece önemli klasik tefsirlerimizde de anlamlardan birisi olarak vurgulandığı şekilde bir mana zenginliği meydana gelmiş olur.

1.6. Alak Suresi 2. Ayet

Kur'an'da: خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (el-Alak 96/2) buyrulmuştur. Bu ayetin çevirilerine baktığımız zaman şu şekilde mana verildiğini görürüz:

“O, insanı alaktan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır.” (Kur'an Yolu Meali)

“O, insanı "alak" dan yarattı.” (DİB Meali)

“İnsanı bir yumurta hücrelerinden yaratan!” (Muhammed Esed Meali)

Ayetteki “الْإِنْسَانَ” (*el-insân*) kelimesinin başındaki “el” harfi tarifi, her üç mealde de “cinsiye” kabul edilerek “insan cinsi” olarak çevrilmiştir. İlk bakışta bu çeviri bir problem olarak görünmese de, bağlamı göz önüne aldığımızda çevirinin farklı şekillerde de yapılabileceği görülecektir. Zira “كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ” Alak suresi 6'ncı ayetindeki “الْإِنْسَانَ” lafzının, müfessirlerin hemen hepsi tarafından Ebû Cehil'e işaret ettiği yönünde kanaat bildirmeleri ve 6'ncı ve 19'uncu ayetlerin bu kişi hakkında indiğini söylemeleri⁴⁷ göz önüne alındığında, harfi tarifi cinsiye olarak değil, “ahdiyye” olarak ele alınması gerektiği noktasında ipuçları vermektedir. Bu durumda “الْإِنْسَانَ” lafzının anlamı genel olarak insan cinsi veya insanlar olmayıp, bilinen bir kişi veya grup olma ihtimali ortaya çıkacaktır.

İbn Manzûr⁴⁸ (ö. 711/1311): “وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا” “Fakat insan tartışmaya her şeyden daha çok düşkündür.” (el-Kehf 18/54) ayetindeki “الْإِنْسَانَ” kelimesinin “kâfir insan”a işaret ettiğini ifade eder.⁴⁹ Zaten Kur'an'ın genel bağlamı içerisinde “الْإِنْسَانَ” kelimesi yirmi beş farklı kişiye atfen kullanılmaktadır. Bunlardan beşini Müslüman kişiler, yirmisini Kureys'in siyasi ve ekonomik gücü

⁴⁷ Bk. Taberî, *Camîu'l-beyân*, 24: 523-524; Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1415), 1217-1218; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, 5: 502; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32: 219.

⁴⁸ Lisânü'l-Arab adlı ansiklopedik sözlüğüyle tanınan dil âlimi, edip ve Şâfiî fakihidir Fazla bilgi için bk. Hulusi Kılıç, “İbn Manzûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 171-172.

⁴⁹ İbn Manzûr, “Ens”, *Lisânü'l-Arab*, 6: 10.

elinde bulunduran inkârcı takımı oluşturmaktadır. Bu yirmi inkârcıdan beşini ise meşhur müşriklerden Velid b. Muğîre⁵⁰ (ö. 1/622), Ebû Cehil⁵¹ (ö. 2/624), Nadr b. Hâris⁵² (ö. 2/624), Ukbe b. Ebû Muayt⁵³ (ö. 2/624) ve Übey b. Halef⁵⁴ (ö. 3/625) oluşturmaktadır.⁵⁵

Alak suresi 3'üncü ayette Allah'ın kendi zatını "ekrem" olarak nitelemesinde, bazı rivayetlere göre kendisini çok değerli, şerefli bir kimse olarak tanıtan Ebû Cehil'e bir gönderme vardır⁵⁶ ve burada Allah: "Kerîmlik sıfatı sana değil bana aittir." demektedir. Duhân suresindeki: "ذُنُّكَ إِنَّكَ أَنْتَ" "الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ" "(Madem) sen güçlü ve değerlisin; (o zaman) tat bakalım (azabı)!" (ed-Duhân 44/49) ayeti bu manayı destekler mahiyettedir. Bu bilgi, Alak suresi 3'üncü ayetteki "ekrem" kelimesinin, "cömertlik" yanında "şerefli olmak" anlamına geldiğine, dolayısıyla sürenin ilk beş ayetinin de Ebû Cehil hakkında indiğine işaret etmesi bakımından son derece önemlidir. Bir yoruma göre "ذُنُّكَ إِنَّكَ الْكَرِيمُ" ifadesi söz konusu kâfire yönelik bir tevbih, tahkir, istihfaf ve istihza manası içerir⁵⁷ ve bir bakıma "İzzet ve şeref kim, sen kim?" anlamına gelir.⁵⁸

⁵⁰ Tam adı Ebû Abdışems el-Velid b. el-Mugîre b. Abdillâh el-Mahzûmî'dir. İslâm'ın ve Hz. Peygamber'in azılı düşmanlarından. Fazla bilgi için bk. Mustafa Fayda, "Velid b. Mugîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 33-34.

⁵¹ Asıl adı Ebû'l-Hakem Amr b. Hişâm b. Mugîre el-Kureşî el-Mahzûmî'dir. Ebû Cehil ismiyle anılır. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların azılı düşmanlarından. Fazla bilgi için bk. Mehmet Ali Kapar, "Ebû Cehil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 117-118.

⁵² Tam adı en-Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede el-Kureşî'dir. Hz. Peygamber'in ve Müslümanların azılı düşmanlarından. Fazla bilgi için bk. İrfan Aycan, "Nadr b. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 280-281.

⁵³ Tam adı Ebû'l-Velid Ukbe b. Ebî Muayt b. Ebî Amr b. Ümeyye el-Ümevî'dir. Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın azılı düşmanlarından. Fazla bilgi için bk. İsmail Yiğit, "Ukbe b. Ebû Muayt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 63-64.

⁵⁴ Tam adı Übey b. Halef b. Vehb el-Cumahî'dir. Hz. Peygamber'in ve İslâm'ın azılı düşmanlarından. Fazla bilgi için bk. Ahmet Önkâl, "Übey b. Halef", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 272.

⁵⁵ el-insan kelimesinin yirmi beş farklı kullanımı şu şekildedir: 1- Âdem 2- Âdemoğulları 3- Ebû Bekir 4- Sa'd b. Ebû Vakkâs 5- Velid b. Muğîre 6- Kart b. Abdullah 7- Ebû Cehil 8- Nadr b. Hâris 9- Bersisa el-Âbid 10- Bedî' b. Verkâ 11- Ahnes b. Şüreyk 12- Esved b. Abdülesed 13- Ayyâs b. Ebû Rebîa 14- Kelde b. Üseyd 15- Ukbe b. Ebû Muayt 16- Ebû Tâlib b. Abdülmuttalib 17- Utbe b. Ebû Leheb 18- Ady b. Rebîa 19- Utbe b. Rebîa 20- Ümeyye b. Halef 21- Übey b. Halef 22- Hâris b. Amr 23- Ebû Huzeyfe b. Abdullah 24- Ebû Leheb b. Abdülzâ 25- Kâfir kişi. Bk. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "Bâbü'l-insân", *Nüzhâtü'l-'A'yûni'n-nevâzîr fî ilmi'l-vüçûbi ve'n-nezâir*, thk. M. Abdulkerîm Kâzım er-Râzî (Beyrut: Müessesetü'l-risâle, 1404/1984), 176-183.

⁵⁶ Ebû Cehil Hz. Peygamber'e hitaben: 'Mekke ve havalisindeki şu dağlar arasında benden daha kerîm/şerefli, değerli bir kimse yoktur. Sen ve Rabbin benim gibisini var edemezsiniz.' dediği rivayet edilmektedir. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27: 664. Ayrıca bk. Taberî, *Cami'l-beyân*, 22: 48; Ebû İshâk Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 8: 356; Muhammed b. Ali el-Vâhidî, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mevîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 4: 92; Vahidî, *el-Veçz*, 986; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi'l-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1422), 4: 94; Ebû Muhammed el-Hüseyn el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. (b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1417/1997), 7: 236; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 151; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîl*, 10: 508.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 27: 664; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 94; Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 7: 236; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16: 151.

⁵⁸ Mustafa Öztürk – Hadiye Ünsal, "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası", *Kur'an Nüzfûlüniin Mektebe Dönemi Sempozyumu Bildirileri (Çorum, 29 Haziran – 01 Temmuz 2012)*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 135-136.

Surede: “Kalemle (yazmayı) öğreten” (el-Alak 96/4) buyrulması, “الْإِنْسَانَ” olarak bahsedilen kişinin daha önceden okuma yazma biliyor olmasını akla getirir. Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğinden⁵⁹ yola çıkılacak olunursa, burada muhatabın Hz. Peygamber olmayıp okuma yazma bilen birisi olduğu ve Allah’ın, inanmayıp nankörlük eden o kimseye bu nimetini hatırlattığı da anlaşılabilir.

Diğer taraftan, Ebu Hayyân'ın Alak suresi 6'ncı ayetin başındaki “كَلَّمَ” (*kellâ*) edatı hakkında: “Allah'ın kendisine bahsettiği nimetlere azgınlık göstermek ve inkârcılıkla haddi aşmak suretiyle nankörlük gösteren kimseyi bundan men etmek manası taşır. Gerçi bu ayetin öncesinde kâfir olan bir insanın bahsi geçmemiştir; fakat sözün bağlamı buna delalet etmektedir.” şeklinde izahta bulunması,⁶⁰ ayetin bağlamı hakkında önemli bir malumat vermektedir.

Bütün bunlara rağmen müfessirler, Alak suresi 1-5'inci ayetlerini ilk nazil olan Kur'an ayetleri olarak kabul ettiğinden dolayı, bu ayetlerde geçen “الْإِنْسَانَ” lafzının genel manada insanoğluna karşılık geldiği sonucuna ulaşmışlardır.⁶¹ Ancak bu durum, yukarıda belirtilen gerekçeler sebebiyle bağlamla tam olarak örtüşmemektedir.

Ayetleri baştan itibaren okuyup bağlamı içerisinde mana verecek olursak karşımıza şöyle bir anlamın çıkması da muhtemeldir: “Yaratan Rabbinin adıyla oku! Ki o, (inkâr eden) insanı ”alak”tan / “yumurta hücresi”nden yarattı. (O inkârcıya) bildir (ki o, kerîm değildir). Asıl Kerîm olan Rabbindir.” (el-Alak 96/1-3).

Sonuç

Kur'an ayetlerini, kendi bağlamı içerisinde değerlendirmek, onu doğru anlamamanın ve sahih bir şekilde yorumlamanın en önemli ilkelerindedir. Kur'an'ı doğru anlamak, doğru din anlayışının temel ögesidir. Zaten Kur'an'ı okuma, anlama ve yorumlama faaliyetlerinin ana gayesi de doğru din bilgisine ulaşmaktır.

⁵⁹ “Onlar, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de vasıflarını yazılı buldukları o **ümmî nebî olan peygambere** tâbi olanlardır. O (peygamber), onlara iyiliği emreder, onları kötülükten sakındırır...” (el-A'raf 7/157). “De ki: 'Ey insanlar! Şüphesiz ki ben sizin hepinize, göklerin ve yerin hükümrânlığı kendisine ait olan, kendisinden başka hiç bir ilâh olmayan, hayat veren ve öldüren Allah'ın gönderilmiş elçisiyim. O halde Allah'a iman edin. Allah'a ve kelimelerine iman eden **ümmî nebî olan elçisine** de iman edin ve ona uyun ki, doğru yolu bulmuş olursunuz.' ” (el-A'raf 7/158). “Sen bundan önce ne bir Kitâp **okuyor** (tilavet ediyor), ne de elinle onu **yazıyordun**. Öyle olsaydı, bâtıla uyanlar elbette şüpheye düşerlerdi.” (el-Ankebût 29/48).

⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 10: 508.

⁶¹ Mustafa Öztürk – Hediye Ünsal, “Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası”, 128. Bu makalede ilk inen ayetlerin Alak suresinin ilk beş ayeti olmayıp, Fâtiha suresi olduğu teferruatı olarak ele alınır ve konuyla ilgili uzun mütalaalar serdedilir. Dolayısıyla Alak suresi ikinci ayetindeki “el-insân” kelimesinin de, genel manada insan cinsi değil, Ebû Cehil olduğu ifade edilir.

Kur'an'ı doğru anlamak için bağlamın önemi çok eskilerden beri vurgulanmasına rağmen maalesef buna aynı oranda riayet edilmediğine şahit olunabilmektedir. Öteden beri Tefsir Usulünün önemli konularından bir tanesinin de siyâk, sibâk, Münasebetü'l-Kur'an ve Esbabı Nüzul gibi konular olmasına rağmen Kur'an tefsiri üzerinde çalışanlar, bağlamı önemsemeyen parçacı yaklaşımlardan bir türlü uzak kalamamışlardır. Kur'an yorumcularına düşen, öncelikle, ayetin kendi bağlamı içerisinde ne anlama geldiğini tespit etmektir. Onu yorumlamak ve kapsamını belirlemek daha sonraki bir iş olmalıdır.

Bu çalışmada Kur'an ayetlerinden örneklemeler yapıp bazı ayetlerin bağlamını belirleyerek bu bağlama uygun anlamlar ortaya konmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda isimlerin başındaki harfi tarifin bağlamın tespit edilmesinde önemli rol oynadığı ve bu tespit sonucunda hem daha doğru hem de daha zengin anlamlara ulaşmanın mümkün olabileceği ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda ayetler arasındaki münasebetin, pasajlar arasındaki konu bütünlüğünün tespitinde önemli katkı sağlayacağı da belirgin hale gelmiştir. Bağlam ile sadece siyakın kastedilmemesi gerektiği, bunun yanında ayetle alakalı olan çevresel faktörlerin de göz önüne alınmasının anlam zenginliğine yol açacağı, hatta çoğu zaman bu durumun anlamın ortaya çıkması için kilit rol oynadığı da anlaşılmıştır.

Sonuçta, tüm mealleri incelemenin imkânsızlığı münasebetiyle bunlardan en yaygın kullanıldığı var sayılan bazıları incelenerek, bu meallerde elde edilen anlamlardan daha farklı olanlarına ulaşarak, ayetlerin bağlamında ele alındığında farklı anlamların ortaya konulabileceğine şahit olunmuştur.

Kaynakça

- Abdel Haleem, Muhammad. "The Role of Context in Interpreting and Translating the Qur'an", *Journal of Qur'anic Studies* 20/1 (2018): 47-66.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları, 1995.
- Arslan, Gıyasettin. "Türkçe Kur'an-ı Kerim Meallerinde Hedef Dilin Önemi". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003): 27-44.
- Ateş, Avnullah Enes. *Kur'an Yorumunda Siyakın Yeri -Zemahşerî Özelinde-*, İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aycan, İrfan. "Nadr b. Hâris". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bakkal, Ali. *Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2009.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn. *Meâlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.dğr. 4. Baskı. 8 Cilt. b.y.: Dâru't-Tayyibe, 1417/1997.
- Bidav, Yılmaz. *Arap Dilinde Zâid Harfler*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2015.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sabîbu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Daşkiran, Yaşar. "Temmâm Hassân'ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56/2 (2015): 149-163.
- Deliçay, Tahsin. -Koç, Sadık. "Arap Dilinde Harf-i Ta'rif". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2002): 191-210.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. 41. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Babru'l-mubît fi't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420.
- Fayda, Mustafa. "Velid b. Mugîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Gökkır, Necmettin. "Tefsir Usulünde "Lafız-Mana" ilişkisinin Tespiti ve Bağlam Bilgisinin Önemi". *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü* (Ağustos 2009): 333-344.
- Gül, Ali Rıza. "Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklene Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003): 69-108.

- Gürkan, Nejdet. "Arapçada "El" Takısı ve Fonksiyonları". *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004): 357-374.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- İbn Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Abdüsselam Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullâh Cemâleddîn b. Yûsuf b. Ahmed. *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-e'arîb*. Thk. Mâzin el-Mübârek – M. Ali Hamdullah. 6. Baskı. Dîmeşk: Dâru'l-fıkr, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddin. "Svk". *Lisânü'l-Arab*. 3. Baskı. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddin. *Mukaddime fî Usulî't Tefsîr*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, 1490/1980.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. "Bâbü'l-insân". *Nüzbetü'l-A'yüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vüçûbi ve'n-nezâir*. Thk. M. Abdülkerîm Kâzım er-Râzî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İsfahânî, Râgıb. "Sly". *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dîmeşk: Dâru'l-kalem, 1412.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. 11. Baskı. İstanbul: Akabe Vakfı Yayınları, 2011.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebû Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 117-118. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Karadâvî, Yusuf. "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem". Trc. Muhittin Akgül. *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (2002): 57-90.
- Karaman. Hayreddin, – Çağrıçı, Mustafa. – Dönmez, İ. Kâfi. – Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Karlı, İlyas. - Kaplan, Ahmet. "Dilde Anlam ve Karine İlişkisi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2016): 7-27.
- Kılıç, Hulusi. "İbn Manzûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 171-172. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Ünal. "Peygamberimizin Risalet Öncesi Geçim Durumu". *İstem* 4 (2004): 189-200.
- Kurtubî, Ebû Abdillah Şemsüddin. *el-Câmiu li abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî – İbrahim Etfîş. 3. Baskı. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî – Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005.

- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî, Ebû'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423.
- Müslim b. Haccâc. *Sabîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfîzüddin. *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl)*. Thk. Yûsuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kalem et-tayyib, 1419/1998.
- Ömer, Temmâm Hassan. *el-Lügatu'l Arabiyye Ma'nâbâ ve Mebnâbâ*. 5. Baskı. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1427/2006.
- Önkâl, Ahmet. "Übey b. Halef". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 272. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Öztürk, Mustafa. –Ünsal, Hadiye. "Evvelü Mâ Nezel Meselesi Bağlamında Erken Dönem Mekki Surelerin Kavram ve Anlam Dünyası". *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi Sempozyumu Bildirileri (Çorum, 29 Haziran – 01 Temmuz 2012)*. Ed. Mesut Okumuş. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb - Tefsîru'l-kebîr*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*. Thk. İmâm Ebî Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Suyûtî, Celâlüddin. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tirmizî. *Şemâil-i Şerîf Tercemesi*. Trc. Muhammed Raif Efendi. Sad. Bekir Başarıcı. Konya: İhya Yayınları, ts.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Uzun, Nihat. "Bağlamı Göz Ardı Etmek: Siyâsî Mücadelelerde Âyetlerin Kullanımı". Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 37 (2012): 1-28.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyakın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Ünver, Mustafa. "Murâdî İlâhîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 / 14-15 (Haziran 2003): 207-220.

- Ünver, Mustafa. "Tefsirin Temel Bir İlkesi Olarak Siyaka Riayet -Elmalılı Tefsiri Örneği-". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1 (Nisan 2017): 73-120.
- Vâhıdî, Muhammed b. Ali. *el-Vasıt fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Vâhıdî, Muhammed b. Ali. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1415.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Müddessir Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 463-464. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yaşaroğlu, M Kâmil. "Müzzemmil Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 252. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yiğit, İsmail. "Ukbe b. Ebû Muayt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl*. 3. Baskı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Bedruddin. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1376/1957.

İşâri Tefsirlerde Hz. İsmâil'in Kurban Edilme Meselesi

Enver Bayram*

Öz

İleri yaşına rağmen çocuk sahibi olamayan Hz. İbrahim önce Hz. İsmâil, ardından da Hz. İshak ile müjdelenmiştir. Onun her iki çocuğu da Kur'an'da peygamberler arasında zikredilmiştir. Kur'an, Hz. İsmâil'in sabrina, teslimiyetine ve güzel ahlakına da dikkatleri çekmiştir. Zira Hz. İbrahim rüyasında oğlu Hz. İsmâil'i boğazladığını görmüştü. Bunun Allah'tan bir vahiy olduğunu bilen Hz. İbrahim bu durumu oğlu İsmâil'e anlatmıştır. O da hiç tereddüt etmeden büyük bir sabır ve teslimiyet içinde "emir olunanı yap" demiştir. Böylece Hz. İbrahim onu kurban etmek üzere yere yatırıp gözlerini bağlamıştır. Ancak İsmâil'in boynuna dayanan bıçak onu kesmemiştir. Allah, onlara gökten bir hayvan kurbanı göndermiştir.

Hz. İsmâil'in, Hz. İbrahim tarafından kurban edilme hadisesi işâri tefsirlerce de ele alınıp yorumlanmıştır. Bu hususta onlar, kurban edilme hadisesini teslimiyet ve imtihan bağlamında ele almışlardır. Onlara göre Hz. İsmâil dünyaya geldikten sonra Hz. İbrahim'in kalbinde ona karşı fitrî bir sevgi oluşmuştur. Bu sevgi birbiri ile dost olan Allah ve Hz. İbrahim'in arasına girmiştir. Bu nedenle Allah, oğlunu kurban etmesini isteyerek Hz. İbrahim'i imtihan etmek istemiştir. Bununla Allah Hz. İbrahim'den kalbini Allah'tan başka şeylerden temizlemesini ve iki dostun arasına hiçbir kimsenin girmemesini istemiştir. Böylece Hz. İbrahim emre itaat etmiş ve oğlunu kurban etmeye karar vererek Allah ile kendi arasına hiçbir kimsenin giremeyeceğini göstermiştir. Sonuçta o ve oğlu İsmâil sabır ve teslimiyetleriyle imtihanı kazananlardan olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hz. İbrahim, Hz. İsmâil, İşârî tefsir, Kıssa.

The Issue of the Sacrificed of the Prophet İsmâil in Ishari Tafsirs

Abstract

The Prophet Abraham, who could not have a child despite his advanced age, was first heralded with Ismail and then Ishaq. Both of his children are mentioned among the prophets in the Qur'an. The Qur'an also drew attention to Ismail's patience, surrender, and good morals. Because Prophet Abraham had seen in his dream that he had cut his son Ismail. Knowing that this is a revelation from Allah, Prophet Abraham explained this to his son Ismail. He said "do what is ordered" with great patience and surrender without hesitation. So Prophet Abraham laid him down to blindfold him and blindfolded him. However, the knife that rested on Ismail's neck did not cut it. Allah sent an animal victim from the sky to them.

The incident of Ismail's sacrifice by Prophet Ibrahim was also handled and interpreted by the Isharî tafsir. In this regard, they dealt with the incident of sacrifice in the context of surrender and trial. According to them, after Ismail was born, an innate love was formed in the heart of Prophet Abraham. This love has come between Allah and Prophet Abraham, who are friends with each other. Therefore, Allah wanted to test Prophet Abraham by asking him to sacrifice his son. With this, Allah asked Prophet Abraham to clean

* Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, enbayram58@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7624-4528>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 13 Mart 2020. **Kabul Tarihi:** 21 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.703240.

ATIF: Bayram, Enver, "İşârî Tefsirlerde Hz. İsmâil'in Kurban Edilme Meselesi" Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 117-128.

his heart from things other than Allah and that no one should enter between the two friends. Thus, Prophet Abraham obeyed the order and decided to sacrifice his son and showed that no one could enter between Allah and himself. After all, he and his son Ismail were among those who won the test with their patience and surrender.

Keywords: Tafsir, The Prophet Abraham, The Prophet Ismail, Ishari Tafsir, Parable.

Giriş

Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmâil'i kurban etmesinin hem zahirî hem işâri yönünün varlığı şikârdır. Hadisenin işâri yönü, üzerinde düşünülmesi gereken hususlardan biridir. Bu nedenle işâri tefsir telif eden müfessirler bu hususu eserlerinde etraflıca ele alıp meseleyi farklı bir bakış açısıyla anlamışlardır ve bu hususta daha çok işâri yorumlarda bulunmuşlardır.

Hz. İsmâil, ülül'l-azm peygamberlerden Hz. İbrahim'in oğludur. Annesi Hz. Hâcer'dir. Kendisi de babası gibi bir peygamberdir. İsmâil kelimesinin aslının İşmavil, İsmâin, Yişmâ'el gibi farklı kelimelerden türediği ve söz konusu kelimenin anlamının "Allah'a itaatkâr", "Tanrı işitir" anlamlarına geldiği nakledilmektedir.¹

Tevrat'a göre Hz. İsmâil, Hz. İbrâhim'in Hz. Hâcer'den ilk ve tek çocuğudur.² Hz. İsmâil, Hz. İbrahim seksen altı yaşında iken dünyaya gelmiş ve Hz. İbrahim onu kendi mirasçısı olarak görmüştür. Allah, Hz. İsmâil'i mübarek kılmış ve neslini çoğaltmıştır. Yine onun on iki beyin babası olacağını ve ondan büyük bir millet meydana geleceğini müjdelemiştir. Ancak ahdini İshak'la devam ettireceğini de haber vermiştir.³

Hz. Hâcer, Hz. Sâre'nin isteği ve Allah'ın emri üzerine oğluyla beraber evden ayrılmıştır. Hz. Hâcer önce Beerşeba, ardından Paran (Fârân) çölüne gitmiştir. Annesi oğlunu burada evlendirmiş ve onun bu evlilikten on iki oğlu, bir de kızı dünyaya gelmiştir. Babasını vefatı üzerine Filistin'e giden Hz. İsmâil, kardeşi Hz. İshak'la beraber babasını defnetmiş ve orada on iki oğlu on iki kabilenin beyi olmuştur.⁴

Kur'an'a göre Hz. İsmâil, babası İbrâhim'in yaşlılık döneminde ve bir duası sonucunda dünyaya gelmiştir (İbrâhim 14/39; es-Sâffât 37/100-101). Yaşı küçük olmasına rağmen annesiyle beraber Beytülharam'ın yanına bırakılmıştır (İbrâhim 14/37). Daha sonra babasıyla beraber hem beytin temellerini yükseltmiş (el-Bakara 2/127) hem de orayı temiz tutmakla sorumlu kılınmıştır (el-Bakara 2/125). Bundan sonra kendisine peygamberlik verilmiş ve vahye muhatap olmuştur (el-Bakara

¹ Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, "İsmâil", el-Kâmûsü'l-muhît (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 1: 1016; Ömer Faruk Harman, "İsmâil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 23: 76; A. J. Wensinck, "İsmâil", *IA* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977), 5/2: 1110.

² Tekvîn, 16/1-16 (Kutsal Kitap, "Eski Antlaşma", erişim: 5 Şubat 2020, <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=4>).

³ Tekvîn, 17/9-21. Geniş bilgi için bk. Harman, "İsmâil", 23: 76-80.

⁴ Tekvîn, 21/8-21; Tekvîn, 25/9-17. Geniş bilgi için bk. Harman, "İsmâil", 23: 76-80; Şaban Kuzgun, "Hâcer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 431-433.

2/136; Âl-i İmrân 3/84; en-Nisâ 4/163). Ayrıca Hz. İsmâil Kur'an'da uslu çocuk (es-Sâffât 37/101), sözüne sadık (Meryem 19/54), namazı ve zekâtı emreden (Meryem 19/55), teslim olan (es-Sâffât 37/103), hoşnut olunan (Meryem 19/55), sabreden (es-Sâffât 37/102), resul ve nebî (Meryem 19/54) gibi niteliklerle de anılmıştır.⁵ Ayrıca onun Allah yolunda kurban edilmesi istenmiştir (es-Sâffât 37/102-105). Çalışmamızda diğer ayetlerde geçen kurban ibadetinin işâri boyutundan ziyade Hz. İsmâil'in kurban edilmesi ve bu hususta ön plana çıkan işâri yorumlar üzerinde durulacaktır.

1. Hz. İsmâil'in Kurban Edilmesi

Kurban; yaklaşmak, yakın olmak ve yakınlık anlamındaki “kurb” sözcüğünden türemiş olup, “Allah'a yaklaşma vesilesi yapılan şeye” denir.⁶ Yine, “Kurban Bayramı'nda kurban kesim günlerinde Allah'ın rızasını ve sevap kazanmak amacıyla kesilen hayvana denir.”⁷ Kur'an'da “kurb” kelimesinin dışında “zibh” (es-Sâffât 37/107), “büdn” (el-Hac 22/37), “behîme” (el-Hac 22/28), “hedy” (el-Maide 5/2-97) kelimeleri de kurban anlamında kullanılmaktadır.

Kurban, insanı Allah'a yaklaştıran, onun teslimiyet ve samimiyetini sınavan önemli bir ibadettir. Bu durum ayette şöyle ifade edilmektedir: “Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır. Ancak sizden O'na yalnız takva ulaşır.” (Hac 22/37). Bu nedenle Allah, Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in teslimiyet ve samimiyetini imtihan etmek için Hz. İbrahim'den oğlu İsmâil'i kurban etmesini istemiştir.

Hz. İsmâil'in kurban edilmesinin işâri yönüne dikkat çekmeden önce zahiri yönüne değinmek yerinde olacaktır. Bu meyanda değinmek istediğimiz öncelikli husus Hz. İbrahim'in hangi oğlunu kurban ettiğı meselesidir. Zira bu husus İslamî kaynaklarda tartışılan meselelerden biridir. Öyle ki Kur'an'da Hz. İbrahim'in hangi oğlunu kurban etmek istediğı belirtilmemektedir. Ancak konuyla ilgili kıssaya yer verildiğı görülmektedir. Bu hususta Kur'an'da yer alan ayetler şöyledir: “Rabbim! Bana iyilerden olacak bir evlât ver!” Bunun üzerine kendisine akıllı ve edepli bir erkek çocuğı olacağını müjdeledik. Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?” Dedi ki: “Babacığım! Sana buyurulanı yap; inŝallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın. Her ikisi de (ilâhî buyruğı) teslim olunca ve babası onu yüzüstü yatırınca, “Ey İbrâhîm!” diye ona seslendik; “Tamam, rüyanı gerçekleŝtirmiş oldun.” İşte iyileri biz böyle ödüllendiririz. Bu, kesinlikle apaçık bir

⁵ Harman, “İsmâil”, 23: 77; Wensinck, “İsmâil”, 5/2: 1110.

⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, “grb”, *Kitabü'l ayn*, thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Samarâî (b.y.: y.y., ts.), 5: 152; Ragıb İsfehani, “grb”, *Müfredât*, trc. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 1193-1194.

⁷ Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyar* (Dımeşk: Daru'r-risaleti'l-âlemiyye, 2009), 4: 252.

imtihandı. Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik” (es-Sâffât 37/100-107). Görüldüğü gibi kurbanlığın kim olduğuna dair ayetlerde açık bir isim zikredilmemektedir.

Kur'an'da Hz. İsmâil'in adının kurbanlık olarak geçmemesi; diğer yandan Tevrat'ta kurbanlığın Hz. İşhak olarak kabul edilmesi⁸ Müslümanlar arasında kurbanlığın kim olduğu tartışmasını başlatmıştır. Bir kısmına göre kurbanlık Hz. İsmâil iken, bir kısmına göre ise Hz. İşhak'tır.⁹ Müfessir Taberî Hz. İbrahim'in kurban etmek istediğı oğlunun Hz. İşhak olduğu görüşündedir. Zira ona göre Kur'an'da Hz. İbrahim için müjdelenen çocuk Hz. İşhak'tır. Buna da “O esnada hanımı ayakta idi ve (bu sözleri duyunca) güldü. Ona da İşhak'ı, İşhak'ın ardından da Ya'kub'u müjdeledik” (Hud 11/71) ayetini delil olarak sunmaktadır. Dolayısıyla Taberî'ye göre Saffât suresinin kurban olayı ile alakalı kısmından önce anlatılan¹⁰ ve Hz. İbrahim'e müjdelenen halim selim evlat Hz. İşhak'tır.¹¹ Müfessir İbn Kesîr'e göre ise Hz. İşhak'ın kurbanlık kabul edilmesi kitâb ehlinin bilginlerinden delilsiz olarak alınıp kabul edilmiş israiliyata ait bir bilgidir.¹²

İkinci görüşe göre ise Hz. İbrahim'in kurban etmek istediğı çocuk Hz. İsmâil'dir. Bunlara göre Saffât suresinin yüz on ikinci ayetinde Allah, Hz. İbrahim'e Hz. İşhak'ı ayrıca müjdelediğini haber vermektedir. Hâlbuki söz konusu ayetten önceki ayetlerde kurban edilmek istenen çocuğun kıssası anlatılıp bitirilmiştir. Tekrardan aynı çocuğun Hz. İbrahim'e müjdelendiğı söylenemez. Bununla beraber Hz. İşhak'ın müjdelenmesi akabinde oğlu Hz. Yakub da müjdelenmiştir. Allah'ın, Hz. İbrahim'e ilerde evlat sahibi olacağını haber verdiğı oğlunu yani Hz. İşhak'ı kurban etmesini emretmesi mümkün değildir. Bu da göstermektedir ki Hz. İbrahim'e müjdelenen ve kurban edilmesi

⁸ Tekvîn, 22/1-19.

⁹ Abdullah İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, İkrime el-Berberî, Alkame b. Vakkâs, Kâ'b el-Ahbâr, İbn Cerîr et-Taberî ve Süyûtî Hz. İşhak'ın; Ebü't-Tufeyl, Saîd b. Müseyyeb, Kelbî, İbn Kesîr gibi isimle de Hz. İsmâil'in kurban edilmek istendiğini belirtmişlerdir. Bunun yanında Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Hüreyre, İbn Ömer, Hasan-ı Basrî, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, Süddî ve Katâde b. Diâme gibi isimlerden de her iki görüşü destekler mahiyette rivayetler nakledilmiştir. Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (b.y.: Müessesetü'r-risale, 2000), 21: 72; Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 2. Baskı (b.y.; Dâru tayyibe, 1999), 7: 27. Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîr-i Kebîr* (Beyrut: Dâru İhyai't-türasi'l-arabiyyi, 1420h), 26: 347.

¹⁰ es-Saffât 37/101.

¹¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 72; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 7: 27.

¹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*, 7: 27.

istenen çocuk Hz. İsmâil'dir.¹³ Ayrıca Hz. İsmâil, Kur'an'da ismi daima Hz. İşhak'ın önünde zikredilmiştir.¹⁴ Bu da yaşı daha büyük olanın ve dolayısıyla Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği çocuğun Hz. İsmâil olduğunu göstermektedir.¹⁵ Yine Hz. Peygamber'in "Ben, iki kurbanlığın oğluyum"¹⁶sözü de kurbanlığın Hz. İsmâil olduğuna bir delildir. Bu kurbanlıklardan biri Hz. İsmâil, diğeri de Hz. Peygamber'in babası Abdullah'tır.¹⁷ Bu deliller çerçevesinde bizim de kanaatimize göre Hz. İbrahim'in rüyasında görüp kurban etmek istediği çocuğu Hz. İsmâil'dir.

İslamî kaynaklara göre Hz. İsmâil koşup oynayacak yaşa geldiğinde Hz. İbrahim onu kurban etme emrini alır. Bu emri gerçekleştirmek üzere Hz. İbrahim odun kesme bahanesiyle onu bir dağa götürmeye karar verir. şeytan, yolda giderken onları kandırmaya çalışır, ancak bunda başarılı olamaz. Sebir dağına ulaştıklarında Hz. İbrâhim oğlu İsmâil'e gerçeği açıklar. Hz. İsmâil de babasından Allah'ın kendisine emrettiği şeyi yerine getirmesini, yani kendini boğazlamasını ister. Bunun üzerine Hz. İbrahim onu kesmeye başlar, ancak bıçak kesmez. Onların teslimiyetleri sonrasında Allah onlara kurban etmeleri için bir koç göndererek onların zorlu imtihanını sona erdirir.¹⁸

Bu hususta son olarak şunu da ifade etmek gerekirse Hz. İsmâil'in kurban edilmek istenmesinde Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in teslimiyet, sabır ve samimiyetlerinin ölçülmesi yanında o dönemde yaygın olan insanı kurban etme alışkanlığını yok etmek, ortadan kaldırmak amacı da güdülmüştür. Aynı şekilde Hz. Musa zamanında ineğe tapan İsrail oğullarından bir inek kesmeleri istenmişti. Böylece Allah, o dönemde yaygın olan insanı kurban etme alışkanlığını kaldırmış, onun yerine bir hayvan kurban etmeyi emretmiştir.¹⁹

2. Hz. İsmâil'in Kurban Edilmesinin İşârî Yönü

Hz. İsmâil'in kurban edilmesi işârî tefsirlerde kendine yer bulan konular arasında yer almaktadır. Hz. İbrahim'in oğlu ile imtihanının anlatıldığı bu ayetlerin işârî yorumu, kurban-teslimiyet bağlamında ele alınmaktadır.²⁰ Bu hususta işârî tefsirin ilk temsilcilerinden biri olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî (ö. 283/896), "Biz, (oğlunun canına) bedel olarak ona iri bir kurbanlık verdik." (es-Saffât

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 72; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-aẓîm*, 7: 27.

¹⁴ Mesela bk. el-Bakara 2/133, 136; en-Nisa 4/163; İbrahim 14/39.

¹⁵ Necdet Ünal, "Kur'an'ı Kerim'e Göre Hz. İbrahim'in Kurban Etmek İstediği Oğlu Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 50 (2017), 971.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek*, nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1990), 2/609 (No. 4048).

¹⁷ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 26: 347.

¹⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Târih-i taberî* (Beyrut: Dâru't-türâsi, 1387h.), 1: 277; Ebü'l Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. şihâbiddîn Ömer b. Kesîr, *Kıssasü'l-enbiyâ*, thk. Mustafa Abdulvâhid (Kahire: Matbuatü dâru't-te'lif, 1968), 1: 210-212.

¹⁹ Ömer Faruk Harman, "Hz. İbrahim, Hz. İsmâil ve Kurban", *Hış İbrahim sempozyumu bildiriileri*, ed. Ali Bakkal (şanlurfa: şurkav Yayınları, 2007), 149-158.

²⁰ İdris Türk, "Tasavvufi Açıdan Kurban", *Hikmet Yurdu* 8/14 (2014), 54.

37/107) ayetinin tefsirinde beşerî tabiatının bir gereği olarak Hz. İbrahim'in, oğlu Hz. İsmâil'i sevmesi sonucu Allah'ın Hz. İbrahim'e Hz. İsmâil'i kurban etme emrini verdiğini belirtmektedir. Bundan maksadın ise Hz. İbrahim'in sırrını²¹ Allah dışındaki bütün sevgilerden temizlemek olduğunu ifade etmektedir. Onun, oğlu İsmâil'i kurban etme girişimiyle de Allah'ın rızasının kısa sürede Hz. İbrahim'e ulaştırdığını ve Hz. İsmâil'in kurban edilmekten alıkonulduğunu beyan etmektedir.²² Görüldüğü gibi Tüsterî, kalbi Allah dışındaki şeylerden temizlemekle kulun Allah'ın rızasına ulaşacağına ve sıkıntılarından kurtulacağına değinmektedir.

İşârî tefsirin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Abdırrahman es-Sülemî (ö. 412/1021) "Yavrucuğum! Rüyada seni boğazladığımı görüyorum; bir düşün, ne dersin? dedi." (es-Saffât 37/102) ayetinin tefsirinde kurbanın, kulu Allah'a yaklaştıran şey olduğunu belirttikten sonra "kurb"²³ ile "tekarrüb"²⁴ farklı olduğunu; kurbun Ârifler için, tekarrübün Âbidler için olduğunu alimlerden nakletmektedir. O, Hz. İbrahim'in Hz. İsmâil'i rüyasında kurban ettiğini görmesiyle zor bir imtihana tâbi tutulduğunu, ancak onun sabır ve teslimiyetiyle bundan kurtulduğunu ifade etmektedir.²⁵ Ona göre ne zaman ki Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil nefislerinin kaygı ve endişelerinden kurtulup Allah'ın kendileri için seçtiği şeye rıza göstermişler, işte o zaman ikisi de itaatteki muhabbetin güzelliğini bilip anlamışlardır.²⁶ Sülemî, Allah'ın Hz. İbrahim'e oğlu Hz. İsmâil'i kesme emrinin hikmetini fitrî olarak Hz. İbrahim'de var olan evlat sevgisinin Allah sevgisinin önüne geçmemesi olarak açıklamaktadır. Baba ve oğlun emre âsi olmadıklarını ve böylece Allah'ın Hz. İbrahim'e, Hz. İsmâil yerine bir kurbanlık gönderdiğini belirtmektedir.²⁷

Kuşeyrî (ö. 465/1072), Letâifu'l-İşârât adlı tefsirinde Hz. İsmâil'in kurban edilme hadisesinin işârî yönünü ele alan müfessirlerden biridir. O, Saffât suresinin 102. ayetinin tefsirinde geçen "Çocuk, kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince" ifadesini kalbi, çocuğa alıştırmanın vaktine işâret ettiğini bildirmektedir. Zira Hz. İbrahim, terviye gecesi rüyasında oğlu İsmâil'i boğazladığını görmüştür. Sonra ertesi gece de aynı rüyayı görmüş ve o güne arefe günü denilmiştir. Ayrıca o, Hz.

²¹ Tasavvufta "Sır" kelimesi "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrak mertebesi" şeklinde iki anlamda kullanılmaktadır." Geniş bilgi için bk. Necdet Tosun, "Sır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 37: 115.

²² Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-a'zîm*, thk. Taha Sa'd – Sa'd Muhammed Ali (Kahire: Dâru'l-haram li't-türâs, 2004), 229.

²³ Kurb kelimesi, "Hakk'a yakın olma anlamında bir tasavvuf terimidir." Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, "Kurb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 432.

²⁴ Tekarrüb kelimesi, "Yüce Allah'ın kula yakın olması anlamında kullanılır. Geniş bilgi için bk. İsfehani, "Krb", Müfredât, 1194.

²⁵ Ebû Abdırrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran, 2 Cilt (Beyrut: Dâru kütübî'l-ilmîyye, 2001), 2: 179.

²⁶ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 2: 181.

²⁷ Sülemî, *Hakâ'iku't-tefsîr*, 2: 181.

İbrahim'in bu rüyayı üç kez gördüğünü ifade ettikten sonra Hz. İsmâil'in bu sırada on üç yaşında olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁸

Kuşeyrî, "Yavrucuğum" dedi, "Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?" (Saffât 37/102) ayetinin tefsirinde Hz. İsmâil'in, babasından kendini boğazlama hususunda elini çabuk tutmasını istediğini belirtmektedir. Zira Hz. İsmâil'in kalbi, Allah'ın emrini yerine getirmek isteyen Hz. İbrahim'in boğazlama fiilinden dolayı rahattır. Öyle ki Hz. İsmâil, babası Hz. İbrahim'e adeta şunu demek istemiştir: "Sen Allah'ın dostu olduğun halde uyuyorsun. Bilmiyor musun ki dost dostu bırakıp uyuduğu zaman, oğlunu boğazlaması emredilir. Babacığım senin uykuyla ne işin var."²⁹ Dolayısıyla Kuşeyrî kulun gaflete dalmadan her an Allah ile beraber olmasına dikkat çekmektedir.

Hz. İbrahim'in Hz. İsmâil'i boğazlamasının amacını Allah dışındaki bütün sevgilerin onun kalbinden çıkması olarak açıklayan Kuşeyrî, boğazlama esnasında Hz. İbrahim'in sıkıntı ve acısının Hz. İsmâil'in sıkıntı ve acısından daha fazla olduğunu da dile getirmektedir. Çünkü Hz. İbrahim kendi oğlunu kendi elleriyle boğazlıyor ve ondan sonra da bu acıyla yaşamak durumunda kalıyordu.³⁰ Görüldüğü gibi Kuşeyrî, kulun Allah'tan başka her şeyi kalbinden atmasının ve gerçek anlamda ona yönelmesinin önemine vurgu yapmaktadır.

Rûzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209) ise Allah'ın, Hz. İbrahim'den oğlu Hz. İsmâil'i kurban etmesini istemesini Hz. İbrahim'in bir imtihanı olarak değerlendirmektedir. Ancak ona göre bu imtihan görünmeyen yönüyle değil de sadece görünürde bir imtihan ve sıkıntıdır. Zira bundan amaçlanan şey manevî derecelere ulaşmak ve hakikat sınırlarına ermektir. Bu ise Allah' a olan yakınlığı artıran büyük bir değerdir.³¹ Yine o, bu imtihanın iki dost arasına hiçbir kimsenin girmemesi için vuku bulduğuna da değinmektedir. Öyle ki Hz. İbrahim kalbini yokladığında evlat sevgisinin kalbinde büyük bir yer edindiğini müşahede etmişti. Ne zamanki o, rüyasını gerçekleştirmek üzere oğlunu kesmeye karar verdiğinde Hak'kın cemalini temaşa etme lezzetini elde etmiş ve imtihanın getirmiş olduğu sıkıntılardan kurtulmuştur. Böylece Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in emre boyun eğip teslim olduklarında Hz. İbrahim Kalbindeki oğul sevgisini, Hz. İsmâil de kalbindeki hayat sevgisini çıkarmıştır.³²Böylece onlar tâbi tutuldukları imtihanı kazanıp Allah'a yaklaştırılanlardan olmuşlardır.

²⁸ Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî, 3. Baskı (Mısır: el-Hey'eti'l- mısriyyeti li'l-kitâb, ts), 3: 238.

²⁹ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3: 239.

³⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3: 239.

³¹ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008), 3: 181.

³² Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 3: 178-179.

Baklî, “Biz, oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik.” (es-Sâffât 37/107) ayetinin tefsirinde kurbanın büyük olarak nitelendirilmesindeki inceliğe dikkatleri çekmektedir. Ona göre sadık âşık, ma’suku için her zaman nefsini feda etmeye hazırdır. Ancak ma’suk da aşkında sadık ise o zaman nefsini kendi âşığı uğrunda feda etmeye hazırdır.³³ Böylece Hz. İbrahim Allah sevgisinden oğlunu feda etmede bir tereddüt göstermemiş; Allah da buna karşılık oğlunu kurtararak ona büyük bir kurban vermiştir.

Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221), Hz. İbrahim'in ateşe atılmasıyla ilgili işârî/tasavvufî yoruma yer veren müfessirlerden biridir. O, Te'vilâtu'n-necmiyye adlı tefsirinde³⁴ إشارة أخرى, إشارة إلى, یشیر إلى gibi ifadelerle işârî/tasavvufî tefsire ait yorumlarını aktarmaktadır. Bu sadette o, “Rabbim! Bana iyilerden olacak bir evlât ver!” Bunun üzerine kendisine akıllı ve edepli bir erkek çocuğu olacağını müjdeledik.” (es-Sâffât 37/100-101) ayetlerinin tefsirinde “akıllı ve edepli bir erkek çocuğu” ifadesini kalb-i selîm olarak yorumlamaktadır. O, görüşünün doğruluğuna da “Şunu iyi bilin ki, insan vücudunda küçük bir et parçası vardır. Eğer bu et parçası iyi olursa, bütün vücut iyi olur; bozulursa, bütün vücut bozulur. İşte bu et parçası kalptir.”³⁵ hadisini delil getirmektedir.

Necmüddîn-i Kübrâ, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?” (es-Sâffât 37/102) ayetinin tefsirinde insanın tabiatına ve aklına uygun gelen şeylerden ziyade Allah'ın emrine ve dilemesine kulak vermesi gerektiğine işaret edildiğini ve Hz. İbrahim ile Hz. İsmâil'in sorgulamaksızın bu emri yerine getirdiklerini belirtmektedir. Böylece onlar bu emri yerine getirmekle hem ubudiyetin edeplerini gözetmeye hem de rububiyetin hakkını korumaya özen göstermişlerdir.³⁶

Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Hz. İsmâil'in kurban edilme sürecini ve bundan vazgeçilmesini işârî/tasavvufî tarzda ele alan bir diğer sûfî müfessirdir. Bu doğrultuda o, “Bunun üzerine kendisine akıllı ve edepli bir erkek çocuğu olacağını müjdeledik.” (es-Saffât 37/107) ayetinin tefsirinde Hz İbrahim'e verilen oğlu, kalp veledi olarak yorumlamaktadır. Yine o, “Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyamda seni kurban ettiğimi

³³ Baklî, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiki'l-Kur'an*, 3: 180.

³⁴ Eserin adı Aynu'l-hayat veya et-Te'vilâtu'n-necmiyye olarak zikredilir. Bu eserin Necmeddin-i Kübrâ'nın mı yoksa Necmeddin-i Dâye'nin mi olduğuna dair görüş ayrılığı vardır. Ancak Süleyman Ateş bu eserin Necmeddin-i Dâye'ye ait olduğunu kabul eder. Elimizdeki matbu eserde müellif kısmında yazarın adı Necmeddin-i Kübrâ olarak yazılmasından dolayı biz eseri ona nispet edeceğiz. Geniş bilgi için bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: AÜİF Yayınları, 1974), 140-141.

³⁵ Muhammed b. İsmâil Buhârî, *Sahib-i Buhârî*. 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 39; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahib-i Müslim*, 2. Baskı (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Müsâkât”, 107, 108.

³⁶ Ebü'l-Cennâb Necmüddîn-i Kübrâ, *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009), 5: 168-169.

gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?” Dedi ki: “Babacığım! Sana buyurulanı yap; inŖallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın.” (es-Saffât 37/107) ayetinin tefsirinde Hz. İsmâil'in nefsinin Hak'da fena³⁷ ile boğazlandığını ve daha sonra Allah'ın Hz. İsmâil'e verdikle-riyle kalbinin kurtuluŖa erdiğini belirtmektedir.³⁸ Görüldüğü gibi KâŖânî Hz. İbrahim'e müjdelenen oğlanı kalp olarak yorumlamakta ve Hz. İsmâil'in nefsinin boğazlanmasıyla da gerçek kurtuluŖa ulaŖıldığını beyan etmektedir.

Ayetleri işârî olarak tefsir eden müfessirlerden biri de Ni'metullah b. Mahmûd en-Nahcuvânî (ö. 920/1514) dir. O, “Çocuk, babasıyla beraber iş güc tutacak yaşa gelince babası ona, “Yavrucuğum” dedi, “Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm” (es-Saffât 37/102) ayetinin tefsirinde Hz. İbrahim'in Hz. İsmâil'e olan sevgisinin Allah ile arasında var olan dostluğa ters düŖtüğünü; bu nedenle de Allah'ın, oğlu Hz. İsmâil'i kurban etmesini rüyasında kendisine emrettiğini bildirmektedir. Neticede Hz. İbrahim ve Hz. İsmâil'in teslim olarak emre itaat ettiklerini ve böylece Hz. İbrahim'in dostluğa yakışır bir şekilde davrandığını beyan etmektedir.³⁹ Böylece Nahcuvânî canından bir parça da olsa gerçek dostlar arasına hiçbir kimsenin girmemesi gerektiğine işaret etmektedir.

İsmâil Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de bu hususta Âriflerden birinin sözünü nakletmektedir. Ona göre insanda evlat sevgisi fitrî bir duygudur. Ancak Hz. İbrahim'in Allah ile olan dostluğu ve O'na olan sevgisi, onun kalbinden başkası ile olan sevgi bağlarını koparmasını gerektirdi. Bu nedenle Hz. İbrahim'i denemek maksadıyla en çok sevdiği şeyi, yani oğlunu boğazlaması emredildi. Esasında Hz. İbrahim'den istenen şey oğlunu boğazlaması değil; sadece tabiî alışkanlığını ona terk ettirmektir. Gerçekten de Hz. İbrahim oğlunu Hak yolunda boğazlamayı göze almış ve bu uğurda bütün malını mülkünü feda etmiştir.⁴⁰ Bunun yanında o, Harirî'den Hz. İbrahim'in imtihana tâbi tutulmasıyla ilgili Ŗu sözü aktarmaktadır: “Sıkıntı üç çeŖittir: Allah'a karŖı olanlar için intikam ve ceza; doğru yolda olanlar için tezkiye ve kefarete; veli ve sadık kullar için ise bir çeŖit imtihandır.”⁴¹ Böylece İsmâil Hakkı Bursevî tabiî alışkanlıkların bile Allah ile kul arasına girmemesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

³⁷ Fenâ, “Kulun kendi fiil ve davranışlarını görmekten fâni olup gerçek kul olma noktasına ulaşması anlamında bir tasavvuf terimidir.” Geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2009), 12: 333-335.

³⁸ Abdürrezzâk el-KâŖânî, *Te'vilât-ı KâŖâniyye*, çev. Ali Rıza Doksanyedi (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 3: 19.

³⁹ Ni'metullah b. Mahmûd Nahcuvânî, *el-Fevâtihü'l-ilâhiyye* (Mısır: Dâru rakâbî, 1999), 1238.

⁴⁰ İsmâil Hakkı Bursevî, *Râhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 7: 475.

⁴¹ Baklı, *Arâisü'l-Beyân fî Hakâiku'l-Kur'an*, 3: 181; Bursevî, *Râhu'l-Beyân*, 7: 476.

Sonuç

Hz. İsmâil, Tevrat ve Kur'an'da ismi geçen, kendisine büyük değer atfedilen yuce bir şahsiyettir. Aynı zamanda o, insanlığın hidayeti için Allah tarafından gönderilmiş bir elçidir. Hz. İbrahim'in oğlu, Hz. İşhak'ın kardeşi ve Hz. Muhammed'in atasıdır. Ayrıca o; teslimiyetiyle, sabrıyla, ibadetleri emretmesiyle ve güzel ahlakıyla da Kur'an'da zikredilmiştir.

Tevrat'a göre Hz. İbrahim'in Allah'a sunduğu kurbanlık Hz. İşhak'tır. Kur'an'da ise bu kurbanlığın ismi geçmemektedir. İslamî kaynaklarda konu enine boyuna tartışılmış ve genel görüşe göre bunun Hz. İbrahim'in ilk oğlu Hz. İsmâil olduğu kabul edilmiştir. Hz. İbrahim rüyasında oğlunu boğazladığını gördükten sonra bunun bir vahiy olduğunu anlamış ve gereğini yapmak için harekete geçmiştir. Ancak Allah buna müsaade etmeyerek ona hayvan bir kurbanlık göndermiştir. Bu durum aynı zamanda o güne kadar devam eden ve yaygın olan insan kurbanının ortadan kalkmasının da bir miladını oluşturmuştur.

Tüsterî, Sülemî ve Kuşeyrî gibi işârî tefsir kaleme alan müfessirler ayetleri daha çok nefis tezkiyesi ve kalp tasfiyesi bağlamında ele almışlardır. Bunun yanında olayın dış görünüşünden ziyade derunî boyutuna yoğunlaşmışlardır. Bu doğrultuda işârî tefsirlere bakıldığında Hz. İsmâil'in kurban edilmesinde zahiri yönün dışında bir de meselenin işârî/tasavvufî boyutunun olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle tefsirde işârî yolu benimseyen müfessirler bu hususu işârî/tasavvufî yönüyle ele almış ve söz konusu ayetleri buna göre yorumlamışlardır. Bu kimseler Hz. İsmâil'in kurban edilme hadisesini daha çok mecazî anlamda anlamışlar ve bu meseleyi tasavvufî kavramlara başvurarak açıklamaya çalışmışlardır. Mesela onlardan bazıları Hz. İbrahim'e müjdelenen oğlanı kalp olarak yorumlamışlardır. Yine bazıları bu hadiseyi imtihan-teslimiyet bağlamında ele alıp değerlendirmişlerdir. Zira gerçek dostlar arasına hiçbir kimsenin girmesi doğru değildir. şayet bu, evlat sevgisi gibi fitrî bir özellik, tabiî bir alışkanlık olsa dahi. Bu nedenle Allah, Hz. İbrahim'de çok sevdiği oğlu Hz. İsmâil'i boğazlamasını ve bu şekilde kalbini Allah dışındaki şeylerden temizlemesini emretmiştir. Bu imtihan karşısında sabır ve teslimiyetleriyle gerek Hz. İbrahim gerekse de Hz. İsmâil imtihandan başarıyla ıkınışlar, manevi derecelere ve hakikat sırlarına erişmişlerdir. Böylece Allah'a daha da yaklaştırılanlardan olmuşlardır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. “Kurb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 432-433. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ateş, Süleyman. İşâri Tefsir Okulu. Ankara: AÜİF Yayınları, 1974.
- Baklı, Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr. *Arâisü'l-Beyân fî Hakâikü'l-Kur'an*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sabîb-i Buhârî*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûbu'l-beyân*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.
- Ferâhidî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. “grb”. *Kitabü'l ayn*. Thk. Mehdi Mahzumî - İbrahim es-Semaraî. 5: 152. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. “İsmâil”. el-Kâmûsü'l-muhit. 1: 1016. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek*. nşr. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1990.
- Harman, Ömer Faruk. “İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 76. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. “Hz. İbrahim, Hz. İsmâil ve Kurban”. *Hız, İbrahim sempozyumu bildirileri*. ed. Ali Bakkal. 149-158. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 2007.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'an'ül-azîm*. 2. Baskı. 8 Cilt. b.y.; Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Kıssasü'l-enbiyâ*. Thk. Mustafa Abdulvâhid. Kahire: Matbuatü dâru't-te'lif, 1968.
- İsfehanî, Ragıb. “grb”. *Müfredât*. Trc. Yusuf Türker. 1193. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. “Fenâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12: 333-335. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilât-ı Kâşâniyye*. Çev. Ali Rıza Doksanyedi. 3 Cilt. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrahim el-Besyûnî. 3. Baskı. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'eti'l-mısırıyyeti li'l-kitâb, ts.
- Kutsal Kitap. “Eski Antlaşma”. Erişim: 5 Şubat 2020. <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1&sc=4>.
- Kuzgun, Şaban. “Hâcer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14: 431-433. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

- Kübrâ, Ebü'l-Cennâb Necmüddîn. *et-Te'vilâtu'n-necmiyye*. 1. Baskı. 6 Cilt. Thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2009.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud. *el-İhtiyar*. Dımeşk: Daru'r-risaleti'l-âlemiyye, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahib-i Müslim*. 2. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nahcuvânî, Ni'metullah b. Mahmûd. *el-Fevâtiḥu'l-ilâbiyye*. Mısır: Dâru rakâbî, 1999.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîr-i Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-türasi'l-arabiyyi, 1420h.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Habîb b. Rubeyyia. *Hakâ'iku't-tefsîr*. Thk. Seyyid İmran. 2 Cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmiu'l-beyân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müeessetü'r-risale, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Târib-i Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâsi, 1387h.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 115. Ankara: TDV Yayınları 2009.
- Türk, İdris. "Tasavvufî Açından Kurban". *Hikmet Yurdu* 8/14 (2014), 43-58.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*. Thk. Taha Sa'd – Sa'd Muhammed Ali. Kahire: Dâru'l-haram li't-türâs, 2004.
- Ünal, Necdet. "Kur'an'ı Kerim'e Göre Hz. İbrahim'in Kurban Etmek İstedîği Oğlu Meselesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of International Social Research*, 50 (2017), 966-974.
- Wensinck, A. J. "İsmâil". *İA*. 5/2: 1110. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

**Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: *İlmin Işığında*
Asrın Kur'an Tefsiri Örneği**

Abdurrahim KAPLAN*

Öz

Tefsir ilminin tedvininden bugüne kadar Kur'ân'ın anlaşılması için müfessirler yoğun çaba içerisine girmiştir. Her dönemin farklı yöntemi olmakla beraber, geçmiş ümmetlerin hayatları ve peygamberler ile ilgili ayetlerin tefsirinde isrâiliyyât nakilleri her zaman başvurulan ilk kaynaklar olmuştur. Klasik dönemde Deylemî (öl. 593/1197), Safedî (öl. 696/1296) ve Bikâî (öl. 885/1480) dışındaki müfessirlerin büyük çoğunluğu isrâiliyyât ile ilgili nakilleri İslâm'a sonradan girmiş Ehl-i Kitab kökenli şahıslardan temin ederken çağdaş müfessirlerde ise bu bilgiler daha çok doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten elde edilmeye çalışılmıştır. Çağdaş tefsirciler arasında yer alan Celal Yıldırım, tefsirinde ayetleri rivayet ve dirayet yöntemlerine uygun olarak açıklamakla beraber birçok konu ve yerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller getirmiştir. Çağdaş müfessirler tarafından muhtelif yöntemlerle ele alınmış olan Kitab-ı Mukaddes nakillerinin en kapsamlı şekilde alındığı tefsirlerden birisi Celal Yıldırım'ın (öl. 2019) *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* adlı eseridir. Bu makalede Celal Yıldırım'ın tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakillerinin ele alınış biçimi hakkında genel bir değerlendirme ortaya konmuş, sonrasında ise Kitab-ı Mukaddes nakillerinden nasıl yararlandığı örneklerle incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ku'ân, Tefsir, İsrâiliyyât, Kitab-ı Mukaddes, Celal Yıldırım,

The Use of Commentaries of Holy Bible in Contemporary Interpretation: Example of Interpretation of the Qur'an in the Light of Science

Abstract

The commentator scholars have been working intensely to understand the Qur'an from the beginning of tafsir science to date. Although each era had a different method, Bible transfers have always been the first references in the interpretation of the verses related to the lives of the past nations and the prophets. In the classical period Deylemi (d. 593/1197), Safedi (d. 696/1296) and other than Bikai (885/1480), the majority of the commentators obtained the transfers related to israeliyyat from people of Ahl Al-Kitab origin who later entered Islam, while the modern commentators tried to obtain this information more directly from the Kitab al-Muqaddes. In classical tafsir, transfers regarding Israeli were obtained from People of the Book who accept Islam later on. However, in contemporary tafsir, such information was obtained directly from the Bible. Celal Yıldırım, who is one of the contemporary interpreters, explained the verses in his interpretation in accordance with the methods of narration and wisdom in addition to brought comments in many subjects from the Bible. The work of Celal Yıldırım's (date of death.2019) called, Interpretation of the Qur'an in the Light of Science, is one of the most comprehensive interpretations of Bible, which have been

* Dr. Öğretim Üyesi. Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü. nureyn47@hotmail.com.

ORCID: [0000-0002-6259-0726](https://orcid.org/0000-0002-6259-0726).

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 14 Mart 2020. **Kabul Tarihi:** 24 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.703844.

ATIF: Kaplan, Abdurrahim. "Çağdaş Tefsirlerde Kitab-ı Mukaddes Nakillerinin Kullanımı: *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* Örneği". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 129-148.

dealt by recent scholars by various methods. In this article, a general assessment of the way Bible interpretation handled in Celal Yıldırım's tafsir was presented, and then showing examples of how he benefited from the Israeli/Bible interpretation.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Israeli, Bible, Celal Yıldırım.

Giriş

Tefsirde isrâiliyyât meselesi, Hz. Peygamber döneminden başlayıp günümüze kadar devam eden bir konudur.¹ Sahabe, Hz. Peygamber'in kendilerine çizdiği sınır mesabesinde Ehl-i Kitab'a soruyordu. İslâm'a muvafık olan haberleri esas alıp aykırı gördükleri haberleri red ederdi. İslâm'ın bir hususta beyanının olmadığı konularda ise tevakkuf ederlerdi.² Müfessirlerin eserlerine almaktan geri kalamadıkları konulardan biri hiç şüphesiz isrâiliyyât'tır.³ İsrâiliyyât kavramının ilk defa geçtiği eserlerden biri Vehb. b. Münebbih'e (öl. 114/732) ait olduğu kabul edilen "Kitâbü'l-İsrâiliyyât" adıyla kaleme alınan kitaptır.⁴ İsrâil kelimesi, Hz. Yakub'un ismi veya lakabı olarak da bilinmektedir.⁵ İsrâiliyyât, ağırlıklı olarak Yahudi kısmen de Hıristiyan eserlerinden nakledilen "efsane, kıssa, olay veya bilgi" anlamını da taşımaktadır.⁶ İsrâiliyyât, Ehl-i Kitab'a ait bir eserden nakledilen "kıssa veya hâdise" anlamına da gelmektedir.⁷ Çağdaş İslâmî tefsirlerde ise kâinatın yaratılışı, salihler ve peygamberler ile ilgili Yahudi kökenli olduğu varsayılan, dolayısıyla İslâm'a yabancı olan rivayet ve malzemelerin tümünü ifade eder.⁸ Bu eserlerde ağırlıklı olarak doğrudan Kitab-ı Mukaddes nakillerinden istifade edilir. İsrâiliyyât ile ilgili kısa açıklamalardan sonra müellifin bu konu hakkındaki görüşüne değinip isrâiliyyât/Kitab-ı Mukaddes ile ilgili yaklaşımını inceleyeceğiz.

Velûd bir yazar olan Celal Yıldırım'ın telif ettiği eser sayısı ile ilgili net bir rakam verilmemekle beraber birçok eser yazdığı bilinmektedir. Yalnız bir ilim dalıyla uğraşmamış, birçok ilimle uğraşarak Kur'ân, tefsîr, ahkâm ve tarih gibi birçok alanda kendisinden sonra gelecek ilim erbabına kaynaklık edecek eserler yazmıştır. Bu eserleri onun ne kadar derin bir İslâmî kültüre sahip olduğunun açık kanıtıdır. Bilhassa ilmî kudret ve otoritesini "*İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*" adlı tefsîr

¹ İslamiyet'in zuhur ettiği ilk yıllarda Hz. Peygamber'in İsrailoğullarından nakilde bulunmayı uygun görmediği, İslam dininin temellerinin oturduğu sonraki yıllarda ise buna müsaade ettiği ile ilgili rivayetler mevcuttur. Konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. M. J. Kister, İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi, Çev. Cemal Ağırman, *Cumburiyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2001), 131.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât* (İstanbul: Rağbet Yayınları İstanbul 2011), 84.

³ Mustafa Özel, Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâi Örneği, *Cumburiyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2010), 72.

⁴ Remzi Na'nâa, *el-İsrâiliyyât ve Eserubâ fi Kütübi't-Tefsîr* (Beyrut: Dârul-Kalem, 1970), 185.

⁵ Firûzâbâdi Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Mubîd Tercümesi*, trc. Asım Efendi (İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305), 4/ 1006-1007.

⁶ İbrâhim Hatipoğlu, "İsrâiliyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/ 195.

⁷ Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fi Kütübi't-Tefsîr* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408), 12.

⁸ Roberto Tottolî, "İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı", çev. Mesut Kaya, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (2010), 201.

kitabıyla ortaya koymuştur. Bu eser, hak ettiği şöhreti yakalayamamış olmakla beraber bütün yönleriyle incelenmeyi, üzerinde çalışılmayı ziyadesiyle hak etmiştir. Rivayet ve dirayet tefsirinde bulunması gereken pekçok vasfa haiz olan eser, ayetleri tefsir ederken Kur'ân'ı Kur'ân ile sahabe ve tabiin kavli fıkıh, kelam, kıraat, sarf, nahiv ve lügat ilimleri yönünden de ele almıştır. Ayrıca eser, Kur'ân ilimleri açısından incelendiğinde muhkem ve müteşabih, müşkilü'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, sebebi nuzul, Mekki-Medenî gibi birçok hususta ön plana çıkmayı hak eden bir tefsir kaynağı konumundadır. Bu Makalede eserini büyük bir titizlikle kaleme alan müellifin, Kitab-ı Mukaddes olarak nitelendirilecek haberlerin naklinde ihtiyatlı davranıp davranmadığı, bu nakillerde değerlendirme yoluna gidip gitmediği ve bu konudaki hassasiyeti tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes nakillerinde uydurma ve asılsız haberleri belirtip belirtmediği ve bu nakillere yönelik tutumu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Tefsirinde İsrâiliyyâta Yaklaşımı

Celal Yıldırım'ın isrâiliyyâta, klasik bir yöntemle yaklaştığını söylemek yanlış olur. Müellif, isrâiliyyât nakilleriyle meşhur olmuş Ka'bu'l-Ahbâr (öl. 35/655), Vehb b. Münebbih (öl. 113/731), Abdulmelik b. Cüreyc (öl. 150/757) gibi şahıslardan ziyade doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten istifade etmeyi yeğlemiştir. Bu yöntemi birçok yerde Elmalılı gibi çağdaş müfessirler kullanmış ve tahrife yönelik birçok konuya itiraz etmişlerdir.⁹ Bunu yaparken Kitab-ı Mukaddes bilgilerini Kur'ân'a arz etmiş, İslâm inancına aykırı görüşlere itiraz etmiş veya bu görüşleri reddetmiştir. Müellifin Kitab-ı Mukaddes nakillerindeki yöntemi ilk olmadığı gibi son da değildir. O, bu yöntemle klasik dönem müfessirleri olan Deylemî, Safedî,¹⁰ Bikâî¹¹ gibi müfessirlerin yöntemini takip etmiştir. Çağdaş dönemde ise ondan önce Elmalılı ve Mevdûdî gibi bir çok müfessir bu yöntemi kullanmıştır. Müellif bu yöntemle hem isrâilî haberlerden istifade düzeyini okuyucuya göstermekte hem de okuyucuya her iki kaynağı karşılaştırma imkânı sunmaktadır. Yıldırım, Hz. Peygamber'in müjdelenmesi, Hz. Mûsâ'nın Firavun ve israiloğulları ile yaşadığı olaylar, cumartesi yasağı, on emir, ahkâm ayetlerinin yorumlanması, geçmiş ümmet ve peygamberlerin kıssaları gibi birçok konuda Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanmıştır. İslâm inancına aykırı olmayan nakilleri tercih ederek bu konuda hassas davranmaya

⁹ Elmalılı, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Peygamber'i müjdeleyen birçok yerden nakil getirmektedir. Nakillerden sonra Yahudî ve Hıristiyanların aslını değil yalnızca manasını gizlemek maksadıyla yanlış te'villerle tahrif etmek istedikleri ayetlerdir diyerek bu konuda tahrife gittiklerini konuyu Kur'an'a arz ederek ispat etmeye çalışmaktadır. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 1/ 493-494.

¹⁰ Enes Büyük, Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019), 768.

¹¹ Abdurrahim Kaplan, "Bikâ'î'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât- Amaç, Dayanak ve Sınırlar –", *JASSS* sy. 71 (2018), 293.

çalışmıştır. Nitekim genel görüşe göre muteber hadis kitaplarımızda yer alan sahih rivayetler İslam'a uygun olan haberlerdir.¹²

Celal Yıldırım, tefsirinde birçok yerde Kitab-ı Mukaddes nakillerine karşılaştırmalı olarak yer vermiştir. Başta Yahudiler olmak üzere Ehl-i Kitab'ın kendilerine nazil olan kitapların bilgilerini değiştirdiklerini ortaya koymuş, onunla amel etmediklerini ortaya çıkarmış¹³ birçok belgenin Ehl-i Kitab tarafından gizlenerek Tevrât ve İncil nüshalarından çıkarıldığını ispat etmeyi hedeflemiştir.

Müellif, bazı yerlerde Tevrât'ta yer alan hükümlerle alakalı değerlendirmede bulunarak Kur'ân hükümlerinin beşer için daha uygulanabilir olduğunu ortaya çıkarmaya çalışmıştır.¹⁴ Kadınların ay hali ile ilgili Kur'ân ve Tevrât üzerinde yaptığı karşılaştırmada Kur'ân hükmünün kadınlar için daha isabetli olduğunu ifade etmiştir. O, Tevrât'taki tahrif edilmiş hükümlerin kadınlar için çok sıkıcı ve külfetli olduğunu, Kur'ân'daki hükümlerin ise kadınların sorunlarını ortadan kaldırmak için her türlü esas ve prensibi barındırdığını söylemiştir. O'na göre Kur'ân, tevhid inancının temel esaslarını muhafaza ederken, ferdin ve toplumun sağlıklı bir yaşam sürdürmesi için insanı da korumaya almıştır. Birçok Tevrât hükmünün günün şartlarına uymadığı gibi sosyal hayata hitap etmekten de uzaktır.¹⁵ Kur'ân ise Tevrât'ın tahrif olmuş hükümlerini tashih vazifesini üstlendiği gibi sağlıklı nesillerin inşası için uygun hükümler de getirmiştir.¹⁶ Müellif bütün bu değerlendirmeleri Ehl-i Kitab'ın tahrif yönünü eleştirmek, yanlışlıklarını ortaya çıkarmak gayesiyle yapmaktadır.

Bunların yanlışlığını Kitab-ı Mukaddes'ten getirdiği nakillerle ortaya koymaktadır. Kitab-ı Mukaddes'te tahrife gittikleri yerlerden biri, Hz. Mûsâ'nın (a.s) Tûr dağına gitmesi ile ilgili konudur. Hz. Mûsâ'nın kavminden kırk gün uzak kalması kavmi arasında otoriteyi sarsmış ve Samirî adında bir Yahudi onlara bir buzağı yapıp tapmalarını istemiştir. Müellif bu konuyu Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes bilgileriyle karşılaştırarak onların bu konudaki yanlışlarını ortaya çıkarmaktadır. Konu ile

¹² Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 34.

¹³ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 1/ 219-222.

¹⁴ Müellif, "Sana kadımların ay halini sorarlar". De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah'ın size emrettiği yerden onlara yaklaşın. Şunu iyi bilin ki, Allah tevbe edenleri de sever, temizlenenleri de sever". (el-Bakara, 2/222) ayetinin tefsirinde ay halindeki kadının göbekte diz arası dışında diğer yerlerine dokunmanın mübah olduğunu buna karşılık mevcut Tevrât metninde ise kadının murdar sayıldığını şu nakille ortaya koymaktadır. "Kadınlardan kan gelmesinde, kadının yedi gün mundar sayılması lâzımdır. Bu sırada ona dokunanlar da bütün gün için mundar olurlar, Böyle bir kadının yattığı yatak, üzerinde oturduğu her şey mundardır. Bunlara dokunanlar da bütün gün için mundar olur, ancak yıkılarak ve elbiselerini yıkayarak temizlenebilirler. Böyle bir kadınla yatan erkek mundar olur ve onun da üzerinde yattığı her şey mundar sayılır. Kan kesilen kadın da İki kumru ya da güvercin palazını kurban olarak sunmak zorundadır. Ama bundan önce o da yıkacak ve elbiselerini yıkayacaktır. (Levililer,15/19-24). "Adet mundarlığında iken çiplaklığı açmak için bir kadına yaklaşmayacaksınız" (Levililer, 18/19) şeklindeki ifadeler kadın için çok sıkıcı ve külfetli iken Kur'ân'ın ifadeleri toplum düzenini aile huzurunu, kadının onurunu muhafaza edici niteliktedir. Bk. Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 2/ 616.

¹⁵ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 2/ 617.

¹⁶ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 2/ 618.

ilgili ayet şöyledir: " Bu adam, onlar için, böğürebilen bir buzağı heykeli icat etti. Bunun üzerine: İşte, dediler, bu, sizin de Mûsâ'nın da tanrısıdır. Fakat onu unuttu" (Ta-ha, 20/88). Konu ile ilgili Tevrât'taki ifade ise şöyledir: "Ve Mûsâ, Hârûn'a dedi: Bu kavim sana ne yaptı ki onun üzerine büyük suç getirdin? Ve Hârûn dedi: Efendimin öfkesi alevlenmesin; kavmi sen bilirsin, o kötülüğe amadedir. Çünkü bana dediler: Bizim için önümüzden gidecek ilâh yap" (Çıkış, 32/21-23). Yıldırım, konuyu her iki kaynaktan karşılaştırarak Tevrât'taki tahrifi ortaya çıkarır. Tevrât'taki bilgilere göre altın buzağıyı Hârûn (a.s) Peygamber yapmıştır. Ancak müellif, bu bilginin yanlış olduğunu ortaya çıkarır. Onların yanlışlığını vurgularken hiçbir peygamberin put yapmadığını, Allah'tan başka ilâh edinip tapmadığını ön plana çıkarır. Ancak müellif bununla da yetinmeyerek bu konuda Kur'an'ın bilgisine başvurur. Nitekim Kur'an, Tevrât'ın tahrif edilen bu bilgisini düzeltmektedir. Altın buzağının Hz. Hârûn tarafından yapılmadığını Samirî adında bir yahudî tarafından imal edildiğini haber vermektedir.¹⁷ Müellif bunu bir yöntem olarak kullanır ve bu konudaki yanlışlığı iki kitabı karşılaştırarak ortaya çıkarır. Bütün bu bilgiler Ehl-i Kitab'ın Kitab-ı Mukaddes'i tahrif ettiklerini göstermektedir. Nitekim Kur'an, Yahudilerin emelleri doğrultusunda Tevrât'ın değiştirildiğini haber verir.¹⁸ Konu ile ilgili ayet şöyledir: "(Yahudiler) Allah'ı gereği gibi tanımadılar. Çünkü "Allah hiçbir beşere bir şey indirmedir" dediler. De ki: Öyle ise Mûsâ'nın insanlara bir nûr ve hidayet olarak getirdiği Kitab'ı kim indirdi? Siz onu kâğıtlara yazıp (istediğinizi) açıklıyor, çoğunu da gizliyorsunuz. Sizin de atalarınızın da bilemediği şeyler (Kur'an'da) size öğretilmiştir. (Resûlüm) sen "Allah" de, sonra onları bırak, daldıkları bataklıkta oynayadursunlar!" (el-En'am, 6/91). Bu ayet Ehl-i Kitab'ın bir kısım bilgileri saklayıp bir kısmını açıkladığını Allah'ın kelamına karşı işlerine geldiği gibi davrandığını ortaya koymaktadır.

Müellif, İncil nüshalarının yazılış sürecinden ve müelliflerinden bahsederken tahrife sebep olan hususları hatırlatmaya çalışır. M.S. 325 yılında İncilleri yazmak için İznik'te toplanan yazarların hiçbirinin Hz. İsa'yı görmediğini bu sebeple birçok konuda tahrif ve gizlemeye gittiklerini ifade etmektedir. İncil yazarları arasında Hz. İsa'yı görenin sadece Bernaba olduğunu bu İncilin de Hristiyanlar ve kilise tarafından çokça ön plana çıkarılmadığını ve bu İncilde saklanan birçok bilginin yer aldığını ifade etmektedir. Bernaba İncili'nin kilisenin bozuk akidesine uymaması Hz. Muhammed'in gelişini müjdeleyen birçok bilgiyi ihtiva etmesi yıllarca kilise tarafından gizlenmesinin sebebi olarak ortaya koymaktadır.¹⁹

¹⁷ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 8/ 3831.

¹⁸ Baki Adam, *Yahudiliğin İslam'a ve Hristiyanlığa Bakışı* (Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998), 147.

¹⁹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/818.

Müellif, ayrıca Ehl-i Kitab'ın din anlayışında birçok tahrife yönelmesini Tevrât ve İncil'de bir takım ayet ve kelimelere yanlış anlam vermelerine bağlamaktadır. Buna örnek olarak Yuhanna İncili'nde yer alan baba oğul kelimelerini vermektedir. Baba ve oğul tabirinin İsrailoğullarında daha çok öğretmen ve öğrenciler için kullanıldığını hatırlatmaktadır. Ancak öğretmen ve öğrenci için kullanılan zamanla bu kavramın Hıristiyanlar tarafından Rab karşılığı olarak kullanıldığını ifade etmektedir. İbranice İncil'de nasıl yazıldığı kesin olarak bilinmeyen baba tabiri Hıristiyanlar tarafından baba-oğul-Kutsal ruh şeklinde tanımlanarak üç ilah fikrinin doğmasına sebep olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır.²⁰

Müellifin Kitab-ı Mukaddes'te geçen konulara itiraz ettiği yerlerden biri de Hz. Lût (a.s) kıssasında Tevrât'ta asılsız ve ölçüsüz bilgilere yer verilerek konunun asıl mecrasından saptırılması ile ilgili bilgilerdir. Tevrât'ta Hz. Lût'un kızlarıyla aynı yatakta yattığının söylenmesi bir peygembere yapılabilecek en büyük iftira olduğu gibi Tevrât metninin de tahrif edildiğini ortaya koymaktadır. Müellif, peygamberlerin ismet sıfatına yakışmayacak bu tarz bilgileri kabul etmediği gibi İslam inancına aykırı olduğunu beyan eder ancak konu ile ilgili nakil yapmadan Tevrât'ta geçen yerle ilgili atıfta bulunur.²¹

Âyet ve hadislerden anlaşıldığı üzere Ehl-i Kitab, birçok konuda Tevrât ve İncil'e muhalif davranmıştır.²² Müellif tahrif ettikleri yerleri ispatlayıp onların aleyhinde kullanma gayesiyle birçok yerde Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller getirmiştir. Konuyla ilgili örnek âyet şöyledir: “Sonra siz, birbirinizi öldüren, aranızdan bir takımı memleketlerinden süren, onlara karşı günah ve düşmanlıkta birleşen, onları çıkarmak haramken size esir olarak geldiklerinde fidyelerini vermeye kalkan kimlersiniz. Kitabın bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Aranızda böyle yapanın cezası ancak dünya hayatında rezil olmaktır. Ahiret gününde de azabın en şiddetlisine onlar uğrattılırlar. Allah yaptıklarınızdan gafil değildir.” (el-Bakara, 2/85). Müellif, ayetin tefsirinde İsrailoğullarının Tevrât metnine muhalafet ettiklerini ispatlamak için Evs ve Hazrec kabileleri arasında cereyan eden savaşta Medinelilerin tutumlarından bahsetmektedir. Medineli Yahudilerin sulh yapmaları gereken yerde ikiye bölünerek savaşa taraf olduklarını, Evs ve Hazreçlilerle savaştıklarını ifade eder. Hâlbuki Tevrât metnindeki “Babana ve anana hürmet et. Tâ ki Allah'ın Rabbin sana vermekte olduğu toprakta ömrün uzun olsun. Katletmeyeceksin. Zina etmeyeceksin. Hırsızlık yapmayacaksın. Komşuna

²⁰ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/ 827.

²¹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 9/ 4412.

²² Hz. İsa'nın diliyle Kur'ân bizlere şu haberi vermektedir. “İsâ, “*şüphesiz ki ben Allah'ın kuluym, O bana kitap verdi ve beni peygamber kıldı: Ve nerede olursam olayım beni mübarek eyledi. Yaşadığım sürece bana namaz kılmamı ve zekât vermemi tavsiye etti. Anama iyilikte bulunmamı emretti; O beni bedbakt bir zorba yapmadı.*” (Meryem, 20/30-32).

karşı yalan şahadet etmiyeceksin. Komşunun evine tamah etmiyeceksin; komşunun karısına yahut kölesine yahut cariyesine yahut öküzüne yahut eşeğine ve komşunun hiçbir şeyine tama' etmiyeceksin” (Çıkış, 20). Bu ifadeler yaptıkları davranışı haram kılmıştır. Müellif, onların her bakımdan yanlış yolda olduklarını, Kur’ân'a inanmadıkları gibi inançlarına uygun amel etmediklerini ifade etmek suretiyle Tevrât hükümlerine muhalif davrandıklarını ortaya koymaktadır.²³

Müellifin Kitab-ı Mukaddes nakillerine yaklaşımı ile ilgili genel değerlendirmeden sonra birkaç başlık üzerinden örneklerle konuyu işleyiş tarzını ortaya koymaya çalışacağız. Eserini incelediğimizde birçok konuda Kitab-ı Mukaddes nakillerine değindiğine şahit olduk. Konunun makale olarak çalışılması örneklerin sınırlandırılmasını zorunlu kılmaktadır. Ancak ileriki zamanda bu konunun araştırmacılar tarafından yüksek lisans veya doktora tezi olarak yazılmasının faydalı olacağı kanaatini taşıyoruz.

2. Celal Yıldırım’ın İsrailiyyâtı Ele Alış Biçimi

Dirayet ağırlıklı yöntemle tefsirini kaleme alan müellif, tefsir kaynaklarının esasını oluşturan Kur’ân, sünnet, sahabe ve tabiin kavli ile birlikte Kitab-ı Mukaddes nakillerini de kullanmaktadır. Hz. Âdem’in yaratılışı, geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerinin hayatları, Hz. Peygamber’in gelişinin müjdelenmesi, Ashab-ı Kefh, Zülkarneyn, Yecüc ve Mecüc, Talût, Karûn, Harût ve Marût, Dabbetu’l-Arz, İsrailoğullarına verilen nimetler, on emir, Hz. Yusuf kıssasındaki farklılıklar, Tevrât’ta yer alan hükümler gibi birçok mevzu müellifin ele aldığı konular arasındadır. Müellifin israiliyyât/Kitab-ı Mukaddes nakillerini ele alış biçimini örneklendirerek birkaç konuyu burada zikretmekte fayda görüyoruz.

2.1. Peygamberler ile İlgili Yaptığı İsrailiyyât Nakilleri

2.1.1. Hz. Âdem ile İlgili Yaptığı Nakiller

Kur’ân, birçok yerde Hz. Âdem ve eşi Havva’dan bahsetmektedir. Şeytanın onlara vesvese verip ağacın meyvesinden yedirmesi, ebedilik ağacı, çürüyüp yok olmayacak bir mülkün kendisini aldatması, edep yerlerinin açılması, kendilerini örtmek için cennet yapraklarını kullanmaları ve cennetten kovulmaları gibi birçok yön dile getirilen konulardan bir kaçıdır. (Ta-ha, 20/120-123). Onlarla ilgili birçok konu merak edilmekle beraber cennetten kovulmalarıyla ilgili süreç ve yedikleri meyvenin cinsi müfessirlerce her daim merak konusu olmuştur. Birçok müfessir gibi Celal Yıldırım da tefsirinde Hz. Âdem’in şeytan ile arasında yaşanan diyalogu, cennetten çıkarılışı, yediği meyvenin

²³ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, 1/ 241.

cinsi ile ilgili farklı rivayetleri nakleder. Bu rivayetlerin bir kısmını doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten nakleder. Ancak bu bilgileri Kur'ân'a arz ederek tashih etmeye gayret gösterir. Konu ile ilgili Tevrât'tan getirdiği nakillerin birinde “Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun bur-nuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu. Ve Rab Allah şarka doğru Aden'de bir bahçe dikdi ve yaptığı adamı oraya koydu. Ve Rab Allah görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve Rab Allah, adama emredip dedi: Bahçenin her ağacından istediğin gibi yer; fakat iyilik ve kötülüğü bilme ağa-cından yemiyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölürsün” (Tekvîn, 2/7-17) denilmektedir.

Bu nakiller üzerinde bir değerlendirme yapan müellife göre Tevrât Âdem'in çıkarıldığı yer ile ilgili yanlış bilgi vermektedir. Tevrât'a göre Âdem'in çıkarıldığı yer doğuda yer alan Aden bahçeleri iken Kur'ân'ın ifadesine göre Âdem'in çıkarıldığı yer Adn cennetidir. Tevrât'ta Adn cenneti doğuda yer alan Aden bahçesi olarak çevrilmiş olup büyük bir hata yapılmıştır.²⁴

2.1.2. Hz. İdrîs ile İlgili Yaptığı Nakiller

Hz. İdrîs, Kur'ân'da ismi en az zikredilen peygamberlerdendir. İsmi ki yerde zikredilen Hz. İdris için Kur'ân şunu haber vermektedir: “Kitapta İdrîs'i de an çünkü o sadık bir peygamberdi. Biz Onu yüce bir makama yükselttik” (Meryem, 19/56-57). “İsmail'i, İdrîs'i, Zülkifl'i de hatırla. Bunların hepsi sabredenlerdi. Onları rahmetimize kabul ettik. Onlar hakikaten iyi kimselerdendi.” (el-Enbiyâ, 21/85). Kur'ân'da ismi geçen peygamberler ile ilgili detaylı bilgiye yer verilmez. Soyları, kaç yıl yaşadıkları, gönderildikleri kavmin durumları ile ilgili etraflıca bilgilerin temininde güçlük yaşanmaktadır. Bu yüzden müfessirlerin çoğu bu tarz bilgileri Kitab-ı Mukaddes gibi kaynaklardan temin yoluna gitmiştir. Celal Yıldırım da geçmiş peygamberler ile ilgili detaylı bilgiye ulaşmak için doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanan müfessirlerdendir. Aynı şekilde Hz. İdrîs'in ismi ve soyu ile ilgili bilgilerin temininde de Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanmıştır. Tevrât bilgilerinden istifade eden müfessirlerin bir kısmına göre, asıl adı Hanok'tur. Onlar bu hususta Tevrât'ın şu kayıtlarını dikkate almışlardır: “Ve Hanok altmış beş yaşında, Metuşelah'ın babası oldu ve Metuşelah'ın babası olduktan sonra, Hanok üç yüz yıl Allah ile yürüdü ve oğullar ve kızlar babası oldu ve Hanok'un bütün günleri üç yüz altmış beş yıl oldu ve Hanok Allah ile yürüdü ve gözden kayboldu; çünkü onu Allah aldı” (Tekvin, 5/21-24).

Müellif, Tevrât'tan yaptığı nakli değerlendirirken Tevrât'ın başka bölümünden istifade etmektedir. Değerlendirme sonucunda Hanok'un beşinci nesilde Âdem'e ulaştığını böylece Hz. İdrîs'in

²⁴ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 8/3857.

Hız. Nuh'tan çok önce geldiğini anlaşıldığını, Hız. Nuh'un da üçüncü batında Hız. İdris'e, yani Hanok'a ulaştığını ortaya çıkarmaktadır (Tekvin, 5/1-20).²⁵

2.1.3. Hız. Meryem ile İlgili Yaptığı Nakiller

Meryem suresi kadın ismi ile isimlendirilen tek suredir ve Kur'an'da bu isim Meryem ve Meryem oğlu İsa şeklinde otuz dört yerde geçmektedir. Takva ve iffet timsali olan Hız. Meryem, kadınlar için üsve-i hasene olarak tarif edilmektedir. Hıristiyanlıkta Tanrı doğuran olarak nitelendirilen Meryem, Hıristiyanların ibadet hayatında da önemli bir yere sahiptir. Hız. Meryem'in günahattan berî olduğu ve ölümünden sonra semaya yükseltildiğine dair yaygın inanç vardır.²⁶

Hız. Meryem'in Hız. İsa'ya hamile kalması ve onu doğurması ile ilgili bilgiler Kur'an'da şu ifadelerle geçmektedir: "Meryem dedi ki: Senden, çok esirgeyici olan Allah'a sığınırım! Eğer Allah'tan sakınan bir kimse isen (bana dokunma)" Melek: "Ben, yalnızca, sana tertemiz bir erkek çocuk bağışlamam için Rabbinin bir elçisiyim, dedi". Meryem: "Bana bir insan eli değmediği, iffetsiz de olmadığım halde benim nasıl çocuğum olabilir? dedi". Melek: Öyledir, dedi; "(zira) Rabbin buyurdu ki: Bu bana kolaydır. Çünkü biz, onu insanlara bir delil ve kendimizden bir rahmet kılacağız. Bu, hüküm ve karara bağlanmış (ezelde olup bitmiş) bir iş idi". "Meryem ona hamile kaldı. Bunun üzerine onunla (karnındaki çocukla) uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevketti." "Keşke, dedi, bundan önce ölseydim de unutulup gitseydim!" (Meryem, 19/18-23). Hız. Meryem, tertemiz bir kadın, iffetli bir ailede yetişmiş henüz anne karnındayken Allah'a adanmış, Hız. Zekeriyâ'nın gözetiminde büyümüş bir kadındır.²⁷ İffet timsali olarak bilinen Hız. Meryem, Cebrail'in üflemesiyle Hız. İsa'ya hamile kalmıştır. Nitekim tarih boyunca peygamberlerin tümü soylu, iffetli ve takva sahibi ailelerden seçilmiştir. Hız. İsa'da her peygamber gibi soylu ve iffetli bir aileden gelen bir peygamberdir. Hız. Meryem ile ilgili ayetlerin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes bilgilerine başvuran müellif, İncilde Hız. İsa'nın doğum hadisesinin Kur'an'a yakın bir anlam ve muhtevada anlatıldığını ifade eder. Konuyla ilgili Matta ve Luka İncillerinde farklı ifadelerin kullanıldığına ancak bunların birinin diğerini tamamlayıcı nitelikte olduğunu söyler.²⁸ Konu ile ilgili Matta İncilinden getirdiği nakil şöyledir: "Yakub Meryem'in kocası Yusuf'un babası olup Meryem'den de Mesih denilen İsa doğdu" (Matta, 1/16). Müellif, İncil pasajları arasında bağlantı kurar ve konuyla

²⁵ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 7/3743.

²⁶ Ömer Faruk Harman, "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 29/236.

²⁷ Seyyid Kutub, *fi Zülali'l-Kur'an*, trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa (İstanbul, Hikmet Yayınları, tsz.), 9/501.

²⁸ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 7/ 3713.

ilgili bölümün alt kısmında kapalı ifadenin şu şekilde açıklandığını söyler: “Yusuf, Meryem'i kendine karı olarak almaktan korkma. Çünkü kendisinden doğmuş olan Ruhulkudüs'tendir ve bir oğul doğuracaktır” (Matta, 1/20).

Müellif, İncil pasajlarından yola çıkarak bu cümlelerden Meryem'in Yusuf adında bir gençle nişanlı olduğunun anlaşıldığını söylemektedir. Bu düşüncesini kuvvetlendirmek için Luka İncili'nden konuyla ilgili şu nakli yapar: “Altıncı ayda Allah tarafından Cebrail melek Galile'de Nasıra denilen şehre, Davud evinden Yusuf adındaki adama nişanlı olan kıza gönderildi. Kızın adı Meryem idi” (Luka, 1/26-29). Luka İncili'nde ise Hz. İsa'nın doğumuyla ilgili şu yanlış ifadeler yer alır: “O büyük olacak, O'na yüce Allah'ın oğlu denilecek” (Luka, 1/32).

Kur'ân'da Hz. Meryem'in İsa'yı doğurması ile ilgili detaylı bilgiler yer almamakla beraber Hz. İsa'nın doğumunun mucize olduğundan bahsedilmektedir. Müellif, Mevcut dört İncil 'de yer alan bilgileri karşılaştırarak İnciller arasındaki tutarsızlığı ortaya koymaktadır. Bernaba İncili'ni ayrı değerlendiren müellife göre Bernaba İncili ile diğer dört İncil arasında belirgin fark vardır. Nitekim aynı konu ile ilgili birden çok bilginin yer alması Kutsal kitapların tahrifata uğradığını göstermektedir.²⁹ Müellif, Tevrât'ın yüzlerce nüshasının yazılarak tahrife uğratıldığını, ahiret gibi önemli konuların içinden çıkarıldığını bütün bunlara rağmen bir kısım doğru bilgiler ihtiva ettiğini bu sebeple ondan nakilde bulunmanın doğru olduğunu savunmaktadır.³⁰

2.1.4. Hz. Mûsâ ile ilgili Yaptığı Nakiller

Hz. Mûsâ, (a.s) Kur'ân'da en detaylı şekilde yer alan ve Tevrât ile yüceltilen bir peygamberdir. Her peygamber gibi Hz. Mûsâ'nın gönderiliş amacı Kur'ân'ın ifadesiyle “iyilik edenlere Allah'ın nimetlerini tamamlamak, her şeyi açıklayıp, hidayete erdirmek ve rahmet etmek maksadıyladır” (el-En'am, 6/154). Hz. Mûsâ (a.s) Kur'ân'da son derece geniş bir perspektif içinde takdim edilir. Kavmi ile arasında yaşanan bir çok hâdis Kur'ân tarafından haber verilmekle beraber bu konuların detayı hakkında bilgi verilmez. Müfessirlerin çoğu Hz. Mûsâ a ve kavmi ile ilgili kapsamlı bilgilerin temini için ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes'e başvurmaktadır. Müellif Celal Yıldırım da Hz. Mûsâ ve kavmi arasında cereyan eden hâdiseler İsrailiyât/Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvurmaktadır. Konumuza örnek olacak ayet ve nakil şöyledir: “Ey Mûsâ! Seni milletinden daha çabuk gelmeye sevkeden nedir?” dedik. Mûsâ dedi ki: "Onlar ardımdadır, Rabbim! Hoşnut olman için Sana acele geldim" dedi” (Ta-Ha, 20/83-84). Anlaşılacağı üzere Hz. Mûsâ 'ya Tevrât indirileceği sırada Tur

²⁹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/ 815-816.

³⁰ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/ 817-818.

dağına çağrılır ancak beraberinde kavminden 70 kişilik bir grup getirmesi istenmektedir. Ne var ki sevinçten olacak ki Hz. Mûsâ kavmini beklemeden Tur dağına çıkar onlara: “Siz arkamdan beni takip edin, ben hemen va'dedilen yere gitmeliyim” diyerek, Tevrât levhalarını almak için kavminden önce Tur dağına çıkar. Kur'ân, kendisine Tevrât levhalarının verildiğini haber vermekle beraber ne şekilde verildiği ile ilgili herhangi bir bilgiye yer vermez. Konu ile ilgili kapsamlı bilgiler Tevrât'ta yer almaktadır. Tevrât'taki bilgilere göre: “Ve Mûsâ döndü ve şehadetin iki levhası elinde olarak dağdan indi. Levhaların iki tarafı yazılı idi; bir yüzü ve öbür yüzü yazılı idi. Ve levhalar Allah'ın işi idiler ve levhalar üzerine oyulmuş yazı, Allah'ın yazısı idi” (Çıkış, 32/15-18) denilmektedir. Müellif, İsrailoğullarının altın buzağıya tapması ve Hz. Mûsâ'nın buna tepki göstererek kırması ile ilgili Tevrât naklini de getirir. Tevrât'ta bu konuda: “Ve vaki oldu ki, Mûsâ ordugâha yaklaşınca buzağıyı ve oyunlarını gördü. Ve Mûsâ'nın öfkesi alevlendi ve elinden levhaları attı ve dağın eteğinde onları kırdı. Ve yaptıkları buzağıyı attı ve ateşte yaktı ve toz oluncaya kadar ezdi ve suyun yüzüne saçıp İsrailoğulları'na içirdi” (Tâ-Hâ, 20/83-84) denilmektedir. Müellif, konu ile ilgili Tevrât'tan yaptığı nakilleri değerlendirme cihetine gider; yaptığı nakilleri olduğu gibi kabul etmez. Kur'ân'a muhalif bir bilgi varsa onları düzeltme yolunu seçer. Nitekim bu konudaki Tevrât bilgileri için değerlendirmede bulunmaktadır. Müellif, Tevrât metninde Levhaların Allah tarafından hazırlanıp yazılı halde indirildiğinin ifade edildiğini bunun ise sünnetüllaha aykırı olduğunu söylemektedir. Çünkü bütün peygamberlere gönderilen kitaplar yazılmış halde indirilmemiştir. Gönderilen kitaplar meleğin kalbe ilka etmesiyle gerçekleşmiştir.³¹ Müellifin Tevrât metnine itiraz ettiği ikinci husus Hz. Mûsâ'nın öfkelenip elindeki levhaları dağın eteğine atıp kırdığı ile ilgili bilgilerdir. Ona göre böyle bir anlatım doğruluktan uzak olup Allah'ın sözü olamayacağıdır. Bir peygamberin öfkelenip Allah'ın kelamını fırlatması, kırıp parçalaması düşünülemez. Bu tarz bir yaklaşım peygamberleri rencide ettiği gibi onlara iftira niteliğindedir. Hem Tevrât'ta yer alan bu asılsız bilgi Kur'ân tarafından tashih edilmekte olup Hz. Mûsâ'nın elindeki levhaları gayet sakin ve dikkatli bir şekilde yere bıraktığını haber vermektedir.³²

2.1.5. Hz. Peygamber'in Müjdelenişi ile İlgili Nakiller

Allah, Kur'ân'da İsrailoğullarına vermiş olduğu nimetleri hatırlatarak, inzal edeceği Kur'ân'a uymalarını ve görevlendireceği peygambere ümmet olmalarını istemektedir. (el-Bakara, 40-41). Ayrıca kendilerine kitap verilenler Hz. Peygamber'i, kendi çocuklarını tanıdıkları kadar tanıdıklarını bütün bunlara rağmen nübüvvetini kabul etmediklerini haber vermektedir. (el-Bakara, 2/146; el-

³¹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 8/ 3831

³² Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 8/ 3833.

En'am, 6/20). Allah, İsrailoğullarının Tevrât'ı tasdik eden Kur'ân'a inanmalarını, inkâr hususunda öncü olmamalarını, kendilerine indirilen kitabı az bir kıymet karşılığında tahrif etmemeleri konusunda kendilerini uyarmaktadır (el-Bakara, 2/40-41). Kendi nefislerini unutarak insanlara iyiliği emretmenin yanlışlığını, Tevrât'ı okumalarına rağmen akıllarını kullanmamalarını da eleştirmektedir (el-Bakara, 2/42-44). Bütün bu ayetler Medine'deki Yahudi bilginlerin Hz. Muhammed'e uyma ve onunla ilgili Tevrât'ta yer alan belgelere inanıp ona göre amel etmeleri için nazil olmuştur. Hz. Peygamber'in döneminde yaşayan Yahudi halkı ahir zaman peygamberinin zuhur edeceğini biliyorlardı. Nitekim Hz. Peygamber'in Tevrât'ta tarif edilen özelliği o dönemde yaşayan bir kısım Yahudiyi ikna etmiş ve Müslüman olmalarını sağlamıştır.³³ Tahrife uğramış Tevrât'ta bu emir ve tavsiyelerin tümü yer almayıp kısmen değişmiş hali mevcuttur.³⁴ Tevrât'ta Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen ayet pasajları şöyledir: “Onlar için kardeşleri arasında bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım ve ona emredeğim her şeyi onlara söyleyecek ve vaki olacak ki benim ismimle söyleyeceği sözlerimi dinlemeyecek olan adamdan ben arıyacağım (mesul tutacağım).” “Bundan dolayı size derim, Allah'ın melekûtu sizden alınacak ve onun meyvelerini yetiştirecek bir millete verilecektir. Ve bu taşın üzerine düşen parçalanacak, o da kimin üzerine düşerse onu toz gibi dağıtacaktır” (Matta, 21/43-46). Müellif, bu nakillerle tahrife uğramış Tevrât'ta dahi Hz. Peygamber'in geleceğini müjdeleyen ayet pasajlarının olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır.³⁵ Ayrıca Bernaba İncili'nin 16 yerinde Hz. Muhammed'ten ismen bahsedildiğini söyleyerek bu konuda yeterli delillerle konuyu açıklamaya çalışmaktadır.³⁶ Bernaba İncili'nde Hz. Peygamber'in gelişini müjdeleyen ayet pasajı ise şöyledir. “Beklenen tesellî Muhammed'dir. O Allah Resulüdür. Doğrusu Âdem Cennetten çıkarılınca Cennetin kapısının üstünde nurdan yazılı şu satırları gördü: Lâ İlahe İllallah Muhammed Resulüllah. Benden sonra hak söz ile peygamber gelecek ve onun dininin nihayeti olmayacaktır” (Bernaba, 43-44).

2.1.6. Ahkâm Konuları ile İlgili Yaptığı Nakiller

Lügatta karar, yargı, ilim, menetmek, önlemek gibi manalara gelen “ahkâm” kelimesi “hüküm”ün çoğuludur.³⁷ Hüküm, Yüce Allah'ın fiilleriyle ilgili hitabı olup, bu hitap daha sonra farz,

³³ Cemal Bedevi, Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed (s.a.v), *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11:1 (1998): 232.

³⁴ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 1/ 164.

³⁵ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 1/ 164-167.

³⁶ Bernaba; 39/14-42/13-44/19-54/1, 11-55/20, 24-82/16 -96/3, 7-96/ 11, 15 -97/4, 14 -136/18, 21-37/18, 21 -163/3, 8- 220/17, 20 -208/7.; Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, 1/ 412.

³⁷ Halil b. Ahmed, "Hkm" *Kitabü'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 1/ 343; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed, *Lîsânu'l-Arab*, “hukm” (Beirut, 1993), 951-954.

vacip, helal, haram, mubah, gibi konulara ayrılmıştır.³⁸ Ahkamu'l-Kur'ân ise, "ibâdât, muâmelât, ukubatla ilgili ayetlerin tefsirini konu alan ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adıdır."³⁹ Fıkıh, kelimesi sözlükte "bir şeyi derinliğine anlamak, kavramak ve idrâk etmek" manasına gelmektedir.⁴⁰ Fıkhî tefsir ise Kur'ân'ın ibadet ve muamelat yönünü ele alan, ahkâm ile ilgili ayetleri açığa kavuşturarak bunlar ile ilgili hükümler ortaya koyan bir tefsir koludur.⁴¹ Başka bir ifadeyle Kur'ân'ın amel yönünü esas alarak, konu ile ilgili ayetleri açıklayan ve bu ayetlerden hüküm çıkaran tefsir dalıdır.⁴² Tarih boyunca Kur'ân'ın tümünü ele alan her müfessir ahkâm ile ilgili ayetlerin tefsiri için gayret göstermiştir. Bu ayetlerin ayetlerin tefsiri ağırlıklı olarak ayetin ayetle, hadisle sahabe ve tabiin kavliyle yapılmakla beraber bir kısım müfessir şer'u men kablena veya Kitab-ı Mukaddes nakillerinden istifade ederek de yapmıştır. Çünkü Kur'ân birçok konu ve yerde İslam öncesi şariatleri refarens göstermiştir. (Bk. el-Maide, 5/44-45- en-Nur, 24/2). Kendisine nübüvvet görevi verilen her peygamber yeni bir şariatle gelmekle beraber daha önce gönderilmiş peygamberlerin şariatlerinin bir kısım hükümleriyle de muhatap olmuştur. Çünkü bütün şariatlerin kaynağı birdir.⁴³ Müellif Celal Yıldırım da ahkâm ayetlerinin tefsirinde rivayet ve dirayet müfessirlerinin takip ettiği metotlarla beraber ahkâm ile ilgili birçok konu ve yerde doğrudan Kitab-ı Mukaddes'ten yararlanmayı bir yöntem olarak benimsemiştir.

a) Şarabın Haramlığı ile İlgili Yaptığı Nakil

Müellif Celal Yıldırım'ın Kitab-ı Mukaddes nakillerinden istifade ettiği konulardan biri şarap ile ilgili ayetlerdir. Konumuza örnek olacak ayet şöyledir: "Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. "De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için birtakım faydalar vardır." "Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür. Yine sana iyilik yolunda ne harcayacaklarını sorarlar." "İhtiyaç fazlasını de. Allah size âyetleri böyle açıklar ki düşünesiniz" (el-Bakara, 2/219). Müellif, ayetin tefsir ederken konu ile ilgili hadisleri nakletmektedir. Ayrıca konu ile ilgili Mezhep imamlarının görüşlerine değinmektedir. Semavî bütün dinlerin şarap ile mücadele ettiğini, şarabı yasakladığını yasağa uymayanları bir takım cezai müeyyideler ile karşı karşıya bıraktığını ifade etmektedir.⁴⁴ Yahudilerde şarabın yasak olduğunu Tevrât'tan getirdiği nakille ispatlamaktadır. Konu

³⁸ Mevlüt Güngör, *Fıkhî Tefsir Hareketi İlk Fıkhî Tefsir* (İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996), 58.

³⁹ Bedrettin Çetiner, "*Ahkâmı'l-Kur'ân*", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/552.

⁴⁰ Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tacü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrahim Terzi, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1975), 9/402.

⁴¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 2/ 47.

⁴² Güngör, *Fıkhî Tefsir Hareketi*, 51.

⁴³ Muhammed Hamidullah, İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes, çev. İbrahim Cânan, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/1 (1979): 389

⁴⁴ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/ 603.

ile ilgili Tevrât'tan şu nakilleri getirir: “Ve Rab, Mûsâ 'ya söyleyip dedi: İsrâiloğulları'na söyle ve onlara de: Bir erkek yahut bir kadın adanan nezir adağını adamak için kendini Rabbe ayırırsa, şaraptan ve içkiden çekinecek; şarap sirkesi ve içki sirkesi içmeyecek” (Sayılar, 6/2). Getirdiği bu nakille Tevrât'ta Yahudiler için şarabın yasak olduğunu delillendirmektedir. Müellif, ayrıca şarabın Hıristiyanlıkta da yasak olduğunu ortaya koymak için İncil'den de şu nakli yapar: “Onlar yemek yerken İsâ ekmek aldı, şükran duası edip parçaladı ve şakirtlere verdi ve dedi: Alın, yiyin, bu benim bednimdir.” “Ve bir kâse alıp şükretti ve onlara vererek dedi: Bundan hepiniz için. Çünkü bu benim kanım, günahların bağışlanması için birçokları uğrunda dökülen ahdin kanıdır. Fakat ben size derim: Babam (Rabbim)'in melekûtunda sizinle taze olarak onu içeceğim güne kadar, ben asmanın bu mahsulünden artık içmiyeceğim” (Matta, 26/27-28-29). “Ve onlara dedi ki: Bu benim kanım, birçokları için dökülen ahdin kanıdır. Doğrusu size derim: Allah'ın melekûtünde onu taze olarak içeceğim güne kadar asmanın mahsulünden artık içmiyeceğim” (Markos, 14/24-25). “Çünkü Rabbin gözünde büyük olacak, şarap ve içki içmiyecek ve daha anasının karnında Ruhulkudüs'le dolu olacak” (Luka,1/15). Müellif, bu nakillerle Ehl-i Kitab inancında şarabın yasak olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Konu ile ilgili Tevrât ve Bernaba dahil bütün İncillerinden nakiller getirmesi şarap ve alkollü içkilerin yasak olduğunu daha açık biçimde ortaya koymak içindir.”⁴⁵ Kitab-ı Mukades'in bütün bölümlerinden şarabın yasak olduğu ile ilgili nakiller getirmesindeki gaye Ehl-i Kitab'ın aleyhine delil olarak kullanma, onları yalanlama ve Kutsal metinlerini Kur'ân'a arz etme gayesiyle yapmış olabilir.

b) Adam Öldürme ile İlgili Yaptığı Nakil

Ahkâm ayetlerinin tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakillerinden yararlandığı bir başka yer ise adam öldürme ile ilgili ayettir. Konu ile ilgili ayet şöyledir. “Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (tarafklar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gerekten diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır” (el-Bakara, 2/178). Kısas, misliyle cevap vermek, ya da kişinin kendisine ait olan hakkını denk olan başka bir hak ile değiştirmek demektir.⁴⁶ Kısas kelimesi izi takip etmek anlamına gelen "kassa"dan

⁴⁵ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 2/ 603; Bernaba İncili'nde ise şarabın yasak oluşuyla ilgili olarak şu bilgiler yer almaktadır. “Melek (Cebrail), Meryem'e dedi ki: İleride Yesû (İsa) diye anılacak ve bu ad ile çağrılacak peygambere hâmile kal! Onu şaraptan, sarboş eden her içkiden ve her murdar etten (uzak tutup) alıkoy. Çünkü o yavrınyı Allah takdis etmiştir” (Bernaba, 1/4-6-2/7-10).

⁴⁶ Elmalı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016), 1/585-586.

alınmıştır. Katilin maktülü öldürürken izlediği yöntem kendisine ceza verildiğinde esas alınıyorsa bu durum misliyle ceza manasında olan "kisas" olarak kabul edilmektedir.⁴⁷ İslâm öncesi toplumlarda öldürme olaylarında âdil bir cezalandırma mekanizması mevcut değildi. Soylulardan biri adam öldürürse kisas uygulanmaz, zayıf olan karşı tarafa az bir diyet ödenerek bu mesele kapatılırdı.⁴⁸ Kur'ân ise cahiliye döneminden kalan bu haksızlığı ortadan kaldırarak öldürenin cezalandırılmasında adil bir sistem getirdi. Toplumsal eşitliği sağlamak ve haksız yere adam öldürenin cezasız kalmaması için öldüren şahsın ya öldürülmesi ya da ağır diyet ödemesi hükmünü getirerek bu yola teşebbüs edenleri bu niyetlerinden caydırmıştır. Müellif ilahi dinler arasındaki ortak ve farklı yönleri ortaya koymak için Kitab-ı Mukaddes nakillerinden istifade etmektedir. Konuyla ilgili Tevrât'tan şu nakli getirir: "Bir kimseyi vurarak öldüren kimse mutlaka öldürülecektir. Ama isteyerek olmayıp da Tanrı rast getirdiyse onun sığınabilmesi için sana bir yer tayin edeceğim. Sürgün edilmesi gerekir" (Çıkış, 21/13). Tevrât naklinden anlaşıldığı kadarıyla Yahudi hükümlerinde kisas kesin olup öldüren mutlaka öldürülür. Katilin öldürülenin ailesi tarafından affedilmesine ise müsaade edilmemiştir.⁴⁹ Müellif, konu ile ilgili İncil'den de nakil getirerek Hıristiyanlıkta adam öldürmenin cezası ile ilgili bilgi vermektedir. Konu ile ilgili nakil şöyledir: "Göz yerine göz, diş yerine diş, denildiğini işittiniz. Fakat ben size derim: Kötüye karşı koyma ve senin sağ yanağına kim vurursa ona ötekini de çevir" (Matta, 5/38). İncil nakillerinden anlaşıldığı kadarıyla Hıristiyanlıkta katil olana kisas yapılmaz diyet ödetilir.⁵⁰ Kur'ân ise bu ikisi arasında bir adalet ve hafifletme getirmiştir. Kisasla beraber maktülün ailesine affetme yetkisi vermiş bununla hem kan davasını önlemiş hem de insan hayatına saygı göstermiştir.⁵¹

c) Oruç İbadeti ile İlgili Yaptığı Nakil

Müellif ahkâm ayetlerinin tefsirinde birçok yer ve hususta Kitab-ı Mukaddes nakillerinden yararlanmaktadır. Yararlandığı yerlerden biri de oruç ile ilgili ayettir. Konu ile ilgili ayet şöyledir: "Ey iman edenler! Oruç sizden önce gelip geçmiş ümmetlere farz kılındığı gibi size de farz kılındı. Umulur ki korunursunuz" (el-Bakara, 2/183). Oruç ibadeti, İslamdan önceki bütün ümmetlerde

⁴⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî; İbrâhin Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 2/ 245.

⁴⁸ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/455.

⁴⁹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/ 456.

⁵⁰ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/ 457.

⁵¹ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/457.

ibadet olarak kabul edilmiş⁵² daha çok Allah'ı hoşnut etme ve nefsi dizginleme duygusuyla yapılmıştır.⁵³ Müellife göre tahrif edilmiş Tevrât nüshasında orucun farziyeti ile ilgili açık bilgi olmamakla beraber Hz. Mûsâ'nın kırk gün oruç tutması, Yahudilerin Yeruselim'in yıkıldığı tarihi hatırlayarak bir hafta oruç tutması geçmişte onlarda orucun farz olduğuna işarettir.⁵⁴ Aynı şekilde İncil'de de orucun farziyetiyle ilgili doğrudan bir emir olmamakla beraber Zekeriya bölümünde onun perhiz edişinden⁵⁵ söz edilmesi, Matta İncili'nde yer alan "Ve oruç tuttuğunuz zaman, ikiyüzlüler gibi surat asmayın; zira onlar oruç tuttuklarını insanlar görsünler diye, suratlarını asarlar. Doğrusu size derim: Onlar karşılıklarını aldılar. Fakat sen oruç tuttuğun zaman, başına yağ sür ve yüzünü yıka; tâ ki, insanlara değil, gizlide olan Babana oruçlu görünesin ve gizlide gören Baban (Rabbin) sana ödeyecektir" (Matta, 6/16) şeklindeki ifadeler gerek Yahudilikte gerekse Hristiyanlıkta orucun farz olduğuna dair kuvvetli delillerdir.

d) Kurban ibadeti ile İlgili Yaptığı Nakil

Müellif getirdiği Kitabı Mukaddes nakilleriyle İslam dininde yer alan birçok ibadet ve hükmün önceki ümmetlerde de var olduğunu ancak bu hükümlerin birçok yerde İsrailoğulları tarafından tahrif edildiğini ya da uygulanmadığını ortaya koymak için Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes'ten örnekler getirmektedir. Kurban ibadetinin önceki dinler de var olduğunu ortaya koymak için önce Kur'an'dan sonra Kitab-ı Mukaddes'ten nakil getirmektedir. Konuyla ilgili ayet şöyledir: "Şimdi sen Rabbine kulluk et ve kurban kes" (Kevser, 108/2). Müellif, kurban ibadetinin ilk insan Hz. Âdem ile başladığını, bunun Hz. İbrahim ile devam ettiğini Hz. Peygamber ile zirveye ulaştığını ifade etmektedir.⁵⁶ Bununla beraber gerek Yahudilikte gerekse Hristiyanlıkta kurban ibadetinin tavsiye edildiğini haber vermek için Kitab-ı Mukaddes'ten nakiller getirir. Kitab-ı Mukaddes'te: "Ancak Rabdan başka bir ilâha kurban kesen helak edilecektir" (Çıkış, 22/20) ve "Kâhin bu koçla adamın işlediği günahı Rabbin önünde bağışlatacak ve adam bağışlanacak" (Levililer, 19/22) yer alan ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla bütün dinlerde kurban Allah için yapılması gereken bir ibadettir. Ayrıca

⁵² Oruç, bize farz kılındığı gibi Hristiyanlara da farz kılındı. Onların da oruçları sayı ve zaman bakımından aynıydı. Fakat onlar orucu sıcak olmayan aylara kaydurdular. Buna karşılık yaptıkları yanlışları telafi etmek için farz olan oruç günlerine gün eklediler. Böylece oruç tutulan gün sayısını elli (50) güne çıkardılar. Ebû Cafer İbn Cerir et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed. Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2000), 3/ 410.

⁵³ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/ 471.

⁵⁴ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 1/ 472.

⁵⁵ Zekeriya bölümünde perhiz ile ilgili ayet pasajı şöyledir. "Bu yetmiş yıldır, beşinci ayda ve yedinci ayda oruç tuttuğunuz ve dövuündüğünüz zaman bana mi, benim için mi oruç tuttunuz? Ve yediğiniz zaman ve içtiğiniz zaman kendiniz için yemiyor musunuz?" (Zekeriya, 7/5).

⁵⁶ Hz. Peygamber döneminde Mekkeli müşrikler Allah'ın iki emri olan namaz ve kurban ibadetini özünden uzaklaştırmış, Allah dışındaki varlıklara namaz kılıp putlar için kurbanlar keserdi. Allah Hz. Peygamber'e kendisi için namaz kılıp emretmekle onların bu davranışı kınamıştır. Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsi, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001/1422), 5/ 529.

Allah için takdim edilen kurbanın günaha kefarete olacaktır.⁵⁷ Bütün bunlar Kur'ân ve Kitab-ı Mukaddes'in aynı kaynaktan yansıyan birer hidayet nuru olmalarının sonucu olarak yer yer birbirlerine gönderi yaptıkları ve muhteva itibariyle ciddi benzerlikler taşıdığını göstermektedir.⁵⁸

Sonuç

Müfessirlerin tarih boyunca vazgeçemedikleri olgulardan biri isrâiliyyât ile ilgili nakillerdir. Bu olgu bazı müfessirlerde kısıtlı bir şekilde tefsire alınırken bazılarında ise abartıya kaçılmıştır. Hatta birçok müfessir isrâiliyyât olarak doğrudan Kitab-ı Mukaddes naklinden bulunarak meseleyi farklı ele almayı yeğlemiştir. Araştırmamıza konu olan Celal Yıldırım da birçok müfessir gibi tefsirinde Kitab-ı Mukaddes nakillerinden yararlanmış. Müellif, bu konuda farklı bir yöntem takip etmiş, isrâiliyyât ile ilgili bilgilerin temininde bu bilgileri nakletmek suretiyle şöhrete ulaşmış şahıslardan almak yerine doğrudan Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvurmuştur. Birçok yerde nakline başvurduğu Kitab-ı Mukaddes bilgilerini olduğu gibi kabul etmemiş, bu bilgileri Kur'ân'a arz etme, eleştirme, tashih etme gibi yöntemlerle ele almıştır. Hz. Peygamber'in gelişini müjdeleyen Tevrât ve İncillerden ayet pasajlarını naklederek onların birçok yerde tahrife gittiklerini ispatlamaya çalışmıştır. Peygamberler ve şeriatleri ile ilgili birçok bilgi ve hükmün Ehl-i Kitab tarafından değiştirildiğini ortaya koymuştur. Ayrıca bir ayet için birden çok Kitab-ı Mukaddes nakli yaparak tahrif ve tağyiri ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Kitab-ı Mukaddes nakillerini belli bir kritiğe tabi tutan müellif, İslâm inancına aykırı olan nakillerden sakınmış bunlar arasında tercihte bulunmuştur. Yıldırım, Kitab-ı Mukaddes nakillerinde eleştiri ile yetinmemiş Kur'ân'a mutabık konuları da ifade etmiştir. Kitab-ı Mukaddes'teki birçok konuyu Kur'ân'a arzederek Kur'ân'ın mucizeliğine dikkat çekmiştir.

Bir konu hakkında Tevrât ve İncillerden sayfalarca nakil yapması müellifin bu konuda diğer müfessirlerden farklı bir yöntem izlediğini göstermektedir. Ancak peygamberler ile ilgili nakillerde iftira tarzındaki konulardan sakındığı ve bunları zikretmekten çekindiği çalışmamızda tespit edilmiştir. Birçok konuda Kitab-ı Mukaddes nakillerine başvuran müellifin bu konuda abartıya kaçtığı çalışmamızda tespit edilen bir yönüdür. Ancak araştırmamızda bir müfessirin ayetlerin tefsiri için Kitab-ı Mukaddes nakillerine bu sıklıkta başvurusunun gerekli olmadığı kanaatine sahip olduğumuzu ifade etmek isteriz.

⁵⁷ Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 13/ 7038.

⁵⁸ Necdet Çağal, *Kitab-ı Mukaddes'in Yeni Tabrif edildi* (Ankara: Beyan yayınları 2016), 229.

Kaynakça

- Adam, Baki. *Yabudiliğin İslam'a ve Hristiyanlığa Bakışı*. Ankara: Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 1998.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Bedevi, Cemal. Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed (s.a.v). *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (1998), 225-257.
- Büyük, Enes. "Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019), 765-785.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Tdv. Yayınları, 1988.
- Çağlı, Necdet. *Kitab-ı Mukaddes'in Neyi Tabrif edildi*. Ankara: Beyan yayınları, 2016.
- Çetiner, Bedrettin. "Ahkâmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 551. İstanbul, TDV Yayınları, 1988.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdûât fî Kütübi't-Tefsîr*. Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Mubîd Tercümesi*. trc. Asım Efendi, İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1305.
- Güngör Mevlüt. *Fıkıhî Tefsir Hareketi İlk Fıkıhî Tefsir*. İstanbul: Kur'ân Kitaplığı, 1996.
- Halil b. Ahmed, "Hkm" *Kitabü'l-Ayn*. thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 236. İstanbul, TDV Yayınları, 1989.
- Hatipoğlu, İbrâhim. "İsrâiliyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23:195. İstanbul, TDV Yayınları, 2001.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsi. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001/1422.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemalüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dârû Sadr, 1993.
- Kaplan, Abdurrahim. "Bikâ'î'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât- Amaç, Dayanak ve Sınırlar –", *JASSS* sy. 71 (2018), 291-302.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed, el-Berdûnî; İbrâhin Atfîş, 24 cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.

M. J. Kister, İsrailoğullarından Nakilde Bulunma Meselesi. Çev. Cemal Ağırman, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2001), 124-153.

Muhammed Hamidullah, İslam Hukukunun Kaynakları Açısından Kitab-ı Mukaddes, çev. İbrahim Cânan, *Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*, 3/1 (1979), 379-410.

Na'nâa, Remzi. *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi Kütübi't-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1970.

Özel, Mustafa. Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1 (2010), 71-91.

Seyyid, Kutub. *fi Zilali'l-Kur'an*. trc. İ. Hakkı Şengüler, M. Emin Saraç, Bekir Karlığa, 16 cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları tsz.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed. Muhammed Şakir, 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2000.

Tottolî, Roberto. "İslamî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı". çev. Mesut Kaya. Konya: *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 10/2 (2010), 201-215.

Yazır, Elmalı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.

Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. 14 cilt. İzmir: Anadolu Yayınları, 1989.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tacii'l-arûs min cevâbiri'l-Kâmûs*. thk. İbrahim Terzi, Beyrut: Dârü İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1975.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsîr ve Hadîste İsrâiliyyât*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

İbn Kesir Tefsiri'nde Şiirle İstişhâd

Melek ALTINTAŞ YILMAZ*

Öz

İbn Kesir tefsirine modern bir ayrım olan rivâyet-dirâyet tefsirleri sınıflandırmasında rivâyet tefsiri tanımlamasıyla ayrı bir önem atfedilmektedir. Ancak İbn Kesir tefsirinde, bu sınıflandırma açısından dirâyet unsuru olarak görülen Şiirle istişhâda yoğun olarak başvurulduğu görölmektedir. Buradan hareketle çalışmamızın amacı; İbn Kesir tefsirinin Şiirle istişhâd yönünü ortaya koymaktır. Bu doğrultuda makalede; Şiirle istişhâdın hangi alanlarda ve nasıl uygulandığu örnekler üzerinden gösterilerek tefsirin, Şiirle istişhâd açısından sahip olduğu zengin birikim ve muhtevaya dikkat çekilmektedir. Çalışmada yer verilen Şiirle istişhâd örnekleri çerçevesinde; Taberî ve İbn Kesir'in, çoğu kez, aynı âyetin tefsirinde aynı şevâhidi kullanması; Taberî tefsirinin, Şiirle istişhâd açısından bu tefsirin önemli bir kaynağı olduğu fikrine götürmüştür. Örneklerin bir kısmında; İbn Kesir'in, şevâhidi, yer aldıkları birincil kaynaklardan değil de yapılan açıklamalar birebir örtüşecek şekilde Taberî tefsirinden doğrudan nakletmesi, bu kanaati güçlendirmiştir. Bir bakıma bu durum; İbn Kesir'in, Şiirle istişhâdı bir rivâyet unsuru olarak kullandığu anlamına da gelmektedir. Buradan hareketle; Şiirle istişhâdın müfessirler tarafından nasıl kullanıldığına dair yapılacak mukayeseli araştırmaların; metodolojik ve tarihsel açıdan, rivâyet-dirâyet ayrımı ile ilgili tartışmalara katkı sağlayacağu öngörülmektedir.

Çalışmamızda ayrıca; İbn Kesir tefsirinde Şiirden sadece istişhâd amaçlı değil anlatıma çeşitli açılardan zenginlik katmak için yararlanıldığu da tespit edilmiştir. İbn Kesir'in Şiirden bu şekilde yararlanmasının tercihleriyle yani dirâyetiyle ilgili olduğu görölmüştür ki rivâyet tefsiri gurubunda zikredilen bir tefsir için bu, önemli ve dikkat çekici bir sonuçtur.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Rivâyet Tefsiri, Dirâyet Tefsiri, Şiirle İstişhâd, İbn Kesir Tefsiri
Istishhâd (Attestation by Poem) in Ibn Kathir's Tafsir

Abstract

Ibn Kathir's *Tafsir* is defined as an exegesis by narrative (*tafsir-bi-l-rivaya*) based on the modern distinction *rivaya-diraya* exegesis and draws specific attention in field studies. However, Ibn Kathir's *Tafsir*, in terms of this categorisation, intensively employs the method of attestation (*istishhad*) by poem. Following from this, this study's purpose is to present the way in which Ibn Kathir's *Tafsir* uses the method of attestation (*istishhad*) by poem. With this purpose, this paper explains how the method of attestation by poem (*istishhad*) is used through examples, and notes the rich content of the *Tafsir* by virtue of *istishhad*. In the framework of the examples of *istishhad* explained in this study, it has been noted that Tabari (d. 923) and Ibn Kathir use the same *shawahid* (pl. *istishhad*) for exegeting the same verse which clearly indicates that the *tafsir* of Tabari

* Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tefsir Anabilim Dalı. Yalova İl Müftülüğu Vazisi. melekaltintas77@gmail.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6321-2110>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediğu tespit edilmiştir.

Gönderim Tarihi: 14 Şubat 2020. **Kabul Tarihi:** 26 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Araştırma Makalesi.

DOI Numarası: 10.31121/tader.689500.

ATIF: Altıntaş Yılmaz, Melek. "İbn Kesir Tefsiri'nde Şiirle İstişhâd". Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 149-173.

is the source of Ibn Kathîr's examples of *istishhâd*. This observation is confirmed with Ibn Kathîr's direct use of Tabarî without recourse to the primary sources. In a way, this also might explain that Ibn Kathîr uses the attestation by poem (*istishhâd*) as a technique of *tafsîr bi-l-rivâya*. It is clear that comparative analyses on how the exegetes use the method of the attestation by poem may contribute to the discussion regarding the distinction on *dirâya-rivâya* exegesis.

Moreover, in this study it has been maintained that Ibn Kathîr's *Tafsîr* uses the poem not only to employ *istishhâd* but also to enrich the content of the exegesis. Ibn Kathîr's employment of poem in this way is linked to his exegetical preferences which is also a technique of *dirâya* exegesis. It is clearly important and significant to see the characteristic of *dirâya* exegesis for a *tafsîr* almost exceptionally defined as *rivâya*.

Key words: Tafsîr, Tafsîr-bi-l-rivâya, Tafsîr-bi-l-dirâya, Attestation by poem (istishhâd), Ibn Kathîr's Tafsîr

Giriş

Tefsirde kadim ve önemli bir usûl olan şiirle istishâdın modern dönemde rivâyet-dirâyet tefsiri ayrımı bağlamında gündeme getirildiği görülmektedir. Tefsir ilminde şiirle istishâdla ilgili ayrıntılı bir çalışma yapan Harun Öğmüç, bu usûlün dirâyet kapsamına girdiğini söylemiştir. Zira ona göre şiirden delil getirmek anlamına gelen istishâd; fıkıh usûlünde, usûlcünün hüküm çıkarırken kullandığı bir yöntem olan kıyasa benzemekte ve dinî bir nakle dayanmamaktadır. Ayrıca Öğmüç, Muhammed Hüseyin Zehebî'ye (ö.1977) atfen, dirâyet tefsirinin temel kaynakları olarak ifade lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinin ilintili olduğu ve kullandığı temel yöntemlerden birinin şiirle istishâd olduğuna vurgu yapmıştır.¹ Bu görüşün aksine; rivâyet-dirâyet tefsiri ayrımına yönelik eleştiriler bağlamında dilsel alanın-ki bu alana şiirle istishâd da dâhildir- dirâyet olarak görülmesini eleştiren farklı görüşler de dile getirilmiştir.²

Şiirle istishâdın rivâyet-dirâyet tefsiri ayrımındaki konumunu tartışma bu makalenin mevzusu olmamakla birlikte, yukarıda da ifade edildiği üzere şiirle istishâdın rivâyet-dirâyet ayrımında, dirâyet tefsirinin bir yöntemi olarak görüldüğünü belirtmek gerekir. Mevzuya bu açıdan bakıldığında ise rivâyet tefsirleri içerisinde değerlendirilmesine rağmen, *İbn Kesîr tefsirinde* şiirle istishâddan büyük oranda istifade edilmesi dikkat çekici bir husus olmaktadır. Bu çıkış noktasından hareketle çalışmamızın amacı; *Taberî tefsirinden* sonra ikinci önemli rivâyet tefsiri olarak gösterilen *İbn Kesîr tefsirinin*³ şiirle istishâd yönünü ortaya koymaktır. Tefsirin bu açıdan zengin birikimi ve muhtevası; şiirle istishâdın, hangi alanlarda ve nasıl uygulandığı tespit edilerek gösterilecektir ki bu yönüyle *İbn Kesîr tefsirinin* tetkik edilmemiş olması, çalışmamızı önemli hale getirmektedir. Çalışmada ayrıca *İbn Kesîr tefsirinin* istishâd haricinde şiirden faydalanma yönlerinin de ele alınması hedeflenmektedir.

¹ Harun Öğmüç, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 132-35.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsîr Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 180-81; Ali Karataş, *Tefsîr Gelenğinde Rivâyet* (Diyarbakır: A grafik Yayınları, 2015), 61-63, 83-84.

³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 2/230; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/ 274.

Çalışmamızda kullanılan temel kaynak *İbn Kesîr tefsiri*dir. Fakat şiirle istişhâdla ilgili Türkiye'de öncü ve referans niteliğinde bir eser olan Harun Ögmüş'ün, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri* isimli eserinden de çalışmamızın genel hatları oluşturulurken ikincil temel kaynak mesabesinde istifade edilmiştir. Çünkü bu çalışma; şiirle istişhâda dair kavramsal ve tarihsel açıdan önemli bilgi ve tahliller içermektedir. Tefsirde şiirle istişhâd edilen alanları örneklerle, sistematik ve ayrıntılı bir şekilde işlemesi sebebiyle de konunun pratiğine hâkim olmayı sağlamaktadır. Çalışmamızda izlediğimiz temel yöntem; tikel bilgilerden hareketle genel sonuçlara ulaşma anlamına gelen tümevarım metodudur. Ayrıca çalışma konusunun temel özelliği sebebiyle betimleyici ve bilgilendirici bir yöntem de kullanılmıştır.

1. Tefsir İlminde Şiirle İstişhâd

Vezin ve kafiyeden oluşan ayrıca bir kasta yönelik olarak söylenen manzumelere şiir denilmiştir.⁴ Arapların hayatında sözlü kültürlerinin parçası olarak önemli bir yer işgal etmiş ve şiirin gelişiminde birçok saik etkili olmuştur. Özellikle savaşlar şiirin gelişimde önemli bir rol oynamıştır. Örneğin İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846 [?]) başlangıçta Tâîf'te şiirin yaygın olmadığını Evs ve Hazrec arasındaki savaşlar sebebiyle sonradan çoğaldığını nakletmiştir.⁵ Panayırlarda gerçekleşen ticaretin de şiirin gelişimde önemli payı olmuştur.⁶ Bu şekilde; gerek sosyal, ekonomik ve kabile hayatları gerekse savaş ve kahramanlık gibi önemli unsurlar şiirin gelişimini etkilemiş aynı zamanda bu unsurlar şiirle birlikte kayıt altına alınmıştır. Hicrî ikinci asra kadar râviler yoluyla nakledilen şiirler bu asırla birlikte tedvîn edilmeye başlanmıştır. İslâm'dan yüz elli yıl öncesine kadar uzanan câhiliye şiirinin gelişimi İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in ve ilk dört halifenin şiire müspet bir yaklaşım sergilediklerine dair önemli tarihî kayıtlar söz konusudur.⁷

Arap şiiri, İslâm'la birlikte önemli bir işlev daha görerek lügat ve gramer kurallarının tespitine kaynaklık eden önemli bir veri olarak kullanılmıştır. Kur'an kelime ve cümlelerini lügat ve gramer açısından anlama ve çözümleme işinde şiire müracaat edilmiştir ki⁸ bu faaliyete istişhâd denilmektedir. İstişhâd lügatte; şâhid istemek anlamına gelirken, şâhid ise bir şeyi seyreden, hazır bulunan

⁴ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1403/1983), 127.

⁵ Ebû Abdullah Muhammed İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtu fuhûl's-su'arâ*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 1/259.

⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 1/344.

⁷ Arap şiirinin gelişimi ve Arapların hayatındaki yeri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 28-49.

⁸ Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 18.

anlamına gelmektedir.⁹ Şâhid, Arap dilcilerine göre istılahta; herhangi bir kaidenin doğruluğunu ispatlamak için Kur'an'dan veya güvenilir Arapça sözlerden getirilen delil anlamındadır.¹⁰ Şevâhid de bu kelimenin çoğulu olarak kullanılmaktadır.¹¹ İstişhâd ise bu fiile yani bir kelimenin lafız veya anlam olarak ya da kullanımındaki doğruluğu ispatlamak için sahih olan nazım veya nesirden delil gösterme işine denilmektedir.¹²

Tefsir ilminde şiirle istişhâd; müfessirlerin, Kur'an'ı açıklama ve yorumlama maksadıyla başvurduğu önemli bir usûldür. Şiirle istişhâdın tarihçesi sahâbe dönemlerine kadar uzanmaktadır. Arap şiirinin Kur'an tefsiri açısından önemini İbn Abbas (ö.68/687-688); "Şiir, Arab'ın divanıdır." sözü ile ifade etmiş ve Kur'an'da kendilerine garîb gelen bir kelime gördüklerinde şiire müracaat ederek onu anladıklarını söylemiştir.¹³ Hatta İbn Abbas'ın Nâfi' b. Ezrâk'ın (ö. 65/685), Kur'an'ın garîb kelimelerine dair sorduğu sorulara, beyitlerle vermiş olduğu cevaplar, "*Mesâilü İbni'l-Ezrak*" adıyla meşhur olmuştur.¹⁴ Sahâbe dönemlerinden itibaren varlığı bilinen istişhâd usûlünün sistemli olarak kullanılması ve yaygınlaşması ise hicrî ikinci asırda olmuştur. Nitekim bu asırda telif edilen dilbilimsel tefsir eserlerinde âyetler; lugat, sarf, nahiv ve belâgat ilimleriyle ilintili olarak tefsir edilirken yapılan izahın doğruluğunu ve güvenilirliğini kanıtlama amacıyla şiirden delil getirilerek şiirle istişhâd metodu sistemli şekilde kullanılmıştır.¹⁵

Tefsirde olgunlaşma dönemiyle birlikte şiirin kullanımı istişhâd faaliyetiyle sınırlı kalmamıştır. Sebeb-i nüzûl bağlamında, öğüt ve ibrete dönük mesajları veririrken ayrıca işârî tefsirlerde bu kabilinden şiirlerin kullanıldığı belirtilmiştir.¹⁶ Keza şiir; fikhî ihtilafları açıklama, tarihî konulara izah getirme, âyetin tefsirine çeşitli açılardan zenginlik katma, tefsir usûlüne dair bilgi verme gibi daha geniş

⁹ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, "şhd", *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir - Muhammed Ahmed Hasebullah - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), 6/2348-2350; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, "şhd", *es-Sihâb tâcü'l-luga ve sâbâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, 2. Baskı, 1979), 2/494.

¹⁰ Muhammed Ali Tehânevî, "şâhid", *Keşşâfî istilâhâtü'l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1. Baskı, 1996), 1/1002.

¹¹ Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 69.

¹² İsmail Durmuş, "İstişhâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/396-97. Misâl ise ispatlama amacından ziyade meselenin anlaşılmasını kolaylaştırma ve izah etme amacıyla örnek kabilinden zikredilen söze denmektedir. Belâgat konularını açıklamak için getirilen örnekler misâl kısmına girmektedir. Çünkü belâgat konuları akla dayalıdır. Belâgatte konuya uygun olan her söz kullanılırken şâhidde bir takım şartlar aranmaktadır. İstişhâd daha ziyade dille ilgili ilim ve konularda müracaat edilen bir yöntemdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 69-131.

¹³ Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdi es-Sümâlî, *el-Fâdil*, thk. Abdülazîz el-Meymenî (Kahire: Dâru'l- Kütübi'l- Mısriyye, 2. Baskı, 1995), 10; Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm (Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974), 2/67.

¹⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Süyûtî, *İtkân*, 2/69-105.

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 188-239.

¹⁶ Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, 171.

bir alanda da kullanılmıştır.¹⁷ Şiirin bu şekilde kullanımında; istişhâd yani delil getirme ve ispatlama amacı yoktur. Âyetin tefsiriyle yani yapılan açıklamanın muhtevasıyla örtüşecek şekilde şiirlerden örnekler verilmektedir. Böylece âyetin tefsiri; ispatlama amacı olmaksızın şiirle zenginleştirilmekte ve desteklenmektedir.

2. İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirle İstişhâd

Büyük ölçüde rivâyetlerin kullanımından müteşekkil olan *İbn Kesîr tefsirinde*, bu genel yapıya rağmen şiirle istişhâd usûlüne de önemli ölçüde başvurulmuştur. Tefsirde istişhâd edilen alanlar ekseriyetle dil ile ilgilidir. Tefsirin şiirle istişhâd usûlü aşağıdaki başlıklar altında, örnekler üzerinden ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır.

2.1. Lugavî İzahlarda Şiirle İstişhâd

İbn Kesîr'in şiirle istişhâda en geniş ölçekte yer verdiği alan lugattir. Lugavî alanda özellikle âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarını açıklama maksadıyla şiirle istişhâda başvurmuştur. Mesela; *“O Rahmân'ın kulları şöyle diyenlerdir: Ey Rabbi-miz! Bizden cehennem azabını uzaklaştır, gerçekten onun azabı süreklî bir helâktir!”*¹⁸ âyetinde geçen *عَرَامًا* kelimesinin “hiçbir zaman ayrılmayan, yakayı bırakmayan” manasında olduğunu belirttikten sonra kelimenin aynı manada kullanıldığı, ismini belirtmediği bir şairin şu beyitini delil olarak zikreder:¹⁹

ا ن يعذب يكن غراما وإن يعط ... جزيلاً فإنه لا يبالي

Eğer o azaplandırırsa artık bu ğarâm olur (yakayı bırakmaz.)

*Şâyet verirse pek çok verir ve o buna aldırmaz.*²⁰

Kronolojik olarak kaynaklar incelendiğinde; İbn Kesîr öncesinde İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) *عَرَامًا* kelimesinin fiil köküyle geçtiği Vâkıa sûresinin 66. âyetindeki²¹ *لَمُعْرَمُونَ* kelimesinin bir anlamını da şiddetli azap olarak açıklamış ve şair A 'şâ'ya (ö. 7/628) ait olduğunu belirterek aynı beyiti zikretmiştir.²² Bu durumda; İbn Kesîr'in, şiirle istişhâd noktasında kelimenin anlamlarından birini tercih ettiği ve bunu şiirle desteklediği anlaşılmaktadır.

¹⁷ Bu usûl ve usûle dair örnekler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdulmuttalip Arpa, “Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân Tefsiri”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (Haziran 2013), 91-119; Mehmet Kaya, “Hak Dini Kur'an Dili Tefsiri'nde Şiirle İstişhâd”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 9-42.

¹⁸ *Diyanet İşleri Başkanlığı* (<https://kuran.diyanet.gov.tr>), el-Furkân 25/65.

¹⁹ Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîri'l- Kur'âni'l- Azîm*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2011), 4/544. Benzer örnekler için bk. 2/14, 4/275, 346, 205, 5/222.

²⁰ Çalışmada yer alan bu ve diğer beyitlerin Türkçe'ye çevirisinde büyük ölçüde *İbn Kesîr tefsirinin* Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir. Bk. Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *İbn Kesîr tefsiri*, çev. Savaş Kocabaş-M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Karınca- Polen Yayınları, 2010-2012), 8/62.

²¹ *إِنَّا لَمُعْرَمُونَ* / *"Muhakkak biz çok ziyandayız!"*

²² İbn Atıyye, bu beyitin şair A 'şâ'ya ait olduğunu kaydetmektedir. Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2001), 5/249.

İbn Kesîr, kelimelerin anlamlarını şiirle açıkladığı gibi ifadeleri de açıklamaktadır. İsrâ sûresi 51. âyetin²³ tefsirinde bunun bir örneği bulunmaktadır. Müfessir, bu âyette geçen “ فَسَيُغَضُّونَ إِلَيْكَ ” / “Sana başlarını sallayacaklar.” ifadesini İbn Abbas ve Katâde'nin (ö. 117/735) başı alaylı şekilde sallamak olarak açıkladığını ve bu izahın Arap diline dayandığını söyler. Aynı şekilde dışın sallandığını ifade eden bir kullanımın yer aldığı, recez²⁴ vezninde olduğunu belirttiği ve de şairini zikretmediği aşağıdaki beyiti şâhid olarak verir:²⁵

وَنَعَضَتْ مِنْ هَرَمِ أَسْنَانَةٍ

Ve yaşlandığı için onun dişleri oynadı.

Beyitin, kronolojik seyir takip edildiğinde ilk olarak *Mecâzül-Kur'ân*'da aynı amaçla şâhid olarak yer aldığı görülmektedir.²⁶ Fakat İbn Kesîr bu beyiti *Mecâzül-Kur'ân*'dan değil *Taberî tefsirinden* iktibas etmiştir. Zira İbn Kesîr öncesi diğer tefsirler incelendiğinde; açıklama biçimi ve ifadelerin Taberî'ninkiyile aynı olduğu görülmektedir.²⁷

İbn Kesîr, kelimelerin farklı anlamlarına dikkat çekme amacıyla da şiirden faydalanmaktadır. Mesela; İsrâ sûresi 47. âyette²⁸ yer alan “ مَسْحُورٌ ” kelimesinin yaygın kabulde “سِحْرٌ” kelimesinden türeyen büyülenmiş anlamında olduğunu veya “سَحْرٌ” kökünden geldiği düşünüldüğünde yemek yiyen anlamına geldiğini söyleyerek ikinci sırada zikrettiği anlamı ifade eden şairlerini belirtmediği aşağıdaki iki ayrı beyiti zikretmektedir:²⁹

فَإِنْ تَسْأَلِينَا فِيمَ نَحْنُ فَأَيْنَا ... عَصَافِيرُ مِنْ هَذَا الْأَنَامِ الْمَسْحَرِ

Eğer bize ne halde olduğumuzu soracak olursan bizler

Bu varlıktan yemek yiyen kuşlarız.

وَتُسْحَرُ بِالطَّعَامِ وَالشَّرَابِ

Yemek yiyip su içerek besleniriz.

²³ قَرِيبًا أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِينُنَا قُلُوبَنَا الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَسَيُنْغِضُونَ إِلَيْكَ رُءُوسَهُمْ وَيَقُولُونَ مَتَى هُوَ قُلْ عَسَى أَنْ يَكُونَ / "Yabut aklımızca, diriltilmesi daha da imkânsız olan başka bir varlık olun, (yine de diriltileceksiniz.) diyecekler. De ki: Peki biz hayata tekrar kim döndürecek? De ki: Sizi ilk defa yaratan. Bunun üzerine başlarını sana (alaylı bir tarzda) sallayacaklar ve ne zamanmış o? diyecekler. De ki: Yakın olsa gerek!"

²⁴ Recez, aruz sisteminde bir bahir adına denilmektedir ve aynı zamanda bir nazım şeklidir. Bk. Tefvîk Rüşû Topuzoğlu, "Recez", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/509-10.

²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/138. Benzer bir örnek için bk. 6/261-62.

²⁶ Bk. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Temîmî, *Mecâzül-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Muhammed Sâmi Emin el-Hancı, 1374/1954), 1/382.

²⁷ Bk. Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 17/466.

²⁸ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمْعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمْعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا / "Onlar seni dinlerlerken hangi maksatla dinlediklerini, kendi aralarında konuşurlarken de o zalimlerin, siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz dediklerini çok iyi biliyoruz."

²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/137. Benzer örnekler için bk. 2/173-174, 260.

Lebîd b. Rebîa'ya (ö. 40 veya 41/660 veya 661) ait olan ilk beyit ile İmruülkays'a (ö. 540 dolayları) ait olan ikinci beyit; ilgili âyetin tefsiri bağlamında Ferrâ'nın (ö. 207/822) *Meâni'l-Kur'an*'ı gibi ilk dönem Kur'an diline ait çalışmalarda geçmektedir.³⁰ *Taberî tefsirinde* de âyette geçen kelimenin anlamıyla ilgili açıklamalar ilgili beyitler bağlamında yapılmaktadır.³¹

İbn Kesîr, Kur'an'ın garîb kelimelerini açıklarken de şiire başvurmaktadır. لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ / “Onda baş döndürme özelliği yoktur. Onlar, onu içmekle sarhoş da olmazlar.” meâlindeki âyette³² geçen “غَوْلٌ” kelimesine; sahâbe ve tabiîn kavillerine atfen baş ağrısı, karın ağrısı, aklın baştan gitmesi, eziyet verici bir şeyin olması gibi çeşitli manalar verildiğini söylemektedir. İbn Kesîr, “غَوْلٌ” kelimesinin, bu âyet bağlamında karın ağrısı anlamını tercih etmiş olsa da Katâde ve Süddî'nin (ö.127/745) bu kelimenin anlamıyla ilgili; cennette sunulan şarap onların akıllarını karıştırmayacak (sarhoş etmeyecek) şeklinde açıklama yaptıklarını belirttikten sonra kelimenin fiil kalıbında geçtiği, şairini belirtmediği aşağıdaki beyiti bu manaya şâhid olarak göstermektedir:³³

فَمَا زَالَتْ الكَأْسُ تَعْنَانَا ... وَتَذْهَبُ بِالْأَوَّلِ الْأَوَّلِ

Ve kâseler aklımızı alıp durdu.

İçtiklerimiz onu alıp götürdü.

Ebû Ubeyde (ö. 209/824 [?]) de anlamı bu şekilde vermiş “غَوْلٌ” kelimesinin anlamının aklın baştan gitmesi anlamına geldiğini söylemiş ve şairini belirtmeyerek aynı beyitle istîşâdda bulunmuştur.³⁴ Aynı âyetin tefsirinde aynı şâhidi bu şekilde zikreden *Taberî tefsiriyle* kıyaslandığında; “غَوْلٌ” kelimesinin mana vecihlerini özetleme noktasında İbn Kesîr'in, bu tefsirden faydalandığı anlaşılmaktadır.³⁵

İbn Kesîr, kelimelerin kıraati ile ilgili bilgileri aktarırken veya kıraatin lugatle ilgili yönlerine temas ederken de şiirden istifade etmektedir. Mesela; سَرَّابِيَهُمْ مِنْ قَطْرَانَ وَتَعْنَى وَجُوهُهُمْ النَّارُ / “Gömlükleri katrandandır. Yüzlerini de ateş biürüyecektir.”³⁶ âyetinde geçen “قَطْرَانَ” kelimesinin lehçelere göre değişen farklı okuyuşlarına değinmektedir. Buna göre kelime; “katirân”, “katrân”, “kırân” şeklinde

³⁰ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980-1983), 2/282.

³¹ Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 17/461.

³² es-Sâffât 37/47.

³³ İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/306.

³⁴ Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzi'l-Kur'an*, 2/169.

³⁵ Bk. Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 21/37.

³⁶ İbrâhîm 14/50.

okunmuştur. Müfessir bu kıraat şekilleri arasında herhangi bir tercihte bulunmadan “kitrân” tarzındaki okuyuşa Ebü'n- Necm'e (ö. 125/743'ten önce) ait olduğunu belirttiği şu beyiti şâhid olarak göstermektedir.³⁷

كَأَنَّ قِطْرَانًا إِذَا تَلَاهَا ... تَرْمِي بِهِ الرِّيحُ إِلَى مَجْرَاهَا

Sanki kitrân izinden gitse,

Rüzgâr onu akıntısına atar.

Bu beyiti aynı izahlarla Taberî'nin de istişhâd amaçlı kullandığı görülmektedir. Nitekim o da kelimeyle ilgili üç okuyuş tarzını zikrettikten sonra “kitrân” tarzındaki okuyuşa yukarıda ismi geçen şairin beyitini şâhid olarak göstermektedir. Şu farkla ki Taberî, şairin iki beyitini okuyuşa şâhid olarak gösterirken İbn Kesîr tek bir beyiti delil olarak zikretmiştir. Üstelik beyitin diğer tefsirlerde ve kaynaklarda bu şekilde şâhid olarak kullanılmaması, İbn Kesîr'in bu istişhâdı Taberî'den direk alıntıladığını göstermektedir.³⁸

İbn Kesîr'in lugat yönünden şiirle istişhâdı bahsi geçen misallerle sınırlı değildir. Zıt anlamlı/ezdâd ve eş anlamlı/müterâdif kelimeleri açıklarken,³⁹ kelimeler arası anlam farklarını ortaya koyarken,⁴⁰ kelimenin anlamını bağlama göre tespit ederken,⁴¹ kelimelerin tekil ya da çoğul olma durumları⁴² ya da hurûf-ı mukattaa'ya dair açıklama yaparken⁴³ de şiirle istişhâddan önemli ölçüde istifade etmektedir.

2.2. Nahvî İzahlarda Şiirle İstişhâd

Müfessir, nahve dair beyanlarında da şiirle istişhâd usulünü uygulamaktadır. Özellikle âyetlerde yer alan edatların işlevi ve manasına dair açıklama yaparken veya tercihini ortaya koyarken istişhâdda bulunduğu görülmektedir.⁴⁴ Bu izahlarında bazen Taberî'nin görüşüne itiraz ederek ve tercihini ortaya koyarak şiirle istişhâdda bulunurken⁴⁵ kimi zaman birebir Taberî'nin görüşünü naklederek onun istişhâdını aynen iktibas etmektedir.⁴⁶

İbn Kesîr'in şiirle istişhâd noktasında *Taberî tefsir*inden nasıl iktibasta bulunduğunu göstermesi bakımından Bakara sûresi 26. âyetin⁴⁷ tefsirinde i' râb bağlamında yaptığı açıklamalarını misal olarak

³⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 3/623. Benzer örnekler için bk. 3/521-22, 4/268.

³⁸ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/54.

³⁹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 1/208, 3/492-493.

⁴⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 3/230.

⁴¹ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 1/284.

⁴² Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 1/219-220.

⁴³ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 1/135.

⁴⁴ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 1/177, 242, 3/595.

⁴⁵ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 3/103.

⁴⁶ Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l- Kur'âni'l- Azîm*, 3/555, 4/131, 5/34.

⁴⁷ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا / “Allah, bir sıvrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı (küçüklük bakımından) örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Külfre saplananlar

zikredebiliriz. Müfessir, âyette geçen “بِعُوضَةٍ” (beûdeten) kelimesinin i‘râbı hakkında ileri sürülmüş görüşleri tek tek zikretmektedir ki ilkinde göre; âyetteki “ما” azlık içindir. Kendisinden sonra gelen “بِعُوضَةٍ” kelimesi ise onun bedeli olarak mansub olur. Bu da aynen şu cümledeki kullanıma benzer: “لاضربنك ضربًا ما” / “Sana kesinlikle herhangi bir şekilde vuracağım.” Bu cümledeki vurma fiili de en küçüğünü bile kapsamaktadır. Ya da buradaki “ما”; “بِعُوضَةٍ” kelimesinin mevsûfudur ve nekredir.

Naklettiği başka görüşlere göre; Dahhâk (ö. 105/723), İbrahim b. Ebî Uble (ö. 152/769) ve Ebû Ru‘be gibi âlimler kelimeyi merfû‘ olarak “بِعُوضَةٍ” (beûdetün) şeklinde de okumuşlardır. Müfessir, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) ise böyle okunduğu takdirde “بِعُوضَةٍ” kelimesinin ما'nın sılası olduğunu rücu eden zamirin ise hafzedildiğini söylediğini kaydeder. Nitekim En‘âm sûresi 154. âyette de böyle bir durum vardır.⁴⁸ Yine müfessirin aktarımına göre Taberî; Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ'nın da tercih ettiği başka bir görüşe göre; ilgili kelimenin cer harfinin hazfı ile mansûb kılınmış olabileceği ihtimalini de değerlendirmiştir. O takdirde ise mana; “Allah sivrisinek ile daha üstü arasında herhangi bir şeyi misâl vermekten çekinmez.” şeklinde olur.

İlgili nakiller arasında İbn Kesîr, Taberî'nin tercih ettiğini belirttiği bir görüş bağlamında onun kullandığı beyiti aynı ile zikretmektedir.⁴⁹ Buna göre Taberî; ما'nın ism-i mevsûl ve “بِعُوضَةٍ” kelimesinin de ona bağlı olarak mansûb olduğunu, bunun da Arapça'da caiz olduğunu çünkü “ما” ve “من” gibi ism-i mevsûllerin sılalarının i‘râb noktasında kendilerine tâbi olduğunu söyleyerek Hassân b. Sâbit'in (ö. 60/680[P]) şu beyitini buna delil olarak getirmiştir:⁵⁰

وَكَفَىٰ بِنَا قَضَا عَلَىٰ مَنْ عَيْرَنَا ... حُبُّ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ إِيَّانَا

Bizçe başkalarına karşı şeref ve üstünlük olarak yeter,

Peygamber Muhammed'in bizci sevmesi.

İbn Kesîr, kıraat bağlamında cümlenin i‘râbını analiz ederken de şiirle istîşâdda bunmaktadır. Nûr suresi 36-37. âyetlerde⁵¹ geçen “يُسَبِّحُ” fiilinin iki farklı kıraatine göre cümlenin i‘râbını açıklayan müfessir ilk i‘râb veçhini izah ederken şiirden örnek vermektedir. Fiildeki “ب” harfini

ise, "Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır."

⁴⁸ "... تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ ..." Âyetteki الَّذِي zamirine dönen هو zamiri hafzedilmiştir. Cümlenin takdiri şöyledir: "... تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ ..." Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*, 1/172.

⁴⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-Azîm*, 1/172.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/404.

⁵¹ فِي بُيُوتِ آدِنَ اللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللّٰهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الرِّكَوةِ / "Allah'ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına için verdiği evlerde hiçbir ticaretin ve alışverişin kendilerini Allah'ı anmaktan, namazı kalmaktan, zekâtı vermekten alıkoymadığı birtakım adamlar, buralarda sabah akşam O'nu tespih ederler. Onlar, kalplerin ve gözlerin dikilip kalacağı bir gündün korkarlar."

fethalı ve meçhûl siygada okuyanların kıraatine göre “وَالْأَصَالُ” kelimesi üzerinde tam bir vakıf yapılır ve “رَجَالٌ” kelimesinden itibaren kıraate devam edilir. Müfessir bu okuyuşun hazfedilmiş fâili açıklayan bir açıklama cümlesi gibi olduğunu söyler. Bu izahı ise aşağıdaki beyitle delillendirir:

لِيُبَيِّنَ لِيَزِيدُ ضَارِعٌ لِحُصُومَةٍ... وَمُخْتَبِطٌ مِمَّا تُطِيحُ الطَّوَانِحُ

Ağlansın Yezid için düşmanlık dolayısı ile zelil olup boyun eğen

Ve atılan silahların helak edip, öldürmelerinden dolayı ihtiyacı olan kimseler (tarafından)

Müfessirin beyanına göre beyitte Yezid için kimin ağlayacağı sonrasında açıklanmaktadır. Âyette de aynı şekilde sanki kimin tespih edeceğine dair bir soru sorulmuş da sonrasında “رَجَالٌ” denilerek cevap verilmiş gibidir. İkinci kıraat şekline göre “ب” harfi kesreli olarak ve ma’lûm fiil kalıbında “يُسَبِّحُ” olarak okunduğunda bu fiilin öznesi “رَجَالٌ” kelimesi olur ve söz burada nihâyete erdiğinden üzerinde vakıf yapılır.⁵²

İbn Kesîr’in zikrettiği bu beyiti tarihî sıralama itibariyle bakıldığında ilk olarak Sibeveyhi’nin (ö. 180/796) dilsel bazı açıklamalarına şahit olarak gösterdiği görülmektedir.⁵³ Zeccâc (ö.311/923); İbn Kesîr gibi aynı âyetle ilgili benzer açıklamayı yaparak bu beyitle istişhâdda bulunmaktadır.⁵⁴ Şiirle istişhâd yönünden zengin bir içeriğe sahip olduğu bilinen *Kurtubî tefsirinde* ise *İbn Kesîr tefsirinde* olduğu gibi istişhâdda bulunulduğu görülmektedir.⁵⁵ Taberî ise bu beyitle Hicr sûresinin 22. âyetinde⁵⁶ geçen “لَوَاقِحُ” kelimesinin izahını yaparken istişhâd etmektedir.⁵⁷ Anlaşıyor ki İbn Kesîr, diğer bazı misallerde olduğu üzere bu istişhâd örneğini *Taberî tefsirinden* alıntılanmamıştır. Bu ise İbn Kesîr’in; şiirle istişhâd noktasında sadece *Taberî tefsirinden* değil *Zeccâc’ın Meâni’l- Kur’ân’ı* gibi ilk dönem dilbilimsel tefsirlerden veya kıraat ve edebiyat noktasında zengin olan *Kurtubî tefsiri* gibi daha farklı kaynaklardan da istifade etmiş olabileceğini akla getirmektedir.

İbn Kesîr’in nahvî izahlarında şiirle istişhâdda bulunmasına son bir misal olarak aşağıdaki âyetin tefsirinde yer alan ism-i işâretin kullanımıyla ilgili tefsiri verilebilir. *وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا* / “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁵⁸ Müfessir, bu âyette olduğu gibi “تلك” “bunlar”

⁵² İbn Kesîr, *Tefsîri’l- Kur’âni’l- Azîm*, 4/500.

⁵³ Bk. Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *Kitâbu Sibeveyhi*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 3. Baskı, 1408/1988), 1/288, 366.

⁵⁴ Bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve i’râbuhu*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988), 4/45-46.

⁵⁵ Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî’l-Şur’ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1423/2003), 12/275.

⁵⁶ *وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ* / “*Rüzgârları da aşılayıcı olarak gönderip yukarıdan su indirerek sizî onunla suladık. Onu toplayıp depolayan da siz değilsiniz.*”

⁵⁷ Taberî, *Câmi’l-Beyân*, 17/86.

⁵⁸ el- İsrâ 17/36.

kelimesi yerine “أُولَئِكَ” (bunlar) işaret isminin de kullanılabileceğini söylemekte ve bu duruma şairini belirtmediği şu beyiti delil olarak getirmektedir:⁵⁹

دُمَّ الْمَنَازِلَ بَعْدَ مَنَزَلَةِ اللَّوَى ... وَالْعَيْشَ بَعْدَ أَوْلَئِكَ الْإِيَّامِ

el-Livâ (denilen kumların bittiği yerden sonraki) konaklama yerinden sonra bütün konaklama yerlerini de, Ve o günlerden sonraki bütün yaşantıyı da yer.

Taberî de bu âyetin tefsirinde aynı açıklamayı daha ayrıntılı bir şekilde yaparak yukarıdaki beyitle istişhâdda bulunmuştur.⁶⁰ Fakat her iki müfessirin açıklama biçimi İbn Kesîr'in bu istişhâdı açıklamalarıyla birlikte direk Taberî tefsirinden alıntılıdığını gösterecek ölçüde benzeşmemektedir. Nitekim Taberî öncesi Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830 [?]) da aynı âyetin tefsirinde yukarıdaki beyiti şâhid olarak kullanmıştır.⁶¹

2.3. Sarfla İlgili İzahlarda Şiirle İstişhâd

İbn Kesîr'in şiirden asgarî düzeyde istifade ederek açıklamalarda bulunduğu alan sarftır. Sarf alanında ise kelimelerin vezinleri hakkında bilgi verirken istifade ettiği görülmektedir. Mesela; وَكَذَّبُوا / بِآيَاتِنَا كِذَّابًا / “*Âyetlerimizi de alabildiğine yalanlamışlardı.*”⁶² âyetinde “كَذَّابًا” kelimesinin “yalanlamak” anlamına gelen ve fiilden türemeyen bir mastar oluşuna vurgu yapmakta, aynı bağlamda başka bir bilgiyi de nakletmektedir. Buna göre dil bilginlerinden olan Ferrâ'ya, Merve üzerindeyken bir bedevî gelerek “Sana göre kısaltmak mı daha iyidir yoksa traş olmak mı?” şeklinde bir soru yönelmiştir. Bedevî bu soruyu sorarken kısaltmak anlamına gelen ve mastar olan الْقِصَّارَ kelimesini aynı vezinde kullanmıştır. Müfessir, bu bilginin akabinde aynı vezinden gelen bir mastarın, ikinci mısrasında yer bulduğu şairini belirtmediği şu beyiti şâhid olarak göstermektedir:⁶³

لَقَدْ طَالَ مَا تَبَطَّنْتَنِي عَنْ صَحَابَتِي ... وَعَنْ جَوْجٍ قِضَاؤُهَا مِنْ شِفَانِيَا

Beni arkadaşlarımdan alıkoyduğun (süre) gerçekten uzun sürdü

Ve görülmeleri bizim şifa bulmamızın bir parçasını teşkil eden ihtiyaçlarımızı karşılamakta.

Taberî de biraz daha ayrıntılı olmakla birlikte neredeyse aynı açıklamalarla söz konusu beyitle istişhâdda bulunmaktadır. Şu farkla ki beyitin Benî Kilâb kabilesinden bazı kişilerce okunduğunu belirtmektedir. Taberî'nin ise mastarın okunuşu ile bilgilerinin tamamını beyitin aynı bağlamda yer aldığı ilk kaynak olan Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ından birebir iktibas ettiği görülmektedir.⁶⁴

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrî'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/130.

⁶⁰ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 17/449.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşii el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat , *Meâni'l-Kur'an* , thk. Hüdâ Mahmûd Karaa (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1411/1990), 2/423.

⁶² en- Nebe' 78/28.

⁶³ İbn Kesîr, *Tefsîrî'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/346.

⁶⁴ Bk. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24/168; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 3/229.

İbn Kesîr, başka bir âyette geçen kelimenin anlamını ve mastar oluşunu vuzuha kavuştururken de şiirle istişhâdda bulunmaktadır. *“Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de...”*⁶⁵ âyetinde geçen “مُرَاعِمًا” kelimesinin mastar olduğunu söyler ve Arapların da bu kelimeyi şu şekilde kullandıklarını belirtir: “مراعمة راعم فلان قومه مراعما”. Nâbiga el-Ca’dî’ye (ö. 65/685 [?]) ait olduğunu söylediği; kelimenin mastar olarak kullanıldığı ve sığınmak anlamına geldiğini gösteren aşağıdaki beyiti delil olarak getirir:⁶⁶

كَطَوْدٍ يُلَادُ بِأَرْكَانِهِ ... عَزِيْرُ الْمُرَاعِمِ وَالْمَهْرَبِ

Kendisine sığınulan bir dağ gibidir.

Sağlam bir sığınak ve kendisine kaçınılacak yerdir!

Bu beyitle Ebû Ubeyde de istişhâdda bulunmuştur.⁶⁷ İbn Kesîr’in istişhâd şekline bakıldığında ise bu istişhâdının kaynağının büyük olasılıkla *Taberî tefsiri* olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Kesîr’in açıklamalarıyla Taberî’ninki büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim ikisi de Ebû Ubeyde’den farklı olarak “راعم” fiilli ve mastarıyla ilgili artı bir açıklama yapmaktadır.⁶⁸

2.4. Belâgî İzahlarda Şiirle İstişhâd

İbn Kesîr; beyân ilminin kapsamına giren konuları izah ederken de şiirle istişhâda başvurmuştur. Bunun dikkat çekici bir örneği “وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ” / “Elbiseni temizle.” âyetinin⁶⁹ tefsirinde uzunca yaptığı açıklamalarında yer almaktadır. İbn Kesîr beyân ilminin bir konusu olan kinâyeye⁷⁰ terimini açıkça kullanmasa da âyeti; kinâyî manaya delâlet eden görüş ve rivâyetlerle tefsir etmektedir. Zikrettiklerine göre; “elbiseni temizle” âyetinde kastedilen mana; elbiseyi görünür ve maddî kirlilerden temizlemek değil bilakis manevî temizliktir. İbn Abbas’tan nakledildiğine göre kendisine bu âyete dair soru sorulduğunda o, âyetten murad edilenin; elbiseyi günah ve kabalık üzere giyinmemek anlamında olduğunu söylemiş akabinde Gaylân b. Seleme es-Sekafî’nin (ö.23/644) aşağıdaki beyitini açıklamasına şahid olarak getirmiştir.⁷¹

فَأَيُّ بِحَمْدِ اللَّهِ لَا تُؤَبِّ فَاجِرٍ ... لَيْسَتْ وَلَا مِنْ عَذْرَةٍ أَتَقَنَّعُ

Şüphesiz ki ben- Allah’a hamdolsun – ne günahkâr bir elbise giyindim,

⁶⁵ en-Nisâ 4/100.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrî'l- Kur'âni'l- Azîm*, 2/326.

⁶⁷ Bk. Ebû Ubeyde, *Mecâzi'l- Kur'ân*, 1/138.

⁶⁸ Bk. Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 9/112.

⁶⁹ el-Müddessir 78/4.

⁷⁰ Beyân ilminde bir lafzın hem hakîkî hem de mecâzî manaya hamledilecek şekilde kullanılmasına kinâyeye denilmektedir. Kinâyeye sanatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Cârîm - Mustafa Emin, *el-Belâgatü'l-vâduba* (Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1999), 123-133. Ayrıca bkz. Nusreddin Bolelli, *Belağat- Beyân, Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 3. Baskı, 2001), 147-158.

⁷¹ İbn Kesîr, *Tefsîrî'l- Kur'âni'l- Azîm*, 6/311.

Ne de bir gaddarlıktan ötürü yüzümü başımı örtüyorum.

Müfessir aynı bağlamda açıklamalarına devam eder ve yine İbn Abbas'ın Arap dilinde elbisenin temizliğini anlatmak için “نقي” / “nakaye” fiil kökü kullanıldığına dair açıklamasını kaydeder. Aynı senetle gelen başka bir rivâyete göre o, günahlardan temizlenmenin “طهر” / “tahera” kökü ile ifade edildiğini belirtmiştir. Keza, İkrime (ö. 105/723) ve Dahhâk'ın da âyete; “elbiseni günah üzere giyinme” şeklinde mana verdilerini söyleyerek bu anlama şu beyiti delil getirdiklerini söylemektedir.⁷²

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَدْتَسْ مِنَ اللُّؤْمِ عِرْضُهُ ... فَكُلُّ رِذَاءٍ يَرْتَدِيهِ جَمِيلٌ

Kişinin eğer adillikle ırzı (şeref ve haysiyeti) kirlenmemişse

Giyindiği her türlü elbise pek güzeldir.

Bu beyitleri zikretmesinin akabinde İbn Kesîr, âyetin maddî ve kalp temizliği gibi manevî temizliği de kapsayacak bir anlamda olmasını muhtemel olarak görür. Nitekim ona göre Arapların böyle bir kullanımı da vardır. Bu görüşüne İmruülkays'ın şu beyitini delil göstermektedir:⁷³

أَفَاطِمٌ مَهْلًا بَعْضَ هَذَا التَّنَدُلِ ... وَإِنْ كُنْتَ قَدْ أَرْمَعْتَ هَجْرِي فَأَجْمِلِي

وَأِنْ تَلَّكَ قَدْ سَاءَتْكَ مِنِّي خَلِيفَةٌ ... فَسُئِلِي ثِيَابِي مِنْ ثِيَابِكَ تَسْئَلِي

Ey Fâtıma, yeter artık bu kadar naz, azalt nazımı

Eğer benden ayrılıp, benimle alakamı kesmeyi kararlaşırdınsa bunu güzel bir şekilde yap

Şâyet benim bir huyum senin hoşuna gitmemişse

Elbisemi elbisenden sıyr çıkar, ben de aynı şekilde senden sıyrılırım.

“وَأَشْتَعَلُ الرَّأْسَ شَيْبًا” / “Elbiseni temizle.” âyetinin tefsiriyle ilgili yukarıda geçen istişhâd örneklerinin *Taberî tefsirinde* yer almaması, İbn Kesîr'in istişhâd noktasında istifade ederken; *Taberî tefsiriyle* sınırlı kalmadığı fikrine götürmektedir.

İbn Kesîr'in şiirden misal vererek, ancak terimsel karşılığını tasrih etmeksizin değindiği önemli edebî sanatlardan biri de istiâredir.⁷⁴ Meryem sûresi 4. âyette⁷⁵ geçen “وَأَشْتَعَلُ الرَّأْسَ شَيْبًا” cümlesinin lâfzî/literal karşılığı “başım alev alıp tuttu” şeklindedir. İbn Kesîr bu ifadenin; ağaran saçların siyah olanlar arasında alev gibi yayılması anlamına geldiğini söyleyip bu manaya İbn Düreyd'e (ö. 321/933) ait olduğunu söylediği şiirin şu beyitlerini delil göstermektedir.⁷⁶

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/311

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/312.

⁷⁴ Benzetme amacının güdüldüğü, gerçek anlamı kastetmeye engel bir karînenin de bulunmasıyla bir lafzı; hakikî anlamının dışında kullanmaya istiâre denilmektedir. İstiâre hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cârîm, *el-Belâgatü'l-vâdîha*, 75-108. Âyette saçların ağarmasının; ateşin odunlar içinde yayılmasına benzetildiği ve müşebbehün bihe işaret eden “işteale” fiili kullanılarak istiâre-i mekniyye yoluyla bu anlamın ifade edildiği dile getirilmiştir. Bk. Bolelli, *Belâgat*, 88.

⁷⁵ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَأَشْتَعَلُ الرَّأْسَ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا / “O, şöyle demişti: Rabbim! Şüphesiz kemiklerim gevşedi. Saçım sakalım ağardı. Sana yaptığım dualarda (cevapsız bırakılarak) hiç mahrum olmadım.”

⁷⁶ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/232.

إِمَّا تَرَى رَأْسِي حَاكِي لَوْنُهُ ... طَرَّةٌ صُبِحَ تَحْتَ أَذْيَالِ الدَّجَى
وَأَشْتَعَلَ الْمُئَبِّضُ فِي مُسَوِّدِهِ ... مِثْلَ اشْتِعَالِ النَّارِ فِي جَمْرِ الْعَصَا

Bir bakmışsın ki başımdaki saçlarımın rengi

*Sabah vakti elbisesinin alt tarafında düğülen saçak gibi duran sabah aydınlığına
benzemiş,*

Saçımın ağaran tellerinin siyahları arasında, alev gibi yayılarak,

Tıpkı alev ateşinin, ağaçların dibinde yayılması gibi.

Bu beyitin; İbn Kesîr öncesi kronolojik seyir takip edildiğinde Abdülkerîm b. Muhammed Sem'ânî'nin (ö. 562/1166) *Ensâb*'ında geçtiği görülmektedir⁷⁷ Fakat müfessir, bu beyiti *Bidâye*'sinde İbn Düreyd'in en uzun kasidesini içeren *Maksûre* isimli eserine atıfla ve aynı amaçla kullanmıştır.⁷⁸ Bu örnek; İbn Kesîr'in istîşâdda bulunurken edebiyat kaynaklarından istifade ettiğini açıkça göstermesi bakımından önemlidir.

Müfessir, Kur'an üslûbuna dair bilgi verirken de şüirden istifade etmektedir. Örneğin bir üslûb özelliği olarak tağlîbe⁷⁹ tasrihte bulunmaksızın dört ayrı yerde değinmekte⁸⁰ ve hepsinde de aynı beyiti örnek olarak vermektedir. Mesela; Kasas sûresinin 48. âyetinde⁸¹ müfessirin görüşüne göre iki sihirbaz; Hz. Mûsâ ve Hârûn'dur. İbn Kesîr, âyette Hz. Mûsâ'yla birlikte aralarındaki yakınlık ve alakadan dolayı açıkça zikredilmese de Hz. Hârûn'un da anlaşıldığını söylemekte ve bu üslûbu şairini belirtmediği şu beyitle örneklendirmektedir:

وَمَا أَذْرِي إِذَا يَمَّمْتُ أَرْضًا ... أُرِيدُ الْخَيْرَ أَيُّهُمَا يَلِينِي

Ben bir yere doğru gitmek istediğimde hayrı dileyerek

Bilemiyorum o ikisinden hangisinin gelip beni bulacağını.

İkinci beyitte o ikisi denilerek yetinilmiştir ki bu ifadenin hayır ve şerri kapsadığı anlaşılacaktır. Bu beyitte olduğu gibi âyette de müfessire göre Hz. Mûsâ'nın ismi açıkça geçmekte, Hz. Hârûn ise açıkça yer almasa da âyetin zımnen onu kapsadığı anlaşılmaktadır.⁸² Beyit tefsirlerde farklı

⁷⁷ Bk. Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr el-Mervezî Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifil-Osmâniyye, 1. Baskı, 1397/1977), 12/532.

⁷⁸ Bk. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1997/1417), 2/396.

⁷⁹ Tağlîb; aralarında yakınlık bulunan iki şeyden birinin lafzının her iki lafız için de kullanılmasıdır. Meânî ilimlerine dâhil edildiği gibi bedî' ilimlerinden biri olarak da kabul edilmiştir. Tağlîb hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İsmail Durmuş, "Tağlîb", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 372-74.

⁸⁰ Bk. İbn Kesîr, *Tefsir*, 3/324, 5/272, 366.

⁸¹ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَى أَوْلَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُمْ لَكَافِرُونَ / "Onlara katımızdan gerçek gelince, Mûsâ'ya verilen (mucize)lerin benzeri niçin buna da verilmedi dediler. Onlar daha önce Mûsâ'ya verilen (mucize)leri inkâr etmemişler miydi? Onlar, İki sihirbaz birbirlerine destek oluyor dediler. Biz hepsini inkâr ediyoruz dediler."

⁸² İbn Kesîr, *Tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/22.

âyetler ve örnekler bağlamında dile getirilmiştir.⁸³ Bu da söz konusu üslûb biçimiyle ilgili istişhâdın bu âyet bağlamında gündeme ilk kez büyük olasılıkla İbn Kesîr tarafından getirildiğini göstermektedir.

Müfessir bahsi geçen edebî sanat ve üslûb biçimleri haricinde; zamir yerine açık ismin getirilmesinde⁸⁴ ve müşâkele sanatını izah ederken de beyitlerden delil getirerek istişhâdda bulunmaktadır.⁸⁵

2.5. Câhiliye Kültürünü Aktarmada Şiirle İstişhâd

İbn Kesîr tarihî bir malumat olarak Câhiliye dönemi kültürüne dair aktarım yaparken de şiirle istişhâdda bulunmaktadır. Mâide sûresi 2. âyetin⁸⁶ tefsiri buna örnek verilebilir. İbn Kesîr, gerdanlıklara saygı gösterilmesi ifadesiyle neyin kastedildiğine dair görüşleri açıklarken Taberî'nin görüşüne de atıfta bulunur ve onun bu ifadeyi; şâyet bir kimse haremın ağaçlarından gerdanlık yapıp boynuna takarsa güvencede olacağı şeklinde anladığını ifade eder. Nitekim Arapların örfünde hep böyle olduğunu dile getiren şu beyiti, Taberî'nin de bu görüşüne delil olarak getirdiğini söyleyerek ondan iktibas eder ve kendisi de aynı şekilde istişhâdda bulunur:⁸⁷

أَلَمْ تَقْتُلُوا الْحَرَجِينَ إِذْ أَعُورًا كَمَا ... يُمِرُّانَ بِالْأَيْدِي اللَّحَاءِ الْمُضَفَّرَا

Sizler, elleriyle gerdanlıkları bükerken sizce gözüktüklerinde,

İki beyaz asil adamı öldüren kimseler değil misiniz?

3. İbn Kesîr Tefsiri'nde Şiirden Yararlanma

İbn Kesîr tefsirinde istişhâd amacının haricinde âyetlerin tefsirini çeşitli açılardan zenginleştirmek için de şiir kullanılmaktadır. *İbn Kesîr tefsirinde* şiirin bu şekilde de kullanılmış olmasını olgunlaşma döneminde telif edilen bir eser olmasıyla açıklamak mümkündür. Tefsirdeki bu usûlün hangi şekillerde kullanıldığı aşağıdaki başlıklar altında örneklerle ele alınacaktır.

3.1. Tarihî Malumatı Nakletmede Şiirden Yararlanma

İbn Kesîr gerek İslâm dini öncesi gerekse Hz. Peygamber dönemine ait tarihî bilgi ve olayları naklederken şiirleri sıklıkla kullanmaktadır. Mesela فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ / “Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyarak) onu öldürdü ve böylece zıyan edenlerden oldu.”

⁸³ Bk. İbn Atıyye, *Muharrerü'l-vecîz*, 3/413; Kurtubî, *Abkâmi'l-Kur'ân*, 10/160.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/270.

⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/416.

⁸⁶ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَيْمَانَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا.../ “Ey iman edenler! Allah'ın (koştuğu din) nişanelerine, haram aya, hac kurbanına, (bu kurbanlıklara takılı) gerdanlıklara ve de Rab'lerinden bol nimet ve hoşnutluk isteyerek Kâ'be'ye gelenlere sakın saygısızlık etmeyin...”

⁸⁷ Bk. Taberî, *Câmi'l-Beyân*, 9/470; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/412. Benzer örnekler için bk. 3/349, 4/402.

meâlindeki âyetin⁸⁸ tefsirinde bunun bir örneği yer almaktadır. Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem'in ağladığını ve şu beyitleri dile getirdiğini aktarır:⁸⁹

تَغَيَّرَتِ الْبِلَادُ وَمَنْ عَلَيْهَا ... فَلَوْنُ الْأَرْضِ مُغَيَّرٌ قَبِيحٌ
تَغَيَّرَ كُلُّ ذِي لَوْنٍ وَطَعْمٍ ... وَقَلَّ بَشَاشَةُ الْوَجْهِ الْمَلِيحِ
أَبَا هَابِيلَ قَدْ قُتِلَا جَمِيعًا ... وَصَارَ الْحَيُّ كَالْمَيِّتِ الذَّبِيحِ
وَجَاءَ بَشْرَةٌ قَدْ كَانَ مِنْهَا ... عَلَى خَوْفٍ فَجَاءَ بِهَا يَصْبِيحُ

Beldeler değişti, sakinleri de

Ey Hâbil'in babası, onların ikisi birden öldü.

Belde boğazlanmış ölüye döndü.

Toprağın rengi artık değişik, iğrenç.

Rengi ve tadı olan her şey değişti.

Korku ve panik yaşatan bir şer getirdi.

Yüzdeki tatlı ve hoş güllüş azalverdi.

Şimdi ondan dolayı çılgık balindedir.

Yukarıdaki beyitler İbn Kesîr öncesi kaynaklarda sadece Taberî'nin, tarihinde ve tefsirinde Ali b. Ebî Tâlib'ten (ö. 40/661) gelen bir senetle geçmektedir.⁹⁰ İbn Kesîr öncesi başka kaynaklarda yer almıyor oluşu ve kullanılma biçimi; İbn Kesîr'in bu beyitleri Taberî'den iktibas ettiğini ortaya koymaktadır.⁹¹

İbn Kesîr, İslâm dini dönemiyle ilgili tarihî bilgileri naklederken de şüirden faydalanmaktadır. Âl-i İmrân sûresi 153. âyetin⁹² tefsirinde bunun bir örneği yer almaktadır. Naklettiğine göre Müslümanlar Uhud'da bozguna uğrayınca bir kısmı Medine'ye girmişti. Bir kısmı da Uhud dağına doğru çıkmaya başlamış Hz. Peygamber arkalarından seslenmesine rağmen icabet etmemişlerdi. İbn Kesîr ilk Müslümanların Uhud'daki bu yenilgilerini dillendiren ve o esnada müşrik olduğunu belirttiği Abdullah b. Ziba'râ'ya (ö.?) ait kasidenin baş ve son kısımlarını oluşturan şu beyitleri aktarmaktadır:⁹³

يَا غُرَابَ الْبَيْنِ أَسْمَعْتِ فُؤْلًا ... إِنَّمَا تَنْطِقُ شَيْئًا قَدْ فُعِلَ
إِنَّ لِلْخَيْرِ وَاللَّشْرِ مَدَى ... وَكَيْلًا ذَلِكَ وَجْهٌ وَقَبْلُ
لَيْتَ أَشْيَاخِي يَبْدُرُ شَهْدُوا ... جَزَعَ الْخُرْجَ مِنْ وَقَعِ الْأَسْلُ

⁸⁸ el- Mâide 5/30.

⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîri'l- Kur'âni'l- Azîm*, 2/478. Benzer örnekler için bk. 3/154, 157.,

⁹⁰ Bk. Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Tarihü'l-ümmem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru't- Türâs, 2. Baskı, 1387/1967), 1/145; *Taberî, Câmiu'l- Beyân*, 10/209-210. İbn Sellâm el- Cumahî, benzer şekilde Âd ve Semûd'a da şüirler nispet edildiğini fakat bunlara gerçekte şüir denilemeyeceğini söylemektedir. Bk. Cumahî, *Tabakâtu fuhûli's-su'arâ*, 1/8.

⁹¹ Bk. *Taberî, Câmiu'l- Beyân*, 10/209-210.

⁹² اذْ تُصْنَعُونَ وَلَا تَلُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرُّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي أَخْرَاكُمْ فَأَتَابَكُمْ عَمَّا بَعَثَ لِكَيْلًا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا آصَابَكُمْ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ / "Peygamber, arkanızdan sizi çağırırken siz durmadan dağa yukarı kaçıyor, hiç kimseye dönüp bakmıyordunuz. Bundan dolayı Allah, size keder üstüne keder verdi ki, (bu durumlara alışasınız ve daha sonra) elinizden gidene ve başınıza gelene üzülmeyesiniz. Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır."

⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîri'l- Kur'âni'l- Azîm*, 2/112. Benzer örnekler için bk. 2/137, 140, 6/150-151.

جِينَ حَكَّتْ بِقُبَاءٍ بَرَكَهَا ... وَاسْتَحَرَ الْقَتْلُ فِي عَبْدِ الْأَمْتَلِ
 نُمْ خَفُوا عِنْدَ دَاكُمُ رُقَصْنَا ... رَقَصَ الْحَقَّانُ يَغْلُو فِي الْجَبَلِ
 فَتَلْنَا الضَّعْفَ مِنْ أَشْرَافِهِمْ ... وَعَدَلْنَا مَيْلَ بَدْرِ فَأَعْتَدَلْ

Ey Beyn kargası işittin hadi anlat:

Sen ancak yapılmış bir şeyi söylersin.

Hayır ve şerrin belli bir süresi vardır.

Keşke Bedir'e katılmış büyüklerimizi,

Düzeldeğimize Hazrec'in telaşını görselerdi.

Küba'da savaşı terk ediş anlarım,

Abdüşell'in adamlarını teker teker öldürüşümü müzi.

Sonra yavru havyaların salınarak dağa kaçışları gibi, Sizden kaçıp oynayarak gidişlerini.

Bedir'deki eğriliği düzelttik de düzeliverdi.

İbn Kesîr öncesi ve sonrası tefsir kaynaklarında yukarıdaki kaside yer almamaktadır. İbn İshak (ö. 151/768) kanalıyla gelen kaside İbn Kesîr öncesinde İbn Hişâm'ın (ö.213/828) *Sîre*'sinde geçmektedir.⁹⁴

3.2. Hadislerin Anlamıyla Örtüşen Şiirlerden Yararlanma

İbn Kesîr muhaddislik yönünü de kullanarak tefsirinde hadislerle bol miktarda yer açmakta hatta âyetlerin tefsirini çoğunlukla hadislerle yapmaktadır. Kimi zaman ise ilgili konu bağlamında hadisleri zikrettikten sonra bu hadislerin manalarıyla örtüşen şiirlere yer vermektedir. Nahl sûresi 70. âyeti⁹⁵ tefsiri misal olarak verilebilir. Müfessir, bu âyetin tefsirinde Hz. Peygamber'in duasının yer aldığı şu hadisi zikreder: “Allah'ım! Cimrilikten, tembellikten, ihtiyarlayıp kocamaktan, erzel-ömürden, kabir azabından, Deccâl'in fitnesinden, hayatın ve ölümün fitnesinden sana sığınırım.”⁹⁶ Akabinde ise bu hadisi mana itibariyle destekleyen muallaka şairlerinden Zühayr b. Ebû Sülmâ'ya (ö. 609 [?]) ait olduğunu söylediği şu beyitleri aktarır:⁹⁷

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ... ثمانين حولا لا أبا لك يسأم

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته، ومن تخطئ يعمر فيهرم

Hayatın yükümlülüklerinden bıktım usandım, her kim yaşarsa

⁹⁴ Bk. Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ- İbrahim el-Ebyârî- Abdülhâfız Şelebî (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1375/1955), 2/136-137.

⁹⁵ “Allah خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفِّيكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمُرِ لَكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَنِيبًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ. İçinizden kimileri de, bilgili olduktan sonra hiçbir şeyi bilmesin diye? ömrünün en düşkün çağına ulaştırılır. Şüphesiz Allah bakıyla bilendir, (her şeye) bakıyla gücü yetendir.”

⁹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîbü'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dârü Tavkî'n-Necât, 1422/2001), “Tefsîrü sûreti'n-Nahl”, 1. (no. 4707)

⁹⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/50. Benzer örnekler için bk. 2/323, 3/81.

Seksen yıl-ey babasız kalasıca- bıkar, usanır

Ecelleri serseri bir ok gibi gördüm, kime isabet ederse

Öldürür, kime de isabet etmezse yaşlanır ve sonunda kocayıp ihtiyarlar.

Bu misalde olduğu üzere İbn Kesîr, zikrettiği bazı hadislerin manasıyla örtüşen şiirlere yer vermek suretiyle tefsirini zenginleştirmektedir. Tefsirlerde; yukarıdaki beyitlere özellikle de bu hadis bağlamında yer verilmemiş olması; burada, müfessirin hadisle beyit arasında bir mana alakası kurmak suretiyle kendi tercihini yani dirâyetini ortaya koyduğunu göstermektedir.

Müfessirin hadislerin anlamıyla örtüşen şiirleri zikretmesinin bir örneği de Fâtîha sûresinin 1. âyetini tefsir edişinde yer almaktadır. Rahmân ve rahîm kelimelerini açıklarken İbnü'l-Mübârek'in; (ö. 181/797) "Rahmân istenildiği vakit veren rahîm ise istenmediği zaman kızandır." dediğini nakleder. Bu manayı taşıyan bir hadisi de misal olarak verir. Hadiste Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber; "Her kim Allah'tan talepte bulunmazsa Allah ona öfke duyar."⁹⁸ demektedir. Bu hadisin manasıyla örtüşen bir şiirde de şairlerin bir kısmının şöyle dediğini nakleder:⁹⁹

لَا تَطْلُبَنَّ بَنِيَّ آدَمَ حَاجَةً ... وَسَلِ الَّذِي أُبَوِّبُهُ لَا تُعَلِّقْ

اللَّهُ يَغْضَبُ إِنْ تَرَكْتَ سُؤَالَهُ ... وَبَنِيَّ آدَمَ حِينَ يَسْأَلُ يَغْضَبُ

Evladım! Hiçbir âdemden bir şey isteme!

Sen kapısı hiç kapanmayandan iste.

Allah, sen istemediğinde kızar.

Âdemoğlu ise ondan istediğinde kızar.

İbn Kesîr'in rahmân ve rahîm kelimelerine dair yukarıdaki açıklama biçiminin neredeyse aynısının *Kurtubî tefsirinde* de yer aldığı görülmektedir.¹⁰⁰

3.3. Âyetlerin Tefsiriyle Örtüşen Şiirlerden Yararlanma

İbn Kesîr çoğu zaman âyetlerin tefsiri ile ilgili görüşle mana itibariyle örtüşen beyitlere yer vererek tefsiri destekleyici tarzda da şiirden yararlanmaktadır. Bunun bir örneği müfessirin Ra'd suresi 13. âyeti¹⁰¹ tefsirinde yer almaktadır. Âyetteki "yeryüzünün eksiltilmesi" ifadesiyle ne kastedildiğini farklı nakillerle açıklayan müfessir, bu bağlamda İbn Abbas ve Mücâhid'in (ö. 103/721) de

⁹⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Muhammed Fuad Abdülbâkî- İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395/1975), "Ebvâbü'd-Deavât", 3. (no. 3373)

⁹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/107.

¹⁰⁰ Bk. Kurtubî, *Abkâmi'l-Kur'an*, 1/105-106.

¹⁰¹ "أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ / "Onlar, bizim yeryüzüne (kudretimizle) gelip onu etrafından eksilttiğimizi görmediler mi? Allah, hükmeder. O'nun hükmünü bozacak hiçbir kimse yoktur. O, hesabı çabuk görendir."

görüşünü nakleder ki onlara göre mana; fakihlerin, âlimlerin iyi kişilerin ölümü anlamına gelmektedir. İbn Kesîr bu manayla örtüşecek şekilde; Hâfız İbn Asâkir'e atfla (ö. 571/1176), aşağıdaki beyitleri örnek olarak vermektedir:¹⁰²

الأَرْضُ تَحْيَا إِذَا مَا عَاشَ عَالِمُهَا ... مَتَى يَمُتْ عَالِمٌ مِنْهَا يَمُتْ طَرَفٌ
كَالأَرْضِ تَحْيَا إِذَا مَا الْعَيْتُ حَلَّ بِهَا ... وَإِنْ أَبِي عَادَ فِي أَكْنَافِهَا التَّلْفُ

Bir belde âlimi yaşadıkça hayattadır.

Bir âlim ölünce oranın bir tarafı da ölür.

Toprak gibi; oraya yağmur yağduğunda dirilir.

Yağmadığında ise etrafında telef başlar.

Diğer müfessirlerin İbn Kesîr gibi âyetin tefsirini destekleyici bir unsur olarak bu şüirden faydalanmadığı görülmektedir. Bu ise İbn Kesîr'in bu misalde; şüirden faydalanırken kendi tercihleri doğrultusunda; tefsir biçimi ile beyitler arasında bir mana irtibatı kurduğunu yani dirâyetini sergilediğini göstermektedir.

Müfessirin âyetin tefsirini destekleyici bir unsur olarak şüirden istifade etmesine dair bir misal de *“Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın.”* meâlindeki âyeti¹⁰³ tefsirinde yer almaktadır. Âyette hem cimrilik hem israf yerilmektedir. İbn Kesîr, cimri olunursa insanların bu kişiyi ayıplayacakları ve ona ihtiyaç duymayacaklarını söylemekte akabinde bu manayı destekleyici tarzda Züheyr b. Ebû Sülma'ya ait olduğunu belirttiği şu beyiti zikretmektedir:¹⁰⁴

وَمَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَيَبْخُلْ بِمَالِهِ ... عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَى عَنْهُ وَيُتِمَمَ

Mal sahibi olan kişi mahyla cimrilik eder de kavmine bir şeyler vermezse

Ona gerek duyulmaz ve yerilen bir kişi olur.

Beyitin aynı şekilde İbn Kesîr öncesi tefsir kaynaklarında geçmiyor oluşu; şüirden faydalanırken müfessirin kendine özgü tasarruflarda bulunduğunu ve şüire vakıf olduğunu göstermektedir.

İbn Kesîr sıklıkla âyetlerden çıkarılacak ibret ve öğüt yönlerine temas ederek de tefsirde bulunmakta daha sonra ise ilgili manayı destekleyecek şekilde şüirlerden örnekler sunmaktadır. Buna dair bir misâl Hacc sûresinin 46. âyetinin¹⁰⁵ tefsirindedir. Âyette anlatılmak istenenin; peygamberleri

¹⁰² İbn Kesîr, *Tefsîrî'l- Kur'âni'l- Azîm*, 3/588. Beyit için bk. Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Muhibbüddin Ebî Said Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996-2001), 37/256. Benzer örnekler için bk. 2/24, 5/584.

¹⁰³ el-İsrâ 17/29.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *Tefsîrî'l- Kur'âni'l- Azîm*, 4/127.

¹⁰⁵ أَقَلَّمْ يَسْبِرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ أَدَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ / “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.”

yalanlayan ümmetlerin başlarına gelen cezaları görüp ibret almak olduğunu söyleyen müfessir, asıl körlüğün âyette geçtiği üzere gözün körlüğü değil basiretin körlüğü olduğunu söylemektedir. Bu anlamı güzelce yansıttığını düşündüğü şâir Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Sâre el-Endelüsî eş-Şenterîni'nin (ö.517/1123)¹⁰⁶ aşağıdaki şiirini aktarır:¹⁰⁷

يَا مَنْ يُصِيحُ إِلَى دَاعِي الشَّقَاءِ وَقَدْ ... نَادَى بِهِ النَّاعِيَانِ الشَّيْبُ وَالْكِبَرُ
إِنْ كُنْتَ لَا تَسْمَعُ الذُّكْرَى فَيَمِثُ تُرَى ... فِي رَأْسِكَ الْوَاعِيَانِ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ
لَيْسَ الْأَصْمُ وَلَا الْأَعْمَى سِوَى رَجُلٍ ... لَمْ يَهْدِهِ الْهَادِيَانِ الْعَيْنُ وَالْأَنْزُ
لَا الدَّهْرُ يَبْقَى وَلَا الدُّنْيَا وَلَا الْفَلَكَ ... الْأَعْلَى وَلَا النَّيِّرَانِ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
لَيُرْحَلَنَّ عَنِ الدُّنْيَا وَإِنْ كَرِهَا ... فِرَاقَهَا الثَّوَابِيَانِ الْبِدْوُ وَالْحَضْرُ
Ey bedbahtlığın davetçisine kulak kabartan kişi
Ölümiünün yaklaştığını iki şey kendisine yüksek sesle haber veriyor:
Ağaran saçları ve ilerleyen ömür
Şâyet öğüt ve hatırlatmayı işitmiyorsan sence nedendir
Başındaki iki kavrayış aracı olan işitmek ve görmek
Sağır da, kör de ancak
İki yol gösterici olan gözün ve izin bidâyete iletmediği kimsedir
Ne zaman kalıcıdır, ne de dünya, ne de en yüksek felek
Ne de ıstık saçan güneşle ay
Ayrılmak hoşlarına gitmese dahi dünyadan göçüp gideceklerdir
Dünyada yer tutan göçebelerle, şehirlerde yaşayanlar.”

Yukarıda geçen şiirin de İbn Kesîr öncesi tefsir kaynaklarında yer almıyor oluşu; İbn Kesîr'in şiirden anlatıma zenginlik katmak için faydalanırken şiire olan vukûfiyetine de dayanarak kendine özgü tasarruflarda bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç

İbn Kesîr tefsirinin şiirle istîşâd yönünü örnekler üzerinden ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada tespit edilen ve değerlendirilen hususlar aşağıda ifade edilmiştir:

- 1- İbn Kesîr tefsiri; rivâyet-dirâyet tefsiri sınıflandırmasında rivâyet tefsiri olarak konumlandırılmış olmasına rağmen bu sınıflandırma açısından dirâyet unsuru olarak görülen şiirle istîşâd bakımından zengin bir içeriğe sahiptir.
- 2- İbn Kesîr tefsirinde dilsel alanda; lugat, sarf, nahiv, belâgat ilimlerinin âyetlerin tefsiriyle ilintili olduğu konuları açıklanırken şiirle istîşâda başvurulmuştur. Bu ilimler içerisinde

¹⁰⁶ İbn Kesîr künyesiyle verdiği bu şâirin vefat tarihini hicrî 517 olarak belirtmiştir.

¹⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/401. Benzer örnekler için bk. 4/293-294, 319.

özellikle lugavî alanda ve kelimelerin manaları açıklanırken şiirle istîşhâda yoğun şekilde müracaat edilmiştir. Sarfla ilintili olarak başvuru istîşhâd birkaç örnekle sınırlı kalmıştır. Câhiliye dönemi kültürüne dair bilgi verilirken de sıklıkla olmasa da şiirle istîşhâda bulunulmuştur. Tefsirde şâhid olarak kullanılan beyitlerin şairlerinin ismi ise bazen tasrih edilmezken kimi zaman isimleri zikredilmiştir.

- 3- Çalışmada yer verilen on dört adet şiirle istîşhâd örneği incelendiğinde bunlardan dokuz adedinde; Taberî ve İbn Kesîr'in, aynı âyetlerin tefsirinde aynı şevâhidi kullandıkları görülmüştür ki bu durum şiirle istîşhâd noktasında *Taberî tefsirinin İbn Kesîr tefsirine* kaynaklık ettiği düşüncesine sevk etmiştir. Bu dokuz örnek incelendiğinde ise beşinde İbn Kesîr'in, istîşhâdı, *Taberî tefsirinden* direk alıntılması bu düşüneyi güçlendirmiştir. Bu durumla da ilintili olarak çalışmada yer alan örneklerin çoğunluğunda İbn Kesîr'in şiirle istîşhâd usûlünü kendi tercihlerine konu etmediği görülmüştür. İbn Kesîr'in biri lugatla diğerleri belâgatla ilgili olmak üzere sadece dört istîşhâd örneğinde kendi tasarruflarının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum *İbn Kesîr tefsirinin* rivâyet tefsir geleneğine olan yakınlığıyla ilgilidir. *İbn Kesîr tefsirinin* şiirle istîşhâd noktasında; *Taberî tefsirini* kaynak olarak kullanması ve rivâyet yöntemini takip etmesi bu çalışmada esas alınan örneklerden hareketle yapılmış bir değerlendirmedir. Bu değerlendirmenin daha ileri düzeyde bir çalışmayla teyit edilmesi ve kesin sonuçlara ulaşılması gerekmektedir.
- 4- Çalışmada yer verilen istîşhâd örneklerinin çoğunluğunda müfessirin rivâyet yöntemini esas aldığı değerlendirmesinden hareketle de müfessirlerin şiirle istîşhâd usûlünü nasıl uyguladığına dair yapılacak mukayeseli çalışmaların faydalı olacağı düşüncesine varılmıştır. Bu çalışmaların; rivâyet-dirâyet tefsiri ayrımının metodolojik açıdan ve tarihsel gerçeklik üzerinden değerlendirilmesine imkân sağlayarak ayrımla ilgili güncel tartışmalara katkı sağlayacağı öngörülmektedir.
- 5- Bu çalışmada ayrıca *İbn Kesîr tefsirinde*, Arap şiirinden sadece istîşhâd amacıyla faydalanılmadığı da tespit edilmiştir. Tefsirde anlatıma çeşitli açılardan zenginlik katma amacıyla da şiirden istifade edilmiştir. Tarihî konuları naklederken, tefsirde kullanılan bazı hadislerin manalarıyla örtüşen beyitleri zikrederken ve yine bazı tefsir biçimlerini içerik olarak destekleyen hadisleri zikrederken Arap şiiri kullanılmış böylece tefsir muhteva açısından daha zengin hale getirilmiştir. Bu durum; şiirin, *İbn Kesîr tefsirinde*, ilk dönem dilbilimsel tefsirlerde olduğu üzere sadece dilsel alanda değil daha farklı alan ve mevzularda da kullanıldığını ortaya koymaktadır.

- 6- İbn Kesîr'in, şiirden, istîshâd amacının dışında; anlatıma zenginlik katmak için faydalandığını gösteren örneklerde; müfessirin tasarruflarının özgün olduğu yani dirâyetiyle ilgili olduğu görülmüştür. Zira müfessir âyeti tefsir biçimiyle şiirler arasında muhteva açısından benzerliği fark ederek bu şiirleri tefsirinde zikretmektedir. Bu aynı zamanda rivâyet tefsiri olarak adı geçen *İbn Kesîr tefsiri*nde şiirin kullanımı özelinde dirâyetin de olduğunu gösteren önemli bir tespittir.

Kaynakça

- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşû el-Belhî. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Hüdâ Mahmûd Karaa. 2 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.
- Arpa, Abdulmuttalip. “Şiirle İstişhâd Yöntemi Açısından Kurtubî'nin el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an Tefsiri”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/7 (Haziran 2013), 91-119. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS1768>.
- Bolelli, Nusreddin. *Belağat- Beyân, Meânî, Bedî' İlimleri Arap Edebiyatı*. 3. Baskı. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîbü'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 cilt. Dâru Tavkî'n- Necât, 1422/2001.
- Cârim Ali-Emin Mustafa. *el-Belâgatü'l-vâdûba*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. “şhd”. *es-Sıhâb tâcü'l-luga ve sıhâbi'l- Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, 2. Baskı, 1979.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Diyaret İşleri Başkanlığı*. <https://kuran.diyaret.gov.tr>.
- Durmuş, İsmail. “İstişhâd”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Durmuş, İsmail. Tağlîb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 39/372-374. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî. *Mecâzju'l-Kur'an*. thk. Fuat Sezgin. 2 cilt. Kahire: Muhammed Sâmi Emin el-Hancî, 1374/1954.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemî. *Meâni'l-Kur'an*. 3 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1980-1983.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-veciz fî tefsiri'l-kitâbi'l-ażîz*. thk. Abdüsselâm Abdüssâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1422/2001.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hîbetullah. thk. *Târîhu medîneti Dimaşk*. Muhibbüddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. 80 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996-2001.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddîn Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ-İbrâhim el-Ebyârî- Abdülhâfız Şelebî. 2 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1375/1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuh-sin et- Türkî. 21 cilt. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1. Baskı, 1997/1417.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *İbn Kesîr tefsiri*. çev. Savaş Kocabaş- M. Beşir Eryarsoy. 12 cilt. İstanbul: Karınca- Polen Yayınları, 2010-2012.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, 2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 cilt. Kahire: Daru'l-Mearif, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasebullah- Hâşim Muhammed eş-Şazelî. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sellâm el-Cumahî, Ebû Abdullah Muhammed. *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*. thk. Mahmûd Muham-med Şâkir. 2 cilt. Cidde: Dâru'l- Medenî, ts.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneginde Rivâyet*. Diyarbakır: A grafik Yayınları, 2015.
- Kaya, Mehmet. "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Şiirle İstîshâd". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/1 (2017), 9-42.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Fâdil*. thk. Abdülazîz el-Meymenî. Kahire: Dâru'l- Kütübi'l- Mısıryye, 2. Baskı,1995.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmiu'l-Beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. yy: Müssetü'r- Risâle, 1420/2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*. 11 cilt. Beyrut: Dâru't- Türâs, 2. Baskı, 1387/1967.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*. thk. Ali Dahrûc. 2 cilt. Beyrut: Mektebetü Lüb-nan, 1. Baskı, 1996.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir- Muhammed Fuad Abdülbâki- İbrâhim Atve İvaz. 5 cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1395/1975.
- Topuzoğlu, Tefvîk Rüştü. "Recez". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed b. Mansur el-Mervezî. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. 13 cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1. Baskı, 1397/1977.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber el-Hârisî. *Kitâbu Sibeveyhi*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Baskı, 1408/1988.
- Süyûtî, Celaleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l Fadl İbrâhîm. 4 cilt. Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.

Mushaf Araştırmalarında Neredeyiz?

“Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları - Paradigma ve Yöntemler” (İstanbul 17-18 Şubat 2020) Adlı Çalıştay Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Workshop Titled “Where are we on the Mushaf Researches? The Mushaf History Researches of the Western Orientalism: Paradigms and Methods”

(İstanbul, 17-18 Feb, 2020)

İsmail ÇALIŞKAN *

Bu yazıda “Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları -Paradigma ve Yöntemler” adıyla İstanbul’da 17-18 Şubat 2020 tarihlerinde yapılan çalıştay tanıtılmaktadır. Bu ilmi toplantıda birçok tebliğ sunulmuş, müzakereler yapılmıştır. Dünyada ve Türkiye’de mushaf çalışmalarının seyrine ve bugünkü durumuna genel bir ışık tuttuğu düşünülen bu toplantıdan ilim âleminin haberdar olması amacıyla tebliğler tanıtılmış, müzakerelerin özetleri aktarılmış, sonunda değerlendirmelere yer verilmiştir.

2020 yılında tefsir alanındaki ilk ilmi toplantı Mushaf araştırmaları hakkındaydı. Mevsim kış, hava soğuk, konu ise heyecan verici, çetrefilliydi: “Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları -Paradigma ve Yöntemler” Toplantının 17 Şubat Pazartesi günü 09.30’da başladı. İlk olarak Necmettin Gökçır, toplantının muhtevasını ve amacını şöyle özetledi: “Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları” başlıklı TÜBİTAK destekli proje çalışmasının sonuçlarını değerlendirmek ve yeni perspektifler için fikirler geliştirmek. İstanbul Ü. İlahiyat Fakültesi Tefsir AB Dalı başkanı Yaşar Düzenli de kısa bir teşekkür konuşması yaptı. İstanbul Müftüsü M. Emin Maşalı ise “Batı Kur’an

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir AB Dalı. icaliskan25@gmail.com.

ORCID: 0000-0003-2899-9111.

Gönderim Tarihi: 10 Mart 2020. **Kabul Tarihi:** 8 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Sempozyum - İlmi Toplantı Değerlendirme.

ATIF: Çalışkan, İsmail. “Mushaf Araştırmalarında Neredeyiz? ‘Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları - Paradigma ve Yöntemler’ (İstanbul 17-18 Şubat 2020) Adlı Çalıştay Üzerine Bir Değerlendirme”. Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4/ 1 (Nisan 2020): 174-182.

Araştırmalarında Yöntemler Üzerine Mülahazalar” başlıklı açılış sunumunu yaptı. Maşalı, Oryantalist çalışmalarda akademik kaygılarla yürüyenlerle siyasetle iç içe yürüyenler olmak üzere ikili yaklaşımın varlığını hatırlatarak başladı. Söylediklerini şu cümlelerle toparlayabiliriz: Müslümanların oryantalist hakkındaki çalışmaları ise genellikle savunmacı ve ileri sürülen iddiaların yanlışları ispata dönüktür. Oryantalistlerin Mushafları bizden önce ele almış olması, bizim için bir bahtsızlıktır, çünkü oluşturulan tasnifler, kavramlar ve tanımlar üzerinden hareket etmek zorunda kaldık. Bizde akademik çalışma mantığı ciddi mesafe almadığı için henüz bu alanda araştırmacımız yoktur. Entelektüellerimizin konuya ilişkin fikirleri de itibar görmemiştir. Mesela, Hasan Hanefi’nin oryantalist hakkındaki fikirleri pek bilinmez, hâlbuki onun panoramik bakışı ciddiye alınmalıdır. Hasılı bu satten sonra oryantalist çalışmalara soğukkanlı, ilmi ve akademik zihniyetle yaklaşmalıyız; onların girmediği alanlarda çalışıp sistemi ve kavramları oluşturmalıyız.

İstanbul Ü. Rektörü Mahmut Ak da bir selamlama konuşması yaptı. O, çalışmaya konu edilen araştırmamanın TÜBİTAK destekli olmasını önemli bulduğunu, bu kurumun sosyal alanlara verdiği desteği takdir etmek gerektiğini söyledi. Şunları da ekledi: “Üniversitemiz araştırma üniversitesidir, YÖK’ün desteklediği öncelikli alanlarda İslam araştırmalarını da saydırmayı başardık. Kur’an araştırmaları bakımından bizim üniversitemiz önemlidir; kütüphanemiz derleme kütüphanesidir, yani basılan her eser buraya gelir, burada toplam iki milyon eser var. Kıymetli eserler arasında 234 Kur’an yazması bulunmaktadır. Konuyla ilgilenenler bunlar üzerinde araştırmaya davet ediyorum.”

“Batı Kur’an Araştırmalarında Gelenekler” başlıklı I. oturumu Tayyar Altıkulaç yönetti. Altıkulaç, oturuma başlarken özetle şunları söyledi: Kur’an’ın bir harfinin bile değişmediği inancına sahip bir geleneğe aidiz, fakat dış dünyada olanlara ve söylenenlere, bir takım gerçeklere kulak kapatmışız. Hâlbuki Avrupa’da önemli çalışmalar yapılıyor. Bana göre Avrupa’da bu alanda üç şeyh var; Berlin şeyhi Angelika Neurwith (d. 1943), Fransa’da Gerd-Rüdiger Puin (d. 1940), Saarland Üniversitesi’nde François Déroche (d. 1952). Bunlar içinde en objektif çaba Berlin’dedir, Fransa’daki çalışmalarda ön yargı zaman zaman kendini gösterir, Saarland da bir şeyler yapmak istiyor. Açıklamaları sonrasında Altıkulaç, ilk sunum için sözü Rumeysa Hafızoğlu’na verdi. “İngiliz Oryantalizminde Kur’an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi” başlıklı tebliğinde Hafızoğlu, ihmal edildiğini düşündüğü beş İngiliz oryantalisti, bir gelenek oluşturup oluşturmadıkları bakımından incelediğini, öncelikle onların ayetleri tarihlendirmelerinin Kur’an anlayışlarıyla orantılı bulduğunu belirtti. Onlar *musaddıkan* kelimesine ‘kendinden önceki kitaplardan etkilenen kitap’ anlamını yüklemişlerdir. Yine onlar, Kur’an’ın düzensiz ve karışık, dolayısıyla çelişkilerle dolu olduğu için önce onu sistematik hale getirmek gerektiğini düşünmektedirler. Bu düşünceden hareket eden J. M. Rodwell (ö. 1900), Kur’an’ı nüzul kronolojisine göre tercüme eden ilk kişidir. O sureleri üsluplarına göre üç

döneme ayırmıştır. William Muir (ö. 1905), ayetlerin üslubu, muhatabın kimliği ve tarihi işaretlere göre Kur'an nüzulünde altı dönem belirlemiştir. Richard Bell (ö. 1937) de işaret, Kur'an ve Kitap dönemi olmak üzere üçte karar kılmıştır. Onun en temel kıstası kavramlar ve özel terkipli ifadelerdir, ayrıca kavram analizlerini çok önemsemiştir. Bell'in devamı sayılan Montgomery Watt (ö. 2006), bir tertip ortaya koymadan Kur'an ve siyer arasındaki ilişkiyi detaylandırmıştır. Nüzul sürecini altı döneme ayıran Neal Robinson (ö. 1948) dil, belâğat ve insicamı öne çıkarmıştır. Robinson'a göre bu niteliklerine dikkat ederek okunduğunda Kur'an'ın çelişki içermediği görülür. İngilizlerin araştırmalarında önce tarihsel eleştiri yöntemi (metin dışı kaynaklar eşliğinde yapılan araştırma), sonra edebi eleştiri yöntemi (Kur'an içi inceleme) hâkimdir. Onlara göre siyer-Kur'an ilişkileri, Hz. Muhammed'in yaşantısı ve zihinsel gelişimi takip edilirse Kur'an daha iyi anlaşılır. Bütün çabalarına rağmen oryantalistler, Kur'an kronolojisi oluşturulamayacağını düşünmektedirler. Hafızoğlu yaptığı mukayesede, İngiliz oryantalizminin arkaplanında siyasi ve duygusal bağların, Almanlar'da ise bilimsel ve sistematik yaklaşımın varlığını tespit etmişti.

İkinci sırada söz alan Saliha Tık, "İngiliz Oryantalizmde Kur'an'ın Metinleşme Süreci Tartışmaları"nda W. Muir (ö. 1905), John Burton (d. 1929) ve Andrew Rippin'in (ö. 2016) çalışmalarını değerlendirdi. Muir'in iddialarına göre Kur'an Muhammed'in başkalarını etrafında toplayabilmek için Tevrat ve İncil'den etkilenerek oluşturduğu kitaptır. Hz. Muhammed okuma yazma bilmiyordu, onun yerine başkaları yazıyordu; Garanik olayı doğrudur. Muir anlatımlarında sert ve incitici bir dil kullandığı için Mohar Ali gibi kimseler onu eleştirmişlerdir. J. Burton da Kur'an'ın tedvinine dair rivayetleri çelişkili bulmuştur, çünkü rivayetler hicri 2. asrın sonundan itibaren oluşturulmaya başlanmıştır. O, nesih rivayetlerinden hareketle Kur'an ve mushaf ayrımı yapmış, bu ayrım sonunda mushafın eksik olduğunu iddia etmiştir. Burton'u ileri sürdüğü fikirler sebebiyle eleştirenler vardır. Rippin ise Kur'an'ı sadece edebi eleştiri ve tarihi verilerle karşılaştırmaya çalışır ve metnin form eleştirisinin gereğini savunur. Ona göre Kur'an'ın toplanmasına dair rivayetler ihtilaflıdır, çünkü metnin oluşumu için uzun bir süreç gerekir; dolayısıyla Osman zamanındaki istinsah söylemi bir tarih hatasıdır. O, tüm bilgilerin sonradan meydana getirilerek kurtuluş tarihi oluşturulduğunu savunmuştur. Bir diğer iddiası da Kur'an'ın Mezopotamya'daki monoteist yapıya göre meydana getirilmiş olduğudur. Rippin'i de müslüman ve gayr-i müslim araştırmacılar eleştirmiştir.

Altıkulaç, yaptığı ara değerlendirmede, 'nüzul dönemi ile Osman dönemi arasındaki tarih çok pusludur, bu dönemi çok ciddi incelememiz kaçınılmazdır; ilgili rivayetler tetkike tabi tutulmalıdır. Ben mushaf yazımını Osman'la başlatmak istiyorum. Mingana mushaf tarihinde dönüm noktasıdır' dedi. Tam bu noktadan devam eden Sümeyye Güven, tebliğini 'İngiliz Oryantalist geleneğinde Kur'an araştırmalarını Alphonse Mingana (ö. 1937) örneği'nde sundu. Söylem analizi metodunu

kullanan Güven, önce Mingana'nın biyografisini özetledi ve çalışmalarına karşı önyargılı yaklaşıma sebep olan dört ithama değindi. Mingana *Leaves from three Ancient Qur'ans* kitabında tarihsel eleştiri metodunu kullanmıştır. Ona göre Kur'an, Hristiyanlık ve Yahudilik'ten etkilenmiştir, dokümantasyondan anlaşılıyor ki hadisler istikrarsız ve efsanedir. Linguistik ve edebi eleştiri metodunda Kur'an'dan önce Arapça bir kitap yazılmadığını, içinde çok dillerden kelimeler bulunduğu onu anlamak için Arapça dışında dilleri bilmek gerektiğini savunmuştur. Bizzat kendisinin kullandığı "Kur'an'ın editörü Muhammed, Kur'an İncil'in sahte bir taklididir" gibi ifadeleri sebebiyle çok tartışmalı söyleme sahiptir.

"Batı Kur'an Araştırmalarında Yöntemler" başlıklı II. oturumu M. E. Maşalı yönetti. Muhammed Abay, "Arthur Jeffery'nin *Materials of the Qur'an* Adlı Eserinin Kur'an Tarihi Açısından Kaynak Değeri" başlıklı sunumunda, 'Muhammed zamanında mushaf yoktu, Osman standart bir metin oluşturmak istedi' gibi iddialar ileri süren Jeffery'nin (ö. 1959) görüşlerini ve delillerini tahlil etti, yer yer tenkitler yaptı. İngiltere'den online katılan ikinci konuşmacı Bilal Gökçır da "Batıda Dil Araştırmaları ve Kur'an Araştırmalarındaki Yeri" başlıklı tebliğinde, Avrupa'da keşif hareketleriyle artan kültür araştırmalarına işaret etti. Hint Avrupa dil araştırmaları ve mukayeseli dil çalışmalarına değindi, Jeffery'nin *The Foreign Vocabulary of the Quran* kitabındaki açıklamalarını değerlendirdi, eleştiriler yaptı; onun teolojik ön kabullerinin kitabındaki yaklaşımını belirlediğini anlattı. Merve Akgün de Kur'an tarihinde revizyonist oryantalistler olarak kabul edilen John Wansbrough (ö. 2002), Christoph Luxenberg ve Puin'i ele almıştı. Wansbrough, kendisinin, kutsal kitaba edebi metin eleştiri metodunu uygulayan ilk kişi olduğunu iddia etmiştir. O, Kur'an'ın kelimeleri, kavramları ve pasajlarını beşli tasnife tabi tutmuştur. Wansbrough, Bultman'dan (ö. 1976) metodunu ve anlayışını ödünç alarak Kur'an'a uygulamıştır. Kur'an'ın Hristiyan-Süryanice bir metne dayandığı iddiasının sahibi Luxenberg ise Kur'an'ı anlamak için Süryanice'nin esas alınması gerektiğini savunmuştur. Puin de mushaf yazmalarını inceleyerek Kur'an yazısının aşamalarını tespate çalışmıştır. Konuşmalardan sonra Maşalı, Altıkulaç ve Almanya'dan katılan Michael Josef Marx değerlendirmeler yaptı.

Öğlenden sonraki oturumların ilkinde 'Gelenekler' üst başlığıyla Almanya'daki mushaf çalışmaları ele alındı. Şahsımın yönettiği oturumda, ilk tebliği sunan Müslüm Yıldırım, önce Alman oryantalistlerin ilk mushaf neşirlerine değindi, ardından *Geschichte des Qorans* kitabının yazılım ve basım sürecini anlattı. İkinci olarak Esra Gözeler, Batı'daki Kur'an araştırmaları için geliştirilen projeleri tanıttı. Bunlardan *Corpus Coranicum* projesinin (Almanya 2007-2025) hedefi, Kur'an'la ilgili bütün dökümanları sistematik hale getirip araştırmacıların istifadesine sunmaktır. Nicolai Sinai'nin başlattığı *Qur'anic Commentary: An Integrative Paradigm* (QuCip, İngiltere 2018-2023) projesinin amacı Fatıha, Bakara, Al-i İmrân, en-Nisâ sûrelerinin İngilizce ilk tarihsel-eleştirel yorumunu şu üç şablonla

sunmaktır: Giriş (sûrenin tanıtımı); tercüme ve tefsir (edebi yön); sûrenin özet tefsiri (teolojik kısım). EuQu (*The European Qur'an*, İspanya 2019-2025) ise Kur'an'ın Ortaçağ ve erken modern Avrupa'nın entelektüel, dini ve kültürel tarihinde nasıl yer bulduğunu inceleyecektir. Bir veri tabanı oluşturmayı hedefleyen proje şu alt alanlarda çalışacak: Kur'an elyazmaları, baskıları, tercümeleleri, Batı'da Kur'an karşıtı söylemlerin tarihi, Kur'an'ın dini, politik ve milliyetçi polemiklerde kullanımlarının tarihi, Kur'an'ın Avrupa bilim, edebiyat ve kültüründeki yeri, Avrupa'da Kur'an ve müslüman azınlıklar. Üç proje de çalışmalarını kitaplaştırmayı planlamıştır. Bu tebliğ sırasında ve sonunda Altıkulaç'ın soruları çerçevesinde Marx'la karşılıklı müzakere ve tartışmalar yapıldı. Katılımcılardan da soru ve açıklamalarla hareketli bir söyleşi gerçekleşti.

Toplantının, Mushaflar hakkında yaşayan iki önemli uzman konuğu vardı. Türkiye'den Tayyar Altıkulaç, Almanya'dan Corpus Curanicum'un direktörü M. J. Marx'dı. Gün boyu oturumlar sırasında ve aralarda Mushaflarla ilgili çok farklı konulara girildi. Örneğin Otto Pretzl'in (1893-1941) Müslüman ülkelerde dolaşarak çektiği yazma mushaf resimlerinin -ki en eski resim kayıtları olarak bilinir- akıbetiydi. Soru açtı: "2. Dünya Savaşı'nda Berlin'in bombalanması sırasında '50 bin resmin tahrip olduğu'na dair bilginin sahilik derecesi nedir?" Marx, cevabında Hamidullah'ın verdiği bu bilginin gerçeği yansıtmadığını, resimlerin artık tedavülde olduğunu, verilen sayının abartıldığını, resimlerin sadece 40 pozluk 145 adet Agfa filminden ibaret bulunduğunu açıkladı. Pretzl de savaşta yüzbaşı bir pilot olarak uçağının düşürülmesi sonucu ölmüştü. Altıkulaç, "Madem vardı neden piyasaya çıkarılmadı, kullanılmadı?" diye sorunca cevap, Almanlar'ın savaş sonrası bu tür çalışmalara itibar etmemeleriydi. Öte yandan Altıkulaç hoca, zaman zaman basımını gerçekleştirdiği Mushaflar, yaşadığı zorluklar ve diğer Mushaflar hakkında bilgiler de verdi. Keza Marx da Corpus Curanicum ve faaliyetleri hakkında bilgiler verdi.

Günün son oturumunda ilk sözü Almanya'dan gelen M. J. Marx aldı. "Relevance Of Material Evidence For The Study Of The History Of The Qur'an" konulu tebliğinde O, önce bir çalışmanı olarak Corpus Curanicum projesi hakkında tanıtım yaptı. Ardından Corpus Curanicum web sayfasında bulunan 30 bin civarındaki elyazma parçanın durumu, onların çalışma ve sunum sistemi, nihayet Kur'an tarihi için önemi üzerinde durdu. Bu tebliğ sırasında ve sonunda da Mushaflar hakkında tartışmalar yapıldı. Günün son konuşmacısı olan ve yine Corpus Curanicum projesinde çalışan Ali Aghaei de Corpus Curanicum'un yan projesi olan IRANKORAN'ı tanıttı. İrankoran'ın amacı İran'da bulunan el yazma Mushafların dijital basımını yapmaktır.

Toplantının ikinci gününde Yaşar Düzenli'nin başkanlığını yaptığı ilk oturumda 'Gelenekler' üst başlığında Fransa'daki Kur'an ve mushaf araştırmaları ele alındı. Regaib Büyüksoy, "Fransa'da Mushaf Tarihi Araştırmaları" başlıklı tebliğinde başta François Déroche (d. 1952), Elénore Cellard

olmak üzere dokuz şahsın çalışmalarını tanıttı. Fransa’da 1857’de kurulan Academie des Inscripti-
ons et Belles adlı prestijli enstitü ‘Kur’an Tarihi’ yarışmasıyla ciddi bir başlangıç yapmıştı. 2014
yılından itibaren ise College de France Kur’an tarihi ve aktarımı derslerine başladı. Ayrıca Loren
Üniversitesi gibi kurumlarda benzer çalışmalar yapıldı. 1806 yılında Kahire’de konsolos görevi ya-
pan Jean Joseph Marcel (1776-1854), Amr b. As Camii’nden 250 varak yazmayı Fransa’ya getirmişti.
Bunların tarihteki en eski Kur’an yazmaları olduğu iddia edilmektedir. Daha sonraları Afrika’daki
diğer ülkelerden Fransa’ya getirilen veya bu ülkelerdeki kütüphanelerde bulunan yazmalar üzerinde
çalışmaktadırlar. Hedefleri hicri 1. asra dayanan mushafırlara ulaşmak ve incelemektir. İslami kaynak-
lara temkinli (kritik tutum) ya da dışarda bırakarak (hyper-kritik) yaklaştıklarından vakf, kodikoloji,
karbon testi gibi araçlarla eldeki malzemeyi tarihlendirmeye çalışmaktadırlar. Betül Özdirek de F.
Déroche’u örnek alarak kodikoloji yönteminin Mushaf araştırmalarında kullanılmasını anlattı. Ko-
dikoloji, arkeolojik bir araştırma yolu izleyerek kitap üretim faaliyetinin sahip olduğu şartları anla-
maya çalışmaktır. Bunun için Kur’an elyazmalarındaki yazı yüzeyinin türünü (parşömen (hayvan
derisi), papirüs, kağıt), kitap yapım ve yazımında kullanılan malzemeleri vs. inceleyerek, yazının
hangi tarihe ve coğrafyaya ait olabileceğini tespit etmeye uğraşmaktadırlar. Oturumun sonunda ya-
kın zamanlarda başlayan hayvan derileri üzerinde uygulanan DNA tekniğinin iyi bir araç olduğu
ama bu metotla kesin bir sonuca ulaşmanın zorluğu dile getirildi.

Son oturumun başkanlığını Esra Gözeler yaptı. İlk tebliği Elif Behnan Bozdoğan, “Şam Ev-
rakı Koleksiyonu’na Giriş: Aynı Mushaf’a Ait Farklı Yazmaların Tesbiti” adıyla sundu. Adı geçen
koleksiyon Şam’da Ulu Cami avlusundaki Beytülmal adı verilen sandukada korunuyordu, 1893’teki
büyük yangında zarar görmemişti. Mushaf çalışmaları başlayınca bu hazine keşfedilmiş, Charles
Schefer (ö. 1898) ve Johann Gottfried Wetzstein (ö. 1905), Edward Palmer (1882) gibi oryantalistler
buradaki bazı varakları Avrupa’ya götürmüştür. Osmanlı idaresi yazmaların Avrupa’ya götürülme-
sini korkunç bir hadise mülahazasıyla evrakları 1911’de İstanbul’a getirmiştir. Evraklar 1914’ten
itibaren Evkaf müzesinde (daha sonra TİEM - Türk İslam Eserleri Müzesi) korunmaktadır.
Şam’dan gelen 111 bin evrak içinde Emevi ve Abbasi dönemine ait çok çeşitli yazmalar vardır,
bunların yaklaşık %70’i tam mushaf, yaprak ve varaktan oluşan Kur’an yazmalarıdır. Özdoğan’ın
verdiği bilgiye göre mushafırların Hz. Osman devrine ait olduğu söylenmektedir, ancak üzerinde
devam ettirdiği doktora çalışması sonunda doğru bir tarihlendirmeye ulaşılacaktır. Özdoğan,
daha sonra bazı mushaf varaklarını yazı çeşidi, tahmini tarih gibi özellikleri ile tanıttı; ilk defa Kur’an
araştırmalarında kullanılan ‘dijital filoloji’ kavramını açıkladı, dijital tipoloji sisteminden bahsetti.
Yapılan müzakerelerde bu değerli malzemenin incelemesi neticesinde mushaf yazmalarında yeni bir

tasnife ve anlayışa geçilebileceği belirtildi. Marx ve Ali Aghaei, kendi kurumlarının bu çalışmalarda işbirliğine açık olduğunu dile getirdi.

Son konuşmacı projenin de yürütücüsü olan Necmettin Gökçır'dı. O, "Batı Kur'an Tarihi Araştırmalarının Modellemesi İmkan ve Sınırları" başlığı altında, önce çalıştay toplantılarının bir muhasebesini yaptı. Tebliği çerçevesinde dile getirdikleri ise Maşalı'nın açılış konuşmasının devamı mahiyetindeydi. Gökçır, Türkiye'de durumun çok iyi olmadığına işaret ederek, malzeme bulunduğunu ama Mushafların kataloglanması, tasnifi, korunması, incelenmesi, kütüphane standardı gibi hususlarda profesyonel bir çalışma yapılmadığını belirtti. Ona göre, bu alanda çalışmanın bir hayli zorlukları bulunmaktadır. Mushaf tarihçiliğinin bu eksikliği bir yana henüz bir paradigma belirlenmemesi en temel sorundur. Can alıcı sorular şunlardı: "Batı en eski Mushafı bulma peşinde, İslam dünyası neyin peşinde?", "İbn Mesud Mushafı'nın bulunduğunu farz edelim, Oryantalizm buna nasıl yaklaşacak, biz nasıl yaklaşacağız?" Soruların yorumu çerçevesinde Gökçır şunları ilave etti: Oryantalizm için bu, Mushaf tarihi bakımından varoluşsal bir anlam ifade edecektir. Müslümanlara gelince, elbette onların ulaşacağı netice, oryantalistin vardığından farklı olması gerekir. Oryantalist paradigmaları modellemenin imkân ve sınırı bu sorun çerçevesinde düşünülmelidir. Oryantalizm Mushaf tarihi araştırmalarına iki asır önce sömürge çağında özellikle de seyyahların İslam dünyasından götürdükleri kadim Mushaflarla başladılar, çoğunda da iyi niyet ve amaç yoktu. Müslümanlar bu çalışmalara çeşitli tepkiler verdi. Osmanlı'da da farklı kesimlerden tavırları sergilendi. En güçlü tepki Hariciye Nezareti ve Meşihat makamından gösterilen bürokratik tavidir. Otokratik, tepeden bakan ve karar verici özellikteki bu tavır, Batıya karşı olumsuz yaklaşıyordu. İkinci tavır ideolojiktir. İslamcı veya Batıcı ideolojisiyle bakanların bulunduğu bu kesim, meseleye önceden belirlenmiş kararlarla bakıyordu. Batılılaşmayı savunanlar, mesela Abdullah Cevdet *İctihad* dergisinde, Batı Mushaf tarihi araştırmalarına ve yayınlarına olumlu yaklaşıyorlardı; İslamcılar, mesela Hüseyin Vassaf *Maârifü'l-Muslimîn* dergisinde, savunmacı ve reddedici yaklaşıyorlardı. Bilimsel tavır ise Ahmed Cevdet Paşa gibi devlet adamları ve Musa Carullah gibi bilim insanları tarafından gerçekleştirilmiştir. Bilimsel tavırda oryantalistler muhatap alınmamış ama onlar daima zihnin bir köşesinde durmuştur. Yazılarda polemik yoktur, onun yerine alternatif bilgi vardır ve bu geleneksel İslam anlayışının, hatta akidesinin izlerini yansıtmaktadır. Ancak 1905 yılında Rusya'da yayınlanan Mushaf'a veya Mingana'nın 1915 yılında yayınladığı Hz. Osman öncesine ait Kur'an sahifelerine dair makalesine Osmanlı ilim adamları hiçbir tepki vermemişlerdir. Sadece Hindistan'dan cılız sesler yükselmiştir, hatta bu ses Mustafa Azami'ye kadar devam etmiştir. Osmanlı'dan ve sonrasında Türkiye'den ses çıkarmasının sebepleri, Osmanlı'nın birinci dünya savaşında verdiği kayıplarda, sonrasında ise 1950'lere kadar süren sekülerleşme esnasında Kur'an okumaya, bulundurmaya ve incelemeye dair olumsuz

politikalarda aranmalıdır. Günümüze gelince 1986'dan sonra Kur'an tarihine dair yazılan akademik tezler, zihni arkaplanı Arap dünyasından özellikle Mısır'dan beslendiği için cedelci, reddiyeci ve savunmacıdır. Objektif ilmi çalışmalara ancak 2000'li yıllardan itibaren başlanmıştır. Bu toplantı da bu tavrın devamı sayılabilir.

Gökkır'ın bundan sonra yapılabilecekler için fikirleri vardı: Bilimsel kimliğin kazanılması için yöntemden evvel paradigma öncelenmeli; bu paradigma savunmacı, tepkisel veya reaksiyonist değil, bilimsel olmalı; aceleyle modelleme yapılmamalı; eski Mushafları çalışmayı ve yayınlamayı ne için yapacağımıza karar vermeliyiz. Oryantalizm en eski metinleri bulmaya odaklandı, orada sıkıştı kaldı. Çünkü amacı en eski nüsha ile günümüz Mushafları arasındaki farkı ortaya koyarak değişimi ispatlamak istiyordu. Biz ise değişim değil, Mushafın imla, yazım gibi paleografik, ortografik ve kodikolojik gelişimini önceliyoruz. Onun için sadece kadim Mushafları değil, daha geniş bir spekt-rumdan gelen verilerden hareketle bölgesel farklılıkları da göz önünde bulundurarak kronolojik bir Kur'an tarihi yazmalıyız. İmkân ölçüsünde bunun araştırılması gerekmektedir.

Sunumların ardından oturum başkanı Gözeler, yaptığı değerlendirmede, Kur'an ve tefsir alanında önceliklerimizi korumamızın önemini, müktesebatımızın yeterli ve sorunsuz olmasının kaçınılmazlığını, en eski kaynaklarımızdan başlayarak iyi okumalar yapmamızı ve son olarak, terminolojimizi sağlam yerleştirmemiz gerektiğini vurguladı.

Değerlendirme oturumunu ben yönettim. Katılımcılar sırayla hem toplantı hakkındaki müzakerelerini yaptılar hem de tekliflerini sundular. Bana gelince, toplantıda dile getirdiğim fikirlerimi genişleterek diyorum ki, Türkiye'de Mushaf araştırmalarının son yıllarda epey yol aldığı söylenebilir. Bu ilerlemeye katkısı bakımından, mushaf tahkik ve neşirlerini tek başına gerçekleştiren Tayyar Altıkulaç hocamıza, bu konuyu mesele edinerek akademinin gündemine getiren Necmettin Gökkır'a ve konu hakkında emek veren daha birçok ilim-fikir insanına medyun-u şükranız. Türkiye'de Batı Oryantalizmi'nin çalışmalarıyla ilgili araştırmalarda oldukça iyi düzeyde bilgi birikimimiz vardır, yapılan çalışmaları tahlil ve tenkit edebilecek seviyeye ulaşmış bulunuyoruz, ancak bunun yeterli olduğunu söylemek zordur. Yazma mushafları tetkik, tahkik ve neşir konusunda ise henüz yolun başındayız. Tahkikten kastımız, bir varaklık yazma veya tam tekmil bir mushaf üzerinde bütün yönleriyle (kağıt, yazı, kalem, mürekkep, müstensih vs.) inceleme yapılmasıdır. Böyle bir çalışmayı yapabilmek için uzmanların, yani, Kur'an nüzulü öncesinde, nüzul sırasında ve sonrasında yazı kültürü, yazı çeşitleri, kağıt teknolojisi, yazı malzemesi (kağıt, papirüs, parşömen, kalem vs.) ve ticareti, bölgelere özgü yazı kültürü, ayrıca kıraat, tecvid, Arap dili, kelime, söz, sözün tabiatı, kelim, kelimullah, dil felsefesi gibi konulara vakıf hâzık kişilerin yetiştirilmesine ihtiyaç vardır. Günümüzde karbon test, DNA araştırması gibi yeni teknolojileri de bu kervana ekleyebiliriz. Yine iyi bir envanter çıkarılması,

kataloglama yapılması, mevcut katalogların güncellenmesi, tarihi bilinmeyen yazma mushafların veya varakların tarihlerinin tespit edilmesi, en eskilerden başlamak üzere mukayeseli incelemeler vs yapılması. yapılacak ilk işlerdendir. Artık mushaf incelemelerinde kavram, sistem ve tarzı belirleme zamanıdır. Çalışmaya katılan ekip içinde bu konuda gelecek vadeden genç araştırmacılar bulunmaktadır, bunlara yenilerinin eklenmesi elzemdir. Bu tür çalışmaların kişisel çabayla başaramayacağı kesindir, maddi ve manevi bakımdan destekleyici kurumlara ihtiyaç vardır, belki ilgili bazı kurumlar bizzat üstlenerek bu çalışmalara destek verebilirler.

Toplantıda zaman zaman Mushaf konusundaki çalışmaların ihmal edildiği gündeme geldi. İslam dünyasında ilim ve kültür tarihimizin bazı noktalarını yeniden yazacak kıymetli belgelere sahip olmamıza rağmen neden bunlara el uzatılmadığı sorulup duruldu. 1972 ve sonraki yıllarda Yemen'in San'a şehrindeki el-Camiü'l-Kebîr'in tamirâtı sırasında bulunan ve en eski Kur'an yazmalarından birisi olduğu düşünülen evrakı ve benzerlerini inceleyecek doğru dürüst bir uzmana sahip değildik. Öte yandan Müslümanlar Kur'an'ın günümüze sağlam bir şekilde geldiğini ilmi konudan ziyade itikadi bir mesele olarak gördü, bunda şüphesi yoktu ki oturup bunu kanıtlamaya çalışsın. Fakat son iki yüzyıldır Kur'an'ın kaynağı, yazımı ve sonraki nesillere intikali hakkında ileri sürülen fikirler -ki büyük kısmı iftiraya kadar giden iddialardan ibarettir-, bu konuya eğilmeyi gerekli kıldı. Oryantalizm ise Kur'an'la, kendisinden tamamen farklı bir dünyayla karşılaşmanın, onu tanımanın ve belki de onu kültürel bakımdan alt etmenin farklı bir biçimi olarak ilgilendi. Yine oryantalizm müslümanların Kur'an hakkındaki itikadının doğruluğunu test etmek istedi. Elbette bölge ve ülkelere göre oryantalistlerin İslam'a ve Kur'an'a ilmi ve mutedil yaklaşanlardan kışkırtıcı yaklaşımlara kadar birçok versiyonu vardır. Gelinek noktada, yaşadığımız zamanların çeşitli din mensupları ve kültürlerarası ilişkilerdeki hassasiyetleri göz önüne alarak oryantalizmin, Kur'an'ı dini, siyasi, kültürel çatışmanın bir objesi değil, bilimin evrensel bir konusu, bilimsel çalışmalarımızın ve ilişkilerimizin bir parçası olarak incelemeye almalarını beklemekteyiz. Mushaf araştırmalarının tefsir ilmi açısından önemine gelince, Kur'an'ı anlamaya ciddi bir katkı sunmasa da Kur'an tarihinin bazı noktalarını aydınlatmada yararlı olacaktır, özellikle Kur'an'ın başlangıcından günümüze sağlam bir şekilde ulaşması (mevsukiyeti) konusunda daha kesin kanıtlara ulaşabiliriz.

Bilimsel çalışmaların tamamlanmasından sonra iki gündür konuşulanların en azından bir kısmını yerinde görmek ve böylece çalışmayı tamamlamak maksadıyla Türk İslam Eserleri Müzesi ziyaret edildi. Müze nezih ve zengin muhtevasıyla mutlaka gezilmesi gereken nadir mekânlardan birisidir; bizi en çok meşgul eden bölüm, toplantıda kendilerinden bahsedilen yazma Mushaflar ve Şam Evrakı oldu.

Mustafa Çağrııcı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*

(İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017, 266 s.)

Mohamed Sheikh Aweis Dini*

Yüce Allah'ın insanlara risâleti ve Kur'ân-ı Kerim'i göndermeden önceki dönem, Kur'ân'da Cahiliyye ismi ile anılmıştır. O dönemde yaşayan Araplara da “cahiliyye Arapları” denilmektedir.

Kur'ân-ı Kerim'i doğru bir şekilde anlamamız için sadece Arap dilini bilmemiz yeterli değildir. Kur'ân'ın ilk muhatabı olan toplumun tarihi, dili, sosyal, ekonomik, hukukî ve dinî hayatı, ahlakı, zihniyeti ve yaşayışı hakkında yeterli bilgi birikimine sahip olmamız gerekmektedir.

Cahiliyye kavramı anlam bakımından hem bilgisizlik hem de puta tapanlar şeklinde ifade edilebilir. Bu kavramın oryantalistler arasında muhtelif anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Cahiliyye döneminin ahlak anlayışı hakkında hem Cahiliyye kaynaklarından hem de İslamî kaynaklardan bilgi edinmek mümkündür. Cahiliyye kültürü ile ilgili yine Cahiliyye kaynaklarından özellikle şiir, temsil, hikemiyat, kıssa ve hutbe gibi verilere müracaat edilebilir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de hem Cahiliyye kültürü hem de özel olarak Cahiliyye ahlakı hakkında detaylı bilgi edinme imkânı sınırlıdır. Bu bağlamda şarkiyatçı William Montgomery, Kur'ân'ın bazı ayetlerinin kayıp ve eksik olduğunu iddia etmiştir.

Cahiliyye ahlakıyla ilgili temel kavramları, o dönemin ahlak zihniyeti ve insan ilişkileri hakkında, Hz. Peygamber'in hadislerinden fikir edinmemize katkı sağlayacak önemli bilgiler mevcuttur.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın asıl amacı insanları bir araya getirmektir. Cahiliyye döneminde ise insanlar, farklı kabile ve aşiretler halinde yaşamaktadır. Her kabile kendilerini büyük görmekte ve o toplumda küçük birimleri yüksek bir idealde birleştirecek ortak bir inanç ve değer bulunmamaktadır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü. mohamed.turkish3@gmail.com.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5728-3935>

Gönderim Tarihi: 30 Aralık 2019. **Kabul Tarihi:** 12 Nisan 2020. **Yayın Tarihi:** 30 Nisan 2020.

Makale Tipi: Kitap İnceleme.

ATIF: Sheikh Aweis Dini, Mohamed. “Mustafa çağrııcı, *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*”. Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 4 / 1 (Nisan 2020): 183-186.

Kur'ân'ın asıl geliş amacı, Cahiliyye ahlakını reddetmek, İslam dini ile barış ve huzur getirmektir. Ancak Cahiliyye Arapları, Kur'ân'ın sunduğu ahlak ve değerleri tehdit olarak görüp Müslüman olmaktan mahrum kalmışlardır.

Cahiliyye döneminde “ahlak” özellikle gurur, kıskançlık ve öfke kavramlarıyla tanımlanır. Bununla ilgili Cahiliyye edebî kültüründe ilginç hikâyelere rastlamak mümkündür. “*Bir bedevi intikam peşinde olmaktan büsbütün vazgeçip de cennete gitmen seni sevindirir mi? sorusuna, “intikamımı alıp utançtan kurtulmak ve Firavun’la birlikte cehenneme gitmek beni daha çok sevindirir”* şeklinde cevap verebilir.

Cahiliyye döneminde yaşayan Araplar için mürüvvetle yaşamak fevkalade önemlidir. Mürüvvet; Cahiliyye kültüründe benlik, şeref davası ve gurur tatmini gibi anlamları ifade eder. Mesela Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib, İslâm’ın gerçek bir din olduğunu bildiği halde İslâm dinine girmeyi kabul etmemiştir.

Babsi geçen bu eser, sunuş, önsöz, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Üçüncü bölümün sonunda sonsöz, bibliyografya ve dizin kısmı da yer almaktadır. Yazarın bu eseri kaleme almadaki asıl amacı, “Cahiliyye döneminde yaşamış olan insanların ahlakı ve değerleri nasıldı? Bu insanlar, Kur’ân gelmeden önce nasıl bir hayat tarzı içindeydiler” gibi sorulara cevap aramaktır. Kısaca yazar “İslam’dan önce ne idi; Kur’ân gelmesiyle ne değişti, ne oldu?” sorularını cevaplandırmayı hedeflemiştir. Bu soruları cevaplandırmak için yazar, iki kitap kaleme almıştır. Birincisi, İslam’dan önce ne idi? Yani Yazar, birinci kitapta, Kur’ân’ın geliş ortamında ahlak ve insan ilişkilerini işleyerek İslâm’dan önce ne oldu sorusuna cevaplandırmaya çalışmıştır. İkinci kitap ise Kur’ân’ın gelmesiyle neyin değiştiğini cevaplamayı amaçlamıştır.

Bu kitapta yer alan sunuş kısmında yazar, “Kur’ân’ın nüzul ortamı”nın öneminden bahsetmiş, aynı zamanda Kur’ân-ı Kerim’i anlamak için Kur’ân gelmeden önceki döneme dair Arapların ahlakı hakkında bilgi sahibi olmak gerektiğini vurgulamıştır.

Önsöz kısmında yazar, bu kitabın hedefi Kur’ân’ı ve onun getirdiği öğretiyi olabildiğince doğru anlamının temel şartlarından bahsetmiş ve bu projeye insanlara Cahiliyye ahlakıyla ilgili bilgi aktarmayı hedeflendiğini söylemiştir. Bu çalışmada hem Cahiliyye hem de İslam kaynaklarından istifade edeceğini vurgulamıştır.

Yazar, Giriş kısmında Cahiliyye ahlak kültürünün kaynakları ile ilgili bilgileri iki kısma ayırmıştır. Birincisi, Cahiliyye’ye nispet edilen mirastır. Yazar bu kısımda, Cahiliyye şiirine odaklanmıştır. Cahiliyye şiirini anlatırken; eski Arap şiirinin ne zaman yazıya geçirildiği meselesinde çeşitli tartışmalar olduğundan bahsetmiş, şiirin, hicrî II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yazıya geçirildiğini belirtmiştir. Ayrıca bu tartışmanın Batılılar tarafından başlatıldığını zikretmiştir. İkinci kısımda Ca-

hiliyye nesrinin, Arapların ikincil mirası olduğunu vurgulamıştır. Bu miras; o dönemin seçkin şairlerinin söylediği temsîl, hikemiyât, vb. tabirlerle ifade edilen özlü sözler, kıssa, menkıbe/masal (esatir), hutbe gibi isimlerle anılan nesir türleridir. Yazar nesir metinleri içerisinde Cahiliyye ahlakı hakkında değerli bilgilerin içerildiğinden bahsetmiştir. Yazar aynı zamanda Cahiliyye kavramının İslâm'dan önce, o dönemde yaşayan insanların ahlak telakkisini ifade ettiğini okuyucuya kısaca aktarmıştır. Son olarak, hadislerde Cahiliyye ahlakı ile ilgili birçok bilginin mevcut olduğunu zikretmiştir.

Birinci Bölümde yazar, Cahiliyye ahlakının temel kavramlarının anlamlarını okuyucuya üç kısımda anlatmıştır. Birinci kısımda, zihinsel anlam ele alınmış: “Cahiliyye”nin bilgisizlik anlamına geldiğini göstermek için Cahiliyye şiirinden birkaç örnek vermektedir. Yazarın vermiş olduğu örneklerden biri şöyledir: *Mu'allaka* sahibi Antere sevgilisi Able'ye şöyle seslenir:

“Şu atlılara sorsaydın ey Malik'in kızı!

(kahramanlığım hakkında) bilmediklerini; bilgisizsen eğer.”

Oryantalistlerden biri olan İgnaz Goldziher (1850-1921), Cahiliyye kelimesinin İslâm'ın karşıtı yani “bilgisizlik” anlamına gelmediğini ifade eder. Ona göre, bu kelime “barbarlık” anlamına gelmektedir. Yazar, Cahiliyye kavramının din anlamında kullanıldığını ifade etmek için yine şiirlerden örnek verir: Edhem b. Ebi-Za'r'a et-Tâî şöyle demiştir:

“Bizdendir o hüküm verip de Cahiliyye'de,

Verdiği hüküm 'İslâm'ın sünnetine uygun görülen.”

Bu şiir, gösteriyor ki İslâm dini gelmeden önce Cahiliyye Araplarında kendilerine ait bir inancın varlığından söz edilebilir. Bu nedenle onlara puta tapanlar şeklinde tanımlamalarda bulunulmuştur. Cahiliyye toplumunda ahiret inancı göz önüne alındığında onlar ebedi hayatın varlığına inanmamaktadırlar. Onlara göre insan öldükten sonra bu dünyada sadece kendi ismi, şeref ve şöhreti kalır. Bu nedenle kişi, kendi hayatı boyunca bu şöhreti kazanmak için çabalamalıdır. Onlara göre kazanmak için her yol mubahtır.

İkinci kısımda yazar, Cahiliyyenin ahlakından bahsetmiştir. Ahlakın o dönemde huy, daha iyi olma, karakter anlamında kullanıldığından söz edilmiştir. Yazar aynı zamanda Cahiliyye ahlakı için kullanılan asıl kuşatıcı kavramın “mürüvvet” olduğunu vurgulamıştır. Mürüvvet, güzel ahlaklı olmak ve çirkinliklerden uzak durmak demektir. Cahiliyye ahlak kültüründe mürüvvetin kapsamı son derece geniş olup bu konuda verilecek erdemlerin çok olduğu belirtilmelidir.

Üçüncü kısımda ise yazar, “hilim” (çoğ. ahlam) kavramının “cehl”in zıddı ve barışçıl anlamlar grubunda olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda yazar bu kısımda hilmin tanımı, Kur'ân'da geçtiği yerler, şiirlerde hilmin kullanıldığı anlamlar gibi bilgileri okuyucuya sunmuştur.

İkinci Bölümde, mürüvvetin tanımı ve ilgili erdemler ön planda tutulmuş; cömertlik, cimrilik, cesaret, kahramanlık, korkaklık, dayanışma ve himaye kavramları, ifade ettiği anlamlarıyla birlikte gerekli bilgiler verilmiştir. Örneğin; kadim Araplar, şerefini insanlara göstermek için kış vaktinde çölde ateş yakar, evsiz ve ihtiyacı olan kişiler ateşe geldiklerinde onları misafir ederlerdi. İnsanları yardıma davet eden kişiye (Nâru'l-kırâ) ikram ateşi derlerdi. Bu daveti sadece övülmek için yapıyorlardı. Aynı zamanda Arapların arasında Ebu'l-Hubahib diye bilinen bir adam kendinden başkasını düşünmezdi ve o dönemin en cimri kişisi için nâru'l-Hubahib denilmiştir.

Üçüncü Bölümde ise yazar, Cahiliye dönemine ait savaş bilgilerini ele almıştır. O dönemdeki savaşın İslâm'daki savaşla aynı manaya geldiğini ancak İslâm döneminde savaş kavramı yerine cihat kavramının kullanıldığını belirtmiştir. Ayrıca Cahiliye dönemindeki savaşın cihat olmadığını kanıtlayan bilgiler ortaya koymuştur. Mesela bu bölümde “Güzel kırmızıdır” yani her şey zorlukla elde edilir anlamında bir Arap atasözü aktarır. Diğer bir örnek; “Sevdiğin şeyi elde etmek için gerekirse kan dökmek gerekir” anlamında kullanılan bir atasözüdür. Bu bilgiler bize Arap şiirinden örneklerle aktarılagelmiştir.

Yazar, üçüncü bölümün sonunda yer alan *sonsözde*, kitapta anlatmış olduğu ahlakî bilgileri özetleyerek okuyucuya aktarmıştır. Her şeyden önce insan olabilmek için “ahlak”a sahip olmak gerektiğini vurgulamıştır. Yine üçüncü bölümün sonunda yer alan bibliyografyada yazar, Cahiliye ahlakı ve diğer ahlak türleriyle ilgili kaynaklara on sayfalık yer ayırmıştır.

Mustafa Çağrırcı'nın yazmış olduğu bu kitabın ilgili alanda değerli bir kaynak olduğu anlaşılmaktadır. Yazarın ahlakla ilgili başka çalışmaları da mevcuttur.