

**T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI**

**YORUM FARKLILIĞINA ETKİSİ BAKIMINDAN KUR'ÂN'DAKİ
ZAMİRLERİN MERCİİ
(BAKARA SÛRESİ ÖRNEKLEMESİ)**

Mehmet Faruk ARAZ

10127933

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN
Yrd. Doç. Dr. Celalettin DİVLEKÇİ**

ISPARTA-2016



SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI

Öğrencinin Adı Soyadı	MEHMET FARUK ARAZ	
Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri	
Tez Başlığı	Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'an'daki Zamirlerin Mercii	
Yeni Tez Başlığı ¹ (Eğer değişmesi önerildi ise)	Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'an'daki Zamirlerin Mercii (Bakara Sûresi Örneklemesi)	
Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans Tez Savunma Sınavında Jürimiz 19/9/2016 tarihinde toplanmış ve yukarıda adı geçen öğrencinin Yüksek Lisans tezi için; ☒ OY BİRLİĞİ ☐ OY ÇOKLUĞU² ile aşağıdaki kararı almıştır. ☒ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarılı bulunmuş ve tez KABUL edilmiştir. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda tezin DÜZELTİLMESİ³ kararlaştırılmıştır. ☐ Yapılan savunma sınavı sonucunda aday başarısız bulunmuş ve tezinin REDDEDİLMESİ⁴ kararlaştırılmıştır.		
TEZ SINAV JÜRİSİ	Adı Soyadı/Üniversitesi	İmza
Danışman	Yrd. Doç Dr.Celalettin DİVLEKÇİ SDÜ İ.F.	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGİN Bingöl Ü. İ.F.	
Jüri Üyesi	Yrd. Doç. Dr. Ali BULUT SDÜ İ.F.	
Jüri Üyesi		
Jüri Üyesi		

¹ Tez başlığının DEĞİŞTİRİLMESİ ÖNERİLDİ ise yeni tez başlığı ilgili alana yazılacaktır. Değişme yoksa çizgi (-) konacaktır.

² OY ÇOKLUĞU ile alınan karar için muhalefet gerekçesi raporu eklenmelidir.

³ DÜZELTME kararı için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır.

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM-ÖĞRETİM VE SINAV YÖNETMELİĞİ Madde 28-(4) Tezi hakkında DÜZELTME kararı verilen öğrenci sınav tarihinden itibaren en geç üç ay içinde gereğini yaparak tezini aynı jüri önünde yeniden savunur.

⁴ Tezi REDDEDİLEN öğrenciler için gerekçeli jüri raporu eklenmeli ve raporu tüm üyeler imzalamalıdır. Tezi reddedilen öğrenci, yeni tez konusu belirler.



T.C.
SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur’ân’daki Zamîrlerin Mercii (Bakara Sûresi Örnekleme)” adlı çalışmanın, tezin proje safhasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin Bibliyografya’da gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve onurumla beyan ederim.


Mehmet Faruk Araz
18.10.2016

**ARAZ, Mehmet Faruk, Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'ân'daki
Zamîrlerin Mercii (Bakara Sûresi Örnekleme), Isparta, 2016.**

ÖZET

Merciin yorum farklılığına etkisini araştıran bu çalışmanın başında zamîrin kavramsal çerçevesi ele alınmıştır. Bu çerçevede zamîrin etimoloji ve terminolojideki anlamı ve zamîrin dinamik yapısının temelini oluşturan hususiyetler irdelenmiştir. Ardından zamîrin türleri, dilsel özellikleri ve zamîr-merci ilişkisi üzerinde durulmuş ve merciin tespiti noktasında tefsîrlerde belirleyici olan etkenler, örnekleri ile birlikte tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, ele alınmış olan konuların ve merciin yorum farklılığına etkisinin somut veriler üzerinde görülmesi gayesiyle Bakara sûresi on yedinci ayetten başlayarak on beş ayette, farklı ekollerin temsilcileri olan Taberî, Zemahşerî ve Râzî'nin yorumlarının mukayese ile incelenmesi hedeflenmiştir. Bu incelemede, merciden kaynaklanan yorum farklılığının keyfiyeti ayrıca konunun Kur'ân-ı Kerîm'in i'câz ve beyânına bakan yönü analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Yorum, İhtilaf, Müfessir, Zamîr, Merci, Zemahşerî, Taberî, Fahrettin Râzî.

ARAZ, Mehmet Faruk, Regarding Their Effect on Differences in Interpretations, The Position of the Pronouns in Quran (The Example of Bakara Sura), Isparta, 2016.

ABSTRACT

In the beginning of this study, which researches effects of the positions on the differences in the interpretations, the conceptual framework of pronouns is discussed. Within this scope, the meanings of pronouns in etymology and terminology, and the specialties that constitute the basis of the dynamic structure of the pronouns. And afterwards, the types of pronouns, linguistic properties and pronoun-position relationship subjects are addressed; and the factors, which are decisive in the interpretations concerning determining the position, were tried to be identified with examples.

In the second part of the study, with the purpose of seeing the discussed subjects and the effect of the position on the differences in interpretations on concrete data; the analysis was aimed, with comparison of the interpretations of Taberî, Zemahşerî and Râzî's, who are the representatives of different cults, on fifteen verses starting from seventeenth verse of Bakara Sura. In this study, the context of the difference in the interpretations due to the positions, and additionally the subject's side that is related to ratifications and remarks of the Quran were tried to be analyzed.

Keywords: Comment, Interpretation, Dispute, Glossator, Pronoun, Position, Zemahşerî, Taberî, Fahrettin Râzî.

İÇİNDEKİLER

TEZ SAVUNMA SINAV TUTANAĞI.....	i
YEMİN METİN SAYFASI.....	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	x
ÖNSÖZ.....	xi
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	1
II.ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	9
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	11
BİRİNCİ BÖLÜM	
ZAMİRLER	
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	13
A. Kullanım Amacı ve İşlev.....	16
B. Zamîrin Mübhemâttan Olması.....	20
C. Zamîrin Mütevâtî Bir Kelime Olması.....	23
II.ZAMÎRİN GENEL ÖZELLİKLERİ.....	25
A. Kullanım Şekilleri.....	25
B. İşlevi Bakımından Zamîrin Türleri.....	26
1. Kişi Zamîri.....	27
2. Şe'n Zamîri/ضمير الشأن.....	28
3. Fasl Zamîri/ضمير الفصل.....	29
C. Zamîrin Hazfi.....	30
D. Zamîrin Marifeliği.....	31
E. Zamîrin Mebniliği.....	32
F. Zamîrde İltifât Uslûbu.....	32
III. ZAMİR VE MERCI İLİŞKİSİ.....	34
A. Zamîrin Mercî İle Tebeyyünü.....	35
1. Mercîin Mezkûr Bir Lafız veya Mefhum Bir Mana Olması.....	37
2. Mezkûr Olmayan Mercîin Şekilleri.....	40
B. Râbt ve İhâle Görevi.....	44
1. Dâhilî (Metinsel) İhâleler.....	47
2. Hâricî İhâleler.....	48
C. Bir İsmi'nin Yerine Geçme ve Âidiyyet.....	50
IV. ZAMİR VE MERCI İLE İLGİLİ KURALLAR.....	52

A. Mezkûr Olanın Mercî Olması	56
B. Mutabakat Kuralı	57
C. Manaya Riâyet (Manaya Hamletme) Konusu	59
D. Muhdesü Anhü/Konuşulan'ın Mercî Olması.....	60
E. En Yakın Olanın Mercî Olması	61
F. Zamîrde Birlik.....	63
G. Mercîin Mukaddem Olması ve Tertip Kuralı.....	65
1. Manen Mukaddem.....	66
2. Lafzen Mukaddem.....	66
3. Lafız ve Rütbece Mukaddem Eden	67
4. Lafızda Mukaddem Olması İle Birlikte Rütbece Muahhar Olan Mercî	67
5. Rütbede Mukaddem, Lafızda Muahher Mercî: (Takdiren Mukaddem)	68
6. Lafızda ve Rütbede/Manada Muahher Mercî (Hükmen Mukaddem).....	68
V. ZAMÎR MERCÎİNİN TESPİTİNDEKİ ETKENLER.....	69
A. Kuralların Etkisi (Kuralların Sıralaması ve Bağlayıcılığı).....	69
B. Siyak-Sibâk.....	72
C. İltizâm ve Tazmin.....	74
D. Esbâb-ı Nüzûl	76
E. Kıraat	77
VI. ZAMÎR VE MERCÎ İLE İLGİLİ İHTİLAF KONULARI	78
A. Mercide Yorum Farklılığına Yol Açan Genel Sebepler	83
B. Zamîr ve Mercie Has Yorum Farklılıklarının Sebepleri.....	88
1. Mercîin Taaddüd Etmesi.....	89
2. Mercîin Zikredilmemiş Olması.....	91
3. Zamîrde İltifât.....	93
4. Zamîrin Türü.....	94
5. Zamîrin Sayı ve Cins Bakımından Mercî ile Mutabakat Etmemesi.....	95
6. Zamîr Mahiyeti	96
7. Başka Zamîrin Mercie Etkisi	97
8. Delalet Bağlantılarının Etkisi.....	97
9. Belâğî Kullanımın Etkisi	99

İKİNCİ BÖLÜM

BAKARA SÛRESİNDE MERCÎİN TESPİTİNDEN KAYNAKLANAN YORUM

FARKLILIKLARI

I. BAKARA, 17	101
A. Câmi'u'l-Beyân	102
B. el-Keşşâf.....	103
C. Mefâtihu'l-Ğayb:	104
D. Mercie Göre Anlam.....	104

E. Değerlendirme	105
II. BAKARA, 23	106
A. Câmi'ü'l-Beyân:	106
B. el-Keşşâf.....	106
C. Mefâtîhu'l-Gayb	107
D. Mercie Göre Anlam.....	109
E. Değerlendirme	109
III. BAKARA, 26.....	110
A. Taberî.....	111
B. el-Keşşâf.....	111
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	111
D. Mercie Göre Anlam.....	111
E. Değerlendirme	112
IV. BAKARA, 27	112
A. Câmi'ü'l-Beyân	113
B. el-Keşşâf.....	113
C. Mefâtîhu'l-Gayb.....	114
D. Mercie Göre Anlam.....	115
E. Değerlendirme	116
V. BAKARA, 29	116
A. Câmi'ü'l-Beyân	117
B. el-Keşşâf.....	118
C. Mefâtîhu'l-Gayb.....	118
D. Mercie Göre Anlam.....	119
E. Değerlendirme	119
VI. BAKARA, 36	120
A. Câmi'ü'l-Beyân	121
B. el-Keşşâf.....	121
C. Mefâtîhu'l-Gayb.....	122
D. Mercie Göre Anlam.....	123
E. Değerlendirme	123
VII. BAKARA, 41	124
A. Câmi'ü'l-Beyân	125
B. el-Keşşâf.....	126
C. Mefâtîhu'l-Gayb	126
D. Mercie Göre Anlam.....	127
E. Değerlendirme	128
VIII. BAKARA, 45	129
A. Câmi'ü'l-Beyân	129

B. el-Keşşâf.....	130
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	130
D. Mercilere Göre Anlam.....	130
E. Değerlendirme	131
IX. BAKARA, 66	131
A. Câmi'u'l-Beyân	132
B. el-Keşşâf.....	133
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	133
D. Mercie Göre Anlam.....	133
E. Değerlendirme	134
X. BAKARA, 76	134
A. Câmi'u'l-Beyân	135
B. el-Keşşâf.....	135
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	135
D. Mercie Göre Anlam.....	136
E. Değerlendirme	136
XI. BAKARA, 83	137
A. Câmi'u'l-Beyân	137
B. el-Keşşâf.....	137
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	138
D. Mercie Göre Anlam.....	138
E. Değerlendirme	139
XII. BAKARA, 97.....	140
A. Câmi'u'l-Beyân	140
B. el-Keşşâf.....	141
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	141
D. Mercie Göre Anlam.....	142
E. Değerlendirme	142
XIII. BAKARA, 132	143
A. Câmi'u'l-Beyân	143
B. el-Keşşâf.....	143
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	144
D. Mercie Göre Anlam.....	144
E. Değerlendirme	144
XIV. BAKARA, 146.....	145
A. Câmi'u'l-Beyân	145
B. el-Keşşâf.....	146
C. Mefâtîhu'l-Ğayb.....	146
D. Mercie Göre Anlam.....	147

E. Değerlendirme	147
XV. BAKARA, 177	149
A. Câmi'ü'l-Beyân	149
B. el-Keşşâf.....	149
C. Mefâtîhu'l-Gayb	150
D. Mercie Göre Anlam.....	150
E. Değerlendirme	150
XVI. BAKARA, 232	151
A. Câmi'ü'l-Beyân	152
B. el-Keşşâf.....	152
C. Mefâtîhü'l-Ğayb	153
D. Mercie Göre Anlam.....	155
E. Değerlendirme	155
SONUÇ	157
KAYNAKÇA.....	160
ÖZ GEÇMİŞ	167

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
a.g.t.	: Adı geçen tez
a.s.	: Aleyhi's-selâm
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
ev.	: Çeviren
h.	: Hicrî
H.z.	: Hazreti
Fak.	: Faköltesi
nşr.	: Neřreden
v.	: Vefatı
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
Tahk.	: Tahkik
ts.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, nüzulünden bugüne dek başka eserlerin ulaşamadığı bir seviyede okunmuş, ezberlenmiş, yazılmış ve hakkında ansiklopedik hacimlerle eserler telif edilmiştir. Kur'ân, kelâmın iyisini kötüsünden ayırma yetisine sahip olan herkesin dikkatini çekmiş ve söz ustalarını bile hayran bırakmıştır. Kur'ân, insan hayatında önemli bir kitap olması ve başlı başına bir ilim alanı oluşu yönüyle, insanın gündemini en çok meşgul eden kitaptır. Bu açıdan Kur'ân-ı Kerîm'de geçen tedebbür emri, inananların faaliyetleriyle her zaman karşılığını bulmuştur. Zaman ve gayretler onu sığlaştırmamış aksine onun harekete geçirdiği ilmî alan, her yeni dönemde derinleşmiş ve zenginleşmiştir. Kuşkusuz bütün bunlarda Kur'ân'ın konusu ve mesajı haricinde onun mûcizevî anlatımının da önemli bir payı vardır.

Eserler, modern dönemde icrâ ettikleri sanat bakımından bilimsel incelemelere tabi tutulduğu gibi; etkisi ve aldığı tepkiler bakımından da bilimsel araştırmalara ve mutâlâalara tabi tutulur. Her eser için geçerli olan ve bilimsel mütalaaları gerekli kılan özellikler vardır. Ancak Kur'ân'ın kendine hâs olan vahiy olma gibi özellikleri de eklendiğinde onun için yapılacak her yaklaşımın ilmî ve delilli olmasının zorunluluğu daha önemli olmaktadır. Müfessirler de buna bağlı olarak kendilerini bazı ilke ve kurallara bağlı tutmuş ve bu sınırlar içinde hareket etmeye çalışmışlardır.

Kur'ân'ın dili ve üslubu, anlaşılması aşamasındaki en birinci ve en önemli anlam faktörlerindendir. Dili bir sanat olarak kullanabilmek kadar onu hakkıyla anlamak da birikim ve tecrübe gerektirmektedir. Konuşan kişi, dil kurallarını ve dinleyenlerin kullanımı ve seviyesini dikkate alarak ayrıca kendinden de bir şeyler katarak dili kullanır. Muhatap da dilin ortak noktalarını, kurallarını ve söz sahibinin de kişiliğini nazara alarak konuşulanı dinler. Bu itibarla söz ve anlam, ikisinin de güdümündedir. Söz ve metinler, herkesin fehmettiği noktaları içerdiği gibi, söz sahibinin vurguya değer gördüğü hususlar çerçevesinde sadece havassın anlayabileceği bazı özel ifadeleri de içerir. Bu durum konuşan ve dinleyen ve anlatılmak istenen açısından dilin her unsurunun incelenmesini zorunlu kılan bir olgudur.

Dil, amaç, bağlam ve anlam faktörleri ile iç içedir. Metin ve konuşmadaki sözlerin herhangi bir parçası veya bölümü sadece bir ses olarak değil, içeriği ve kendini çevreleyen birden çok faktör ile değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan ele alınması gereken dil unsurlarından biri de zamîrlerdir. Zamîrlerin hem kelime olarak hem de kullanım amacı, bağlamı ve üslubü bakımından hatta müfessirlerin yaklaşım şekilleri açısından da incelenmesi önem arz etmektedir. Günlük hayatta ve yazılarda sürekli kullanımda olan zamîrler, Kur'ân'da da en çok kullanılan dil unsurlarından biri olarak yer almıştır.

Zamîrler, tefsîrlerde bir birinden farklı görüşlere konu olmuş ve dinamik yapısı nedeniyle zamîr yorumlarında muhtelif anlamlar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar, bazı ayetlerde mefhum veya ifade hilafından öteye geçmezken bazısında ise mezhebi ve fikrî boyutlarla tezahür etmiştir. Bu nedenle zamîrlerin, gerek dil gerekse maânî ve belâgat açısından ele alınmasına gerek duyulmuştur.

Biz de bu çalışmada Kur'ân metnindeki zamîri, zamîrin yorumdaki etkisini ve bu etkinin sonucunu tefsîr metnindeki yansımasıyla birlikte ele almaya gayret ettik. Çalışmanın konusu bakımından literatüre fayda ve katkı sunması temennimizdir. Gayret bizden tevfiğ Allah'tandır (c.c).

Yüksek lisans döneminde dersleri ile ve tezin her aşamasındaki yönlendirmeleri ile bana cesaret verip yol gösteren tez danışmanım Sayın Yrd. Doç. Dr. Celalettin

Divlekci Hocama; diğ er ders hocalarım Prof. Dr. İ shak   zgel, Prof. Dr. Ali Galip Gezgin, Yrd. Doç. Dr. Ali Bulut hocalarıma; ayrıca tezin birçok aşamasında yapıcı eleştirileri ve tashihleri ile bana destek veren Yrd. Doç Dr. Emrullah   lgen hocama teşekkürü bir borç bilirim. Her dönemde olduğu gibi tez sürecinde de duaları, teşvikleri ve ho g r lerini esirgemeyen annem, babam ve aileme minnettarlığımı ve şükranlarımı arz ederim. Ayrıca eseri ve tavsiyeleri ile kendisinden istifade ettiğim Doç. Dr. İsmail Aydın'a, tezin okunması ve tash hinde katkıda bulunan Ar . Gör. Emin Uz ve Ar . G r. Fethullah Yener ve diğer arkadaşlarıma şükranlarımı sunarım.

Arapça dil eğitiminde bana medrese ortamını sunan, eğitim döneminde kendilerinden ders aldığım ve bana yaşam çizgisini kazandıran çok değerleri  statlarıma teşekkürü ve duayı bir vefa borcu bilirim. Ayrıca eserlerinden veya makalelerinden faydalanmış olduğum tüm âlimleri ve hocaları rahmetle anıyorum. Tevfik Yüce Allah'tandır.

Mehmet Faruk ARAZ
ISPARTA-2016



GİRİŞ

I. Araştırmanın Önemi

Kur'ân, insanlara anlamaları ve yaşamaları için gönderilen semavî bir kitaptır. Bu kitap mesajlarını verirken adetullah gereği¹ iletişim aracı olarak indiği toplumun dili Arapça lisanını kullanmıştır. Konuşma ve yazılarda kullanılan dili anlama eyleminin tahakkuk etmesi için *anlatan*, *dinleyen* ve *anlatılanlar* bulunur.² Kur'ân'ın dinleyeni (fıtratı gereği) gördüğü, duyduğu, karşılaştığı her anlamlı şeyi anlama, kavrama, inceleme ve çalışma özelliklerine sahip olan insandır. İnsan, muhatabı olduğu Kur'ân kelamının sahibinden farklı bir konuma sahip olsa da Kur'ân hidayet olarak onun anlayacağı bir dilde nüzul etmiştir. Bu nedenle insanın, yol gösterici olarak nuzûl eden Kur'ân'ı anlamaya çalışması ve anlamının zorunlu kıldığı her türlü yükümlülüğü gerçekleştirmesi gerekir.

Kur'ân'ı anlama çabaları hususunda inananlar gibi inanmayan veya muarız olanlar da müspet ya da menfî maksatlarla Kur'ân ile iştiğal etmişlerdir. Nitekim dönemin söz ustalarından Velid b. Muğire müslüman olmamakla birlikte “*Vallahi aranızda şiirleri benden daha iyi bileniniz yoktur. Vallahi, onun söyledikleri, bunlardan hiçbirine benzemiyor. Onun sözünde bir tatlılık ve parlaklık vardır. Sanki o tepesi meyveli, dibi sulak bir hurma ağacı gibidir. O, altındakini ezer. O, her şeye üstün gelir, fakat ona hiç üstün gelinemez, Ben şiirin her çeşidini, recezini ve karizasını dinledim. Ama bunun gibisini yani Kur'ân gibisini dinlemedim. Onda bir güzellik ve parlaklık var. Onun bir nuru var.*”³ gibi ifadeler kullanmıştır. Onun bu sözleri, Kur'ân'ın inanmayanlar tarafından da dikkatlice dinlenip irdelendiği gözler önüne sermektedir. Farklı dönemlerde Kur'ân'ın, kendisine inanmayan toplumlar tarafından da – oryantalistler gibi- art niyet ya da araştırma niyetiyle tefsîr ve te'vîl edildiği hep görülmüştür.⁴

¹ İbrahim, 14/4.

² Demirci, Muhsin, *Tefsîr Usûlü*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul, 2008, s. 267.

³ Süyûtî, el-Hafız Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (tahk. Muhammed Mutevelli Mensûr), Dârü't-Türâs, Kahire, 2010. s. 797.

⁴ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul, 2008. s. 299.

Kur'ân-ı Kerîm'in muradına uygun anlaşılması ve yorumlanması için ehil olanlar tarafından izah edilip açıklanması ve en önemlisi istediklerinin hayat bulması onun nuzûl gayesinin bir gereğidir. Kur'ân'ın sığ, kuralsız, usûlsüz, idrak gerektirmeyen, günü birlik sıradan sözlere sahip bir kitap olmadığı ve ehl-i tedebbüre hitap etmesinin bir sonucu olarak her asrın bilginlerinin ilgisini çekmiştir. Buna binaen Kur'ân, okuma⁵, akletme⁶ ve itaat edilme⁷ emirlerinin tahakkuk etmesinin bir sonucu olarak tarih boyunca en fazla açıklanan ve üzerinde en çok eser yazılan kitap olmuştur.

Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada en büyük söz sahibi, şüphesiz ki ona ilk muhatap olan Hz. Peygamber (s.a.v)'dir. Kur'ân-ı Kerîm, mübelliğ⁸ ve mübeyyinliği⁹ onun vazifeleri arasında zikretmiştir. İbni Teymiyye (v. 728/1328), Nahl Sûresinde geçen لِّتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ayetine¹⁰ dayanarak Resûlullah'ın (s.a.v) ashâbına Kur'ân'ın lafızları gibi manasını da tebyîn ettiğini söyler.¹¹

Sahabe de Peygamberin bir izahta bulunmadığı, anlamını muğlâk buldukları ayetleri anlama ve açıklamaya çalışmıştır. Sahabenin olaya, konuya, nüzûl anına şahit olma ve kavrama düzeyleri gibi özellikleri birbirinden farklılık arz etmiştir. Bu nedenle kimi sahabe, bazı ilimlerde diğerlerine oranla –belli bir meslekde daha öne çıkması gibi– daha fazla bilgi sahibi olmuştur.¹² Nitekim sahabe arasındaki anlama ve birikim farklılığı değişik şekillerde tezahür etmiştir. Bunun sonucunda biri diğerinden Kur'ân ile ilgili bilgi almış ve bilmeyen bilene sorular sormuştur.

İlmî düzeylerdeki farklılık, Kur'ân'ı anlamada ve yorumlamada etkisini ve nüfûzünü devam ettirmesi neticesinde Kur'ân-ı Kerîm tefsîrinde ehl-i ilim¹³, ulû'l-elbâb¹⁴, ilimde râsih¹⁵ olanlar yorumlarını kaleme almışlardır. Vahyin nuzûlünden bu güne dek ehemmiyeti ve kıymetinin bir tezahürü olarak ortaya çıkan faaliyetler, hiç kesilmeden devam etmiş ve bunların hepsi “tefsîr fâaliyeti” adını almıştır.

⁵ Alak, /1.

⁶ Sâd, 38/29.

⁷ En'am, 6/155.

⁸ Mâide, 5/67; Arâf, 7/67, 7/78.

⁹ Nahl, 16/44; İbrahim, 14/4.

¹⁰ Nahl, 16/44.

¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 931.

¹² Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (tahk. Muhammed Mütevellî el-Mansûr), Dârü't-Türâs, Kâhire, 2008. 1/46.

¹³ Fussilet, 41/3.

¹⁴ Bakara, 2/269.

¹⁵ Âli İmrân, 3/7.

Kur'ân kendisini beyan ile tavsif eder.¹⁶ Ancak belirtilen açıklık/anlaşılabilirlik herkes için geçerli olmayıp Ehl-i kitabın ileri gelenlerine yöneliktir.¹⁷ Kur'ân ayetlerini kavrama hususunda her ayetin zorunlu kıldığı ihtiyaçlar aynı değildir. Ayetler lügât bilgisi, olaylara hâkimiyet (nüzûl sebepleri), özel bir alana has uzmanlık da gerektirebilmektedir. Yine Kur'ân'da bilgi gerektiren konulara ihtiyaç seviyesi de, kişiden kişiye ve ayetten ayete değişebilmektedir. Bazı bilgiler, her müslümanın öğrenmesi zorunlu olan vacip bilgiler iken bazıları da tefekkür, özel ihtisas alanları vb. özelliklere yönelik olmaktadır.

Kur'ân'ın ilahî bir vahiy olması dikkate alınarak onu anlama minvalinde değişik ilim dallarından yararlanılmıştır. Kur'ân yorumunda farklı ilimlerden ve alanlardan istifade edildiğinden alanlara göre farklı anlama ve yorumlama yöntem ve metotları da ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın anlaşılmasında dilbilimi¹⁸ ve anlambiliminden yararlanıldığı gibi tarih ve başka bilimlerden de istifade edilmiştir.¹⁹ Müfessir esas aldığı alan ve yönetime göre Kur'ân'ı tefsîr ettiğinden literatürde adını yöntem ve alandan almış fikhî, dilsel, içtimâî vb.tefsîr türleri oluşmuştur. Kur'ân, bir taraftan bu bilimlerin aracılığı ile yorumlanırken bir taraftan da bu bilimlere katkı sunmuştur.²⁰

Yine Kur'ân, her inananın seciyesi, seviyesi ve ihtiyacına göre hitap eder. Isfahânî, bu konuda şunları söyler: *“İnsanlar Kur'ân'ı ancak seciye ve durumlarına göre kuşatabilirler. Mesela beliğ kimseler Kur'ân'ın fesahatı konusunda, fakihler Kur'ân'ın ahkâmı konusunda, kelimciler Kur'ân'ın aklî delilleri konusunda, rivayet ilmi ile uğraşanlar Kur'ân'ın kıssaları konusunda bu alanda mütehassıs olmayanların bilmediklerini bilirler.”*²¹ Bu bakımdan her muhatap, donanımı düzeyinde kavrama basamaklarını çıkar ve ona göre payını alır. İnsanın elde ettiği ilmi güç ne ölçüdeyse, Kur'ân'ın kapalı anlamları konusundaki bilgisi de o ölçüde ileri olmuştur.²² Muhammed Abduh (1849-1905), Allah'ın azametini bilme, nefsi şerden sakındırma, nefsi hayra yönlendirme hususlarında herkesin Kur'ân'ı anlayabildiğini ve bunun da tefsîrin en

¹⁶ Âli İmrân, 3/138.

¹⁷ Isfahânî, Râğıb, *Mukedimetü Câmî'i't-Tefsîr, Tefsîre Giriş*, (Çeviri: Celalettin Divlekci), Rağbet yayınları, İstanbul, 2011., s. 54.

¹⁸ Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010, s. 41-81.

¹⁹ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 115-204; Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Yardımcı İlimler İçin bkz. Demirci, a.g.e., s. 147, 167, 220.

²⁰ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 115.

²¹ Isfahânî, *Mukaddime*, s. 55.

²² Isfahânî, *Mukaddime*, s. 55.

ednâ mertebesi olduğunu söyler. Ancak tefsîrin en yüksek olan mertebesinin de Kur'ân lafızlarının hakikatini, mucizevî üslubunu, beşerî hallerini, ilahî sünnetlerini, Kur'ân'ın hidayet tarzını ve siyer-i nebiyi bilmek olduğunu savunur.²³

Tefsîr âlimleri, tefsîr için bazı ilkerin gerekliliğini savunmuş ve bu şartalara bağlı kalmaya çalışmışlardır. Müfessirlerin bağlı kaldığı ya da gerekli bulduğu şartlar şu üç nitelikte olduğu söylenebilir:

- a- Her metnin anlaşılmasında gerekli olan şartlar.
- b- İlahi bir kitap olması itibarı ile gerekli olan özel şartlar.
- c- Müfessirin herhangi bir âdiyetinden ve tefsîr anlayışından ileri gelen şartlar. Tefsîr faaliyetinde mezhep ve anlayış aidiyetleri yanında mesleki ve ilmi âdiyetler de kastedilebilir.

Kendine has üslubü olan mu'ciz kitabın usulleri olmayan yöntemlerle tefsîr edilmesi doğru olmayacağından tefsirde Arap dili ile yetinilmemiş ve bu faaliyet için başka ilkeler de tespit edilmiştir. Selefin tefsîrde kendine özgü bir yöntem ve üslûbu vardır. Haddi zatında bu üslûbları onların usulleridir. Nitekim bu iyi anlaşılmadığı takdirde, "*vusulsüzlüğümüz usulsüzlüğümüzündür.*" fehvasınca, kolaylıkla değerlendirme ve yorum hatalarına düşülebilir.²⁴

Metne dâir gerekli genel bilgilerle birlikte tefsîr için seçilen yöntem özel bir ilim alanı ise –dil ve fıkıh gibi- bu ilim dalına ait bilgiler de gerekmektedir. Tefsîr faaliyeti için belli bazı ilimlerin gerekliliği hususunda çok fazla açıklamalar yapılmıştır. el-İtkan'da müfessirde bulunması zorunlu olan şartlar, on beşe yakın maddede zikredilmiştir.²⁵ Sâbûnî de bunları şu yedi madde ile özetlemiştir:

- Arap lûgatini, dilini ve kuralları (nahiv, sarf, iştikak)
- Belâğât ilimleri (meânî, beyân, bedi')
- Usûlü'l-fıkıh (Hâs, âmm, mücmel, müfessal...)
- Esbâb-ı nüzul.
- Nasih-mensûh
- Kırâat ilmi
- Ledûnnî ilim (Mevhibe)

²³ Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Cebel, Beyrût, 1972. s. 65.

²⁴ Divlekci, Celalettin, "Tefsîrde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler", *Ekev Akademi Dergisi*, c. 18, 2014, S. 58, s. 4.

²⁵ Süyûtî, *el-İtkan*, s. 930-941.

Kur'ân'ın mantûkunu (zahir) ve mefhumunu (bâtın, ruh) iyi anlamak gerekir. Kur'ân'ın zahirini anlamak için mantık, dil (cümle ve kelime bilgisi, gramer, lugât bilgisi) belâgat (edebî sanatlar, i'caz), esbâb-ı nüzûl ilmi, hadîs, kırâat ve tarih ilimlerini bilmek gerekir. Kur'ân'ın mefhumunu, derûnî manasını bilmek, lafzî/literal (rivayet/dirayet), iş'arî (sufî, felsefî, içtimai) yorumlar yapabilmek için yorum ve içtihat bilgisi, ilm-i mevhîbe, tasavvuf, kelim, felsefe, hukuk, sosyoloji ve sosyal bilimleri bilmek gerekir.²⁶ Zerkeşî (v. 794/1392) *el-Burhân*'da bu noktaya şu ifadelerle dikkat çeker: *"Kur'ân Arapların en fasahatlı dönemlerinde nüzul etmiştir. Araplar onun zahirini ve hükümlerini bilirlerdi. Batınî manalarına ise araştırarak, tedebbür ederek ve Hz. Peygamber'e (s.a.v) sorarak ulaşırlardı."*²⁷

Kur'ân'ı anlamada zorunlu olan en temel şart muhakkak ki onun dilidir. Daha sahabe döneminde doğru yoruma ulaşmak için Kur'ân kelimelerinde yorum yapılırken fasih Arapça şiirler ve sözlere istinaden yapılan bir kısım yorumları rivayetlerde görüyoruz. Mamafih tefsîr için bu kadarının yeterli olduğu söylenemez. Turan Koç, bunu açıklarken şu ifadelerle yer verir: *"Kur'ân'da kullanılan kelime ve kavram hazinesi geçtikleri ayetlerde temel sözlük anlamlarından farklı olarak çeşitli yan anlamlara da delalet etmektedir. Bazı kelimeler, Kur'ân'ın düşünce sistemi içerisinde esas sözlük anlamlarından daha kuvvetli izafî manalar ve yepyeni içerikler kazanmaktadır."*²⁸

İmam Malik, *"Kur'ân'ı tefsîr etmeye çalışıp Arap dilini bilmeyen birini sakın bana getirmeyin onu ibretlik ederim."*²⁹ sözüyle dili bilmeden dildeki eseri açıklama faaliyetlerine olan tepkisini dile getirmiştir. İsmail Aydın da *"Kur'ân'da yer alan dilsel her yapı mutlak olarak tefsîrle ilişki halindedir."*³⁰ der.

Manası lafza uymayan bir tefsîr batıldır. Nahiv ilminden haberdar olmayan birinin, kast edilen manayı öğelerin durumunu göz önünde bulundurmada açıklamaya çalışması neticesinde yanlış anlamlara ulaşması kaçınılmazdır. Benzer durum sarf içinde geçerlidir. Örneğin sarfın önemine binaen Zemahşerî (v. 538/1144), *يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أَنَسٍ*

²⁶ Kara, Osman, "Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıkların Sebepleri", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011. s. 76.

²⁷ Zerkeşî, a.g.e., 1/54.

²⁸ Koç, Turan, *"Kur'ân Dili Açısından Söz-Anlam İlişkisi"*, Kur'ân ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik-Sempozyumu, 17-18. Mayıs, 2001, s. 11.

²⁹ Sâbûnî, a.g.e., s. 63.

³⁰ Aydın, İsmail, *Kur'ân Mübhemleri Olarak Zamîrler, Anlama Etkisi Bakımından Zamîrlerin Mercii Sorunu*, Tibyân Yayıncılık, İzmir, 2012, s. 13.

ایمَام³¹ kelimesinin اَمْ kelimesinin çoğulu olduğunu söyleyenlerin hata yaptığını belirtmiş ve onları sarfı bilmemekle suçlamıştır.³²

Kur'ân'a has yeni anlam ve içerikleri anlamak, kullanmış olduğu kalıpları kavramak için Kur'ân'ın nazil olduğu topluluğu, o topluluğun liderini, idealini ve amacını bilmek gibi farklı hususlara ihtiyaç olduğu muhakkaktır.

Ayetin nazil olduğu bağlamı ve dönemi bilmeden Kur'ân'ın mksadını anlamak mümkün olmayacaktır. Hitabın muhatap tarafından anlaşılmasına engel olan hususlar olduğu gibi³³ onu anlamaya yardımcı faktörler de vardır. Sözün muhatabı bu yardımcı faktörlerden uzaklaştıkça anlamaya engel hususların çözümü daha da zorlaşır. Bu açıdan bir sözü, kullandığı ilk an, ilk mekân ve ilk bağlamda anlamak kolay olurken bunların her birinden (sahibi, muhatabı, zamanı, mekânı ve bağlamı) uzaklaştıkça; sözün anlaşılması da güçleşir. Böyle bir sözün anlaşılması ve maksadının bilinmesi için daha çok emek, daha çok malzeme/argümanlara ihtiyaç duyulur.

Kur'ân ehil kimseler tarafından bu şartlarla birlikte bir çok alim tarafından tefir edilmeye çalışılmıştır. Ancak bu tefsirlerin hepsi aynı yorumu yapmamış ve Kur'ân ayetlerinde muhtelif yorumlar ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın farklı yorumlarla tefsîr edilmesinin temelinde değişik birçok etken söz konusudur. Kur'ân'ın nuzül zamanından uzaklığı, Kur'ân metnini anlamada günümüze doğru yaklaştıkça farklılıkların artmış olmasının en önemli sebeplerinden biridir.

Kur'ân ifadelerinin bazı ayetlerde farklı yorumların ortaya çıkmasına imkân veren bir nitelikte olması Kur'ân i'cazının bir tezahürüdür. Zira konuşulan ifadelerin yoruma mahal vermeyecek biçimde ifade edilmesi mümkündür. Çünkü iyi bir metin, iyi bir söz ustası dinleyicilerine hitap ederken daha uzun açıklamalar ve daha basit ifadelerle her cümleyi anlamalarını sağlayacak kelâmı, farklı düşünmelerine mahal vermeyecek ifadeyi tarzını sağlayabilir. Ancak belîğ/edebî ifadelerde muhtelif nedenlere bağlı olarak her ifade açık, yalın ve basit kullanılmaz.

Kur'ân'da iletilmek istenen asıl maksada ilişkin net ve açık âyetler fazlasıyla yer almıştır. Ancak bunun dışında herkesin farklı anlayacağı ayetler ve kimsenin anlayamayacağı ayetler de bulunmaktadır. Bediüzzaman Kur'ân'ın i'cazının bir sonucu olan bu durumu şu ifadeleri ile açıklar: *“Zira Kur'ân, bütün ins ve cinnin bütün*

³¹ İsrâ, 17/71.

³² Sâbûnî, a.g.e., s. 63.

³³ İsfahânî, a.g.e., s. 47.

*tabakalarını î mânâna davet eder. Hem umumuna îmanın ulûmunu tâlim eder, ispat eder. Öyle ise, avâmın en ümmîsi havassın en ehassına omuz omuza, diz dize verip beraber ders-i Kur'ânîyi dinleyip istifade edecekler. Demek Kur'ân-ı Kerîm, öyle bir mâide-i Semâviyedir ki, binler muhtelif tabakada olan efkâr ve ukûl ve kulûb ve ervah, o sofradan gıdalarını buluyorlar, müştehiyatını alıyorlar. Arzuları yerine gelir. Hattâ pek çok kapıları kapalı kalıp, istikbalde geleceklere bırakılmıştır.*³⁴

Bu ve benzeri nedenlere bağlı olarak Kur'ân, kendi metni üzerine yoğunlaştırmak, zenginlik oluşturmak gibi amaçlarla bu ortamı kendisi bizatihi sunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumun Kur'ân'ın mucizevî yönüne uygun olmadığı düşünülmesi büyük bir yanılgı olur. Çünkü bir sözün ve metnin anlaşılabilmesinin eksiklik olarak görülmesi, daha çok söz dağarcığı, dili, bilgisi ve donanımı eksik kişiler için söz konusu olur. Zira söz sahibinin bilgisi, kişiliği ve hâkimiyeti ne kadar yüksekse buna bağlı olarak onun dilinde, dilsel kusurlar ve eksikler az olurken; dilin edebî verimliliğine göre esrâr, hikmetler ve nedenler artmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak Kur'ân-ı Kerîm'de eksiklik ve kusur yerine eşsiz beyanı, belâgat ve fesahatı ile i'câz özelliğini ortaya koymuştur. Kur'ân'ın bu özelliği muhataplarına donanımları ölçüsünde araştırma alanı ve kavrama düzeylerine göre zirveye doğru bir anlam basmağı sunmuştur.

Müfessirlerin ihtilafları tahripten çok zenginlik olarak addedilmiştir. Ne var ki Kur'ân'da hilâf her zaman zenginlik mahiyetinde ilerlememiştir. Zira kimi yorumcular sırf bir muhatap olarak metnin özüne bağlı kalarak araştırmada bulunmuşsa da kimi yorumcular da metne kendinden bir şey katmaya çalışmıştır. Kur'ân'ın, her kişi ve her kesim için tartışılmaz bir referans olarak kabul edilmesi nedeniyle herkesim için vazgeçilmez bir kaynak olmuş ve bunun da bir sonucu olarak kimileri, Kur'ân'da kendine bir yer bulmaya çalışmış; bu sayede meşruiyetini görmek ve ilan etmek istemiştir. Bunun bir tezahürü olarak da tefsîr literatürü, farklı ihtilafları en fazla bir arada bulunduran ilimlerden biri olmuştur.

İbni Teymiyye yorum farklılığını, “tenevvü' ve “mütezâd” olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre “Tenevvü türü ihtilaflar, âyetin hamledilmesi mümkün olan, her mananın sahih olması şartı ile teârüz etmeyen farklılıklardır. Selefin tefsîrinde var olan

³⁴ Nursî, Bediüzzaman Said, Sözlür, Envâr Neşriyât, İstanbul, 1990, s. 354.

hilafın büyük kısmı da bu türdendir. Bu tür ihtilaflarda biri diğerine zulüm/hakaret etmedikçe bir beis yoktur."³⁵

Yine İbni Teymiyye, Sırat-ı Müstakim isimli eserinde "*Her müçtehid isabet etmiştir.*" ³⁶ ifadesinin tenevvü ihtilafları için geçerli olduğunu söyler. Ona göre iki görüş de bir şekilde sahih oluyorsa orada iki görüş için tezâd/çelişkiden söz edilemez. Hatta Şâtıbî (v. 790/1388), ihtilaf kapsamına bu tür görüş ayrılıklarını almamıştır. Şâtıbî, "*Eğer görüşlerin cem'i bir şekilde mümkün oluyor ve görüşler, söz sahibinin maksadına ters düşmüyorsa orada ihtilaftan söz edilemez*" der..³⁷ Zerkeşî ise farklı görüşlerin cem'i edilmesi gerektiğini³⁸ ve bunun mümkün olmaması durumunda tercihe gidileceğini söyler.³⁹

Tefsîr tarihinde ihtilafların varlığı, Kur'ân'daki birçok kelime türü ve ifade yapısında kendisini hep göstermiştir. Bu ihtilafların kaynağını, etkenlerini ve etkilerini araştırmak hem Kur'ân'ın hem de Kur'ân tefsîrinin anlaşılması tanınması açısından ilmi bir zarurettir.

Kur'ân'ın metnindeki dil unsurlarının tefsîrlerde ele alınması, yorum yapılırken hakkında ihtimallerin sıralanması ve bu konuda tartışmalı bir yöntemle tefsîr edilmesi söz konusu unsurun metindeki konumunun önemini ve münbitliğini gösterir. Bu açıdan zamîrler hakkındaki yorum tarzları ve izahlarındaki açıklamalara bakıldığında zamîrin hem konuşan hem de anlamak isteyen açısından kritik bir değer taşıdığı anlaşılmaktadır. Bu bakımdan zamir konuşan tarafından özenle kullanılmış ve okuyucuları da zamir hakkında kayda değer yorumlar yapmışlardır.

Tefsîrler arasında değişik türden ihtilaflar bulunduğu gibi; ihtilaf olgusunun da içeriği/konusu, kaynağı, amacı, hükmü yönüyle de farklı yönleri vardır. Bu itibarla ihtilafın kısımlarına matuf farklı tasnifler yapılmıştır.⁴⁰ Tefsîrdeki hilafın kaynağı açısından "müfessirden kaynaklanan" ve "metinden kaynaklanan" şeklinde ikiye taksim

³⁵ Şâyi', Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, *Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirin*, Mektebetü Abikân, Riyâd, 1995, s. 13-14, 32.

³⁶ İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *İktizâü's-Sirâti'l-Müstekîm*, s. 135.

³⁷ Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musâ b. Muhammed el-Lahemî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şeriâ*, Dâr-ü İbn Affân, Huber, 1997, 4/140; Şâyi', *a.g.e.*, s. 16.

³⁸ Görüşleri bir noktada uzlaştırma (cem'etme) konusu için Baknz: Harbî, Hüseyin b. Ali, *Ekvâlu'l-MüfessirinTevcihüha ve Mesâlikü't-Tevfiki Beynehâ*, Darü Kunûz, Riyad, 2012.

³⁹ Divlekci, *a.g.m.*, s. 3.

⁴⁰ Şâyi', *a.g.e.*, s. 13-14; Mukrinî, Âdil, "*İhtilâfü'l-Müfessirin*", Câmîâtü'l-Hâc el-Hadar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Batne (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2011-2012, s. 39.

edilirken etkisi açısından da “manayı ve maksadı etkileyen”, “manaya ve maksada etkisi olmayan” şeklinde iki türe tasnif edilmiştir.⁴¹

Kur’ân’ın tanımları yapılırken vurgu yapılan en önemli özelliklerinden biri onun mu’ciz bir kelâm oluşudur. Nitekim onun mu’ciz bir kitap olması nedeniyledir ki bazı dil unsurları kullanıldığı uslûb, bağlantılar vb. olgularla kendine muhtelif mana ve kullanımlar kazandırırken diğer unsurlar ve cümlelere de sanatsal kullanımlar ve anlamsal ve derinlikler kazandırmaktadır. Kuşkusuz bu unsurlardan biri de hemen hemen her ayette yer bulan zamîrlerdir.

Tefsîrlere bakıldığında müfessirlerin, zamîrlerle ilgili birbirinden farklı yorumlar yaptığı görülmektedir. Zamirlerin kendi kullanım çeşitliliği kadar cümleye ve dilsel yapılara yaptığı çeşitli etkisi de dikkat çekmektedir. Tefsîrlerde görülen bu farklılıklar, zamiri ve zamîrin değişik bağlantılarını bütün özellikleri ile incelenmesini gerekli kılmaktadır. Zamîrin bağlantıda olduğu ve bağlantısını sağladığı şeylerin ne olduğu hususu zamîri müşkil kılan şeydir. Ulûmü’l-Kur’ân’da izah gerektiren, yorum yapmak için ilmi zorunlu kılan değişik dil unsurları ve konulara yer verilmiş ve zamîr de bunlardan bir olarak addedilmiştir.⁴² Kur’ân’daki ifadeler sık olmadığından zihinlerin onun derinliklerinde farklı yönelimlere girmiştir. Öteden beri zamîrlere ilişkin çeşitli kanaatler, farklı tespiter ortaya konulmuştur. Zamîrdeki görüş bolluğu zamîrin işkâliyyetini değil; münbitliğini sembolize etmektedir.

Zamîrin beyan, izah ve tefsîr gerektiren cihetine ve onun bu vasfına matuf değerlendirildiği farklı mevzular ve sıfsal konular olmuştur. Zamîrin de içinde yer aldığı bu konuların bilinmesi kanaatimizce zamîrin iyi tanınmasını sağlayacak ve zamîrin Kur’ân’daki dinamik kullanımı ile birlikte, yorum dinamiğini de anlaşılır kılacaktır. Bu bakımdan ibhâm, iştirak-tevâtü terimlerinin kısaca izahı, daha sonra zamîrler için sıkça kullanılan rücû’, îade ve ihâle kavramlarını açıklanması isabetli olacaktır.

II. Araştırmanın Kaynakları

Zamîrlerle ilgili çalışmaların daha ilk dönemden itibaren başlamıştır. Ebu’l-Esved ed-Düelî (v. 69/688) ve Hz. Ali (r.a) arasında yaşanan bir diyalogda Hz. Ali’ye

⁴¹ Hilafın başka taksimleri için bkz. Şâyi‘, *a.g.e.*, s. 13-14; Mukrinî, *a.g.e.*, s. 39.

⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 524.

(r.a) ait nakledilen “*Bil ki dilde üç kategori vardır. Bunlar; zahir isim, muzmer/gizli isim ve ne zahir ne de gizli olan müphem isim.*” sözden yola çıkarak zamîrlerle ilgili farkındalığın sahabe ile başladığı söylenebilir.⁴³

Başlangıçta zamîrlerle ilgili ilk açıklamalar, ayet tefsîrlerinde yer almaya başlamış daha sonra gerek ulûmü’l-Kur’ân eserlerinde gerekse nahiv ve maânî kitaplarında özel konularla ele alınmıştır. Zamanla zamîrlere münhasır eserler de telif edilmiştir. Zamîrlerle ilgili bilinen en eski çalışma Süyûtî (v. 569/1173) ve Zerkeşî’nin işaret ettiği İbnü’l-Enbârî’ye (v. 328/940) ait *Beyânü’d-Demâir el-Vâkia fi’l-Kurân*” adlı eserdir.⁴⁴ Bunun dışında İbnü’l-Enbârî’ye ait eserin “*el-Hâât fi’l-Kur’ân’il Kerîm*” isimli eserin el yazma bir nüshasından dört yaprağın mevcut olduğu nakledilmektedir. Bu eserler ve daha sonra zamîr eksenli yapılan diğer çalışmaların birçoğu, zamîri genel bir çerçevede almıştır. Ancak zamîrin ihtilafa etkisi minvalinde yapılan çalışmalar daha çok son dönemlerde gerçekleşmiştir.

Bu çalışmaların en önemli olanlarından biri Muhammed Hasaneyn Sabre’ye ait “*Merciü’z-Zamîr fi’l-Kur’ân’i-l-Kerîm*”, çalışmadır. Kur’ân’daki zamîrlerin neredeyse hepsinin mericiinin yer verildiği ve çok az da olsa tartışmaların aktarıldığı bu eser genel olarak zamîr tespiti mahiyetindedir.

Abdurrahman el-Esedî’nin “*ez-Zamîrû’l-Mübhem fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*” adlı eseri, zamîr ve merciinin teorik açıdan ele alındığı ve zamîri mübhemleştiren etkenlerin tafsilatlı bir şekilde izah edildiği faydalı bir eserdir.

Abdullah Râcihi Muhammed Gânim’in yazmış olduğu “*Avdü’z-Zamîr ve Eserühü fi Tevcihi’l-Manâ fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*” isimli eserde, merciin türleri, merci ve zamîre ilişkin kuralların ele alındığı nahiv ağırlıklı bir çalışmadır. Nahiv açısından zamîri ele alan diğer bir eser Zekiyye Binti Fazi‘ b. Mebrûk el-Lihyânî’ye ait “*Ahvâlü’z-Zamîr Maa Müfessirihi*” isimli tezdır. Ancak bu eser kurallar ve mutabakata ağırlık vermesi bakımından bir önceki eserden farklılık arz etmektedir.

Konumuzla ilgili önemli bir diğer çalışma olan Muhammed Refîk Ahmed Şâhid’in “*İhtilâfü Avdetü’d-Demâir ve Eserühu alâ Tebâyüni Tefâsiri’l-Âyâtî’l-Kerîmeti*”, başlıklı yüksek lisans tezi zamîr ve merci ilgili bazı temel bilgileri verdikten sonra, Kur’ân’da ihtilaf edilen zamîrlerin neredeyse hepsini vermiştir. Bu ihtilaf edilen

⁴³ Aydın, a.g.e., s. 37-38.

⁴⁴ Aydın, a.g.e., s. 12.

ihtimalleri ve söz konusu görüşlerin sahiplerini verdikten sonra bazen de tercih edilen görüşü kısaca delilleri ile aktarmıştır.

Konuyla alakalı azda olsa Türkiye’de de yapılmış bazı akademik çalışmalar mevcuttur. Örneğin İsmail Aydın’ın konu ile ilgili yapmış olduğu “*Kur’ân’ın Mübhemleri olarak Zamîrler*” isimli çalışma Türkiye’de ulaşabildiğimiz en kapsamlı çalışmalardan biridir. Aydın, bu çalışmasında zamîrleri, mübhem olması açısından ve farklılığa etki etmesini bakımından genel çerçevede ele almıştır. Ayrıca Fatih Tiyek’e ait “*Zamîrlerin Mercii ile İlgili İhtilafların Tefsîre Etkisi*” isimli eser, konuyla ilgili diğer bir çalışmadır. Bunların dışında ihtilaf, zamîrler, mübhemât vb. konularda yazılmış eserler de konumuzla bağlantılı olup bizim de istifade ettiğimiz eserler de mevcuttur.

III. Araştırmanın Yöntemi

Bizim de istifade ettiğimiz zamîrle alakalı yapılmış olan çalışmaların bir kısmı konumuzla kısmen bağlantısı olsa da, çalışmamız bazı konuları, yöntemi ve sonuçları bakımından farklılık arz etmektedir. Çalışmamız zamirle ilgili birçok farklı dilsel mevzunun zamir-merci bağlantısına yer vermiştir. Başlangıçta çalışmamızda, zamîrin hususiyetlerinden ve dâhil olduğu dil olgularından yola çıkarak zamîrin yorum farklılığına zemin teşkil eden yönünü hem teorik hem de pratik açıdan araştırılmıştır. Daha sonra zamîrin yoruma ve farklı yaklaşımlara etki eden boyutu, önce tefsîrdeki farklılığa etki eden genel etkenler arasında, daha sonra zamîrler ve mercilere ait özel nedenler arasında ele alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın esas kısmını oluşturan son bölümde zamîrlerin yorumunu ve yorum üzerindeki etkisinin daha somut olarak incelenmesi ve analiz edilmesi için verilerin kapsamı ve alanı geniş tutulmamış, bunun için belli kriterler belirlenmiş ve hedefe uygun, belli kapsamda çerçevesinde çalışılmıştır. Bu amaçla araştırılacak tefsîrler, tür bakımından *rivayet*, *dil dirayeti* ve *kelam dirayeti* ekollerinden seçilmiştir. Ve yine çalışmada ekolün tüm tefsîrleri yerine her ekolün önemli bir temsilcisinin tefsîri tercih edilmiştir. Bu doğrultuda rivayet metodunun da bu metot ile şöhret bulmuş Taberî’nin (v. 310/923) *Câmiü’l-Beyân* tefsîrini⁴⁵ ve dirayet metodunda Mutezile’nin savunucusu

⁴⁵ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 290.

olması yanında dil ve dirayet ile bilinen Zemahşerî'ye ait *el-Keşşâf*'ı tercih ettik. Kelam alanında ise ehl-i sünnet akâidini savunması ve dirayet tefsîri ile meşhûr olan Râzî'ye (v. 606/1210) ait *Mefâtihi'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)* tefsîrini⁴⁶ seçtik.

Söz konusu araştırmayı Kur'ân'ın tamamında yapmak çalışmamızın hacmi açısından çok fazla olacağından, Bakara sûresinin yeterli olacağı mülâhazası ile Bakara sûresi ile sınırladık. Zamîrin bu üç tefsîrde yoruma etkisini incelerken karşılaştırma yöntemini kullandık. Bakara sûresinde merciinde ihtilaf edilen zamîrler, bu çalışmada aldığımız zamîrlerden çok daha fazladır. Ancak ayetleri belirlerken üç müfessirin birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemiş olduğu ayetleri tespit edip bu ayetleri almaya çalıştık.

Almış olduğumuz ayetlerin meâlini de asıl metnin hemen akabinde vermeyi ihmal etmedik. Ancak tek meâli tercih etmek yerine ayetteki merciin farklı yorumlarının daha net gösteren; zamîrin çevirisini, aslına uygun şekli ile ihtimallere açık şekilde veren meâli bulup almaya çalıştık. Söz konusu meâlin ait olduğu kişiyi de meâlin hemen akabinde verdik.⁴⁷ Çalışmanın yöntemi ile ilgili diğer bir husus da zamîrin mercie ile olan bağlantısına ilişkin terimleri kullanırken tek terimi kullanmak yerine bazen “âidlik” lafzını bazen de “rücû” lafızlarını ve türevlerini kullandık.

Araştırmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde Kur'ân tefsîri kavramını, tefsîrde ihtilafı ve zamîrin tefsîrdeki önemine kısaca değindik. Birinci bölümde zamîrin kavramsal ve sınıfsal yönleri üzerinde durduk. Bunu yaparken zamîrin mahiyeti ve ihtilafa ve yoruma açık yönlerini, zamîrin tefsîrdeki etkisini ele aldık.

İkinci bölümde ise akâid, dirayet ve rivayet alanlarında şöhret bulan Taberî, Zemahşerî ve Râzî'ye tefsîrlerde merciin yorum farklılığına etkisinin iz düşümünü ve müfessirlerin merci tespit etmedeki metotlarını karşılaştırmalı bir yöntemle incelemeye gayret ettik.

⁴⁶ Cerrahoğlu, *a.g.e.*, s. 292.

⁴⁷ Meal karşılaştırmaları için <http://www.kuranmeali.com> linkli internet sayfasından yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ZAMİRLER

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

“ضمير” kelimesi, ض-م-ر maddesinden türetilmiştir. Bu maddenin türevlerinin neredeyse hepsi, zamîrin tesmiyesiyle alakalı olabilecek anlamları ifade eder. Örneğin ضَمور ve türevi olan ضَمْر kelimeleri kurumuş solmuş üzüm anlamında kullanılır. Aynı harflerden türetilmiş ضِمار lafzı ise, “bulunma umudu olmayan”, “kayıp mal” anlamındadır. Dolayısıyla güvende olmayan kayıp her şeye ضِمار denilir. Benzer şekilde مِضْمار lafzı, “atların saklandığı ve gemlerinin sıkıca bağlandığı yer” anlamındadır. Lisânü'l-Arab'da ضمير'in çoğulu ضمائر olarak yer almış ve “gizli”, “kalbin içi”, “kalpte gizlenen şey” gibi anlamlarda olduğu belirtilmiştir.⁴⁸ فعيل vezninde olan ضمير lafzı - محكم lafzının محكم anlamında olması gibi- مُضْمَر anlamındadır.⁴⁹ İbn Kayyim (v. 751/1350) lafza zamîr denilmesinin dâll'ın medlûl'ün vasfı ile tesmiye edilmesi kabilinden olduğunu söyler.⁵⁰

Yer vermiş olduğumuz anlamların tümü, zayıflık-düşkünlük ve gizlilik-kapalılık şeklinde iki mana etrafında toplanmaktadır. Zamîrin tesmiyesini "müzmer" kelimesi ile bu iki mana üzerinden değerlendiren İbn Hişâm (v. 761/1360), "müzmer" isminin kullanılma sebebine dair de şu izahı yapmıştır: “müzmer/مُضْمَر bir şey saklı olup ve gizlendiğinde kullanılan أضمرت الشيء cümlesindeki anlamdan alınmıştır. Zira أضمرتُ أضمرتُ cümlesi, içimde bir şey gizledim anlamını ifade eder. Başka bir ihtimale göre ise “هزال/zayıf” anlamında olan ضَمور kelimesinden alınmıştır ki zamîrler de

⁴⁸ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mü'cemü Mekâyisü'l-Lügâ*, Dârü'l-Hadîs, Kâhire, 2008, s. 517; Isfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, Dârü'l-Kalem, 2009, s. 512; Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, *el-Kamûsü'l-Muhîd*, Dârü'l-Hadis, Kahire, 2008, s. 981.

⁴⁹ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim el-Afrîkî el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (tahk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Hasbullâh, Hâşim M. eş-Şazelî), Dârü'l-Meârif, Kâhire, 1119. s. 2607; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 981.

⁵⁰ İbn Kayyim el-Cevzî, İbn Kayyim el-Cevzî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî, *Bedâiü'l-Fevâid*, Dârü Alemlî'l-Fevâid, Cidde, Ts. 1/308.

çoğunlukla harfleri az bir yapıdadırlar.⁵¹ Zira zamîrlerin neredeyse tamamına yakını tek (ك , ي , ه , ت) veya iki harf (نا) üzerinedir. Kısa olan bu zamîrler hafiflik ve iltibas kaldırma amacıyla en az bir kelimenin yerine kullanılırlar.⁵²

Süheylî'ye (v. 581/ 1211) göre isimlerin yerine kullanılan bu kelimeler, telaffuzlarından istiğna edilmesi sonucunda içinde gizlemiş olduğu isimden ibaret olması nedeniyle “zamîr” olarak isimlendirilmişlerdir.⁵³ İbn Malik, Elfiye'sinde zamîrleri, “hazır bulunma hali ve *gâib* olma haline sahip şey” olarak açıklamış ayrıca hazır bulunma halini de *mütellim* ve *muhatap* kısımlarına ayırmıştır.⁵⁴ Temmâm Hassân, bu açıklamanın, ifâde ettiği mantıksal çerçevesinden daha dar tutulduğunu ifade eder. Zira ona göre bu ifadeye göre işâret isimleri de zamîre dahildir.⁵⁵

Ezherî (v. 370/980), “zamîr” kelimesinin اضمرت (gizledim ve örttüm) anlamından alındığını, gizlemeyi ve örtmeyi ifade eden bu ismin bariz zamîrlerde kullanılmasının ise *tağlib* yoluyla olduğuna vurgu yapmıştır.⁵⁶ Ona göre bu isimlendirmedeki asıl sebep müstetir (gizli) zamîrler olmaktadır. Bariz zamîrler ve müstetir zamîrler için kullanılan bu ismi tağlib yoluyla almışlardır. Nitekim nahiv kitaplarında “izmâr” tabiri, “fiil içinde gizleme” anlamıyla da çok kullanılmaktadır.⁵⁷

İstılahta *zamîr*, müsemâmının ta'yini için mütellimliği (enâ), muhataplığı (ente) ve gaipliği (hüve) iş'âr ederek vaz'edilen⁵⁸ ayrıca lafzen, manen veya hükmen zikri geçen şeye denilir.⁵⁹ İcî, (v. 756/1355), zamîrin mefhumuna dâhil olan cüziyyata vaz'edildiğini söyler. İbn Yaîş (v. 643/1245) ise zamîri isimden kinâye olan şey olarak

⁵¹ İbn Fâris, *a.g.e.*, s. 517; İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullah b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Şerhü Şüzûri'z-Zeheb*, Dârü'l-Kûh, Tahrân, 1382, s. 134; Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 98.

⁵² Râcihi, Abdullah Muhammed Gânim, 'Avdû'z-Zamîr ve Eserühü fî Tevcîhi'l-Manâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiâtü Aden Arap Edebiyatı Bölümü, Aden, 2008, s. 10.

⁵³ Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Netâicü'l-Fikr fî'n-Nahvi*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992, s. 170.

⁵⁴ İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, el-Hulâsatü'l-Elfiyye, 1/54 - İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdurrahmân b. Abdullâh b. Akîl el-Hemedânî, *Şerhü İbn Akîl*, Dârü't-Türâs, Kâhire, 1980, 1/54.

⁵⁵ Temmâm Hassân, *el-Hulâsatü'n-Nahviyye*, Âlemü'l-Kutûb, 2000, s. 91.

⁵⁶ Ezherî, Halid b. Abdullah, *et-Tasrih Alâ't-Tavdîh*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, 1/96-97

⁵⁷ İbn Şecerî, Ebû's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî, *el-Emâlî*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, 1992, 2/516.

⁵⁸ İbn Mâlik, *Şerhü't-Teshîl*, Hicr Yayınevî, Trs., 1/120; İbn Hişâm, *Evvâhü'l-Mesâlik*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Seydâ-Beyrut, Trs., 1/73-74.

⁵⁹ İbn Hâcib, Cemâlüddin Ebu Amr Osman b.Ömer ed-Devînî en-Nahvî, *el-Kafiye fî'n-Nahv*, Dârül Me'mûn, Mekke, Trs., 1/224.

açıklamıştır.⁶⁰ Burada şunu belirtmeliyiz ki “zamîr” isimlendirmesi Basralılara aittir. Kûfeliler bu tabir yerine كناية ve مكني isimlerini tercih etmişlerdir.⁶¹

Tefsîrlerde zamîre ilişkin kullanılan tabirlerde bir ittifak yoktur. Basralılar ve Kûfeliler ortak ıstılahlar kullanmış olsalar da yaygın olarak her biri tercih ettikleri ve kendileri ile özdeşleşen terimleri kullanılmaktadır.⁶² Tefsîrlerde genel olarak Basralıların tabirleri yaygın olsa da söz gelimi Taberî veya daha sonraki dönemde İbn Manzûr (v. 711/1310) gibi kimi müfessir ve dilcilerin Kûfelilere ait ıstılahları da kullandıkları görülmektedir. Burada Kûfelilerin zamîrler için kullandıkları terimlere yer vermek faydalı olacaktır.

Kinaye-Mekni (كناية-مكنى): Ferra (v.207/822) gibi Kûfeli âlimler, bu kavramları, Basralıların kullanmış olduğu “zamîr” teriminin karşılığında kullanılmıştır. İbn Yaîş’in izahına göre Kûfeliler, “müzmer” ve “meknî” tabirlerini müteradif kabul ettiklerinden ikisi arasında bir fark görmemişlerdir.

Basra âlimleri ise “muzmer”i meknî’nin bir kısmı olarak kabul etmişlerdir.⁶³ Buna göre her zamîr meknî’dir ancak her “meknî” zamîr değildir.⁶⁴ “Kinaye” lafzını kullanan tefsîrler, “âiddir” ifadesi haricinde “kinayedir” tabirini de kullanır. Taberî,⁶⁵ فَلَمَّا أَتَوْا ayetinin tefsîrinde “جَاوَزَهُ deki Tâlût’un kinayesidir, ‘/hu’ ise nehre âiddir.” izahında bulunmuş, âidlik ve kinâye tabirlerini bir arada kullanmıştır.⁶⁶

Mechûl (الاسم المجهول): Bu tabir mercii zikredilmeyen zamîr için kullanılmıştır. Zamirin merciin zikredilip zikredilmemesine göre isim alması zamirin merciden soyutlanmadığının göstergesidir.

İbni Cinnî (v. 392/1002), zamîrden önce zamîrin müfessirinin geçmiş olmamasının, açıklamayı gerektiren şey olduğunu ve bu nedenle bu zamîre meçhul

⁶⁰ İbn Yaîş, Ebû’l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhü’l-Müfasssal*, Dârü’l-Kütûbi’l-İmiyye, Beyrût, 2001. 2/291.

⁶¹ Eşmûnî, Nûrüddin Ali b. Muhammed el-Eşmûnî, *Menhecû’s-Sâlik İla Elfiyeti İbn Mâlik- Şerhü’l-Eşmûnî*, Dârü’l-Fikr, Beyrût, Trs., 1/109; Süyûtî, *Hem’u’l-Hevâmi’ fî Şerhi Cem’i’l-Cevâmi’*, Beyrût Lübnan, 1998, 1/190. Ebu Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *et-Tezyil ve’t-Tekmil fî Şerhi Kitâbi’t-Teshîl*, Dârü’l-Kalem, Dîmeşk, 1998, 2/128.

⁶² Lebdî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu’cemü’l-Müstelhâti’n-Nahviyyeti ve’l-Usûliyye*, Dârü’l-Furkân, 1985, s. 134-135.

⁶³ Lebdî, *a.g.e.*, s. 134.

⁶⁴ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 2/292.

⁶⁵ Bakara, 2/249.

⁶⁶ Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, Dârü İbn Hazm, Beyrût, 2013, 821.

denildiğini ifade eder.⁶⁷ Basralılar aynı nedene bağlı olarak meçhul tabirini şe'n ve kıssa zamîrleri için kullanırlar.⁶⁸

İmâd (عماد): Kûfeliler bu tabiri, Basralıların kullanmış olduğu *fasıl* terimi yerine kullanırlar. Örneğin *هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ* ayetindeki⁶⁹ *هو* zamîrine Basralılar *fasıl* zamîri, Kûfeliler ise *imâd* zamîri derler.⁷⁰

A. Kullanım Amacı ve İşlev

Günlük konuşmalarda zamîrin kullanılmadığı bir cümle neredeyse yoktur. Dilin her parçacığı gibi zamîrler de edebi sanatlarla zenginleştirilip, estetik kullanımlarla çarpıcı hale getirilebilir bir özelliğe sahiptir. Edebi konuşmalarda normal bir sözcükte dahi çeşitli anlam yönlendirmeleri sağlanabilmektedir. Aynı şekilde zamîrler de diğer bazı unsurlarda olduğu gibi Kur'ân'da münhasır, dar kalıba sokulmamış, farklı kullanımlar ile muhtelif tasavvurlara müteveccihen en münbit şekilde kullanılmıştır.

Zamîrlerin kullanımlarının temelinde, aid olduğu şeyin bilinmiş olması ya da öyle değerlendirilmiş olması mülâhazası vardır. Konuşmalarda özne olan ve konuşmaya konu olan isimlerin çoğu zaman başka kişilerle olan iltibasları sıfat ile giderilir.⁷¹ Bu durumda isimler, özellikleri ile zihinde iyice yer etmişler ise; tarif edilmek için sıfat ve özellikleri ile yeniden zikredilmeye ihtiyaç duymaz, bunun yerine ahd için olan *ال* eki ile kullanılır. İşte aynı şekilde isimler, adları ve zatlari ile bilindiklerinde, ilk zikredilişlerinden sonra kendi adları kullanılmaz, adları yerine zamîrleri kullanılır. Zira mezkûr ve malûm bir kelimenin yeniden kullanılması, tekrar telakki edilir ki tekrarlar gerek duyulmadıkça yapılması uygunsuz olur.

Şüphesiz ki hikmet, fayda maksadıyla yapılan tekrarlar, belâgat sanatı addedilirken; gereksiz tasrîhler ve tekrarlar, fuzulîyattan addedilir ve bu nedenle tekrarın bir alternatifi olarak ve tekrara karşı bir çıkış yolu olarak zamîrler kullanılır. Geçmiş bir kelimenin zikredileceği her yeni yer, kendine atıfta bulunulacak yer ve konumdur. Bu konum mana açısından zikri geçen şeye ait olsa da telaffuz bakımından

⁶⁷ İbn Cinnî, Ebu Fetih Osman, *el-Hasâis*, el-Mektebetü'l-İlmiyyeel-Mektebetü'l-İlmiyye, (Matbaatü Dârü'l-Kütûbi'l-Mısriyye), Mısır, 1952, 2/397.

⁶⁸ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 2/334.

⁶⁹ *Enfâl*, 8/32.

⁷⁰ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 2/329.

⁷¹ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 2/292.

zamîre aittir. Bunun bir sonucu olarak zamîre ait bu yer ve konumlarda zamirin terkedilmesi ve ismin zikredilmesinin sebepleri de araştırılmıştır.

Nitekim Abdulkadir el-Cürçânî'ye (v. 471/1078-79) ait “*Delâilü'l-İcâz*” ve benzeri belâgat kitaplarında *izhâr fî mevdii'l-izmâr/zamîr yerinde zahir isim kullanımı* mahiyetinde özel kullanımlardan söz edilmiş hatta bu kullanımların hikmetlerine/sebeplerine de değinilmiştir.⁷² Yine Kazvinî (v. 739/1338) “*el-izâh fî Ulûmü'l-Balâğa*”, adlı eserinde konuyu *el-muzmer fî mevdii'l-muzher* ve *el-muzher fî mevdizi'l-muzmer* şeklinde iki başlık ile ele almıştır.⁷³

Cümlelerde ismin kullanıldığı konumların ekserinde, zamîr de kullanılabilmektedir. Zamîrler, cümlede “عمدة/umde” (asli bir öge) ve “فضلة/fadle” (yardımcı öge) olabilirler. Ayrıca müsnedün ileyh oldukları gibi müsned de olurlar. Örneğin أنت من عَلَّمَنِي الخير “*Sen bana hayrı öğretensin*” cümlesinde zamîr, müsnedün ileyhi iken; مَنْ عَلَّمَنِي فَعَلَ الخير انت “*Bana hayrı öğreten kişi sensin*” cümlesinde müsned olmuştur.⁷⁴

Belâgat eserlerinde zamir edebî sanatın icrâ edildiği bir unsur olarak görülmüş ve kullanımının sebepleri⁷⁵ tefsîr ve Belâgat eserlerinde muhtelif açıklamalarla yer almıştır. Zamîrin kullanımındaki gayeler ve sebepler, söz konusu eserlerde zikredilenlerle sınırlı olmadığından tefsîrlerde zamîrin kullanımına ilişkin bunlar dışında sübjektif yorumlar da hep yapılagelmiştir. Örneğin Hz. Yusuf'un kralın yanında Züleyhâ'dan (r.a) bahsederken ismi yerine zamîri kullanmasının nedenlerinden biri olarak “hayâ” zikredilmiştir. Ne var ki bu nahiv veya belâgat kitaplarında konuyla ilgili addedilen sebeplerden biri değildir.

Zamîrin kullanımına dair en çok zikredilen amaçlardan biri, sözü kısa kesme (إختصار)‘dır. Zamîrlerin neredeyse tamamına yakını tek (ك،ي،ت،ه) veya iki harf (ن) üzerinedirler. Kısa bir yapıda olan bu zamîrler, iltibası kaldırma amacıyla en az bir kelime yerine geçer.⁷⁶ Kur’ân’daki bu tür ihtisarlar îcâz olarak tabir edilir. Zerkeşi ve Süyûtî, zamîrin kullanımındaki asıl sebebin ihtisar olduğunu savunurlar.⁷⁷

⁷² Cürçânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 2007, s. 188.

⁷³ Kazvinî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed eş-Şâfî, *el-İzâh fî Ulûmü'l-Balâğa*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, 1993, 2/81-82.

⁷⁴ Râcihî, a.g.e., s. 8.

⁷⁵ Aydın, a.g.e., s. 37.

⁷⁶ Râcihî, a.g.e., s. 10.

⁷⁷ İbn Yaîş, a.g.e., 2/292; Süyûtî, *el-İtkân*, 524.

İbn Cinnî de muttasıl zamîrinin mümkün olduğu yerde munfasılın câiz olmamasını muttasılın hafifliği ve daha etkili olmasına bağlamıştır.⁷⁸ İhtisarın en açık örneklerinden birini Ahzab suresinde geçen ⁷⁹أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا⁷⁹ ayetinde görmekteyiz. Bu ayette هم zamîri, yirmi beş kelime yerine kullanılmıştır. Bu kelimeler, إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ⁸⁰ ifadeleridir.⁸⁰ Ayette zamîr yerine mercileri yani zahir isimler kullanılmış olsaydı aynı ayette zamîrden önce geçmiş olan yirmi kelime tekrar kullanılmış olacaktı ki bu da bıkkınlık sıkılmaya yol açacak bir kullanımdır. Diğer bir örnek olarak حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ⁸¹ ayetindeki⁸¹ ’إِنَّهَا’da bulunan zamîr, öldükten sonra dünyaya tekrar dönderilmek isteyen kişinin üç fiil ve bir isimden oluşan sözlerine râcidir. Onun bu sözleri tekrar edilmemiş bunun yerine zamîr ile göndermede bulunularak ihtisar yapılmıştır.

Zamîre ait en önemli gayelerden bir diğeri de (رَبْط) (bağlantı kurma)’dır. Nahivde *rabt* olarak tabir edilen bu özellik iki cümle arasında bağlantı kurmayı ifade eder. Nitekim zamîrin, başka kelimeye ivâz ve bedel olması, kendi dışındaki bir şeyi ifade etmesi nedeniyle bu şey ile bağlantı oluşur. Şöyle ki; cümle içindeki bir kelime, aynı anlamda ve aynı bağlamda ardı sıra geçtikçe; her cümle içinde geçen bu kelime, cümleler arasında konu birliği ve özne birliği sayesinde ifadeler arasında bir ağ şebekesi oluşturur. Bu bağlantının kurulması sözü geçen şeyin zikri ile mümkün olsa da gönderme/ihâle özelliği olan daha kısa bir kelimenin kullanılmasıyla rapt ve bağlantı gücü daha yüksek olacaktır.

Süyûtî, cümleler arasında irtibat kurmada önceliğin zamîrde olduğunu ve bu nedenle hem lafzen hem manen râbıt olduğunu söyler.⁸² Zamîrin bağlantı kurduğu üç türlü cümle şeklinden söz edilmektedir. Bunlardan biri sadece zamîrin bağlantı kurduğu yerler, diğeri zamîr ve başka unsurların bağlantı kurduğu yerler ve son olarak zamîrin bağlantı kurmadığı yerlerdir.⁸³ Süyûtî ve İbn Hişâm, cümledeki unsurlar arasında râbıtı

⁷⁸ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/192-193.

⁷⁹ Ahzâb, 33/35.

⁸⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/186; Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/23-24.

⁸¹ Müminun, 23/99.

⁸² Süyûtî, *Hem’û’l-Hevâmi*, 1/318.

⁸³ Râcihi, *a.g.e.*, 11-12.

yerine عَلَيْهِ şeklinde zamîrle kullanılmış olsaydı, zamîrin mureccihsiz şekilde hem Allah'a hem Kur'ân'a râci olması mümkün olacaktı.” ifadelerini kullanır.⁸⁹

التعظيم, التفضيم (Yüceltme ve ihtirâm) da zamîrin gayesine ilişkin çok zikredilen nedenlerden bir diğeridir. Bir şey, önce mübhem bırakılıp sonra açıklandığında, ta'zîm ve yüceltme ifade eder.⁹⁰ Şöhreti bulunan bir şey, bilinmiş olmasından ötürü; kendi yerine zamîr kullanıldığında zahiren mübhem olsa da aslında kendi ismi geçmiş gibi addedilir. Bu bakımdan herkesçe önemli ve kıymetli addedilen bir şeyi imâ ile zikretmek, söz konusu şeyin azâmetini vurgular. Kadr sûresinin ilk ayeti olan إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ifadesinde merci zikredilmemekle birlikte zamîr kullanılmıştır. Ulemanın ittifakıyla merci olarak kabul edilen “Kur'ân” yerine gâib zamîrin kullanılması, Kur'ân'ın ta'zimi içindir.⁹¹

Zamîrlerin ekserinde var olan bu özellik şe'n ve kıssa zamîrlerinin kullanımının da temel nedenidir. Bunun bir sonucu olarak bu zamîrlerden sonra gelecek cümlelerin itina ile söylenmesi beklenen türde bir cümle olması icap eder. Söz gelimi هو الذباب يطير “O, sinek uçacaktır” cümlesi sıradan bir cümle olmasından dolayı hatalı bir cümle olacaktır.⁹²

Zamîrin kullanım amaçlarından bir diğeri de تأكيد (pekiştirme) gayesidir. Zamîrlerin te'kid ve vurgu gayesiyle kullanılmış olduğu tefsîrlerde sıkça zikredilir. Kuvvetlendirme amaçlı bu tür bir kullanım en çok fasıl zamîrinde görülür. Örnek olarak Zemahşerî, إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ayetinde⁹³ zamîrin kesin ve katiyyet ifadesi için إِنَّا نَحْنُ şeklinde te'kid edilerek ile kullanılmıştır.

B. Zamîrin Mübhemâttan Olması

“Mübhem”in terminolojideki anlamı, İmam Süheylî'ye (v. 581/1185) göre “Kur'ân'ın tazammun ettiği özel isimlerdir. Buna göre mübhem Peygamber, veli, insan, melek, şehir, gezegen, ağaç gibi özel ismi bulunan ancak Kur'ân'da bu özel ismi ile

⁸⁹ Hassân, *el-Hulastü'n-Nahviyye*, s. 90.

⁹⁰ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye*, nşr. Abdül Mün'im Ahmed Herîdî, Dârü'l-Me'mûn, Mekke, 1402/1982, 1/164, 1/234.

⁹¹ Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/24; Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, İhyâu't-Türâs el-Arabî, Ts. 10/188-189.

⁹² Radî, *a.g.e.*, 1/178.

⁹³ Hicr, 15/9.

zikredilmeyen şeylerdir.” Ona göre mübhemlerin ne olduğu, ahhârlar ve seçkin ulemalar naklettiğinde anlaşılır.⁹⁴

İbn Cemâa, mübhemlere, sayıları, zamanları ve mekânları da eklemiştir. Bu açıdan tefsîr literatüründe *mübhemât* konuları, Kur’ân’da isimleri zikredilmemiş ve adetleri zamanı mekânı belirtilmemiş şeylerin tespitini yapan, kapalılığını giderip izahını hedefleyen şeylerdir.⁹⁵ “Mübhem” tabiri etimolojideki anlamına uygun olarak çeşitli kelime gruplarına terim olarak kullanılmıştır. Örneğin mübhem zarflar, mübhem ma’rifeler, mübhem kelimeler gibi çeşitli kelime gurupları vardır.⁹⁶ Zerkeşî’nin de mübhemât konusunda almış olduğu örneklerle bakıldığında “Mübhem” tabirinin kapsamlı bir anlamda kullanmış olduğu açıkça görülür.⁹⁷

Nahiv âlimleri, zamîr ve mübhem kelime arasını fark ve ayırım yapar. Nahiv kitaplarında ism-i işâret ve mevsullere “mübhemât” ismi kullanılırken bu kapsamda zamîre genelde yer verilmemiştir. İbn Dehhân, isimleri “muzher”, “müzmer” ve “mübhem” olarak üç kısma ayırır.⁹⁸ Mübhemliğin nedeni, her şeye umum ile kullanılma, ancak kendileri dışındaki bir unsur ile anlaşılma özelliğidir. Bu özellik zamîrde de bulunan bir husustur. Muâsır bir nahivci olan Hasan Abbâs, zamîre ibhâm denilmesinin lügât anlamı itibari ile olduğunu belirtir. Çünkü mübhemin kelime anlamı olan kapalılık ve gizlilik her zamîrde mevcuttur. Örneğin “biz” denildiğinde “biz”den *biz edebiyatçılar*, *biz Araplar* veya *biz tarımcılar* mı kast edildiği bilinmez.

Nahivciler, mübhem olarak değerlendirdikleri ism-i işâret ve ism-i mevsulü de marifelerden sayarlar. Diğer taraftan mübhemleri sayarken ekser olarak zamîrleri zikretmezler. Oysaki nekirelelik ve mübhemlik bilinmek ve açık olmak hususları ile ilgili bir durumdur. Nekireliğin her üçünde kalkması, mübhemliğin ise sadece zamîrde kalkmış olması, müşkil bir durum olmaktadır. Bu durum, kavramlaşma ve terimleşme sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak açıklanabilir.

⁹⁴ Süheylî, *et-Ta’rif ve’l-Îlâm fî’mâ Ubhime mine’l-Esmâ ve’l-Alam fî’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dârü’l-Kütûbi’l-İlmiyye, Beyrût, 1987, s. 50.

⁹⁵ Mübhem özel isme örnek olarak علمه شديد القوى ayetindeki zamîrden maksad Cibril (a.s)’dır. Mübhem sayıya örnek olarak أَمَّا السَّاعِيَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاجِينَ (Kehf, 18/79) ayatinde mesakinin sayısının yedi olduğu söylenmiştir. Mübhem zamana örnek olarak إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ (Kadr, 97/1) ayetinde geceden kastedilen kadir gecesidir.

⁹⁶ Ayrıca bkz. Albayrak, Halis, “Mübhemâtü’l-Kur’ân İlmi ve Kur’ân Tefsîrindeki Yeri”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Üniversitesi, 1992, c.32, s. 155.

⁹⁷ Zerkeşî, *a.g.e.*, 1/184-190.

⁹⁸ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir fî’n-Nahvi*, Dârü’l-Kütûbü’l-İlmiyye, Beyrût, 1983, 1983, 2/49.

Konuyla ilgili söylenenler nazara alındığında yapılan ayrıtımlar birkaç husus ile izah edilebilir. Birincisi, marifelik –muzâfta olduğu gibi- kendinden sonra gelen bir isim ile elde edilebilir olduğundan mevsul ve işâret isimlerinin marifeliği kendinden sonra elde ettikleri düşünülebilir.

Zamîrin kapalılığı ise merci geçmiş olduğundan ve bir açıdan zamîrin malum olduktan sonra telaffuz edilmesi, marife kabul edilmesinde etkili olmuştur. Neticede her üç türde de mana bakımından müphemlik olsa da; ism-i işâret ve mevsulun ibhâmı telaffuzundan sonra kalktığı; zamîrin ise telaffuzundan önce kalkmış olmaktadır.

Zamîrin ibhâmını izale eden şeyin kendinden önce olması, nahivciler nezdinde zamîri, ibhâmdan çıkaran bir durum yaparken; ism-i işâret ve mevsulun telaffuz edilene dek mübhem kalmış olması onların mübhem kalmasına sebep olmuştur. İkincisi, marifelerin, i'râb ve cümle kullanımlarında, başka kelimelerle etkileşimi olduğundan marifeliğin somut tezahürleri görülebilmektedir.

Bu durum neyin marife neyin nekire olduğunu isbat eder.⁹⁹ Oysa mübhemliğin telaffuz açısından bir pratiği yoktur. Dolayısıyla marifelik dildeki olgular ile belirlenmiş müphemlik ise bilinmezlik açısından değerlendirilmiştir. Üçüncüsü, zamîrin mübhem olmamasına ilişkin en net belirtilerden biri, mütekellim ve muhatap zamîrlerinin özel mahiyetleridir. Bu özellik gâib zamîrinde yoksa da gâib zamîrin mercii bu ibhâmı kaldırmıştır.

Aydın, zamîrlerin mübhem olmasına ilişkin şu ifadelere yer verir: *Zamîrlerin ibhâma sebep olması, ait oldukları varlıkların tayin edilmesinde karşılaşılan güçlük sebebiyledir. وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* ayetinde¹⁰⁰ yer alan *فَجَعَلْنَاهَا* ifadesindeki zamîrin nereye döndüğü konusunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Tefsîr eserleri incelendiğinde zamîrin mercii ile ilgili yedi farklı yorumla karşılaşılır. Zamîrlerin belirgin olmayan anlamlara işaret etmeleri sözde kapalılığa neden olmaktadır. Kur'ân'da bu tarz kapalı anlamaları gidermeyi amaç edinen mübhemâtü'l-Kur'ân ile zamîrler arsında sıkı ilişki bu noktada kendini göstermektedir. Yani onların mübhem bir niteliğe sahip olması, anlam bakımından belirsizliğe ve işgale yol açmaktadır. Doğal olarak bu durum mübhemât ilmi zamîrler arasında bir ilgi oluşturmaktadır. Tefsîr ihtilafların büyük bir

⁹⁹ Hassân, *el-Beyân fî Revâi 'i l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1993, s. 143.

¹⁰⁰ Bakara, 2/65.

kısmı da bu noktaya râcidir. Kur'ânın doğru yorumuna ulaşmanın şartlarından biri de mübhemâtın belirlenmesidir.¹⁰¹

Bediüzzaman, (1878-1960) ibhâmın da sebep olduğu ihtilaf ve ihtimallerin Kur'ân'da yer almasının bilinçli olduğuna ve bunun bir hikmet ve maksada binaen yapıldığına şu sözleri ile dikkat çekmiştir. “*Hülasa, Kur'ân-ı Mu'cizü'l-Beyan, ayetlerini, cümlelerini öyle bir şekilde nazmetmiş ve vaz' etmiştir ki, her cihetten ihtimal yolları bulunsun ki, muhtelif fehimler ve istidatlar, zevklerine göre hisselerini alabilsinler. Binaenaleyh, ulum-u Arabiyyenin kâidelerine muvafık ve belâgatın prensiplerine uygun ve ilm-i usule mutabık olmak şartıyla, müfessirlerin birbirine muhalif olan beyanatı ve ihtimalleri, zamanlara, tabakalara ve fehimlere göre murad ve caizdir diye hükmedilebilir. Bu nükteden anlaşıldı ki, Kur'ân'ın i'caz vecihlerinden biri odur ki, nazmı öyle bir üsluptadır ki, bütün asırlara, tabakalara intibak edebilir.*”¹⁰²

Anlaşıldığı üzere bu ifadelerde Kur'ân'ın, ihtimallere açık bir alan sunduğunu belirtmiş ve Kur'ân'ın bu metodunu asırlara ve tabakalara bir intibak olarak değerlendirmiştir. Bediüzzaman bu görüşlerini her ihtimal ve görüşün Arabî ilimlerin kurallarına ve belâgatın usullerine uygun olması ile koşulladığı da dikkat çeken diğer bir husustur.

C. Zamîrin Mütevâtî Bir Kelime Olması

Lafzî iştirakin iki kısmından biri mütevâtî kelimelerdir. Mütevâtî kelimeler, ekser olarak tenevvü türü ihtilaftan addedilir.¹⁰³ Bir lafzın, iki manaya muhtemel olması iki sebeple olur. Ya lügatteki vaz'ı yönüyle iştirak ettiğinden (*müşterek*) ya da mütevâtî olduğundandır. Kelimeler, birden fazla anlama ihtimalli olup, her ihtimale eşit mesafede bir delalete sahip olması durumunda, mütevâtî vasfını almış olurlar.

Müşterek lafızlarda lafız ittihat edip manalar, muhtelif olur. Buna göre iştirak lafzın lügatte birden fazla manaya kullanılmasıdır ki bu tür kelimelerin lügatteki anlamlarından her biri tefsîrde farklı müfessirler tarafından kullanılabilir.¹⁰⁴

¹⁰¹ Aydın, a.g.e., s. 18-19.

¹⁰² Nursî, *İşaratü'l-İ'caz*, Envâr Neşriyât, İstanbul, 1990, s. 40.

¹⁰³ Ayrıca bkz. Teyyâr, Müsâid b. Süleyman, *Fusûlün fî Usûli't-Tefsîr*, Dârü İbn Cevzî, 1999, s. 58.

¹⁰⁴ Rûmî, Fehd b. Abdürrahman b. Süleyman, *Buhûsü'n fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, Ts., s. 48.

Müşterek lafza örnek olarak عين kelimesi, göz pınarı, su pınarı ve casus anlamlarında قسورة kelimesi, hem atıcı hem de aslan anlamında kullanılır.

Mütavâti lafızlarda ise, kelime küllî bir mananın, efratlarında tevâfuk ederek/eşit oranda vücudu ve nisbeti bulunur. Örneğin “insan” kelimesi, mahiyeti itibari ile birçok şahısta tevâfuk eder. Delaletinde olan fertlerin hiç birinde insan kelimesi, bir diğerine nisbeten eksik ya da fazla değildir.¹⁰⁵ Ancak bu küllî mana, efratlarında mana ve tevâfuk üzere değil de tefâvüt/derecelendirme üzere olsa; o mütevatî değil müşekkik türü bir lafız olur. Misal olarak بياض kelimesi, -insan kelimesinin aksine- kar beyazına ve süt beyazına müşterek ise de mütesavi olmadığından mütevatî kısmından değerlendirilmez.¹⁰⁶

"Müşterek" olan kelimenin hangi anlamlara iştirak edeceği Araplardan nakledilmiş olması gerekirken "mütevâtî" lafızda bu gerekli değildir. Mütevâtî türü lafızların kapsamında genelde عصر, فجر gibi¹⁰⁷ cins isimleri, birden fazla mevsufun iştirak ettiği sıfatlar¹⁰⁸ ve birden çok mercie imkânı olan zamîrler zikredilmiştir.

Zamîr'in farklı meâdlara muhtemel olması, mütevatî kelimeye dair zikredilen husularla kritize edildiğinde; zamîrin mercilerine olan nisbeti bağlamında kelimenin özünde hiç bir ayrım ve derecelendirmenin söz konusu olmadığı ve tevâtünün mevcut olduğu açıkça görülür. Zamîrin bir mercide taayyün etmesi, zamîrin mahiyetinden değil başka alametler ve deliller vesilesiyledir.¹⁰⁹ Kur'ân-Kerîm'de bu tür anlam çokluğu olan kelimelerde ya manaların hepsi ayetin zımında dâhildir veya ayet hepsine de imkan vermektedir veyahut bunlardan bir tanesi râcih olurken diğeri ise mercûh olabilir.¹¹⁰

¹⁰⁵ Harbî, *Kavîdû'd-Tercih inde'l-Müfessirin*, Dârü'l-Kâsım, Riyad, 1996, s. 48.

¹⁰⁶ Sübkî, *Refû'l-Hicâb an Muhtaseri İbni Hâcib*, Tâcuddin Ebu Nasr Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi, Alemü'l-Kutûb, Ts. 1/356.

¹⁰⁷ “Fecr”in açıklamasında ortaya çıkan hilaflar, umûm üzere her fecir zilhiccenin ilk fecri, yılın ilk fecri şeklindedir.

¹⁰⁸ Sıfatlara örnek olarak verilen خنس kelimesinin anlamı için vahşi inek, geyik anlamlarını verenler olduğu gibi yıldız ve gezegen diyenler de vardır.

¹⁰⁹ Radî, *a.g.e.*, s. 117.

¹¹⁰ Teyyâr, *a.g.e.*, s. 61-62.

II. ZAMÎRİN GENEL ÖZELLİKLERİ

A. Kullanım Şekilleri

Zamîrler her dilde zahir ismin yerine kullanılma gibi fonksiyonları icrâ eden kelimeler olduğunu söylemiştik. Ancak Arapça'da kullanılan zamîrlerin diğer dillerden farklı olarak kendine hâs özellikleri bulunur. Zira Arap dilinde bulunup Türkçe'de bulunmayan dilsel bazı genel özellikler, birçok kelime gibi zamîrlerde de bulunmaktadır. Bu tür özellikler zamîrlerin kullanımını şekillendirmiş bunun yanında zamîrleri, hem telaffuz hem de anlam itibari ile diğer isimlerden farklı özelliklere sahip kılmıştır. Zira Arapça'da i'râb halleri, müzekkerlik müenneslik durumu, sayı bakımından kelimenin müfred-tesniye-cem' hallerinin bir kısmında Türkçe'de bulunmayan değişik zamîr formları vardır.

Arapça'da zamîrler, tesniyelik, cemilik alâmetlerinin ilhakını kabul etmez, bunun yerine müfredlik, tesniyelik ve cemilik gibi anlamlar, özel kipler ile ifade edilir.¹¹¹ Yine zamîr i'râb hallerinde son harfin harekesinin değişmesi yerine; zamîrin her i'râb hali için farklı bir kipi/sıgası bulunur. Oysaki isimlerde irab haline göre kelimenin bütünüyle değişim göstermesi söz konusu değildir.¹¹² Diğer bir husus da zamîrlere ait kapsamı belli olan bir düzen ve kalıplar varken; zahir isimlerde bir sınır ve düzen belirlenmemiştir.

İbn Malik, Elfiye'sinde zamîrleri, hazır bulunma hali ve *gâib* olma hali olarak ikiye ayırmış ayrıca hazır bulunma halini de *mütekellim* ve *muhatap* kısımlarına ayırmıştır.¹¹³

Gâib ve muhatap halleri için, anlam itibariyle; hem müzekkerlik (erillik), müenneslik (dişilik) bakımından hem de sayı bakımından (müfred, tesniye cem') her birine ait altı durum bulunmaktadır. Tesniye ortak olduğundan her birine ait altı yerine beşer kelime kullanılmaktadır. Mütekellim zamîri için ise, sadece "vahdehu" (ben) ve "maal ğayr"(biz) olarak iki şekil kullanılır. Bu durumda toplam on iki zamîr şekli bulunmaktadır. Lafız itibariyle ise: İ'râb hallerinden merfu ve mensub hali için; bitişik

¹¹¹ Hasan, Abbâs, *en-Nahvü'l-Vâfi*, Dârü'l-Maarif, Mısır, 1974, 1/217-218.

¹¹² Zennâd, el-Ezher, *Nesicü'n-Nass*, el-Merkez Sekâfi el-Arabî, Dârü'l-Beyzâ, 1993, s. 117.

¹¹³ İbn Mâlik, *Elfiye*, 1/54; İbn Akîl, *a.g.e.*, 1/54.

(müttasıl) ya da ayırık (münfasıl) olarak iki farklı kullanım bulunur. Mecrûrun ise münfasılı yoktur. Bu itibarla beş telaffuz şekli oluşur. Bu anlamlar ve hallerin kullanımları birlikte düşünüldüğünde "bâriz" zamîrin toplam altmış kalıbı bulunmaktadır.¹¹⁴

Abdurrahman el-Câmî (v. 898/1492), bâriz olan zamîrde muttasıl (bitişik) kullanımın esas olduğunu, bu nedenle bunun ancak müteazzir (imkânsız) olması durumunda terkedip münfasıl kullanabileceğini söyler.¹¹⁵ Zamîrlerin tekaddüm (zikredilmesindeki öncelik) sırasına göre de özel kullanım kuralları bulunmaktadır. Müstetir zamîr, Türkçe’de “gizli özne” olarak adlandırılan zamire; *muttasıl zamîr* de Türkçe’de şahıs eklerinin kullanımına benzerlik arz etmektedir.

Zamîrler her zaman açık olmaz. Zamîrlerin, gizlilik açıklık bakımından *müstetir* ve *bâriz* olarak da iki kısmı bulunur. Diğer bir taraftan müstetir olan zamîrlerin zahir olarak kullanılabilmesi açısından da *vacip müstetir* ve *câiz müstetir* olarak taksim edilmiştir.¹¹⁶

Zamîrler, mebni olduklarından i’râb alametlerini almaz; ancak cümledeki i’râb konumlarına göre *merfû*, *mensûb*, *mecrûr* halleri için özel kalıpları bulunur. Bu kullanım biçimi, Arap diline hâs bir özelliktir. Bazı zamîr formları, i’râb hallerinden birine özel kullanılırken bazıları da bunlardan en az iki tanesinde müşterek olarak kullanılmaktadır.¹¹⁷ Burada vermiş olduğumuz bazı önemli bilgilerden yetinip detayları için konuyla alakalı kitaplara havale ediyoruz.

B. İşlevi Bakımından Zamîrin Türleri

Zamîrin *kişi zamîri*, *şe’n-kıssa zamîri*¹¹⁸ ve *fasıl zamîri*¹¹⁹ gibi türleri bulunmaktadır. Zamîr tabiri ile akla ilk gelen, *kişi zamîri*dir. Diğer zamîrler, bu zamîrin değişik birer kullanımı olarak yaygınlık kazanmıştır. Zamîrlerin bu türlerinin ortak işlevleri olduğu gibi farklı işlevleri de bulunmaktadır. Tefsîrlerin ekserinde kelime ve

¹¹⁴ Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye-Mollâ Câmî*, Dârü'l-Kütûbi'l-İslâmî, İstanbul, Ts., s. 2/81.

¹¹⁵ Câmî, *a.g.e.*, 2/82.

¹¹⁶ İbn Akîl, *a.g.e.*, 1/57. Eşmûnî, *a.g.e.*, 1/112.

¹¹⁷ Ezherî, *a.g.e.*, 1/99-100, 115.

¹¹⁸ Süyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi*, 1/224.

¹¹⁹ Süyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi*, 1/226.

söz öbeklerine karşılık zamîrlerin kullanılmasının amacı ve işlevi bulunduğu cümledeki katkısı ve gayesi için yapılan beyanlar her üç türde de yapılmaktadır.

1. Kişi Zamîri

Zamîr denildiğinde akla gelen zamîr, kişi zamîridir. İbn Malik Elfiye'sinde zamir, kişi zamîrleri olarak açıklamıştır.¹²⁰ Kişi zamîri, "konuşan şahıs", "konuşmaya muhatap şahıs" ve "konuşmaya konu olan gâib şahıs" olmak üzere üç türdür. Zamîrlerle ilgili konuların birçoğu, kişi zamîrleri ile ilgilidir. Muhatap ve mütekellim zamîrleri sadece şahıslar için kullanılırken gâib zamîrleri eşyalar için de kullanılır. Eşya zamîri için kullanılan muhatap ve mütekellim zamîrleri, kişileştirme ve mecaz gibi sanatlar ile kullanılmıştır.

Dil biliminde kişi zamîrleri olarak yer verilen zamîrler zaman zaman anlam bakımından ism-i işâretlerle aynı işlevi görürler.¹²¹ Bu nedenle ikisinin aynı kabul edildiği birçok örnek olmuştur.¹²² Zamîrler ve ism-i işâretlerin anlam bakımından yakınlığı olduğu gibi ihtilafa sebep olma noktalarında da benzerlikleri bulunmaktadır. Zamîrlerin ism-i işâretlerden farkı için muhtelif açıklamalar yapılmıştır.

İbni Yaîş, aradaki fark için şu ifadeleri kullanır: "*Gâib zamîri, kendisinden önce geçen merci ile tebeyyün olurken; mübhem olan işâret zamîrleri, هذا الرجل و الثوب* örneğinde olduğu gibi kendinden sonra gelen cins isimleri ile tebeyyün ederler."¹²³ Taftazînî ise aradaki farka dair şu izahatı yapar: "*İşâret zamîri, sıfatı ve niteliği itibara alarak zata işâret eder. Bulunduğu cümlede "şu sıfatlarla temeyyüz eden muşar ileyhi" iması vardır. Zamîrlerde ise -merci, sıfatları ve nitelikleri ile zihinde yer etse de-zamîrler merciin zatından kinayedirler. Ayrıca zamîrler, işâret isimlerinin aksine sınırları belirlenmiş bir anlama delalet etmezler.*"¹²⁴ Birdaha belirtelim ki işâret isimleri ve zamîrler arasındaki bu farklarla birlikte birçok ayette zamîrin ism-i işâret özelliklerinde/yerinde kullanıldığı görülür. Zamîrin kapsamı ve taksimi hakkında farklı bir yaklaşım ortaya koyanlardan biri de Tammâm Hassân'dır. Hassân zamîri, şahıs

¹²⁰ Detaylar için bkz. Hassân, *el-Hulastü'n-Nahviyye*, s. 89-90.

¹²¹ Hüseyin , Tâhâ, "*Kuran-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İşaret Zamîri Olarak Kullanılışı*", (Çev: Mehmed Hatipoğlu), A.Ü.İ.F.D., 8/1, s. 149-163.

¹²² Bkz. Hüseyin, Tâhâ, *a.g.m.* 153.

¹²³ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 1/981-982.

¹²⁴ Abdülkerîm, *a.g.e.*, s. 94.

zamîri, işâret zamîri ve mevsûl zamîri şeklinde taksim eder daha sonra zamîrin farkını açıklamaya çalışır.¹²⁵

Bazı özel işlevleri nedeniyle kendine has adları ile bilinen bazı zamîrler bulunmaktadır. Kısmen işaret ettiğimiz zamîrlerden biri şe'n diğeri de fasıl zamîridir.

2. Şe'n Zamîri/ضمير الشأن

Şen zamîri mübhem lafızlardan olup müfred gâib sigâ için tazim ve tefhim amacıyla kullanılan ve kendinden sonraki haberiye cümlesi ile tefsîr edilen bir zamîrdir.¹²⁶ Şe'n zamîrinin merciinden önce gelmesi zorunludur. Şe'n zamîrinin merciine mukaddem olmasındaki tek amaç, kendi anlamının tamamını içeren, kendinden sonra gelecek olan önemli bir söze hazırlıktır. Bu zamîr, cümleye olan teveccühün kodu/rumuzu mesabesindedir.¹²⁷ Zamîri anlamayan muhatap, neyin kastedildiğini öğrenmek için bekler ve bunları duyduğunda söylenecekler onun zihninde pekişerek yer almış olur. Bir durumun var olduğunu önceden ifade edip sonra da bu durumu açıklamak, gerçeklik ve hakikat vurgusudur. Söz gelimi Hac suresinde geçen *“Durum şu ki gözler kör olmaz; ancak göğüsteki kalp kör olur.”*¹²⁸ ifadesindeki vurgunun, *“Gözler kör olmaz ancak göğüsteki kalp kör olur.”* ifadesinde bulunmadığı açıktır. Şe'n zamîrinin içine sakladığı anlam durum olduğundan bu zamîr şe'n zamîri adını almıştır.¹²⁹

Araplar, önemli içeriklere sahip bir cümle kullanmak istediklerinde bu cümleyi dolaysız söylemezlerdi. Önceden önemli bir cümlenin geleceğine dikkat çekecek bir zamîri zikreder, sonra da bir diğer cümle ile açıklamasını yaparlardı. Bu nedenle buna "cümle zamîri" de denmiştir.¹³⁰ Basra ekolünde bu zamîr, müzekker olduğunda “şe'n” müennes olduğunda ise “kıssa” zamîri olarak adlandırılmıştır.¹³¹ Kûfe ekolünde ise bu

¹²⁵ Detaylar için bkz. Hassân, *el-Lügatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dârü's-Sekâfe, Mağrib, 1994, s. 110, 111.

¹²⁶ Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal*, Dârü'l-Cîl, Lübnân, h: 737 s. 133; Câmi, *a.g.e.*, 2/90.

¹²⁷ Râzî, Muhammed er-Râzî Fahrüddin b. Allame Ziyaüddin Ömer, *Mefâtihü'l-Ğayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1981, 2/171; Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/250-255.

¹²⁸ Hac, 22/46.

¹²⁹ Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/252.

¹³⁰ Buhayrî, Said Hasan, *Zevâhirü'n Terkibiyyetün fî Mükâbesâti Ebi Hayyân et-Tevhidî*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, 2006, s. 109.

¹³¹ Detaylar için bkz. Süyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi*, 1/224-225.

zamîr “meçhul zamîr” olarak adlandırılır. Şe’n zamîrleri için “hadîs zamîri”, “emir zamîri” gibi tabirler de kullanılmıştır. Şe’n zamîri sadece gâib ve müfred zamîri formunda kullanılır.¹³²

Her gâib zamîrinde olduğu gibi şe’n zamîri de, kendisinden kastedileni karşılayan bir ifadenin zikredilmesine ihtiyaç duyar. Dolayısıyla şe’n zamîri *âid*, kendisini açıklayan cümle de ona *merci* olur. Şe’n zamîri, genel olarak gâib zamîrlere ait bu *âidlik* özelliğine sahip olsa da; râbt ve bağlantı kurma açısından şe’n zamîrinin bir fonksiyonu yoktur. Bunu şe’n zamîrinin geçtiği cümlelerde şe’n zamîrine rağmen râbıt olan bir *âide* ihtiyaç duyulmasından anlarız.¹³³ Süyûtî, şe’n zamîrinin, muhatap ve mütekellim zamîrleriyle kullanılmamasının nedenine değinmiş¹³⁴ ayrıca, şe’n zamîrini diğer zamîrlerden ayıran on fark beyân etmiştir.¹³⁵

Kur’ân-ı Kerîm’den örnek olarak az önce meâlini zikretmiş olduğumuz فَإِنَّهَا لَا شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو هُوَ ayetindeki¹³⁶ geçen فَاِنَّهَا’daki müennes zamîrini kıssa zamîrine örnek olarak verebiliriz. Söz konusu zamîr burada kıssa zamîri olup kendisinden sonra gelen cümle ile açıklanmıştır. Ayrıca شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو هُوَ ayetindeki¹³⁷ أنه ve İhlas sûresinde geçen هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ayetindeki zamîrleri de şe’n zamîridir.

3. Fasıl Zamîri/ضمير الفصل

Şe’n zamîri dışında işlevi yönüyle ele alınan diğer bir zamîr de “*fasıl zamîri*”dir. Özel bir işlev ve görev ile farklılık arz eden *fasıl zamîri*, mubteda veya mensuh mübtedâ’dan (isim) sonra munfasıl şekilde,¹³⁸ haberi sıfattan ayırt etmek amacıyla kullanılan bir zamîrdir.¹³⁹ Bu tür zamîr için kullanılan “fasıl” isimlendirmesi Basra ekolüne aittir.¹⁴⁰ Kûfe ekolünde bu zamîre “*imâd*” zamiri denilir. Fasıl zamîri, her zaman ref’i i’râbını alır.¹⁴¹

¹³² Ezherî, *et-Tasrîh*, 1/201, Süyûtî, *Hem’ü'l-Hevâmi*, 1/225.

¹³³ Rıfat Hüseyin, *a.g.e.*, s. 240-241.

¹³⁴ Süyûtî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, 2/219; Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/252.

¹³⁵ Süyûtî, *Hem’ü'l-Hevâmi*, 1/220-226; Câmî, *a.g.e.*, 2/92.

¹³⁶ Hac, 22/46.

¹³⁷ Âli İmrân, 3/18.

¹³⁸ Tevbe, 9/40; Bkz. İbn Yaîş, *a.g.e.*, /329

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Müfasssal*, s. 133.

¹⁴⁰ İbn Yaîş, *a.g.e.*, 2/328.

¹⁴¹ Radî, *a.g.e.*, 2/461-462; İbn Hişâm, *Müğni'l-Lebîb*, 2/137.

Fasıl zamîrinin her zamîr gibi âidlik ve dönme özelliği olsa da onun işlevleri arasında bağlantı kurma işlevi zikredilmemiştir. Cumhuru'l-ulemâ, fasıl zamîrinin işlevini te'kid¹⁴² olarak açıklar. Süheyli fasıl zamîrinde asıl işlevin ihtisas olduğunu söylemiş ve bunu, كان زيد هو القائم cümlesi ile كان زيد قائما cümleleri arasındaki farka dayandırmıştır.¹⁴³ Zemahşerî¹⁴⁴ ve İbn Hişâm¹⁴⁵ bu zamîrin işlevlerine dair “haberini geleceğini bildirme”, “te'kid” ve “ihtisas” gibi fonksiyonlara da yer vermiştir.¹⁴⁶

Fasıl zamîri -merciinin takaddümü açısından- şe'n zamîrinden farklı olarak merciden sonra gelir. el-Burhân'da, fasıl zamîri ile şe'n zamîri arasında şu farka yer verilmiştir: Fasıl zamîri, lafız ve form olarak, gâib zamîrinden,¹⁴⁷ muhatap zamîrinden¹⁴⁸ ve mütekellim zamîrinden¹⁴⁹ oluşur. Ayrıca fasılın i'râbda mahalli yoktur. Şe'n zamîri ise, sadece gâib modunda kullanılır ve i'râbda hem merfu هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ hem de mensub هُوَ اللَّهُ يَدْعُوهُ¹⁵⁰ olmaktadır.¹⁵¹ Ayrıca şe'n zamîrinin mercii müfred olduğundan sadece tekil formunda kullanılır.¹⁵²

C. Zamîrin Hazfî

Dildeki bir unsurun telaffuz edilecek ve telaffuz edilmeyecek yerlerinin yerinde ve doğru bir şekilde seçimi, yalnızca edebi yönü güçlü kişiler tarafından yapılabilir. Yerinde yapılmış bir hazf, zikir kadar belli ve anlaşılır hatta zikirden daha etkili olabilir. Zamîrin zikri nasıl ki kullanım olarak çeşitli işlevleri ve amaçları ile belâgata etki ediyorsa; yerine göre zamîrin hazfî de değişik edebî sanatlar çerçevesinde gerçekleşir.

Tefsîrlerde hazf tespitinin yapıldığı yorumlara bakıldığında Kur'ân-Kerîm'in, hazf üslubunu en belirgin şekillerde kullandığı sonucu çıkmaktadır. Hazfe örnek olarak Saffât sûresindeki وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ¹⁵³ ayetini verebiliriz. Bu ayette zamîrin hazf

¹⁴² İbn Hâcib, *el-Kâfiye* - Câmi, a.g.e., 2/88. İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 2/140.

¹⁴³ Ebu Hayyân, *İrtişâfû'd-Darb min Lisani'l-Arab*, Mektebetü Haneci, Kahire, 1998, 2/951-952.

¹⁴⁴ Keşşaf'tan örnekler için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Tevbe, 9/88, 9/104, s. 445, s. 498; Enbiya 21/21, s. 675.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 2/140.

¹⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40; Zemahşerî, *Mufasssal*, s. 133; İbn Yaîş, a.g.e., 2/329-330.

¹⁴⁷ Enfâl, 8/32. إِنَّ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ

¹⁴⁸ Mâide, 5/117. كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ

¹⁴⁹ Kehf, 18/39. إِنَّ تَرْنَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَلَوْلَا

¹⁵⁰ Cin, 72/19.

¹⁵¹ Zerkeşî, a.g.e., 4/29.

¹⁵² İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiyeti's-Şâfiye*, 1/164.

¹⁵³ Saffât; 178

edildiğini, biraz öncesindeki وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ¹⁵⁴ ayetinden anlıyoruz. Zira aynı olan iki ayetten birincisinde zamîrin var olması, ikincisinde de zamîrin var olduğunu gösterir.¹⁵⁵ Zamîrin birincisinde var olması ikincisinde var olduğunun karinesi olduğundan ihtisar yapılarak ikincisi kullanılmamıştır.

D. Zamîrin Marifeliği

Zamîrlerin diğer bir özelliği de marife olmalarıdır. Zamîrlerin marifeliğinin, âide ihtiyaç duyması ile sıkı bir ilişkisi vardır. Cumhura göre zamîrler, marifeler arasından marifeliği en fazla olandır. Bunların arasından marifelikte en belirgin olanı mütekellim ve muhatap zamîrleridir. Çünkü gâib zamîrinin, bilinme ve açıklık hususunda bir müfessire ve açıklayıcıya ihtiyaç duyması diğer iki zamire göre marifeliği az olur.¹⁵⁶

Nekre bir kelimeye âid olan zamîrin marifeliğinde ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre nekireye âid olan zamîr, marife olur. Sîbeveyhi (v. 180/796) zamîrin marifeliğini “*Muhatabın olan kişi, isim yerine kullandığın zamîrden kimi ve neyi kast ettiğini bileceği zaman, ismi idmâr edersin.*” tarzında izah etmiştir.¹⁵⁷ İbn Malik, gâib zamîrinin marife olması konusunda ibhâmın bulunmamasını şart koşar.¹⁵⁸ İbhâmdam sâlim olmayan zamîre örnek olarak جَانِي زَيْدٍ وَعَمْرُو فَاكْرَمَتِهِ ifadesinde mezkûr kelimelerden ikisine de âid olması olasılığından dolayı zamîrin âidliği belirsizdir.¹⁵⁹ Benzer bir yaklaşımla Sîbeveyhi¹⁶⁰ ve Müberred (v. 286/900) de nekra’ya âid bir zamîrin nekre olacağını belirtmişlerdir.¹⁶¹

Demâminî (v. 827/1424) gibi bazı âlimler zamîrin, tahsis edildiğinde marife olacağını aksi halde nekire kalacağını söylemişlerdir.¹⁶² Buna göre zamîrin merciinin açıklayıcı olması, her zaman tahakkuk eden bir şey değildir. Böyle bir merci, sadece zamîrin mercisiz kalmasını engellemek gibi bir fonksiyon icrâ eder. Radî, Kâfiye şerhinde bu hususta şu ifadeleri kullanır: “*Zamîrin vaz’eden kişi onu marife olarak*

¹⁵⁴ Saffât; 175

¹⁵⁵ Ebû Hâce, Abdülmecid Abdunnebi, *Ez-Zamîrü'l-Gâib fî'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, Câmiatü Âli’l-Beyt, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün, 1995. s. 79.

¹⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz. Râcihi, a.g.e., s. 8.

¹⁵⁷ Sîbeveyhi, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, Mektebetü Hanecî, Kâhire, 1996, 2/6.

¹⁵⁸ İbn Mâlik, *Şerh-i Teshîl*, 1/114; Eşmûnî, a.g.e., 1/107.

¹⁵⁹ Sabbân, Muhammed b. Ali, *Haşiyetü Sabbân ala Şerhi'l-Eşmûnî*, Dârü'l-Fikr, Kâhire, Ts., 1/107

¹⁶⁰ Sîbeveyhi, a.g.e., s. 1/48-49.

¹⁶¹ İbn Yaîş, a.g.e., 1/84; Eşmûnî, a.g.e., s. 98; İbn Akîl, a.g.e., 1/106; Râcihi, a.g.e., s. 112.

¹⁶² Sabbân, a.g.e., 1/108.

vaz'etmiştir. Ancak bu marifelik kendinden değil âid olduğu şey sayesinde. Merci kendisinden önce takaddüm etmemişse zamîr mübhem kalır ve kast edilen şey anlaşılamaz. Zamîrin nekrelîği onun vaz'ına aykırı bir durumdur.”¹⁶³ Bu açıklamalara dikkat edildiğinde gâib zamîrinin marifeliğinin zorunlu olmadığı; mübhemliğin kalkmasının ise merciinin bilinirliğine bağlı bir durum olduğu, yaygın görüş olduğu görülmektedir.

E. Zamîrin Mebniliği

Nahiv âlimleri, zamîrin isim, fiil ve sıfatlardan hiç birine tam olarak benzemediğini belirtir.¹⁶⁴ Zamîrler, camid ve mebnîlik özelliği olan isim türlerindendirler. Nahiv kitaplarında zamîrin mebnîlik sebebinin mercie olan ihtiyacı olduğu belirtilmiştir. Zira zamîrin, mercie olan ihtiyacı, anlam ifade etmek için harfin, başka kelimeye olan ihtiyacına benzetilmiştir. Bu benzetme, zamîrin mercie olan ihtiyacını da ortaya koyan önemli bir husustur. Zamîrlerin, harflere olan benzerlikleri ve zamîrin i'rab halleri için değişik kiplerinin bulunması, zamîrleri i'râbdan müstağni kılmış ve zamîri mebni yapmıştır.¹⁶⁵

F. Zamîrde İltifât Uslûbu

“İltifât”, lüğatte "لفت" kelimesinin “ifteale” babının mastar kalıbındadır. Dönmek, uzaklaşmak, yüzünü çevirmek anlamlarında kullanılan bu kelimenin terminolojideki anlamı, “mütekellim, muhatap ve gâib sığalardan birini kullandıktan sonra yine bunlardan, bir diğerine geçiş yapmaktır.”¹⁶⁶

Kur'ân uslûbunda daha evvelki belâgat geleneğinde yaygın olmayan kendine has bazı uslûblar vardır. Kur'ân belâgatının en yaygın metotlarından bir tanesi, hep aynı tarza bağlı kalmamasıdır. Kur'ân, bir cümlede kullanmış olduğu bir kelimeyi, başka bir yerdeki kullanımında bu kelimeyi kullanmadığı görülmektedir. Örneğin وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ yüce ifadesinde ilk iki ayette zikredilen

¹⁶³ Radî, a.g.e., 2/117.

¹⁶⁴ Abdülkerîm, a.g.e., s. 13.

¹⁶⁵ Eşmûnî, a.g.e., c.1/109.

¹⁶⁶ Ebu Hayyân, el-Bahrü'l-Muhît, 1/24, 3/314, 315.

fasıl zamîri, son ayette zikredilmemiştir.¹⁶⁷ Bazen bir ifadede takdim ile zikrettiğini başka bir yerde te'hîr ile zikreder. Yine müfred kullandığı bir lafzı, başka yerde tesniye ve cem' kipinde kullandığı görülür. Kur'ân'ın kullanmış olduğu bu uslûba "iltifât" denilmiştir.

İltifât, sözdeki sıkıcılığı gidermek ve verimliliği artırmak içindir. Edebî tezyin ve söze halavet için başvurulmuş ayrıca muhatabın daha canlı tutulması ve ifadedeki tek düzeliğin giderilmesi gibi gayeleri de hedefleyen iltifat, değişik şekillerde icrâ edilir. Bu sanat tekellümden gâibliğe, gâiblikten tekellüme, gâiblikten hitaba geçişler şeklinde gerçekleşmektedir. İltifatın uygulandığı diğer bir şekil de aynı tür zamîrler arası geçişlerdir. Bu tür iltifat, tekil hitaptan tesniye hitaba,¹⁶⁸ tekil hitaptan çoğul hitaba,¹⁶⁹ tesniye hitaptan tekil hitaba¹⁷⁰ vb. şeklinde gerçekleşir.¹⁷¹

İltifatın gerçekleştiği zamîrlerde farklı hikmet ve nükteleri tespit edilmeye çalışılmış ve bu tespitler tezahür eden ihtilaflar, Kur'ân'a daha geniş bir bakış açıları kazandırmaktadır. Bu uslûbun en açık örneklerden biri fatihâ sûresindeki geçişlerdir. Zira Fatihâ'da başlangıçta hitap yerine gâiblik üslubuyla hamd edilmiş; daha sonra ibadetin Allah'a hasretmek kasdıyla hitap zamîri kullanılmıştır. Aynı surenin son ayetinde Cenab-Allah'a hitap lafızları kullanılmış ve aynı ayette "senin kızmış oldukların" ifadesi ile "değil kendilerine kızmış" anlamındaki غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ifadesi¹⁷² kullanılarak gâib ve meçhul sığası kullanılmıştır. Zerkeşî, ulûmü'l-Kur'ân eserinde Fatiha'daki iltifatın hikmetine matuf olarak şu ifadelerle yer vermektedir. "Bu iltifat/geçiş, kulun Âllah'a (c.c) karşı kullanacağı üsluba dikkat etmesi için -bir örnek/mesaj olarak- sunulmuştur. Çünkü şer de Allah (c.c) mahlûku olsa da kulun Âllah'a (c.c) olan hitabında hayrı kullanması öğretilmektedir".¹⁷³

Diğer bir örnek وَالْأَجْرُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ayetinde¹⁷⁴ ifade, gaip sığası ile kullanıldıktan sonra yapılacak kınamanın/uyarının daha etkili olması için hitaba geçiş yapılmıştır. Bu ayette iltifatın anlama etkisi açık bir şekilde görülmektedir. Birinci zamîrde ahiret hayatının "o müttakilere" ait olduğu gaip sığası ile ifade edilmiş, bu

¹⁶⁷ Detayları için bkz. Râzî, a.g.e., 29/20.

¹⁶⁸ Yunus, 78, "قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْلَمَ مَا جِئْتَنَا بِهَذَا وَكَأَنَّا لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ"

¹⁶⁹ Talak, 65/1, "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ"

¹⁷⁰ Taha, 49, "قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يُوسَىٰ"

¹⁷¹ Zerkeşî, a.g.e., 3/314.

¹⁷² Fâtiḥâ, 1/7.

¹⁷³ Zerkeşî, a.g.e., 3/327

¹⁷⁴ A'râf, 7/169.

şekilde onların özenilecek birileri olduğu ve onlara katılmanın bir emek gerektirdiği, imâ edilmiştir. İkinci zamîr ise uyarı cümlesinde geçtiğinden; uyarının yapısına uygun olarak şahsın yüzüne uyarı olacak şekilde hitap edilerek kullanılmıştır.

Son bir örnek olarak *حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ* ayetinde¹⁷⁵ muhatab olan *كُنْتُمْ* kullanımından gaip olan *بِهِمْ* zamîrine mübalağa amacıyla iltifat edilmiştir. Çünkü burada gâib zamîrine iltifat edilerek onların halleri başkasına hikâye şekli ile anlatılmış ve ayeti dinleyenlerin onların durumundan ikrah etmeleri ve kötü bulmaları istenmiştir.¹⁷⁶

III. ZAMİR VE MERCİ İLİŞKİSİ

el-Eşmûnî şerhinde gâib zamîri "*lafzen manen ya da hükmen bahsi/zikri geçen zamîrdir.*" şeklinde tanımlanırken, muhatap ve mütekellim merciler için de "*hazır bulunanlar*" özelliği ile yetinmiştir.¹⁷⁷ Mercii cinsiyeti, sayısı; ayrıca mercii diğer özellikleri, zamîrin kipini etkiler ve zamir buna bağlı olarak farklı şekillerde kullanılır.

Zamirin mercii uyumu gerekli olmakla birlikte çoğu zaman, mercii ile uyum içinde olmadığı görülür. Nitekim bu zamîr, gâib müfred formu ile "tesniye"¹⁷⁸ ve "cem"¹⁷⁹ anlamına; "tesniye" formu ile "cem" anlamına; cem formu ile de "müfred"¹⁸⁰ anlamına kullanılabilmektedir. Bu tür kullanımlar çoğu kez edebî ve belâğî sebepler ile temellendirilmiştir.

Örneğin bazı âlimler *وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ* ayetinde¹⁸¹ *لَهَا* da bulunan müennes gâib zamîrinin müzekker *سلم* kelimesine râci olduğunu söylemişlerdir. Benzer şekilde *فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ* ayetinde¹⁸² *أُنْثَىٰ* de *وَضَعْتُهَا* kelimesinde bulunan müennes zamîri müzekker olan *بطن*'e râci olmaktadır.¹⁸³

¹⁷⁵ Yunus, 10/22.

¹⁷⁶ Ebû Hâce, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁷⁷ Eşmûnî, *a.g.e.*, 1/108.

¹⁷⁸ Tevbe, 9/34.

¹⁷⁹ Nahl, 16/66.

¹⁸⁰ Rahmân, 55/57.

¹⁸¹ Enfâl, 8/61.

¹⁸² Âli İmrân, 3/36.

¹⁸³ Âlûsî, *a.g.e.*, 6/27.

Yalnız Zemahşerî, buradaki zamîrin müennes olmasını, anne karnındaki çocuğun müennes olmasına bağlamıştır.¹⁸⁴

Yine gâib zamîrlerinin, müzekker kip ile müennes, müzekker kip ile müennes için kullanıldığını görmekteyiz. Semîn el-Halebî (v. 756/1355), Meryem sûresinde *إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ* *قَالَتِ الْمَلَايِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ* ayetinde¹⁸⁵ bulunan *اسمه*’daki zamîrin, mana itibara alınarak kelimeye döndüğünü söylemiştir.¹⁸⁶

Gâib müfred müennes zamîrlerinin, çoğul olan mercilere râci olması da gâib zamîrinde çok karşılaşılan diğer bir durumdur. Örneğin *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ* *وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ* ayetinde¹⁸⁷ *ظُهُورِهَا* ve *أَبْوَابِهَا* kelimelerindeki zamîrler “evler”e âiddir.

Bu tür kullanımlar -ileride ele alacağımız gibi- kurallara ters düşen kullanımlar olsa da zamîrin merciinde değişik nedenlerin aranmasına zemin hazırlamış ve bir mercide çeşitli alternatiflerin ortaya çıkmasına imkân vermiştir.

A. Zamîrin Merci İle Tebeyyünü

Zamîrlerin kendine ait, değişmeyen ve her yerde aynı olan hususî bir manası yoktur. Onun anlamı –muhataplık, mütekellimlik ve gaiblikle birlikte- yerine kullanılmış olduğu şeydir.

Gâib zamîrler, bir ismin yerine kullanıldıklarından meramlarını ifade etme rolünü ifa etmeleri için, yerine kullanıldıkları şeyin tespit edilmesine ve o şeyin anlamının bilinmesine bağlıdır. Bu nedenle zamîre görevi ve işlevi açısından bakıldığında; zamîrin karşıladığı şey, “gâib kişi, muhatap kişi ve mütekellim kişi” manaları olduğu söylenebilir.

Zamîrler, tıpkı harfler gibi merciini bulmadıkça karşılığı olmadığından sıfır değerindedirler.¹⁸⁸ Mahiyetlerinde mübhem olsalar da; mercilerinin vazıhlığı oranında iphamdan açıklığa kavuşurlar. Dolayısıyla fonksiyonlarını icrâ etmeleri, yerine

¹⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 169.

¹⁸⁵ Âli İmrân, 3/45.

¹⁸⁶ Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim)-Semîn-, *ed-Dürri'l-Mesûn fi Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dârü'l-Kalem, Dîmeşk, 3/175.

¹⁸⁷ Bakara, 2/189.

¹⁸⁸ Abdülkerîm, *a.g.e.*, s. 15.

kullanıldıkları şeyin tespit edilmesine bağlıdır. Öyleyse tebeyyün, merciin mezkûr olmasına değil, merciinin bilinmesine bağlıdır. İcî, gâib zamîrin vaz'ı hakkında “vaz'edildiğinde tebeyyün eder” diyerek bu duruma işaret etmiştir.¹⁸⁹ Mercii zikredilmiş veya zikredilmemiş her zamîrde müşkil, mercii tespit etme noktasındadır.

Bir merci, umum ifade eden ism-i mevsûl türünden kelimeler de olsa; ism-i mevsulün merci olduğu tebeyyün ettikten sonra; zamîr, anlam bakımından artık mübhem sayılmaz. Böyle bir cümle de muğlaklığın/ibhâmın devam etmiş olması durumunda, bu kapalılık, zamîrin değil mübhem olan merciinin müşkilidir. Nitekim Zamîrin merciinin marifelik-nekirelik, umûm-hâsûs özelliklerine sahip bir kelime olmasının, zamîrin ibhâmında etkisi büyüktür. Örneğin فَامَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ ayetinde¹⁹⁰ merci olan مَنْ kelimesi mübhem olunca zamîrin ibhâmının giderilmesi söz konusu olamaz. Yine belirtelim ki mana açısından kapalı kalan bu durum zamîrden değil mercii olan kelimededen kaynaklanmaktadır. Gâib zamîri, metinde mezkûr ya da metinden mefhum merciler ile tebeyyün eder.

Mütekellim ve muhatap zamîrleri de gâib zamîri gibi bir muğlaklık söz konusu olabilir. Ancak bunlardaki muğlaklık, metinde daha evvel mezkûr olan ya da mefhum olan bir ifade ile değil; merciin hazırda olması ile bazen de metinde zamîrden sonra gelen bir açıklama ile tebeyyün eder. Metindeki tebeyyününe البيت سلمانٌ مِنَّا أَهْلُ البيت hadisini örnek olarak verebiliriz. Zira hadisteki mütekellim “نا” zamîrinden kimlerin kastedildiği, devamındaki أَهْلُ البيت merciinden açıklığa kavuşmaktadır. Şu varki ibhâm ve belirsizliğin ağırlıkta olduğu zamîr, gâib zamîr olması nedeniyle merci ile tebeyyün meyanındaki açıklamalar da gâib zamîrinde yoğunlaşmıştır.

Gâib zamîrin açıklayıcısı olarak kabul edilen mercilerin mübhemliği ve kapalılığı¹⁹¹ “ibhâmdan salim olanlar” ve “ibhâmdan salim olmayanlar” şeklinde iki kısımdır. Her iki kısımda da zamîrden önce bir merciinin (muhaddet) ya da birden fazla merciin (ğayri muhaddet) geçtiğine örnekler vardır.¹⁹² Dolayısıyla ibhâm merciin taaddüdü ile ilgili değil mana bakımından muhtemel olmasıyla ilgilidir. Zira bazı örneklerde zamîrden önce bir kelime geçer ve kimisi merci olarak bu kelimeyi

¹⁸⁹ İcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdulgaffâr, Risâletü'l-Vaz'iyye, Ts. s. 123.

¹⁹⁰ Bakara, 2/178.

¹⁹¹ İbn Mâlik, Şerü't-Teshîl, 1/157; Sabbân, a.g.e., 1/108 .

¹⁹² Sabre, Muhammed Hasaneyn, Mercii'z-Zamîr fî'l-Kur'ân'i-l-Kerîm, Dârü Garib, Kâhire, 2001, s. 15.

belirlerken, kimisi de bir mefhum ve manayı merci yapar. Mana bakımından ihtimallerin mümkün olması, mercii mübhem kalmasına yol açmış olur.

Sabre ve Râcihî,¹⁹³ bu taksimi telaffuzda mezkûr olan merciler için yapmışlardır. Bu durum ikisinin de, mezkûr olmayan mercii, mübhem kategorisinde değerlendirdikleri ihtimalini akla getirmektedir. Kanaatimizce bu yaklaşım isabetli görünmektedir. Zira mezkûr olmamış bir merci, lafzi karineler kuralları ile tam sınırlanamayacağından net olarak tayin edilmesi de daha güç olacaktır.

Merci, net olmadığı hallerde zamîr, umumiyet arz edip iştirake açık olur. Merci, müteaddit olunca te'viller ve değerlendirmeler çoğalır ki birden çok ihtimal söz konusu olduğunda; iş, müfessirin yeteneği, algısı ve belli karinelere göre vereceği hükme bağlı olur. Müfessir ya bunlardan birini tercih eder ya da sahih olan her manayı kabul eder.

Örnek verecek olursak, *كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ* ayetinde¹⁹⁴ *ليحكم* fiilinde müstetir zamîrin, *Resûl'e* ve ya *Allah'a* râci olma ihtimali dışında *kitap'a* râci olması da diğer bir ihtimaldir. Zira başka ayetlerde Kur'ân'a şifa olmak ve hidayet olmak hükümleri isnâd edildiğinden burada da hükmün Kur'ân'a isnadında bir beis bulunmamaktadır.¹⁹⁵ Üç tercihten her biri için farklı bir müreccih vardır ki müreccihleri tespit etmek ve tercihte bulunmak, birikim, yetenek ve karine eşliğinde mümkün olabilir. Ancak bu örnekte görüldüğü gibi her üçünün merci olması mümkündür. Hüseyin Küçükalay (1932 /1999) bu üslubu, Arap dilinin hususiyetlerinden biri olarak zikretmektedir.¹⁹⁶

1. Merciiin Mezkûr Bir Lafız veya Mefhum Bir Mana Olması

İnsanoğlunun asıl iletişim aracı dilidir. O dili sayesinde kendini ifade ettiği gibi anlatılanlar da kendisine dil aracılığı ile iletilmiştir. Dilin telaffuz ettiği kelimeler, mananın taşıyıcısıdır. İfadelerde ima ve işaret ile fehmedilen manaların birçoğunun

¹⁹³ Râcihî, a.g.e., s. 27.

¹⁹⁴ Bakara, 2/213.

¹⁹⁵ İsmail, Nâil, *el-İhâletü bi'z-Zamâir ve Devrühâ fî Tahrîki't-Terâbut fî'n-Nassi'l-Kur'ânî*, Gazze Ezher Üniversitesi, Gazze, 2011. c. 13, S.1, s. 1069.

¹⁹⁶ Küçükalay, Hüseyin, *Kur'ân Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayın Cemiyeti Neşriyatı, Konya, 1969, s. 277.

imâsı da; lafızlar aracılığıyla olmuştur. Dolayısıyla manayı ifade etmeye ilişkin öncelik ve asıl, her zaman lafızlarındır.¹⁹⁷ Bu sebeple bir merci varsa merciin zikri de esastır.

Merciin zikrini gerektiren şey zamîrin mahiyetidir. Her zamîr bir yere dönderileceğinden merciin bulunmasının bir zorunluluk olduğunu biliyoruz. Bu durum bir kural olarak لا إضمار إلا بعد الذكر “zikredilmeyenin zamîri de olmaz” ve ليس يجوز “الاضمار إلا ان يجري له ذكر او دليل بمنزلة الذكر “Bir şey zikredilmeden ya da delili bulunmadan zamîri de getirilmez” gibi cümlelerle kitaplarda yer almıştır.¹⁹⁸

Hazır bulunma hali, mercie olan ihtiyaç bakımından belirleyici olduğundan mütekellim ve muhatap zamîrlerinde zikr şart koşulmaz. Nitekim gaip zamîrinin dönderildiği merci, hazır bulunduğu örneklerde de merciin telaffuzen zikredilmediği örnekler bulunmaktadır. Bu nedenle zamîrin dönderileceği mezkûr bir kelime bulunduğu sürece zikredilmeyen bir merci tercih edilmemesi esas kabul edilmiştir. Ancak merci, ifadede yoksa ya da merci, bir kural nedeniyle zamîre uygun düşmüyorsa; lafızda bulunmayan bir merciin tespit edilmesi zorunlu olur. Tespit edilecek bu merciin hem siyak hem sibaka uygun düşmesi gerekmektedir. Bu tür merciler, ekser olarak “medlul” ve “mefhum” başlıkları ile verilir. Merciin, mefhum ve medlul olmasının sebebi, merciin mezkûr olmaması ya da mezkûr olup zamîre uyumlu olmamasıdır.

Dilde kurallar ya da anlam bakımından ortaya çıkan problemler, merciin mezkûr bir şey olması yerine mefhum olmasına sebep olur. Mesela zamîrin mezkûr fiil yerine fiilin mastarına râci olmasının nedeni, çoğu zaman merci olacak fiilin zamîrin yerine fiil olarak kullanımının uyumlu olmayışıdır. Hâlbuki merci olarak kabul edilen şeyin, zamîrin yerine kullanımının mümkün olması gerekmektedir. İbn Hişâm, Şerhü'l-Katr'da zamîrin ancak isme dönderileceğini söyler.¹⁹⁹ Buna göre zamîrden önce geçen fiil, merci olmayacağına göre merci fiilin türevinden bir isim olmalıdır. Misal olarak تُبْ ifadesindeki zamîr, anlam bakımından kendinden önce emir fiili geçmiştir. Fakat emir cümlesi, emir kipi ve anlamı ile zamîrin mercii olamaz. Çünkü zamîr öznedir ve onun özneliği, emir fiilinin merci olmasını engelleyen bir durumdur. Bilindiği üzere bir fiilin fiil anlamı ile özne olması, Arapça'da mümkün olmadığı gibi Türkçe'de de mümkün değildir. Bu durumdan ötürü zorunlu olarak örnekteki zamîrden, emir fiilinden mefhum olan bir şey kastedildiği ortaya çıkmaktadır.

¹⁹⁷ Radî, *a.g.e*, 2/404.

¹⁹⁸ İbn Şecerî, *a.g.e.*, 1/89.

¹⁹⁹ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ*, Mektebetü Dârü'l-Fecr, Beyrût, 2012, s. 85.

Zamîrlerin tercihiinde değişik ihtimaller söz konusu olduğunda tercih için ya kurallara başvurulacak ayrıca bir ihtimalde görülen bir problem diğerinin tercihinin öne çıkarır. Örneğin Bakara sûresindeki وَزَوْجِهِ بِبَيْنٍ اَيَّتَهُ²⁰⁰ geçen مِنْهُمَا ifadesindeki zamîrin mercii için birden fazla görüş vardır. Birinci ihtimalde merci lafzen geçmiş olan الْمَلَكَيْنِ ifadesidir.²⁰¹ İkinci görüşe göre merci *sihir* ve *iki meleke indirilen şeydir*.²⁰² Başka görüşlerde ise merci, *fitne-küfür*, *sihir-küfür*, *fitne-sihir* şeklindeki görüşlerdir. Mezkûr olmak ve yakın olmak şartları birinci görüşü desteklese de bu görüş iki meleğin zararlı bir öğretide bulunması gibi bir manayı ifade etmektedir. İkinci görüş ise ilk geçen ve mezkûr olma kuralına uymaktadır. Diğerlerinde bir mercide hem lafız hem mana mercileri bir arada olacaktır. Her bir müfessir için bunlardan birini diğerindeki müşkilden dolayı tercih etme durumu ortaya çıkmaktadır.

Ebu Hayyân (v. 745/1344), en yakın olanı tercih etme ilkesine göre tercihte bulunmamış bunun yerine iki merciin eşit olmasını önemsemiş ve bu iki merciin dışında başka bir unsurun birini desteklemesi izahına yer vermiştir.²⁰³ Bu delilin özelliği, metnin içinden dışından olmasından çok tutarlılık ve insicam gibi her metnin ortak ilkelerine ve temel dil dinamiklerine ters düşmemesidir

Merci hakkında klasik eserlerde ileri sürülen görüşler dışında yeni görüşlerin de ilke ve kurallara uygun olması şartı ile yeni görüşlerin ortaya çıkması da mümkündür.

Örneğin Abdulvehhab en-Neccâr'ın وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ayetinin tefsîrinde اَضْرِبُوهُ'nun ve اَضْرِبُوهُ'nun mercinde söylemiş olduğu ihtimal daha önce kimse tarafından dile getirilmemiştir. Klasik dönem tefsîrlerinde birincisi siyakdan anlaşılan katil (maktul) ikincisi ise “bakara” kelimesine râcidir.²⁰⁴ Ancak Abdulvahab'ın söylemiş olduğu ihtimal, daha önceki tespitlerden farklı olsa da kurallara iddia edildiği gibi aykırı düşmemektedir. O birinci zamîri, öldürmekle ittiham edilene ikincisinin ise maktul'a râci olduğunu söylemektedir. Bu durumda sanık, cesede yanına geldiğinde bazı

²⁰⁰ Bakara, 2/102.

²⁰¹ Taberî, *a.g.e.*, 2/440-447; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 89; İbn Kesîr, İmâduddin Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Azîm*, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût, 2008, 1/217; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/500-501;

²⁰² İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak Ğâlib, *el-Endülûsî, el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye*; Beyrût, 2007, 1/188; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/500-501; Vâhidî Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz, Dârü'l-Kalem*, Beyrût, 1995, 1/122.

²⁰³ Ebu Hayyân, *İrtişâfü'd-Darb*, 2/941.

²⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 82; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/424-425.

uygulamalar sonucunda -öldürmüş olması halinde- suçu üstlenme emareleri görülecek ve suçu ortaya çıkacaktır.

2. Mezkûr Olmayan Merciiin Şekilleri

Mezkûr olan sarîh bir merci bulunmadığında siyak ve sibaka uygun merci aranır. Bu şartlarda terkipte doğru mercii tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. Siyak sibak ve dil kuralları nedeni ile bazı mercileri bulmak birikim ve yetenek gerektirmektedir. Müfessirlerin en çok ihtilaf ettikleri noktalardan biri de, zamîrin konumuna uygun düşen mananın ne olduğudur. Örneğin Kur'ân'dan bahsettiği bilinen ²⁰⁵ كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ayetinde, müzekker bir kelime olan فُرَّان'a hem müennes hem müzekker zamîr râci olmuştur. Müzekker olan zamîrin mana bakımından âid olduğu kelime bellidir. Ancak zamîrin müennes olarak kullanılmasının nedeni, manaya itibar edilmesidir. Bu ayette bu mananın تَذْكِرَةٌ olduğunu söyleyenler olduğu gibi ²⁰⁶ çoğul olan آيات veya سور manalarına hamledildiğini söyleyenler de olmuştur. ²⁰⁷ Bu tür mercilerin değişik şekilleri vardır. ²⁰⁸

Zikredilmeyen mercilerin en yaygın olanlarından biri, fiil veya fiilimsi olan bir kelimenin mastarıdır. Zamîr, kendinden önce geçmiş olan bir fiilin ya da fiil anlamında olan bir kelimenin mastarına râci olur. Kur'ân'dan bir örnek olarak كُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ فَهُوَ تَنْتَهُوا ayetinde ²⁰⁹ هو zamîri، تَنْتَهُوا'dan anlaşılan انتهاء mastarına âiddir. ²¹⁰ Çünkü mübtedâ (özne) olan zamîr, şart modünde olamayacağından zamîr ile anlatılmak istenen mana, “sizin sakınmanız size daha hayırlıdır.” şeklindedir. Zamîrin mastara râci olduğu ittifak ile kabul edilen اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلنَّفَقَى ayeti ²¹¹ gibi örnekler bulunsa da birden çok mastarın ihtimalli olduğu ya da hem mastarın hem de başka mercii de muhtemel olduğu örnekler de mevcuttur. Bu tür durumlarda merci, ğayr-i sarîh olmaktadır.

²⁰⁵ Abese, 11-12.

²⁰⁶ Taberî, *a.g.e.*, 14/274; Râzî, *a.g.e.*, 31/59; Âlûsî, *a.g.e.*, 30/53; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 1993, 8/419.

²⁰⁷ Taberî, *a.g.e.*, 14/274; Râzî, *a.g.e.*, 31/59; Ebû Hayyân, *a.g.e.*, 8/419; Âlûsî, *a.g.e.*, 30/53.

²⁰⁸ Lahyânî, Zekiyye Binti Fâzî' b. Mebrûk, “*Ahvâlü'z-Zamâir Maa Müfessirihi*”, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Arab Dili ve Edebiyatı Fakültesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) 2002, s. 213.

²⁰⁹ Enfâl, 8/19.

²¹⁰ Sabre, *a.g.e.*, s. 20.

²¹¹ Mâide, 5/8.

Zamîr, bazen zikredilmiş bir şeyin benzerine dönderilir. Bazı kelimeler, ifade şekli nedeni ile karşıt anlamı veya benzer anlamı beraberinde çağrıştırabilir. Bu tür cümlelerde mercilerden biri ile iktifâ edildiğinden diğeri telaffuz edilmez. Örnek olarak Fatır sûresinde geçen *وَلَا يُنْقَصُ* ²¹² *وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ* ayetinde *وَمَا يُعَمَّرُ* ile birlikte “eksilmez” cümlesinden sonra geçen *عمره*’deki zamîr, öncesinde geçen *وَمَا يُعَمَّرُ*’le birlikte kullanılan *معمر* kelimesine dönderilemez. Zira ömrü çok olan kişi ömrü az olanla aynı kişi değildir. Ayette ilk ifadede yer alan *معمر* ömrü artırılan kişi olarak zikrediliyorsa ömrü azalan kişi ondan farklı biri olmalıdır. Öyleyse zamîr, geçmiş olan *معمر* kelimesi yerine onun benzeri olan başka bir *معمر* kelimesine iâde edilmektedir.²¹³

Zamîrin, mezkûr bir bütünün bazısına ya da cüz’ün küllüne dönderilmesi de zikredilmeyen merciin diğeri bir durumdur. Bir terkinin parçaları olan kelimeler, kendi anlamlarını ifade etmenin ötesinde beraberindeki diğeri kelimeleri de şekillendirirler. Bu etki, sadece i’rab ve ögelik ile sınırlı kalmaz; aynı zamanda kelimelerin kendi anlamlarını da şekillendirir. Nitekim cümlede zikredilmiş kelimelerle merci arasında külliyyet ve ba‘ziyyet bulunmaktadır. Külliyyet veya cüziyyet bağlantısından elde edilen bir mana, zamîrin mercii olarak tayin edilmektedir.

Bazen zikredilen küll, cüz olan merciin kaynağı olurken bazen de mezkûr olan cüz’, küll olan merciin dâisi olmaktadır. Birincisine örnek olarak *وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا* ²¹⁴ *وَالِدَيْنِ* hem mü’min hem kâfirlere şamil olabileceğinden bir “küll”dür. Ancak ayetin devamındaki *فَلَا تُطْعَمُهُمَا* ifadesindeki muttasıl zamîr, sadece müşrik valideyne râci olabilir. Bunun karinesi ve delili ise aynı ayette geçen *“bana şirk koşman için seninle uğraşırlarsa”* ifadesidir.²¹⁵

İkincisine örnek olarak Tevbe sûresinde geçen *وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ* ²¹⁶ ifadesinden önce *وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ* ²¹⁷ ayeti geçmektedir ve bu ayette de altın ve gümüş zikredilmiştir. Oysa *لَا يُنْفِقُونَهَا* ifadesinde kast edilen, altın ve gümüşten daha kapsamlı bir manadır. Altın ve gümüş ise, bu ayette sembolik bir anlam ifade eder. Dolayısıyla ifadede cüz’ zikredilmiş olsa da zamîrin mercii, bu cüz’ün küllü olan

²¹² Fâtır, 35/11.

²¹³ Süyûtî, *el-İtkân*, 525.

²¹⁴ Ankebût, 29/8.

²¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 704; Sabre, *a.g.e.*, s. 21.

²¹⁶ Tevbe, 9/34.

²¹⁷ Tevbe, 9/34.

“biriktirilen/مكنوزات (كنوز) “hazinelere/“ anlamlarıdır..²¹⁸ Bazı müfessirler ise başka bir merci olarak yine “küll” olan mallar/اموال manasını tayin etmişlerdir.²¹⁹

Zikredilmeyen merciin şekillerinden biri de zamîrin bir lafza, başka bir manayla râci olmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi her söz öbeği, terkipteki kelimelere göre bir anlam ifade eder ve bağlantısını da buna uygun olarak kurar. Bu vesileyle bu terkipten, terkipten dışındaki bir kelime ile olan bağlantısında ne kast edildiği rahatlıkla anlaşılır.

Örneğin Mü'minûn sûresindeki bir ayette وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ *“Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik.”*²²⁰ buyurulmaktadır. Esasında Çamur özünden yaratılan kişi Âdem (a.s) olduğundan “insan”dan kastedilen de Âdem (a.s)’dır. Yalnız جَعَلْنَاهُ’da bulunan zamîr Âdem evladına/oğluna (veled-i âdem)’e râcidir. Nitekim Zemahşerî de tefsîrinde “*İnsanı nutfeye yaptık*” ifadesinin anlamı için “*insanın cevherini toprak yaptık, ardından insanın o cevherini, nutfeye yaptık.*”²²¹ açıklamasına yer vermiştir. İnsan, mahiyeti açısından sadece bedeninden müteşekkil değildir. Burada da insanın bütün müstemilatı değil sadece bedeni ve cevheri maksud olduğundan Zemahşerî, burada merci olarak cevherden söz etmiştir.

Mezkûr olmayan mercilerin en çok karşılaşılan örneklerinden biri de kelimenin lazım manasının merci olmasıdır. İfadede geçen bir kelimenin zorunlu olarak akla getirdiği şey, kelimenin lazimi anlamı olur. Örneğin مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ *“onun sırtında dolanan hiçbir şey bırakmamıştır”*²²² ayetinde دَابَّةٍ kelimesi “*dolanan, dolaşan*” anlamındadır. Dolanma eyleminin yapıldığı yerin yeryüzü olması, ظَهْرِهَا ifadesindeki zamîrin, yer/ارض anlamına râci olduğunu gerektirmiştir.²²³

Bu tür mercie diğer bir örnek olarak Nâziât sûresi كَانَهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَاهَا *“onların o gün onları gördüklerinde ancak akşam vaktinin ‘duhâ’sına âid olmaktadır. Ancak akşam vaktinin ‘duhâ’sı diye bir şeyin bulunmadığı bilinmektedir. Bu nedenle merciinin,*

²¹⁸ Halebî, a.g.e., 6/42.

²¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 432; İbn Atıyye, a.g.e., 3/28.

²²⁰ Müminun, 23/12-13.

²²¹ Sabre, a.g.e., s. 32.

²²² Fâtır, 35/45.

²²³ Kurtûbî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmiü li Ahkâmi'l-Kur'an*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2006, 18/193; İbn Atıyye, a.g.e., 4/444.

²²⁴ Nâziât, 79/46.

zamîrin öncesindeki “akşam” kelimesine değil akşam kavramının bir ilişiği/müteallakı olan *gün* olduğu anlaşılmakta ve mana da *günün duhâsı* olmaktadır.²²⁵ Zemahşerî, ayette direkt “gün” kelimesinin kullanılması yerine; zamîrin akşama râci olarak kullanılmasının nedenine dair “*bekleme/kalma sürelerinin bir gün bile değildir. Bu vakit ancak bir saat kadar sayılabilir.*” gibi açıklamalar yapmıştır.

Hazf edilmiş muzâfın merci olması, mezkûr olmayan mercilerden bir diğeridir. Konuya örnek olarak *وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ* ve *أَهْلَكْنَاهَا*²²⁶ ayetinde *قَرْيَةٍ* kelimesine râcidir. Ancak helak bir ceza olduğundan bu cezayı alan köy değil köy halkıdır. Dolayısıyla *هُمْ* zamîrinin merciinin *قَرْيَةٍ* lafzı olamadığı ve merciin mahzûf bir muzâf olduğu söylenmiştir. Bu durumda cümlenin takdiri “*اهل القرية*” “köyün halkı” şeklindedir.²²⁷

“Merciin hazfi” kavramı, *لا إضمار الا بعد الذكر*, “zikredilmeyenin zamîri de olmaz” ve “*ليس يجوز الاضمار الا ان يجري له ذكر او دليل بمنزلة الذكر*” “Bir şey zikredilmeden ya da delili bulunmadan zamîri de getirilmez” gibi benzeri kurallardan alınmıştır.²²⁸ Zamîrin merciinin zikredilmemesinin hazf olarak kabul edilmesi, izahı güç bir yakıştırma değildir. Zira “hazf”, var olan bir şeyin kaldırılmasıdır/atılmasıdır. Kanaatimizce bu yakıştırma, kural niteliğindeki bir özellikten kaynaklanmaktadır. Kural olarak “zamîrde asıl olan bir merciin geçmiş olmasıdır” kâidesi doğrudur. Ancak bunun üzerinden zikredilmeyeni hazf edilmiş olarak almak isabetli değildir. Merci olarak kabul edilen kelimenin asıl yeri, zamîrden önce geçmesi değil zamîrin bulunduğu yerdir. İfade içerisinde zahir kelimelerle ifade edilecek olan kelime zikredilecekken o zikredilmemiş onun yerine zamîr gelmiştir. İşte zamîr yerine bu kelimeler konulduğunda evvelinde bu kelimelerin geçmesi gibi bir beklenti olmayacaktır. Dolayısıyla bir hazf söz konusu değildir. Zahir kelimenin yerine hem o merci olan kelimenin zikredilmesi hem de bu merciin önceden zikredilmesi birçok kelimede mümkün değildir. Bunu hazf olarak değerlendirilen bir örnekte görelim. Mesela, *اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى*²²⁹ ifadesinde hem mercii hem de zamîr yerine zahir ismi kullanmak bu örnekte mümkün değildir.

Hazf tabirini birçok eserde göremeyiz. Zaten izah ettiğimiz bu merci türlerine bakıldığında bunların hazii olmadığı gayet aşıkâr olmaktadır. İzah ettiğimiz merciler

²²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1078.

²²⁶ A’râf, 7/4.

²²⁷ Sabre, *a.g.e.*, s. 32.

²²⁸ İbn Şecerî, *a.g.e.*, 1/89.

²²⁹ Maide, 5/8.

hazfedilen merci olarak değil mezkûr olmayan merci olarak ifade edilir. Zamîrin zikri esnasında zamîrin yerine kullanıldığı bir kelime olacağından zamîr bu kelimeyi arar. O kelime ya geçmiştir ya da anlaşılakta olduğundan öncesine bakılır. Yoksa zamîr aynı kelimenin geçmesini gerektirmez. İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) söylemiş olduğu "İhtisarin bir türü de zikr edilmeyenin yerine zamîr getirmektir"²³⁰ ifadesinden ve aktardığımız kâidelerden bu durumu hazf olarak değil²³¹ "izmâr fi makâmi'l-izhar" olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Çünkü zamîrin mercii olan şey, ya zikredilmiştir ya da delili var olduğundan zamîrin yerine kullanılmış olduğu kelimeyi bulunacaktır.

B. Râbt ve İhâle Görevi

Gâib zamîrine ilişkin bilinen en önemli hususlardan biri de *rapt* (bağlama) fonksiyonudur. Öyle ki gâib zamîri olmadan, kurulmayacak cümle çeşitleri mevcuttur. Örneğin mevsul ile bağlantısı kurulamayacağından zamîrsiz bir sıla cümlesi eksik kalacaktır. Bu durum zamîrin, künhünde var olan sabık ve lahıkla ilişkili olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Zamîrin bu özelliği, "avd" (âidiyet) "rücû" ve "ihâle" gibi tabirler ile ifade edilmektedir.²³² Bu kavramların her biri, münasebet ve ittisak işlevleriyle Kur'ân'ı anlamada büyük bir öneme haizdirler. İttisak (metinsel bağlantılar), cümleleri de aşip metnin yapısını tümüyle kapsamına alan metnin temel bir kuramıdır.

Nahvin dilsel terkiplerdeki katkısına "sebk", "temâsük" denilirken, bu durum/olgu modern dilbiliminde "ittisak" olarak adlandırılmaktadır. Sebk kavramı ise, değişik parçaların bir araya getirilmesi ile yapılan örgü anlamındadır. Söz konusu zamîrin de aralarında bulunduğu değişik ittisak araçları bulunmaktadır. Zamîrin mercii ile bağlantısı için kullanılan "râbitâ" kavramı, daha çok iki cümle arasındaki bağlantı için söz konusu yapılsa da ile sınırlıdır. Oysaki zamîrin bundan daha kapsamlı bir görev alanı bulunmaktadır. Zamîrin icrâ ettiği bu görevi "ittisak" ve "ihâle" kavramları ile özel konularla işlenmektedir.

²³⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, Dârü Tûrâsü'l-Arabî, Kâhire, 1973. s. 143.

²³¹ Lahyânî, *a.g.e.*, s. 212.

²³² Abdülkerîm, *a.g.e.*, s. 23.

Lügatte bitişirmek, toplamak ve intizamli olmak anlamlarında olan “ittisâk” kavramı, ıstılâhen müşkil eczalar arasında bağlantının/temasük sağlanmasını hedefler ve metinlerde parçaların bağlantısını sağlayan lügat/dil araçlarına önem verir.²³³ İttisak, bağlamın mezmununda ve bir grup unsur arasında gerçekleşir. Cürcânî, Kur’ân’ın i’câzından söz ederken “...onda akılları hayrete düşüren ve cumhuru/kitleleri aciz bırakan bir ittisâk bulmuşlardır/görmüşlerdir.”²³⁴ İfadelerini kullanır.

Metin dilbilimine göre bir metni oluşturan yedi standart mevcut olmalıdır. Robert Alain de Beaugrande; “Metin iletişimsel bir olgudur. Metinde yedi standart bulunmaması halinde metin gerçekleşmemiş olur.”²³⁵ Bu yedi standart *İmtizac*, *insicâm*, *niyet*, *kabuledilebilirlik*, *orjinallik*, *makama mutabık olma* ve *tedâî*’dir. Bu standartlardan dört tanesi zamîrin de rolünün bulunduğu olgulardır.

1. **İmtizaç:** Gördüğümüz veya duyduğumuz lafızlar arasında mutlaka bir imtizaç, bir irtibat olmalıdır. Başka bir ifadeyle, bir metindeki lafızlar, silsile halinde birbirleriyle bağlanmalıdırlar.

2. **İnsicam:** İnsicam, imtizacın derinliklerinde bulunan kavramlar arasındaki irtibattır. İmtizaç bir hücrenin atom ve molekülleri olarak kabul edilirse, insicam da o hücrenin canlılığıdır.

3. **Makama mutabık olma:** Bir metnin orijinalliğinden taviz vermeden idrakini kolaylaştıran, selaset ve insicamını artıran unsur, makama mutabık lafız ve mefhumları, birbirini destekleyecek şekilde sunmaktır. Böylelikle bu tabir ve kavram kanallarının her biri, asıl mana havuzunu besleyecektir. Adeta her bir beyan faktörü, aynı ana fikre parmak basacaktır.

4. **Tedâî:** "Metinler arasılık" da denilen bu standarda göre bir metin, uygun tedai ve telmihlerle o mevzuyla alakalı başka metinleri hatırlatacak mahiyette olmalıdır. Yorumların renkli olabilmesi için bu tür bir keyfiyete ihtiyaç vardır.

Cümleleri metinsel yapıya götüren ittisakı sağlayan, temel bağlantı unsurları vardır. Bu unsurlar, aynı zamanda zamîrin merciini belirlemede de etkili olurlar.

²³³ Hatabî, Muhammed, “Medhalû’n ila İnsicâmî’n-Nass”, el-Merkezû’s-Sakâfî el-Arabî, Dârü’l-Beyzâ, Mağrib, Beyrût, *Lisaniyyâtü’n-Nâs*, 2006, s. 5.

²³⁴ Cürcânî, a.g.e., s. 94.

²³⁵ de Beaugrande, Robert, *en-Nassu ve’l-Hitâbu ve’l-İcrâ’*. Çev. Temmâm Hassân. ‘Âlemu’l-Kutub, Kâhire, 1998, s. 320; Karataş, Yusuf, “Metin Bağdaşlığı Açısından Arapça’da Gönderim Olgusu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 2008, c.1, S.9, s. 201-212. Ahmed el-Affî, *el-İhâle fî’n-Nahvi’n-Nasss*, Dârü’l-Ulûm Fakültesi, Kâhire Üniversitesi, s. 15-16.

<http://www.kotobarabia.com>.

İttisâkın en önemli araçlarından biri olarak “ihâle” zikredilir. Modern çalışmalarda *ihâle*, metin bağlantılarının, sebk, rapt ve insicamın en önemli şekillerinden biri olarak gösterilir. İhâlenin gerçekleşmesi zamîr, ism-i işâret ve mevsul gibi dil araçları ile olur.²³⁶ Yukarıda yer verdiğimiz özellikler dışında muhatap ve mütekellim zamîrine nisbeten daha çok gâib zamîrinde görülen başka özellikler mevcuttur.

Zamîrler, bağlantıdaki en önemli unsurlardandır. Bağlantıyı sağlayan zamîrin, sadece bariz zamîr olduğunu savunanlar olsa da²³⁷ isabetli olan, müstetir zamîrin de, rapt görevini sağlayabildiğidir. Müstetir zamîrin, ancak akılla/zihinle algılanabilmesi, onun bağlantı kurmasına engel değildir. Müstetir zamîrin bağlantıyı sağlayan unsur olduğunu açıkça gösteren örnekler mevcuttur. Örneğin Yasin sûresi *وَجَاءَ مِنْ أَفْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى* ayetinde²³⁸ geçen *يسعى* kelimesindeki gizli zamîr, bir önceki cümle ile bağlantısını sağlamıştır.²³⁹ Bu zamîrin yokluğu ya da zamîrin *رجل* kelimesine bağlantısız kalması halinde başka bir araç bulunmadığından iki kelime arasında kopukluk olacaktır.

Nahivde ihâle'den zamîrin âidliği ve bunun yerine geçebilecek işâret, tarif edatı, lafız ya da mana tekararı kast edilir.²⁴⁰ Zamîrler, gâib, muhatap ve mütekellime delalet ederek vazifelerini icrâ ederler. Zamîrler, isimlerin delaleti gibi belli müsemmaya delalet etmez. Belli müsemmaya delalet ettiğinde bu onun işlevsel anlamı değil; mu'cem/sözlük anlamı olur ki mahdut bir müsemmaya delalet, zamîrde merci aracılığı ile gerçekleştiğinden onun terminolojideki anlamı olmaz. Dolayısıyla zamîrin müsemmaya delaleti her zaman kendi dışındaki bir isim vasıtasıyla olur.²⁴¹

Zamîrler, ism-i işâret, mevsûl isimlerin kullanımları ile sağlanan harmanlama ve bağlantılar,²⁴² ihâle özellikleri sayesinde. İhale edatları, verilmek istenen mesajı bulmak ve şifrelerini çözmek için metnin fezasında okuru gezinme zorunda bırakır. Gönderme (ihâle) yolu ve metin içindeki mana bağlantılarına yapılan göndermelerle metin parçaları bir birine tutunması sağlanır ve metin tek bir bütün haline getirilir. *İhâle*, mana ve lafızlar arasındaki bağları sağlayan ve Kur'ân'ın genel birliğini somutlaştıran

²³⁶ Hassân, *el-Hulâsatü'n-Nahviyye*, s. 89.

²³⁷ Mustafa Humeyde, *Nizamü'l-İrtibât ve'r-Rapt fî Terkîbi'l-Cümleti'l-Arabiyye*, Mektebetü Lübnân Naşirûn, 1997, s. 196.

²³⁸ Kasas, 28/20.

²³⁹ İsmail, Nâil, *a.g.e.*, s. 1068.

²⁴⁰ Hassân, *el-Hulasatü'n-Nahviyye*, s. 46.

²⁴¹ Hassân, *el-Hulasatü'n-Nahviyye*, s. 113.

²⁴² Aydın, *a.g.e.*, s. 7.

en güçlü vasıta²⁴³. İhâle, iki dil unsuru ya da dil ve hâricî unsurlar arasında geçişler sağlayarak bu hedefleri gerçekleştirir. Unsurlardan biri, diğerinin iyi anlaşılmasını sağlar. Dolayısıyla muhatabın, ihâle unsurlarının fehm etmesi için, bu unsur dışındaki bir noktada, metnin dâhilinde ve hâricinde araması gerekmektedir.

Zamîr, ism-i işâret ve mevsuller²⁴⁴ gibi araçlara “yönlendiren” anlamında “muhi” denilmiştir. Klasik kitaplarda zamîr ve mercileri konusunda görev, işlev ve anlam açısından “ihâle” kavramı yerine “âidlik”, “râci olmak” kavramları kullanılmıştır. Şu var ki “âidlik” ve “rucû” kavramları “râbitalik” anlamını içermez. Ayrıca “âidlik” ve “râci olmak” neredeyse sadece zamîrde kullanılırken; ihâle kelimesi bir terim olarak daha geniş bir mecrada kullanılmaktadır. Âidlik, tabiri genel olarak gâib zamîri için kullanılmakla birlikte tefsîrlerde muhatap, mütekellim zamîri ve ism-i işâret için de kullanılmaktadır. Şu var ki özelliği, gâib zamîrinde mahiyetçe daha yoğun olduğu da muhakkaktır.

Zamîrin ihâlesi, üç vazife icrâ eder. Birincisi; sabık ya da lâhik olana işaret etmesidir. İkincisi; olan bir kelimenin kendi yerine ivâzı/bedeli olarak zikr edilmesidir. Üçüncüsü ise maksadı içeren metnin ittisakını sağlamasıdır.²⁴⁵ Zamîrler, temâsük açısından metnin bedeninde nassın eczası arasında bağlantının somutlaştığı lafızlardır. Şüphesiz ki Arap dilinde ihâle sistemini araştıran için, zamîrle ilgili karşılaşılabilecek en güç durum, muhal ileyhi'nin taaddüt ettiği durumlar ve nahivcilerin ihâle unsurunun delaletine ilişkin açıklamaları ve bulunduğu terkiplere ilişkin ihtilaflardır. Onların bu hususlardan herhangi birindeki ihtilafı zamîrden kastedileni iyice güçleştirmektedir. Diğer bir zorluk da ihâli unsur (raci) ve işârî unsur (merci) arasındaki alâkanın cins ve adet bakımından mutabakatsızlığında karşılaşılan kapalılık ve belirsizliktir.²⁴⁶ Zamîrin ihâlesinin dâhilî ve hâricî olmak üzere iki tür ihâlesi vardır:

1. Dâhilî (Metinsel) İhâleler

Metinsel ihâleler, muhatabı metnin içinden dilsel bir unsura havale eder. Bu unsur cümle içinde geçen bir unsurdur. Mesela, قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْظُرُونَ

²⁴³ Aydın, a.g.e., s. 1061.

²⁴⁴ İzzet Yunus, Ahmed, *el-Alakatü'n-Nassiyye fî Lüğâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, el-Âfâkü'l-Arabiyye, Kâhire, 2014, s. 200.

²⁴⁵ Hassân, *el-Hulastü'n-Nahviyye*, s. 89-90.

²⁴⁶ Buhayrî, a.g.e., s. 93-94; Aydın, a.g.e., s. 1067.

ayetinde²⁴⁷ geçen هم zamîri, bir önceki ayette mezkûr olan "Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim?" ifadesinde geçen ilahlara ihâle (ircâ') olmaktadır. Metinsel ihâleler, aynı metinde geçmiş olan, lügata dayalı bağlantılar üzerine odaklanır. Bu bağlantılar zamîr-kelime, kelime-kelime ya da kelime-ibare arasında olabilir. Zamîr dışındaki ihâle unsurları konumuz olmadığı için zamîr dışındaki unsurlara yer vermiyoruz.

2. Hâricî İhâleler

Hâricî ihâleler, muhatabı metnin ve ifadenin dışındaki âlemde bulunan bir şeye veya şahsa yönlendirir.²⁴⁸ Metinler ve ifadeler çoğu zaman söylenmiş olduğu bağlam, mekan ve kişilerle ilişkisi vardır.²⁴⁹ Dolayısıyla isimleri zikredilmese dekendileri için zamîr kullanılır. Mesela Enbiyâ sûresinde قَالِ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنَّ كَانُوا يَنْطِقُونَ ayette²⁵⁰ هذا işâretinin ihâlesi metnin içinde bulunmayan bir unsurdur. Diyaloglardaki mütekellim ve muhatap zamîrlerinin ihâlesi, bu türden ihâlelerdir. Zira bu zamîrler, metnin içinden bir yere ve makama âid (ihâle) olmazlar. Bunların mercii, muhatap ve mütekellim kişilerdir ki bunlar metnin dışından olan unsurlardır. Bu tür ihâlelerin dayanağı, bağlam ve muktezâ-î haldır.

Konum ile metin arasında sürekli bir etkileşim vardır.²⁵¹ Metnin konusu ve bağlamı, metnin içeriğinin iletişimde olduğu mevkif/konuma gereksinim duyar. Bu tür ihâleler, hâlin bağlamına, olaylara ve metni çevreleyen ortamlara bağlıdır. Dilsel/lügâvî olan ihâle unsuru ile hariçteki konumda bulunan dilsel olmayan işârî unsura gönderme yapılmış olur. İhâle unsurları ancak harici ortamın bilinmesi durumunda, fonksiyonlarını icrâ eder. Bağlama bağlı olan ihâlelerin, metnin oluşmasındaki katkısı, metin ile söz ortamı arasındaki bağlantıların kurulması üzerindendir. Ancak bu ihâlenin doğrudan doğruya "ittisak"a etkisi yoktur.²⁵² Bahs ettiğimiz hususlar daha çok gaib zamîrindedir. Muhatab ve mütekellim zamîrlerinde mahiyetleri itibari ile sabıka ihâleleri gerçekleşmez. Bu iki zamîrn bilinmesi, metne nispeten daha fazla konuşmalarda

²⁴⁷ Enbiyâ, 21/63.

²⁴⁸ İzzet Yunus, *a.g.e.*, s. 192.

²⁴⁹ Ahmed Afîf, *a.g.e.*, 1246.

²⁵⁰ Enbiyâ, 21/63.

²⁵¹ de Beaugrande, Robert, *a.g.e.*, s. 332.

²⁵² de Beaugrande, Robert, *a.g.e.*, s. 332.

belirgin olsa da iki taraf arasındaki iletişime bağlı olarak ortaya çıkar.²⁵³ Haricî olarak değerlendirilen mercilerin büyük çoğunluğunun, üç konu çerçevesinde olduğu görülmektedir.

Bunlardan **birincisi**, Peygambere (s.a.v) yapılan hitaplardır. Abese suresinin başında yer alan iki fiildeki (عَبَسَ وَتَوَلَّى) zamîrler ve ayetindeki bariz zamîrin sabık ve ve²⁵⁴ ise bariz olan zamîrler, sabık ve mezkûr mercie değil bağlamdan ve esbâbı nüzulden anlaşılan bir mecie râci olmaktadır. Sonradan gelen zamîrler hitap zamîrleri de olsa önceki gâib zamîrler Peygambere râci olmuştur.²⁵⁵ Şu varki diğer bir ihtimale göre zamîrler meclisteki müşrike dönmektedir.²⁵⁶ İki görüşe göre de zamîr harici bir unsura râci olmaktadır. Metnin içinden olmayıp metnin söylenme bağlamına ihâle olan bu tür zamîrlerin kullanımındanki amaç, okuyucuyu metnin harici ve dâhilî bağlamlarına yönlendirmektir.

Harici ihâlelerden **ikincisi** ise Kur'ân hakkındaki ifadelerdedir. Ayetlerde Kur'ân'a dönderilen birçok müfret gâib zamîri bulunmaktadır. Bu zamîrler, anlaşılmasına istinaden, Kur'ân'ın şânını ta'zîm amacıyla zikr edilmeyen Kur'ân'a âid zamîrlerdir. Örneğin Necm sûresinde geçen عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى ayeti²⁵⁷ ve Müddesir sûresinde geçen كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ ayetindeki²⁵⁸ zamîrler, hariçteki bir unsur olan Kur'ân'a dönmektedir.

Kâfirler hakkındaki ifadeler harici ihâlenin bir üçüncüsüdür. Kâfirleri tahkir ve onlardan yüz çevrilmesi nedeniyle Kur'ân'da onlara muhatap zamîrleri değil gâib zamîrleri kullanılmaktadır. Örnek olarak طَسَمَ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ayetleri²⁵⁹ ve devamında gelen zamîrler; ayrıca بَلْ قُلُوبُهُمْ فِي غَمْرَةٍ مِنْ هَذَا وَلَهُمْ أَعْمَالٌ مِنْ دُونِ ذَلِكَ هُمْ لَهَا عَامِلُونَ ayetindeki²⁶⁰ zamîrler, mercileri metinde geçmeyen harici unsurlardır.²⁶¹

²⁵³ de Beaugrande, Robert, *a.g.e.*, s. 333.

²⁵⁴ Abese, 80/2.

²⁵⁵ Mustafa Ahmed Abdulalim, *el-Alâkatü 'n-Nassiyeye fî'l-Kur'ân 'il-Kerîm*, Makale, Kâhire, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, 2012 s. 14.

²⁵⁶ Yener öztürk, "abese ve tevellâ" ifadelerinin muhatabı kimdir?" *Yeni Ümit*, Yıl: 2006, S. 18, s. 74.

²⁵⁷ Necm, 53/4-5.

²⁵⁸ Müddesir, 74/54.

²⁵⁹ Şuâ'râ, 26/1-3.

²⁶⁰ Mûminun, 23/63.

²⁶¹ İzzet Yunus, *a.g.e.*, s. 14-15.

C. Bir İsmi Yerine Geçme ve Âidiyyet

Zamîr, mübhem ve kinayî bir lafız olması nedeniyle kendi başına fehmi imkânsızdır. Zamîr'in siğâsına göre bir anlamı bulunur; ancak mercisiz bir zamîr nôtürdür ve sadece mercii aracılığıyla delaletine ulaşır. Zamîrlerin marife özellikte olması, zamîrin mübhemliğini ve mercie olan ihtiyacını ortadan kaldırmaz. Zira zamîrin kullanılmasının nedeni, muhatabın mercii bildiği düşüncesidir.²⁶² Diğer bir ifade ile mütekellim, zamîr ile açık olanı telaffuz yerine, muhataba istinaden kinayeli ve açık olmayan lafzı kullanır. Zamîri marife yapan da mütekellimin, muhatabın mercii bilmesine olan itimadıdır. Öyleyse zamîrlerin döndüğü bir merci bulunmalıdır. İbn-i Hişâm ve Süyûtî gibi bazı nahiv alimleri, *“cümleyi haber olduğu şeye bağlamada öncelik zamîrindir ve asıl olan da budur”* ifadesini kullanarak zamîrin bu görevdeki önceliğine dikkat çekmişlerdir.²⁶³ Ancak Temmâm, bu yaklaşıma karşı irtibatı sağlayacak olan asıl unsurun, lafzın kendisi olduğunu savunmaktadır.²⁶⁴

Tefsîrlerde “âid” ve “râci” lafızları genelde gâib zamîrinde kullanılmıştır. Buna muakabil muhatap zamîrinin açıklamalarında ekser olarak “falan kişiye veya şeye hitaptır”, “yöneliktir”²⁶⁵ ya da “muraddır” gibi tabirler kullanılır. Bunun bir sonucu olacak ki Sabre, *“Merciü’z-Zamîr fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”* eserinin girişinde sadece gâib zamîrinden bahsetmiş ve eserindeki ayetlerin hepsinde sadece gâib zamîrini ele almıştır. Nadir de olsa İbn Âşûr’un (1879-1973) ve diğer bazı müfessirlerin²⁶⁶ “âiddir” ifadesini kullandığı görülmektedir. Son dönem eserlerinde muhatap zamîrleri için “âiddir” ve râcidir” ifadeleri daha sık kullanılmaktadır.

Muhatabın mercii, metinde mezkûr bir kelime değil, hali hazırdaki muhataptır. Maamafih tahsisdeki meful, merci olarak kabul edilecek olursa; bu, muhatabın mercisinin, hem metin içerisinde olduğuna hem muhatap mercin muahhar olarak gelmiş olduğuna bir örnek olacaktır.

Zamîrin, mercii ile bağlantısına matuf kullanılan bazı terimler bulunmaktadır. Zamîrin yerini işgâl ettiği isme ve kelimeye, ıstılahta “meâd”, “müfessir”, “merci”

²⁶² İbn Yaîş, *a.g.e.*, s. 987.

²⁶³ İbn Hişâm, *Muğni’l-Lebîb*, 2/141.

²⁶⁴ Rıfat Hüseyin, *a.g.e.*, s. 245.

²⁶⁵ İbn Âşûr, Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdulkâdir b. Muhammed, *Tefsîrû’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dârü’t-Tûnusîyye, 1984, 24/13.

²⁶⁶ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 27/32.

ifadeleri kullanılmış; zamîre ise “âid”²⁶⁷, râci”²⁶⁸ “mekni/kinaye”²⁶⁹ ve “müfessir”²⁷⁰ lafızları kullanılmıştır. Zamîr ve merciine ait diğer bir kavram da değinmiş olduğumuz “ihâle” sözcüğü ve türevleridir. Şu var ki tefsîrlerde bu tabir kullanılmamaktadır. Şimdi tefsîrde kullanılan bu kavramların anlamlarına ve kullanımlarına değinmek faydalı olacaktır.

Râci-Merci (راجع-مَرْجِع): Sözlükte رَجَعَ رجوعا maddesi, *dönmek* (انصرف), *döndermek*, *çevirmek* (صَرَف ve رَدَّ) anlamlarında verilmiştir. Bu maddenin ismi fail kipinden türevi olan “راجع/râci” kelimesi zamîrin bir yere ilişik olması sadedinde “dönüktür” “âiddir” ve “bağlantılıdır” anlamlarında kullanılır.²⁷¹ Yine aynı maddeden olan “مَرْجِع/merci” kelimesi, ismi mekân olup bu kelimedden *zamîrin râci olduğu yer, dönderilen yer* anlamı kastedilir. “merci” lafzı, hem nahiv âlimleri hem de belâgat alimleri tarafından kullanılmaktadır²⁷² Şeyh Mustafa Galayânî ve Abbâs Hasan gibi gibi çağdaş birçok nahiv alimi de “merci” tabirini kullanır.²⁷³

Âid-Meâd (عاد-مَعَاد): Kâmus’da عود maddesi رجوع maddesi ile aynı manada olan صَرَف ve رَدَّ anlamları ile açıklanmıştır.²⁷⁴ Dolayısıyla ismi fâil olan “âid” kelimesi, “râci” kelimesi ile ism-i mekân olan “meâd” kelimesi de daha çok “merci” kelimesi ile aynı anlamlardadır. “Meâd” kelimesi, balâğât alanında kullanımı yaygınlık kazanan bir tabirdir.²⁷⁵ İ’rabü’l-Kur’ân ve birçok nahiv eserinde zamîr için “âid” denilse de merci için “meâd” ifadesi ile söz edilmesi çok karşılaşılan bir durum değildir. Zaten zikrettiğimiz bu tabirlere nispeten “meâd” kelimesinin kullanımı son derece azdır. Buna karşılık “müfessir” kelimesi ise daha çok kullanılmaktadır.²⁷⁶ Esedî, “meâd” lafzının daha uygun olduğunu. şu sözleri ile savunur: “Merci lafzını tercih edenlerin ekseri, bu lafzın “meâd” ile eşanlamlı olduğunu düşündükleri için kullanır. Oysaki merci kelimesi

²⁶⁷ Taberî, *a.g.e.*, 5/422, 6/268; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 933; Râzî, *a.g.e.*, 3/52, 25/18, 29/194.

²⁶⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 70, 82, 873, ; Râzî, *a.g.e.*, 3/258, 29/205.

²⁶⁹ Taberî tefsîrinde kinaye ve mekni ifadeleri bir arada farklı anlamlarda kullanılmıştır. Ayrıca âiddir ifadesi yerine kinayedir tabirini kullanmıştır. Taberî, *a.g.e.*, 10/458, 11/367.

²⁷⁰ Râzî, *a.g.e.*, 29/119.

²⁷¹ Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 621.

²⁷² İbn Yâiş, *a.g.e.*, 2/293.

²⁷³ Mustafa Galayânî, *Câmiü’l-Durûsi’l-Arabiyye*, Menşûrâtü’l-Mektebeti’l-Asriyye, Beyrût, 1993, 1/124-125; Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/255-256.

²⁷⁴ Firûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 1158.

²⁷⁵ Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibü’l-Fettâh fî Şerhi Telhîsi’l-Miftâh*, Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrût, 1/288; İbn Âşûr, *a.g.e.*, 2/281; 9/234, 10/245, 14/114, 17/70.

²⁷⁶ İbn Mâlik, *Şerhü’t-Teshîl*, 1/156; Radî, *a.g.e.*, 2/402-404; Ebu Hayyân, *İrtişâfü’l-Darb*, 2/94; İbn Hişâm, *Şerhü’s-Şüzûr*, 1382, s. 169; Süyûtî, *Hemü’l-Hev’âmi*, 1/218; İbn Kayyim, *Şifâü’l-Alîl*, Mektebetü Sevâdî, Cidde, 1991, 1/173.

anlamı bakımından uygun değildir. Zira “meâd” kelimesi, zahir ismin -zamîr sayesinde- tekrar zihne dönüşü sağlarken²⁷⁷ “rüc’ü/merci” lafızları, inkita/kesinti anlamını verir. Kanaatimizce belagât âlimlerinin “meâd” kelimesini tercih etmesinin sebebinin de bu olması muhtemeldir.”²⁷⁸

Müfessir: “Müfessir” tabiri zamîrin raci olduğu şeye hem klasik nahiv eserlerinde hem de modern dönemde kullanılmaktadır. İbn Hişâm, *müfessiri*, lafzî (zikredilen) ve manevî (zikredilmeyen) olmak üzere²⁷⁹ iki kısma ayırmıştır. Mercide esas olan zamîrden neyin kastedildiğini, zamîrden önce karşılamış olmasıdır.

Zamîre uyumlu olması gereken bu merci sayesinde zamîr, ibhâmdan ve kapalılıktan uzak olur. “Müfessir” tabiri, merciin zamîri tefsîr etmesi ve bu açıklayıcılığı zamîrin ibhâmını kaldırdığı düşüncesi ile tercih edilmiştir. Ne varki bu kullanımın açıklanan diğer bir ifade ile açıklanmayı isteyen sebep ve müsebbip, açıklayan ve müfessir ise müsebbeptir. Hal böyle olunca sebebin önce müsebbebin sonra gelmesi gerekir. Yani açıklananın (zamîr) önce açıklayanın (merci) ise sonra gelmesi gerekir. Dolayısıyla merci mukaddem olduğuna göre ona müfessir demek uygun düşmemektedir. Sabbân’ın (v. 1206/1792) merci ve müfessir kelimesini kullanırken hassas davrandığı dikkat çekmektedir. Zira Sabbân, merciin mukaddem olduğu yerde “merci” lafzını tercih etmiş; ancak merciin zamîrden sonra geldiği yerde müfessir lafzını kullanmıştır.²⁸⁰ Ayrıca “müfessir” açıklayıcı olmayı ifade ettiğinden, lafızda olmayan merciin müfessir olması da diğer bir sorun olmaktadır. “Müfessir” tabiri için böyle bir işkâl söz konusu olunca “müayyin” ve “muhaddid” lafızlarının “müfessir” kelimesinin yerine kullanılmasını önerilebilir.²⁸¹

IV. ZAMÎR VE MERCİ İLE İLGİLİ KURALLAR

Kurallar bir uygulamanın merkez ve odağını belirler. Bunlar birer prensip olarak tatbikin esas şeklini teşkil eder. Değişimin ve çeşitliğin kuralı maddelerle genişletilir. Tahdîd edilen bir kural da maddelerle kapsamı genişletilir ve esnek hale getirilir. Kural

²⁷⁷ Esedî, Abdurrahman, “*ez-Zamîrü’l-Mübhem fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Musul Üniversitesi Edebiyât Fakültesi, 2002, s. 22.

²⁷⁸ Esedî, *a.g.t.*, s. 22.

²⁷⁹ İbn Hişâm, *Şüzûrû’z-Zeheb*, s. 179.

²⁸⁰ Sabbân, *a.g.e.*, 1/186.

²⁸¹ Esedî, *a.g.t.*, s. 24.

üzerine istidlale bağı olarak yapılan istisnalar da birer kural niteliğindedir. Dolayısıyla kural üzerine kurallar çizmek ve kurallara maddelerle bir izah getirmek, odaktan çevreye doğru edebiyatçıya esneklik sağlayan ve yeteneğin sanatsal çıkışlar yaptığı manevra alanıdır. Dil, kuralları da dili bir kalıba sokan statik bir olgu değil aksine dinamik bir yapıya sahiptir. Beyan ve belâgat sanatları için yapılan istisnalar da bu türden değerlendirilmelidir. Kuralların maksada uyması esastır. Zamîrin de maânî ilmi ile sıkı bir ilişkisi vardır. Zira maânî ilminin konularından olan icâz, takdim, te'hir, iltifat, ihtisar, tahsis gibi sanatlar zamîrde de sık karşılaşılan sanatlardır.²⁸²

Kur'ân-ı Kerîm, üslubu ve kendine has özellikleri olan, insanın benzerini getirmekten aciz kaldığı bir kelimedir. İ'câz olarak tabir edilen bu durum, Kur'ân'da tamamen Arap dili ile ortaya konulmuştur. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de “*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.*”²⁸³ ifadesi ile onun Arapça olduğuna vurgu yapılmıştır. Şüphesiz ki bir dilin konuşanları tarafından anlaşılmasını sağlayacak en önemli şart, onun konuşanları ve dinleyenleri tarafından çözümlenebilmesidir.

Kelimeler, cümleler Arapça olup tertip ve düzen dinleyenin zihnindeki yapı ve şekle uymaması halinde dinleyen, bağlantıları kuramayacaktır. Bu nedenle kurallar, dilin konuşanın ve dinleyenin ittifak ettiği kurallar olması şartı ile aktaranın ve algılayanın diyalogu aynı maksatta devam edecektir. Kur'ân bu yönüyle Arapça'nın yazıya ve kayda geçmiş en orijinal şeklidir. Nitekim indiği dönemde büyük Arap şairleri, onun belâgattaki üstünlüğünü kabul etmişlerdir. Bu itibarla bakıldığında var olan Arapça'yı en mükemmel şekil ile kullandığından Arapça onun kaynağı iken kendisi de Arapça'nın kaynağı olmuştur.

Ne var ki buna rağmen Kur'ân'ın kurallara uymadığı tartışması iyi ya da kötü niyetle hep gündeme getirilmeye çalışılmıştır. Dil âlimleri, böyle bir hususun gerçekte var olup olmadığını irdeleyip böyle bir durum söz konusu olmuşsa örneğinin bulunup bulunmadığına bakmışlardır. Söz konusu yerler için bir taraftan Arapça'ya ait sözlü ya da yazılı mirasta karşılığını diğer taraftan bu kullanımların arka planında bir sebebin bulunup bulunmadığına bakmışlardır. Bu tespitlerin sonucunda kural dışına çıkmış gibi görünen yerlerin uyumsuzluktan öte, bir uyum içinde olduğu anlaşılmıştır. Eski

²⁸² Râcihî, a.g.e., s. 197.

²⁸³ Yusuf, 12/2.

Arap ediplerinin de o dönem için itirazda bulunmak yerine hayretlerini göstermelerinin arka planında da bu tür gerçekelerin olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın filolojik bakımından incelenmesi, bir anlamda Kur'ân dilinin mahiyetinin ortaya konması demektir. Kur'ân kendi dilini "anlaşılır" bir Arapça olarak tanımlarken dilinin mahiyeti ve beslendiği dil malzemesinin ipuçlarını verir. "Mübin/anlaşılır" sözcüğü kuşkusuz Kur'ân'ın belîğ özelliğine işaret etmesinin yanında nâzil olduğu dönemde konuşulan Arapça'nın en seçkin şeklini kendi mu'ciz ifade özelliği ile birleştirdiğini de ortaya koymaktadır.

Kur'ân'ın kendi dilini, *anlaşılır* bir *Arapça* olarak nitelendirmesi kendi dilinin, işlev bir dil olduğunun ve her Arabın zihin dünyasında var olan standarda uygun olduğunun altını çizer.²⁸⁴ Gramerin oluşturulmasında ana malzeme Arapların konuşma dilidir. Dolayısıyla konuşma dili merkez dil yazılı vb. diller ise yan dil mesabesindedir.²⁸⁵ Zamîr konusunda Sîbeveyhi'ye ait "*Konuştüğün kişinin neyi ve kimi kastettiğini bildiğinde ismi, izmâr edersin/gizlersin.*" sözleri de Arapların zihin dünyasında var olan standarda ve bu standardın önemine vurgu yapan bir yaklaşımdır.²⁸⁶

Anlaşmanın sağlanabilmesi için konuşucuyla alıcının ortak bir dil üzerinde birleşmesi gerekir. Ancak burada kastedilen, sadece dar anlamdaki (belli bir millete ait dil anlamında) dil değildir. Kod/ simge sadece dilsel olmayıp; aynı zamanda kültürel ve estetikdir. Bu nedenle, konuşan/yazar muhatapın sahip olduğu dilsel, kültürel ve estetik kodların bilincinde olarak sözü/metni oluşturmalıdır. Aynı şekilde, alıcı/muhatap, konuşanın kullandığı kültürel ve estetik kodlar hakkında bilgi sahibi olduğu oranda konuşucuyu ya da metni anlar.

Tefsîr ve te'vil tarihine bakıldığında, söylenen ve söylenmek istenen ayırımına dayanarak çok çeşitli yorum ve anlama şekilleri geliştirildiği görülür. Metinde (Kur'ân'ın bir ifadesinin) ne söylediğinden çok ne demek istediğine ağırlık verilmesi, kendi sırasında, birtakım keyfiliklerin doğmasına yol açacaktır. Bu bağlamda ortaya

²⁸⁴ Soner Gündüzöz, "Kur'ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur'ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme", 2002, Y. 2, S. 6. s. 78.

²⁸⁵ Gündüzöz, *a.g.m.*, s. 133.

²⁸⁶ Sîbeveyhi, *a.g.e.*, 2/6.

atılmış geleneksel çözüm şekilleri, özellikle Kur'ân'ın nazımının belirleyici ilke olduğunu²⁸⁷ savununlar açısından, meselenin çözümünde önemli bir ipucu sağlar.

Doğrusu, herhangi bir metin gibi, Kur'ân açısından da, belli bir ifadeyi, onun bir parçası olduğu dilin kullanım kurallarının dışına taşıyarak anlamaya çalışmak asla doğru ve yerinde bir davranış değildir. Böyle bir yorum, olsa olsa, keyfî ve gelişigüzel bir yorum ve anlama çabası olarak kalacaktır.²⁸⁸

İbn Cinnî, *"Araplar lafızlara önem verdikleri gibi manaya önem verirler. Hatta onlar için anlamlar daha güçlü ve daha değerlidir."* der.²⁸⁹ Dil kurallarını tespit etme çalışmaları, Ebu esved ed-Düelî ile başlamış, Sîbeveyhi gibi âlimlerle devam etmiştir. Tefsîr sürecinde bir taraftan nahiv kuralları delil gösterilerek yorumlar yapılmış diğer tarfatan Kur'ân delil gösterilerek nahiv kâidelerine şekil verilmiştir. Zamîrin merciini tespit noktasında nahivde belirlenmiş kurallara, her türlü tefsîr ekolünde önem verilmiştir. Bununla birlikte kurallar üzerinde ittifak olmamış ve ayette zamîrin değişik kâidelerine istinat edilmesinden ötürü farklı merci ile yorumlar vaki olmuştur.

Zamîr ve merciin uyumuna ilişkin kurallar konulmuştur. Teshîl'de İbn Mâlik (v. 672/1274), bu kuralların önemli bir kısmını özetlemiştir.²⁹⁰ Nahiv âlimleri tarafından zamîr için bazı şartlar belirlense de şartların dışına çıkan çok fazla örnek bulunmaktadır. Kuralın ihmal edildiği düşünülen noktalara dikkat edildiğinde ya başka bir kural dâhilinde istisna bir durum olduğu ya da özel amaca binaen kural dışı kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bu saliklerle yapılan kural dışılık, başka bir açıdan diğer bir kurala uyum olarak değerlendirilebilir.

Benzer durum Türk dilinde de bulunmaktadır. Örneğin Türk dilinde muhatap tek kişiye hitaben "sen" zamîrinin kullanılması esastır. Zamîrin kalıbı düşünüldüğünde "sen" zamîrinin muhatap tekil kişi karşılığında kullanılması gerekmektedir. Ancak hiyerarşik hitaplarda ast, üste hitap ederken kullanılacak zamîr "sen" olduğunda ayrı bir dil problemi ortaya çıkacaktır. Bu problem bir sentaks/nahiv problemi olmasa da kültür/nezaket problemidir. Müâşeretin her toplumdaki iktizasınca bu biçimde kullanılması bilinen bir gerçektir. Bu üslup, hiç bir toplumun dil uzmanları tarafından hata olarak algılanmamaktadır. Dolayısıyla astın, üste "siz" demesi gerekmektedir. Hal

²⁸⁷ Burhânettin Tatar, "Gazali'de Metin Yorum İlişkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, c. 13, S. 3-4, Ankara, s. 431-432.

²⁸⁸ Koç, 2001, s. 11.

²⁸⁹ İbni Cinnî, *el-Hasâis*, 1/217.

²⁹⁰ İbn Mâlik, *Şerhü't-Teshîl*, 1/156.

böyle olunca, *tekil olan ikinci kişi zamîri, nezaket inceliklerinde çoğul kullanılmalıdır*. Şeklinde bir kural oluşmaktadır. Bu durumda bir kural, yine bir kural için terkedilmiş olacaktır ki bu da ayrı bir kurala uyum addedilmesi sayılabilir. Neticede gramer kuralları dışında; diyalog kuralı, söz veya anlam estetiği gibi başka etkenler de dil üzerinde birer hâkimiyet alanı olmaktadır.

Tefsîrlerde lafız ve mana yönünden ihtilaflar olmuştur. Müfessirler manada ittifak etmekle birlikte sadece nahiv yönünden ihtilaf ettikleri örnekler de fazlasıyla mevcuttur. Dolayısıyla bazen zamîrlerin anlamı bakımından ittifak edilmekle birlikte nahiv tahlilleri üzerinde ihtilaf edilmiştir. Zira her olgunun mahiyeti, özellikleri ve tanımının giriş-çıkışları/sınırsallığı gibi uygulamalarının ilkeselliği gereği şartları bulunur. Mercii tespitini sağlamanın temelinde konuşan kişinin, anlaşılması için dinleyicisini dikkate alarak kullandığı, adeta yol işaretleri niteliğindeki izlerdir. İşte tüm bu izlerin en net olanı, her üslupta var olması gereken kurallardır. Kurallara uygun merciler, dinleyicinin en kolay bulabildiği mercilerdir. Buna binaen Belâgat, Nahiv ve Tefsîr alimleri, hem zamîr hem de bazı genel kaideler dışında bir konsensüs içinde zamîre özel izah ettikleri kurallar bulunmaktadır. Şimdi bu kurallara yer vermeye çalışacağız.²⁹¹

A. Mezkûr Olanın Merci Olması

İfade, bir telaffuz eylemi olduğundan beyan ile ilgili her şey gibi merci de esas olan mercii zikredilmesidir. Mercii zikredilmesi husûsu ağırlıklı olarak gâib zamîrinde söz konusudur. Zira muhatap ve mütekellimde zamîrlerinden kast edilen şey her zaman zamîre mukarindir. Ayrıca mütekellim ve muhatap hep bir aradadır. Dolayısıyla zamîrler, mütekellim ve muhatap ifade ettiğinde; o esnada hazırda bulunmaları, zamîrin kime karşılık geldiği konusundaki bilinmezliği asgariye indiren bir husus olmaktadır. Bu nedenle bunlara açıklayıcı olacak bir unsura gerek duyulmaz. Oysa gâib kişi, konuşan ve dinleyen arasında kendisinden üçüncü bir unsur olarak söz edildiğinden hazırda olmayan bu kişinin bilinmezliğini gideren bir müfessir (merci)

²⁹¹ Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/23-4; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 526; Harbî, *Kavîdü'd-Tercih İnde'l-Müfessirin*, 2/125, 583.

zorunlu olmaktadır.²⁹² Bu nedenle gâib zamîrlerde asıl olan, müfessirinin telaffuzan zikredilmesidir.²⁹³ Çünkü mübhem bir özellikteki zamîr, mercie istinaden kullanılır.

Kendisi mübhem olan zamîre ait merciiin zikredilmemesi, merciiin bulunmasını zorlaştıran bir durumdur. Zira zikredilmemiş bir merciiin ihtimallerini sınırlamak zor olacaktır. Mercileri, zikredilenler arasından tespit etmek, -sınırlı ve somut bir alan olduğundan- mercie ulaşmayı daha kolay kılacaktır. Öyleyse önemli bir neden bulunmadıkça merciiin mezkûr bir mercie dönderilmesi gerekir.

Merciiin telaffuzda geçmesine bir misal olarak وَنَادَى نُوحُ ابْنَهُ "Nûh Oğlunu çağırdı/seslendi"²⁹⁴ cümlesinde merciiin mezkûr olması açıkça görülmektedir. Zira ayette ابْنَهُ ifadesinde muzâfün ileyhi olarak geçen zamîr, hemen öncesindeki Nûh'a râci olmaktadır. Merciiin zikredilmesine diğer bir örnek olan وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً اً اً اً ayet-i kerîmesinde²⁹⁵ geçen tesniye zamîrinin mercii, hemen öncesinde zikredilmiş olan وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ kelimeleridir.

B. Mutabakat Kuralı

Mutabakat kuralının uygulanması mercii zikredilmiş zamîrlerde söz konusu olur. Mezkûr olmayan merciler, lafızda var olmadıklarından mukaddem olarak gerekli olan yerde kurala uygun mutabık biçimde takdir edilir. Zamîr ve merciiin mutabık olması sayı ve cinsiyet bakımından olur. Bu mutabakat gerçekleşmediğinde farklı kullanım ihtimalleri meydana gelmektedir.

Sabre, Kur'ân'da zamîr ve mercii arasında mutabakatın olmadığı doksan dokuz ifadeyi tespit ettiğini söylemektedir. Sabre, ayrıca mutabakat ilkesinin Yusuf sûresinin tamamında uygulanmış olduğuna yer verir.²⁹⁶ Zamîrin merciiine mutabakatı, asıl olmakla birlikte mutabakatın terk edilmesi de çoğu zaman belâgat sanatlarına dayanmaktadır. Müfessirler, mutabakat kuralının uygulanmadığı yerlerde genelde merciiin manaya hamledildiğini savunmuşlardır.

²⁹² İbn Mâlik, *Şehü't-Teshîl*, 1/156.

²⁹³ Süyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi*, 1/218.

²⁹⁴ Hûd, 11/42.

²⁹⁵ Mâide, 5/38.

²⁹⁶ Sabre, *a.g.e.*, s. 66.

Mutabakat için merci olan şey sayı bakımından (müfret-tesniye-cem'i) ve cinsiyet bakımından (müzekkerlik, müenneslik) vb. hangi özelliğe sahipse; zamîrin de aynı özellikte olması gerekmektedir.

Bir kelimenin sayı ve cinsiyet bakımından konumuna ve anlamına uygun kullanılmaması, zamîre has bir durum değildir. Salebî, bu hususta “Çoğul kelimeyi kullanıp müfret anlamın kast edilmesi Arapların adetlerindendir.” ifadesini kullanır ve bunu bazı ayetlerle örnekendirir.

Arapların manaya muhalif lafızları kullanması sık görülen bir durumdur.²⁹⁷ Yine Zemahşerî ve Müberred, müfred kelimenin tesnîyeler için kullanımını, mekân ve dağlara mahsus bazı izahlarla açıklamaya çalışmışlardır.²⁹⁸

Örneğin اِثْنَتَيْ عَشْرَةَ اُسْبَاطًا اُمَمًا cümlesinde²⁹⁹ mübdel minhu olan اِثْنَتَيْ عَشْرَةَ ifadesi müennes ancak bedel ise müzekker kullanılmıştır.³⁰⁰ Zamîr dışında da yaygın olan bu tür uyumsuzluklar, bize mutabakat hususundaki kuralların zamîre has bir durum olmadığını gösterdiği gibi, zamîrle ilgili kuralların geçersiz olmadığını da göstermektedir.

Kuralların tatbikinde karşılaşılan mutabakatsızlıklar ekser olarak manaya hamledilerek yorumlanmaya çalışılmıştır. Zamîr ve merciin mutabakatsızlığı için eserlerde detaylı bir şekilde birçok örnekle yer verilir. Bu uyumsuzluklar aşağıdaki şekillerde olur.

- Müfret zamîrinin merciine uyumsuzluğu.
- Tesniye Zamîrinin merciine uyumsuzluğu.
- Cem'i' zamîrinin merciine uyumsuzluğu.
- Müennes zamîrinin merciine uyumsuzluğu.
- Müzekker zamîrinin merciine uyumsuzluğu.

²⁹⁷ Seâlebî, Ebû Mensûr Abdü'l-Melik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhü'l-Lügâ ve Esrârü'l-Arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 2000, 1/350, 1/36; Farklı görüşler için bkz. Ankebî, Ali Abdullah Hüseyin, *el-Haml ale'l-M'anâ*, Divânü'l-Vakfî's-Sünnî, Bağdat, 2012, s. 260.

²⁹⁸ Sibeveyhi, a.g.e., 2/104; Müberred, Ebû-l Âbbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedeb*, Kâhire, 1994, 4/324.

²⁹⁹ A'râf, 7/160.

³⁰⁰ Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah, *Maâni'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2002, 1/266; Ahfeş, Said b. Mes'ad el-Belhî el-Mecâseî, *Maâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût, 2003, s. 449.

C. Manaya Riâyet (Manaya Hamletme) Konusu

Bir şeye hamletmek, uygulamada onun özelliklerinin uygulanmasını ifade eder. Manaya hamletmek terminolojide farklı konularda kullanılmıştır. Hamletmek ya manaya ya lafza ya da mahalle/konuma olur. Nefiy kipinin müsbet anlamda kullanılması³⁰¹ ve tevabiden olan bir kelimenin i'râb açısından metbû'unun lafzına değil de mahalline mutabık olması gibi³⁰² farklı türde tezahür eden hamledilme halleri vardır. Manaya hamletmekten kastedilen, bir kelamın başka bir kelamın anlamında olup onun manasına hamledilmesi ve bu mananın özellikleri ile kullanılmasıdır. Bu durumda manaya hamletmek, lafza ve mahalle hamletmekten farklı bir şeydir.³⁰³

Manaya ve lafza hamletmenin sıralama ve tercih hususları bakımından farklı türleri ve kuralları bulunmaktadır.³⁰⁴ İbn Cinnî, Arapların lafzın zahirini manaya hamletmelerinin çokça karşılaşılan bir durum olduğunu söylemektedir.³⁰⁵ İbn Cinnî, "Arap dilinin şecâati" adında özel bir bab ile bu konuya özel bir bölümle yer veren ilk kişi olarak bilinir.³⁰⁶ Ziyaüddin b. Esir'in de incelik ve teemmül gerektiren bir olgu olarak nitelediği bu konu için İbn Fâris (v. 395/1004), "Babü'l-haml" başlığıyla İbn Kuteybe de te'vilü müşkili'l-Kur'ân eserinde "Lafzın zahirinin manaya muhalefeti" başlığıyla bir bab ayırmıştır.³⁰⁷

Zamîrlerle ilgili manaya hamletmenin iki şekli zikredilir. **Birincisi** lafzı ve manası farklı özellikte olan zamirlerdir.³⁰⁸ Bu tür mercilerde lafız mezkûrdur ve hamledilen mana, alternatif bir mana değil yine aynı kelimenin öz manasıdır. Bunun örneklerinde bazen lafzın bazen de mananın itibara alındığı görülür. Eşmûnî şerhinde geçen "Mevsûlun lafzı manasına mutabık olursa bir işgal yoktur. Ancak mevsûlun lafzı manasına mutabık olmadığında ona dönen âid zamirin hem lafza hamledilmesi mümkün olur ki bu ekser olandır hem de manaya hamledilmesi de mümün olur."³⁰⁹ **İkincisi** maksat olan merci zikredilmiştir; ancak mezkûr bu lafız zamîre mutabık bir yapıda

³⁰¹ Örneğin *هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ* (Rahmân, 55/60) ayetinde istifham, nefiy anlamındadır.

³⁰² Örneğin *يَا نَمِيمُ كُلْهُم* ifadesinde kelimenin mahalline atfedilmiştir. Ayrıca *لَيْسَ زَيْدٌ بِقَائِمٍ وَلَا قَاعِدٌ* ifadesinde mebni olan munâdânın lafzı yerine mahalline te'kid olunmuştur. Bkz. Ankebî, *a.g.e.*, s. 59, 64.

³⁰³ Ankebî, *a.g.e.*, s. 29-30.

³⁰⁴ Ankebî, *a.g.e.*, s. 89-131.

³⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/420.

³⁰⁶ Ankebî, *a.g.e.*, s. 91.

³⁰⁷ Ankebî, *a.g.e.*, s. 31, 9.

³⁰⁸ Ankebî, *a.g.e.*, s. 135-166.

³⁰⁹ Eşmûnî, *a.g.e.*, 1/78.

olmadığı için zamîre mutabık bir lafzın manası itibara alınır. Mezkûr olup mâna bakımından merci olabilen; ancak lafız açısından uyumsuzluk görüntüsü veren zamîrlerin neredeyse tamamına yakını, ya manaya hamledilmiş ya da mezkûr olmayan bir mana merci olarak tespit edilmiştir. Biz ikinci kısma, mefhum olan merciler arasında da yer vermiştik.

Lafza ve manaya riayetin mümkün olduğu birinci kısma bir örnek olarak مَا يَفْتَحُ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ayeti³¹⁰ verilebilir. Ayette لَهَا ve لَهُ zamîrlerinden kastedilen rahmettir. *Rahmet* kelimesi, müennes olmakla birlikte zamîrlerden biri müzekker, biri de müennes olarak kullanılmıştır. Zemahşerî, zamîrlerin her ikisini de kendilerinden önce geçmiş olan مَا kelimesine râci etmiştir. Ancak birincisinde مَا'dan sonra “rahmet” lafzı sarahaten geçtiği için *rahmet* manası itibara alınmış; ikincisinde ise açık bir lafız bulunmadığından مَا'nın kendi lafzı dikkate alındığını belirtmiştir.³¹¹

Zamîrin manaya râci olduğu yerlerde problem, merciin uyumlu olmaması ya da merciin mezkûr olmaması değildir. Bu ifadenin kullanıldığı açıklamalarda merci bellidir ancak lafız kurallar bakımından bir uyumsuzluk arz ettiğinden aynı lafzın mevcut anlamına uygun başka bir kelime, anlam olarak merci yapılabilir. Mesela, إِذْ قَالَتْ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ayetini³¹² verebiliriz. اسْمُهُ'da bulunan zamîr, müennes olan كَلِمَةٍ lafzına râci olduğu anlaşılmaktadır. Ancak كَلِمَةٍ lafzı müennes, zamîr ise müzekker olduğundan merci, müzekker bir mana olan مَكُونٌ ya da مخلوق lafızlarına râcidir.³¹³

D. Muhdesü Anhü/Konuşulan'ın Merci Olması

Her konuşma ve ifadenin merkezinde kişi ya da herhangi bir şey vardır. Söylenen herşey, bir özne etrafında dolanır. Anlatılanın merkezinde olan bu özneye “muhdesü anhü” denilir. Konuşma sürecinde her bağlantı ve her göndermede akla ilk gelecek olan bu öznedir. Merci olarak, konuşulan bu özne dışında başka bir ihtimal mevcut olduğunda; zamîri söz konusu olan özneye âid etmek, esâs kabul edilmiştir.

³¹⁰ Fâtır, 35/2.

³¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 880.

³¹² Âli İmrân, 3/45.

³¹³ Ebu Hayyân, *İrtişâfü'd-Darb*, 2/ 941; Sabre, *a.g.e.*, s. 24.

Ancak tefsîrler de ifadenin akışına ve karineye göre başka ihtimallerin bulunması halinde farklı yaklaşımlar da serdedilmiştir.

Taberî ³¹⁴ ayetinde *وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ* geçen *مَوْتِهِ*deki zamîrin merciine ilişkin ihtilaflara yer verir. İhtimallerden birine göre merci İsa (a.s)’dır. Bu durumda anlam *Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki İsa’nın ölümünden önce, ona (İsa’ya) iman edecek olmasın* şeklinde olacaktır. İkinci ihtimale göre merci İsa (a.s) değil ehl-i kitaptır. Bu durumda anlam, “Kitap ehlinde hiç kimse yoktur ki kendi ölümünden önce, ona (İsa’ya) iman edecek olmasın” şeklinde olmaktadır. İbn Kesîr’in (v. 774/1373) ve Şenkitî’nin (v. 1907-1974) de takip ettiği Taberî, Hz. İsa’ya râci edenlerin görüşünü, konuya ve konuşulana uygun olmasına bağlayarak doğru bulmuştur.³¹⁵

E. En Yakın Olanın Mercii Olması

Zamîrin merciinin birden fazla ihtimal olabileceğini daha önce belirtmiştik. Zamîrin mercii açısından tek anlamı olacağından, merciinde bir tane olması esastır. Mercii taaddüt ettiğinde tek bir mercii için belirleyici olması açısından tespit edilen kural, en yakın olan ihtimali seçmektir.³¹⁶ Razî, iki mercii veya fazlası mümkün olduğunda en yakın olanın mercii olmasının zorunlu olacağını söylemektedir.³¹⁷ Karine ile birlikte olduğunda karineye göre *جاهل فاكرمته* örneğinde olduğu gibi en yakına gönderilemez.³¹⁸ Ebu Hayân da *إشتریت جوادا و غلاما فرکبته* örneğini vererek aynı kurala dikkat çekmiştir. Verilen iki örnekte de zamîrin mercii anlamda mantık karinesiyle uzak olan mercii olmaktadır.³¹⁹

Kur’ân’dan bu kurala *وَالنَّخْلُ وَالزَّرْعُ مُخْتَلِفًا أَكْثُهُ* ayeti³²⁰ örnek olarak verilmiştir. Ayette yakınlık kurali gereği *الزَّرْعُ* kelimesi, mercii olması tercih edilmiştir. Yine *وَأَنْقُوا* ayetinde³²¹ *مِنْهُ*deki zamîr en yakın olduğu için

³¹⁴ Âli İmrân, 3/199.

³¹⁵ Taberî, *a.g.e.*, 9/389; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 1/619-620.

³¹⁶ Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/26.

³¹⁷ Râzî tefsîrinde bir yerde “en yakına dönmesi vaciptir.” ifadesi kullanılmış; diğer bir yerde de “en yakına dönmesi evladır.” ifadesi kullanılmıştır. Râzî, *a.g.e.*, 13/68, 19/218.

³¹⁸ Radî, *a.g.e.*, 2/403; Süyûtî, *Hemü'l-Hevâmi*, 1/218 Rıfat Hüseyin, *a.g.e.*, s. 267.

³¹⁹ Rıfat Hüseyin, *a.g.e.*, s. 267.

³²⁰ En’âm, 6/141.

³²¹ Bakara, 2/48.

ikinci نَفْسٍ'e dönderilmiştir. Kuralın asıl belirleyici olduğu yer, iki ihtimal arsında bir tercih yaptırarak karine bulunmaması halinde yakınlık ilkesinin etkili olacağı yerdir.

Örneğin فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ³²² ayetinde³²² merci olabilecek iki kelime mevcuttur. Râzî, Bağavî (v. 516/1122) ve Sa'lebî³²³ (v. 427/1035) bunlardan biri olan شراب kelimesini, zamîre yakın olması nedeniyle merci olarak tercih etmişlerdir. Kurala da uygun olan bu tercihi, İbn Mes'ûd'un (r.a) (v. 32/652-53) فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَهَذَا شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ şeklindeki kıraatı da desteklemektedir.³²⁴ Bunun dışında iki merciin ortak noktası olan غذاء manasını merci olarak tercih edenler de olmuştur.³²⁵ Yine Bakara sûresindeki وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ifadede³²⁶ en yakın olma kuralına dikkat edenler “sabr”ı merci olarak belirtirken Zemahşerî'nin³²⁷ ve İbn Âşûr'un³²⁸ (v. 1284/1868) tercihi, merciin İsrailoğlularının emredildikleri ve menedildikleri geçmiş tüm uyarılar olduğu yönündedir. Bu ayette Âlûsî³²⁹ (v. 1270/1854) gibi bazı müfessirler, en az dört görüşe daha yer verilmektedirler. Bu görüşlerin çoğunluğu, mana mefhum türünden olan mercilerdir. Kurala uygun olan görüşü destekleyen sıyak gibi bazı hususlar bulunduğu ilk görüş daha isabetli görülmektedir.³³⁰

Yakınlık ve konuşulan konu kuralları ikileminin bulunduğu benzer iki ayette aynı iki merciye dönen ama aynı zamîrin kullanılmadığı iki ayetin karşılaştırmasını yapalım. Ayetlerden birincisi وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ayetidir.³³¹ İkincisi ise يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ayetidir.³³² Ayetlerin sıyak ve sibakına bakıldığından birinci ayetin öncesinde namazdan söz edilirken ikincisinin devamında sabırdan söz edilmektedir. İki ayetin bağlamına uygun olarak râci olduğu gözlenecektir.³³³

³²² Bakara, 2/259.

³²³ Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dârü İhyâü Tûrâsî'l-Arabî, Beyrût, 2002, 2/246; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 148; Râzî, *a.g.e.*, 7/37-40; Bağavî, Ebû Muhammed Muhyî's-Sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-Tenzîl*, Dârü Taybe, Riyâd, Ts., 1/320.

³²⁴ Râcihî, *a.g.e.*, s. 36-37.

³²⁵ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit*, 2/304.

³²⁶ Bakara, 2/45

³²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 75;

³²⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/479.

³²⁹ Âlûsî, *a.g.e.*, 1/249.

³³⁰ Râcihî, *a.g.e.*, s. 46-47.

³³¹ Bakara, 2/45.

³³² Bakara, 2/153.

³³³ Sâmûrâî, Fadıl Salih, *Maâi'n-Nahvi*, Dârü'l-Fikr, Ammân, 2000, 1/63-64.

Yakınlık kuralından başlıca iki durum istisna edilmiştir. Birincisi. Uzak mercii iktiza eden bir nedenin bulunduğu durumlardır. Misal olarak *وَأَوْ تِجَارَةٌ أَوْ لَهْوًا أَنْفَضُوا إِلَيْهَا* ayette³³⁴ zamîrden önce iki merci geçmiştir. Hutbe verilirken dağılmanın sebebi ticaret olduğundan zamîrin ticarete dönmesi gerekecektir.³³⁵

Diğer bir örnek olarak *لَقَدْ كَانَ فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلِّسَّائِلِينَ إِذْ قَالُوا لِيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا* ayetinde³³⁶ merfu‘ zamîr için “kardeşler” ve “soranlar” şeklinde iki merci bulunmaktadır. Ancak siyak nazara alındığında “babamız” ifadesini kullanan kişiler, soranlar değil kardeşler olduğu için merci, uzak olan *إِخْوَةٌ* kelimesi olmalıdır.³³⁷ İkincisi: Muzâf ve muzâf ileyhi’nin merci olarak muhtemel olduğu durumları yakınlık kuralından istisna edilmiştir. Bu tür yerlerde muzâf ileyhi’yi öne çıkaran bir karine yoksa izafe tamlamasında muhdesü anhu, muzâf olduğundan muzâf merci olmalıdır.³³⁸ Bu tür örneklerde muzâfın ittifakla tercih edildiği yerler olduğu gibi ihtilaf edilen örnekler de mevcuttur.

Yakınlık ilkesinin uygulanmadığı bir diğer örnek: *وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ* cümlesinde³³⁹ zamîrin bulunduğu *أَمْرٌ* ve *الْأَمْنِ* kelimelerinde bulunan zamîrlerden önce *أَمْرٌ* ve *الْأَمْنِ* kelimeleri geçmiştir. Taberî³⁴⁰ ve Ebu Hayyân mercii olarak en uzak olan “emr” lafzını tercih etmişlerdir. Bazıları da en sonuncusunu “emr”e ilk zamîri de diğer iki mercie râci etmişlerdir.³⁴¹

F. Zamîrde Birlik

Birden fazla mercii ve birden fazla zamîrin bulunduğu bir yerde; en uygun olanı, zamîrin farklı mercie âid olması yerine zamîrlerin ortak mercie âid olmasıdır. Ebû'l-Bakâ, zamîrlerden birinin diğerine uyumsuzluğunun Kur’ân fesahatında kaçınılması gereken bir durum olduğunu söylemektedir. Süyûtî, Kur’ân’ın i’câzının ve

³³⁴ Cumâ, 62/11.

³³⁵ Sâmûrî, *a.g.e.*, 2000, 1/63.

³³⁶ Yusûf, 12/7.

³³⁷ Hassân, *el-Beyân*, 2/36.

³³⁸ Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/3.

³³⁹ Nisâ, 4/83.

³⁴⁰ Taberî, *a.g.e.*, 8/568; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 3/318.

³⁴¹ Râcihi, *a.g.e.*, s. 83-84.

belâğâtının bunu gerektirdiğini söyler. Zira zamîrlerin, mercilerinde uyum içinde olmaları, uyumsuzluklarından evladır.³⁴²

Mesela, Bakara suresinde *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسَوَةً وَإِنَّ مِنْ* الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْقَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ *الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ* ayetinde³⁴³ bulunan *مِنْهَا*’daki zamîr için “taş” ve “kalpler” olmak üzere ihtilaf edilen iki merci bulunmaktadır. Semin el-Halebî, ikincisine zamîrler arasında uyumsuzluk olacağı sebebiyle zamîr birliği için karşı çıkmıştır.³⁴⁴ Farklı yaklaşımların sergilendiği ayetlerden biri olan *لِئَلَّامُنَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا* ifadesinde³⁴⁵ son üç fiildeki zamîrlerin merciinin aynı olduğunu söyleyenler, bu kuralı dikkate almıştır.

Ancak yardım etmek anlamında olan ilk fiil Allah’a (c.c) uygun düşmediğinden muzâf takdir etmişlerdir. Buna karşın bazıları ilk iki fiilde zamîri peygamber’e (s.a.v) son fiildeki zamîri ise Allah’a (c.c) râci etmişlerdir.³⁴⁶ Kuralların çoğunda olduğu gibi bu kuralın tatbiki de, başka karinelerin bulunmaması şartına bağlanmıştır. Bu nedenle birden çok zamîr ve birden çok merciin olduğu bazı ayetlerde zamîrlerin farklı mercilere ircâ’ edilmiş örnekler mevcuttur.

Süyûtî, bu kuralın *وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا* ayetinde³⁴⁷ uygulanamayacağını söylemektedir. Ona göre ayette birinci *منهم* zamîr Ashab-ı Kehf’e ikinci *منهم* zamîri yahudilere râci olmaktadır.³⁴⁸

Zerkeşî, zamîrlerin ittihâdı mümkün olan yerde zamîrlerin muhtelif olmasını çarpıklık oluşturduğundan farklı mercilere ircâ’ caiz görülmediğini söyler. Zamîrler birden çok olduğunda zamîrlerin aynı mercie dönmesi esas kabul edilmiştir. Misal olarak *إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَأُلْقِیْهِ الْيَمَّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ* *إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰ أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَأُلْقِیْهِ الْيَمَّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ* yüce ifadesinde³⁴⁹ *فَأُلْقِیْهِ* ve *فَأَقْذِفِيهِ* fiillerine bitişik zamîrlerin “tâbût” ve “Musâ”ya (a.s) râci olması ihtimali bulunmaktadır. Lakin önceki zamîrler “Musâ”ya (a.s) râci olduğu için Zemahşerî, buradaki zamîrlerin karışıklık

³⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 526.

³⁴³ Bakara, 2/74.

³⁴⁴ Halebî, *a.g.e.*, 1/439-440.

³⁴⁵ Fetih, 48/9.

³⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1025; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 526.

³⁴⁷ Kehf, 18/22.

³⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 526.

³⁴⁹ Tâhâ, 20/38-39.

olmaması için “Musâ”ya (a.s) dönmesini zorunlu görmüş aksinin de Kur’ân i’câzına uygun düşmeyeceğini ve müfessirin i’cazı korumasının zorunlu olduğu belirtmiştir.³⁵⁰

Diğer bir misal olarak *إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ* ³⁵¹ ayetinde *تَنْصُرُوهُ* geçen ³⁵¹ *تَنْصُرُوهُ* ifadelerindeki zamîrlerin, Peygambere (s.a.v) râci olduğu ancak *عَلَيْهِ*’deki zamîrin de tedirgin olan arkadışına râci olacağı söylenmiştir ki o şahıs da, Hz. Ebubekir (r.a)’dır³⁵²

G. Merciin Mukaddem Olması ve Tertip Kuralı

Gâib zamîrinin, marife olarak değer alması, kendinden değil râci olduğu şey sayesinde. Merciin zamîrden önce lafzen ve rütbeten geçmesi; ayrıca hem lafızda hem de manada ona uyum sağlaması zamîrden kastedilenin bilinmesine yardımcı olmaktadır. Zamîrin râci olduğu şey, kendisine müfessir olduğundan öncesinde geçmemişse zamîr nekre kalacak ve mercii muayyen olmadıkça zamîrden neyin kast edildiği bilinmeyecektir.³⁵³ Aksi durumda zamîrin mercii, kendisinden sonra gelecektir ki bu da zamîrin ihdas edildiği gayeye ters olacaktır. Bu durum gâib zamîrine ait merciin mukaddem olmasını iktizâ ettiğinden³⁵⁴ merciin zamîrden önce geçmiş olması bir kural olarak kabul edilmiştir. Açık bir örnek olarak *وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ* ³⁵⁵ ayetinde³⁵⁵ zamîr kendinden önce geçmiş olan Nûh’a (a.s) râci olmuştur. Radî, zamîrin kendisinin müfessiri olan merciden önce kullanılmasını ise bazı gayelerle olacağını beyan eder.³⁵⁶ Yine *يَرِثُهَا* ³⁵⁷ ayetindeki³⁵⁷ *يَرِثُهَا* ifadesinde bulunan zamîrin mercii “arz”dır. Zamîr, *إِنَّ*’nin ismi olan mercinden sonra ve yerine uygun şekilde haberde gelmiştir. Bu nedenle mercii hem lafız bakımından hem de rütbe bakımından zamîre mukaddem olmuştur.

³⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 655; Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/34; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 6/223.

³⁵¹ Tevbe, 40/9.

³⁵² Süyûtî, *el-Îtkân*, s. 526.

³⁵³ Radî, *a.g.e.*, 2/112.

³⁵⁴ Süyûtî, *Hem’ü’l-Hevâmi*, 1/218.

³⁵⁵ Hûd, 11/45.

³⁵⁶ Radî, *a.g.e.*, 2/117.

³⁵⁷ Enbiyâ, 21/105.

Buna diğerk bir örnekk de, وَیَوْمَ یَعْصُ الظَّالِمُ عَلَىٰ یَدَیْهِ³⁵⁸ Bu ifadede merci olan failin sırası, fiili geçişli yapan harf-i cerlerden önce olduğundan; ayette merci olan failin rütbesi, hem sıra hem de lafız bakımından önce gelmiştir.

Merciin zamîrden önce gelmesi gerekliliğı zamîrlerle ilgili bir hükümdür. Bir merci zamîrden her durumda hükmen mukaddem olmalıdır. Merci zikredilmemişse takdîren mukaddem olur.³⁵⁹ Zikredilen mercinin, telaffuz bakımından ya da öğı sıralaması bakımından mukaddem olması öncelik/mukaddemlik hükmünün gerçekleşmesi için yeterlidir. Ancak merci zikr edilmiş ve hiçbir şekilde mukaddem olmamışsa merciie ait bu durum hükme aykırı kabul edilir ve böyle bir örneğı hükmen mukaddem denilir. Bu itibarla gâib merciin tekaddümü üç kısma ayrılmaktadır:³⁶⁰

1. Manen Mukaddem

Lafzı cümlede geçmeyen, manadan ve bağlamdan anlaşılan merciler, kendine ait sıralama ile manen mukaddem olarak değerkendirilir. Örneğın اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ayetinde³⁶¹ اَعْدِلُوا kelimesinden anlaşılan عدل kelimesine râci olmaktadır. Telaffuzda bulunmayan bu merci, mana açısından mukaddem olarak kabul edilir.³⁶² Konuya diğerk bir örnekk olarak وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ ayetini³⁶³ verebiliriz. Tekil olan zamîrden önce herhangi bir merci telaffuzan geçmemiştir. Yalnız konunun miras olması nedeniyle zarurî olarak merciin “muris” olduğuy anlaşılmaktadır. Zamîrin râci olduğuy “muris” kelimesi manen mukaddem bir mercidir.

2. Lafzen Mukaddem

Lafzen mukaddem olan merci zikredilen mercilerde olur. Bir lafzın mukaddem olması iki türlüdür: Rütbedeki yeri ne olursa olsun mukaddem olan merci ya lafzen ve rütbeten mukaddem olur ya da lafızca mukaddem rütbece muahhar olur ki bu türden

³⁵⁸ Furkan, 25/27.

³⁵⁹ Radî, *a.g.e.*, 2/114.

³⁶⁰ Câmî, *a.g.e.*, 2/82-83; Radî, *a.g.e.*, 2/401.

³⁶¹ Mâide, 5/8.

³⁶² Radî, *a.g.e.*, 2/113.

³⁶³ Nisâ, 4/11.

olan mercilere hakikatte mukaddem denilir. Buna mukabil merci telaffuzda mukaddem değil ancak rütbede mukaddem olduğunda takdiren mukaddem olan kısımdır. Şimdi bu durumları kısaca açıklayalım:

3. Lafız ve Rütbece Mukaddem Eden

Bir merciin lafzen mukaddem olması, telaffuz bakımından zamîrden önce gelmesidir. Rütbeten mukaddem olmasından kasıt ise, merciin cümle içinde hiyerarşik olarak konumu zamîrin konumundan takaddüm etmesidir. Örneğin merci fail, zamîr de meful olduğunda mercii rütbeten mukaddem olmuş olur.

Merci zamîrden önce geçmiş olup konumu da zamîrin konumuna göre önce ise bu lafız ve rütbe bakımından mukaddem olmuş olur. Konuya bir misal olarak قَدْ عَلِمَ كُلُّ أَنْاسٍ مَشْرَبَهُمْ cümlesinde³⁶⁴ mefulün muzâf ileyhi'sindeki zamîr, faile âid olmuştur ki tertibe uygun gelmiş olmaktadır.

Mesela, Kur'ân'da yer alan مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ ifadesinde³⁶⁵ haberde geçmiş olan zamîr, mübtedâ'ya râci olmuştur ki haber'in rütbesi mübtedâ'dan sonradır. Kasas sûresinde geçen إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى اَيَةُ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ayetinde³⁶⁶ geçen bütün zamîrler, Lafzen ve rütbeten muahhardırlar.³⁶⁷

Sâbıktan anlaşılan ancak zikredilmeyen merciler de -daha önce de belirttiğimiz gibi- lafızda sarahaten geçmese de zımnîen geçtiğinden bu kısımda değerlendirilir. Bu tür meriler manen manen mukaddem olarak zikredilir.³⁶⁸

4. Lafızda Mukaddem Olması İle Birlikte Rütbece Muahhar Olan Merci

Merci mukaddem olup ögelik sırası açısından zamîrden sonra gelmesi gerekiyorsa, buna lafzen mukaddem ama rütbece muahhar merci denilir. Bu kısımda mercii bir yönüyle de olsa muahhar olduğundan kurala tamamen uyumsuz

³⁶⁴ Bakara, 2/60.

³⁶⁵ Fetih, 48/29.

³⁶⁶ Kasas, 28/76.

³⁶⁷ Rıfat Hüseyin, a.g.e., s. 264.

³⁶⁸ Câmi, a.g.e., 2/82-83.

değerlendirilmez ve kuralı ihlal etmiş sayılmaz. Mübtedâ'ya bitişik habere âid merci ve fâile bitişik, mefûla râci merciler bu türden merciidirler.

Konuya verilen örneklerden biri **وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ** ayetidir.³⁶⁹ Bu ayette zamîr, fail olan **رَبُّهُ** kelimesine bitişik ve failden önce geçen mefûla râci olmuştur ki mefûl failden sonra gelmesi gereken bir öğedir. Merciin lafız bakımından mukaddem olması merciin bir yönden mukaddem olmasını sağlamaktadır ki bu yeterli bir durumdur.

5. Rütbede Mukaddem, Lafızda Muahher Merci: (Takdiren Mukaddem)

Öge sıralaması (hiyerarşi) bakımından zamîrden önce olan bir merci, bazen talafuz bakımından zamîrden sonra gelir. Böyle bir durumda merci sonra da gelmiş olsa bir yönüyle mukaddem olması, merciin zamîrden sonra gelmesini mubah kılmaktadır. Taha sûresinde geçen **فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَىٰ** yüce ifadesinde³⁷⁰ geçen **فِي نَفْسِهِ**'deki zamîr, kendinden sonra gelecek olan **مُوسَىٰ**'ya râcidir. Merci olan **مُوسَىٰ**, daha sonra gelse de fail olduğundan fiilden sonra gelme hakkına sahip olan bir öğedir. Dolayısıyla bu merci mukaddem olarak mülahaza edilir lafızda geride de olsa rütbesi bakımından mukaddemdir.

6. Lafızda ve Rütbede/Manada Muahher Merci (Hükmen Mukaddem)

Merciin önceki kısımlardaki şekli ile kullanılması problem olarak görülmezken bu tür bir merciin gelmesi, ihtilaflıdır.³⁷¹ Lafız ya da rütbesi ile mukaddem olamayan bir merci, sadece hükmen mükaddem olarak kabul edilir. Zamîrlerin böyle bir kullanımını ulemanın cumhuru caiz görmez.

İbn cinnî ve Ahfeş, (v. 215/830) bunun caiz olduğu bazı örneklerle açıklamaya çalışmışlardır.³⁷² Hatta Râzî bu kullanımı ta'zim ve önemseme amaçları ile açıklamaya çalışmıştır. Bu durum, örneklerinin çok olması nedeniyle nahviler tarafından varlığı

³⁶⁹ Bakara, 2/124.

³⁷⁰ Taha, 20/67.

³⁷¹ Râcihî, a.g.e., s. 98.

³⁷² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, 2/133-136.

kabul edilmiş ve istisna mahiyetinde bazı durumlara özel olarak kabul edilmiştir.³⁷³ Nahivciler zamîrin zorunlu olarak te'hîr edileceği yedi konum zikreder. Hükmen mukaddem olarak değerlendirilen bu konumların detayları için³⁷⁴ ilgili eserlere bakılması faydalı olacaktır.

V. ZAMÎR MERCIİNİN TESPİTİNDEKİ ETKENLER

Zamîr de asıl olan merciinin kendisi ile uyumlu ve kendisinden önce mezkûr olmasıdır. Bu vesile ile zamîrden kast edilenler açık şekilde zamîrden önce zikredilmiş olacak ve zamîrden de neyin kast edildiği açık kalacaktır.³⁷⁵ Zamîrin mahzûf ya da mezkûr bir kelime olması ikilemi durumunda esas olan, mezkûr bir merciin tespiti. Dolayısıyla merci için *hazfedilmemiş olmak* birinci kural olarak düşünülebilir.

Zikredilmemiş bir şeyde kural uygulamak mümkün olmayacağından zamîrin merciindeki tüm kâideler, mezkûr mercilerle ilgilidir. İhtilafın kaynakları ile ilgili verilen nedenler merciin tesitinde etkili olsa da burada anlatmaya çalıştığımız ifade ve metnin kendisi ile ilgili etkenlerdir. Bu faktörlere göre merci tercihinde bulunur. Şimdi merci bulmadaki yardımcı etkenleri izah etmeye çalışacağız. Müfessirden kaynaklanan etkenler, zamîrin merciini tespitinde yardımcı olan etken değil mercilerde tercihe sebep olan faktörlerdir. Dolayısıyla ihtilafa sebep olan etkenler değil yardımcı olan etkenleri izah etmeye çalışacağız.

A. Kuralların Etkisi (Kuralların Sıralaması ve Bağlayıcılığı)

Nahivcilerin ve belâgat âlimlerinin belirlediği kuralların dışına çıkmak, yine bazı kriterlere ve bazı delillere bağlıdır. Başka bir delile bağlı olması halinde kurallar yeni bir kurala bağlı olarak çerçeveleri daralır veya genişler. Bir kuraldan çıkış için gerekli olacak dayanaklar için net bir sınır çizmek gayet güçtür. Ancak bunun ölçüsü tam olarak belli olmasa da birçok müfessir hem kuralın kendisini hem de kuralının istisnasını

³⁷³ Radî, *a.g.e.*, 2/117; Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/234.

³⁷⁴ Süyûtî, *Hem'ü'l-Hevâmi*, 1/218, 220-225; Rıfat Hüseyin, *a.g.e.*, s. 264.

³⁷⁵ Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/265-266.

kullandığı örnek mevcuttur. Önemli olan sözün edipler tarafından dilin dışına çıkmış olma algısının oluşmaması ve maksut manayı mümkün kılmasıdır.

Kur'ân gibi yüce bir kelamın sırf söylenmiş ihtimallere bağlı kalması ve ayetler hakkındaki açıklamalarının sabit kalması mümkün değildir. “*Zaman ihtiyarladıkça Kur'ân gençleşiyor*” ifadesiyle Kur'ân'ın canlılığının hep devam edecek olması, mevcut dil kuralları arasından yeni yorumların geliştirilmesi açısından dikkat edilmesi gereken şey, yeni kuralların icat edilmesi değil sabit dil mantığı ve kurallar dâhilinde değişik ihtimallerin ve karinelerin tespit edilmesidir.

اِنْ هُوَ اِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِيْنَ وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حَيْنٍ ayetinin³⁷⁶ ifade etmiş olduğu hakikat, daha önce hakikati fehmedilmemiş olanın sonradan kavranmasıdır. Dolayısıyla aynı dil ihtimalleri içinden yeni bir anlamın ileri sürülmesinde bir beis olmayacaktır. Zamîr ve merciin kullanımında esas olan kurallara uyumluluk olduğundan merciin tespiti de kurallara bağlı olmalıdır. Çok geniş bir coğrafyada konuşulan Arapça'nın çeşitli lehçelerine ait özelliklerle dolu olan Kur'ân'ın, bu dil zenginliğine bağlı olarak gramere aykırı bazı yapıları kullandığı görülür. Zira Arap gramerinin oluşturulmasında edebi lehçe diye anılan daha dar bir dil çerçevesi esas alınmıştır. Kur'ân'ın gramere uymayan bu farklı kullanımlarını *ruhsat* olarak belli maddelerde toplamak mümkündür.³⁷⁷

Yakınlık ilkesi, zamîrlerin uyumu ve sarahaten zikredilmek gibi mercii belirleyen şeylerden herbirinin etki göcü farklı olabilir. Yakınlık bunlar arasından en zayıf olanıdır. Yakınlık ilkesi delillerin yokluğunda diğer bir ifadeyle bir mureccih olmadığında delil olabilir. Tutarlılık ve dil kurallarına uyumun her müfessir için önemlidir. Buna göre merci belirlenirken delillerden en kuvvetli bulunanı alınır. Zaten müfessirlerin yaptıkları da budur. Çeşitli delillerin/kuralların çakıştığı bir örnekte bunlar arasından kuvvetli bulduklarını alırlar. Esasında müfessirlerin kendi şahsi özelliklerinin devreye girdiği nokta da burasıdır. Müfessirlerden her biri kurallardan birini alarak ilkelerle hareket etmiş olurlar. Birinin delili, diğerinin deliline göre daha zayıf veya daha güçlü olabilir. Her yapılan tefsîrin hem müfessirin kendi yaklaşımına tutarlı olduğu sürece hem Kur'ân ayetlerine ters düşmedikçe bir kuralsızlıktan söz edilmez.

Karinenin açık ve sınırlı olduğu yerlerde meâdî bulmak daha kolay olsa da; asıl zorluk birden çok merciin ve birden çok karinenin olduğu zamîrlerdir. Ebu Hayyân, bu durumlarda uyguladığı yöntemini “*Bizim i'râb ü'l-Kur'ân'da âdetimiz, i'râbı*

³⁷⁶ Sâd, 38/88.

³⁷⁷ Gündüzöz, *a.g.m.*, s. 83.

vecihlerden en güzeli, en tekellüfsüz ve Arap lisanına en uygun olanına hamlederiz”³⁷⁸ sözleri ile anlatmaktadır. Müfessirler, tercihlerini açıklasalar da diğer görüşlerden tercih etmedikleri ve zayıf bulduklarına yer vermeyi de ihmal etmemişlerdir. Nitekim Ebu Hayyân da beğenmediği vecihleri de zikrettiğini açıkça ifade etmiş ve sonradan göreceklein görüşler arasından tercih edecekleri görüşlere ulaşabilmelerini sağlamak düşüncesi ile bunu yaptığını söylemiştir.³⁷⁹

Siyakın Kur’ân’da iç içe olan değişik türleri vardır. Ayetin bağlamı, ayetin bulunduğu bölümün bağlamı, sûre bağlamı ve Kur’ân’ın bağlamı olarak değişik türleri vardır. Sûrenin siyakının ne olduğunu tespit etmek de ihtisas ve birikim gerektiren ayrıca müfessirden müfessire değişen bir konudur.³⁸⁰ Örneğin Zadü’l-Mesir’de *وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ* *وَإِنَّهَا* zamîrin merciindeki tercihler aktarılırken, üç ayrı görüşün aynı sebep olarak takdir edilen mercie işaret eden bir fiilin geçmesi olduğu zikredilmektedir.³⁸² Herbirinin, farklı bir konu ya da manayı karine olarak almasının nedeni, karine saydıkları fiillerin bağlam olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Kurtûbî (v. 671/1273), bu ayette “namaz”, “namaz ve sabr birlikte”, “istiâ’ne/yardım dileme”, “ibadet” ve “kâbe” gibi farklı görüşlere yer vermiştir.³⁸³

İsmail Aydın, aklî ve dilsel karinelerin çakışmasının da bir ihtilaf konusu olduğunu şu sözleri ile ifade eder. “Zamîrin mercii ile ilgili ihtilafların bir kısmı dil kuralı aklî karine arasındaki çekişmeden kaynaklanmaktadır. Örneğin *فَمَا آمَنَ لِمُوسَى إِلَّا* *نُزِّلَتْهُ مِنْ قَوْمِهِ* ayetinde³⁸⁴ bulunan *قَوْمِهِ* kelimesindeki zamîrin Hz. Mûsâ’ya veya Firvun’a dönebileceğine ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Ebû Hayyân, ayette sözü edilenin ve zamîre en yakın olanın Hz. Mûsâ olduğu gerekçesiyle zamîrin ona dönmesi gerektiğini ifade etmiştir. Buna mukabil İbn Atıyye, (v. 541/1147) siyak ve aklî karinelere dayalı olarak zamîrin Firâvun’a dönmesi gerektiğini söylemiştir...”³⁸⁵

Zerkeşî el-Burhân’da bahsettiğine göre iki esas çatıştığında ikisi de geçerliliğini yitirir ve başka etkenlerle tercih belirlenmeye çalışılır şeklinde bir ilke vaz’edilmişse

³⁷⁸ Ebu Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1/159, 1/531.

³⁷⁹ Ebu Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1/159.

³⁸⁰ Harbî, *Kavîdû’d-Tercih inde’l-Müfessirin*, 2/635, 121-187.

³⁸¹ Bakara, 2/45.

³⁸² İbn Cevzî, Ebu’l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü’l-Mesîr*, el-Mektebetü’l-İslamî, Beyrût, 1984, 1/71.

³⁸³ Kurtûbî, *a.g.e.*, 2/68.

³⁸⁴ Yunus, 10/83.

³⁸⁵ Aydın, *a.g.e.*, s. 139-140.

de³⁸⁶ bu, zamîrin mercii ile ilgili ihtilaflarda başvuru olan bir yöntem olmamıştır. Müfessirler kuralların çatışması halinde zamîrlere ilişkin vaz'edilen ilkelerden hangisinin işletileceği konusunda öncelikler belirlemişlerdir. Buna göre zamîrle ilgili kurallar çatışırsa zamîr öncelik; *kendisinden söz edilene* döndürülür. İkinci derecede; *zamîri tek mercide toplamak esastır* kuralına riayet edilir. Nihai olarak zamîr, *yakın olana döner* ilkesi ile hareket edilir.³⁸⁷

Aydın, mübhemât ile ilgili çalışmasında konuyla ilgili şu hususları izah etmiştir.

- Zamîrin lafız veya mana olarak zikri geçen bir varlığa dönmesi mümkünse, mezkûr olmayan bir varlığa döndürülmesi uygun değildir. Müfessirler bu hususu; “Zamîrin zikri geçene râci olması, mukadder olana râci olmasından efdaldır” sözüyle belirtmişlerdir.
- Müfessirler, *zamîr yakına olana döner* ve *zamîr sözü edilene döner* ilkelerinin aynı anda geçerli olması durumunda zamîrin *sözü edilene ircâ* edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.
- Müfessirler, *zamîr yakın olana döner* ve *zamîrleri tek mercide toplamak esastır* ilkelerinin aynı anda geçerli olması halinde amirlerin tek mercide toplanması kuralına öncelik vermişlerdir.³⁸⁸

B. Siyak-Sibâk

Dil ustaları, kullandıkları mübâlağa, mecaz ta'riz gibi söz sanatlarını dinleyicilerin kavramasına itimaden ve fehmine istinaden kullanırlar. Kelâmdaki icâz, itnâb gibi her kullanım muhataba göre yapılır. Zamîrler, elit bir guruba has kullanılan söz öbeklerinden değildir. Muhatap kitle, edebiyatta dar bir kesim olsa da günlük konuşmalarda geniş bir çevredir. Zamîrleri kullanan her şahıs, muhatabının ya geriye dönüp bakmasını ya da dikkatle söyleneceklerle bakmasını ister. Mütakellimin, tanımadığı ya da mütakellimin diline tanık olmayan bir muhatabına istinadı ve itimadı, az olur. Konuya ve bağlama yabancı birine kullanılacak ifadelerde, *malumdan istiğna* yerine *tatvîl* hâkim olacaktır. Mütakellimin ihtisar ve istiğna etmesi, muhatabını

³⁸⁶ Zerkeşî, a.g.e., 4/38.

³⁸⁷ Aydın, a.g.e., s. 85.

³⁸⁸ Aydın, a.g.e., s. 85

tanımasından ve ona güvenmesinden kaynaklanır. Mütakellime, muhatabı tanıdığı algısını veren değişik noktalar vardır. Bunlardan biri de siyakdır. Siyakı bilen birine zahir isim yerine zamîrler kullanılabilir. Siyak, bu noktada merciin tespitini sağlayan karinelerden biri olmaktadır.

Siyak Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsîrinden addedilmiştir.³⁸⁹ Siyakta sırasıyla ayetin kendi içinde, daha sonra diğer ayetlerle, ayetin diğer sûrelerle ve son olarak ayetin Kur'ân içindeki bağlantıları vardır. Bu şekilde ayetin bağlantısına göre daire genişledikçe siyakın dairesi ve sıralaması da genişler. Dolayısıyla Kur'ân'ın her bölümü kendi içinde bir birlik ve bütünlük oluşturur.

Siyak, *haricî* ve *dâhilî* olmak üzere iki türdür. Metnin içinden olan delil ve karineler dâhilî siyaklardır. Bu tür bağlamlar da delillerin bazıları yakın bazıları uzak olurlar Yakın karinelerin daha etkili olması ile birlikte zamîrin merciini belirlemede zaman zaman yakın ve uzak siyakların bir arada olması mercii tespitini zorlaştırmaktadır.

Dâhilî bir siyaka örnek olarak *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ* ayeti³⁹⁰ verilmektedir. *رَبِّهِ*'de bulunan zamîrin, Allah (c.c) iki merciin de rabbi olduğundan İbrahim (a.s)'a ve Nemrûd'a râci olması mümkündür. Zamîrin Hz. İbrahim'e (a.s) râci olmasında bir teşrif, takdir (değer verme) ve Allah'ın (c.c) Hz. İbrahm'e yardım etme maksadlarını ima edeceğinden tefsîrlerde ekser olarak Hz. İbrahim'e (a.s) âid olması tercih edilmiştir. Ancak Nemrûd'a râci olması onun tartışmasındaki suçunun büyüklüğünü ve kendi rabbini tanımamasına işaret edeceği gerekçesiyle İbn Âşûr, Nemrûd'a râci etmiştir.³⁹¹ Bu ayette Hz. İbrahim (a.s) yakın merci Nemrud ise konuşulan kişidir. Sözü edilene (Nemrut) uygun olanı tercih etmek daha doğrudur lakin *أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ* ayetindeki³⁹² zamîrin İbrahim'e (a.s) râci olması merciin tespitini güçleştirmiştir.³⁹³

Yine Hicr sûresindeki *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* ayetinde³⁹⁴ zamîrden önce tek merci olarak “zikr” geçmiştir. Bununla birlikte zamîr, bu ayette mezkûr olmayan bir

³⁸⁹ Matarî, Abdurrahman Abdullah Serûr Cermân, *es-Siyakü'l-Kur'ânî ve Eserühü Fi't-Tefsîr, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 2008, s. 76.

³⁹⁰ Bakara, 2/258.

³⁹¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 3/32.

³⁹² Bakara, 2/258.

³⁹³ Ebû Hâce, *a.g.e.*, 166-167.

³⁹⁴ Hicr, 15/6.

“nebi”ye ircâ‘ edilmiştir.³⁹⁵ Delil olarak yakın siyak ile altıncı ayette geçen وَقَالُوا يَا أَيُّهَا وَٱللَّهُ يَعَصِيكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَافِرِينَ ifadeyi³⁹⁶ ve uzak siyak olan وَٱللَّهُ يَعَصِيكَ مِنَ ٱلنَّاسِ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلْكَافِرِينَ ayeti³⁹⁷ delil olarak gösterilmiştir. İbn Âşûr, bu ayette zikrin korunmasının Peygamberin de (s.a.v) korunması anlamına geleceğinden zikr’in merci olmasını tercih etmiştir.³⁹⁸

Diğer bir örnek olarak öncesinde sahabeden söz edilmemiş olan فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ ayetinde³⁹⁹ zamîr “ashab”a ircâ‘ edilmiştir. Taberî siyaka sık başvurulanlardanır. Taberî,⁴⁰⁰ وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ayetinde bulunan zamîrin melikin huzurunda olan امْرَأَتِ ٱلْعَزِيزِ olduğunu söylemiştir. Çünkü Yusuf (a.s) o esnada onların yanında bulunmamaktaydı. Bunu da 51-55.ayetlerin siyakına bağlamıştır.⁴⁰¹

Diğer bir örnek الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ ٱلْكِتَآبَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ayetidir.⁴⁰² Bazı âlimler, يَعْرِفُونَهُ’de geçen zamîrin Hz. Peygambere (s.a.v) râci olduğunu söyler. Bu durumda anlam, onun peygamberliğini biliyorlar olur. Bu görüşü savunanlar Mücahid, (v. 103/721) Katade (v. 117/735) gibi bazı müfessirlerdir. Kimi âlimler de zamîrin قَبْلَهُ’ye râci olduğunu söylemiştir. Buna göre anlam Kiblenin Beytü’l-Makdis’tan kabeye çevirildiğini biliyorlar şeklindedir. Zemahşerî, birinci anlamı tercih ederken⁴⁰³ Şevkânî, (v. 1250/1834) siyaki⁴⁰⁴ sebep göstererek ikinci görüşü tercih etmiştir.⁴⁰⁵

C. İltizâm ve Tazmin

Mercii ararken mercie delalet eden şey mercie ait karineler ve kanıtlardır. Mercii götürecek her belirti, iz ve karine zamîrin mercisiz kullanımına imkân hazırlar. Mütakellim merciini bu işaretlere istinad ederek muhatapın anlayacağına inanır. Muhatap da aynı nedenlere dayanarak söz içinde ihtiyaç duyduğu her şeyi lafızlar içinde

³⁹⁵ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 3/351-352; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1993, 5/435; Âlûsî, *a.g.e.*, 1987, 14/16.

³⁹⁶ Hicr, 15/6.

³⁹⁷ Mâide, 5/67.

³⁹⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 21/14.

³⁹⁹ Ali İmran, 3/159.

⁴⁰⁰ Yusuf, 12/53.

⁴⁰¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/703.

⁴⁰² Bakara, 2/146.

⁴⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, s. 103.

⁴⁰⁴ Bakara, 2/144.

⁴⁰⁵ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü’l-Kadir el-Câmi Beyne Fenneyi’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti min İlmi’t-Tefsîr*, Âlemü’l-Kütüb, Beyrût, 2002, 1/11.

bulduğu gibi sözcüklerin arasında gizli olan anlamı ve derin manaları bulur. Muhatap bu idrak ile muhatabın sözünde kendi bulgularına ve bu sayede bulduklarının yorumuna ulaşır. Bu itibarla bir söz, söylendiğinde mütekellimin hâkimiyetinde olsa da muhataba ulaştıktan sonra kısmen muhatabın hâkimiyetindedir. Konuşan kişi, sözün üzerindeki hâkimiyet alanını ve manevra sınırlarını önceden daraltabilir veya genişletebilir. Sadece, muhatabını ve sözünü kontrol altına alma başarısını gösterebilenler iyi bir söz ustası olanlardır.

Merciin zikredilmemesi ihtisar ve îcâz sanatlarının bir gereği olduğundan bu tür kullanımlar Kur'ân'ın i'câzının bir parçasıdır.⁴⁰⁶ Ancak sarih, açık bir merci bulundukça ve aksine dair bir karine olmadıkça asıl olan terkedilmemelidir. Söz konusu karineler zikredilmemeye cevaz veren sebepler olduğu gibi mercie ulaşmanın da karineleri olurlar.

Razî, Kâfiye'nin şerhinde manen mukaddem olan merciden, zikredilmeyen merci olarak söz eder⁴⁰⁷ ve bu mercii de iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi zamînden önce mercii de tazammun eden bir lafzın geçmesidir. İkincisi de kelamın siyakının, mercie istilzamen delalet etmesidir. Mercie delalet eden ve merciin asıl şekli ile zikrinden istiğna ettiren bazı bağlantılar vardır. Bu bağlantılardan elde edilen mercilerin değişik şekilleri vardır.⁴⁰⁸ Daha önce “mezkûr olmayan mercilerin şekilleri” başlığı altında vermiş olduğumuz mercilerin ekseri bu tür mercilerdir. Orada vermiş olduğumuz izahlara havale edip bu kadarı ile iktifa ediyoruz.

Râcihî'nin mezkûr olmayan mercileri ele alırken mercie delalet eden delalet etmesi açısından ele almıştır. Râcihî, mercie olan delaleti lafzî ve hissî-manevî olmak üzere iki şekilde alınmıştır.⁴⁰⁹ Burada belirtmek gerekir ki iltizam ve tazammun bağlantıları mercie tespit edilmesi açısından kolaylaştırıcı bir rol oynarken soyut olması nedeni ile birden çok farklı alternatiflere kapı aralaması bakımından merciin tespitini zorlaştıran bir husus olmaktadır. İbn Teymiyye tazmin türü tefsîrler hakkında tefsîr edilen kelime ile ona açıklayan kelimenin arasında bir fark olduğunu ve bu tür açıklamaların kelimenin tahkikî anlamı değil onun takribî anlamı olduğunu belirtir.⁴¹⁰

⁴⁰⁶ Sabre, *a.g.e.*, s. 25.

⁴⁰⁷ Radî, *a.g.e.*, 2/113-116.

⁴⁰⁸ Lahyânî, *a.g.e.*, s. 213; Râcihî, *a.g.e.*, s. 155-192.

⁴⁰⁹ Râcihî, *a.g.e.*, s. 156, 186.

⁴¹⁰ İbn Teymiyye, *Muakaddimetün fî Usûlî't-Tefsîr*, Dârü İbn Cevzî, Dammâm, h. 1426, s. 70; Tayyâr, *a.g.e.*, 118.

Merciin iltizam yoluyla tespit edildiğine örneklerden biri فَأَنْزَرَ بِهِ نَفْعًا فَوَسَطْنَ بِهِ جَمْعًا⁴¹¹ ayetidir. Zerkeşî ayetteki بِهِ zamîrinin merciinin, “saldırı yeri” olduğunu, iltizam yoluyla tespit etmiştir. Çünkü hızlı koşmak bir mekânda olabileceğinden iltizam bağlantısı ile merciin mekân olduğu ortaya çıkmaktadır.

Merciin iltizam yoluyla tespit edildiğine başka bir örnek وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ⁴¹² ayetidir. Çünkü ayette geçen لَدَيْهِمْ'deki mezkûr olmasa da muttasıl zamîrin mercii “niza edenler/tartışanlar”dır. Bu merci zamîrden sonra gelen “meryem'e hangisi kefil olacak diye kalemlerini atarlarken” ifadesinden iltizam ile dolaylı bir şekilde anlaşılmaktadır.⁴¹³ Tazmin yoluyla elde edilen merci için Radî'nin vermiş olduğu örnek اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى⁴¹⁴ ayetidir. Radî, bu ayeti örnek verdikten sonra “Adalet daha yakındır.” açıklamasını yapmış ve fiillerin masdarlarını ve zamanları içerdiğini söylemiştir.⁴¹⁵

D. Esbâb-ı Nüzûl

Ayetlerin nazil olma sebebini ve ilgili olayı ifade eden esbâb-ı nüzul birçok kullanılan tefsîr yöntemlerinden biridir.⁴¹⁶ Esbâbı nüzul mananın tercihinin etkilemektedir. Zamîrin dolaylı olarak sebeb-i nüzulden etkilendiği örnekleri fazlasıyla mevcuttur. Zamîrin mübhem herhangi bir lafza râci olduğu birçok örnekte mübhemden neyin kast edildiği sebeb-i nüzulden tespit edilmiştir. Ancak esbâb-ı nüzulle ilgili rivayetler arasından tercih te bulunmak da başlı başına bir ihtilaf konusudur. Ayetlerin nüzul sebepleri Kur'ân'ın anlamlarına bizi ulaştıran önemli birer etkidir.⁴¹⁷

Sebeb-i nüzul, sübûtu itibari ile sahih ve zayıf; delâlet açısından da sarîh ve gayri sarîh şeklinde taksimler yapılmış⁴¹⁸ ve u konuda kriterler olan bir alandır.⁴¹⁹

⁴¹¹ Âdiyât, 100/4-5.

⁴¹² Âli İmrân, 3/44.

⁴¹³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/479.

⁴¹⁴ Mâide, 5/8.

⁴¹⁵ Râdî, *a.g.e.*, 2/113.

⁴¹⁶ Aydın, *a.g.e.*, s. 93.

⁴¹⁷ Aydın, *a.g.e.*, s. 93.

⁴¹⁸ Reşîd, İmâdudin Muhammed, *Esbâbu'n-Nuzûl ve Eseruhâ fî Beyâni'n-Nusûs*, Dârü's-Şihâb, s. 96, 669.

⁴¹⁹ Hûrî, Abdulilah, “*Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirin fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*”, Kâhire Üniversitesi, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kâhire, 2001, s. 36.

Örneğin وَفَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبحَانَهُ⁴²⁰ ayetinde “vâv” zamîrinden önce iki merci olarak “Yahûdî” ve “Nesârâ” ifadeleri geçmiştir. Bu zamîrden kimin kast edildiği ayetin iniş sebebinin tespitine göre belirlenecektir. Bu ayetin yahudiler, hiristiyanlar ve Müşrikler hakkında indiği şeklinde farklı sebepler aktarılmıştır.⁴²¹

Diğer bir örnek olarak لِيَسْتَخْفُوا⁴²² لَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ⁴²³ ayetinde ifadesindeki zamîrden Allah c.c kastedildiğini İbn Kesîr, İbn Abbâs’a (v. 68/687-88) nisbet edilen bir sebep-i nüzûle bağlamıştır. İbn Abbâs’ın bu görüşü Buhârî’de bir rivayette yer almıştır: Abdullah İbn Abbâs (r.a), ayeti, لَا إِنَّهُمْ يَتَّبِعُونَ صُدُورَهُمْ şekliyle okuyunca Muhammed b. Abbâd ona ibü ifadenin anlamını sordu. O da şöyle dedi: Bir adam eşiyle birlikte olduğunda veya def-i hacet ettiğinde Allahtan utanır ve eğilerek yüzünü kapatırdı. Buna binaen bu ayet indi.⁴²³

Yine başka bir ayet olarak عَلَيْهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا⁴²⁴ yer alan ibaresindeki zamîrin Kur’ân’a veya Hz. Peygamberin risaletine râci olması yönünde görüşler bulunmaktadır. Ferrâ (v. 207/822) Hz Peygambere râci olduğunu şu rivayete dayandırmıştır: Ensâr Hz. Peygambere mal verilmek üzere aralarında mal toplayıp geldiler ve şöyle dediler. “Allah bizi senin peygamberliğiyle hidayete erdirdi. Bu malı al ve ashabına harca.” Ancak Hz. Peygamber bunu kabul etmedi. Allah da عَلَيْهِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ⁴²⁵ “yaptığım tebliğ karşılık sizden bir ücret istemiyorum.” ayetini indirdi.

E. Kıraat

Kıraat farklılıklarından bir kısmının anlam üzerinde etkisi olmasa da bir bazısının irab, sarf ve mana açılarından değişik değerlendirmelere imkân verdiği bilinmektedir. Kıraat farklılığındaki bu etkinin zamîrlerin tefsîrinde de izleri görülür. Bu etkinin iki türlü olduğunu söyleyebiliriz.

Birincisi, zamîrin kendisinin kıraatlara göre farklı kiplerde okunmasıdır. Zamîr kipinin, mericiin farklı olmasına yol açması, ayette anlam bakımından kısmen değişikliğe sebep olmaktadır.

⁴²⁰ Yunûs, 10/68.

⁴²¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü ’l-Muhît*, 5/175.

⁴²² Hûd, 11/5.

⁴²³ Buhârî, *es-Sahîh*, Kitâbü’t-Tefsîr; 11.

⁴²⁴ Enâm, 6/90; Şûrâ, 42/23.

⁴²⁵ Ferrâ, *a.g.e.*, 2/318.

şeklinde **لَتُنذِرَ** ve **لِيُنذِرَ** ayeti⁴²⁶ **مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ** Mesela, okunmuştur. Nafi' ve Ebi Amr'ın kıraatı olan hitap lafzında zamîr Resûlullah'a (s.a.v) râci olurken diğer yedi kıraatte ise zamîrin Resûlullah'a ve Kur'ân'a râci olma ihtimali olmaktadır.

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ

Diğer bir örnek olarak Ebu Hayyân, buradaki mustetir zamîrin geçen zamîr için ifadesinde⁴²⁷ ifadesini delil olarak göstermiştir.

İkincisi, Zamîrin kendi okunuşu kıraatlerde aynı olmakla birlikte diğer bir kelimenin farklı okunuşu, zamîrin de merciine etki etmektedir. Mesela, يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِمَهُمَا إِنَّهُ يَرَائِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ayetinde⁴²⁸ geçen 'إِنَّهُ'daki zamîr, Zemahşerî'ye göre şe'ne râcidir; Ebu Hayyân' göre ise şeytana racîdir. Ebû Hayyân, قَبِيلُهُ kelimesinin diğer bir kıraatte, mansub irab ile olarak okunmasının, bunu desteklediğini söylemiştir.⁴²⁹

Başka bir kelimenin okunuşun, mercie etkisine diğer bir örnek olarak **أَمْ يَقُولُونَ** ayetinde⁴³⁰ **حَدِيثٌ** kelimesi, **مِثْلٌ** kelimesine izafe edildiğinde zamîr Peygambere (s.a.v) râci olurken tenvinli okunduğunda ise Kur'ân'a râci olmaktadır.⁴³¹

VI. ZAMİR VE MERCİ İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR KONUSU

Zamîrin isim yerine kullanılmasına “izmâr” denilir.⁴³² Zamîr yerinde ismin zikir edilmesine de “izhâr fî makâmi'l-izmâr” denildiğini aktarmıştık. Klasik eserlerde her iki şeklin de bazı işlev ve amaçlarına yer verilmektedir. Ancak amaç ve işlevler, kitaplarda yer alanlarla sınırlı olmadığındandır ki, bir sebep izah edilirken her bir müfessirin farklı bir görüş ileri sürmesi çok karşılaşılan bir durumdur.

İzmârın nedenleri zikredilirken yer verilen konular, zamîr siğâsının tercihinine dair sebep ve hikmetler ayrıca zamîre mâtûf herhangi bir tercihin belâgattaki karşılığına dair

⁴²⁶ Yâsin, 36/70.

⁴²⁷ En'âm, 6/74.

⁴²⁸ A'räf, 7/27.

⁴²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 361; Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/284-285.

⁴³⁰ Tûr, 52/33.

⁴³¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kıraât ve'l-İdâh anhá*, Kahire, 1994, y.y., 2/292.

⁴³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 88, 103, 341.

hususlardır. Bu meyandaki farklılıklardan her biri, bir diğerini iptal etmeyen ve Kur'ân i'câzının tezahürleri ve çeşitleri ile yoruma zenginlik katan türdendir. Tefsîrlerdeki bu farklılıkların bir sonucu olarak Kur'ân ifadelerindeki tercihlerinin kesin nedeni, değişik ihtimaller arasında kalıp belirsiz olmaktadır. Şüphesiz ki bu durum, Kur'ân tercihlerindeki nedenlerin ulaşılmaz olan bilgiler olduğunu akla getirirse de doğrusu, bu tür farklılıkların tenevvü türü ihtilaflardan sayılmasıdır.

Farklı yorumların herbiri bir diğerine alternatif olsa da bu tespitlerin hepsi, bir diğerine reddiye olarak ortaya atılan düşünceler değildir. Müfessirlerin, izahlarda bulunurken birden çok ihtimali zikrettikleri çok görülür. Çoğu zaman “muhtemeldir”, “ve mümkündür ki”⁴³³, “denile bilir ki”⁴³⁴ “caizdir”⁴³⁵ gibi ifadeleri kullanarak herbirinin imkan dahilinde olduğunu açık bir şekilde sıraladıkları görülür.

Zamîrin hangi zamîr olduğu durumu da diğer bir ihtilaf noktasıdır. Bilindiği üzere kişi zamîri, şe'n zamîri ve fasıl zamîrlerinin anlamları, i'râbları ve mercilerinde farklılık bulunmaktadır. Bu üç zamîr türünün hilaf konusu olduğu ayetlerde zamîrin bunlardan hangisi olduğu tartışılır. Örneğin يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَازَاكُمُ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ أَنَّهُ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَاتِيَهُمَا إِنَّهُ يَرََاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِّنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ ifadesinde⁴³⁶ bulunan zamîri Zemahşerî tarafından şe'n zamîri olduğunu belirtilmiştir. Ebu Hayyân “*bunu gerektiren bir neden yoktur*” diyerek buna itiraz etmiş ve buna karşılık zamîrin Şeytan'a râci olduğunu savunmuştur.

Değinilmesi gereken bir yorum farklılığı da zamîrin ism-i işâret edasını verdiği ayetlerdir. Bu tür ayetlerde nadir de olsa ism-i işâret veya zamîr olması hilaf konusu olmaktadır. Klasik eserlerde bu tür bir kullanımın Zemahşerî tarafından yer verildiğini aktarmıştık. Temmâm Hassân, ism-i işâretin zamîr yerine kullanıldığını ve aynı bağlantıyı sağladığını söylemektedir. Hassân, ism-i işâretin bağlantı sağladığı her yerde yerine gâib zamîrinin gelebileceği yerler olduğunu belirtmiş, وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ⁴³⁷ gibi bazı örneklerle yer vermiştir.⁴³⁹

⁴³³ Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, Dârü'l-Kutûbi'l-İlmiyye, Beyrût, Ts., 3/34, 3/103; İbn Atıyye, *a.g.e.*, 3/79.

⁴³⁴ Râzî, *a.g.e.*, 26/81.

⁴³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 200, 630.

⁴³⁶ A'râf, 7/27.

⁴³⁷ Bakara, 2/39.

⁴³⁸ Bakara, 2/39.

⁴³⁹ Başka örnekler için bkz. Hassân, *el-Beyân*, s. 121.

Zikre ve hazfe dair gerçekleşen farklılıklar, zikredilenin merci olması ya da zikredilmemiş olanın merci olması gibi ihtimallerin bulunduğu ayetlerdir. Örneğin *خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ* ayetinde⁴⁴⁰ *فيها* zamîri, bir görüşte mezkûr olan lanete râci olabilirken⁴⁴¹ diğer bir yaklaşımda mezkûr olmayan ve hulûd/ebediyet ifadesinden anlaşılan ateşe râci olabilmektedir.⁴⁴²

Zamîrle ilgili en çok ihtilaf edilen konu şüphesiz ki zamîrin mercii ve buna bağlı olarak ayetin manasının tespitidir. Zamîrin temelindeki ibhâm ve kapalılık her zamîrde bulunsun da zamîrin merciiine yönelik belirsizlik, daha çok gâib zamîrinde olduğu kanâatı yaygındır. Ne varki ihtilaflar, gâib zamîrinde baskın olsa da diğer zamîrlerde de belirsizlik olduğundan her zamîrin merciiinde ihtilaf örnekleri mevcuttur.

Muhatap her zaman dinleyicinin şahsı değildir. Kur'ân'ın müstakil hitapları, bazen sadece Peygamberi (s.a.v) muhatap alırken bazen de onun çevresini veya ondan sonra gelen müminleri muhatap almaktadır. Daha ötesinde Kur'ân, bazen mümin olmayan çevrelere ve tüm insanlığa hitap etmektedir. Bağlamdaki bir mevzuda geçen kişileri veya bunlardan birilerini muhatap alma, hitabın diğer bir şeklidir. İşte tüm bu hitaplar, bazen muhatap kitlesinin değişkenlik göstereceği çoğul veya diğer türlü net olmayan ifadeler, muhatap kitleyi değişik ihtimallere hâiz olarak müfessirin karşısına çıkarmaktadır.

Nitekim İbn Âşûr da “*Kur'ân'daki hitaplar emirlerin ve yöneticilerin hitabında olduğu gibi her zaman hazır olanlara değildir.*” diyerek hitabın tek olmadığına vurgu yapmaktadır.⁴⁴³ Bu duruma bağlı olarak muhatap zamîrine de değişik yorumların yapılması, zamîrin özelliğine aykırı bir durum değildir. Muhatap zamîri mütekellimin kime hitap ettiği ya da kıssalarda geçen hitapların kime olduğu tamamen hitap zamîrini kullanan mütekellimin maksadını bilmeye bağlıdır. Maksadı bilmek de bazı kurallar ya da karinelerle mümkün olabilir.

Mesela, Hicr sûresinde *لَعْمُرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ* ayette⁴⁴⁴ geçen zamîrden kimin kast edildiğine ilişkin iki görüş bulunmaktadır. İbn Abbâs, Hâzin, (v. 741/1341)

⁴⁴⁰ Bakara, 2/162.

⁴⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, 2/743; Bağavî, *a.g.e.*, 1/176; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 105.

⁴⁴² Beyzâvî, Nusiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dersâdet Kitabevi, İstanbul, Ts., 1/97; Şevkânî, *a.g.e.*, 1/115.

⁴⁴³ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/326.

⁴⁴⁴ Hicr, 15/72.

Süyûtî, İbn Kesîr, Âşûr, Şenkitî, gibi âlimler⁴⁴⁵ Resûllullah'a râci olduğunu savunurlar. Diğer taraftan Zemahşerî, Ebû Hayyân, Kurtûbî, Neseî (v. 537/1142) ve Râzî gibi bazı âlimler ise zamîrin Lût'a (a.s) râci olduğunu savunmuşlardır.⁴⁴⁶

Diğer bir örnek olarak وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ⁴⁴⁷ ayetinde⁴⁴⁷ geçen قُلْتُمْ ifadesindeki zamîrin merciinde, üç görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüşe göre merci, سبعين ifadesidir. İbn Mes'ûd, İbn Cerîr ve İbn Ebi Hâtim (v. 327/938) bu görüşü savunmuşlardır. Buna göre muhataplar, Hz Musâ (as)'nın mev'id için seçmiş olduğu ve Tivratta kendilerinden *kâhinler* ve *Ben-i İsrâîl şeyhleri* diye söz edilen yetmiş kişi kişidir.⁴⁴⁸ İkinci görüşte zamîr, Allah'ın (c.c) korumuş olduğu kişilerden geriye kalan onbinlerce Ben-i İsrâillerdir. İbn Zeyd',⁴⁴⁹ bu görüşe göre "*Allah'ı açıkça görmeden iman etmeyeceğiz*" diyen kişilerin bu kişiler olacağını ifade eder. Üçüncü görüşte ise merci, Hz. Hârûn'la birlikte kalıp ayrılanlar ve buzağa tapmayanlardır.⁴⁵⁰

Yine muhatap zamîrindeki ihtilafa başka örneği olarak, وَيَسِّرْ الدِّينَ آمَنُوا⁴⁵¹ ayetini⁴⁵¹ görmekteyiz. İbn Cerîr et-Taberânî, Ebu Hayyân, Semin el-Halebî⁴⁵² gibi bazı müfessirler, merciin Nebi/Resulullah (s.av) olduğunu savunurken Zamhşeri ve Neseî ise merciin *müjdeleme imkânına sahip herkes* olduğunu belirtmiştir.⁴⁵³

Gaib ve muhatap zamîri gibi mütekellimin mercii de her zaman açık olmaz. Bu zamîrlerin hepsi mübhem ve kapalı olduklarında kast edilenin anlaşılması için bir müfessire ihtiyaç duyarlar.⁴⁵⁴ Örneğin mütekellim zamîri olarak نحن denildiğinde bundan kimlerin kast edildiği her zaman belli değildir. "Biz"den kasıt, edebiyatçılar mı? biz Araplar mı? yoksa biz tarımcılar mı? bilinmediğinden maksat kapalı kalır. Bu zamîrdeki müphemliğe karşı ihtisas sanatının kullanılması bu nedenledir. İhtisasta başka gayeler olsa da asıl amaç, bu tür izahları oluşturmaktır.⁴⁵⁵ "Biz" zamîrini kullanan

⁴⁴⁵ Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, 3/51; İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/813. İbn Âşûr, *a.g.e.*, 14/67.

⁴⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 564; Neseî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, Dârü'l-Marife, Beyrût, 2008, s. 585; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5/449; Kurtûbî, *a.g.e.*, 12/229; Râzî, *a.g.e.*, 1981, 11/207.

⁴⁴⁷ Bakara, 2/55.

⁴⁴⁸ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/300.

⁴⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 77; Beyzâvî, *a.g.e.*, Ts., 1/63. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/370;

⁴⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/370.

⁴⁵¹ Bakara, 2/25.

⁴⁵² Taberî, *a.g.e.*, 1/383; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/252; Halebî, *a.g.e.*, 1/211.

⁴⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 131; Neseî, *a.g.e.*, s. 116.

⁴⁵⁴ Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/255.

⁴⁵⁵ Hasan, Abbâs, *a.g.e.*, 1/255, 1/338, 4/120.

mütekellim kişi onun muhatapları açısından belli olsa da konuşanın beraberindekilerden kimin kast edildiğinin bilinmesi için zamîrin kullanıldığı yer ve cümle önem arz eder.

Kur'a-ı Kerîm, Allah (c.c) 'ın kelamı olduğundan mütekellim zamîrinin kullanıldığı yerlerde mütekellimin kim olduğu kesin olarak bellidir. Bu nedenle de mütekellim zamîrinde ihtilaf neredeyse yoktur. Ancak Her zamîrde olduğu gibi mütekellim zamîrindeki ibhâm, konuşmadaki zamîrine nispeten metindeki zamîrde daha çoktur. Çünkü okuyanlar için metinlerde hazır bulunma hali tam olarak yoktur. Kur'ân nazil olduğu dönemde/ortamda Hz. Peygamber (s.a.v) canlı bir muhataptır ancak okuyanların muhataplığı, peygamberi (s.av) dinlerken ya da Kur'ân'ı okurken gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'daki mütekellim zamîrler anlamak için bazı etkenlere ihtiyaç duyarlar.

Yine metinler okunurken metinde hitap ve tekellüm zamîrleri, bazen direkt kullanılırken bazen de hikâye/aktarım formlarında zikredilmektedir. Birincisindeki zamîr hazır olma hali ile taayyün açısından örtüşürken ikincisinde örtüşmemektedir. Bu tür zamîrleri, konuşma halinde kullanılan hazır zamîrin aynısı olarak değerlendirmek büyük bir yanılgı olacaktır. Bu nedenle metindeki hitap zamîrlerinin, konuşmadaki zamîrlerinden daha ciddi bir dinleme ve idrak gerektirdiği bilinmelidir.

Mütekellim zamîrindeki ihtilafa bir örnek olarak وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي⁴⁵⁶ ayetini verebiliriz. Taberî, bu ayetteki mütekellim zamîrinin merciinin, melikin huzurunda bulunan امْرَأَتُ الْعَزِيزِ olduğunu söyler. Bunu, Yusuf (a.s) o esnada onların yanında bulunmadığını savunarak, 51-55.ayetlerin siyakını delil olarak göstermiştir.⁴⁵⁷ Aynı görüşü savunan Ebû Hayyân, başka bir görüşe işaret ederek bu sözün Hz. Yusûf'a (a.s) ait olduğunu savunanların bulunduğunu nakleder. Ayrıca buna dair bir karinenin bulunmadığını ve bu ifadenin öncesi ile bağlantısında tekellûf gerektireceğini söyleyerek reddeder.⁴⁵⁸

Merci, birbirinden farklı tercih nedeniyle değişik yorumların yapılmasına yol açar. Bazen zamîrin ibhâmı merciin ibhâmına yol açarken bazen de merciin kendi yapısı ve merciin tespitinde etkili dış faktörler yorum farklılığına zemin olmaktadır. Merciin somut olarak ortaya çıkardığı en önemli etkilerden biri fıkıh ve itikâd konularında görülmektedir. Bunun dışında zamîrde tespit edilen mercie göre manada farklılık ortaya

⁴⁵⁶ Yusuf, 12/53.

⁴⁵⁷ İbn Kesîr, *a.g.e.*, 2/703.

⁴⁵⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 5/316.

çıkarsa da bunların birçoğu tenevvü türü ihtilaflardır. Çalışmamızın son bölümünde mercideki farklılığın manada ortaya çıkardığı farklılıkların üç tefsîrdeki izleri aranmaya çalışılacaktır. Şimdi yorum farklılığının sebeplerine yer vermeye çalışalım.

A. Mercide Yorum Farklılığına Yol Açan Genel Sebepler

Isfahânî (v. 425/1034), hitap edenin muradının anlaşılmasına engel olan durumları, *hitapla alakalı*, *hitap sahibi ile alakalı* ve *muhatapla alakalı* olmak üzere üç kısım ile izah eder.⁴⁵⁹ Bu üç faktörün anlamayı güçleştirmesi sonucunda metin yorumlamadaki zorluklar, dilinin kendine özgü iç dinamikleri, hitap sahibinin bu dili kullanımında kendine has üslup ya da tarzı; son olarak da muhatapla alakalı olmak üzere üç sebep ortaya çıkmaktadır.

Isfahânî, hitap sahibi ile alakalı engellerin, mütekellimin tasavvur zaafı ya da ibaresindeki kusurdan kaynaklandığını dolayısıyla da bunun Kur'ân'da bulunamayacağını belirtir.⁴⁶⁰ Hal böyle olunca Kur'ân'da anlamayı zorlaştıran iki nedenden söz edilebilir. Şu var ki Kur'ân'ın mucizevî yapısı, sahibinden kaynaklı bir özellik olduğundan bu tür bir özellik mütekellime aittir. Metinler, bir yönüyle metin sahibini yansıtan bir ayna mesabesinde olduğundan; söz sahibi eserinde sarf ettiği sözlerle kendisini tanıtır. Metin ve sahibi arasında böyle bir bağlantı bulunmadığında bu durum metinden kaynaklı sebepler başlığında değerlendirilir.

Kur'ân muhatabı olan müfessirlerin anlamda ihtilaf ettikleri noktalar, bazen anlamayı zorlaştıran hususlar olsa da bazen bu farklılıklar müfessirin anlayış seviyesinden değil başka nedenlerden kaynaklanmaktadır. Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da rivâyet faktörü ile ilgilidir.

Yorum farklılığının en fazla görüldüğü tefsîr, dirayet tefsîri⁴⁶¹ olsa da rivayetin de tefsîr yorumlarında etkisi vardır. Fakat ihtilafa etkisi olan rivayet faktörü, metinden değil müfessirden kaynaklı bir olgudur. Nitekim sözü rivayet edilen kişi, rivayet eden kişi (râvi), rivayetin kıstasları, rivayetin sahlilik açısından değeri/niteliğı gibi; rivayetin neredeyse hiç biri Kur'ân'nın kendi metni ile alakası yoktur. Dolayısıyla rivâyet her

⁴⁵⁹ Isfahânî, *Mukaddimetü Câmi't-Tefsîr*, s. 47.

⁴⁶⁰ Isfahânî, *Mukaddimetü Câmi't-Tefsîr*, s. 47.

⁴⁶¹ Divlekci, *a.g.m.*, s. 4.

yönü ile müfessirlerle ilgilidir. Bu nedenle ihtilafın sebepleri *metinden kaynaklanan* ve *müfessirden kaynaklanan* şeklinde iki türlü olduğu söylenebilir.

İhtilafın ortaya çıkmasının genel sebepleri kitaplarda genişçe yer almıştır. Bu etkenler Kur'ân'da birçok ifade biçiminde ihtilafa sebep olduğu gibi zamîrin merciinde de ihtilafa yol açmışlardır. Bu genel sebepler dışında zamîrin kendine özgü ihtilafa etki eden özellikleri de bulunmaktadır. Şimdi mercide etkisi olan genel etkenler ele alındıktan sonra zamîre özgü faktörler izah edilecektir.

Müfessirden kaynaklanan ihtilaf sebepleri: Kur'ân metninden kaynaklanan bazı ihtilaflı konular, metne ait özellikler olmakla birlikte müfessirin meseleye bakış açısının ve ilmî birikiminin bir yerden sonra belirleyici olduğu hususlardır.⁴⁶² Tefsîrlerin kişisel/bireysel olup farklı kişiler tarafından yazılmış olması, bir yönüyle ihtilâfın başlangıç noktası sayılır. İnsan, anlamaya çalışırken objektif ve doğru bir tetkik ve tahkik ile metne bağlı kalması, mütekellimin asıl maksadını anlatmak istediklerinde fikir birliğinde olması her zaman mümkün olmamaktadır. Zira bir metinde anlamayı belirleyen sadece metin ya da metnin sahibi olmadığı gibi muhatap da değildir.

İlmi alanlar, kültür dil ya da anlama ilişkin elde ettiği ya da var olan birikimi yorumundaki istikameti, derinliği ve doğru olana ulaşmaya etkileyecektir. Bu doğrultuda gerçekleşen ihtilafari anlayış ve donanım Farklılığından kaynaklanmaktadır. Müfessirden kaynaklanan sebeplerden bir diğeri, ekol (itticah) hedef/amaç farklılığıdır. Müfessirlerin tefsîrlerinde hedef belirleyip hedefin etrafında birleşen bir tefsîr kitlesi oluşturduklarında ortaya bir ekol çıkmış olur. Bir önceki sebebin bir sonucu olarak da sayılabilecek tür, ekol ve amaç farklılığı, tefsîrdeki ihtilafın zaman içerisinde çeşitlenerek artmasına neden olmuştur.

Farklı dönemlerde değişik kültürel sâiklerin ve toplumsal değişimlerin sonucunda; dirâyet tefsîri ekseninde yer alan bir takım görüş ve amaç birlikteliği etrafında toplanılmış böylece işârî, fikhî, içtimâî ve bilimsel tefsîr gibi ekoller oluşmuştur. Bu amaçla yola çıkan *müfessir*, tefsîr yaparken bunlardan birini ve buna müteallik meseleleri ve malumatları hem serdetmeyi hem de devşirmeyi gaye edinerek yola çıkmaktadır.⁴⁶³

Ekoller, tefsîr tarihinde sürekli gelişmiş; hadiseler yaşadıkça bünyesindeki etkileşimler artmıştır. Böylece tefsîr ekolleri çoğalmış ve tefsîr ilminin hacmi de her

⁴⁶² Divlekci, *a.g.m.*, s. 10.

⁴⁶³ Rûmî, *a.g.e.*, s. 56.

yeni dönemde biraz daha genişlemiştir.⁴⁶⁴ Müfessirler bazen aynı ekole ve hedefe mensub olsa da tefsîr ve yorum yaparken te'vîl ve tercihinde belirleyici olan ilke ve usûlleri bir olamaya bilir.⁴⁶⁵ Bu farklılık sebebiyle yorum farklılığına sebebiyet verebilmektedir. Bu tür farklılıklar metot-yöntem farklılığı olarak tezahür etmektedir. Mesela bir müfessirin tefsîrinde isrâîliyyâta yer verip vermediği, verdiyse hangi ölçülere riâyet ettiği onun metoduyla ilgili bir husustur.⁴⁶⁶

Mezhep âidiyetinden kaynaklanan sebepler, müfessirden kaynaklanan en önemli faktörlerden biridir. İslam döneminde tabiin döneminden itibaren toplumda yaşanan siyasî, sosyal, kültürel ve ekonomik olaylar farklı gruplara/fırkalara ayrışma olmuş ve her fırka kendi cephesine/ tarafına güç kazandırmak için en güçlü sembol/etken/kutsal olan Kur'ân-ı Kerîm'den destek sağlamak istemiştir. Bu da her cephenin kendine has tefsîrlerini te'lif etmeleri gibi bir sonuç ortaya çıkarmıştır. Söz konusu tefrikalar, i'tikâdî mezheplerde ağırlıkta olmasının yanında fikhî yorumlarda da etkili olmuştur.

Zaman zaman farklı bir yol edinmek için te'villerde zorlama denecek türden tefsîrler yapılmıştır. Siyasî, İtikadî, fikhî gibi birçok bloklaşmanın islam tarihinde varlığını ve etkisini bilmekteyiz; Ancak Kur'ân'ın ihtiva ettiği en önemli amaçlarından biri bu ümmeti, inanç yönüyle diğer ümmetlerden ayırmak ve onların hayatını bazı hükümlere göre şekillendirmek olduğundan tefsîrde fikhî ve i'tikâdî âidiyetler baskın olmuştur.⁴⁶⁷ Bu nedenle bu iki türden yorumlar tefsîrlerde geniş bir yer alır.

Kur'ân'ın metninden kaynaklanan ihtilaf sebepleri, Kur'ân'da birçok ihtilafın kaynağı olduğu gibi merciin de belirlenesinde etkili olurlar. Metin kaynaklı sebepler arasında zikredilen sebeplerden biri lafzın iki veya daha fazla manaya muhtemel olması (iştirâk) dır. “İştirak”ın mercide mana farklılığına etkisine kur'ân'dan örnek olarak إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مُنَازِي ayetinde رب kelimesinin anlamına bağlı olarak zamîrin mercii Allah (c.c) veya efendi olarak değişir.⁴⁶⁸ Zira رب kelimesi iştirak özelliği olan bir kelimedir. Metin kaynaklı sebeplerden bir diğeri, âyetlerdeki kıraat farklılıklarıdır.

Kıraatlerin zamîr ve anlam etkisine örnek olarak هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ ayetinde⁴⁶⁹ اللَّهُ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ kıraatına dayalı olarak zamîrin hz.

⁴⁶⁴ Cerrahoğlu, a.g.e., s. 289.

⁴⁶⁵ Hâlidî, Salâh Abdulfettah, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fi'l-Kur'ân*, Ammân, 1996, 2007, s. 18.

⁴⁶⁶ Divlekci, a.g.m., s. 7-8.

⁴⁶⁷ Mukrinî, a.g.t., s. 349.

⁴⁶⁸ Aydın, a.g.e., s.121.

⁴⁶⁹ Hac, 22/78.

Nahiv edatları da merci üzerinde etki eder. Misalen Bakara sûresinde وَإِذْ اسْتَسْقَى 475 ayetinde مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ geçen 475'daki مِنْ harfi, sebebiyye olursa merci “vurmak” ancak ibtidaiyye olursa merci “taş” olacaktır. Sarf bilgisi, sentaks ve sözlüğe bağlı olasılıkların farklılığı etkisi için verilen bir misal olarak هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ 476 ayetinde geçen لِيُظْهِرَهُ ifadesi yüceltmek anlamına hamledildiğinde zamîrin mercii “din” olur. Bu durumda peygamberin gönderiliş amacı dindir. Buna karşın bu kelime muttali olmak anlamına hamledildiğinde zamîr, “peygamber”e dönecektir. Buna göre Allah (c.c) Peygamberini, dinin tamamına muttali/bilgili kılmak için gönderdiği anlaşılmaktadır. 477

Siyakın (bağlamın çokluğu ve çeşitliliği)anlam farklılığına etkisi de en çok karşılaşılan etkenlerden biridir. Siyakın zamîr üzerindeki etkisine örnek olarak Zemahşerî, وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى 478 ayetinde geçen اِضْرِبُوهُ daki zamîr için iki ihtimalden söz etmiştir. Birinci ihtimalde zamîr نفس kelimesine râcidir ki tezkirin sebebi şahıs ya da insandır. İkinci ihtimalde zamîr قَتِيل'e râcidir. Bunu da مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ayetinin karinesi ile anlarız. 479 Halebî'nin de yapmış olduğu bu açıklamadan siyakın mana üzerindeki etkisine dikkat çekilmiştir.

Benzeri durum, zamîrin hem fiil hem ma'mulüne muhtemel olmasında da görülür. Misal olarak فَيُضِلُّكَ 480 yüce ifasında وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ fiilinde müstetir zamîr, fiilin mastarı olan ittibâ manasına râci olması mümkün olduğu gibi; aynı fiilin mefulü olan “heva”ya râci olması da mümkündür. 481

Rivâyet (hadis, sebab-i nüzûl) de zamîrin mercii için etkili olurlar. Mesela, وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ “Sûr’a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş (kıyamet kopmuş)tur. Gök de yarılmış ve artık o gün o da çökmeye yüz tutmuştur. Melekler onun kıyılarındadır. O

475 Bakara, 2/60.

476 Tevbe, 9/33.

477 Aydın, a.g.e., s. 121-122.

478 Bakara, 2/73.

479 Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 82-83.

480 Sâd, 38/26.

481 Ebû Hayyân, el-Bahrü'l-Muhît, 7/379.

gün Rabbinin Arş'ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı taşır."⁴⁸² Ayetinde أرجائها ifadesindeki zamîrin "gök"e râci olması mümkün olduğu gibi⁴⁸³ bir hadis rivayetine bağlı olarak "yeryüzü"ne râci olması da mümkündür.

Zira hadiste "Kıyamet gelince Allah, dünya semasına ve orada bulunanlara emredecek, orada bulunan melekler inip yeryüzünü ve orada bulunanları kuşatacaklardır. Sonra Allah Teâla, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci göklere ve orada bulunanlara emredecek, onlar da inip birinci göğün sakinlerinin arkasında saf tutacaklardır. Sonra yüce melik sol tarafında cehennem olduğu halde inecek, yeryüzü halkı bunu görünce korkup kaçacaklardır. Kaçan kimseler yeryüzünün herhangi bir yerine varınca orayı yedi kat meleğin çember içine aldığını görecekler, tekrar dönüp, geldikleri yere gideceklerdir."⁴⁸⁴ Hadisinde meleklerin dünyanın etrafında durdukları zikredilmektedir.

Bu hadise dayanarak burada mercii "yeryüzü" olarak belirleyenler olmuştur. İbn Atıyye, semânın merci olmasını tercih etmekle birlikte Dehhâk ve İbn Cübeyr'in mercii "dünya" olarak tayin ettiklerini nakleder.⁴⁸⁵

B. Zamîr ve Mercie Has Yorum Farklılıklarının Sebepleri

Zamîrin merciiine dair yorumlar Kur'ân tefsîrlerinde çeşitli ihtimallerin ve farklı görüşlerin en çok yer aldığı konulardan biridir. Bu duruma hem genel hem zamîre ait özel nedenler sebebiyyet vermiştir. Farklılığa yol açan bu nedenlerin bir kısmı dil, konuşan, dinleyen ve metin ile ilgili genel nedenlerdir.

Bu tür nedenler sadece zamirde değil dile ait birçok kelime ya da cümlelerin farklı değerlendirilmesine yol açmaktadır.

Bunların dışında zamîrin kendi mahiyetine dayanan özel sebepler bulunmaktadır. Buradan hareketle merci tespitinde hilafta etki eden ve merciiin tespitini zorlaştıran amilleri, -müfessir kaynaklı etkiler haricinde-zamîrin kendi aktivasyonu ve metin aktivasyonları üzerinden maddeler ile izah etmeye çalışacağız.

⁴⁸² Hâkka, 69/14-17.

⁴⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1135.

⁴⁸⁴ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 5/359.

⁴⁸⁵ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 5/359.

1. Merciin Taaddüd Etmesi

Kur'ân'ın kendine hâs birçok özelliğinden biri, birden çok anlam ihtimallerinin mümkün olmasıdır.⁴⁸⁶ Zamîrlerde birden çok merciin muhtemel olmasının kaynağı, kendi dinamik yapılarıdır. Merciin teaddüdü, ya birden çok merciin telaffuzda geçmiş olması ya da farklı mercileri iktizâ eden birden çok karinenin mevcut olması şeklinde olur. Zira zamîrlerde muteaddid mercilerin bulunması, anlama ve dil yapısına uygun, biri diğerine göre tamamen farklı anlamlara ortam sunan karineler merciin tayininde belirleyici olan etkenlerdir. Bu da merciin taaddüdü sonucunu getirir. Misal olarak sebebi nüzul, merciin tespitiinde müsbet bir rol üstlenirken; sebebi nüzulün taaddüdü, merciin taaddüdüne yol açabilmektedir Şüphesiz ki rivayetlerin çokluğu sonucunda ayetlerin nüzul sebebinin taaddüdü, mercide ihtilafa sebep olsa da bu ihtilaflar, olumsuz bir sonuç değildir.⁴⁸⁷ Karine ile yapılan istidlallerden hangisine öncelik verileceği söz konusu olduğunda müfessirin yeteneği ve feraseti belirleyici olacaktır.

Herhangi bir kelâmda zamîrin olasılıklar içinde kullanılmasının bir illete dayalı olması, önemli bir husus arz etmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi zamîrde kendi kühnü açısından belirsizlik olsa da merciin net ve belli üslûblarla kullanılmasına bağlı olarak bu ibhâm ve ihtimaller engellene bilir. Zira ibhâmın varlığı ve ihtimallerin mümkün olması, konuşanın ferasetine bağlı olabileceği gibi tasarrufuna da bağlı olabilir. Konuşan kişi, isteğe bağlı olarak zamîri uzun cümleler kullanarak ya da her zamîri bir edat ile tefsîr etmek yoluyla bu olasılıkları ve teaddüdü engelleye bilir. Ancak bu durum da kelimelerin ve gayenin anlaşılmasında sapma ve bezginlik verir. Oysaki Belâgat yönü güçlü kimselerde muattal ve gereksiz ifadeler kullanmak, gayeden çok gereksiz detayları önemsemek gibi bir şey söz konusu olamaz. Böyle bir üslup, bir taraftan dinleyicinin belâhetini imâ ederken bir taraftan sözün etki gücünü ve maksadın iyi anlaşılmasını önemsemeyen bir tutumdur. Çünkü her zamîrin açık olmasını sağlamaya çalışmak ya konuşanın eksikliği ya söz sahibinin eksikliği ya da dilin yapısının eksikliğidir.

Zamîrleri kullanırken zamîrlerin ve kullanıldığı sözün anlaşılabilir halde olması veya meramı ifade edip dilin etkisel ve edebî yönünü koruyamamak, edebi yönü eksik

⁴⁸⁶ Mukrinî, *a.g.e.*, s. 115.

⁴⁸⁷ Aydın, *a.g.e.*, 94.

dili zayıf kişilerde olur. Unutulmamalıdır ki söz sahibinin hikmet, esrâr, te'sir, ta'lim ve tahdîd gibi pek çok anlamsal gayelerle icâz veya itnab gibi söz sanatlarına başvurması, söz sahibinin maharetinin belirtisidir. Bu açılardan Kur'ân'ın belâgatça en zirvede ve benzersiz olması onun *i'câz* özelliğinin sonucudur. Sabre, Kur'ân'ın merciin taaddüdüne imkân veren üslubunun, hadis de dâhil başka metinlerde bulamadığını belirtir. Ayrıca bunun Kur'ân'ın mu'ci bir eser olarak belâgatı önemli sayan bir topluluğa karşı olarak peygambere destek olarak kullandığını söyler.⁴⁸⁸ Gerçekten de peygamberin anlattığı eserde zamîrlerin bile kendi sözüne benzememesi, o eserin peygambere ait olmadığına, mucezevî olup Allah'a (c.c) ait olduğunun açık bir ayetidir.

Tefsîrlerde merciin taaddüt ettiği ayetlere bakıldığında müfessirlerden her biri farklı bir karineye göre bir merci tespit etmektedir. Bu açıdan farklılığa yol açan en önemli sebeplerden biri birden çok karine ve istidlallerin tespit edilebilmesidir. Bu tür bir taaddüde örnek olarak قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا “De ki: “Bana vahyolunan Kur'ân'da bir kimsenin yiyecekleri arasında leş, akıtılmış kan, domuz eti -ki o şüphesiz necistir- ya da Allah'tan başkası adına kesilmiş bir (murdar) hayvandan başka, haram kılınmış bir şey bulamıyorum. Fakat istismar etmeksizin ve zaruret ölçüsünü aşmaksızın kim bunlardan yeme zorunda kalırsa yiyebilir.” Şüphesiz Rabbin çok bağışlayandır, çok merhametlidir.”⁴⁸⁹ ayetini verebiliriz. Şöyle ki: فَإِنَّهُ ifadesinde geçen zamîr için farklı delillere dayanarak birbirinden farklı fikhî görüşler serdedilmiştir. Bu görüşlerin birinde “hû” zamîri, en yakın merci olması nedeniyle لَحْمِ خَنْزِيرٍ ifadesindeki muzâf ileyhiye râci edilirken; diğer bir görüşte zamîr, sözü edilen olması (muhdesü anhu) nedeniyle muzâfa râci edilmiştir.⁴⁹⁰ Bu iki görüşten farklı diğer bir görüşte ise مَيْتَةً دَمًا ve لَحْمِ خَنْزِيرٍ ifadelerinin hepsine birden mezkûr (zikredilenler) manası ve te'vili ile râci edilmiştir.⁴⁹¹

Mercilerin taaddüdü, bazen zikredilmemiş kelimeler için söz konusu olurken bazen de zikredilmeyen merciler içinde söz konusu olur. Söz gelimi zikredilmeyip

⁴⁸⁸ Sabre, *a.g.e.*, s. 15.

⁴⁸⁹ Enâm, 6/145.

⁴⁹⁰ Halebî, *a.g.e.*, 5/200.

⁴⁹¹ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî, *el-Muhallâ*, nşr. İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye, h. 1347, 7/390-391.

meftumdan anlaşılan ve farklı müfesssirlerce birden fazla mastarın, merci olarak tercih edildiği örnekler bu zikredilmeyen mercilerden sayılır.

Örnek olarak وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَنْبِيْئًا “Eğer biz onlara, “Hayatlarınızı feda edin veya yurtlarınızdan çıkın” diye yazmış olsaydık, içlerinden pek azı hariç, bunu yapmazlardı. Eğer kendilerine verilen öğütleri tutsalardı, elbette haklarında hem daha hayırlı, hem de (imanlarını) daha çok pekiştirici olurdu.”⁴⁹² ayetinde geçen (مَا فَعَلُوهُ) “bunu yapmazlardı” ifadesindeki zamîr اقْتُلُوا, ve اَخْرُجُوا fiillerinin mastarlarına râci olması birer ihtimaldir. Bunlardan birincisi,⁴⁹³ ilk zikredilen olması nedeniyle tercih edilirken; ikincisi de yakın olması nedeni ile tercih edilmiştir. Râzî ise burada zamîrin, “mezkûr” ile te’vil edilerek iki mastara birden râci olabileceğini savunmuştur.⁴⁹⁴

Birden çok mastara ircâ‘ ihtimaline diğer bir örnek, ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ “Sonra, şüphesiz ki Rabbin; cahillik sebebiyle kötülük yapan, sonra bunun ardından tövbe eden ve durumunu düzeltenlerden yanadır. Şüphesiz Rabbin bundan sonra da elbette çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”⁴⁹⁵ ayetidir. Burada geçen مِنْ بَعْدِهَا zamîrini, “kötü amel”, “tevbe”,⁴⁹⁶ “islah”, “cehâlet”,⁴⁹⁷ “kötülük”, mastarlarına ircâ‘ etmek gibi değişik görüşler ileri sürülmüştür.⁴⁹⁸

2. Merciiin Zikredilmemiş Olması

Bu tür mercilerde merciiin ne olduğu ihtilaf konusu olduğu gibi bazen neden zikredilmediği de ihtilaf konusu olur. Merciiin zikredilmemesine Kur’ân’dan örnek olarak فَاهْبِطْ مِنْهَا) ayetinde⁴⁹⁹ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ifadesindeki zamîrin mercii zikredilmediğinden müfesssirler, şeytanın kovulduğu şeyin

⁴⁹² Nisâ, 4/66.

⁴⁹³ Beyzâvî, a.g.e, 5/74; Ebu Hayyân, el-Bahrü’l-Muhit, 3/298.

⁴⁹⁴ İbn Kesîr, a.g.e., 10/171-172.

⁴⁹⁵ Nahl, 16/119.

⁴⁹⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 587; İbn Atrıyye, a.g.e., 3/430; Âlûsî, a.g.e., 14/249; Şevkânî, a.g.e., 1/829 .

⁴⁹⁷ Bağavî, a.g.e., 2/262.

⁴⁹⁸ Ebû Hayyân, el-Bahrü’l-Muhit, 5/528.

⁴⁹⁹ A’râf, 7/13.

ya da yerin ne olduğu konusunda, “cennet”, “adn cenneti”, “dünya”, “gökyüzü”, “şerefli makam”, ve “melekler zümresi” gibi görüşlerde ihtilaf etmişlerdir.⁵⁰⁰

Araplar cümle, müfred, kelime ve harf gibi birçok dil elemanlarını bir karine ve delile bağlı olarak hazf ederler. Zira bilinmesi gereken bir şeyin anlaşılmasını sağlayacak bir delilin olmaması halinde bu şey bir tür ğaybî ilim vaziyeti alır.⁵⁰¹ Dolayısıyla ihtisarın bir türü olara kabul edilen haziflerde de bu ancak karine ve delil sayesinde yapılabilir.⁵⁰² Zamîrde müfessirin tespit edilmesini sağlayan karine, merciin zikredilmeyişini de mümkün kılan şeyin kendisidir. Zamîrin hazf edilmesinin lafzî ve bağlamsal ve hissî olmak gibi değişik karineleri vardır. Bunlardan her biri için birer örnek vermekle yeterli olacaktır.⁵⁰³

Bağlam karinesine örnek: Kadr sûresinin bidayetinde surede hiç bir kelime geçmemiş olmakla birlikte ⁵⁰⁴ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ "onu indirdik" ifadesinde zamîr kullanılmıştır. Bu zamîrin mercii başka bir ayette شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ "içerisinde Kur'ân'ın indiği ay"⁵⁰⁵ ifadesiyle, Kur'ân'ın sarahaten kadir gecesini içinde barındıran Ramazan ayında indiği ifade edilmiştir. Kur'ân bir bütün ve tek sure hükmünde olduğundan başka ayetteki bu bilgi sayesinde Kadir gecesinde nüzûl eden şeyin, “Kur'ân” olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰⁶

Hissî karineye örnek: Yusuf (a.s) hikâyesinin anlatıldığı ayette⁵⁰⁷ قَالَ هِيَ رَاوَدْتَنِي قَالَ هِيَ زَامِرِي, diyaloğun geçmiş olduğu ortamda kullanılmıştır. Bu esnada Züleyhâ hazır bulunduğundan yukarıdaki ifadenin sahibi olan Hz. Yusûf (a.s) Züleyha'nın adını zikr etmemiş sadece zamîri zikretmekle yetinmiştir. Müfessirler bu uslûbün tercih edilmesinin iki nedenine yer vermiştir. Birincisi Hz. Yusûf 'un (a.s) kralı inciten hadisede kiralın yanında eşinin adını bile zikretmeyerek kırala saygısı önemsemesi, ikincisi Züleyha mahrem bir bayan olduğu için Hz. Yusuf (a.s) bir peygamber olarak ona yönelmeyerek onu gâib olarak kabul etmiş olmasıdır.

⁵⁰⁰ Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/331-332; Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit*, 4/274; İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/434. 9/43-44.

⁵⁰¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/360.

⁵⁰² İbn Kuteybe, *a.g.e.*, s. 1/210, 231.

⁵⁰³ Lahyânî, *a.g.e.*, s. 213- 219.

⁵⁰⁴ Kadr, 97/3.

⁵⁰⁵ Bakara, 2/185.

⁵⁰⁶ Kadr, 97/01.

⁵⁰⁷ Yusuf, 12/26.

Lafız karinesine örnek: وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا⁵⁰⁸ ayetinde⁵⁰⁸ kan'nin müstetir ismi olan zamîr, "infak" mastarına râci olmaktadır. Merciin "infak" olduğunun delili, hemen öncesinde geçen أَنْفَقُوا fiilidir.⁵⁰⁹

3. Zamîrde İltifât

İltifat ifade-i meramda bulunan kişinin kullanmış olduğu gâib, muhatap ve mütekellim tabirlerinden birini ilk kullanım şeklinden başka bir yol izlemesidir.⁵¹⁰ İltifât bir sanat olması ve söze kazandırmış olduğu anlamları yanında⁵¹¹ birden çok zamîri farklı mercilere âid olmaya müsait hale getirmesiyle, bazen merciin tespitini de güç hale getiren bir rol oynamaktır. Mesela, Rahman sûresinde geçen يَا مَعْشَرَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُتُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُتُوا لَا تَنْفُتُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ⁵¹² ayetinde⁵¹² kullanılan zamîrler, çoğul hitapla kullanılmıştır. Burada kullanılan zamîrin معشر kelimesine râci olduğu anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra ayetin devamında يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا⁵¹³ ayetinde⁵¹³ çoğul zamîr yerine kullanılan tesniye hitabı, merciin "ins" ve "cin" olduğunu akla getirmektedir. Dolayısıyla ciddi bir anlam değişikliği olmasa da merciin olduğunu akla getirmektedir. Dolayısıyla ciddi bir anlam değişikliği olmasa da merciin معشر lafzı mı yoksa الْجِنَّ وَالْإِنْسِ mi olduğu ihtimalleri söz konusu olmaktadır. Fahrettin Râzî'ye göre birinci ayette tahaddi (meydan okuma) olduğu için iki kısmın da tüm fertleri dâhil edilerek zamîr çoğula hitaben kullanılmış ve meydan okunmuş; ikinci zamîrde ise alevin gönderilmesine muhatap olanlar, tüm fertler değil; iki cins genel bir ifade ile muhatap alınmıştır.⁵¹⁴

İltifat sanatının, ihtilafa konu oduğunu اَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّانُهُمْ فِي⁵¹⁵ ayetinde⁵¹⁵ bulunan مَا لَمْ نُمْكِّنْ لَّكُمْ اَلْأَرْضَ مَا لَمْ نُمْكِّنْ لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مَدْرَارًا ifadesindeki muhatap zamîrinde görmekteyiz. Dikkat edildiğinde buradaki hitaptan önce bir hitap bulunmamaktadır. Dolayısıyla muhataplar 'görmüyorlar mı' sorusu ile sorgulananlar mı? Yoksa ayeti dinleyenler mi? olmak üzere iki ihtimal bulunmaktadır.

⁵⁰⁸ Furkân, 25/67.

⁵⁰⁹ Râcihî, a.g.e., s. 155-186.

⁵¹⁰ Başka örnekler için bkz. Kazvinî, Hatîb, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belağa*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, 1993, 2/86-88.

⁵¹¹ Kazvinî, a.g.e., 2/91.

⁵¹² Rahmân, 55/33-35.

⁵¹³ Rahmân, 55/35.

⁵¹⁴ Râzî, a.g.e., 29/114-115.

⁵¹⁵ En'âm, 6/128.

Birincisine göre gâib zamîrinden muhatap zamîrine iltifat edilmiştir. Buna göre sorgulananlar, mal ve mülk bakımından helak edilenlerden daha geridir ve bu sorgulananlardan daha zengin olanların bile helak edilmesini idrak etmeleri isteniyor. Buna göre anlam “Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size (ey görmeyenler) vermediğimiz imkân ve iktidarı onlara vermiştik” olacaktır. İkincisine göre ayet Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemdeki dinleyecilere ve dönemin insanlarına hitap etmektedir ve iltifat bulunmamaktadır. Buna göre anlam “Onlardan önce nice nesilleri helâk ettiğimizi görmediler mi? Yeryüzünde size (ayeti dinleyenler) vermediğimiz imkân ve iktidarı onlara vermiştik”⁵¹⁶ Şeklinde olmaktadır.

4. Zamîrin Türü

Zamîrin türünün mübhem kalması, zamîrin mübhem kalmasını etkileyen bir durumdur. Zamîr merciinden önce geçmesi durumlarında müfessirlerin değişik açılardan ihtilaf ettikleri görülür. Böyle bir zamîrde kişi veya şe’n zamîri olması ve buna bağlı olarak her birine göre merciin hangi zahir isim olduğu da değişmektedir. Örneğin *اِنَّهُ* daki zamîrin şe’n zamîri veya Allah’a (c.c) râci olması şeklinde iki görüş bulunmaktadır.⁵¹⁷ Diğer bir örnek olan *يَا مُوسَى اِنَّهُ اَنَا اللّٰهُ* gibi zamîrinin şe’n zamîri olduğunu söyleyenler olduğu gibi Allah’a (c.c) râci olduğunu söyleyenler de mevcuttur.

Yine *وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ* ayetinde⁵²⁰ farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Bu ayette yapılan yorumlardan biri, zamîrin şe’n zamîri olduğudur. Bu durumda zamîr Mübtedâ, sonrasındaki bütün ifade de onun haberi olur.⁵²¹ Bu durumda zamîrden sonraki ifade kendi içinde mübtedâ ve haber olur. Diğer bir yaklaşıma göre merci, daha önce geçmiş olan *تُخْرِجُونَ* ifadesinden anlaşılan *إِخْرَاجٍ* mastarıdır.⁵²² Buna göre zamîrin haberi *مُحَرَّمٌ* olacaktır. Üçüncü bir görüşe göre ise zamîr -Kûfelilerin görüşüne göre- imâd

⁵¹⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 4/80-81.

⁵¹⁷ Âli İmrân, 3/18.

⁵¹⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhit*, 2/420.

⁵¹⁹ Neml, 27/9.

⁵²⁰ Bakara, 2/85.

⁵²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 85; Nesefî, *a.g.e.*, s. 63; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhit*, 1/460; Halebî, *a.g.e.*, 1/484.

⁵²² Taberî, *a.g.e.*, 2/312.

(fasıl) zamîridir.⁵²³ Görüldüğü üzere bu ayette zamîrin şe'n zamîri, fasıl zamîri ve kişi zamîri olması şeklinde üç ihtimal bulunmuş ve bu yönde tefsîrlerde üç görüş de yer almıştır.

5. Zamîrin Sayı ve Cins Bakımından Merci ile Mutabakat Etmemesi

Kuralların uygulanmamış olma görünümü, mutabakat ilkesinin gerekliliği için alternatif tercih ve değerlendirmeleri zorunlu kılmaktadır. Bu durum birçok müfessiri te'vile sevk ettiğinden muhtelif yaklaşımların ortaya çıkması tabii bir sonuç olmaktadır. Te'viller çoğaldıkça görüşleri de değerlendiren için bu durum bir taraftan avantaj sağlarken diğer taraftan ihtimallerin çokluğu daha fazla tedebbür ve analizi zorunlu kıldığından onun net bir sonuca ulaşmasını güçleştirir.

Örneğin⁵²⁴ وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا ayetinde⁵²⁴ müfred zamîri, cem' müennes olan صَدُقَاتِهِنَّ ifadesine âiddir. Müfessirler, mutabakatı sağlamak için te'vil yapmış ve mercii, müfred olan صدق⁵²⁵, مال⁵²⁶, الإيتاء⁵²⁶, المذكور gibi manalara hamletmişlerdir.

Sayı bakımından kurala uymayan diğer bir örnek فَأَنْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ayetidir.⁵²⁷ Bu ayette fiilin sonundaki zamîr, müfred müzekker zamîridir. Ancak kendisinden önce merci olabilecek iki kelimenin tesniye kalıbıyla kullanılması uygunluk arzetmemektedir. Zamîrin tesniye olmaması birbirinden farklı olasılıkları ortaya çıkarmıştır. Nitekim Ebu Hayyân, bu ayette farklı olan şu ihtimallere yer vermiştir: Bir ihtimade zamîri “şerâb” kelimesine ircâ' etmiş, benzer bir fiili hazf ederek bu fiildeki zamîri de “taâm”a râci etmiştir. Diğer bir ihtimal olarak, ikisinin mütelaazim kelimeler olduğunu, biri diğerini gerektirdiğinden ikisinin bir ve müfred olarak kabul edildiğini söylemiştir. Son bir ihtimalde ise zamîri, “gıdâ” anlamına râci etmiştir ki bu iki mercii de içine alan bir kelimedir.⁵²⁸

Kuralların farklılığa yol açmasının bir nedeni de çoğul müennes ve çoğul müzekker zamîrlerinin mercie uyumsuzluğudur. Müzekker هم zamîrin geçmiş olduğu

⁵²³ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/175; Halebî, *a.g.e.*, 1/486.

⁵²⁴ Nisâ, 4/4.

⁵²⁵ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 2/9.

⁵²⁶ Ebu Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit*, 3/174-175.

⁵²⁷ Bakara, 2/252.

⁵²⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhit*, 2/303-304.

529 zamîr, cümlesinde وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ iki peygamber Dâvut ve Süleyman (a.s)’a râci olmaktadır. Nitekim İbn Abbâs’ın da kırâatında zamîr tesniye olarak rivayet edilmiştir. Zemahşerî ve Taberî’ye göre bu ayette zamîrin mercii, iki peygamber ve aralarında hüküm verilmiş olan topluluk olduğundan zamîr çoğul olarak kullanılmıştır. Diğer taraftan 530 cem’in ikiden başladığını ve cem’ ile tesniye arasında mülâhazada yakınlık vardır diyenler, çoğul zamîrin tesniye merci ile uyumsuz olmadığını savunmuşlardır. 531

Mutabakatsızlığın en çok karşılaşılan örneklerinden biri de çeşitli amaçlarla cem’i zamîrinin, müfred mercie râci olmasıdır. Örneğin حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ifadesinde, 532 ölmüş kişi Allah’a (c.c) hitab ederken cem’i zamîrini kullanmıştır. 533 Yine Kasas sûresinde geçen فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ ayetinde 534 müfred lafız ile geçen fiil, aynı cümlemin geçmiş Hûd suresinde 535 فَالَّذِينَ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır. Zemahşerî, bu ayette çoğuldan ta’zimin hedeflendiğini ifade etmiştir. 536

6. Zamîr Mahiyeti

Zamîrin ibhâm, kinaye, iştirak, tevâtü gibi özellikleri, mercideki belirsizliğin ibtidâî noktasıdır. Bu özelliklere daha önce değindiğimiz bu konulardan iştirake iki mercii tercih edilmesine sebep olmasına örnek olarak وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ayetindeki 537 فَأَتَمَّهُنَّ fiilindeki zamîrde görmekteyiz. Ayette geçen ابْتَلَىٰ fiilinde imtihan eden Cenab-ı Allah; imtihan edilen ise İbrahim (a.s)’dır. Müfessirlerden bazıları zamîri, İbrahim (a.s)’e râci ertmiş ve أَتَمَّهُنَّ fiiline “o kelimelerle amel etti”, “devam etti” “gerçekleştirdi” gibi anlamlarla mana vermişlerdir. 538

529 Enbiyâ, 21/78.

530 Taberî, *a.g.e.*, 16/32.

531 Ferrâ, *a.g.e.*, 2/119.

532 Mü’minun, 23/99.

533 Bkz. Lahyânî, *a.g.e.*, s. 51.

534 Kasas, 28/50.

535 Hûd, 11/14.

536 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/369; Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *I’râbü’l-Kur’ân*, Dârü’l-Marife, Beyrut, 2008, 2/275, 2/275.

537 Bakara, 2/124.

538 Âlûsî, *a.g.e.*, 1/384-385.

Buna karşın İbn Atıyye, “kelimeler”den “dualar”ın kast edildiğini söyleyerek zamîri, Allah’a (c.c) râci etmiştir.⁵³⁹ Bu durumda anlam “Allah (c.c.) onu tam olarak beyân etti” veya “kolaylaştırdı” şeklinde olmaktadır. Bazı müfessirler de, bu görüşe destek olarak fiilin öncesinde geçen إبتلي fiiline atfedildiğini ve zamîrlerin ittihad etmesi gerektiğini delil olarak nazara vermişlerdir.⁵⁴⁰

7. Başka Zamîrin Mercie Etkisi

Bazen bir zamîrin mübhemliği, başka zamîrlerin mübhem olmasına yol açmaktadır. İlk geçen zamîrin mübhem kalması, devamında gelen zamîrin de mübhem olmasına sebep olduğuna örnek olarak وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لِيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكُونُ قَبْلَ مَوْتِهِ به, ikincisi ise قَبْلَ مَوْتِهِ zamîridir. Zamîrin dönderileceği şey için Hz. Muhammed (s.av) ve Hz. İsâ (a.s) olarak iki ihtimal söz konusudur. Mercii Hz. Resûlullah’ı (a.s.v) alırsak ikinci merci ehl-i ktap veya ölümü mukadder olan herhangi biri olacaktır. Ancak birinci zamîrin mercii Hz. İsâ (a.s.) olduğunda ikinci merci, Hz. İsâ (a.s) veya ehl-i kitap olacaktır. Görüldüğü üzere ikinci merci ancak birinci merci belirlendiğinde açığa çıkacaktır.

8. Delalet Bağlantılarının Etkisi

Daha önce iltizamın, zamîrin merciiinin zikredilmediği durumlardan biri olduğunu söylemiştik. İltizam, bir karine olsa da merciiin zorunlu bağlantıları birden fazla olabileceği için; iltizamî bağlantılarla çok fazla merciler, tespit edilebilir. İltizam ve tazammun gibi bağlantıların bir sınırının bulunmaması nedeniyle mercii net ve açık olmayan bu tür merciler, Kur’ân tefsîrinde hilafın en yaygın kaynaklarından biri olmaktadır.

İltizam bağlantısı, Kur’ân ayetlerinde özellikle Allah (c.c), Peygamber (s.a.v) ve Kur’ân olarak birbirine murtebit olan değişik merciler şeklinde farklı tercihlerle tezahür etmektedir. Örnek olarak الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ

⁵³⁹ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/205.

⁵⁴⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü ’l-Muhit*, 1/545.

⁵⁴¹ Nisâ, 4/159.

الْخَاسِرُونَ ayetinde⁵⁴² بِهِ يُؤْمِنُونَ ifadesindeki zamîr, bağlamdan anlaşılan “kitap” a⁵⁴³ râci olması ihtimali dışında; “kitap”ın lazımları olan “nebi”⁵⁴⁴ ve “hûdâ” ya⁵⁴⁵ (Kur’ân) râci olduğunu söyleyen müfessirler olmuştur.

Zerkeşî, فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ⁵⁴⁶ ayetinde بَلَغَتِ fiilindeki müstetir zamîrin neye râci olduğunun, iltizam bağlantısı ile bilindiğini söylemektedir. Zira الْحُلُقُومُ ve التَّرَاقِي kelimelerinin iltizamî bir mana olarak can/نفس manasını iktiza ettiğinden bu onun lazımı manası olduğunu belirtmiştir.⁵⁴⁷ Buna karşın Ebu Hayyân, burdaki merciin siyakdan anlaşıldığını söylemektedir.

İltizamın diğer bir tezahürü, sebebiyet ve müsebbeb bağlantısının bulunduğu ihtilaftır. Örneğin قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ifadesinde⁵⁴⁸ “söyledi” fiilinin mercii, doğrudan Musâ⁵⁴⁹ (a.s) olduğu gibi dolaylı olarak Allah (c.c) da olabilir. Bu nedenle fiilin zamîri, tefsîrlerde iki farklı yorum ile yer almıştır. Zira asıl söyleyen Cenâb-Allah olsa da yine onu kavime doğrudan getirecek ve söyleyecek olan Musâ (a.s)’dır.

Teşbihte müşebbeh ve müşebbehü bihi’yi iktiza ettiren ve ikisinin merci olma ihtimallerini doğurarak zamîrin merciinin tek ve net olmasını engelleyen diğer bir iltizamî manadır. Âli İmrân Sûresinde geçen يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ⁵⁵⁰ e başlangıçta sadakalarını minnet ve eziyet ile boşa çıkaranlar, riya ile malını infak edene benzetilmişlerdir. Bu teşbih bağlantısı ile sonrasında gelen فَمَثَلُهُ’daki zamîri, teşbihin her iki tarafına râci edenler olduğu gibi⁵⁵¹ “riyâ yapan” a⁵⁵² râci edenler de bulunmaktadır.

İltizam bağlantısı, iki şeyden biri diğerine zarf olması durumunda da söz konusu olur. Bu tür bağlantıdada zamîrin ikisine de râci olması mümkün olmaktadır. Örneğin يَوْمَ نَفْسٌ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا⁵⁵³ “Nefis”

⁵⁴² Bakara, 2/121.

⁵⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 94; Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/85.

⁵⁴⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/697.

⁵⁴⁵ İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/205.

⁵⁴⁶ Vâkıâ, 56/83.

⁵⁴⁷ Zerkeşî, *a.g.e.*, 4/25.

⁵⁴⁸ Bakara, 2/61.

⁵⁴⁹ Beyzâvî, 1/59; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhîr*, 1395; İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/520.

⁵⁵⁰ Bakara, 2/264.

⁵⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhîr*, 2/321; İbn Âşûr, *a.g.e.*, 3/48.

⁵⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 150; İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/357.

⁵⁵³ Âli İmrân, 3/30.

kendisi ile kıyamet arasında uzun bir zaman olmasını istemektedir” ifadesinde geçen بَيْنَهُ zamîri “kıyamet”e⁵⁵⁴ râci olmuştur. Buna mukabil bazıları, zamîri مَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ râci etmişlerdir. Bu görüşü savunanlara göre nefis, işlediklerini kıyamette göreceğinden nefis ve kıyamet rasında zarf-mazrûf bağlantısı bulunmakta ve biri diğerini iltizam etmektedir.

Yine وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ayetinde⁵⁵⁵ farklı yaklaşımların birinde zamîr, ibadete râci olmaktadır. Mezkûr olmamakla birlikte sabır ve namazın ibadet olmaları nedeniyle sabır ve namazın tazammun yoluyla ibadeti iltizam ettiği söylenmiştir.⁵⁵⁶

9. Belâğî Kullanımın Etkisi

Zamîrler ve zamîrlerin mercii konusunun genelde Arap dilinin, özelde ise Kur’ân-ı Kerîm’in daha iyi anlaşılmasını sağlamak ve nass çerçevesinde gerçekleşen yorumları bir takım kriterlere bağlamak amacıyla sistemleştiren belâgat ilmi ve bu ilmin üç temel ayağından biri olan me’ânî ilmiyle yakın ilişkisi vardır.⁵⁵⁷ Kur’ân, ayetlerinin anlaşılmasını ve fehm edilmesini ister.

Her müfessir, Kur’ân’ı anlamaya çalışırken bazı ayetlerin anlamında zorlanması tabii bir durumdur. Müfessir zor bulduğu ayetlerden bir kısmının tefsîrini öğrenirken az bir kısmını da hiç öğrenemez. Bu tür ayetlerin başında müteşabih olanları gelir. Onun zorlandığı ya da bulamadığı diğer yorumların bir kısmı, kendi çıkmazı olurken bazıları da Kur’ân’ın bazısını kulun araştırmasına ve i’caza bağlı maksatlara binaen verdiği daha kapalı verdiği ayetlerdir. Konuya dair bir örnek olarak وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ayetinde⁵⁵⁸ مِّن مِّثْلِهِ zamîrinin mercii, Kur’ân’a (مِمَّا نَزَّلْنَا) veya Peygambere (عَبْدِنَا) râci olması hususunda ihtilaf edilmiştir.⁵⁵⁹ Ayette muğlaklığı intaç eden bu üslubun bir hikmete binaen kullanıldığı söylenmiştir.

Örneğin İbni Âşûr, zamîrin her iki mercie âid olduğunu ve bu üslûbla her türlü yalanlamaya cevap teşkil etmesi amacıyla özellikle bu üslûbün seçildiğini

⁵⁵⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 3/223.

⁵⁵⁵ Bakara, 2/45.

⁵⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1/341; İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/137.

⁵⁵⁷ Emrullah Ülgen, *Kur’ân Yorumlanmasında İ’râbın Rolü*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015, s. 215.

⁵⁵⁸ Bakara, 2/23.

⁵⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 59-60; İbn Atıyye, *a.g.e.*, 1/107; Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1/248.

söylemektedir. Zira tekzip ve inkâr edenlerin ifadeleri “eskilerin efsaneleri”, “beşer kelamı” ve “öğretici bir beşerin öğretisi” şeklinde üç türde cereyan etmiştir. Kur’ân ayette kullandığı üslûbla “öğretenin benzerini getirin” ve “indirilenin benzerini getirin” demiş olarak tek bir telaffuzla her tekzibe meydan okumuş olmaktadır.⁵⁶⁰

Kur’ân’ın i’câzı ve belâğâtının bu tür usupları, müfessirleri arayışa sevkettiğinden müfessirler tarafından farklı merciler tercih edilmektedir. Muhammed Abulhâlık Azime, Kur’ân’ın belâgatve mü’cizliğine, “*Kur’ân uslûbu mu’cizdir. Hiç kimse onun meramının tamamını kuşatamaz. Dolayısıyla onun çok vecih ve pek çok anlamları bulunmaktadır. Bunun en önemli örneklerinden biri de gâib zamîrinin birden çok mercie ihtimalli olmasıdır.*” sözleriyle dikkat çekmiştir.

Süyûtî zamîrin birden çok meâdın bulunmasının Kur’ân’ın icmâlinin tezahürleri olarak değerlendirmiş ve buna örnek olarak getirmiş olduğu *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* ayetinde⁵⁶¹ *يَرْفَعُهُ* ibaresindeki zamîrin, “salih amel”e veya “güzel söz”e râci olabileceğini belirtmiştir.

⁵⁶⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, 1/338-339.

⁵⁶¹ Fâtır, 35/10.

İKİNCİ BÖLÜM

BAKARA SÛRESİNDE MERCIİN TESPİTİNDEN KAYNAKLANAN YORUM FARKLILIKLARI

Merciin yorum farklılığına etkisi konusu birinci bölümde zamirin kavramsal çerçevesi, zamir-mercii ilişkisi ve özellikleri ayrıca yorumdaki etki geniş çerçevede ele alınmaya çalışıldı. Bu bölümde ise merciin anlam üzerindeki etkisi daha daha dar alanda ancak doğru ve yeterli veriler üzerinde muşahaslaştırılmaya çalışılacaktır. Zira zamir ve mercii ile ilgili farklı yorumların tespitinde en sağlıklı yöntem, farklı yöntemlerle yazılan tefsîrlerin karşılaştırma yapılarak incelenmesidir. Bunun için Taberî'ye “*Câmi’u l-Beyân*”, Zemaşerî'nin “*el-Keşşâf*”ı ve Razî'ye ait “*Mefâtihu'l Ğayb*” tefsîrleri seçilmiştir. Zira Taberî'ye ait tefsîrin rivayet ağırlıklı bir tefsîr⁵⁶² olduğu, Zemaşerî'nin tefsîri Mu‘tezile'ye ait bir tefsîr olması yanında dirayet ekolünün en önemli tefsîrler olarak bilinmektedir. Râzî tefsîri de benzer şekilde hem dirayet ekolü hem de Ehl-i sünnet ağırlıklı en önemli Kelâmî tefsîrlerden biri olarak tanınmaktadır.⁵⁶³

Bu nedenle tezimizin esas kısmı olan bu bölümde Taberî, Zemaşerî ve Razî'ye ait tefsîrlerde Bakara sûresindeki zamir ve merci değerlendirmeleri mukayese edilerek zamire ve merciine matuf değerlendirmeler ve yorum farklılığına etkisinin izleri araştırılacaktır. Araştırma, Bakara suresi ile sınırlı tutulacaktır. Bu vesileyle karşılaştırma yapılmış ayetlerde hilafın olumlu ve olumsuz etkisi, belli veriler üzerinde müşahade edilecek ve zamîr özelinde tefsîrdeki çeşitliliğin, Kur’ân’ın anlaşılmasındaki katkısı ve farklılığın vasfı hakkında da bir fikir hâsıl olacaktır.

I. BAKARA, 17

{مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ}

Meâl: *Onların (münafıkların) durumu, (karanlık gecede) bir ateş yakan kimse misalidir. O ateş yanıp da etrafını aydınlattığı anda Allah, hemen onların aydınlığını*

⁵⁶² Sâbûnî, a.g.e., s. 84-85.

⁵⁶³ Sâbûnî, a.g.e., s. 89.

giderir ve onları karanlıklar içinde bırakır; (artık hiçbir şeyi) görmezler.” (Diyanet Vakfı Meâli)

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, بَنُوهُمْ ifadesinde zamîrin, مَثَلُهُمْ ifadesindeki zamîre âid olduğunu söyler.⁵⁶⁴

Ancak bunu, مَثَلُهُمْ zamîrinden kimin kastedildiğine (müşrikler veya münafıklar) dair zikrettiği rivayetlerin nihayetinde açıklamıştır.

Taberî, bu açıklamada Katade ve Dehhâk’a ait görüşün ve Hz. Ali’nin (r.a) İbn Abbâs’dan⁵⁶⁵ naklettiği rivayetin evlâ olduğunu söyler. Bu mesel, وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ⁵⁶⁶ ayetinden itibaren, sıfatları ve kıssaları anlatılan münafıklarla ilgilidir.⁵⁶⁷ Taberî’de izahına göre مَثَلُهُمْ ifadesindeki zamîr, من kelimesine ircâ‘ edilmiş ve بَنُوهُمْ ifadesindeki zamîr de aynı şekilde من’e râci olmuştur. Taberî’nin tercihinde zamîrin mercie uyumsuzluğu, söz konusu olmadığından uyumsuzluğu doğal olarak ele almamıştır.⁵⁶⁸

Bu anlama/mercie göre şart edatı لَمَّا’nın cevabı اللَّهُ بَنُوهُمْ olamayacağından bazı takdirlerin yapılması zorunlu olacaktır. Nitekim Taberî, ayetin “onların örneği, ateşi yakan kişinin örneği gibidir, o, etrafını aydınlattığı vakit ateş sönmüş ve yanmamıştır...” anlamında olduğunu zikretmiş, buna binaen bir soru olarak “ateş

⁵⁶⁴ Taberî, a.g.e., 1/190.

⁵⁶⁵ Taberî’de rivayette yer alan, İbn Abbâs’ın ayete dair bir açıklaması şöyledir: “Bu Allah’ın (c.c) münafıklar için verdiği bir meseldir. Onlar dünyada İslam’a intisap ediyor, müslümanlarla evleniyor, onlara mirasçı oluyor ve onlarla ganimeti bölüşüyorlardı. Öldüklerinde Allah (CC) onlardan bu şerefi, ateş sahibinden ateşin alındığı gibi almış ve onları karanlığa (azaba) bırakmıştır/terketmiştir.” Taberî, a.g.e., 1/185.

İbn Abbâs’a nisbet edilen diğer bir rivayete göre açıklama şu şekilde yapılmıştır: “Resûlullah (s.a.v) Medin’eye geldiğinde bazıları İslama girmiş dah sonra münafik olmuşlardır. Bunlar, karanlıkta kalmış, ateş yakmış etrafındakilerini aydınlatmış ve çevresine karşı sakınmış ve ardından ateşi söndürülerek karanlıkta kalmış kişiye benzerler. Münafik da, karanlıkta kalmış, zulmün karanlığını görmüş daha sonra İslam’a girerek helal haramdan haberdar olmuş, hayrı şerden ayırt etmiş bir esnada küfre girerek bunların hepsini bilmez olmuştur. Burada nûr imân, karanlık ise küfürdür.” Bu ve diğer rivayetler için bkz. Taberî, a.g.e., 1/185.

⁵⁶⁶ Bakara, 2/8.

⁵⁶⁷ Yapmış oldukları açıklama, “Hakkı görürler, itiraf ederler. Bunu daha sonra kendi küfür ve nifakları ile söndürdüklerinde bu onları küfrün karanlığında bırakır. Dolayısıyla hakkı görmezler ve hakkın istikametine girmezler.” şeklinde olmuştur. Taberî, a.g.e., 1/185.

⁵⁶⁸ Ancak ayette müfred olan كَمَثَلِ الَّذِي ifadesin çoğul olan مَثَلُهُمْ ifadesine haber bazı açıklamalarda bulunmuştur. Taberî, a.g.e., 1/183.

sönmüş ve yanmamıştır...” kısmının ayette bulunmadığını belirtmiş ve bu anlamın anlaşılması için delilin ne olduğu sorusunu cevaplamaya çalışmıştır.⁵⁶⁹

Bu cevaplamada “Allah (c.c) onların nurunu yok etti ve onları göremeyecekleri bir karanlıkta bıraktı.” İfadesinin bir karine olarak zikredilmeyen bölümlere işaret ettiğini bu karine nedeni ile de ihtisâr yapıldığını savunmuştur. Öyleyse ilk etapta ateşin yakan kişiye ait bir durum olan “ateş gitti/söndü” kısmı hazf edilmiş, ikinci bölümde ise münafıklara ait bir durum olan “dünyada sadece dil ikrarı sayesinde İslam ışığı ile aydınladılar” kısmı hazfedildiğini söyler. Son durumda ayetin anlamı şöyle tamamlanacaktır. “Ateş yakan adamın ateşi söndürülünce; göremeyeceği bir karanlığa nasıl düştüyse; işte aynı şekilde Allah (c.c), dünyada münafıkların İslamı kabul ettiklerini iddia ederek bulmuş oldukları aydınlığı, onlardan almış ve onları göremeyecekleri bir karanlığa terketmiştir”.⁵⁷⁰ Taberî’nin burada anlattıkları Zemahşerî’nin ikinci ihtimaline paralel değerlendirmelerdir.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, merci olarak, “münafıklar” veya “ateş yakan kişi/الذي” şeklinde iki ihtimali caiz görmüştür. Şu varki merciin tespitini, لَمَّا’nın cevabının ne olduğunu tespit ederken sağlamaya çalışmıştır.⁵⁷¹ Keşşâf’ta yer verilen iki ihtimal şöyledir:

Birinci ihtimal: لَمَّا’nın cevabı ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ifadesidir. Buna göre بِنُورِهِمْ ifadesindeki zamîr, حَوْلَهُ ifadesindeki zamîre bağlı olarak belirlenecektir. Keşşâf’ın ifadesinin zahirine göre bu ihtimalde zamîr الَّذِي’ye (ateşi yakan kişiye) râci edilmiştir.⁵⁷²

Hal böyle olunca aynı mevsule dönen bu zamîrlerden ikincisi (بِنُورِهِمْ), cem‘î siğâsında, birincisi (حَوْلَهُ) ifadesi ise müfred siğâsı ile kullanılması mutabık olmamamaktadır. Dolayısıyla zamîrlerin birincisi, الَّذِي lafzına hamledildiğini ikincisinin ise جمع (topluluk/çoğul) anlamına hamledildiğini açıklamış ve böylece zamîri, bir yerde

⁵⁶⁹ Zemahşerî, bunu لَمَّا’nın cevabı eksik olur” der ve ذهب kısmından itibaren istinaf cümlesi olduğunu söyleyerek dil üzerinden anlatır.

⁵⁷⁰ Taberî, a.g.e., 1/187.

⁵⁷¹ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 51.

⁵⁷² Zemahşerî “Bu kısımda zamîr münafıklara racidir. Öyleyse ikinci kısımda nereye racidir?”. sorusunu sorar. İkinci kısım cevabın hazf edilmesi olduğuna göre “Bu kısım” sözünden kast ettiği ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ifadesinin cevap olduğu kısımdır.

lafza hamletmiş bir yerde de manaya hamletmiştir.⁵⁷³ Bu manaya sadece “müşebbeh bihi”nin (benzetilen) durumu verilmiş müşebbehin (benzeyenin) durumu ise dinleyenin fehm etmesine bırakılmıştır.

İkinci ihtimal: لَمَّا'nın cevabı “Allah ateşini söndürdü ve karanlıkta kaldılar.” kısmı hazf edilmiştir. Buna göre merci münafiklara râci olacaktır. Dolayısıyla ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ifadesi de müste'nefe bir cümle benzeyene ait bir durum olup⁵⁷⁴ “Hallerindeki benzetilme sebebi nedir?” şeklinde sorulmuş bir itirazın cevabı niteliğinde ayette “Allah (c.c) nurlarını almıştır.” denilmiştir.

C. Mefâtihu'l-Ğayb:

Râzî'nin ifadelerinden açıkça merciden söz edilmemiştir. Ancak genel olarak merciin münafik olarak alındığı anlaşılmaktadır.⁵⁷⁵

D. Mercie Göre Anlam

Merci münafiklar olduğunda; “Onların örneği ateşi yakan kişinin örneği gibidir, o, etrafını aydınlattığı vakit ateş sönmüş ve yanmamıştır...” aynı şekilde “Allah (c.c), onların/munafıkların nurunu yok etti ve onları göremeyecekleri bir karanlıkta bıraktı.” şeklindedir.

Merci ateş yakanlar olduğunda; “Onların örneği, ateş yakmış kişinin/kişilerin örneği gibidir. Ateş onun/onların etrafını aydınlattınca, Allah (c.c) onların/ateş yakanların nurûnû gidermiştir/almıştır ve onları karanlıkta bırakmıştır.” meâlinedir.

⁵⁷³ Abkerî, bunu iki açıdan açıklamaya çalışır. **Birincisi** الَّذِي'nin من ve ما gibi cins (müşterek) olduğunu dolayısıyla Zamahşer'i'nin söylediği gibi lafzına haml etmek mümkün olduğu gibi manasına hamletmek de mümkündür. **İkincisi:** الَّذِي'den الَّذِينَ kastedildiğini ve nûn'un hazfedildiğidir. Ancak Ebû Hayyân, bu ikinci ihtimale itirazda bulunur.

⁵⁷⁴ Buna göre durumları, ateş yakanın durumuna benzetildiğinde “Peki onların bu ateş yakana benzetilmesinin nedeni nedir?” şeklindeki bir sorunun cevabı olarak “Allah (c.c) bunların nurunu gidermiştir” denilerek cevap verilmiştir.

⁵⁷⁵ Râzî, a.g.e., 1/338.

E. Değerlendirme

Zamîrin mercine bağlı olarak ifadede bazı haziflerin ve takdirlerin zorunlu hale geldiği görülmektedir. Nitekim Taberî'nin tek tercihi ve Zemahşerî'nin de ikinci ihtimal olarak yer verdiği tercihte, mercie göre iki cümle arasında kopukluk olacağından şart edatının cevabı hazfedildiğine hükmedilmiştir.

Benzer şekilde Zemahşerî'nin ilk olarak zikrettiği ihtimalde ise mutabakat ilkesi nedeniyle zamîrin merciinde iki farklı kullanım olmasına hükmedilmiştir. Bunlardan birincisi, *حَوْلَهُ* ifadesindeki zamîr *الَّذِي* ifadesinin lafzına göre müfred kullanılmış, diğeri de *بُنُورِهِمْ* ifadesinde zamîr *جمع* anlamına hamledilerek çoğul kullanılmıştır. **Görüldüğü gibi Kur'ân'da zamîr merciinden kaynaklanan ihtilaf, hem anlamı belirlemiş hem de anlama verdiği istikamet açısından tefsîrde bazı hazifleri ve tevelleri zorunlu kılmıştır.** Müfessirlerin delillerindeki etkilere gelince Taberî, tercih nedenini açıkça zikretmese de mercii açıklarken “*بُنُورِهِمْ* ifadesindeki zamîr, *مَثَلُهُمْ* ifadesindeki zamîre *âiddir*” ifadesini kullanması, onun zamîrler arası uyumu da dikkate almış olduğunu göstermektedir. Ancak Taberî'de asıl dikkat çeken onun siyaka dikkat etmesidir. Zemahşerî'nin mercii *لَمَّا*'nın cevabına bağlı olarak tespit etmesi ise merciiin cümledeki dilsel tespitlere bağlı olarak tayin ettiğini göstermektedir.

Zemahşerî'nin merciiin mutabakat kuralını dikkate alıp uyumsuzluğu gidermeye çalışması, onun tefsîr yaparken ve mercii tayin ederken dile vermiş olduğu rolü de açıkça ortaya koymaktadır. Bunun dışında onun bu yaklaşımı, bir tabirin başka manaya hamledilmesi hususundaki bakışı hakkında bir fikir vermektedir. Sonuç olarak üç müfessir de benzer konuları ele almış olsada da mercii ilişkin açıklamalarında

Zemahşerî, dilsel açıklamalara atıfta bulunmuş, Taberî, anlam hakkında izahlar ve tespitler yaptıktan sonra bu anlam için uygun olan mercie yer vermiştir. Razî ise ele aldığı konular çok farklı olmamakla birlikte merciiin ne olduğunu izah etmemiştir. Burada önemli olan bir husus da şu ki mercilere yol açtığı açıklamalar ifade yönü ile muhtelif olsa da asıl aktarılacak istenen konuda bir değişiklik oluşmamaktadır.⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ Tefsîr kitaplarında yer alan diğer görüşler için bkz. Ahmed Şâhid, Muhammed Refik, “*İhtilâfî Avdetü 'z-Zamîr ve Eserühu fi 't-Tefsîr*” (Basılmamış Doktora Tezi), Vatanîyye Üniversitesi Modern Diller Bölümü, İslâmâbâd, Pakistan, 2009. s. 124-125.

II. BAKARA, 23

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ
{ صَادِقِينَ }

Meâl: “Eğer kulumuz (Muhammed) in üzerine parça parça (sûre sûre, âyet âyet) indirdiğimiz (Kur’ânın Allah katından geldiğın) den şüphe ediyorsanız haydi onun benzerinden siz de (meydana) bir sûre getirin. Allah’tan başka sahircilerinizi (tapdığınız putları ve bilginlerinizi) de (yardıma) çağırın, eğer (iddianızda) doğru (insan) lar iseniz.” (Hasan Basri Çantay Meâli)

A. Câmi’u’l-Beyân:

Taberî, zamîrin Kur’ân’a âid olduğunu Katade ve Mücahid’den nakleder ve anlamı “Ey Araplar, kendi sözlerinizden şu Kur’ân gibisinden bir sûre getirin.” şeklinde izah eder.⁵⁷⁷ Taberî, bu açıklamadan sonra mercie dair diğer bir görüşün “Muhammed (s.a.v)” olduğuna yer verir.⁵⁷⁸ Fakat Taberî, birinci görüşün daha sahih olduğunu ve Yunus⁵⁷⁹ sûresindeki ayetin de buna delil olduğunu savunur.⁵⁸⁰ Taberî’nin rivayetlerde yer aldığı şekliyle yaptığı açıklamalardan ve karşılaştırma için örnek verdiği ayetten مَنْ’ni zâid olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Zira Taberî, Yunus sûresinde bu harfin geçmediği ayeti örnek vererek “Muhammed gibi bir sûre” denilemeyeceğini açıkça belirtir. Taberî, izahında mercileri, maksûd olan mana ile vermiştir. Taberî, burada tercih ettiği mercii birebir aynı vermek yerine; merci olan مَا نَزَّلْنَا yerine Kur’ân, عَبْدِنَا yerine de Muhammed ifadelerini kullanmıştır.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, مَنْ مِثْلِهِ ifadesinin mutaallik olduğu şey için iki ihtimal zikretmiş ve zamîrin mercii de buna göre belirlemiştir. **Birinci ihtimal**, مَنْ مِثْلِهِ ifadesinin “sûre”ye sıfat olmasıdır. Buna göre zamîr, “indirilen/Kur’ân” ya da “kulumuz/Resûl” ifadelerine

⁵⁷⁷ Taberî, *a.g.e.*, 218.

⁵⁷⁸ Taberî, *a.g.e.*, 1/217.

⁵⁷⁹ Yunus, 10/38. أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

⁵⁸⁰ Taberî, *a.g.e.*, 1/216-218.

râci olabilir. **İkinci ihtimal** ise مِنْ مِثْلِهِ ifadesinin فَأْتُوا fiiline mutaaallik olmasıdır. Bu durumda zamîr, “kulumuz” ifadesine râci olabilir.⁵⁸¹ Zemahşerî bu beyanlardan sonra mercii, anlam bakımından değerlendirmeye alır ve merciiin “indirilen/Kur’ân” olmasının, daha uygun vecih olduğunu bazı delillerle birlikte izah eder. **Birinci delil**, Yunus sûresindeki فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ⁵⁸² ayeti ve Hud suresindeki فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ⁵⁸³ ayetlerdir. **İkinci delil** de, Kur’ân’ın tertip olarak en selametli kelâm ve üslupların en sahihi olması bakımından; zamîrlerin “indirilen’e (Kur’ân) dönderilmesinin de tertip bakımından en uygun olanıdır. **Üçüncü delil**, konuşulan, “Peygamber” değil “Kur’ân’dır. Zemahşerî, bu bağlamı nazara vermek için karşılaştırma yapar: Âyetin tertibi dikkate alındığında anlam, “Şayet Kur’ân’ın Allah (c.c.) tarafından indirildiğinde şüphemiz varsa ona benzeyen bir şey getirin” Biçiminde olmaktadır. Oysaki zamîr, peygambere âid olduğunda anlam: “Eğer Muhammed’e (s.a.v) indirilen Kur’ân’da şüphe ediyorsanız; hadî onun gibi birinden Kur’ân’ı getirin.” şeklinde olacaktır. Bağlam Kur’ân hakkında olunca zamîrin, başka bir mercie dönderilerek bağlamından koparılması gerekmektedir. **Dördüncü delil**, tahaddi makamında bir kitleye hitap edilirken “Sizden bir kişinin getirmiş olduğunun bir türünü getirebilecek bir kitle/tâife getirin” ifadesi, “şu bir kişinin getirdiğini sizden bir kişi getirsin” ifadesine nisbeten meydan okuma olarak daha belâgatlı/edebî bir ifade olacağını savunur. Zemahşerî son olarak, tercih ettiği yorumun ayetin devamında gelen وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ ifadesine daha münasib/uygun olacağını belirtir.⁵⁸⁴

C. Mefâtîhu’l-Gayb

Razî’ye göre bu zamîrde iki ihtimal vardır.

Birincisi: Zamîr, مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا ifadesindeki ما’ya âiddir. Bu ihtimalde anlam “Nazım ve fesahatte onun/indirdiğimizin özelliklerinde olandan şeyden/gibisinden bir sûre getirin” *şeklindedir*.

İkincisi: عَبْدِنَا ifadesine âiddir ki buna göre anlam, *Bir sûreyi, onun/kulumuz gibi ümmî, kitap okumamış ve âlimlerden ders almamış birinden getirin. şeklinde olacaktır.*

⁵⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 60.

⁵⁸² Yunus, 10/38.

⁵⁸³ Hûd, 11/13.

⁵⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 60.

Râzî, merciden bahsederken مِنْ مِثْلِهِ ifadesinin irabından ya da nereye mutaallik olduğundan bahsetmemiştir.

Şu var ki anlamlandırmayı yaparken مِنْ مِثْلِهِ ifadesini Zemahşerî gibi birincisinde مِنْ مِثْلِهِ ifadesini sıfat yapmış, ikincisinde bunu فَأْتُوا ifadesine bağlamıştır. Râzî'nin tercihi de Zemahşerî gibi merciin Kur'ân olmasıdır. Buna bir kısmı Zemahşerî'nin delilleri ile de örtüşen şu beş delili verir.

Birinci delil: Kur'ân belâgatı ile bu anlama göre tahaddi anlamı vermektedir. Yunus sûresinde geçen فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ayeti gibi başka tahaddi ayetlerine de uygun bir anlamdır.⁵⁸⁵

İkinci delil: Ayetin konusu مِمَّا نَزَّلْنَا karinesi ile Kur'ân'dır. Dolayısıyla zamîrin Kur'ân'a dönderilmesi de zorunlu olmaktadır. Âyetin tertibine bakıldığında anlam, “Şayet Kur'ân'ın Allah (c.c.) tarafından indirildiğinde şüpheniz varsa ona benzeyen birşey getirin.” mefhumundadır. Buna mukabil zamîr, peygambere âid olması halinde anlam, “Eğer Kur'ân'ın Muhammed'e (s.a.v) indirildiğinde şüphe ediyorsanız hadi onun gibi birinden ayısından getirin.” Biçiminde olacaktır.

Üçüncü delil: Zamîr, Kur'ân'a âid olduğunda kişilerin münferiden ya da cemaatlerle bir araya gelerek; ümmî ya da âlim olsalar da hiçbir durumda Kur'ân gibi bir kitabı getirmeleri mümkün olmadığı anlaşılabacaktır. Ancak diğer ihtimale göre onlar arasından ümmî ve tek kişinin bu konuda aciz olduğunu ifade eder. Çünkü “Muhammed (s.a.v) gibi” denildiğinde, onun gibi ümmî ve tek kişinin bu konuda aciz olduğu fehmedilecektir. Zira onun gibi olacak kişi aciz ve tek olmalıdır. Hal böyle olunca onun gibi olmayan, okumuş bir topluluğun bir araya gelmesi halinde onlar, “Muhammed (s.a.v) gibi” ifadesinin kapsamına girmeyecektir. Dolayısıyla i'câz birinci anlama göre daha güçlü olmaktadır.⁵⁸⁶

Dördüncü delil: Zamîrin Kur'ân'a dönderilmesi halinde onun başkalarını aciz bırakma özelliği, onun fesahatteki kemali sayesinde olacaktır. Buna mukabil zamîr Muhammed'in (s.a.v) kendisine râci olursa; onun mu'ciz olması, ümmî ve ilim almamış olması açısından olacaktır. Evet, bu da bir i'câz türüdür ancak bu i'câz,

⁵⁸⁵ Râzî'nin ihtimallerinin birincisinde şibhi cümle olup “sûre”nin sıfatı olmaktadır. Ancak ikinci ihtimalde şibh-i cümle değil, kendinden önce geçmiş olan فَأْتُوا fiiline mutaalliktir. Yunus sûresindeki ayette مِنْ bulunmadığından sıfat olduğu anlaşılmaktadır.

⁵⁸⁶ Râzî, a.g.e., 379.

Muhammed'deki (s.a.v) bir noksanın temelinde kendini göstereceğinden birinci ihtimal daha evlâ olmaktadır.

Beşinci delil: Zamîrin Muhammed'e (s.a.v) râci olmasından onun gibi ümmî olmayan birinden sadır olması mümkün olduğu vehmettirirken; Kur'ân'a râci olması halinde böyle bir eserin ümmî olan veya olmayan hiç kimseden sadır olamayacağını net bir şekilde ifade eder. Bu durum birinci ihtimali daha evlâ kılmaktadır.⁵⁸⁷

D. Mercie Göre Anlam

Merci Kur'ân/مَا نَزَّلْنَا olduğunda; anlam, “Ey Araplar kendi sözlerinizden, şu **Kur'ân** gibi bir sûre getirin.”⁵⁸⁸ şeklinde veyahut “**Ona indirdiğimizin mislinden** (nazım ve fesahat özellikleri bakımından onun gibi bir kitaptan) bir sûre getirin.”⁵⁸⁹ biçiminde olur.

Merci عَبْدِنَا olduğunda; anlam “Arap, beşer ve kitap okumamış ümmi biri olması yönüyle **onun/kulumuzun** şartlarındaki/benzerindeki birinden bir sûre getirin.”⁵⁹⁰ meâlinedir.

E. Değerlendirme

Bu ayette zamîr merciinden kaynaklanan farklılık, bir yerde benzeri getirilmeyecek şeyin Kur'ân olduğunu ifade ederken diğerinde ise Peygamber olduğunu ifade etmektedir. İki anlamın maksad açısından tahlili ise müfessirlerin delillerinde izah edilmişti.

Anlam bakımından diğer bir farklılık ise من harfinde kendini göstermektedir. Bu harfte zamîre göre iki farklı mana verilmektedir. Birincisi, zâide olmasıdır ki bu anlam Taberî'nin açıklamalarındaki anlamdır. Nitekim Taberî'nin açıklamalarında bu harf yoktur ve مثل kelimesi direkt “sûre”ye sıfat yapıldığından “onun gibi bir sûre getirin”

⁵⁸⁷ Râzî, a.g.e., 379.

⁵⁸⁸ Taberî. a.g.e., 1/216-220.

⁵⁸⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 60; Râzî, a.g.e., 1/379.

⁵⁹⁰ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 60.

meftumundadır.⁵⁹¹ İkincisi, bu harfin ibtidaiyye olmasıdır ki bu durumda iki türlü mutaallik mümkündür. Biri câr ve mecrûr, şibh-i cümle olarak “sûre”ye sıfat olmasıdır. Çünkü Zemahşerî, sıfat yaparken açıklamda كاتنة mutaallakine bağılı olarak “*Kur’ân’ın benzerinden olan bir sûre getirin.*” anlamını vermiştir. Diğer de, فأتوا harfinin ifadeesine bağlanmasıdır ki Zemahşerî bu durumda merciin, “عَبْدِنَا” olacağını ifade etmişti.⁵⁹²

Merci tercihinde üç müfessirin yaklaşımı paralel olsa da i‘rab ve harf-i cerrin mutaallakı hakkında zikredilen farklılıklar dışında istidlal edilen delillerin mahiyetinde de bazı farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim Taberî, mercie dair zikrettiği rivayetlerle yetinmemiştir. Taberî’nin, görüşünü izah ederken başka ayetler ile uyumu dikkate alması, onun ayetler arasındaki münasebeti ve siyakı önemsediğini göstermektedir.

Zemahşerî’ye gelince o, daha başlangıçta dilsel bir tahlil ile zamîrlerin mümkün olan mercilerini göstermenin akabinde bunlardan doğru bulduğu tercihi, başka ayetler ve ayetin bağlamı, siyakı ile destekler. Buna ilave olarak meydan okuma bakımından ilk anlamın daha etkileyici olduğunu ve anlatılmak istenenin daha edebî olacağını savunarak balagat faktörüne de dikkat çeker. Aslında bu deliller, Zemahşerînin delillerinden çok farklı değildir. Şu varki Zemahşerî’nin belâğât ve nahiv kavramlarını daha net olarak nazara vermeye çalışması bakımından ikisi arasında bir farklılıktan söz edilebilir. Ayet hakkında söylenenlere bakıldığında görüşlerden hiçbirisi Kur’ân’ın esasına ve beyanına bir hâlel getirmemektedir. Çünkü buradaki tahaddinin vurgusu ister Kur’ân ister Hz Peygamber olsun nihayetinde her durumda herhangi birinin medhi fiğerlerinin medhini istilzam eder.

III. BAKARA, 26

{إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ}

Meâl: “Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, “Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?” derler.

⁵⁹¹ Taberî, a.g.e., 1/217.

⁵⁹² Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 59-60.

(Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fasıkları saptırır.” (Diyanet Meâli, Yeni)

A. Taberî

Taberî ayeti anlamlandırırken mercii, “mesel” olarak almış ve bu tercihi Katade ve Rebî’den nakl edilen görüşler ile desteklemiştir. Taberî, bu rivayetlerden naklettiği “Onlar bu meselin, rablerinden gelen bir hak ve gerçek olduğunu ve bunun Allah’ın kelamı olduğunu bilirler.”⁵⁹³ anlamından hareketle ayeti şöyle açıklamıştır: “Allah’ın (c.c) örneklemek/mesellemek istediği konu için getirmiş olduğu bu mesel, hak/gerçektir.”⁵⁹⁴

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, merci olarak “أَنْ يَضْرِبَ”yi (mastar) ve “مَثَلٌ” şeklinde iki ihtimali zikr etmiş ve herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.⁵⁹⁵

C. Mefâtîhu’l-Ğayb

Râzî’nin yer vermiş olduğu ihtimaller Zemahşerî’nin vermiş oldukları ile benzerdir.⁵⁹⁶ Râzî dalâlet ve hidayete dair uzun uzun açıklamalar yaparken يُضِلُّ بِهِ ifadesinin “bu ayetleri dinleme sebebi ile ..” anlamını ifade ettiğine değinir. Dolayısıyla Râzî’ye göre “mesel”den kastedilen “meselleri dinlemek”tir.⁵⁹⁷

D. Mercie Göre Anlam

“İman edenler, Allah’ın (c.c) örneklemek/mesellemek istediği konu için getirmiş olduğu bu mesel, hak/gerçektir.”

⁵⁹³ Taberî, a.g.e., 1/237.

⁵⁹⁴ Taberî, a.g.e., 1/237.

⁵⁹⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 67.

⁵⁹⁶ Râzî, a.g.e., 1/136.

⁵⁹⁷ Râzî, a.g.e., 1/143.

“İman edenler, Allah'ın (c.c) örneklemesinin hak olduğunu bilirler.”
şeklindedir.

E. Değerlendirme

Zamîrlerle ilgili verilen mercilere göre anlamda bir değişiklik olmamaktadır. Ancak ayetin devamında gelen بِهٖ يُضِلُّ ifadesindeki merciin de “mesel”e ircâ’ edilmesi konusunda Taberî, açıkça görüş beyan edilmiştir.

Diğer iki müfessirden anlaşılan da budur. Ancak Taberî ikinci zamîri mesele ircâ’ ederken bir muzâf olarak “ذکر” kelimesini takdir eder. Bunun anlamı “bu mesellerin zikri ile” şeklindedir.

Râzî ise dalâlet ve hidayete ilişkin açıklamalarının birinde بِهٖ يُضِلُّ ifadesinin “bu ayetleri dinleme sebebi ile ..” anlamında olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Râzî’ye göre merci “mesel” olduğunda amaç “meselleri dinlemekle” olacaktır.⁵⁹⁸ Mercie göre iki görünürde farklı iki anlam şekli ortaya çıksa da esasında her iki durumda da murad edielen mana değişmemektedir.

IV. BAKARA, 27

الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ
الْخَاسِرُونَ

Meâl: “O (fâsıklar) ki Allah'ın, (Kitablarında Muhammede iman etmeleri hakkındaki ahid (ve emr) ini onu te'kid de etdikden sonra bozarlar, Allah'ın birleştirilmesini emrettiği şey'i (hısmılık râbitalarını, cem'iyet birliğini, peygambere imanda birleşmeyi) keserler ve yüzünde bozgunculuk yaparlar. İşte onlar hüsrâna (maddî ve manevî en büyük zarara) uğrayanların ta kendileridir.”⁵⁹⁹ (Hasan Basri Çantay Meâli)

⁵⁹⁸ Râzî, a.g.e., 1/143.

⁵⁹⁹ Bakara, 2/27.

A. Câmi'ü'l-Beyân

Taberî, Ehl-i marifetin “ahd”in ne olduğu hususunda ihtilaf ettiğini söyleyerek dört görüşe yer vermiştir. Sonrasında zamîrin Allah’a (c.c.) âid olduğunu zikrederek ayette geçen مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ ifadesinin anlamını “*Allah’ın bu hususta tevessükünden sonra; Yani söz verdirmiş olduğu konuda vefa sözünü aldıktan sonra..*” şeklinde yapmıştır.⁶⁰⁰ Taberî, değerlendirmesinde ayrıca “مِيثَاقِهِ” kelimesinin “تَوَثَّقَ” anlamında olduğunu ve bunun تَوَثَّقَ fiilinin ism-i mastarı olduğunu ifade etmektedir. Buradan bu kelimeyi, “söz alarak tevessük etmek” anlamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, iki ihtimal zikreder. Ancak anlamlandırmayı yaparken “misâk” kelimesine göre⁶⁰¹ ikişer anlam verir. Zemahşerî, açıklamalarında “مِيثَاق” kelimesini, “تَوَثَّقَ/söz verdirmiş” anlamı ve “kendisi ile tevsik/te’kid yapılan şey (kabul etmek nefislerini ilzam etmek gibi pekişmeyi sağlayan şeyler)” anlamı olmak üzere iki mana vermiştir. Keşşâf haşiyesi Tîbî, (v. 743/1343) misaka verilen iki anlamı her iki mercie göre de değerlendirerek Zemahşerî’ye ait toplam dört vechi şöyle açıklamıştır.⁶⁰²

Birincisi: “Misâk” kelimesi, masdar değil *ahdin te’kid/tevsik edildiği ve sağlama alındığı şeyler* anlamındadır ve zamîr ise “ahd”e⁶⁰³ râcidir. Buna göre mana, *Ahdin misakından sonra; Yani “Ahdin te’kid/tevsik edilmesini ve sağlama alınmasını sağlayan şeylerden sonra; onlar, Allah’ın ahdini bozarlar.* şeklindedir.

⁶⁰⁰ Taberî, *a.g.e.*, 1/241.

⁶⁰¹ Tîbî, Şerefuddin el-Hüseyin b. Abdullah, *Fütühü l-Gayb fî l-Keşfi an Kinâi l-Ğayb*, Uluslararası Dubâ Kur’ân-ı Kerîm Ödülleri Araştırma birliği, Dubâ, Birleşik Arap Emirlikleri, 2013, 2/408.

⁶⁰² Tîbî, *a.g.e.*, 2/408-409.

⁶⁰³ Tîbî, Zemahşerî’nin ifadelerinden yola çıkarak her ihtimalin “Ahd” kelimesinin anlamlarına uygunluğu açıklamıştır. Buna göre Birinci ihtimalde “Ahd”, akıllarında yerleşmiş olan- kabul ettikleri tevhid hüccetleri ve bunu kabul edip nefislerini ilzam etmeleri..” anlamındadır. Allah (c.c) onlara öğütlemiş ve onların üzerine söz bir vesika/söz olarak kabul etmiştir. Bu, A’râf 172. Ayet ile örtüşen bir anlamdır. Dördüncüsünde, sunmuş olduğu şartlar ile söz almıştır. Bu şart, onlara Peygamber ve mucize gönderdiğinde destekleyeceklerine dair almış olduğu sözdür. Burada bir sözleşme vardır. Bu anlam da Bakara 40. Ayet ile yakın bir anlamdır. İkincisinde ve üçüncüsünde ise her iki anlam da geçerlidir. Tîbî, *a.g.e.*, 2/405, 409. “Ahd”in anlamı için ayrıca bakınız: Râzî, *a.g.e.*, 1/409; Zemahşerî, s. 68; Taberî, *a.g.e.*, 1/241.

İkincisi: “Misâk” kelimesi mastar olup “تَوَثَّقَ” anlamındadır⁶⁰⁴ ve zamîr de “ahd”e râcidir. Mana ise “[Ahdi] tekid/tevsik ettikten sonra -Yani, Allah’ın huzurunda, bağlı kalmak ve kabul etmek vesilesi ile tevsik yapıldıktan sonra- onlar, Allah’ın (c.c) ahadini bozarlar.” şeklinde ya da “Allah’ın, [ahdi] te’kid /tevsik etmesinden⁶⁰⁵ sonra, onlar, Allah’ın (c.) ahadinin bozarlar.” şeklindedir. Burada iki mana verilmiştir. Zira ikisinde de “ahd” anlamı mefuldür ancak birinci açıklamada hazf edilen fail, “onlar” zamîridir, ikincisinde ise “Allah” lafzıdır.

Üçüncüsü: “Misâk” kelimesi, “Ahdin te’kid/tevsik edilmesini ve sağlama alınmasını sağlayan şeyler” anlamındadır ve zamîr ise, Allah’a âid olur. Yani “[Allah’ın] (c.c) ahdi te’kid/tevsik ettirmesinden sonra onlar, Allah’ın (c.) ahadini bozarlar.” Görüldüğü bu ve bir önceki anlam birebir aynıdır. Ancak zamîre göre diğer öge hazfedilmektedir.

Dördüncüsü: “Misâk” kelimesi mastar olup “تَوَثَّقَ” anlamındadır ve zamîr de, “Allah’a âiddir. Buna göre anlam şöyle olacaktır: “[Allah’ın] (c.c), misakından sonra yani: [Allah’ın] (c.c), ahadini te’kid/tevsik ettirdiği sağlamlaştırdığı şeylerden sonra; onlar, Allah’ın (c.c) ahadini bozarlar.” Bu şeyler, Allah’ın (c.c) ayetleri, kitapları, Peygamberlerin uyarısıdır.⁶⁰⁶ Zamîr Allah’a (c.c) ircâ’ edildiğinde matar failine izafe edilmiş olacaktır.

C. Mefâtihu’l-Gayb

Râzî, Taberî gibi ahdin ne olduğuna ilişkin olasılıkları sıralamıştır. Zamîrin merciine ilişkin ise Zemahşerî’in görüşünü aktarmıştır. Ne varki bunlardan merciin Allah’a râci olduğunda tevsik anlamındaki olasılığı (dördüncü ihtimal) almamıştır.⁶⁰⁷ Râzî, zamîri izah etmeden önce, ayette farklı değerlendirmelerin mümkün olacağını

⁶⁰⁴ “Misak bu anlamda mastardır ve “sağlama almak, te’kid etmek” manasındadır. Dolayısıyla mastar, failine izafe edilmiş olacaktır.

⁶⁰⁵ Yani, “Allah’ın (c.c) koşmuş olduğu şartlar ile ahdi sağlama bağlamasından sonra..” Bu şart, onlara Peygamber ve mucize gönderdiğinde destekleyeceklerine dair almış olduğu sözdür. Tîbî, a.g.e., 2/405, 409.

⁶⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 68; Tîbî, a.g.e., 2/409. Burada “مَبْنَى” kelimesi, masdar olarak değil “üzerinde mîsâkın/tefsikin gerçekleştiği şey” anlamında kullanılmıştır. Bu ihtimalde te’kidi ve tevsiki sağlayan şey, kabul etmek değil, Allah’ın (c.c) ayetleridir.

⁶⁰⁷ Râzî, a.g.e., 1/146.

söyleyerek, bunu misak kelimesinin anlamı üzerinden iki ihtimal ile şu şekilde açıklamıştır.

Birincisi, misâk'tan kasıt, Allahın kullarına karşı olan hüccetlerdir. Bu hüccetler onun tevhîdine ve resullerinin doğruluğuna delalet eder. Bunlar, tevhide temessük gerektirdiğinden adeta onların tevhide temessük etmeleri üzerine bir misak ve ahid hükmündedir. Nitekim “*Nimeti hatırlayın ve ahdimi yerine getirin ki ben de yerine getireyim.*”⁶⁰⁸ ayeti de bu minvalde söylenmiştir.

İkincisi, Fâtır suresinde⁶⁰⁹ geçen onlara ait yeminlerini kastetmektedir. Buna göre ayette Peygamberin risaletinden önce bekleyip o, geldiğinde iman edeceklerine dair yemin edip; geldiğinde inanmayan kişiler kastedilmektedir. Bu manaya göre ayet, birinci anlamdan farklı bir şekilde daha özel bir kesim ile sınırlı olmaktadır. Râzî, birinci anlamı bazı delillere dayanarak tercih etmiştir.

Râzî'nin tercih etmiş olduğu birinci anlama göre *misak* hüccetler olacak ve ahid ise bu hüccetlere temüssük olacaktır. Dolayısıyla anlam, “onun hüccetleri” şeklinde düşünüldüğünde merci sadece Allah olabilecektir.

Ne varki Râzî, bunu açıkça belirtmemiş ve mercie ilişkin Zemahşerî'den aktarmada bulunarak yetinmiştir.

D. Mercie Göre Anlam

Merci Allah (c.c) olduğunda; “Allah'in bu hususta tevessük'ünden (söz verdirmiş olduğu konuda) vefa sözünü aldıktan sonra..” Taberî

“Allah'in (c.c) ahdi te'kid/tevsik ettirmesinden sonra onlar, Allah'ın (c.c) ahdini bozarlar.” Zemahşerî

Merci “ahd” olduğunda; “Ahdi, tekid/tevsik ettikten sonra onlar, Allah'ın (c.c) ahdini bozarlar.” Zemahşerî

“Ahdin misakından sonra; Yani “Ahdin te'kid/tevsik edilmesini ve sağlama alınmasını sağlayan şeylerden sonra; onlar, Allah'ın ahdini bozarlar.” Zemahşerî

⁶⁰⁸ Bakara, 2/40.

⁶⁰⁹ “مُشْرِكُونَ وَإِنَّمَا يَأْتِيهِمْ لَيْلٌ مِّنَ اللَّيْلِ يَأْتِيهِمْ أَهْلًا عَسَافًا فَهُمْ يُخْذَلُونَ” “Müşrikler, eğer kendilerine bir uyarıcı gelirse, ümmetlerden herhangi birinden daha çok doğru yol üzere olacaklarına dair en güçlü şekilde Allah'a yemin etmişlerdi. Fakat onlara bir uyarıcı gelince, bu ancak onların nefretlerini artırdı.” Fâtır, 35/42.

E. Değerlendirme

Zamîrin mercii burada her ihtimale göre “Allah” veya “ahd”dır. İki merci de kastedilen anlamda ciddi bir değişiklik yapmamaktadır. Ancak muzâf olan “misak” kelimesi, mastar olarak kabul edildiğinde merciin ne olacağı, ayrıca muzâfün ileyhinin ne olduğu ve hazfedilenin fail veya meful mu? olduğu durumu değişecektir. Zira merci “Ahd” olduğunda; muzâf ileyhi meful olacak; ancak merci, “Allah” olduğunda muzâfun ileyhi fail olacaktır. Ama ميثاق kelimesi, mastar olmayıp “ahdin tevsikini sağlayan şey” anlamında alındığında bunun yine aitlik bağlantısı ile iki mercie de izafe edilmesi imkân dâhilinde olacaktır.

Üç müfessirin de değinmiş olduğu anlamlar, benzer olması ile birlikte manaya göre mercii belirlemeyi, sadece Zemahşerî’nin tefsîrinde görmekteyiz. Ayrıca Zemahşerî merciin “ahid” olmasını tercih etmekle birlikte merciin, “Allah” olmasını da câiz görür.

Buna mukabil Taberî ise, merci olarak tek bir ihtimal olarak Allah’ı zikreder. Müfessirlerin bu yaklaşımlarının nedeni irdelendiğinde sebebinin “ميثاق” kelimesinin anlamı olduğu söylenebilir. Zira ميثاق kelimesi, “tefaaul” babı anlamında olması⁶¹⁰ onu sadece fail almasına elverişli yapar ki bu da, tek ihtimal olarak zamîrin Allah’a râci olmasını mümkün kılar. Zira söz olarak tevessik sağlayacak olan ancak Allah (c.c) olabilir. Hâlbuki bu kelimenin “tef’îl” babından olması halinde mütââddi olacağından zamîrin fail olması caiz olduğu gibi meful olması caiz olmaktadır.

Netice olarak bu ayette kelimenin anlamına göre zamîrin irabında farklı alternatifler ortaya çıkmakta ve merciin de buna göre de değiştiği görülmektedir. Bu değişiklik ayetinde esasında bir değişiklik yapmamaktadır. Zira her durumda anlatılmak istenen onların sözlerinde durmadıklarıdır.

V. BAKARA, 29

{ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ }

⁶¹⁰ Taberî tefsîrinde anlam “Allah’ın bu hususta tevessükünden sonra; Yani söz verdirmiş olduğu konuda vefa sözünü aldıktan sonra..” şeklindedir. Taberî, a.g.e., 1/241.

Meâl: “O, hâlikdir ki yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra semaya inayet buyurdu da onları yedi sema halinde nizamına koydu. O her şeyi bilir bir alîmdir.” (Elmalılı Hamdi Yazır. Orjinal)

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, zamîri, سَمَاء kelimesine ircâ‘ etmiştir. İstivânın anlatıldığı bu ayette gök/سَمَاء ifadesi, müfred kullanılmış, kendine ait zamîri ise çoğul kullanılmıştır. Taberî uyumsuzluğu, سَمَاء kelimesinin cem’i’/çoğul olduğunu, müfredinin سماوة olduğunu ifade ederek cevaplamıştır. Bu kelimenin نخل-نخلة ve بقر-بقرة kelimelerinde olduğu gibi müennes ve müzekkerde ortak olarak; bazen هذه سماء şeklinde müennes, bazen de السَّمَاء örneği gibi müzekker kullanıldığını aktarır.⁶¹¹

Tabirî’de yer alan bir diğer görüş de, “semâ” kelimesinin müfred olduğu ve bunun diğer göklere de delalet ettiği şeklindedir. Bu görüşe göre merci “zikredilen gök ve zikredilenin delalet ettiği diğer gökler”dir. Taberî, üçüncü bir görüş olarak isim vemedi Ferrâ’nın, görüşüne yer vermiştir.⁶¹²

Ferrâ’nın görüşüne göre; gök ve yer, tabaka tabaka olsa da bunlar, istenildiğinde müfred olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu müfred kelimenin cem’/çoğul olması da mümkündür. Bu nedenle “سَمَاء” kelimesi burada müfred olsa da سَمَوات anlamında çoğul kullanılmıştır.⁶¹³

Taberî, merciin “gökler” olduğu görüşünü savunduğunu yukarıda aktarmıştık; Taberî’nin bu tercihinin göre anlam, “Allah, yeri yarattı daha sonra göklere istivâ etti ve bu gökleri yedi olarak tesviye etti/düzeltilti.” Şeklinde olacağından göklerin tesviyeden/düzeltilmeden önce de yedi olduğu anlaşılmaktadır. Taberî’nin bu anlamı tercih etmesinin, İbn İshâk’dan rivayet etmiş olduğu bir görüşe dayandığı anlaşılmaktadır. Zira Allah’ın (c.c.) istivası göğü yaratmadan önce ya da sonra mı olduğuna dair soruyu, İbn İshâk’dan rivayet ettiği görüşle cevaplamıştır.⁶¹⁴ Bu cevapta Fussilet sûresi onbirinci ayetini örnek vererek “istivâ”nın/düzenlemenin, gökyüzünü duman olarak yaratılmasından sonra ve yedi olarak “tesviye” edilmesinden de önce

⁶¹¹ Taberî, a.g.e., 1/253.

⁶¹² Ferrâ, a.g.e., 1/29.

⁶¹³ Taberî, a.g.e., 1/253.

⁶¹⁴ Taberî, a.g.e., 1/254.

olduğunu aktarır.⁶¹⁵ Bu durumda göğün çoğul olarak kullanılması bir soru olarak ortaya çıktığından soruya da gökyüzünün tesviyeden/düzenlemeden önce de yedi olduğunu ancak daha sonra tesviye edildiği şeklinde cevap vermektedir.⁶¹⁶

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, Keşâf tefsîrinde zamîrin mübhem olduğunu belirtir ve zamîrden sonra gelen رَبِّهِ رَجُلًا sözünü örnek vererek سَمَّاءُ ifadesinin, zamîri tefsîr ettiğini zikreder.⁶¹⁷ Buna göre uyumsuzluk ile ilgili bir sorun olmayacaktır.⁶¹⁸ Zemahşerî, başka bir görüşe göre merciin “سَمَاءُ /gök” olduğunu; bu durumda سَمَاءُ ifadesinin “جمع” anlamında⁶¹⁹ olacağını ya da سَمَاءُ kelimesinin çoğulu olacağını aktarır.⁶²⁰ Ancak Zemahşerî, Taberî’de yer alan bu son iki değerlendirme yerine “İlk anlam, Arapça’ya uygun olandır.” diyerek birinci tercihi daha doğru bulduğuna özellikle vurgu yapmıştır.

C. Mefâtîhu’l-Gayb

Merciin, semâ olması ile mübhem olması arasında bir anlam farkı bulunmaktadır. Râzî, Zemahşerî’ye ait zamîrinin merciine ilişkin görüşlerin aynısını savunur.

⁶¹⁵ Taberî, a.g.e., 1/252.

⁶¹⁶ Taberî, a.g.e., 1/254.

⁶¹⁷ Tîbî, bu ihtimalin diğer iki ihtimale nisbeten daha belîğ olduğunu ve göğün dünyaya olan faziletini daha iyi ifade ettiğini şu sözleri ile anlatır: “Semâ kelimesinin “yukarı” anlamını ifade etmesi için müfred kullanılması ta’zim ifade eder; ayrıca göğün yüksekliğini tasvir etmek karşı anlamında da aksini ifade eder. Sonuç olarak burada zamrin semaya raci edilmeyip mübhem bırakılması bu faydalara ek olarak izah edilecek şeye teşvik etmekte ve anlatılacakların önemini çağrıştırmaktadır. Dilersen ikisi arasındaki farkı رَبِّهِ رَجُلًا ifadesi ile رَبِّ رَجُلٍ sözü arasındaki farka bakıp deneye bilirsin.” Tîbî, a.g.e., II. 420-421.

⁶¹⁸ Zemahşerî, değerlendirmesinde uyumsuzlukla ilgili bir beyanda bulunmamıştır. Ayrıca mübhem olması söylemek merciin “semâ” olmadığının ifadesidir. Zemahşerî’nin سَمَاءُ kelimesinden “yüksekliğin yönleri/yüksekler” anlamında olduğunu bu durumda ifadenin anlamının da, “yukarıya yöneldi” şeklinde olacağını söylemesine bağlı olarak uyumsuzluk söz konusu değildir. Tîbî, Zemahşerî’nin bu açıklamasını mutabakat için ele alsa da Zemahşerî’de açıkta böyle bir kaygı görülmemektedir. Zemahşerî’nin buradaki açıklaması aslında göğün istivâdan önce bulunmadığını düşündüğünden var olan bir göğe yönelip onu daha sonra istivâ etmek bir çelişki ifade edecektir. Bu sebeple Zemahşerî’nin bu açıklaması, “semâ” kelimesine başka bir anlam yükleme gayretleri olarak görülmektedir. Taberî’nin bu konudaki beyanı ise değerlendirme kısmında yer almaktadır. Tîbî, a.g.e., 2/420.

⁶¹⁹ Ferrâ, a.g.e. 1/29-30.

⁶²⁰ Tîbî, Birinci ihtimale göre سَمَّاءُ ifadesinin temyiz olduğunu ikinci ihtimale göre ise hâl olduğunu söylemiştir. Tîbî, a.g.e. 2/421.

Ancak Râzî, bunlara ilave olarak zamîrin müphem olmasının nedenini de şu ifadelerle açıklar: “Zamîrin semaya râci edilmeyip mübhem bırakılmasının nedeni, mübhemin sonradan beyan edilmesinin, önceden beyan edilmesinden daha önemli ve büyük olacağındandır. Zira bir şey mübhem bırakıldığında nefis, buna muttali olmayı arzulayacak ve iştiyakdan sonra mübhemi açıklamak, ona şifa olacaktır.”⁶²¹

D. Mercie Göre Anlam

Zamîr, mübhem olduğunda anlam, “Daha sonra göğ'e istivâ etti ve onları, (önemli olan ancak belirsiz/mübhem olan şey) yani gökleri, yedi gök olarak tesvîye etti.” meâlinde.

Merci semâ olduğunda, “Daha sonra göğ'e istivâ etti ve göğü/gökler istivâ edilen göğü yedi gök olarak tesviye etti” meâlinde olacaktır.

E. Değerlendirme

Merci için temelde farklı ihtimaller bulunmaktadır. Bunlardan biri mübhem diğeri de “semâ”dır. Zemahşerî ve Râzî, tercih ettikleri birinci anlamda zamîri, mübhem kabul etmek ve devamını açıklama olarak değerlendirerek; zamîre ve anlatılacaklara daha farklı anlam ve değer katmak istemişlerdir. İkinci ihtimalde ise zamîr zahirdeki anlama uygundur. Ancak merci ile zamîr arasındaki mutabakatsızlık müfessirleri farklı değerlendirmelere itmiştir.

Taberî'nin “sema” kelimesine ilişkin zikrettikleri Zemahşerî ve Râzî tarafından bir görüş olarak aktarılmış ve tercih edilmemiştir. Kanaatimizce Zemahşerî'yi zamîrin mübhem olduğu düşüncesine sevk eden, göğün dünyadan sonra yaratıldığı ve dünyadan sonra istivâyâ kadar bir şey yapılmadığı görüşüdür. Nitekim Zemahşerî'nin, bu ayetteki açıklamalarında bu çok net görülmektedir.⁶²²

Zemahşerî bu düşüncesi nediniyle “تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ” ifadesini yukarıya yönelmek olarak açıklamış ve tesviyeden önce semânın olmadığını ifade etmek için “semâ” kelimesini “yukarı taraflar” anlamına yorumlamıştır. Onun bu yaklaşımı, onu,

⁶²¹ Râzî, a.g.e., 1/416.

⁶²² Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 70.

zamîr merci mutabakatı konusunda söylenenlerden kurtardığı için “bu Arapça’ya en uygun olanıdır.” demiştir.

Taberî, İbn İshhak’tan rivayetle semânın, daha önce yaratılmış olduğunu savunur. Taberî’nin semanın daha önce yedi olduğunu düşünmesi, onun zamîri, semâ kelimesine râci olmasını sağlarken daha önce yedi olduğunu düşünmesi de çoğul olarak râci olmasının uygun görmesini sağlamıştır.⁶²³ Taberî, ayetin zahirine göre hareket etmiş ve “semâ” kelimesine lügat anlamına uygun anlam vermiştir. Neticede hem Taberî hem de Zemahşerî’nin izahlarında nahvî değerlendirmeler ve dünya-semâ yaratılması hakkındaki ön kabulleri etkili olmuştur. Mercie göre anlamlarda kayda değer bir değişiklik gözlenmemektedir. Şu varki Râzî’nin mübhem zamîrin kullanılmasında yer verdiği önce mübhem bırakılıp sonra açıklanmasındaki ehemmiyet ve teşvik, merciin “sema” olması halinde mevcut olmaz.

VI. BAKARA, 36

{فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا} فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ}

Meâl: “Şeytan oradan ikisinin de ayağını kaydırttı, onları bulundukları yerden çıkardı, onlara "Birbirinize düşman olarak inin, yeryüzünde bir müddet için yerleşip geçineceksiniz" dedik.” (Diyanet İşleri Meâli, Eski)

Bu ayette ihtilaf edilen üç zamîrden ikisinde, üç müfessir de aynı yaklaşımı ortaya koymuştur. Birinci zamîrin mercii, kısmen ayette فَازَلَ fiilinin manasına bağlıdır. Her üç müfessir de mevcut rivayetteki okunuşu ile bu fiili, aldatma, hata ettirme ile anlamlandırmışlardır. Bu anlama göre zamîr, “ağaç” a râci olacak ve عَنْ harf-i cerri de sebebiyye olacaktır. Buna göre ikinci zamîr (فِيهِ), cennete râci olacaktır. Bu durumda anlam “Şeytan onları ağaç sebebiyle aldattı ve onları cennetten çıkarttı.” şeklindedir.⁶²⁴ Ancak üç müfessirin farklı yorumladığı zamîr üçüncü zamîrdir. Nitekim

⁶²³ Taberî, *a.g.e.*, 1/254.

⁶²⁴ Diğer görüşler için bakınız: Taberî, *a.g.e.*, 1/309; Zemahşerî, Keşşâf, 72; Râzî, *a.g.e.*, 1/513-514; Ahmed Şâhid, *a.g.e.*, s. 134.

إِهْبِطُوا ifadesindeki zamîrin merciinde Hz. Âdem'in dâhil olduğu ittifak edilmiştir.⁶²⁵ Yalnız bunların dışında merciin kapsamına girenler hususunda onların Hz. Âdem ve Havva'nın zürriyetleri, İblîs, İblîs'in zürriyeti ve yılan⁶²⁶ ihtimallerinden söz edilmiştir.

A. Câmi'u'l-Beyân

Taberî, daha önce geçen فَأَخْرَجَهُمَا fiilinde çıkarma işinin faili şeytan olduğunu ve şeytanın bu sebebiyetten ötürü oradan çıkarılmış olduğuna dikkat çeker. Gerçekte çıkaran kişi İblis olmasa da sebep, İblis olduğundan fiil İblîs'e nispet edilmiştir. Taberî, daha sonra fiilin cem' kipinde olmasından yola çıkarak Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın hata etmesinden dolayı İblîs'in de sebep olmasından dolayı اِهْبِطُوا (inin!) emrine muhatap olduklarını savunmuştur.⁶²⁷

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, sahih olanın buradaki muhatabın Hz. Âdem, Hz. Havva ve onların zürriyetleri olduğunu savunur. Delil olarak aynı ayette zamîrin devamında gelen “Birbirinize düşman olarak inin”⁶²⁸ ifadesidir.

Diğer bir delil de bir sonraki iki ayette geçen “Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. İnkâr edip ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemliktir, onlar orada ebedi kalırlar.” ifadeleridir.

Zira bu ayetlerde hükmün tüm insanlara şamil olduğu açıktır. Hz. Âdem ve Hz. Havva, iki kişi de olsalar insanların kökeni ve çoğaldıkları kişiler olduklarından, burada bütün insanlık olarak addedilmişlerdir.⁶²⁹

⁶²⁵ Taberî'de geçen rivayetlerde İbn Abbâs'ın Hz. Âdem, Hz. Havva, İblîs ve yılan dediği Mucahid'e ait rivayetlerin birinde Hz. Âdem, Hz. Havva ve yılan denilirken diğerinde Âdem ve zürriyeti, İblîs ve zürriyeti görüşleri nakledilmektedir. Taberî, a.g.e., 1/315-316.

⁶²⁶ Şeytan daha önce lanet edilip kovulduktan sonra cennete tekrar girmesine yılanın yardımcı olduğu rivayet edilir. Taberî, a.g.e., 1/309-315.

⁶²⁷ Taberî, a.g.e., 1/315.

⁶²⁸ Tâhâ, 20/123.

⁶²⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/444.

C. Mefâtîhu'l-Gayb

Râzi, ihtimallerin nihayetinde cem‘ en az iki olarak kabul edenler için bir müşkül bulunmadığını ifade eder. Râzi’nin bu açıklamasından problemin kaynağı olarak, Hz. Âdem ve Hz. Havva iki kişi olmakla birlikte muhatap zamîrinin cem‘i kipiinde kullanılması olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁶³⁰ Râzî, hitabın kimlere yapıldığı konusundaki yorumlarını şu maddeler ile açıklamıştır:

Birincisi: Râzî’nin çoğunluğa ait görüş olarak verdiği bu ihtimalde mercie, Hz. Âdem ve Hz. Havva ile birlikte İblîs de dâhildir. Zira فَارْلَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا ayetinde İblîs’ten söz edilmiştir. Dolayısıyla anlam, “İblîs onların ayağını kaydirtti biz de onlara ‘inin’ dedik.” şeklindedir. Nitekim akabindeki ayette de İblîs’in Hz. Âdem ve Hz. Havva’ya ve zürriyetlerine düşmanlığı tarif edilmiştir. Râzî, İblîs’in daha önce secdeye karşı tekebbür ettiğinde cennetten indirildiği ifade edildiğini, kovulmasından uzun zaman sonra tekrar “İnin!” emrine muhatap olmasının nedenini, soru olarak ele alıp cevaplamıştır. Cevabında İblîs’in vesvese için göğe çıktığını, Hz. Âdem ve Havva’nın cennetten çıkarılmasından sonra bir araya geldiklerinde kendilerine “inin!” denildiğini bir ihtimal olarak aktarmaktadır.⁶³¹ Bu durumda “inin!” denilen yerin gök olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İkincisi. Hz. Âdem, Hz. Havva ve yılandır.⁶³² Râzî, bu zayıf bir yaklaşımdır der. Zira icmâ ile mükelleflerin melekler, insanlar ve cinler olduğu sabittir. Lakin bu icmaâ da başka ayetlerle⁶³³ (hayvanların mükellefiyeti konusunda) itiraz edilmesi mümkündür.

Üçüncüsü: Hz. Âdem, Hz. Havva ve zürriyetleridir. Bu anlama göre merci, ikisidir; ancak kast edilenler, kendileri ve zürriyetleridir. Hz. Âdem, Hz. Havva, insanların aslı ve menşeleri olduklarından tüm insanlık mesabesindedirler. Bunun delili, اِهْبُطُوا مِنْهَا جَمِيعًا ifadeleridir. Diğer bir delil, bu ayetin devamında gelen “Benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir. İnkâr edip ayetlerimizi yalanlayanlara gelince, onlar cehennemliktir, onlar orada ebedi kalırlar.” ifadeleridir. Çünkü bu ayetteki hüküm, tüm

⁶³⁰ Râzî, a.g.e., 1/524.

⁶³¹ Râzî, a.g.e., 1/523-524.

⁶³² İbn Abbâs’a isnad edilen bir görüştür.

⁶³³ Nur, 41 وَأَعَذَّيْنَاهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحْنَهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِّي بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ; Neml, 21: كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ.

insanları kapsadığından genele yapılan bir hitaptır. Ancak bu görüş de zayıftır. Zira o dönemde henüz var olmayan bu zürriyete nasıl hitapta bulunulabilir.?

D. Mercie Göre Anlam

Merci, Hz. Hz. Havvâ ve zürriyetleri olduğunda; "...Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve zürriyetlerine" *"'Birbirinize düşman olarak [inin']..... dedik."*

Merci, Hz. Hz. Havvâ ve İblis olduğunda; "...Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve İblise" *"'Birbirinize düşman olarak [inin']..... dedik."*

Merci, Hz. Hz. Havvâ ve yılan olduğunda; "...Hz. Âdem, Hz. Havvâ ve yılan" *"'Birbirinize düşman olarak [inin]..... dedik."*

E. Değerlendirme

Emre muhatap olanların kapsamında farklı yaklaşımların olmasına neden, zamîrin çoğul olmasıdır. Bu kapsama alınacak şey için bir delil olması gerektiği gibi ayetteki *atılma* fiiline muhatap olmasının sebebi ve yeri de açıklanmalıdır. Şeytanın bu kapsama alınmasının sebebi olarak onları yanıltması olarak açıklanmış ve bunun üzerine "Şeytanın daha önce başka bir nedenle kovulmuş olduğu" sorusu terettüb etmiştir. Bunun cevabında Fahrettin Râzi, kovuldukları yerin gök olması ihtimali üzerinde durmuştur. Netice olarak mercii etkide bulunduğu hususlar indirildikleri yer, olayın hikâyesi, şeytanın onlara ulaşması, şeytanın kovulma zamanı gibi önemli konuları gündeme getirmesidir.

Taberî, İblisi de mercie dâhil etmesinin karinesi olarak cem'î gösterir.⁶³⁴ Benzer şekilde Ayette mercideki belirsizliğin nedeni, Râzi tarafından da çoğul kipindeki zamîr olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.⁶³⁵ Râzi'nin "*Cem' ikiden başlar diyenlerin görüşüne göre problem kalmayacaktır.*" demesi de cem' anlayışının mercii belirlemede etkili olduğunu göstermektedir.

Anlaşıldığı üzere mercii, ittifak edilenin dışına çıkaran cem'î siğasıdır. Burada mercie dâhil edilecekleri belirlemedeki faktörlere baktığımızda, Taberî zamîrden önce

⁶³⁴ Taberî, *a.g.e.*, 1/315.

⁶³⁵ Râzi, *a.g.e.*, 1/524.

geçen “onları çıkardı” ifadesindeki faili İblîs olarak belirlemiş bu sebeple İblîs’in de suçu söz konusu cümlede geçince onu da “İnin!” emri kapsamına almıştır. Taberî’ye göre A’raf sûresinde⁶³⁶ İblîs, “in!” emrine tek kişi olarak muhatap olmuşsa da bu ayetten üçünün birlikte indirildiği anlaşılmaktadır.⁶³⁷

Râzî, Zemahşerî’nin görüşünü ve yılanın da dâhil edildiği görüşlerini açıkça zayıf bulmuş, bunun nedeni olarak “mükellef” kavramının kapsamını engel olarak görmüştür. Ferrâ’ya ait olan görüşü red ederken de hitabın mevcut olmayanlara yapılamayacağını nazara vermiştir. Râzî ilk vermiş olduğu görüşü açıkça desteklediği anlaşılsa da diğer iki görüşe itiraz ederken bu görüşe olan bir soruyu da cevaplamıştır. Dolayısıyla Râzî’nin birinci görüşü tercih ettiği söylenebilir.

Zemahşerî, Hz. Âdem (a.s) Hz. Havva merci olarak belirlemiştir. Cem‘‘ siğasını da buna engel olarak görmemiştir. Çünkü Zemahşerî delil olarak vermiş olduğu ayette “Birbirinize düşman olarak hepiniz oradan (cennetten) inin!”⁶³⁸ ayetinde cem‘i olduğu anlaşılmaktadır. Zamaheşrî’nin delil olarak gösterdiği bu ayette delil olan kısım, aynı konuyu ve hikâyeyi anlatan bu ayette zamîrin tesniye kipinde kullanılıp cem‘‘ anlamında olmasıdır. Zemahşerî, sonuçta zamîrin merciini belirlerken başka ayetleri delil olarak göstermiştir. Diğer bir husus da zamîrin kendi kipi dışındaki bir anlamda kullanılmasıdır.⁶³⁹ Yalnız Zemahşerî’nin cem‘in kaçtan başladığı konusundaki düşüncesine dair bir değerlendirmesi burada bulunmamaktadır.

VII. BAKARA, 41

{وَأْمِنُوا بِمَا أُنْزِلَتْ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي فَاتَّقُونَ}

Meâl: “*Ve sizin yanınızdakini mutasaddık olarak indirmiş olduğuma imân ediniz. [Onu] ilk inkâr edenlerden olmayın. Ve âyetlerimi az bir paha ile satmayın. Ve ancak Ben’den sakının*”. (Ömer Nasuhi Bilmen Meâli)

Zamirden önce merci olabilecek mezkûr iki ihtimal mevcuttur. Bunlardan biri بِمَا أَنزَلْتُ ifadesi diğeri de مَا مَعَكُمْ ifadesidir. Ancak merciin belirlenmesi için lafzın geçmesi

⁶³⁶ A’raf, 13.

⁶³⁷ Taberî, a.g.e., 1/315.

⁶³⁸ Taha, 123.

⁶³⁹ Zemahşerî, el-Keşşâf, 2/444.

yine yeterli değildir. Zira “indirilen şey” ya da “yanınızdaki şey”in ne olduğu merci için tespit edilecek ikinci bir noktadır.

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî ayeti bir bütünlük içinde değerlendirmiştir. Ona göre, مَا أَنْزَلْتُ ifadesinden Kur’ân kastedilmiştir. Anlam “*Yahudi’lerin elindekini (Tevrât, İncil) tasdik eden Kur’ân’a iman edin/onu tasdik edin*” şeklindedir. Dolayısıyla Kur’ân’ı tasdik ederek kendi kitaplarını tasdik ettikleri anlaşılabacaktır. Ona göre مَا’daki zamîr, mezkûr olduğu için مَا ifadesindeki مَا’ya râcidir.⁶⁴⁰ Bu görüşü İbn Cüreyc’in görüşü olarak nakleder.

Taberî’nin rivayet ettiği diğer ihtimaller, zamîrin, Muhammed’e (s.a.v) veya “kitabınız” ifadesindeki مَا’ya râci olmasıdır. Merci, “kitabınız” olduğunda kendi kitaplarını tekzip etmeleri sebebiyle olmaktadır. Zira kitaplarında Muhamed’e (s.a.v) uymaları emredildiğinden onların, Muhammed’i (s.a.v) tekzip etmeleri, kendi kitaplarını tekzip etmeleri anlamına gelecektir.”

Taberî son iki görüşün de ayetin zahirinden uzak olduğunu savunur.⁶⁴¹

Birincisi: ayetin başında “indirdiğime iman edin” ifadesi kullanılmıştır. Bu emrin akabinde iman ettikleri şeyi inkâr etmemeleri istenmektedir. Lakin Muhammed’in (s.a.v) döneminde indirilen Muhammed değil, Kur’ân’dır. Çünkü Muhammed “indirilen” değil “gönderilen”dir. Bunun dışında Muhammed (s.a.v) ile ilgili olarak açık şekilde herhangi bir söz geçmemiştir. Sözün içinde konusu hiç geçmeyen bir şeye meknî’yi (zamîri), âid etmek tamamen muhal olmasa da (sözde geçmeyene âid etmemek evladır.

İkincisi: İfadenin zahirine göre (yakınlık faktörü) merciin mezkûr olması nedeni ile “مَا مَعَكُمْ” deki مَا muhtemel olsa da, ayetin zahiri ve genel olarak bütünlüğü açısından uzak bir ihtimaldir. Çünkü ayetin başında geçmiş olan, *iman* emri Kur’ân için yapıldığına göre sözün sonunda inkâr etme nehyi de Kur’ân ile ilgili olmalıdır.

Bir ifade içinde iman edilmesi emredilen şeyin, aynı cümlede inkârı nehyedilen şeyden konu itibari ile farklı olması, tefsîr açısından uzak bir manadır ki bu durum

⁶⁴⁰ Taberî, *a.g.e.*, 1/332.

⁶⁴¹ Taberî, *a.g.e.*, 1/332-333.

ifadelerde çok karşılaşılmayan ve tercih edilmeyen bir şeydir. Dolayısıyla konu birliği açısından bu ihtimal uygun görünmemektedir.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, ayetin tefsîrinde “ilk inkâr eden” ifadesindeki müfred lafız ve “olmayın” ifadesindeki cem‘ ifadesi arasındaki uyumsuzluğun tevilini yaparken kullanmış olduğu ifadelerin hepsi inkâr edilmemesi gereken kişinin Muhammed (s.a.v) olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁴² Bu açıklamaların ardından “مَعَكُمْ مَا” ifadesinin merci olduğu görüşünü aktarır⁶⁴³ ve bunu “onlar onu doğrulayanı inkâr ettiklerinde onu da inkar etmiş olurlar.” İfadeleri ile izaheder.

C. Mefâtîhu'l-Gayb

Râzî, بِمَا أَنْزَلْتُ ifadesini tefsîr ederken kastın iki karineden yola çıkarak Kur’ân olduğunu söyler. Burada بِمَا أَنْزَلْتُ ifadesinin Katade’nin görüşünü nakl eder. Katade’ye göre indirilen kitap ve resuldür. Aslında Katade’nin bu görüşü mercii Muhammed (s.a.v) olarak tespit denlerin görüşüdür. Taberî’nin buna itiraz ettiğini aktarmıştır.

Râzî, mercie ilişkin açık beyanda bulunmamış, ayetin başındaki fiilin beni İsrâîl’e hitap olduğunu isbatlamaya çalışmıştır. Fakat daha sonra “ilk inkâr eden olmayın” ayetini izah ederken Ben-i İsrailden önce müşriklerin kafir olduklarını dolayısıyla “nasıl ilk inkarcı ololurlar?” sorusunu sorar ve bu konuda muhtemel cevapları sıralar. Bu açıklamalarda bizi ilgilendiren husus, cevaplara göre hem muhatap kitle hem gâib zamîrinin muhatabı değişmesidir. İkinci, beşinci, altıncı ve dokuzuncu manalarda merci net değildir Ama bu cevaplarda muhataplar kendi tercihi olan yahudiler olarak aldığı anlaşılmaktadır. Şimdi muhatap zamîrinin hem gâib zamîrinin merciinde tespit edilen diğer anlamları vermeye çalışalım.

⁶⁴² Çünkü tefsîrde kullanılan “gönderilmek” tabiri “onu ve sıfatlarını biliyorlardı” ifadeleri peygamber için kullanılan ifadelerdir.

⁶⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 73; Tîbî, *a.g.e.*, 2/457.

- Birincisi: Ayette “ta’rîz” (dokundurma, sitem, iğneleme) yapılmıştır. Onlar peygamberi ve sıfatlarını iyi bildiklerinden ve daha Muhammed (s.a.v) ile müjdelendiklerinden ve o geldiğinde müşriklere karşı kazanacaklarını söylediklerinden ilk iman eden olmaları gerektiği imâ edilmiştir. Nitekim “(Tevrat’tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler.”⁶⁴⁴ ayetinde de merciin Resûlullah olarak belirlendiği görülmektedir.

- Üçüncüsü: “*Ehl-i kitap’lardan ilk inkâr eden olmayın.*” Nitekim Kitap ehlinden Kur’ân’ı ilk inkâr edenler Ben-i İsrail olmuştur. Bu açıklamada Kur’ân’nın inkârından söz edildiğinden merciin Kur’ân olarak alındığı anlaşılmaktadır. Görüldüğü üzere burada gâib merci Kur’ân, muhatap kitle ise ehl-i kitaptır.

- Dördüncüsü: “*Kendi kitabınızı yalanlayan ilk kişi olmayın.*” Bu anlama göre muhatap Ehl-i Kitap âlimleridir. Zira Muhammedi tekzip etmeleri -dolaylı olarak- kendi kitaplarını da yalanlamak olacaktır. Bu değerlendirmede mercii, onların kitapları olarak alındığından muhatap kitle onların bilginleridir. Bu manaya göre merci, “مَا مَعَكُمْ” ifadesidir. Burada merci “kitabınız” olduğunda soruyu cevaplamak için başka bir takdir ya da değerlendirmeye lüzüm kalmamaktadır.

- Yedincisi: “*Yahudilerden ilk inkâr eden olmayın.*” Zira Peygamber (s.a.v) Medine’ye geldiğinde onu ilk olarak Beni Nadir ve Beni Kurayza yahudileri inkar etmiş daha sonra diğer yahudi’ler bunlara uymuştur. Bu anlamda merci Resûlullah (s.a.v) olarak verilmiştir. Söz konusu cevabın zahirinden anlaşılan gâib merci, Resûlullah (s.a.v), muhatap merci ise yahudilerin bilginleridir.

- Sekizincisi: “*Onun zikrini duyduğunuzda sebat edin ve aklınıza müracaat edin.*” Bu anamda da anlaşıldığı üzere gâib merci Kur’ân, muhatap merci ise yahudilerdir.

Râzî Müberred’e ait görüşü başka bir sorunun cevabında yer vermiştir. Muberrid’e göre muhatap başkasından önce muhatap olmuş bir kavimdir. Dolayısıyla anlam, “Muhammed’i (s.av) inkar etmeyin çünkü onu inkar edenler olacaktır. Bu inkar edenlerin ilki siz olmayın.” şeklindedir.⁶⁴⁵

D. Mercie Göre Anlam

⁶⁴⁴ Bakara, 2/89.

⁶⁴⁵ Râzî, a.g.e., 1/548.

Merci, “indirilen” olduğunda (Kur’ân), “*Ve sizin yanınızdakini doğrulayıcı olarak indirmiş olduğuma imân ediniz.* İndirdiğimi/Kur’ânı ilk inkâr edenlerden olmayın. Taberî

Merci, “yanınızdaki kitap” olduğunda, “*ve sizin yanınızdakini doğrulayıcı olarak indirmiş olduğuma imân ediniz.* Yanınızdakini/kitabınızı ilk inkâr edenlerden olmayın. Taberî

Merci, “Muhammed (s.a.v)” olduğunda “*ve sizin yanınızdakini doğrulayıcı olarak indirmiş olduğuma imân ediniz.* İndirdiğimizi/Muhammed’i ilk inkâr edenlerden olmayın. Taberî

E. Değerlendirme

Ayetin muhatabı üç tefsîrine göre de Yahudilerdir. Dolayısıyla muhatap zamîrlerinde ihtilaf yoktur. Ancak “indirilenden” kast edilen ya da “sizin yanınızdaki” kast edilenin ne olduğu hususu, merciin ihtimallerini çoğaltmaktadırlar. Örneğin بِه’deki zamîrin mercii “مَا أَنْزَلْتُ/indirdiğim şey” olsa dahi kastedilen ayet, Kur’ân ve Tevrat mı olduğuna göre yine bir farklılık olacaktır. Dolayısıyla bu farklılıklar, zamîrden değil bu ifadelerdeki umumiyetten kaynaklanmaktadır.

Zamîrin kendinden kaynaklı ihtilaflar için zikredilenler, “مَا أَنْزَلْتُ/indirilen”, ifadesindeki mevsul edatı olan مَا⁶⁴⁶ ikincisi⁶⁴⁷ “مَا مَعَكُمْ/yanınızdaki kitaplarınız” ifadesindeki mevsul edatı olan مَا⁶⁴⁸ ve bir önceki ayette geçen “نِعْمَت/nimet”⁶⁴⁹ ifadesidir.⁶⁵⁰ Birinci ihtimal olan “مَا أَنْزَلْتُ/indirdiğim” ifadesi için iki anlam zikredilmektedir. Bunlardan biri “indirilen Kur’ân”dır. Diğeri de “Tevrat ve İncil’de indirdiklerim” yani “Tevrat ve İncil’de bahsedilmiş olan kitap ve “Resûl”dür. Bu

⁶⁴⁶ Râzî, *a.g.e.*, 1/548.

⁶⁴⁷ Râzî, “Ellerinizde/yanınızda olan şey” ifadesine göre iki anlamı mümkün görmektedir: Birinci anlam, “Bu Kur’ân’a iman ettiğinizde içinde sizin kitaplarınızın ve peygamberelerinizin hak olduğu geçtiğinden; ona iman etmekle kitabınıza iman etmiş olacaksınız.” şeklindedir. İkinci anlam ise “kitaplarınızda Kur’ân ve Muhammed (s.a.v) ile ilgili müjdelere bulunmakta ve onlara uymanız emredilmektedir. Siz ona iman ettiğinizde kitaplarınızda geçenleri de tasdik etmiş olacaksınız. Râzî, bu ihtimale yer verdikten sonra ikinci anlamın daha evlâ olduğuna vurgu yapmıştır. Râzî, *a.g.e.*, 1/547.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 2/457.

⁶⁴⁹ Kırkinci ayette geçen “Size verdiğim nimet..” ifadesi merci olarak verilmiştir. Zeccâc, Dârü’l-Kutûbi’l-İslâmiyye, Kâhire, Ts., s. 2/553; Ahmed Şâhid, *a.g.e.*, 2009, s. 137.

⁶⁵⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahrü’l-Muhît*, 1/ 226.

durumda anlama göre merci de değişecektir.⁶⁵¹ Râzî, ayetin tefsîrinde direkt mercie ilişkin bir açıklama yapmamıştır. Lakin bir soruya cevap verirken söylediklerine bakıldığında hem muhatap kitle hem gâib zamirinin mercinin de değişiklik arz etmektedir. Verilen cevapların zamîri de etkilediğini izah etmiştik. Râzî tefsîrinde yer alan merciler, “Kur’ân”, “Muhammed (s.a.v)” ve “kitaplar” şeklindedir.

İbn Kesîr gibi müfessirler, iki mananın da muhtemel olduğunu söylemesine mukabil Taberî, bu ayette açıkça Kur’ân’ın lafızlarına ve ayet bütünlüğüne dikkat etmektedir. Taberî, anlam bakımından mümkün olmayı, mercii tayin etmede yeterli bir olgu olarak görmemektedir. Taberî’nin üzerinde durduğu hususlar, ayetin siyakı ve mezkûr olanın (muhtesü anhu) dikkate alınmasıdır. Ayrıca Taberî’nin burada “muhtesü anhu” ilkesini “yakınlık” ilkesine tercih etmesi, dikkat çeken diğer bir husustur.⁶⁵²

Merciin yol açtığı bu yorumların hepsi bir diğerini dolaylı olarak ifade eden manalardır. Zira anlatılmak istenen Kur’ân ve Peygambere (s.a.v.) iman edilmesi olduğundan merci ile tek söz çok boyutlu olmaktadır.

VIII. BAKARA, 45

{وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ}

Meâl: “Bir de sabır ile salât ile yardım isteyin, gerçi **bu** ağır gelir, fakat saygılı kimselere değil.” (Elmalılı Meâlî)

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, Câmiü’l-Beyân’dâ “ها” zamîrinin “namaz”a âidiyetini tercih etmiştir. Bunun dışında “Muhammed’e icabet”i de merci olarak nakleder. Yalnız Taberî, bu ihtimali; “zamîrin kinâye olacağı “icâbe” anlamında bir lafız mezkûr olmadığından “Kelâmın zahirinin mefhumu olan manayı terkedip sahih olduğuna dair bir karinesi bulunmayan batınî bir manayı almak câiz değildir.” sözleri ile bu manayı reddeder.⁶⁵³

⁶⁵¹ Razi, a.g.e., 1/547

⁶⁵² Ebû Hayyân Kur’ân’ın aynı zamanda en yakın merci olduğunu belirtmiştir. Bkz. el-Bahrü’l-Muhît, 1/333.

⁶⁵³ Taberî, a.g.e., 1/343.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, zamîrin “namaz”a ya da “yardım dileme”ye âid olduğunu söyler. Diğer bir ihtimal olarak Bakara kırkınıcı ayeti *أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ* ayetinden *وَاسْتَعِينُوا* ifadesine kadar “İsrail oğullarının emredildiği ve nehyedildiği herşey”e âid olmasının da câiz olduğunu kabul eder.⁶⁵⁴

C. Mefâtihu'l-Ğayb

Râzî zamîr için farklı vecihlerin câiz olduğunu söylemiştir. Râzî’nin zikrettiği anlam olasılıkları Zemahşerî’nin zikrettikleri ile aynıdır. Zamîr “namaz”a âid olabilir ki anlam, “*namaz korkanların/huşû’edenlerin haricindekilere ağır gelir.*” şeklinde olur. Yine zamîr *إِسْتَعِينُوا* fiilinden anlaşılan “yardım dilemek” mastarına âid olabilir.

Diğer bir vecih de “Ben-i İsrâilin emredildikleri ve nehyedildikleri şeyler”in tümüne âid olmasıdır. Râzî, bu son veçhi de verdikten sonra zamîrin ihtisarına yönelik “*Arapların muhataplarının bilgisine itimad ettiklerinde zamîr kullanarak ihtisâr ederler (özetlerler) ya da imâ ederek ihtisar ederler (kısa keserler).*” ifadelerini kullanarak başka örnek ve ayetlerle bunu desteklemiştir. Bu izahla ayette zikredilmemiş birden çok bir merciin tercih edilebileceğini savunur.⁶⁵⁵

D. Mercilere Göre Anlam

Merci, “namaz” olduğunda; “*Şüphesiz namaz, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.*”

Merci, “yardım dilemek” olduğunda; “*Şüphesiz Yardım dileme, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.*”

Merci, “icâbet” olduğunda; “*Şüphesiz Resûlullah’a icabet, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.*”

⁶⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 75; Tîbî, *a.g.e.*, 2/465-466.

⁶⁵⁵ Örneğin “Onun üzerindeki kişi falandan daha faziletlidir.” ifadesinde yeryüzü/yeri kastedilir. Diğer bir örnek olarak “iki taşlık arasındaki falan kişiden daha faziletlidir” ifadesinden medine kastedilir. Yine “Allah insanları haksızlıklarından ötürü yakalayacak olsaydı, yeryüzünde canlı bırakmazdı.” (Nahl, 16/61) ifadesinde de zikredilmemiş olmakla birlikte yer/yeryüzü kastedilir. Râzî, *a.g.e.*, 1/555.

Merci, “Ben-i İsrâîl’in emrediliği şeyler” olduğunda; “Şüphesiz Ben-i İsrâîl’in emredildiği ve nehyedildiği herşey, Allah’a derinden saygı duyanlardan başkasına ağır gelir.”⁶⁵⁶

E. Değerlendirme

Ayette sabır ve namaz ile yardımın istenmesi emredilmiş, devamında pekiştirme edatı olan **لَئِنْ**’nin ismi olan zamîrle “bir şeyin” insanlara ağır geldiği ifade edilmiş ve bu şeyin hüşû ile namaz kılanların diğerlerinden farklı bir meziyete sahip olduğu vurgulanmıştır.

Şüphesiz gerek namazın gerekse sabrın önemi açıktır. Yine de ağır gelen şeyin ne olduğunu belirleyecek olan zamîrin merciidir. Nitekim yukarıda yer verdiğimiz farklı anlamlar merciiye göre ortaya çıkmaktadır. Ancak bu mercilerin tercihi müfessirlerin yaklaşımlarına göre tespit edilmektedir.

Örneğin Taberî, zamîre en yakın olan namazın merci olmasını uygun görmüştür. Ancak bu tercihinin nedenini açıklamamış olsa da mezkûr olmayan bir merciin seçilmesine de karşı çıkmıştır.⁶⁵⁷ Bu nedenle merciin “icâbe” ifadesi olarak belirlenmesini doğru bulmamıştır. Zemahşerî merci olarak ayete zikredilenleri zikreder ancak geçmiş emirlerin merci olmasının da caiz olduğunu söyler.

Râzî, Zemahşerî ile aynı anlamları mümkün görse de bir tercihte bulunmamıştır. Yalnız “Ben-i İsrailin emredildikleri şeyler”in merci olmasını, zamîrin ihtisâr işlevi ile izah etmeye çalışmıştır.

Merciin yol açtığı farklılıklardan her biri Kur’ân vahyinde karşılığı var olan yorumlardır. Mana bakımından imkânı olan bu çeşitliliği sağlayan dilin kendi yapısı olduğundan ortaya çıkan tablo hem anlam hem dil açısından letâfet olmaktadır.

IX. BAKARA, 66

{فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ}

⁶⁵⁶ Ayette merci olarak zikredilen diğer ihtimaller, “ibadet”, “Kabe”, “Sabr ve namaz” şeklindedir.

⁶⁵⁷ Taberî, *a.g.e.*, 1/343.

Meâl: “Artık bunu o zamandakilere ve ondan sonrakilere bir ibret, müttekiler için de bir nasihat kıldık.” (Ömer Nasuhi Bilmen Meâli)

Ayette Taberî ve Râzî benzer görüşleri aktarırlar. Bu nedenle Râzî ve Taberî’nin yer verdiği görüşler, değerlendirmeleri ile birlikte ele alınacaktır. Müfessirler arasında bu ayette önemli bir farklılık yoktur. Ancak zamirin farklı yorumlara açık olması konumuz açısından ele alınmasını faydalı kılacaktır.

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, merciin beyanına ilişkin İbn Abbâs’tan iki rivayetin bulunduğunu aktarır.⁶⁵⁸

Birincisi, “Biz “mesh” olan cezayı ibret yaptık” Bu manaya göre zamîr, “المسخة”dan kinayedir. المسخة ise Allah’ın (c.c) meshettiği kişiler anlamındadır. Dolayısıyla ayetin anlamı “Biz onlara mesh edilmiş maymunlar olun dedik, onlar meshedilmiş maymun oldular. Bu cezamızı ve onları mesh edişimizi, öncekilere ve sonrakilere ibret olsun diye muttakilere de mev’ize olsun diye ibret yaptık.” şeklindedir.⁶⁵⁹ Râzî, bu görüşü ferrâ’nın görüşü olarak aktarır.⁶⁶⁰

İbn Abbas’tan rivayet edilen ikinci görüş, merciin “balıklar” olmasıdır. Bu mercie dair bir zikr yoktur. Lakin bir önceki ayetin başında yer alan “İçinizden cumartesi günü azgınlık edenleri elbette biliyorsunuz.” mana nedeni ile kinâyet yoluyla zikredilmiş olmaktadır.⁶⁶¹

Şu var ki Taberî, daha sonra bu görüşü, söylenen delil doğru da olsa sözün makul olan mefhumdan ve bir rivayetin dahi bulunmadığı zahirinden koparıp batini anlamlara hamledilemeyeceğini ifade ederek şiddetle reddetmektedir.⁶⁶²

Taberî’de yer alan üçüncü görüşe göre, ayet “Cumartesi halkı, haddi tecavüz eden köyü ibret yaptık.”⁶⁶³ meâlinde olup merci, mesh edilen halkın köyüdür. Dördüncü

⁶⁵⁸ Taberî, a.g.e., 1/439.

⁶⁵⁹ Taberî, a.g.e., 1/442.

⁶⁶⁰ Râzî, a.g.e., 1/616.

⁶⁶¹ Bakara, 2/65.

⁶⁶² Taberî, a.g.e., 1/442.

⁶⁶³ Taberî, a.g.e., 1/439.

görüş, “*Maymunları ibret yaptık*” anlamı ile merci maymunlardır. Râzî, bu görüşün de Ahfeş’e ait olduğunu söyler.⁶⁶⁴

Beşinci görüş “*Haddini tecavüz eden ümmeti ibret kıldık*” şeklindedir. Râzî’de bu merci mümkün olması konusunda, “Şüphesiz ki siz, içinizden cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz.” ifadesinin ümmet cemaat vb. delalet ettiğini söyler.⁶⁶⁵

B. el-Keşşâf

Zamahşeri, merci olarak tek yorum olarak “المسخة”nin merci olduğunu zikreder. için yapmıştır. Yani “Biz o mesh olunmuşları öncesine ve sonrasına -kitaplarında zikredek- ibret kıldık.”⁶⁶⁶

C. Mefâtihu’l-Ğayb

Râzî bu ayette Taberî ile benzer izahlar yaptığından ikisini birlikte zikretmiştik. İlgili yer ile iktifa ediyoruz.

D. Mercie Göre Anlam

“Biz mesh edilmiş oldukları mesihler/şeyler, geçmiş olan günahlara ve gelecek günahlara ibret kılındı.”⁶⁶⁷ cezasını ibret kıldık.”

“Biz bu cezamızı/meshedildikleri şeyleri ibret kıldık”⁶⁶⁸

“Biz maymunları ibret kıldık”

“Biz balıkları ibret kıldık.”

“Biz haddini tecavüz eden ümmeti ibret kıldık.”

“Cumartesi halkının köyünü ibret kıldık.”

⁶⁶⁴ Râzî, *a.g.e.*, 1/616.

⁶⁶⁵ Râzî, *a.g.e.*, 1/616

⁶⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 80.

⁶⁶⁷ Ferrâ, *a.g.e.*, 1/40.

⁶⁶⁸ Ahfeş, *a.g.e.*, s. 234.

E. Değerlendirme

Zemahşerî tefsîrinde tek merci üzerinde yorum yapmıştır. Taberî ve Râzî'nin görüşleri de zemahşerî'nin görüşlerinden farklı değildir. Zamîrin merciine bağlı olarak *ibret kılınan şey* farklı olmaktadır. Nitekim merci konusunda İbn Abbâs'a ait iki görüş rivayet edilmiş bunun dışında farklı tespitler de yapılmıştır. Nitekim merciin ihtimallere açık olması, yukarıda aktardığımız mercilerden sadece biri, ayette açıkça zikri geçmektedir. Diğer merciler ise mefhum olarak tespit edilmiştir. Râzî, Ferrâ ve Ahfeş'e ait görüşlerin daha doğru olduğunu ifade ederek bunun için mezkûr ve mutekaddim olma prensiplerini öne sürer.⁶⁶⁹ Üç müfessir, bu zamîrde bir birine paralel görüşler beyan etmişlerdir. Râzî gibi Taberî de makul, mefhum ve zahşrî yorumlara vurgu yaparak merciin “balık” olmasına karşı çıkmışlardır.

Zamirin merciine göre verilen anlamlardan herbiri ibret olabilecek türdendir. Bir zamirle bir çok ibretliği nazara vermek anlam bakımından mesaj çeşitliliğidir.

X. BAKARA, 76

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُسْطِهِمْ إِلَىٰ بَعْضِ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

Meâl: “İman edenlerle karşılaştıklarında 'İman ettik' derler; kendi başlarına kaldıkları zaman ise, derler ki: 'Allah'ın size açtıklarını (açıkladıklarını), Rabbiniz katında aleyhinizde bir delil getirsinler diye mi onlarla konuşuyorsunuz? Hâlâ akıllanmayacak mısınız?’” (Ali Bulaç Meâli)

Ayetten önce hem muhatap zamîri hem de gâib zamîri geçmektedir. Hikâyenin anlatımının başladığı noktadan itibaren olayda Hz. Musâ'nın muhatapları bazen rivayet tarzında muhatap olarak geçmiş⁶⁷⁰ bazen direkt kendilerine hitap edilmiş⁶⁷¹ bazen de gâib olarak geçmiştir.⁶⁷² Bir önceki ayette muhatap olarak Kur'an dönemindeki toplumun muhatap alındığı açıktır. Ancak bu ayette ise karşılaştıklarında birbirlerine hitaben söylemiş oldukları sözler aktarılmıştır. Sözü sonunda geçen “akıl erdiremiyor

⁶⁶⁹ Râzî, *a.g.e.*, 1/110.

⁶⁷⁰ Bakara, 2/73.

⁶⁷¹ Bakara, 74.

⁶⁷² Bakara, 71, 75.

musunuz?” ifadesi ile ayet bitmektedir. Ayetin sonunda أَفَلَا تَعْقِلُونَ geçen sözün kimin sözü olduğu konusu farklılık arz ederken muhatap zamîrin mercii de buna göre değişmektedir.

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî’ye göre ayetteki hitap, öncesindeki hitabın devamıdır. Bu durumda anlam “Allah’ın size açtık (açıkladık)larını, rabbiniz katında aleyhinizde bir delil getirsinler diye mi onlarla konuşuyorsunuz?” şeklindedir. Bu ayette yahudilerden bazıları kardeşlerini, sahabeye bazı gerçekleri anlatması konusunda kınamaktadır.⁶⁷³

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, buradaki zamîrle ilgili her hangi bir beyanda bulunmamıştır.

Ancak benzeri ayetlerde ekseriyetle bu tür cümleleri öncesindeki sözlerle irtibatlandığı görülmektedir.⁶⁷⁴

C. Mefâtîhu’l-Gayb

Râzî, zamîr için değişik vecihler sıralamaktadır. Vecihlerden birincisi, zamîrin müminlere âid olmasıdır. Buna göre anlam “Ey müminler size onların sıfatları olarak anlattıklarından akıllanıp onların imanları konusunda bir ümit olmadığını anlamayacak mısınız?” şeklindedir.

İkinci vecih, zamîrin zikredilmiş olan yahudilere âid olmasıdır. “Onlar birbiri ile baş başa kaldıklarında vebali üzerinizde kalacak ve hüccet edinecekleri şeyleri mi anlatıyorsunuz? Bu size yakışmıyor, anlamıyor musunuz?” gibi sözleri söylerlerdi.

Râzî, bu iki anlamdan ikincisinin hikâyenin tamamına uygun olduğunu, dolayısıyla konuyu değiştirmenin bir mantığının/sâikinin olmadığını söyleyerek ikinci

⁶⁷³ Taberî, a.g.e., 1/490.

⁶⁷⁴ Yunus 16.ayet ve Hûd sûresi 51. ayetin tefsîri için bkz. Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 459, s. 487.

manayı tercih etmiştir.⁶⁷⁵ Dolayısıyla Râzî ayetin açıklamasında konu bütünlüğünü dikkate almış olmaktadır.

D. Mercie Göre Anlam

Merci, müminler olduğunda, “Ey müminler, size onların sıfatları olarak anlattıklarımın akıllanıp onların imanları konusunda bir ümit olmadığını anlamayacak mısınız?”

Merciler yahudiler olduğunda, “Onlar/yahudiler, birbiri ile baş başa kaldıklarında Ey yahudiler, vebali üzerinizde kalacak ve onların hüccet edinecekleri şeyleri mi onlara anlatıyorsunuz? Ey yahudiler, bu size yakışmıyor, anlamıyor musunuz? derler.”

E. Değerlendirme

Zamîrin mercieine göre son ifadenin sahibi değişmektedir. Ayet gâib bir fiil ile başladığından hikaye uslûbû ile başlamış olmaktadır. Ayet bu uslubla müminlere hitap ederek geçmişlerin durumunu aktarmıştır. Ayetin sonundaki ifade ile müminlere hitap ederek olayı dinleyenlere bir uyarı olarak aktarmış olmaktadır. Dolayısıyla أَفَلَا تَعْقِلُونَ ifadesi Cenâb-ı Allah’ın sözü olup söylenenler üzerine müslümanlardan düşünmelerini istemektedir. Buna mukabil ayetin sonundaki zamîr yahudilere râci olduğunda أَفَلَا تَعْقِلُونَ sözünün sahibi Allah (c.c) değil kendi aralarında birbirlerine hitaben söylemiş oldukları sözlerin devamı olmaktadır.

Üç müfessir de konunun devamı olarak değerlendirmek mümkün oldukça başka konuya geçmenin uygun olmadığı özerine ittifak etmiştir. Bu sayede konu bütünlüğü sağlanarak zamîrlerin birliği de sağlanmış olmaktadır. Diğer bir ifade ile bakıldığında zamîrlerin birliği, konunun birliğini de sağlamaktadır.

Anlamaların birinde zamirin yer aldığı ifade öncesinin devamı olmaktadır. Bu anlama göre birbirini uyaran inkârcıların risâleti/hakkı gizlemek istediklerini pekiştirmektedir. Bu açıdan bakıldığında inkârın sebebi kuşku duymaları değil inkârdaki katılıklarıdır. İkincisinde ise mü’minlere onların tavır ve psikolojilerini iyi

⁶⁷⁵ Râzî, a.g.e., 1/133-134.

çözümlemeleri ve ona göre davranmaları talep edilmiştir. Anlamların her biri ayetin bağlamı ile tam uyum sağlamakta ve zamir sayesinde iki farklı ayetin anlamı tek anlamda verilmiş olmaktadır.

XI. BAKARA, 83

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا} لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ}

Meâl: “*Ve bir vakit İsrail oğullarının şöyle misakını aldık: Allahdan başkasına tapmayacaksınız; ebeveyne ihsan, yakınlığı olanlara da, öksüzlere de, biçarelere de; nasa güzellik söyleyin; namazı kılın; zekâtı verin; sonra pek azınız müstesna sözünüzdən döndünüz, hâlâ da dönüyorsunuz.*” (Elmalılı Meâlî)

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, bu ayette zamîrdeki belirsizliğin, kip farklılığından kaynaklandığını belirtir. Ayetteki لَا تَعْبُدُونَ ifadesinin bazı kıraatlerde لَا تَعْبُدُوا olarak emir şeklinde okunmasından yola çıkarak وَقُولُوا ifadesinin, لَا تَعْبُدُونَ ifadesine matûf olduğunu söyler. Taberî, ayrıca “Hikâyeler, iki yönlü olduğundan Araplar, hikâyelere bazen gâib üslûbü ile başlar ve sonra hitaba geçiş yapar; bazen de muhatap üslûbü ile başlar daha sonra gâibin ihbarına geçiş yaparlar.” der. Buna göre ayetin anlamının “*Ve bir vakit İsrail oğullarının şöyle misakını aldık: Allah’tan başkasına tapmayın..., nâsa/insanlara güzellik söyleyin..*” şeklinde ifade eder.⁶⁷⁶

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, وَقُولُوا ifadesi için bir mana ya da merci belirlemese de Taberî’nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımla لَا تَعْبُدُونَ ifadesinin nehy anlamında olduğunu belirtir.⁶⁷⁷ Taberî bunun da ötesinde böyle bir üslûb (muzari nefy ve ihbar) ile emir ya da nehyde bulunmak, açık şekilde emir ve nehyde bulunmaktan daha belâgatlı

⁶⁷⁶ Taberî, *a.g.e.*, 1/514.

⁶⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 84.

olacağını ifade eder. Zemahşerî, ayrıca لَا تَعْبُدُوا kırımının da bu anlama delil olduğunu belirtir.

Zemahşerî وَقُولُوا ifadesini de لَا تَعْبُدُونَ ifadesinin nehy olduğuna bir delil olarak gösterir. Bu onun, ayeti bir bütün olarak aynı anlam çerçevesinde değerlendirdiğini ve iki fiilin de aynı kişilere hitap olarak gördüğünü gösterir. Bu sayede Zemahşerî'nin tercih ettiği merciin, söz alınan muhatap kitle olduğu kolaylıkla söylenebilir.

C. Mefâtîhu'l-Gayb

Râzî, zamîrin merciinin ne olduğu hususunda ihtilaf edildiğini belirtmekle ve anlam ihtimallerini aktarmakla yetinmiştir.

Birinci ihtimale göre Allah (c.c), onlardan kendisinden başka hiçbir şeye ibadet etmeyecekleri ve insanlara güzel şeyler söyleyecekleri konusunda söz almıştır. Bu şekilde bu ifade alınan misakın bir parçası olmaktadır. Râzî, لَا تَعْبُدُونَ ifadesine ilişkin kıraatları değerlendirirken Taberî gibi قُولُوا ifadesinin matuf olmasını delil olarak vermiştir.⁶⁷⁸

İkinci ihtimale göre ise Allah (c.c) önce onların üzerine Allah (c.c) dışında hiç bir şeye ibadet etmeyecekleri konusunda söz almış ve daha sonra Hz. Musâ'ya ve ümmetine, “*İnsanlara güzellikle söyleyin*” emrini vermiştir. Bu ihtimale göre emir, misak kısmına, alınan söze dâhil değildir. Râzî, birinci ihtimalin, güzel adetleri/davranışları, üstün ahlakları her açıdan kapsayacak olması açısından doğruya daha yakın olduğunu; ancak iki anlamın da lafız açısından mümkün olacağını beyan etmiştir.⁶⁷⁹

D. Mercie Göre Anlam

Merci misakı alınan kişiler olduğunda, “*Ve bir vakit İsrail Oğullarının şöyle misakını aldık: Allahdan başkasına tapmayınız; ebeveyne ihsan ediniz, yakınlığı*

⁶⁷⁸ Râzî, a.g.e., 1/666.

⁶⁷⁹ Râzî, a.g.e., 1/670.

olanlara da sıla-i rahim yapınız, öksüzlere şefkat ve merhamet gösteriniz, biçarelere de haklarını verin yardım ediniz; insanlara da güzellik söyleyin; namazı kılın...^{680,681}

Merci Hz. Musâ ve bereberindekiler olduğunda, “Ve bir vakit İsrail oğullarından misakını aldık: Allahdan başkasına tapmayacaksınız; ebeveyne ihsan, yakınlığı olanlara da, öksüzlere de, biçarelere de...; Ey Musâ (a.s) ve beraberindekiler, insanlara güzellik söyleyin; namazı kılın...⁶⁸²

E. Değerlendirme

Zamîrin merciindeki alternatif yaklaşımların nedeni, Taberî’den anlaşıldığı üzere ihbar cümlesinden emir cümlesine geçiştir. Dolayısıyla bu ayette zamîr birliği sağlandığında belli bir kitleye hitabında söz almak için “yapacaksınız” gibi ihbar ifadesi kullanılırken birden “yapın” tarzında emir ifadesine geçiş yapılmıştır. Bu nedenle zamîrin muhatap merciinde üç değerlendirme olmuştur: Bunlar “Ben-i İsrail” (Ayetin başındaki), “Tevrât toplumu” (vahyin muhatabı), “sadece Hz. Musa ile birlikte olan yahudiler” şeklindeki ihtimallerdir.⁶⁸³

Söz konusu geçiş kimi müfessirlerin “Muhammed’in (s.a.v) ümmeti” gibi merciler tayin etmesine yol açmıştır.⁶⁸⁴ Merciin ayette etki ettiği bir husus da mercie göre وَقُولُوا ifadesinin irabının değişmesidir. Zira birinci anlama göre وَقُولُوا ifadesi, لَا تَعْبُدُونَ ifadesine matuf olduğundan matufun aleyhi’nin irabını alacaktır.⁶⁸⁵ İkinci anlamda ise istinafiye cümlesi olacak ve Allah’ın (c.c) onlardan almış olduğu misaklara dâhil olmayacaktır.

Taberî, işaret ettiği bu geçiş için nefîy kipinin, emir manasında kullanılabileceğini ve bu geçişlerin hikâye üsluplarının normal olduğunu savunarak açıklamaya çalışmıştır.⁶⁸⁶ Hatta gâib sığası ile rivayet edilen kıraatları da aynı çerçevede

⁶⁸⁰ Taberî, وَقُولُوا ifadesinde bir أَنْ ve وَبِالَّذِينَ إِحْسَانًا ifadesinde de bir أَحْسِنُوا fiilini ayrıca وَذِي الْقُرْبَى ifadesinden önce de أَنْ يَصِلُوا ifadesini takdir etmiştir. Ayrıca Taberî’ye göre bunlar, emir anlamı niteliğindedir. Taberî, a.g.e., 1/511-514.

⁶⁸¹ Râzî, a.g.e., 1/670.

⁶⁸² Râzî, a.g.e., 1/670.

⁶⁸³ Ahmed Şâhid, a.g.e., 151.

⁶⁸⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-Nuhât*, 1/372; Kureşî, Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadü’l-Mesîr*, el-Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut, 1984, 1/310; Âlûsî, a.g.e., 1/309.

⁶⁸⁵ Ayetteki لَا تَعْبُدُونَ ifadesinin irabı için bakınız: Râzî, a.g.e., 1/666.

⁶⁸⁶ Taberî, a.g.e., 1/514.

değerlendirmiştir.⁶⁸⁷ Râzî ise bu probleme hiç değinmemiş tercihte bulunurken başka bir neden olarak ayetin anlam zenginliği ve hikaye birliğinden söz etmiştir. Zemahşerî, mercie dair bir açıklama yapmamış olsa da onun yaklaşımı, başka merci arayışlarına yol açan nefiyden emre geçiş uslûbuna Taberî'ye benzer bir açıklama getirmiş olarak tercihinine dair ışık tuttuğu söylenebilir.

Burada üç müfessirin de ayet ve konunun bütünlüğünü dikkate aldığı ve konuyla doğrudan bağlantısı bulunmayan bazı tefsîrlerde yer alan “Ümmet-i Muhammed” ihtimaline hiç değinmedikleri dikkat çeken diğer bir husustur. Taberî'nin diğer ihtimali dikkate almamış olması, onun başka ayetlerde de belirttiğimiz gibi zorunlu olmadıkça ayet bütünlüğüne uymayan anlamları mümkün görmediğini göstermektedir. Zemahşerî burada mercie dair açıklama yapmamış olsa da tercih ettiği anlamı onun ayet bütünlüğüne uygun olanı vermekle yetindiğini göstermektedir. Üç müfessirdeki bu hassasiyeti, devamında gelen ayetlerde de görmekteyiz. Bu noktada ittifak halinde olduklarından benzer birçok ayette aralarında ciddi bir farklılık bulunmamaktadır. Bu nedenle bu çalışmada benzer ayetlere yer vermedik.

XII. BAKARA, 97

{قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ ۖ عَلَى قُلُوبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ}

Meâl: “De ki: 'Cibril'e kim düşman ise, (bilsin ki) gerçekten onu (Kitabı), Allah'ın izniyle kendinden öncekileri doğrulayıcı ve mü'minler için hidayet ve müjde verici olarak senin kalbine indiren O'dur.” (Ali Bulaç Meâli)

A. Câmi'u'l-Beyân

Taberî'ye göre ayetin sebab-i nüzûlü, bir olaya binaen yahudi'lere cevap olarak nazil olmasıdır. Zirâ yahudiler, Hz. Cebrâil'i düşman, Hz. Mikâil'i ise dost olarak görmekteydiler. Ayet bu onların bu konudaki inançlarına karşı nazil olmuştur. Bu inançlarını gösterdiklerine dair iki rivayet zikredilmektedir. Rivayetlerin birinde olayın,

⁶⁸⁷ Taberî, a.g.e., 1/511.

Peygamber (s.a.v) ve yahudiler arasında geçtiği diğesinde ise onlar ve Hz. Ömer (ra) arasında geçtiği nakledilmektedir.

Birincisi, İbn Cüreyc ve Mücahid'in naklettiği rivayetlerdir ki buna göre yahudi'ler, Resulüllaha gelmiş ve çeşitli sorular sormuşlardır. Peygamberin cevapları onların inancına uygun olan cevaplar olmuştur. Yalnız onlar Hz. Cebrâil'in vahiy peygamberi olduğu cevabına itiraz etmiş ve "o vahiy peygamberi değil bizim düşmanımızdır." demişlerdir.⁶⁸⁸ Bunun üzerine yahudi'lerin bu tekzibine karşı bu ayet nazil olmuştur. Ayet "*Cibrîl (a.s) senin kalbini güç katmak ve kalbini sağlamlaştırmak için Kur'ân'ı nazil etmiştir.*" diyerek onları reddetmiştir.

Diğer rivayette şudur: ise Hz. Ömer ve yahudiler arsında cereyan eden bir tartışmadan sonra Resûlullah'a gelen Hz. Ömer bu ayeti duyunca, benden, önce sana haber getirilmiştir." der.⁶⁸⁹

B. el-Keşşâf

Keşşâf'ta "*Zamîr, Kur'ân'a râcidir.*" denilmiştir. Bu tür idmârlar, (zikri geçmemiş şeylere ait zamîrin kullanılması) merciin şanınin yüceliğine işaret eder. Mezkûr olmamakla birlikte kendisi, kendine delalet eder niteliğinde olup sıfatlarının zikri sayesinde kendi öz isminin zikredilmesinden istiğna edilir.⁶⁹⁰ Zemahşerî, "*Kalbine indirmiştir*" ifadesini ise "*Kalbine ezberletmiş ve onu sana anlaşılır kılmıştır.*" şeklinde açıklamıştır. Keşşâf'ta yapılmış açıklamalar فَاِنَّهُ ifadesideki zamîrin de Cibrîl'e âid olduğunu gösterir. Dolayısıyla ezberlettiren ve fehmettiren de Cibrîl'dir. Zemahşerî, şart ve cevap arasındaki sebebiyyet müsebbebiyyet bağlantısı için de iki cevap vermektedir. Detaylar için Keşşâf'a murâcâat faydalı olacaktır.⁶⁹¹

C. Mefâtîhu'l-Ğayb

Râzî, Keşşâf'ta geçen mercie ek olarak bir diğer ihtimal olarak birinci zamîrin, Allah'a (c.c) râci olduğunu; ikincisinin ise Hz. Cibrîl'e râci olduğunu zikreder. İbn

⁶⁸⁸ Tâberî, *a.g.e.*, 1/566.

⁶⁸⁹ Detaylı bilgi için bkz. Tâberî, *a.g.e.*, 1/568.

⁶⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 88.

⁶⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 88; Tîbî, *a.g.e.*, 3/8.

Atıyye⁶⁹² ve bazı müfessirlerin tercih ettiği bu mercilere göre ayetin anlamı, “Allah (c.c) Cibrîl’i senin kalbine (Kur’ân ile) indirdi.” şeklindedir.

D. Mercie Göre Anlam

Merci, Cibrîl olduğunda, “Cibrîl, Kur’ân’ı senin kalbine indirmiştir.”

Merci, Allah olduğunda, “Allah (c.c) Cibrîl’i senin kalbine (Kur’ân ile) indirdi.”

E. Değerlendirme

Fiilin sonundaki zamîrde yorum farklılığına yol açan birkaç etkenden söz edilebilir. Zamîri ve öncesindeki cümlelerin bağlantısını muğlak kılan en önemli şey, şart ve cevap arasındaki sebebiyyet kopukluğudur. Diğer bir neden de ayette geçen “inzâl” ve “tenzil” Kur’ân’da ekser olarak Allah’a isnat edilir. İndirilen kişi olarak Peygamberden söz edilir. Oysaki ayete baktığımız da bir önceki cümle Hz. Cebrâil hakkındadır ve Kur’ân’a dair bir şey geçmemiştir.⁶⁹³ Ayetin başında فَاتَّه نَزَّلَ geçen ifadede zamîrlerden birinin mercii, tayin edildiğinde buna bağlı olarak diğerinin mercii de ortaya çıkacaktır.

Şöyle ki; birinci zamîr Cibrîle râci olduğunda ikincisi Kur’ân’a râci olur. Ancak birincisi Allah’a râci olduğunda ikincisi Cibrîl’e (a.s) râci olacaktır.

Ebu Hayyân, ayetin devamındaki ifadelerin Kur’ân’a ait nitelikler olduğunu delil göstererek, birinci zamîrin, Cibrîl’e (a.s) râci olmasını tercih etmiştir.⁶⁹⁴ Söz konusu zamîrin merciiine ilişkin Zemahşerî ve Râzi, فَاتَّه zamîrin merci için Kur’ân’ı tercih etmişlerdir. Merciiin zikredilmemiş olmasını ise عَلَى ظَهْرَهَا مِنْ دَابَّةٍ ayetini örnek vererek savunmuşlardır. Zira bu ayette de zikredilmemiş olan merci, bilinen bir şey olması sayesinde mezkûr hükmündedir. Bu yaklaşım, İbn Abbâs ve başka müfessirlere nispet edilen görüştür. Zemahşerî’nin, böyle bir zamîrin merciiinin önemi ve yüceliğini ifade edeceğini söylemiş olması, merciiin tespitinde Belâgatın etkisini göstermektedir.⁶⁹⁵

⁶⁹² İbn Atıyye, a.g.e., 1/182.

⁶⁹³ Râzî, a.g.e., 1/697.

⁶⁹⁴ Ebu Hayyân, el-Bahrü’l-Muhît, 1/488.

⁶⁹⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 88.

Zamirin yol açtığı farklılığa gelince yorumlardan her biri Kur’ân açısından yanlışlığı olmayan anlamlardır. Anlamlardan birincisi Hz. Cibril’in (a.s.) Kur’ân’ı nüzûlünde elçi olduğu ifade edilirken; Râzî’nin beyân ettiği ikinci anlamda ise Hz. Peygamber’in kalbine Kur’ân ile indiği ifade edilmektedir. Zamir ile ilgili anlatılanlar beyân ve mesaj açısından aynı hakikatı ifade etmekle birlikte birinci anlamın rivayetteki şekliyle cevap maksadında söylenmiş olması farklılığı daha anlamlı kılmaktadır.

XIII. BAKARA, 132

{وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ}

Meâl: “İbrahim, **[bunu]** kendi oğullarına da vasiyet etti, Yakub da öyle: “Oğullarım! Allah, sizin için bu dini (İslâm’ı) seçti. Siz de ancak müslümanlar olarak ölün” dedi.” Diyanet İşleri Meâli (Yeni)

A. Câmî’u’l-Beyân

Taberî, ayetteki zamîrin “kelime”ye râci olduğunu, bu kelimedenden de أَسْلَمْتُ رَبِّ الْعَالَمِينَ sözü kast edildiğini belirtmektedir. Zamîr, öncesindeki fiil ile birlikte değerlendirildiğinde ayetin anlamı, “Allah (c.c) onları, onunla sorumlu tuttu ve alemlerin rabbine teslim oldum kelimesini/ifadesini onlara da emretti..” şeklinde olmaktadır.⁶⁹⁶ Taberî bu şekilde zamiri geçmiş sözlere “kelime” manası ile râci etmektedir. Taberî görüşlerden bir olan mezkûr “millet” kelimesini merci olmasını dikkate almamıştır.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, Taberî gibi zamîri “cümle” veya “kelime” tevili ile أَسْلَمْتُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ayetine râci etmiştir. Zemahşerî bu yaklaşımı desteklemek için nuna وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً ayetindeki⁶⁹⁷ zamîrin “الكلمة” tevili فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ “Şüphesiz

⁶⁹⁶ Taberî, a.g.e., 1/735-736.

⁶⁹⁷ Zührüf, 28.

ben sizin taptıklarınızdan uzağım. Ben ancak O, beni yaratana taparım. Şüphesiz O beni doğru yola iletecektir.” fadelerine râci olmasını örnek olarak vermiştir.⁶⁹⁸

C. Mefâtîhu'l-Gayb

Râzi, zamîrin merci ile iki görüşün bulunduğunu zikreder. **Birincisi**, Zemahşerî ve Taberî'nin de savunduğu şekilde benzer deliller ile zamîr, *أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ* ifadesine “الكلمة” veya “الجملة” te’vili ile dönderilmesidir. **İkincisi**, Zamîrin *وَمَنْ يَرْغُبُ عَنْ مِلَّةٍ* ⁶⁹⁹ ifadesindeki “الملة/din” kelimesine râci olmasıdır. Kâdî Beydâvî,⁷⁰⁰ bu ihtimali iki açıdan daha evlâ bulmuştur. **Bunlardan biri**, zamîrin kelimeye dönderilmesi halinde mercii sarîh değildir. Oysa ki mümkün olması halinde zikri sarîh olanın, zamîre merci olması medlûl ve mefhum olan bir şeye ircâ’ etmekten evlâdır. **Diğeri de** “millet” mercii, “kelime” merciiinden daha kapsamlıdır. Zirâ burada Hz. İbrahim (a.s)’a vasiyette bulunmaktadır. Onun oğluna vasiyet ettiği şey, uhrevî kurtuluşunu ve felâhını intaç eden bir şey olmalıdır. Halbuki sadece şehadetin (teslimiyeti ifade ve itiraf etmek), böyle bir sonucu iktiza etmediği açıktır.⁷⁰¹

D. Mercie Göre Anlam

Merci “millet” olduğunda “İbrahim, bu dini kendi oğullarına vasiyet etti.”

Merci geçen sözler olduğunda “İbrahim ‘ben alemlerin rabbine teslim oldum’ sözünü oğluna da vasiyet etti..”

E. Değerlendirme

Zamîrin merciiini belirsizleştiren şey, zamîre uygun mana bakımından kolay ulaşılır yakın bir merciin bulunmamasıdır. Merciiin anlamdaki etkisi konusunda Râzî'nin Kâdî'den naklettiği fark kayda değer bir farktır. Zira Beydavî, tercih ettiği

⁶⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 97.

⁶⁹⁹ Bakara, 2/30.

⁷⁰⁰ Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/88.

⁷⁰¹ Râzî, *a.g.e.*, 2/831.

merci ile Hz. İbrahim'in (a.s.) vasiyetinin ahrevî açıdan daha etkili bir vasiyet olacağını savunmuştur.

Zemahşerî ve Taberî tercih ettikleri mercii, zamîre yakın bir merci olduğunu ifade ederek tercihteki nedenlerine işaret etmişlerdir. Ancak “millet” kelimesinin merci olmasına engel olmamakla birlikte yakın olan bir merci seçmişlerdir. Tâberî ve Zemahşerî bu ayette aynı mercii savunurken Râzî, bu görüşe ilave olarak Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) görüşüne de yer vermiş, ikisi arasında bir tercihte bulunmasa da Beyzâvî'nin diğer görüşe itirazı ve kendi görüşüne ait delillere yer vermesi, bu görüşü benimsediğinin bir işareti olarak kabul edilebilir. Tâberî ve Zemahşerî'nin tercihinde merci mefhumdur ancak Râzî'nin tercihinde merci lafızdır. Beyzâvî'nin mümkün oldukça mezkûr bir şeyin merci olmasını benimsediği söylenebilir.

Zamirin ayete yansıttığı her iki anlam da aynı noktayı ifade etmektedir. Zira Hz. İbrahim'in (a.s.) vasiyet ettiği din ya da zikri geçen ifadenin kabulü iman etmeyi ve islama bağlı kalmayı ifade eder. Bu açıdan zamirin imkan verdiği anlamlar aynı maksadın farklı şekillerde beyan edilmesidir.

XIV. BAKARA, 146

{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ}

Meâl: “O kendilerine kitap verdiğimiz kimseler, kendi oğullarını bildikleri gibi O’nu da bilirler. Fakat onlardan bir fırka, hiç şüphe yok ki, bilir oldukları halde hakkı ketmederler.” Ömer Nasuhi Bilmen

Ayette ihtilaf edilen merci يَعْرِفُونَهُ ifadesindeki muttasıl zamîrdir. Bu zamîrin mercii ile ilgili altı şekilde yorum yapılmıştır.

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, ayetin hıristiyan âlimler ve yahudî rahipleri hakkında olduğunu açıklar ve ayetin tefsîrini şöyle yapar: “Onlar, kendi evlatlarını bildikleri gibi; Beyt-i Haramın da kendilerinin, Hz. İbrahim’in ve senden önceki peygamberlerin kiblesi olduğunu

*bilirler.” Bu açıklamada Taberî, mercii, Kâbe olarak açıklamıştır. Taberî bu yaklaşımını rivayetlerde yer alan birçok görüşler desteklemiştir.*⁷⁰²

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, ayeti “*Onlar,onun ayırtedici net ve açık vasıfları sayesinde; onunla başkası arasında temeyyüz edecek kadar Resûlullah’ı tanıyorlardı.*” şeklinde açıklayarak mercii Resûlullah (s.av) olduğuna işaret etmiştir.

Zemahşerî, bu anlamın alt yapısı olarak gördüğü Hz. Ömer (r.a)’den menkul şu rivayeti aktarır: Hz. Ömer (ra.), Abdullah b. Selam’a Resûlullah (s.a.v) hakkında ne düşündüğü sormuş. O da “Onu oğlumdan daha iyi tanırım.” demiş. Hz. Ömer, “Neden?” diye sorunca cevap olarak “Çünkü onun Peygamber olduğunu biliyorum; ancak çocuğumu annesinin bana ihanet etmesi ihtimali ile oğlumun benim oğlum olduğundan emin değilim.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer (r.a) onu başından öpmüştür. Zemahşerî, bu tefsîri desteklemek için şu ifadelerle devam eder: “Merci, mezkûr olmamakla birlikte zamîrin kullanılmasının nedeni, kelamın/sözün açık ve net olması ayrıca dinleyiciyi iltibasa düşürecek bir durumun olmamasıdır. Yine bu tür “izmâr”lar, kolayca bilinebilen meşhur bilgiler olduğunda; ta’zim ve yüzeltme ifade eder.” Zemahşerî, merci olarak “ilim” ve “Kur’ân” görüşlerini de aktarır ancak كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ifadesinin ve rivayetin, birinci ihtimali desteklediğini vurgular.⁷⁰³

C. Mefâtîhu’l-Gayb

Râzî, يَعْرِفُونَهُ ifadesindeki zamîrin merciiine üç vechin bulunduğunu söyleyerek bunlara uzun bir izahla yer vermiştir. **Birincisi:** Zamîrin Resûlullah’a (s.a.v) râci olmasıdır. Râzî burada rivayeti ve Zemahşerî’nin zikri geçmeyen şeyin izmâr nedenine ilişkin beyanlarının aynısını aktarmıştır.⁷⁰⁴ **İkincisi:** Zamîr “Kible”ye râcidir. Buna göre

⁷⁰² Taberî, *a.g.e.*, 2/36.

⁷⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 103.

⁷⁰⁴ Râzî bu merci üzerine terettüp eden üç soruya yer vermiş ve bu soruları cevaplamıştır. Birincisi: Peygamberi (s.a.v) çocuklarından daha iyi tanımlarının kibleye ilişkin bir önceki konuyla bağlantısı nedir?⁷⁰⁴ İkinci: Tevrat ve İncil’de onun özelliklerini çocuklarının özellikleri kadar bilmiş olmaları muhaldir. Üçüncüsü: Biri için bu benim oğlumdur denildiğinde bu kesin değil şüpheli bilgi olur. Daha önce izah edilenlere binaen bu denli peygamberliği şüphesiz ve yakın olan birinin şüpheli bir şeye

anlam “Ehl-i Kitap, kendi çocuklarını bildikleri gibi; kendilerine bilgisi ulaşmış kıblenin durumunu da bilirler.” şeklindedir. Râzi bu iki görüşe yer verdikten sonra kendi tercihini birkaç açıdan/vecihten daha evlâ olduğunu açıklamıştır. **Birinci vecih:** Zamîr mezkûr ve en yakın şeye râci olmalıdır. Mezkûr en yakın merci, *مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ*, ifadesindeki “العلم/ilimdir. Buna göre âyetin anlamı “Şüphesiz onlar, bu ilmi çocukları kadar bilirler.” biçimindedir. **İkinci vecih:** Kur’ân’ın her hangi bir ayetinde İncil ve Tevrat’ta kıblenin değiştirilmesi bilgisinin bulunduğu ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. Buna karşın Peygamberin nübüvvetine dair bilgi, Tevrat ve İncil’de mevcuttur. Bu durumda “bilme”yi, kible yerine nübüvvet ile ilişkilendirmek daha evlâ olacaktır. **Üçüncü Vecih:** Mucizeler, ilk bakış ve ilk anda peygamberin peygamberliğine delalet eder/akla getirir ancak kıblenin durumu, Muhammed’in (s.a.v) getirmiş olduğu şeylerden biri olması yoluyla ortaya çıkar.⁷⁰⁵

D. Mercie Göre Anlam

Merci, Resulullah (s.a.v) olduğunda, “Onlar, ayırtedici net ve açık vasıfları sayesinde onunla başkası arasında temeyyüz edecek kadar **Resûlullah**’ı tanıyorlardı.”

Merci, Kıblenin durumu olduğunda, “Ehl-i Kitap, kendi çocuklarını bildikleri gibi; kendilerine bilgisi ulaşmış **kıblenin durumunu** da bilirler.”⁷⁰⁶

E. Değerlendirme

Zamîrin farklı alternatiflere açık olmasının nedeni, müfred zamîre uygun yapıda birden çok kelimenin mezkûr olmasıdır. Hal böyle olunca merciin net olmaması, farklı ihtimalleri değerlendirme imkânını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim burada merci ile ilgili görüşler arasında yer alan mezkûr “العلم”, “الحق” kelimelerlerdir. Bu tür ayetlerde mana bakımından merci olabilecek olasılıklar da akla gelir. Ayette Taberî, merci olarak “Kabe”yi tercih etmiştir. Ancak merci direkt olarak Kabe değildir. Taberî de yer alan

benzetilmesinin nedeni nedir? Dördüncüsü: karşılaştırma neden erkek çocuk ile sınırlı tutulmuştur? Soruların cevapları için bkz. Râzî, *a.g.e.*, 2/887.

⁷⁰⁵ Râzî, *a.g.e.*, 2/887.

⁷⁰⁶ Râzî, *a.g.e.*, 2/887.

bazı rivayetlerde البيت kelimesi itibari ile müzekker olabileceği gibi Râzî'nin yer verdiği امر الكعبة şekli ile bir muzâf da mukadder olabilir.

Taberî, tercihini âyetin nüzulüne ait bir rivâyete dayandırmamış olsa da âyetin manasına ilişkin İbn Abbâs, Katâde, Rebi', İbn Zeyd gibi müfessirlerin tercihini rivayet etmiş ve mercii bu görüşlerle belirlemiştir. Zemahşerî ve Râzî dirâyet tefsîri ekolünden bilinmiş olsalar da burada rivâyeti de dayanak göstererek mercii “Resûl” olarak tespit etmişlerdir. Şu var ki, Râzî ve Zemahşerî'nin rivayeti âyetin nüzulüne ilişkin bir rivayet iken Taberî'nin rivayeti âyetin tefsîrine dair rivayetlerdir.

Râzî, birinci görüşün farklı açılardan daha evlâ olduğunu, değişik açılardan izah etmeye çalışmıştır. Ne var ki Râzî, ilk mercii zikrettiği yerde bu merciin mezkûr olmadığını kabul ederek Zemahşerî'ye yakın savunmalar yapmıştır. Daha sonra, “*bu tercihe matuf olarak birinci tercih daha evlâdır*” diğerek “ilim”den merci olarak söz etmiş ve bunun daha evlâ olduğunu savunmaya çalışmıştır. Mercii mezkûr bir merci olarak kabul etmiş ve bu sefer de aksi yönde beyanlarda bulunmuştur. Oysaki Zemahşerî Râzî'nin “ilim” olarak belirlediği merci Keşşâf'ta alternatif olarak yer verilen bir mercidir. Râzî'nin istidlaline bakıldığında, merciin mezkûr olması gerektiği; mezkûr olmadığında ise dinleyicinin iltibasa düşmemesi şartı ile belli amaçlara mebni olarak zikredilmemiş olduğunu savunur.⁷⁰⁷

Yine Râzî ihtimalleri değerlendirirken yapılan yorumun yol açacağı soruları irdelemesi tespitlerde dirâyeti her aşamada önemsediği ortaya çıkan bir tavidir. Râzî'nin sorulara cevap vermeye çalışırken ortaya koyduğu tespitler ve manalar, zamîrin yorum üzerindeki etkisi açısından önemli beyanlardır.

Ayette zamire göre şekillenen anlamlar, verdikleri mesaj açısından aynı maksada ve sonuca vardıklarından zamirin tek kullanımı sayesinde hem Kabe'yi bildikleri ve hem Resulullah'ı (s.a.v) bildikleri ve buna rağmen inkar ettikleri beyan edilmiş edilmiştir. Her iki anlama göre de ifade edilen onların hakkı bilmelerine rağmen kabul etmemiş olmalarıdır.

⁷⁰⁷ Râzî, a.g.e., 2/127.

XV. BAKARA, 177

{لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ
وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبٍّ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ}

Meâl: “(Namazda) yüzlerinizi doğu ve batı yönüne döndürmeniz; birr (taat bu) değildir. Fakat birr, Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, Kitaba ve peygamberlere îman eden, malı [ni Allah] sevgisiyle (yahud: [mala olan] sevgisine rağmen) akrabaya, yetimlere, yoksullara, yol oğluna (Yolda kalmış müsâfirlere), dilenenlere ve köle ve esirlere veren, ve... lerdir.” Hasan Basri Çantay Meâli⁷⁰⁸

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî, ayetteki وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ifadesini, “Malı sevdiği tutmak istediği ve kısmak istediği bir zamanda vermiştir.” anlamı ile tefsîr eder. Bu anlamı İbn Mesud’un “Yaşamak istediği, fakirlikten korkmuş olduğu bir dönemde ve sağlıklı zamanında malını verir.” şeklindeki açıklamasına dayandırmıştır.⁷⁰⁹ Tâberî’nin yer verdiği ilk açıklamada علي harfî, bazı takdirlerle birlikte de olsa “في” anlamında alındığı ve merciin de “mal” olduğu anlaşılmaktadır. Şu varki verilen anlamda علي harfinin مع anlamında olması da imkân dâhilindedir. Taberî’deki açıklamalar bize merci konusundaki yaklaşımı hakkında bilgi verse de mercie ilişkin açık bir beyan geçmemektedir.

B. el-Keşşâf

Zemahşerî, ayetin yorumunda mercii “mal” olarak izah etmiştir. Zemahşerî, Taberî’nin açıklamasından farklı olarak علي harfini مع ile tefsîr etmiştir. Keşşâf’ın bunun dışında yer verdiği bir görüş “Allah’ın (c.c) sevgisi üzerine” açıklaması ile zamîrin Allah’a (c.c) râci olmasıdır. Onun yr verdiği ihtimalide de “Verme sevgisi/isteği üzerine, yani verirken gönül hoşluğu ile verir” anlamı ile zamîrin “إيتاء” manasına râci olmasıdır.⁷¹⁰

⁷⁰⁸ Meâllerde zamîri, aslına uygun şekilde veren bir meâl bulunmadığından ve Hasan Basri Çantay’ın meâlinde her iki mercie göre de anlam verildiğinden bu meâl tercih edilmiştir.

⁷⁰⁹ Taberî, a.g.e., 2/126-128.

⁷¹⁰ Zemahşerî, el-Keşşâf, s. 109.

C. Mefâtîhu'l-Gayb

Râzî, tefsîrinde üç görüşe yer verir. Bunlardan birincisi: Çoğunluğun yapmış olduğu tespittir ki merci, “mal”dır. *“Yani mala olan sevgisi ile birlikte malını verir.”* Bu mana, İbn Abbas ve İbn Mes’uddan nakledilen rivayette *“Bu senin sağlıklı halde iken zenginliği arzuladığın, fakirlikten korktuğun, can boğaza gelip falana bu, falana şu şeklinde deme (vasiyet edeceğin) vaktine kadar geciktirmeden malı vermendir.”* şeklinde açıklanmıştır. Bu yoruma göre kişinin sağlıklı halinde vermesi, ölüme yakın zamanda vermesinden daha faziletlidir. Râzî, bu ifadeleri kullandıktan sonra aklın da bu anlamı desteklediğini bazı gerekçelerle birlikte açıklamıştır. Bu ifadeleri ile güzel bulduğu belirttiği yorumu, hem dirayet hem de rivayet ile temellendirmiştir.⁷¹¹

Râzî, merciin ‘Allah’a (c.) râci olması ihtimali için ayeti, “Malı, Allah rızası üzerine yani Allah’ın rızasının talebi üzerine/binaen verirler.” ifadeleri ile açıklamıştır. Merciin “îta/verme”ye râci olması için ise “Malı verir ve Allah’tan gelecek sevab arzusu ile vermeyi sever.” açıklamasını yapmıştır.⁷¹²

D. Mercie Göre Anlam

Merci” mal” olduğunda; *“**Mala** olan sevgi ile birlikte” yani “onlar malı sevdikleri, kısmak istedikleri, yaşamı güzel buldukları bir dönemde olmalarına rağmen malı verirler.”*

Merci, “Allah (c.c)” olduğunda; *“**Allah’ın (c.c)** sevgisi üzerine Yani, Allah’ın rızasını arzuladıklarından malı verirler.”*

Merci “îta/verme” olduğunda; *“Malı verir ve Allah (c.c)’ın vereceği sevâbı arzuladığından **vermeyi** sever.”*

E. Değerlendirme

Ayette merci, anlatılmak istenen asıl maksatta bir farklılığa yol açmamış ve biri diğerinin zıddı değildir. Zira burada asıl anlatılmak istenen malı Allah rızası için

⁷¹¹ Râzî, a.g.e., 2/1011.

⁷¹² Râzî, a.g.e., 2/1012.

vermeleridir. Ancak Râzî, ayette zamîrin “mal”a râci olmasından yola çıkarak bir hüküm çıkarmıştır. Çünkü mala olan sevgiye rağmen vermenin ayette, bir fazilet olarak anlatılması, malın ölüme yakın dönemde verilmesinden daha faziletli olduğunu ortaya koyar. Râzî, devamında aklın da bu tespiti desteklediğini bazı gerekçelerle izah etmeye çalışmıştır.

Yapılan yorumlarda dikkat çeken diğer önemli bir husus, mercie göre harf-i cerrin anlamında değişikliğin olmasıdır. Nitekim zamîr, “mal”a râci olduğunda على harfi مع manasında olurken⁷¹³ diğer iki ihtimalde ise gerek Râzî’nin açıklaması gerekse Zemahşerî’nin açıklamasında على harfi isti’lâ veya ta’lîl anlamlarında verilmiştir. Her üç müfeessir de merci için aynı tercihte bulunmuş ve bunu İbn Mesud’a isnad edilen manaya dayandırmışlardır. İbn Mesûd’a isnad edilen tefsîrde mercie dair bir beyan olmamakla birlikte açıklamadan merciin mal sevgisi olarak anlamışlardır. Ayette merciden kaynaklanan anlamlardan hiçbirisi Kur’ân’ın mesajı açısından bir uyumsuzluk içermemektedir. Zira anlamlardan biri Bakara Suresi 267. Ayet-i Kerimesi⁷¹⁴ ikincisi Bakara Suresi, 265. ayet ile ve son anlam ise Âl-i İmrân 134 ayet ile örtüşmektedir.

XVI. BAKARA, 232

{وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ}

Meâl: “Kadınları boşadınız da iddetlerini bitirdiler mi, aralarında meşru surette rızalaştıkları takdirde kendilerini kocalarına nikâh edecekler diye şıkıştırıp da engellemeyin, bu işte içinizden Allaha ve Ahiret gününe iman etmiş olanlara verilir bir öğüttür, bu sizin hakkınızda daha hayırlı ve daha nezihtir, siz bilmezken Allah bilir.”(Elmalılı Meâli)

Bayanın evlilikteki velisinin kim olduğu konusu ile de bağlantılı olan bu ayette فَا تَعْضُلُوهُنَّ ifadesindeki muhatap merciin kim olduğuna dair dört görüş ileri

⁷¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 109.

⁷¹⁴ "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve rizik olarak yerden size çıkardıklarımızdan hayra harcayın. Size verilse, gözünüzü yummadan alamayacağınız kötü mali, hayir diye vermeye kalkışmayın. Biliniz ki Allah zengindir, övgüye lâyiktir."

sürülmüştür.⁷¹⁵ “ezvâc(eşler)”, “evliyâ(veliler)”, “velâyet sahibi tüm müminler” “ezvâc(eşler) ve evliyâlar(veliler)”⁷¹⁶

A. Câmi’u’l-Beyân

Taberî başlangıçta ayetin sebab-i nüzulüne dair iki farklı isim hakkındaki rivayetlere binaen iki ihtimali aktarmıştır. Rivayetlerden birine göre bu ayet, Ma’kil b. Yesâr kız kardeşini kocasına dönmesini engellediği zaman nazil olmuştur. Diğer bir rivayete göre ise bu şahıs, amcasının kızını engelleyen Câbir b. Abdullah hakkında nazil olmuştur. Kimileri ise bu ayetin, veliyyesi/velayeti elinde olan kızı engelleyen erkekler hakkında nazil olduğunu söylemektedir. Taberî, bu minvalde görüş beyân eden rivayetleri de aktardıktan sonra kendi doğru bulduğu görüşünü şu ifadelerle beyân etmiştir: *“Allah’ın (c.c) bunu zikretmesindeki amacı, velayet altındaki bayanların velayetine sahip kişilerin onları, nikâhlanmak istedikleri eski kocaların tarafından engellenmesinin haram olduğunu ifade etmektir”*.⁷¹⁷ Taberî, ayetin mezkûr iki şahıs için nazil olmasının da caiz olduğunu ancak her ihtimalde ayetin anlamı kendi açıkladığı şekilde olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁷¹⁸

B. el-Keşşâf

Zemahşerî ayetle ilgili iki yaklaşımı aktardıktan sonra kendi tercihini açıklar. Bir yaklaşıma göre buradaki muhatap zamîr ya iddetlerini bitirdikten sonra zülüm yoluyla başka koca edinmelerini engelleyen eşlere râci olacaktır. Zira cahiliyye döneminde taasub ve bağnazlıklar sebebiyle eski eşlerin istediği kocaları ile evlenmelerine musaade edilmezdi. Buna göre anlam *“Kadınların imkan buldukları ve istedikleri eşler ile nikahlanmalarını..”* olacaktır.

Diğer yaklaşıma göre muhatap, onların eşlerine dönmelerini engelleyen velileridir. Bu ayetin Ma’kel b. Yesâr’ın kız kardeşinin kocasına dönmesi hakkında veya Câbir b. Abdullah’ın amcaksızının evliliğine engel olması hakkında indiği rivayet

⁷¹⁵ Ahmed Şâhid, *a.g.e.*, s. 220.

⁷¹⁶ Beyzâvî, *a.g.e.*, 1/124.

⁷¹⁷ Tabrî, *a.g.e.*, 2/645.

⁷¹⁸ Taberî, *a.g.e.*, 2/641-644.

edilmiştir. Zemahşerî, bu rivayetin kaynağı olan görüşü de verdikten sonra; muhatabın “nâs/insanlar” olarak kabul edilmesinin en uygun vecih olduğunu savunur.⁷¹⁹ Bu yorumda ayetin anlamı, “*Aranızda engelleyen bulunmasın.*⁷²⁰ *Zira aranızda -rızanız dahilinde- engelleyen bulunduğu anda siz de engellemiş hükmünde olacaksınız.*” şeklinde açıklamıştır.⁷²¹

C. Mefâtühü'l-Ğayb

Râzî'nin açıklamasına göre ekser ulema, muhatabın, أولياء (veliler) olduğunu söylerken bazıları da muhatabın أزواج (eşler) olduğunu söyler. Ancak Râzî, tercih edilecek olanın أزواج (eşler) olduğunu belirtir. Ona göre ayetteki وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ ifadesinin şart ve ceza cümlesinden mürekkep olması da bunun delilidir. Zira şart cümlesinin muhatabı, eşler olduğundan ceza cümlesinin de muhatabı aynı kişi olmalıdır. Aksi halde anlam “Ey eşler kadınları boşadığınızda onları engellemeyin ey veliler” şeklinde olacaktır ki bu da ayette kopukluğa yol açacak, şart-cevap arasında hiçbir münasebet kalmayacaktır. Bu tercihi net bir şekilde ortaya koyan bu husus dışında ayetin siyakına bakıldığında veliler hakkında hiçbir zikir bulunmamaktadır. Diğer taraftan önceki ayet eşlere, iddetten önce nasıl muamele edileceğini öğrettiğinden bu ayet, eşlere iddetten sonra nasıl muamele edileceğini öğretmesi şeklinde anlaşıldığında ayet nizamlı, istikametli ve tertipli olacaktır.

Soru ve cevaplarla karşılaştırma yapan Râzî, birçok ayette olduğu gibi tartışma sanatını kullanarak aklî istidlâller ile beğenmediği görüşü reddetmeye çalışmaktadır. Şimdi Râzî'nin izahına yer verelim: Birinci tercihte bulunanların en önemli delilleri, bu ayet hakkında bir rivayetin bulunmasıdır. Bu durumda -rivayet ve aksi yönde yer verdiğimiz hüccet arasında- ortaya çıkan tearuz olacağından bizim tercihimizi riayet etmek daha evlâ omaktadır. Zira ayette düzeni korumak, haber-i vahidi, korumaktan daha evlâdır. Ayrıca dikkate alınan rivayetler de ihtilaflıdır.

Râzî, “Ma‘kil’in (Ayetin hakkında indirildiği söylenen kişi) söylemiş olduğu eşler hakkında olsaydı eşlere iddetten önce ya da iddetten sonra (eş iken) hitapta bulunulacaktı.” şeklindeki itirazına da siyaktan da yararlanarak aklî değerlendirmelerle

⁷¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 135.

⁷²⁰ “العزل” hapsetmek engellemek anlamındadır. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 135.

⁷²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 135.

cevap vermiştir. Reddetmeye çalıştığı tarafa ait bir delil de, أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاجَهُنَّ ifadesidir. Zira ayetin manası, “onlara önceden eş olanlarla nikâhlanmalarını engellemeyin” şeklindedir. Hâlbuki bu anlam, ancak hitap velilere yapıldığında mümkün olacaktır. Çünkü veliler, onların eski eşlerle nikâhlarını engellediğinden onlara bu hitapta bulunmaktadır. Oysa muhatap eşler olursa bu ifade (Ey eski eşler, eşleri ile evlenmelerini engellemeyin) sahih olmaz. Râzî’nin mâ yeûlû ileyhi isimlendirmesi yoluyla ileride eş olacıklara eş denildiğini, bu nedenle kendilerine “ezvâc” denildiğini söyleyerek bu itirazı cevaplamıştır.⁷²²

Râzî, burada zamîrle ilgili diğer bir husus üzerinde daha durmuştur. Şöyle ki İmam Şâfiî (r.a), bu ayetteki zamîrin “velilere” döndüğünden yola çıkarak bayanın nikâhının velisi olmadan yapılamayacağı savunmuştur. Çünkü nikâhın, kendi elinde olması halinde onu engellemek mümkün olmayacaktır. Bu durumda velilerin elinde yetki olmasaydı Allah (c.c), velileri menetmeyecekti. Öyleyse velilin engelleme imkânı, bayanın nikâhta yetersiz olmasını iktizâ etmektedir.

Kendisi de bir Şâfiî müntesibi olan Râzî, İmam Şâfiî’nin (r.a) bu görüşüne “Onları فَلَا تَنْعَضُوهُنَّ (engellemeyin) ifadesinden, “onu kendi görüşüne bırakın” anlamı kastedilmiş olamaz mı? sorusunu sorar. Nitekim bugün bayanların ellerinde şer’î imkânı olan kadınlar da, velilerine danışarak nikah yapmaktadırlar der. Kadınların şer’î yetkileri kendi ellerinde de olsa veliler, bayanların kendileri ile fikir danışması sayesinde bayanları nikâhtan menetme imkânı elde etmektedirler. Dolayısıyla ayetteki nehiy de bu açıdandır. Zaten İbn Abbâs’tan nakledilen de budur.⁷²³ Yine velî’nin menetmesi de geçersizdir. Zira ne zaman engelleyecek olursa olsun onun engellemesine itibar edilmeyecektir. (zira bu ayet ile o yetki kalkmıştır). Ebû Hanîfe (r.a), aynı ayette geçen أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاجَهُنَّ ifadesine dayanarak velisiz nikâhın caiz olacağını savunmuştur. Ebû Hanîfe’ye göre, Allah-ü Teâlâ, bu ayette fiilin fâiline, tasarrufun işletenine/yöneticisine izafesi mulahazası ile nikâh fiilini bayana isnat etmiştir. Veliyi de engellemekten menetmiştir. Nitekim bayanın bu tasarrufu fasid olsaydı veli menetmekten nehedilmeyecekti.⁷²⁴

⁷²² Râzî, a.g.e., 2/1290-1291.

⁷²³ Müslim, Nikâh, 1421; Nesâî, Nikâh, “fi’l-adli”, Beytü’l-Efkâr ed-Düveliyye Riyâd, 1998.

⁷²⁴ Râzî, a.g.e., 2/1290-1291.

D. Mercie Göre Anlam

Muhatap merci, “Eşler/أزواج” olduğunda, “....kendilerini kocalarına nikâh edecekler diye şıkıştırıp da engellemeyin/ (Ey eşler).”

Muhatap merci “Veliler/أولياء” olduğunda, “....kendilerini kocalarına nikâh edecekler diye şıkıştırıp da engellemeyin/ (Ey veliler).”

Muhatap merci “İnsanlar/الناس” olduğunda, “....kendilerini kocalarına nikâh edecekler diye şıkıştırıp da engellemeyin/ (Ey İnsanlar).”

E. Değerlendirme

Muhatap zamîrin merciine göre eşler/أزواج kelimesinin anlamı da değişecektir. Çünkü merci eşler olduğunda bu kelimenin anlamı “yeni eşler” olacak ve ayet de, “Ey eşler, kadınların eşleri ile yani yeni edinecekleri eşler ile nikahlarını engellemeyin..” manasında olacaktır.⁷²⁵ Buna mukabil merci veliler/أولياء olduğunda eşler/أزواج kelimesinden kasıt “eski eşler” olacaktır. Ayet ise “Ey veliler, kadınları eşleri, yani eski eski eşleri ile evlenmesini engellemeyin.”⁷²⁶ Zemahşerî’nin yorumunda ise açık bir beyan olmamakla birlikte muhatap zamîri gibi, bu kelimenin de (eşler) genel/umûm üzere bırakılması uygun olmaktadır. Bu durumda ayetin anlamı, “Ey insanlar, kadınların herhangi bir eş ile nikâhını engellemeyin.” meâlinde olacaktır.

İki farklı mezhep, bayanın nikâhtaki velayeti hakkındaki görüşlerini bu ayette fiil ve zamîr yorumuna yansıtmışlardır. Ameli açıdan Kur’ân’ın esas mesajına bir hâlel getirmediği sürece mezheplere ait bu tür farklılıklar kaos türündeki bir farklılık olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim Râzî ayetteki mezhebi karşılaştırmayı izah etmekten ve tercihini açıklamaktan öte bir beyanda bulunmamıştır.

Râzî, İmam Şafî’î’nin (r.a) “engellemeyin” ifadesinden engellenebileceği anlamını çıkardığını ve bu nedenle zamîrin merciini “veliler” olarak tayin ettiğini ayrıca buradan hareketle kadının nikâhında yetkinin velide olduğu hükmünü çıkarmış olduğunu aktarır. Aynı şekilde İmam Ebû Hanife’nin de (r.a) İmam Şafî’î’den farklı olarak yetkiyi veliye değil اَنْ يَنْكِحَنَّ ifadesindeki fiilin, failine isnadından yola çıkarak

⁷²⁵ Râzî, a.g.e., 2/105.

⁷²⁶ Taberî, a.g.e., 2/645.

yetkiyi bayana vermiştir. Her iki imam da bu görüşlerinde fiilin failine isnadını, faile verilmiş bir yetki olarak değerlendirmişlerdir.⁷²⁷ Taberî, ayetin sebab-i nüzulü konusundaki rivayetlere dayanarak merciiin أولياء (veliler) olduğunu savunur.⁷²⁸

Zemahşerî, birinci görüşü ve sebab-i nüzul olarak aktarılan rivayetleri vermekle birlikte mercileri rivâyetteki şahıslarla sınırlı tutmamış, muhatabı “insanlar” olarak belirlemeyi elemiştir. Zemahşerî, tercihte bulunurken bir dayanak göstermemiştir.⁷²⁹ Ancak Tîbî, Zemahşerî’ye ait “*en doğrusu insanlara hitap olmasıdır.*” ifadesinin sebebini diğer iki ihtimalin mecaza yo açması olarak açıklamıştır.⁷³⁰ Râzî, ekser ulemanın tercih ettiğinin aksine “ezvâc”ı tercih etmiştir. Onun bu tercihinde etkili olan asıl faktör, ayetin siyakı-sibâkı ve cümleler arasındaki münasebettir. Râzî’nin burada rivayete rağmen ayetlerin münasebetine ve dil açısından bütünlüğe dikkat etmesi, sözün kendi içindeki ahengini öncelediğini göstermektedir. Râzî delilleri, cevapları ve diğer yaklaşıma olan itirazlarında bu münasebete önem vermiş ve aklî istidlalleri kullanmıştır.

⁷²⁷ Râzî, *a.g.e.*, 2/104-105.

⁷²⁸ Taberî, *a.g.e.*, 2/641-645.

⁷²⁹ Tîbî, bu yaklaşımın nedenini şöyle izah etmiştir: Birinci görüş, أَزْوَاجُهُN ifadesinde mecaza yol açmaktadır. Zira bu görüşteki anlama göre izafe hakiki değil “mâ yeûlu ileyhi” yani “doğrudan neticeyi söyleme” uslûbû ile mecaz olmaktadır. İkinci görüş ise bu izafenin “itibar ma kane” yani “geçmişî göz önünde bulundurulma” uslûbû ile gerçekleşmesine sebebiyyet vermektedir. Ayrıca bu yaklaşımda talâkın velilere isnadı da mecâzlı olmaktadır. Tîbî, *a.g.e.*, 3/411.

⁷³⁰ Çünkü her ihtimalde nikâhlanması engellenen kişi eş değildir. Bu kişi ya eski eştir (merci veliler/أولياء olduğunda) ya da yeni edinilecek eştir (merci veliler/أولياء olduğunda). Dolayısıyla her iki anlamda da eş denilmesi mecaz ile mümkündür. Tîbî’nin Zemahşerî adına verdiği diğer bir delil de ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ ayetidir. Zira bu ayet, mezkûr hükümün ta’lîli mesabesindedir. Tîbî, *a.g.e.*, 3/411. Dikkat edildiğinde Tîbî’nin mecaz gerekçesi Zemahşerî’nin de tercihi için gerçekleşmektedir. Zira eşler yine “mâ yeûlu ileyhi” eş olmaktadır.

SONUÇ

Zamîrler, her dilde ihtiyaç duyulan ve çeşitli fonksiyonlar icrâ eden bir niteliğe sahiptir. Zamîr kelimesi kökeni bakımından, zayıflık-düşkünlük ve gizlilik-kapalılık anlamlarına gelmektedir. Zamîrin kelime kökünde var olan bu anlamlar onun dildeki özelliklerinde de bulunmaktadır.

Zamîrler, Kur'ân-ı Kerîm'de de çok kullanılmış ve bu nedenle tefsîrlerde açıklamalara en çok konu olan unsurlardan biri olmuştur. Zamîrin mahiyeti onun tartışılmasına ve farklı yorumlanmasına zemin teşkil eden temel faktör olmuştur.

Zamîrlerle ilgili kavramlara bakıldığında tefsîrlerde zamîrin, merci ile olan bağlantısı için tek ve ortak kavramların kullanılmadığı görülmektedir. Zamîrin mercii ile olan bağlantısına karşılık gelen kavramların kullanımı, bazen ekole göre bazen de şahsi tercihe göre değişik tabirlerle yer almıştır. Bu nedenle zamîrin merci ile olan zorunlu irtibatı, sadece anlama etki etmekle kalmamış, aynı zamanda onun dildeki kullanımına da etki etmiştir.

Zamîrler, ifade ettikleri anlam ve delaletleri açısından literatürde *iştirak*, *ihâle*, *mebniler*, *mübhemler*, *marifeler* gibi farklı kategoriler içinde yer almıştır. Zamîrin bu sınıfsal grupların hepsinde yer almasında zamîrin merci ile olan münasebet şekli belirleyici olmuştur.

Merciin yorum farklılığına etkisi, çok nadir olarak mütekellim zamîrinde mevcut olsa da çoğunlukla muhatap ve gaip zamîrlerinde gerçekleşir. Gâib zamîrinin merciinin hazır bulunmamasından ötürü, cümle içinde merciin aranması ve merci ile ilgili değerlendirme ve farklılıklar yoğun olarak gâib zamîrinde görülür. Ancak tefsîrlerdeki merci ihtilaflarına bakıldığında diğer zamîr türlerinin de yorum farklılığına imkan verdiği ve bu nedenle merciin farklılığa etkisi, zamîrin her türünde gerçekleşen bir olgu olmaktadır.

Zamîrlerde yorum farklılığının nüvesini oluşturan şey, ona has yapısı ve mahiyeti olsa da bu, tek etken değildir. Dildeki bütün parçalar arasındaki etkileşimde zamîri etkiler. Müessir bu faktörler, mercideki ihtilaf alanını daha geniş bir hale getirir. Bu açıdan çalışmamızda yer alan Bakara sûresindeki yorum değişikliklerine bakıldığında zamîrler hem anlam itibari ile başka unsurlardan ve cümlelerden etkilenmiş

hem de başka unsurlara ve bulunduğu cümlelerin anlamına da önemli bir etkide bulunduğu görülmüştür.

Zamîrlerin tefsîrinde yapılmış tartışmaların konusu dikkate alındığında ihtilaf edilen tek konu mercii ne olduğu dışında farklılığın gerçekleştiği başka konular da mevcuttur. Bunların bir kısmı merci ile ilgili bir kısmı zamîrin zikredilmesi ve diğer bir kısmı da zamîrin türü ile ilgilidir.

Zamirin merciiinden kaynaklanan sübjektif yorumların önüne geçmek için bazı karine ve kurallar belirlenmiştir. Ne var ki bu faktörler, merciiin tespitinde fonksiyonel bir yere sahip olmakla birlikte farklılıkları tamamen ortadan kaldırmamaktadır.

Çalışmanın son bölümünde Bakara sûresinde ihtilaf edilen ayetler sıralamaya uygun şekilde üç müfesssirin yaptığı yorumlar ele alınmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler sonucunda yukarıda aktardığımız noktalar haricinde zamîr ve mercii hakkında diğer bazı hususlar göze çarpmaktadır. Zamîr ve merciiine ilişkin en önemli hususlardan biri, bağlantıların örgüsünü sağlamadaki etkisidir. Zira tefsîrlerde zamîr hakkında yorum yapılırken üzerinde durulan en mühim maksada ulaştırmada sahip olduğu konumu ve rolüdür. Meramın anlaşılmasında etkili olan siyak-sibaka uygunluğu ayrıca zamîre yakın ayetlere atıfta bulunulması ve maksada uygunluğu üç müfesssinin de üzerinde durduğu bir husustur. Zamîrin etkisinin bulunduğu ayetlerde mercie göre anlam değişikliği her zaman aynı değildir. Ayetlerin bazısında merci, maksat olan manaya etki ederken bazen de sadece dilsel değişimler ve ifadenin şekli ile sınırlıdır. Çalışmada incelenen Bakara suresinden değerlendirilen ayetler, zamîrin dil, akaid, tarih (hikaye) ve fikhî vb. açılardan yapmış olduğu anlam değişiklikleri açısından yeterince örnekler içermektedir.

İncelemiş olduğumuz mercilerin anlam üzerindeki etkisi, bu üç müfesssin tefsîrlerinde değişik hususiyetler arz etmektedir. Mercii tercih etme hususunda Taberî’de yer alan etkenlerde hem rivayet hem de dirayetin etkisi söz konusudur. Taberî’nin mercie dair beyanda bulunduğu zamîrlerin neredeyse tümünde merci ihtimallerine ilişkin görüşler rivayet etmiştir. Ancak ayetin anlamına dair sebab-i nüzul gibi aktardığı rivayetlerin zamîre etkisi rivayetler çok fazla değildir. Bu durum Taberî’ye has bir durum değildir. Bu tür rivayetleri diğer iki tefsîrde de mercie etki eden bir unsur olarak görmekteyiz. Taberî’nin mercii tercih etmesinde, kuralların etkisi ve ayetler arasındaki uyum, siyak-sibak önemsenmiştir. Zemahşerî merci tercihinde

bulunurken seçimlerinde baskın olan faktör dirayettir. Bununla birlikte rivayete dayalı merci tercihleri de olmuştur. Râzî'nin mercileri izahında Keşşâf'ın etkisi dikkat çekmektedir. Bazen Keşşâf'taki açıklamaları aynen aktarmakla yetinirken bazen de başka ihtimalleri ilave etmiş ve merciler arasında aklî istidlallerle karşılaştırmalar yapmıştır. Râzî tartışma metoduna fazlasıyla başvurmuştur. Râzî'nin izahlarında Bakara suresinde mercii belirleyen faktörler arasında zamîrlerle ilgili kurallar, siyak-sibak gibi etkenlerin yanında kelam, fıkıh, nahiv ve belâgat gibi faktörler de yer almaktadır.

Bu çalışmada zamîrle ilgili ulaşılan en önemli sonuçlardan bir diğeri de zamîrin anlam üzerinde yaptığı değişikliğin kargaşaya sebebiyet verecek mahiyette olmamasıdır. Çünkü zamîrin anlam değişikliğine imkân vermesi, Kur'ân'ın ana temasına ve ayetlerin bütünlüğüne muarız bir nitelik oluşturmadığı gibi üç tefsîrdeki farklı yorumlar karşılaştırıldığında birinin diğeri nakz edici özellikte olmadığı, bilakis zenginlik katan nitelikte olduğu dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abdulkerîm, Eşref Abdülbedî', *el-Binyetü'd-Dilâliyye ve'l-İhaliyye li'z-Zemâir*, Dârü Garîb, Kahire, 2006.
- Abdulilah el-Hûrî, “*Esbâbü İhtilâfi'l-Müfessirin fî-Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*”, Kâhire Üniversitesi, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Kâhire, 2001.
- Ahfeş, Said b. Mes'ad el-Belhî el-Mecâşeî, *Maâni'l-Kur'an*, Âlemü'l-Kütûb, Beyrût, 2003.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî, *Râhu'l-Meâ'nî fî Tefsîri'l-Şur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, İhyâu't-Türâs el-Arabî, Ts.
- Ankebî, Ali Abdullah Hüseyin, *el-Haml ale'l-M'anâ*, Divânü'l-Vakfü's-Sünnî, Bağdat, 2012.
- Aydın, İsmail, *Kur'an Mübhemleri Olarak Zamîrler: Anlama Etkisi Bakımından Zamîrlerin Mercii Sorunu*, Tibyân Yayıncılık, İzmir, 2012.
- Bağavî, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mesûd, *Meâlimü't-Tenzil*, Dârü't-Taybe, Riyâd, Ts.
- Beyzâvî, Nusiruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dersaat Kitabevi, İstanbul, Ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*. Daru'l-İbn Kesir, Beyrut, 1987.
- Buhayrî, Said Hasan, *Dirasatü'n-Lüğaviyyetün Tatbikiyyetün*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, 2005.
- *Zevâhirü'n Terkibiyyetün fî Mükâbesâti Ebi Hayyân et-Tevhidî*, Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire, 2006.
- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Fevâidü'd-Diyâiyye-Mollâ Câmî*, Dârü'l-Kütûbî'l-İslâmî, İstanbul, Ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul, 2008.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilü'l-İcâz*, Dârü'l-Fikr, Dimeşk, 2007.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'an*, Dârü Tirâsi'l-Arabî, Kâhire, 1973.

- Ebû Hâce, Abdulmecid Abdunnebi, “*Ez-Zamîrû'l-Ğâib fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*”, Câmiatü Âli'l-Beyt, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ürdün, 1995.
- Ebu Hayyân, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *İrtişâfû'd-Darb min Lisani'l-Arab*, Mektebetü Haneci, Kahire, 1998.
- _____ *el-Bahrü'l-Muhît*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- _____ *et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl*, Dârü'l-Kalem, Dimeşk, 1998.
- Esedî, Abdurrahman, *ez-Zamrû'l-Mübhem fî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Musul Üniversssitesi Edebiyât Fakültesi, 2002.
- Eşmûnî, Nuruddin Ali b. Muhammed, *Menhecü's-Sâlik ilâ Elfiyeti İbn Mâlik (Şerhü'l-Eşmûnî)*, Dârü'l-Fikr, Beyrût, Ts.
- Ezherî, Halid b. Abdullah, *et-Tasrîh alâ't-Tavdîh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdullah, *Meâni'l-Kur'ân*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.
- Galayânî, Mustafa *Câmiü'd-Durûsi'l-Arabiyye*, Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Asriyye, Beyrût, 1993.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim)-Semîn-, *ed-Dürrü'l-Mesûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Dârü'l-Kalem, Dimeşk.
- Hâlidî, Salâh Abdulfettah, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fî'l-Kur'ân*, Ammân, 1996.
- Humeyde, Mustafa, *Nizamü'l-İrtibât ve'r-Rapt fî Terkîbi'l-Cümleti'l-Arabiyye*, Mektebetü Lübnân Naşîrûn, 1997.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin, *Kavâidü't-Tercih inde'l-Müfessirîn*, Dârü'l-Kâsım, Riyad, 1996.
- _____ *Ekvâlu'l-Müfessirin Tercihüha ve Mesâlikü't-Tevfiki Beynehâ*, Darü Kunuz, Riyad, 2012.
- Hasan, Abbâs, *En-Nahvü'l-Vâfî*, Dârü'l-Maârif, Mısır, 1974.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1995.
- İsfahânî, Râğîb, *Mukeddîmetü Câmi'i't-Tefsîr (Tefsîre Giriş)*, (Çev: Celalettin Divlekci), Rağbet Yay., İstanbul, 2011.
- İbn Akîl, Hemedânî, Bahâuddîn Abdullh b. Akîl el-Âkılî el-Mısırî, *Şerhü İbn Akîl*, Dârü't-Türâs, Kâhire, 1980.

- İbn Atıyye, Ebu Muhammed Abdulhak Ğâlib, el-Endülûsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye; Beyrût, 2007.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, (Matbaatü Dârü'l-Kütûbi'l-Mısriyye), 1952.
- _____ *el-Muhteseb fî-Tebyîni Vücûhi Şevâzi'l-Kıraât ve'l-Îzâh anhâ*, Kahire, 1994
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Hemedânî, *Mü'cemü Mekâyisi'l-Lügâ*, Dârü'l-Fıkr, Ummân. 1979.
- İbn Hâcib, Cemalüddin Ebu Amr Osman b.Ömer ed-Devinî en-Nahvî, *el-Kafiye fî'n-Nahv*, Dârül Me'mun, Mekke, Ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdullâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-Lebîb*, Menşûrâtü Razî, Kum, İran, Ts.
- _____ *Şerhü Şüzûri'z-Zeheb*, Dârü'l-Kûh, Tahrân, 1382.
- _____ *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-sadâ*, Mektebetü Dârü'l-Fecr, 2012, Beyrût.
- _____ *Evzâhü'l-Mesâlik*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Seydâ-Beyrut, Ts.,
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Muhallâ*, nşr. İdâretü't-Tıbbâ'ati'l-Münîriyye. Ts.
- İbn Kayyim, el-Cevzî, Ebû Abdullah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî el-Cevzî ed-Dımaşkî, el-Hanbelî, *Şifâü'l-Alîl*, Mektebetü Sevâdî, Cidde, 1991.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrût, 1984,
- İbn Mâlik, Ebû Abdullâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdullâh et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî, *Şerhü't-Teshîl*, Hicr Yayınevi, Ts.
- _____ İbn Mâlik, *Şerhü'l-Kâfiyetü's-Şâfiye*, nşr. Abdülmün'im Ahmed Herîdî, Dârü'l-Me'mûn, Mekke, 1402/1982.
- _____ *el-Hulâsatü'l-Elfiyye*, Dârü't-Türâs, Kâhire, 1980.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mukrim el-Afriki el-Mısırî, *Lisânü'l-Arab* (tahk. Abdullah Ali Kebîr, M. Ahmed Hasbullâh, Hâşim M. eş-Şazelî), Dârü'l-Meârif, Kâhire, 1119.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn Yaîş b. Alî b. Muhammed el-Esedî el-Halebî, *Şerhü'l-Müfassal*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrût, 2001.

- İbnü's-Şecerî, Ebü's-Saâdât Ziyâüddîn Hibetullâh b. Alî b. Muhammed b. Hazma el-Hâşimî el-Alevî el-Hasenî el-Bağdâdî, *el-Emâlî*, Matbaatü'l-Medenî, Kahire, 1992.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *Risâletü'l-Vaz'iyye*, M. Nuri Nâs İslamî Kitaplar, Midyat, Ts.
- İzzet Yunus, Ahmed, *el-Alâkatü'n-Nassiyye fî-Lüğâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, el-Âfâkü'l-Arabiyye, Kâhire, 2014.
- Karagöz, Mustafa, *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2010.
- Kazvinî, Hatîb, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Belağa*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Mısır, 1993.
- Kureşî, Cemaluddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zadü'l-Mesîr*, el-Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, 1984.
- Küçükalay, Hüseyin, *Kur'an Dili Arapça*, Manevi Değerleri Koruma ve İlim Yayıncılık Cemiyeti Neşriyatı, Konya, 1969.
- Lahyânî, Zekiyye binti Fâzî' b. Mebrûk, “*Ahvâlü'z-Zamâir ma'a Müfessirihi*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Arab Dili ve Edebiyatı Fakültesi, , 2002.
- Lebdî, Muhammed Semîr Necîb, *Mu'cemü'l-Müstelhâtî'n-Nahviyyeti ve'l-Usûliyye*, Dârü'l-Furkân, 1985.
- Matarî, Abdurrahman Abdullah Serûr Cermân, *es-Siyâkü'l-Kur'ânî ve Eserühû fî't-Tefsîr* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 2008.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *En-Nüket ve'l-Uyûn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, Ts.
- Muhammed Refîk Ahmed Şâhid, “*İhtilâfû Avdetü'z-Zamîr ve Eserühu fî't-Tefsîr*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Vataniyye Üniversitesi Modern Diller Bölümü, İslamâbâd, Pakistan, 2009.
- Mukrinî, Âdil, “*İhtilâfû'l-Müfessirîn*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü'l-Hâc el-Hadar Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Batne, 2011.
- Müberred, Ebû-l Âbbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Muktedeb*, Kâhire, 1994.
- Müslim, *Sahih-i Müslim*, Beytû'l-Efkâr ed-Düveliyye, Riyâd, 1998.
- Nahhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail, *İ'râbu'l-Kur'ân*, Dârü'l-Marife, Beyrut, 2008.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâikü't-Te'vîl*, Dârü'l-Marife, Beyrût, 2008.

Nursî, Said (Bediüzzamân) , *İşâretü'l-İ'câz*, Envâr Neşriyât, İstanbul, 1990.

_____ *Sözler*, Envâr Neşriyât, 1995.

Râcihi, Abdullah Muhammed Gânim, “*‘Avdû'z-Zamîr ve Eserühü fî Tevcihi'l-Manâ fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiâtü Aden Arap Edebiyatı Bölümü, Aden, 2008.

Radî, Necmü'l-Eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî), *Şerhü'r-Radî ale'l-Kafiye*, Câmiatu Kân Yûnus, Bingâzî, 1996.

Râzî, Muhammed Fahrüddin b. Allame Ziyaüddin Ömer, *Mefâtîhü'l-Gayb*, Dârü'l-Fikr, Beyrût, 1981.

Rıfat Hüseyin, *el-Mevki 'iyyetü fî'n-Nahvi'l-Arâbî*, Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 2005.

de Beaugrande, Robert, *en-Nassu ve'l-Hitâbu ve'l-İcrâ'* (Çev. Temmâm Hassân), Âlemü'l-Kütüb, Kâhire, 1998.

Rûmî, Fehd b. Abdurrahman b. Süleyman, *Buhûsü'n fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi*, Mektebetü't-Tevbe, Riyad, Ts.

Sabbân, Ebü'l-İrfân Muhammed b. Alî es-Sabbân el-Mısırî, *Haşiyetü Sabbân ala Şerhi'l-Eşmûnî*, Dârü'l-Fikr, Kâhire, Ts.

Sabre, Muhammed Hasaneyn, *Merci'u'z-Zamîr fî'l-Kur'ân'i-l-Kerîm*, Dâr-u Garîb, Kâhire, 2001.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dârü'l-Cebel, Beyrût, 1972.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dârü İhyâü Tûrâsî'l-Arabî, Beyrût, 2002.

Sâmûrâî, Fadıl Salih, *Maâi'n-Nahvi*, Dârü'l-Fikr, Amman, 2000.

Seâlebî, Ebû Mensûr Abdü'l-Melik b. Muhammed b. İsmail, *Fıkhu'l-Lügâ ve Esrârü'l-Arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, 2000.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitab*, Mektebetü Hanecî, Kâhire, 1996.

Süyûtî, el-Hafız Ebu'l-Fadl Celaluddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (tahk. Muhammed Mutevelli Mensûr), Dârü't-Türâs, Kahire, 2010.

_____ *Hem'u'l-Hevâmi' fî şerhi Cemi'l-cevâmi'*, Beyrût, 1998.

_____ *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fî'n-Nahvi*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût, 1983.

- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Abdullah, *Netâicü'l-Fikr fî'n-Nahvi*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrût, 1992.
- _____ *et-Ta'rif ve'l-İ'lâm fîmâ Übhime mine'l-Esmâ ve'l-A'lâm fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musâ b. Muhammed el-Lahemî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerîâ*, Dâr-ü İbn Affân, Huber, 1997.
- Şâyî', Muhammed b. Abdurrahman b. Sâlih, *Esbâbü İhtilâfî'l-Müfessirîn*, Mektebetü Abikân, Riyâd, 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadir el-Câmi beyne Fenneyi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti min İlmi't-Tefsîr*, Âlemü'l-Kütûb, Beyrut, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dârü İbn Hazm, Beyrût, 2013.
- İbn Âşûr, Ebû Abdullâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed eş-Şâzelî b. Abdulkâdir b. Muhammed, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- Temâm Hassân, *el-Beyân fî Revâi'i'l-Kurân*, Âlemü'l-Kütûb, Kâhire, 1993.
- _____ *el-Hulasatü'n-Nahviyye*, Âlemü'l-Kütûb, Kâhire, 2000.
- _____ *el-Lügatü'l-Arabiyyetü Ma'nâhâ ve Mebnâhâ*, Dârü's-Sekâfe, Mağrib, 1994, s. 110, 111.
- Teyyâr, Müsâid b. Süleyman, *Fusûlün fî Usûli't-Tefsîr*, Dârü İbn Cevzî, Demmâm, 1999.
- Tîbî, Şerefuddin el-Hüseyin b. Abdullah, *Fütûhü'l-Gayb fî'l-Keşfi an Kinâi'l-Ğayb*, Uluslararası Dubâi Kur'ân-ı Kerîm Ödülleri Araştırma Birliği, Dubâi, 2013.
- Ülgen, Emrullah, *Kur'ân Yorumlanmasında İ'râbın Rolü*, Gece Kitaplığı, Ankara, 2015.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*, Dârü'l-Kalem, Beyrût, 1995.
- Yakûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-Fettâh*, Dârü'l-Kütûbi'l-İlmiyye, Beyrût.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Mufasssal*, Dârü'l-Cîl, Lübnân, 1336.
- _____ *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, Dârü Marife, 2009.
- Zennâd, el-Ezher Nesicü'n-Nass, Dârü'l-Beyzâ, Hamra, Beyrut, 1993.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l -Kur'ân* (tahk. Muhammed Mütevellî el-Mansûr), Dârü't-Türâs, Kâhire, 2008.

Makale ve Süreli Yayınlar

- Afifi, Ahmed, “*el-İhâle fî'n-Nahvi'n-Nasss*”, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, Kâhire Üniversitesi, <http://www.kotobarabia.com>.
- Burhânettin Tatar, "Gazali'de Metin Yorum İlişkisi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2000, C. 13, S. 3-4, Ankara.
- Divlekci, Celalettin, “Tefsîrde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”, *Ekev Akademi Dergisi*, 2014.
- Göndüzöz, Soner, “Kur’ân'da Yerleşik Gramer Kurallarına Aykırı Dil Yapıları ve Kur’ân'ın Lehçe Haritası Üzerine Bir İnceleme”, 2002, Y. 2, S.6.
- Hüseyin, Tâhâ, “*Kuran-ı Kerîm’de Üçüncü Şahıs Zamîrinin İsaret Zamîri Olarak Kullanılışı*”, (Çev: Mehmed Hatipoğlu), A.Ü.İ.F.D., 8/1.
- Kara, Osman, “Müfessirlerin Sahîh Yorum Farklılıkların Sebepleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2011.
- Karataş, Yusuf, “Metin Bağdaşlığı Açısından Arapça’da Gönderim Olgusu”, *Usûl İslam Araştırmaları*, 2008/1.
- Koç, Turan, “Kur’ân Dili Açısından Söz–Anlam İlişkisi”, *Kur’ân ve Dil–Dilbilim ve Hermenötik–Sempozyumu*, 17-18 Mayıs 2001, Yüzüncüyıl Üniv. İlahiyat Fakültesi, Van, 2001.
- Mustafa Ahmed Abdulalim, “*el-Alâkatü’n-Nassiyye fî'l-Kur’ân’il-Kerîm*”, Kâhire, Dârü'l-Ulûm Fakültesi, 2012.
- İsmail, Nâil, *el-İhâletü bi’z-Zamâir ve Devrühâ fî Tahhîki’t-Terâbut fî’n-Nassi’l-Kur’ânî*, Gazze Ezher Üniversitesi, Gazze, 2011, S. 1.
- Öztürk, Yener, “Abese ve Tevellâ’ İfadelerinin Muhatabı Kimdir?” *Yeni Ümit*, Yıl: 2006, S. 18.

ÖZ GEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler:

Adı ve Soyadı: Mehmet Faruk ARAZ

Doğum Yeri ve Yılı: 26.01.1980 - Solhan-BİNGÖL

Medeni Hali: Evli

Eğitim Durumu :

Lisans Öğrenimi: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yüksek Lisans Öğrenimi: Süleyman Demirel Üniversitesi- Sosyal
Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı

Yabancı Dil Düzeyi: Arapça, 80

İş Deneyimi:

1. 2010, İmam-Hatip, Solhan Müftülüğü / BİNGÖL
2. 2013, Selçuk Dini Yüksek İhtisas Merkezi / KONYA
3. 2013-2014, Vaiz, Malatya İl Müftülüğü
4. 2014, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Gör.