

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Enes ERDİM

ZEMAHŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN TEFSİRLERİNE
KARŞILAŞTIRMALI BİR YAKLAŞIM

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

ERZURUM-2010



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

TEZ BEYAN FORMU



31/08/2010

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "**Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**" adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

☐ Tezim sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

☒ Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

31/08/2010

Enes ERDİM

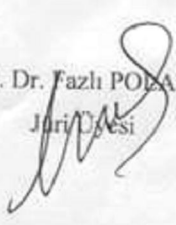
TEZ KABUL TUTANAĞI
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu çalışma Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nın Tefsir Bilim Dalı'nda
jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.


Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU
Danışman


Prof. Dr. Lütfullah ÇEBECİ
Jüri Üyesi


Prof. Şehinş DEMİR
Jüri Üyesi


Doç. Dr. Fazlı POLAT
Jüri Üyesi


Doç. Dr. Kadir POLATER
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir.

.../.../2010

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR.....	IX
ÇİZELGELER DİZİNİ	X

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN GENEL OLARAK TANITIMI.....	1
1. Araştırmanın, Konusu, Amacı ve Önemi	1
2. Araştırmanın Yöntem ve Sınırlandırılması.....	3
B. ZEMAŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN YAŞADIKLARI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ	4
1. Siyasi Hayat	4
2. Sosyal Hayat	8
3. İlmî Hayat	11
C. ZEMAŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN HAYATLARI VE ŞAHSÎ YÖNLERİ .	15
1. Hayatları	15
2. Hocaları ve Öğrencileri	17
3. İlmî ve Akidevî Yönleri	19
4. Eserleri.....	21
D. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER’İN KAYNAKLARI.....	21

BİRİNCİ BÖLÜM

‘ULÛMU’L-KUR’ÂN (KUR’ÂN İLİMLERİ) AÇISINDAN el-KEŞŞÂF ve el-MUHARRER’İN İNCELENMESİ

1.1. ZEMAŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN TEFSİRLERİNDE KUR’ÂN İLİMLERİYLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR.....	28
1.1.1. Vahiy Kavramı.....	28
1.1.2. Kur’ân’ın İnzâli Meselesi	31
1.1.3. Âyet Kavramı.....	35
1.1.4. Sûre Kavramı.....	36
1.1.5. Mekkî ve Medenî Adlandırması.....	40
1.2. YEDİ HARF VE KIRAÂT MESELESİ.....	42

1.3. KUR'ÂN'NIN TOPLANMASI VE ŞEKİLLENDİRİLMESİNE İLİŞKİN AÇIKLAMALAR	50
1.4. NÂSİH VE MENSÛH	53
1.5. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH	60
1.6. İ' CÂZU'L-KUR'ÂN	66
1.7. HURÛF-U MUKATTAA	73
1.8. KUR'ÂN YEMİNLERİ	78
1.9. KUR'ÂN TEKRARLARI	81

İKİNCİ BÖLÜM

el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRERU'L-VECÎZ'İN RİVAYET VE DİRAYET YÖNLERİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

2.1. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER'DE KULLANILAN RİVAYET TEFSİR YÖNTEMLERİ	86
2.1.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmeleri	86
2.1.2. Kıraâtlardan Yararlanmaları	94
2.1.3. Kur'ân'ı Sünnetle Tefsir Etmeleri	103
2.1.4. Âyetleri Nüzûl Sebepleriyle Tefsirleri	116
2.1.5. Sahabe Kavliyle Âyetleri Tefsirleri	124
2.1.6. Tabiin Kavliyle Âyetleri Tefsirleri	133
2.1.7. İsrâîliyyât	140
2.1.7.1. Hz. Adem'in Şirk Koştuğu İddiası	140
2.1.7.2. Hz. İbrahim'e Yalan Nispet Edilmesi	142
2.1.7.3. Zebih/Kesilen Kıssası	144
2.1.7.4. Hz. Yusuf'un Kıssası	148
2.1.7.5. Hz. Davud'un Kıssası	154
2.1.7.6. Hz. Süleyman'ın Kıssası	157
2.2. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER'DE KULLANILAN DİRAYET TEFSİR YÖNTEMLERİ	162
2.2.1. Fıkâhî Yönleri	164
2.2.2. Kelâmî Yönleri	174
2.2.2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği	175
2.2.2.2. Allah'ın İsim ve Sıfatları	177
2.2.2.2.1. Allah'ın İsimleri	178
2.2.2.2.2. Allah'ın Sıfatları	182
2.2.2.3. Ruyetullah/Allah'ın Görülmesi	194
2.2.2.4. İsrâ ve Mirâc	199
2.2.2.5. Şefaât	202

2.2.2.6. Kulların Fiillerinin Yaratılması Problemi.....	205
2.2.2.7. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu	209
2.2.2.8. İslam ve İman İlişkisi	214
2.2.2.9. İman'ın Artıp Eksilmesi.....	216
2.2.3. BATINÎ TEFSÎR YÖNLERİ.....	219

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRERU'L VECÎZ'İN DİL VE BELAĞAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

3.1. LÜGAT YÖNLERİ.....	221
3.1.1. Müfret Lafızları Analiz Ediş Yöntemleri.....	222
3.1.2. Sarf ve Nahiv Yönleri	230
3.2. BELÂĞAT YÖNLERİ.....	255
3.2.1. Me'ânî İlminin Yeri.....	256
3.2.1.1. Cümle ve Oluşumu	256
3.2.1.2. Haberî Cümle ve Kısımları	258
3.2.1.3. Farklı Anlamalarda Kullanılan Haber Cümleleri	260
3.2.1.3.1. Dua, Acizlik ve Zafiyet Bildiren Haber Cümleleri	261
3.2.1.3.2. Emir ve Nehiy Bildiren Haber Cümleleri	262
3.2.1.4. İnşâ Cümlesi ve Kısımları	263
3.2.1.4.1. Talebî Olmayan İnşâ Cümlesi	264
3.2.1.4.2. Talebî İnşâ Cümlesi.....	264
3.2.1.4.2.1. Emir Fiili.....	264
3.2.1.4.2.2. Nehiy Fiili.....	273
3.2.1.4.2.3. İstifhâm	275
3.2.1.4.2.4. Temennî	280
3.2.1.4.2.5. Nidâ	282
3.2.1.5. Kasr Sanatı	283
3.2.1.6. Müsâvât, Îcâz ve İtnâb	289
3.2.1.6.1. Müsâvât.....	289
3.2.1.6.2. Îcâz	290
3.2.1.6.3. İtnâb	292
3.2.1.7. Zikr ve Hazf.....	294
3.2.1.8. Gelecekte Mazi Lafızıyla ve Geçmişten Müstakbel Kipiyle Bahsetmek	298
3.2.2. Beyân İlminin Yeri	300
3.2.2.1. Mecâz.....	300
3.2.2.2. Teşbih.....	304
3.2.2.3. İstiâre	309
3.2.2.4. Kinâye.....	312
3.2.3. Bedî' İlminin Yeri.....	315

3.2.3.1. Muhassenat-ı Maneviye	316
3.2.3.1.1. Tıbâk	316
3.2.3.1.2. Mukâbele	317
3.2.3.1.3. Tenâsub	318
3.2.3.1.4. Müşâkele	319
3.2.3.1.5. Tevriye.....	320
3.2.3.1.6. Zemme Benzeyen Medih/el-Medh bimâ Yuşbihu'z-Zemm.....	322
3.2.3.1.7. Leffü Neşr.....	323
3.2.3.1.8. el-Mezhebu'l-Kelâmî	324
3.2.3.1.9. Tecâhül-i Arif.....	325
3.2.3.2. Muhassenât-ı Lafziye	325
3.2.3.2.1. Cinâs.....	325
3.2.3.2.2. Seci.....	326
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	328
BİBLİYOGRAFYA	332
ÖZGEÇMİŞ	356

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ZEMAHŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN TEFSİRLERİNE KARŞILAŞTIRMALI
BİR YAKLAŞIM

Enes ERDİM

Danışman :Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Sayfa: 356+X

Jüri : Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU

Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Doç. Dr. Fazlı POLAT

Doç. Dr. Kadir POLATER

Zemahşerî, Kur’ân ilimlerinin bazı konularını *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl’ine* kısaca serpiştirmiş, İbn ‘Atiyye ise bu konuları *el-Muharreru’l-Vecîz*’nin mukaddimesinde detaylı olarak ele almıştır.

Her iki müfessir, hem rivayet hem de dirayet tefsir metodolojisini kullanmıştır. Zemahşerî’nin eserinde, dirayet yönü, İbn Atiyye’nin tefsirinde ise rivayet yönü ağır basmaktadır. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye rivayet tefsir bağlamında Kur’ân’ın Kur’ân’la, kıraât vecihleriyle, Peygamber, sahabe ve tabiin kavliyle yorumlanması yoluna başvurmuşlar, yeri geldikçe İsrâîlî rivayetlere değinmişlerdir. Zemahşerî Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsir edilmesi metodunu, İbn Atiyye ise selefin rivâyetleriyle tefsir yöntemini daha fazla kullanmıştır. Dirayet bağlamında, her iki müfessir de fıkıh, kelâm konularına değinmiş ve batınî yorumları tenkit etmiştir. Fıkıhî konularda Zemahşerî Hanefî, İbn ‘Atiyye ise Mâlikî ekolünün görüşlerine daha çok yer vermiştir. Kelâm konularında Zemahşerî Mutezilî, İbn ‘Atiyye ise Eş‘arî mezhebîne göre yorumlar yapmışlardır.

Basra dil okuluna müntesip olan her iki müfessir, âyetlerin dilsel yorumlarını bu okulların kabulleri doğrultusunda yapmıştır. Edebiyat konusunda ise, sonradan ortaya çıkan birçok belâğî terimi de kullanan Zemahşerî’nin eseri İbn ‘Atiyye’nin el-Muharrer’ine göre daha üstün görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, İbn ‘Atiyye, tefsîr, âyet, sûre, rivâyet, dirâyet, belâğat

ABSTRACT

Ph.D. THESIS

A COMPARATIVE APPROACH TO INTERPRETATION OF ZAMAKHSHARI
AND IBN 'ATIYYA

Enes ERDIM

Supervisor: Prof. Dr. Nasrullah HACIMUFTUOGLU

Sayfa: 356+X

Jury : Prof.Dr. Nasrullah HACIMUFTUOGLU

Prof. Dr. Lutfullah CEBECI

Prof. Dr. Şehmus DEMİR

Assoc. Prof. Fazli POLAT

Assoc. Prof. Kadir POLATER

While Zamakhshari briefly mentioned about some topics of Quran knowledge in his work *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, Ibn Atiyya worked through these topics in the preface of his work *el-Muharreru'l-Vecîz*.

These two interpreters used both narrative tafsir and sagacious tafsir methodology. Sagacious aspect predominated in Zamakhshari's work but narrative aspect predominated in Ibn Atiyya's tafsir. In terms of narrative tafsir, Zamakhshari and Ibn Atiyya interpreted Quran by interpreting Quran, recitation, prophet and his companions and successors' utterance and when the occasion arises they mentioned about Isra'iliyyat narrations. While Zamakhshari mostly used interpreting Quran with Quran method, Ibn Atiyya mostly used interpreting predecessor's narrations method. In terms of sagacity, both interpreters mentioned about fiqh, theology subjects and criticized esoteric comments. While Zamakhshari gave much more place to the views of Hanafi ecole in subjects about fiqh Ibn Atiyya gave much more place to Maliki ecole. In theology subjects Zamakhshari made interpretation according to Mu'tazili madhab but Ibn Atiyya made interpretation according to Ash'ari madhab.

These two interpreters, who belong to Basra language school, made linguistic interpretations of ayats in accordance with the acceptances of these schools. However, in literature field the work of Zamakhshari who used many eloquent terms in it is seen superior to Ibn Atiyya's work el-Muharrer.

Key Words: Zamakhshari, Ibn Atiyya, tafsir, ayat, surah, narration, sagacity, eloquence.

VII

ÖNSÖZ

Kur'ân, Allah'ın insanların dünya ve ahiret mutluluklarını temin etmek amacıyla göndermiş olduğu son kutsal kitaptır. Bu amacın gerçekleşmesi için Kur'ân'ın başta doğru anlaşılması ve doğru yorumlanması gerekir. Allah, Kur'ân'ın yorumlanması ve uygulanması görevini, öncelikle Peygamberine vermiştir: “*Sana da ey Resulüm bu zikri indirdik ki kendilerine indirileni insanlara açıklayasın. Umulur ki düşünüp anlarlar.*” (el-İsrâ, 17/93–94; el-Furkân, 25/20; el-Enbiyâ, 21/8; el-Kehf, 18/110) Peygamber bu görevi en güzel şekilde yerine getirerek insanların ihtiyacı ölçüsünde Kur'ân'ı açıklamış ve Kur'ânî ilkeleri kendi hayatında faal hale getiren ilk kişi olmuştur.

Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar -özellikle geniş fetih hareketleriyle birlikte- yeni durumlar ve yeni kültürlerle karşılaşmışlardır. Bu da yeni problemlere neden olmuştur. Değişik bölgelerdeki âlimler, söz konusu problemleri ortadan kaldırmak ve yeni ihtiyaçlara cevap vermek üzere harekete geçmişler ve Kur'ân'ı yeniden yorumlamışlardır.

İnsan, zamanının ve çevresinin çocuğudur. Bu bağlamda, Kur'ân yorumcuları çevrelerinin ve zamanlarının farklı oluşuna bağlı olarak eserlerinde farklı meşrep ve metodları takip etmişler, eğilimlerini eserlerine yansıtmışlardır. Tefsir kitapları, müfessirin kültürel alt yapısının izlerini taşıdığı gibi o dönemde kabul gören fikri akımlara ve bilimsel kabullere de yer vermiştir. Dolayısıyla tefsirler, nakille birlikte, akli ilimlerle de dolmuştur.

Aklî ilimlerle birlikte, kişisel düşünceler ve itikadî eğilimlerin tefsirlerde yer bulması, âlimler arasında birçok ihtilafın doğmasına neden olmuştur. Her alim kendi görüşlerine bağlı olarak tefsirinde değişik ölçütleri ön plana çıkarmış ve söz konusu prensipler çerçevesinde tefsirini şekillendirmiştir. Bu tefsirlerin bir kısmı, diğerlerine göre daha itibar kazanmış ve ilim çevrelerinde okutulur olmuştur. Dolayısıyla tefsirlerin anlaşılması ve incelenmesi uzun soluklu İslam kültürüne tanıklık etmenin en önemli yollarından biri olsa gerektir.

Biz de bu çalışmamızda İslam tarihi içinde önemli bir yer edinmiş, doğuda yaşayıp yetişmiş ve dönemin aykırı sesi Mutezile'ye müntesip Zemahşerî ile, yine önemli olaylara tanıklık etmiş Endülüs bölgesinin önde gelen âlimlerinden İbn 'Atiyye'nin tefsirlerini, karşılaştırmalı olarak ele almayı uygun gördük. Böylelikle Hz. Peygamberden itibaren Kur'ân'ın anlaşılması ve uygulanması uğraşısı içine giren Müslümanların muazzam gayretlerine tanıklık etmek istedik.

Çalışmamızın giriş kısmında, öncelikle araştırmanın konusu, amacı, önemi, yöntem ve sınırlandırılması ortaya konmuştur. Daha sonra ise Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin yaşadığı dönem, siyasî, sosyal ve ilmi yönleriyle incelenmiş, müfessirlerimizin hayatlarına, akidevî yönlerine, yetiştirdiği öğrencilere ve eserlerine değinilmiş, onların tefsirlerine kaynaklık eden, önceki alimlerin yazmış olduğu eserler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Birinci bölümde, bu iki tefsir, Kur’ân ilimleri açısından karşılaştırılmıştır. Bu bağlamda, öncelikle Kur’ân ilimlerine giriş kabilinden vahiy, âyet, sûre, mekkî-medenî ve Kur’ân’ın inzâlî kavramları incelenmiştir. Daha sonra ise, yedi harf, nâsîh- mensûh, muhkem-müteşâbih, i‘câzu’l-Kur’ân, Huruf-u mukattaa, Kur’ân tekrarları ve yeminleri ele alınmıştır.

İkinci bölümde, eserlerin rivâyet ve dirâyet yönleri karşılaştırılmıştır. Rivâyet tefsir anlamında, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin, Kur’ân’ı Kur’ân’la, kıraât vecihleriyle, Peygamber, sahabe ve tabiin sözleriyle ve nüzul sebepleriyle yorumlayışları incelenmiş, İsrâîlîyyât’a bakış açıları belirlenmeye çalışılmıştır. Dirayet bağlamında ise, müfessirlerimizin fıkıh, kelam verilerinden nasıl yararlandıklarına bakılmış, batınî/râfizî yorumlara karşı yaklaşımları ortaya konmak istenmiştir.

Son bölümde ise, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin dil ve edebiyat ilimlerine yaklaşımları tetkik edilmiştir. Bu doğrultuda, müfret lafızları ele alışları, sarf ve nahiv yönleri ve me‘âni, beyân ve bedî‘ kısımlarından oluşan belâğat ilimlerine nasıl başvurdukları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Çalışmamın konu tespitinden bitimine kadar tüm aşamalarında maddi ve manevi desteklerini benden esirgemeyen başta danışman hocam Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU’na, diğer hocalarım Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ’ye, Prof. Dr. Prof. Dr. Orhan ATALAY’a ve tezimi baştan aşağı okuyup yapıcı tenkit zahmetinde bulunan arkadaşlarıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
b.	: Bin(Oğlu)
Bsm.	: Basımevi
ev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz.	: Hazırlayan
İFAV	: İlahiyat Fakóltesi Vakfı
Krş.	: Karşılaştırmız
Ktb.	: Kitabevi
M.	: Miladî
mad.	: Maddesi
öl.	: Ölümü
s.	: Sayfa
TDV. Yay.	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Neşr.	: Neşreden
Thrc.	: Tahrîc
Ths.	: Tashîh
ts.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversitesi
vd.	: Ve devamı
yy.	: Yayın yeri yok.
Yay.	: Yayınları

ÇİZELGELER DİZİNİ

Çizelge 2.1. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin sahabeden yaptığı rivayet sayıları.....	146
Çizelge 2.2. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin tabiinden yaptığı rivayet sayıları	159

GİRİŞ

A. ARAŞTIRMANIN GENEL OLARAK TANITIMI

Bu kısımda, araştırmamızın konusuna değinip, çalışmamızın amaç ve öneminden bahsettikten sonra, el-Keşşâf ve el-Muharrer'i karşılaştırma yöntemimizi ortaya koymaya çalışacağız.

1. Araştırmanın, Konusu, Amacı ve Önemi

Çalışmamızın konusunu, Zemahşerî'nin el-Keşşâf adlı tefsiriyle, İbn 'Atiyye el-Endelüsî'nin el-Muharrer isimli tefsirini, tefsir metodolojisi açısından karşılaştırma oluşturmaktadır. Bunu yaparken, öncelikle müelliflerimizin zihnî ve fikrî yapılarının oluşumunda etkili olan çevreleri, siyasî, sosyal ve ilmî yönleri bakımından ele alınmış, daha sonra söz konusu iki tefsirin çeşitli yönleriyle karşılaştırılması yoluna gidilmiştir.

Geçmişten günümüze bazı alimler, detaya girmeksizin Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin tefsirlerini karşılaştırmışlardır. Bu iki tefsir arasında mukarene yapan ilk alimlerden biri Ebû Hayyân (öl.745/1344)'dır. O, el-Bahru'l-Muhît adlı eserinde söz konusu iki şahsı, *"tefsir ilminde te'lifte bulunan en yüce kişiler"* olarak takdim ederek, tefsirde tashîh ve tahrîre değinen en faziletli kimseler diye tanıtmıştır. Ona göre tefsir ilminin süvarileri olan İbn 'Atiyye ve Zemahşerî, bu ilmi geliştirerek düzeltmiş ve genişleterek adını her tarafa yaymışlardır.¹

Ebû Hayyân, bu iki tefsiri kıyaslama bağlamında, İbn 'Atiyye'nin kitabını daha nakilci daha toplayıcı daha arı; Zemahşerî'nin tefsirini ise daha öz ve daha derin olarak tasvir etmektedir. O, bu iki eserde geçen bazı nahvi hükümleri tenkid etmekle birlikte, bazı yerlerde İbn 'Atiyye ve Zemahşerî'nin görüşlerinin örtüştüğünü beyan etmektedir. Bazı ortak dilsel yorumlarını ve sahih kıraâtlara yaklaşımlarını da buna örnek vermektedir.²

Yahya b. Şâvi ise el-Muhâkemat adlı eserinde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'ye karşı yapmış olduğu tenkitleri bir araya getirerek bu üç müellifin görüşleri arasında tercihlerde bulunmaktadır. O bunu yaparken ön yargılardan uzak olarak bütünüyle bilimsel verilere dayanmaktadır. Ancak Ebû Hayyân'ın yaptığı tenkitler

¹Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (Neşr.'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz/I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, I, 112.

² Ebû Hayyân, *a.g.e.*, I, 113.

genelde dilsel ve edebîyat ağırlıklı olduğundan dolayı Yahya b. Sâvî'nin eseri dar alana sıkışmış ve kapsamlı bir karşılaştırma olmaktan uzak kalmıştır.³

Bu iki tefsir arasında karşılaştırma yapan çağdaş alimlerden biri ise İbn 'Âşûr'dur. O, *et-Tefsîr ve Ricâluhu* adlı eserinde küçük bir fasıl içinde İbn 'Atiyye ve Zemahşerî'nin tefsirlerini kıyaslayarak farklı ve ortak yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. İbn 'Atiyye'nin tefsirinin, Zemahşerî'nin tefsiriyle eşit olmanın ötesinde, birçok yönden üstünlük arzettiğini ifade eden İbn 'Âşûr'un değerlendirmelerini şöylece özetleyebiliriz: Bu iki müellif, eserlerini dil ve edebiyat prensipleri üzerine bina etmişlerdir. Söz konusu eserler, edebî-ilmî metot yönünden ittifak halindedir. Bununla birlikte birçok yönden farklılık arz etmektedirler. Bu iki büyük tefsir arasında sağlıklı kıyas yapabilmek için söz konusu farklılıklara bakılmalıdır: Birincisi, İbn 'Atiyye batılı, Zemahşeri doğuludur. İkincisi, İbn 'Atiyye sünî, Zemahşerî mutezilîdir. Üçüncüsü ise, İbn 'Atiyye Mâlikî, Zemahşerî Hanefî'dir. Bu iki eserin farklı yönlerinin oluşmasında, müelliflerinin yaşlarının farklı ve birinin Acem diğeri Arap olmasıyla birlikte, bu üç vechin büyük tesiri olmuştur.⁴

Abdulvahhâb Fâйд isе *Menhecu İbn 'Atiyye fî Tefsîri'l-Kur'ân i'l-Kerîm* adlı doktora tezindeki bir fasıl içinde, İbn 'Âşûr'a nispetle bu iki tefsire ilişkin daha uzun bir kıyaslama yapmıştır. Bu bağlamda el-Muharrer ve el-Keşşâf'ın rivâyet yönlerini, dilsel ve nahvî verilerden yararlanmış biçimlerini, fikhî hükümlere değinişlerini, işârî tefsire karşı tutumlarını, İsrâîlîyyât'tan yararlanmadaki farklı tavırlarını ele almış, ayrı itikadî mezhepe tabi olduklarından bahsetmiştir. Ayrıca kiraât vecihlerini kullanmada İbn 'Atiyye'nin tefsirinin üstün olduğunu belirtirken, belağat vecihlerini açıklamada Zemahşerî'nin tefsirinin öne çıktığından söz etmiştir.⁵

Ancak bu alimlerin yapmış olduğu karşılaştırmalar çok yüzeysel veya çok sınırlıdır. Biz bu iki müellifin yetiştikleri çevre ve yararlandıkları kaynaklarla birlikte, eserlerini geniş ve kapsamlı olarak mukayese edip özellikle tefsir metodolojisi verilerinden yola çıkarak, onların tefsirlerini nasıl yazdıklarını, hangi yöntemlere başvurduklarını ortaya koymaya çalışacağız.

³ Örnek için Bkz. Şâvî, Ebu Zekerîyya Yahya b. Muhammed, *el-Muhakemât beyne İbn Ebî Hayyân ve'bni 'Atiyye ve'z-Zemahşerî*, (Neşr. Muhammed Osman/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, II, ss. 175-177.

⁴ İbn 'Âşûr, Muhammed b. el-Fadl, *et-Tefsîr ve Ricâluh*, Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, yy., 1997, s.75-80.

⁵ Fâйд, Abdulvahhâb, *Menhecu İbn 'Atiyye fî Tefsîri'l-Kur'ân i'l-Kerîm*, Kahire, 1393/1973, ss. 300-338.

Böylelikle, İslam Tarihi içinde büyük bir öneme sahip olan tefsir geleneğine, az da olsa ışık tutarak, bu iki alimin metodundan hareketle müslümanların, Allah'ın kitabını yorumlarken nelere dikkat ettiklerini ve hangi verileri göz önünde bulundurdıklarını belirlemeye çalışacağız.

2. Araştırmanın Yöntem Ve Sınırlandırılması

Çalışmamızda, kendisi birkaç yıl önce vefat ettiğinden dolayı Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ı esas alınarak İbn 'Atiyye'nin el-Muharrer'i onunla kıyas edilmiştir. Bunu yaparken, tabakât, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve dille ilgili temel kaynaklara ulaşılmaya gayret edilmiştir. Tabakât kitaplarından, ez-Zehebî'nin, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*'i ve *Tezkiretu'l-Huffâz*'ı, ez-Ziriklî'nin, *el-A'lâm*'ı, İbn Hallikân'ın, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*'ı; tefsirlerden Fahrurrâzî'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'i, Taberî'nin, *Câmi'u'l-Beyân*'ı, Suyûtî'nin, *ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*'u; hadis kaynaklarından Buhârî'nin, *Sahîh*'i, Müslim'in *Sahîh*'i, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin *Sünenleri*; fıkıh kitaplarından İbn 'Âbidîn'in, *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr*'ı, İmâm Şafîi'nin *el-Umm'u*, el-Maverdî'nin *el-Hâvî fî Fıkhi's-Şâfi'i*'si; el-Karavî'nin, *el-Hulâsatu'l-Fıkhiyye 'alâ Mezhebi's-Sâdeti'l-Mâlikiyye*'si; kelâmda el-Îcî'nin, *Kitâbu'l-Mevâkıf*'ı, Taftazanî'nin *Şerhu'l-Makâsıd fî İlmi'l-Kelâm*'ı; dilde el-Verrâk'ın *İlelu'n-Nahv*'ı, İbn Hişâm'ın, *Muğni'l-Lebîb*'i ve *Evdahu'l-Mesâlik*'i; belağatta, Kazvînî'nin *el-İdâh*'ı; Taftazânî'nin *el-Muhtasar*'ı, el-Îcî'nin *el-Fevâidu'l-Ğiyâsiyye*'si bu eserlerden bazılarıdır.

Kur'ân ayetlerinin meallerini verirken ise daha çok M. Sadi Çöğenli ve Nevzat H. Yanık'ın sadeleştirerek yayına hazırladığı Elmalı Hamdi Yazır'ın Kur'ân'ı Kerim ve Yüce Meâlî'yle Türkiye Diyânet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı Kur'ân Meâlini referans aldık.

Çalışmamızda, el-Keşşâf ve el-Muharrer karşılaştırılırken ele alınan ilim dallarının bütün konularına yer verilmemiş, daha çok bunların omurgasını oluşturduğunu düşündüğümüz konulara değinilmiştir. Bu bağlamda, Kur'ân ilimleri içinde vahiy, Kur'ân'ın inzâli, âyet, sûre, Mekkî-Medenî kavramları, yedi harf ve kiraât meselesi, Kur'ân'ın toplanması, harekelenmesi, nâsih ve mensûh, muhkem ve müteşâbih, İ'câzu'l-Kur'ân, Huruf-u Mukatta'a, Kur'ân Yeminleri ve Tekrarları konuları işlenmiştir.

İsrâîliyyât içinde, Hz. Adem, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Davud, Hz. Süleyman ve Hz. Muhammed'e ilişkin anlatılanlar incelenmiştir.

Kelâm ilmiyle ilgili ise, o dönemin tartışılan meşhur meseleleri olan Allah'ın sıfatları, ru'yetullah, isrâ-mirâc, şefâat, kulların fiillerinin yaratılması, büyük günah işleyenlerin durumu, İslam ve iman ilişkisi, imanın artıp eksilmesi konuları ele alınmıştır.

Dil ilimleri bağlamında, müfessirlerimizin müfret lafızları ele alışları, sarf ilmi içinde yer alan kelime iştikakından nasıl bahsettikleri incelenmiştir. Nahivde, hangi ekole dayalı açıklamalarda bulunduklarına bakılmış, amil nazariyesi ve kullandıkları nahiv şevahidinin neler olduğu gibi konulara değinilmiştir. Belâğatta ise me'anî ilminde, cümle ve unsurları, haberî cümlenin çeşitleri ve kullanımları, talebî inşâ cümlelerinden emir, nehiy, istifhâm, temennî, nidâ; kasr sanatı ve oluşum şekilleri, müsâvât, icâz ve itnâb, zikir ve hazf, mâzi ve muzâri kiplerinin birbirlerinin yerinde kullanılması; beyân ilminde mecâz, teşbîh, isti'âre, kinaye; bedî' ilminde ise muhassinât-ı m'aneviye'den tıbâk, mukâbele, tenâsüb, müşâkele, tevriye, zemme benzeyen medih, leffu neşr, el-mezhebu'l-kelâmî, tecâhül-i 'ârif, muhassinât-ı lafziyye sanatlarından cinâs ve tevriye konularına yer verilmiştir.

B. ZEMAHŞERÎ VE İBN 'ATİYYE'NİN YAŞADIKLARI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ

Müfessirlerin yaşamış olduğu dönemlerin, şahsiyetleri ve bilimsel yönlerinin şekillenmesinde büyük bir etkiye sahip olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla onların yaşadığı dönemi genel olarak tanıtmak yerinde olacaktır.

1. Siyasi Hayat

Zemahşerî, H.467-538/M.1075-1144 seneleri arasında yaşamıştır.⁶ Bu dönemde Doğu İslam memleketlerinde -diğer bölgelerde olduğu gibi- üst üste birçok siyasi olay gerçekleşti. Buna bağlı olarak bu topraklarda çeşitli devletler kuruldu.⁷ Zemahşerî'nin

⁶İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Neşr. Ali Şîrî/I-XIV), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, yy., H.1408/M.1988, XII, 272; İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer, (öl. 749/1349), *Târih*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, II, 44.

⁷ Hasan, İbrahim Hasan, *Târihu'l-İslâm ed-Dînî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâ'î*, (I-IV), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1416/1995, III, 7 vd.

yaşadığı dönemde, dünyanın değişik çevrelerinde hakim olan İslam devletlerinin şunlar olduğunu görüyoruz:

Abbasi Devleti: Bu dönemde Abbasiler siyasi çöküntü ve bölünmüşlük içerisindeydiler. Bunun göstergelerden biri de Zemahşerî'nin yaşadığı kısa dönem içinde beş kişinin Abbasi hilafetine gelmiş olmasıdır. Bunlar:

1-el-Muktedâbillah: Abd b. Muhammed el- Kâim, H.457-487/M.1065-1095 yılları arasında hüküm sürmüştür.

2-el-Mustazhirbillâh: Ahmed b. el-Muktedî, H.487-512/M.1095-1119 yılları arasında halifelik yapmıştır.

3-el-Müsterşidbillâh: el-Fadl b. el-Müsterşid, H.512-529/M.1119-1135 yılları arasında Abbâsî devletinin başında bulunmuştur.

4-er-Râşidbillah: el-Mansur b. el-Müsterşid, sadece H.529/M.1135 yılı içinde halifelik yapabilmiştir.

5- el-Muktefâbillâh, Muhammed b. el-Mustezhir, H.529-555/M.1135-1160 yılları arasında hüküm sürmüştür.⁸

Abbâsî hilafetinde baş gösteren zayıflama neticesinde İslam memleketinde çeşitli devletler ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda Zemahşerî'nin yaşamış olduğu Harezm bölgesine, Araplar'ın hâkimiyetinden sonra, tarih sürecinde birçok İslam toplumu yerleşmiştir. Bunlardan biri Selçuklulardır (H.429–552/M.1038-1158). Selçukluların kurucusu Rükneddin Tuğrul'dur (H.529/M.1135). Onların en önemli meliklerinden biri Muhammed b. Ebu'l-Feth Melikşah'tır (H.498-511/M.1105-1118). Abbâsî Halifeleri ile ilişkileri daha iyi olan Selçuklular, Buveyhoğullarının Abbâsî hilafeti üzerinde etkili olmalarına engel oldular. Nitekim, ehli sünnete bağlı olan ve sahabeyi yücelten bu millet, dinî konularda halifeye bağlı kalıp ona saygı gösteriyorlardı.⁹

⁸ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 135, 180; İbnu'l-İmâd el-Hanbelî, Abdulhayy b. Ahmed, (öl.1089/1679), *Şezarâtu'l-Zehb fî Ahbâri men Zeheb*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., ts., III, 380, IV, 33, 86, 100, 172; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddîn Abdurrahmân b. Ali, (öl.597/1201), *el-Muntazam fî Târihi'l- Mulûk ve'l-Umem*, (I-X), Dâru Sâdır, Beyrut, 1358/1939, VIII, 291; Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-İber fî Haberi men Ğabar*, (Neşr. Ebû Hâcir Muhammed Sa'îd Zağlûl/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., II, 399, 434, 443, III, 24; Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefâyâtü'l-Meşâhir ve'l- A'lâm*, (Neşr. Ömer Abdusselâm Tedmîrî/I-LII), Dâru'l-Kutubi'l-‘Arabî, Beyrut., 1987, XXXV, 326, XXXVI, 301, XXXVIII, 172, XXXIX, 256; *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'*, (Neşr. Şuayb Arnaût/I-XXIII), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1993, XVIII, 318, XIX, 396, 561 ; el-Atabekî, *Mevridu'l-Letâfe*, I, 213, 216, 220; es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. el-Kemal (öl.911/1506), *Târihu'l-Hulafâ*, (Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Matba'atu's-Sa'ade, yy., H.1371/M.1952, s. 368; el-Yâfi'î, *a.g.e.*, II, 303, III, 255, 310; el-Ketbî, Muhammed Şâkir, *Fevâtü'l-Vefayât*, (Neşr. İhsân 'Abbâs/I-IV), Dâru Sâdır, Beyrut, ts., II, 219; ez-Ziriklî, Hayreddin b. Muhammed, (öl.1396/1976), *el-A'lâm*, (I-VIII), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yy., 2003, IV, 122.

⁹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 56 vdd, XII, 312 vdd; İbn Esîr, *a.g.e.*, VIII, 236 vdd ; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtü'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Neşr. İhsân 'Abbâs/I-

Zemahşerî'nin memleketi olan Harezm'e hakim olan diğer bir toplum ise, daha sonraları ortaya çıkan Harzemşahlardır. Bu devlet yaklaşık H.470/M.1078 ile H.670/M.1272 yılları arasında Horasan'dan Maverannehir'e kadar uzanan bölgede hüküm sürmüştür. Harzemşahlar, başlangıçta emirlikten ibaretti. Sonra giderek güçlenip topraklarını genişlettiler. Selçuklular çökünce onların yerini Harzemşahlar aldı. Selçukluların hakim olduğu illerde kendi bayraklarını dalgalandırdılar. Halife'den, selefleri Selçukluların yerine kendi adlarını hutbede okumalarını istediler.¹⁰

Harzemşahların gerçek kurucusu Muhammed b. Enüştekin'dir. Onu Selçuklu Sultanı Berkyaruk'un kumandanlarından biri Harezm bölgesine yönetici atayarak kendisine Harzemşah lakabını vermiştir. Ortaya çıkan bu devlet onun oğlu Atsız b. Muhammed b. Enüştekin dönemine kadar güçlenmeye devam etti. H.551/M.1157 yılında Atsız, Selçuklu Sultanı Sencer ölünceye kadar, onunla mücadele etti. Sencer'in ölümünden sonra Harzemşahların genişlemesine engel olup onları durduracak herhangi bir güç kalmadı. Harzemşahlar, Moğolların kendilerini ortadan kaldırdığı 628 senesine kadar Harezm'e hâkim olmuştur.¹¹

Zemahşerî, Harzemşahlar Devletini kuran Enüştekin ailesiyle çağdaştır. Zemahşerî'nin hayatı süresince onlardan üç kişi halifelik yapmıştır. Bunlar, Enüştekin (H.470-490/M.1078-1097), Kutbeddin Muhammed b. Enüştekin (H.490-521/M.1097-1128) ve Atsız b. Muhammed (H.521-551/M.1128-1157)dir. Zemahşerî, Emir Muhammed'le sıkı bir dostluk kurmuş ve onu bir kasidesinde de övmüştür. Atsız için ise "Mukaddimetu'l-Edeb" kitabını yazmış ve onun döneminde ölmüştür.¹²

Bu dönemde diğer bölgelerde ise şu İslam Devletlerine tanıklık ediyoruz: Gazneli Devleti (H.351-582/M.963-1187), Hindistan ve Sind bölgelerinde hüküm sürmekteydi.¹³ Fatimî Devleti (H.297-567/M.910-1172), Mısır ve Şam'da kendisine yer

VII), Dâru Sâdır, Beyrut, 1994, V, 283; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 412; Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, (Çev. Ahmed Fidan-Hasan Menteşe/I-II), Birleşik Dağıtım Ktb., II, 249 vd; Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, ss. 16-18.

¹⁰ Hamdî, Hafız Ahmed, *ed-Devletu'l-Havarizmiyye ve'l-Moğol*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy., ts., ss.20-22.

¹¹ İbn Kesîr, *a.g.e.*, XII, 189; İbn Esîr, *a.g.e.*, IX, 10 vdd, IX, 264, 309, 406; es-Safedî, Salâhaddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Neşr. Ahmed Arnaût- Türkî Mustafa/I-XX), Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, H.1420/M.1999, VI, 124; Zehebî, *Târîh*, XXXIII, 46 vdd, XXXVIII, 46; *Siyer*, XX, 322; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II,428; Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi-İkinci İmparatorluk Devri*, (I-V), Türk Tarih Kurumu Bsm., Ankara, 1991,V, 314-316

¹²el-Hûfî, Ahmed b. Muhammed, *ez-Zemahşerî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy., 1966, s.14.

¹³Hasan İbrahim , *a.g.e.*, III, 90.

bulmuştur.¹⁴ Ayrıca, Merakeş'te Murabıtlar (H.448-541/M.1057-11347) yılları arasında varlıklarını devam ettirmekteydiler.¹⁵

İbn 'Atiyye, ise Murabıtların H.481/M.1089 'de Endülüs'e girişi sırasında dünyaya gelmiş ve onların yıkım dönemine denk gelen H.541/M.1147 yılında vefat etmiştir.¹⁶ Böylelikle O, Murabıtların padişahlarıyla çağdaş olmuştur. Dolayısıyla İbn 'Atiyye, Yusuf b. Taşfin, Ali b. Yusuf b. Taşfin ve Taşfin b. Ali b. Yusuf dönemlerine tanıklık etmiştir.¹⁷

Murabıtlar devletinin kurulmasından hemen önce, Endülüs toplumunun her alanında bir dalgalanma göze çarpıyordu. Nitekim şehirlere kargaşa ve düzensizlik hâkimdi. Toplumda zayıflık artmış ve bölünmeler yaygınlaşmıştı. Bu da yönetim zaafiyetinden kaynaklanıyordu. Bunun göstergelerinden biri de Emevi devletinin bu topraklardan ayrılması, hilafet kurumunun Mağrib'de dağılması ve halkın dağılmasından sonra çeşitli grupların ortaya çıkması, Mevâli, Berberî ve Arap emirlerin Endülüs'ün farklı bölgelerinde hakimiyet kurarak ve kendi yollarını çizmeleri şeklindeki gelişmelerdir. Nitekim Emevi devletinin zayıflayıp iç karışıklığa düşmesinden sonra neredeyse her ilde müstakil hükümdarlıklar ortaya çıkmıştı. Sayıları yirmiden fazla olan bu küçük devletçiklerin ömrü kısa olmuştur. Hükümdarlık ilan eden valiler asla bir araya gelmiyor, dış düşmana karşı birlik olamıyor, birbirlerine saldırıyorlar ve birbirlerini tehdit etmeye devam ediyorlardı.¹⁸

Bu durum, emir Yusuf b. Taşfin (öl.484/1092) kumandasındaki Murabıtların ortaya çıkışına kadar devam etmiştir. Nitekim, bu konuda Telemsânî şöyle demektedir: “Kıyı bölgesi meliki ve Merrâkeş'in sahibi Yusuf b. Taşfin, onlar için denizi aşip onları bir araya getirinceye kadar bir müddet böylece kaldılar. Emir onları çekerek buralardan boşalttı.”¹⁹

Kayravan'da ortaya çıkan Murabıtlar, Müslemin kabilelerinden oluşuyorlardı. Ribat diye isimlendirdikleri Rebve'ye yerleştiler. Burada cihad amaçlı savaştıklarından

¹⁴ Hasan İbrahim, *a.g.e.*, III, 149; İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001, s.163.

¹⁵ en-Nâsirî, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Hâlid, *el-İstiksâ' li-Ahbâri'd-Duveli'l-Aksâ*, (Neşr. Ca'fer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî/I-III), Dâru'l-Kitâb, yy, 1997, II, 20 vdd; İbn Esîr, *a.g.e.*, VIII, 330, IX, 205; eş-Şinterînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm, *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, (Neşr. İhsân Abbâs/I-VIII), ed-Dâru'l-'Arabîyye li'l-Kitâb, Tunus, ts, II, 944.

¹⁶ es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/I-II), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, ts., II, 73.

¹⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, II, 82; VIII, 222 vd; Hasan İbrahim, *a.g.e.*, IV, 114-124; Fâйд *a.g.e.*, s.27.

¹⁸ Ünlü, Nurî, *İslam Tarihi*, (I-II), İFAV Yay., İstanbul, 1992, I, 329 vd; en-Nâsirî, *a.g.e.*, I, 282; et-Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, *Nefhu't-Tîb min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, (Neşr. İhsan Abbâs/I-VIII), Dâru Sâdır, Beyrut, 1388/1968, I, 301.

¹⁹ en-Nâsirî, *a.g.e.*, II, 23.

dolayı kendilerine murabıt ismi verilmiştir. Onların davaları, dini, siyasi ve ahlaki anlamda toplumu ağır sıkıntılara maruz bırakan liderlerle ve siyasi yapıyla mücadele etmeye dayanıyordu.²⁰ Tarihçiler, onların en önemli lideri olan Yusuf b. Taşfîn'i, hayırlı, azimli, tecrübeli, Kur'ân ve sünnete uyan, güzel yaşam sahibi biri olarak tanıtmaktadır.²¹

İşbiliyye ve Gırnata meliklerinin yardımına cevap vermek üzere, Yusuf b. Taşfîn, Fas, Tanca ve Cebeli Tarık'tan Endülüs'e doğru uzanan bir geçitte yönetimin başına geçmiştir. Yeşil bir yarımadayı kendisine üs yapıp, Batalyus yakınında, Zellaka mevkiinde IV. Alfons ile H.479/M.1087'da karşı karşıya gelmiştir. Yapılan savaşta, "kendisini iki dinin hükümdarı ve imparator" diye adlandırılan Alfons'u mağlup ederek askerlerini imha etti. Böylelikle O, Hıristiyanları, cizye vermeye zorlayarak İslam'ın heybetinin Endülüs harabelerine geri dönmesini sağlamıştır. Daha sonra Emir Yusuf, Hıristiyanların elinde kalan Tuleytula ve Hûd oğullarının hüküm sürdüğü Saragossa hariç bütün bölgeyi Murabıtların hakimeyeti altında toplamış ve Endülüs'ün on üç Müslüman hükümdarı kendisine bağlanmıştır.²²

Murabıtların saltanatı, H.484/1092 yılından H.540/M.1146 yılına kadar devam etmiştir. Çeşitli nedenlerden dolayı devlette güçsüzlük belirmiştir. Bunlardan biri de Frenkleri kovmak için yapılan şiddetli mücadelelerdir. Onlardan sonra ise H.540/M.1146 yılında Muvahhidler bu bölgeye hakim olmuşlardır.²³

Yukarıdaki anlatımlardan anlaşıldığı üzere her iki müfessirin yaşadığı ülkelerde o dönemde siyasi bir istikrardan bahsetmek zor gibidir. Bir çok devlet ve devletçik ortaya çıkmış doğuda müslümanlar kendi arasında hakimiyet mücadelesine girmiş, batıda ise müslümanlar arasındaki bu hakimiyet mücadelesine bir de Hristiyanlar katılmıştır.

2. Sosyal Hayat

Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde Türk ve Fars unsurları arasında şiddetli çekişmeler yaşanıyordu. Buveyhoğulları döneminde, hilafetin başkenti ve civar

²⁰ Hasan İbrahim, *a.g.e.*, IV, 113 vd; Nasrullah, Abbâs Sa'dûn, *Devletu'l-Murâbitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Dâru'n-Nehdeti'l-'Arabiyye, 1985, ss.27-29.

²¹ İbn Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 329; en-Nâsirî, *a.g.e.*, II, 23.

²² Colan, G.S., *el-Endelus*, (Çev. Komisyon), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, ts., s.132 vdd; Hasan İbrahim, *a.g.e.*, IV, 115 vd.; el-'Înân, Muhammed Abdullah, *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelüs 'Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1990, I, 36-38.

²³ Colan, *a.g.e.*, s.134 vdd; Hittî, Philip K., *İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ/I-II), Boğaziçi Yay., İstanbul, 1989, II, 863.

bölgelerde Farslar nüfuz sahibiydi. Daha sonra Selçuklular buraya hakim olunca, güç ve yönetim Türkler'in eline geçmiş ve Abbasi hilafetindeki Fars ve Arap nüfuzu son bulmuştur.²⁴

Selçuklular döneminde, yönetimi elinde tutan temel unsur Türklerdi. Müslüman ve gayri Müslim birçok toplulukları barındıran Selçuklu Devleti, halkın kendi örf ve adetlerine göre yaşamalarına izin veriyordu. Halk yerleşik veya göçebe idi. Yerleşik olanlar irili ufaklı şehir, kasaba ve köylerde oturuyor, ev, dükkân, han hamam sahibi olarak çeşitli zanaatlarla uğraşıyorlar, bağ ve bahçelerinde çalışıyorlardı. Şehirlerde zengin ve nüfuz sahibi aileler bulunurdu. Selçuklularda, arazinin büyük çoğunluğunun mülkiyeti devlete aitti. Dolayısıyla ziraatle uğraşanların çoğu has ve ikta arazilerini işletiyorlar ve devletin himayesi altında bulunuyorlardı. Köylüler, hukuki olarak şehir ahalisi kadar hürriyete sahiptiler. Elleriindeki arazileri, işledikleri sürece, veraset yoluyla kendi çocuklarına intikal ettirebiliyorlardı. Göçebeler ise esas olarak hayvancılıkla uğraşırlardı.²⁵

Harzemşahlar toplumu ise genel olarak, idareciler ve reâyâ/yönetilenler olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Reâyâ, vergi vermekle, dinin hükümlerine ve devlet otoritesine itaatle sorumluydu. Devletçe resmen meşruiyeti tanınmış mezhep ve tarikatler dışındaki dini grupların içine girmek, o tür inanç esaslarına sahip olmak, düzeni bozmak ve verilen emirlere karşı gelmek ağır suçlar arasında sayılıyordu. Buna karşılık devlet, reâyânın can ve malını korumakla mükellefti. Halk, ekonomik ve sosyal açıdan, birbirlerinden farklı gruplardan meydana gelmekteydi. Bunları küçük çiftçiler, ikta sistemiyle ayrılmış topraklarda çalışan işçiler, hayvancılık yapanlar, geniş topraklara ve işletmelere sahip dihanlar ve büyük sermayeleri yöneten tüccarlar oluşturmaktaydı.²⁶

Harzemşahlar döneminde devlet idaresini sürekli meşgul eden göçebeler, ayrı bir sosyal sınıf olarak değerlendirilebilir. Hayvancılıkla yaşamını sürdüren bu kabileler, mevsime bağlı göçleri sırasında yaylak ve kışlaklar arasındaki köy ve kasabaların halkına büyük zarar veriyorlardı. Ordunun bir bölümünü oluşturmalarından dolayı, askeri sorumlulukları da bulunan bu kabileler bazı vergi muafiyetlerinden de faydalanıyorlardı.²⁷

²⁴ Hamdî, *a.g.e.*, 89 vd.

²⁵ Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, DİB. Yay., Ankara., 2002, s.319.

²⁶ Yazıcı, *a.g.e.*, s.382.

²⁷ Yazıcı, *a.g.e.*, s.383.

Bu dönemdeki dikkat çeken olgulardan biri de Ehlisünnet ile Şia arasındaki çekişmedir. İranlı Büveyhoğullarının ve Mısır Fatimilerinin kurulması İslam aleminde Şiiliğin nüfuzunu artırarak Sünniliği olumsuz etkilemiş, Abbasi ülkelerini de büyük bir ayrışmaya sevk etmişti. İşte Sünnilik böyle pasif bir haldeyken hicri 5. asrın ortalarında kurulan Selçuklular, Abbasi devletini toparladığı gibi, Sünniliği de yeniden etkin hale getirmiştir.²⁸

Kelam konularında da şiddetli tartışmalar yapılmaktaydı. Zemahşeri'nin memleketi olan Harezm, mutezilenin önemli merkezlerinden birisi haline gelmişti. Neredeyse mutezili olmayan bir Harezmli bulmak imkansızdı. Daha sonra Mutezile mezhebi doğuda yayılarak, Acem bölgelerinde Şiilikten daha güçlü bir duruma geldi. Harezm fakihlerinin çoğu Mutezile mezhebini benimsediler. Bu sebepten dolayı toplum içerisinde sürekli çekişmeler meydana gelmekteydi.²⁹

İbn Atiyye'nin yaşamış olduğu H. 5. ve 6. yüzyılda ise Endülüs birçok milletin vatanı olmuştur. Bunların en önemlileri aslî unsur olan Berberîler ve onlarla birlikte yaşayan Araplardır. Çok az sayıda Sudanlılar, Türkler ve Rumlar da bulunuyordu.³⁰

Bu milletler arasında en fazla nüfusa sahip olan ve Ortaçağ'da Endülüs bölgesinde Murabıtlar ve Muvahhidler gibi iki büyük devleti kuran Berberîlerin kökenleri hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazılarına göre, bunlar Himyer veya Yemen kökenliydi. Bazılarına göre ise, Ken'ân'ın çocuklarındandı. Filistinli melikleri Câlut ölünce bunlar bölünmüşler, onların bir kısmı Mağrib'e yönelerek bu bölgelere yerleşen Berberîlerdi. Bazılarına göre ise, bunlar İsrailoğullarının önünden kaçan Amalika kabilesinden bir gruptu.³¹

Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde toplum, devlet hakimiyetini elinde bulunduran yöneticiler, Endülüs toplumunda önemli bir yere sahip olan Kâdılar, alimler ve fakihler, zanaatkarlar, işçiler, tüccarlar ve gayr-i müslim reayadan oluşmaktaydı. zanaatkarlar da; çiftçiler, ev aletleri yapan ustalar, fırıncılar, silah ustaları, kağıt, sabun üreticileri gibi kısımlara ayrılmıştı. İşçiler arasında su satanlar, hamallar, kapıcılar, avcılar görülürdü. Zimmileri ise Yahudiler ve Hristiyanlar oluşturmaktaydı.³²

²⁸ Corci Zeydan, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Çev. Zeki Megamiz/I-V), Üçdal Neş., İstanbul, 1974, IV, 351; Ökmen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Bsm., Ankara, 1989, s.35.

²⁹ Turan, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mevkuresi*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1994, s.199.

³⁰ el-Ceyûsî, Selma el-Hadrâ', *el-Hadâretu'l-'Arabiyye el-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, (I-II), el-Merkezu'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, Beyrut, 1998, II, 911 vdd; Hasan, Ali Hasan, *el-Hadâretu'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs 'Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, 1980, s. 293.

³¹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, VI, 97; Hasan Ali, *a.g.e.*, ss. 293-295.

³² 'Înân, *a.g.e.*, I, 411 vdd; İbn Haldûn, *a.g.e.*, VI, 107.

Endülüs halkı bu zaman dilimi içinde, halifelerin öncülüğünde tanıklık ettikleri medeni ve kültürel atılımların sonucunda, nimet ve aşırı lüks içinde yaşadılar. Özellikle çöl ve sahra hayatının mahrumiyeti içinde yetişmiş olan Berberîler, aniden Endülüs'ün bu lüks ve konforlu bölgelerine gelip yerleşmişlerdir. Fakat kısa zaman içinde medeni hayatın yaşam şartlarına ayak uyduramamışlardır. Bu da daha sonraki yıkımı beraberinde getirmiştir.³³

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere her iki müfessirimizin yaşadığı toplum birçok müslüman toplum yanında gayr-i müslim tebaadan oluşmaktaydı. Zemahşerî'nin yaşadığı bölgede müslümanlar arasında görülen Şii, Mutezilî ve Ehli Sünnet eksenli yapılanma dikkat çekmektedir. Özellikle müfessirimizin memleketi Harezm'de Mutezile mezhebinin baskın olması onun düşünce yapısının şekillenmesinde etki sahibi olmuştur. İbn Atiyye'nin memleketi Endülüs'te ise ciddi anlamda akidevî yönden bir ayrışmanın olmadığını daha çok ehli-sünnet mezheplerinin yaygın olduğunu görüyoruz.

3. İlmî Hayat

Zemahşerî'nin yaşamış olduğu asır, ilim ve edebiyatta geçmiş asırların meyveye durduğu zaman olarak kabul edilir. Özellikle Harezm bölgesinde, birçok edip, şair, katip ve alim yetişmiştir. Tüm siyasi yıpranmalara rağmen Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, ilmi hareketler durmamış, aksine yöneticilerden büyük destek görmüştür. Devlet adamları, edip ve alimleri teşvik etmenin yanında, devletin çeşitli bölgelerinde medreseler yaparak, eğitim öğretim faaliyetlerini büyük fakih ve ediplere bırakmışlardır.³⁴ Medreseler, sultanların ve zenginlerin desteğiyle yayılmıştır.³⁵

Harzemşahların merkezi olan Gürgenç, gelişerek zenginleşmiş, Horasan'ın önemli şehirleriyle yarışabilecek bir ilim ve kültür merkezi haline gelmişti. Coğrafi konumundan dolayı ticari canlılıktan da faydalanan Gürgenç, Atsız döneminden itibaren belli başlı sanatkarları ve alimleri cezbeden parlak bir ilim ve sanat merkezi durumuna ulaşmıştı. Atsız, M.1142'deki Horasan seferi dönüşünde, Kadı Ebu'l-Fazl Kirmânî (öl.M.1150), vaiz Ebu Mansûr Abbâdî (öl.M.1152) ve Ebu Muhammed Harakî (öl.M.1146) gibi alimleri başkente getirmişti. Devletin gelişme döneminde, çok sayıda ilim ve kültür adamı geleceğini Gürgenç'te aramaktaydı.³⁶

³³ Hittî, *a.g.e.*, II, 863 vd.

³⁴ Hamdî, *a.g.e.*, ss.101-103.

³⁵ el-Hûfî, *a.g.e.*, s.16; Yazıcı, *a.g.e.*, s.385 vd.

³⁶ Yazıcı, *a.g.e.*, s.386 vd; el-Hufî, *a.g.e.*, s.16.

Zemahşerî, en önemli Selçuklu sultanlarından biri olan Melikşah dönemine tanıklık etmiştir. Melikşah devrinde, ticaret ve sanat alanları genişlemiş, edebiyat ve birçok ilim dalında önemli bilim adamları yetişmiştir. Melikşah, ilme önem verdiği gibi, dinî hürriyeti de dikkatle himaye etmişti. Nizâmu'l-Mülk, Ebû İshâk eş-Şirâzî'ye gönderdiği mektupta; Nizamiye Medreselerini, bir mezhebi korumak için değil, ilmi himaye etmek ve yükseltmek maksadıyla kurduklarını aynı zamanda Ehlisünnet mezhepleri arasında da bir fark götmediklerini belirtiyordu. Sultan'a, devlet idaresinde veziri Nizamu'l-Mülk yardımcı oluyordu. Vezir, fukahâya daru'l-ilimler, ulemâya medreseler, öğrencilere nafaka ve erzak tayin ediyordu. Bu zat, bütün memleketi refaha mazhar kılmıştı. Öyle ki bir alim veya öğrenci bulunmazdı ki, Nizamu'l-Mülk'ün feyiz, nimet ve ihsanına gark olmasın.³⁷

Nizamu'l-Mülk, Müslümanlar arasında ilk resmi medreseyi kuran kişi olarak bilinmektedir. Bu zat, Bağdat, Nisabur, İsfahan, Herat gibi birçok şehirde kendi adına medreseler kurmuştu. Bunun en önemlisi Bağdat'ta kurulan Nizamiye Medresesidir. Bu medresede ünü dünyaya yayılmış birçok alim yetişmiştir.³⁸

Bu dönemde Selçuklu medreselerinde, İslamî ilimler yanında, riyaziye, hey'et, felsefe ve tıp gibi diğer aklî ilimler de okutuluyordu. Her medresenin bir kütüphanesi bulunduğu gibi, şehirlerde umumî kütüphaneler de yer alıyordu.³⁹

İlmin revaçta olmasına bağlı olarak devlet adamlarının da destekleriyle, bu dönemde Müslümanların hakim olduğu doğu ve batı bölgelerinde birçok alim yetişmiştir. Tefsirde İbn 'Atiyye el-Endelüsî (öl.541/1147), kıraatte İbnu'l-'Arîf (öl.536/1142)⁴⁰, Şatibî (öl.590/1194)⁴¹; hadiste İbn Mende (öl.511/1118)⁴², el-Ferra el-Beğavî (öl.516/1123)⁴³, Ahmed b. Muhammed es-Selefi (öl.576/1181)⁴⁴, felsefe, kelim, dinler tarihi ve mezhepler tarihinde Gazalî (öl.505/1112)⁴⁵, eş-Şehristânî

³⁷ Açıkgözlü, Mehmet, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1997, s.106; Miquel, a.g.e., s.248; Zeydan, a.g.e., III, 429; Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, s.198.

³⁸ Zeydan, a.g.e., III, 430 vd.

³⁹ Baltacı, Cahit, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniv. İFAV Yay., İstanbul, 2005, s. 65 vd.

⁴⁰ Zehebî, *Siyer*, XX, 211 vd.; Ziriklî, a.g.e., I, 215.

⁴¹ İbn Kunfuz, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hasan, (öl. 809/ 1407), *Kitâbu'l-Vefeyât*, (Neşr. Adil Nuveyhid), Dâru'l-İkametu'l-Cedide, Beyrut, 1978, s.296; Ziriklî, a.g.e., V, 180.

⁴² Zehebî, *Tezkire*, (Neşr. Zekeriyya 'Umerât/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, IV, 33; *Siyer*, ts., XIV, 189; Kehhâle, Ömer Rıza, *M'ucemu'l-Müellifîn*, (I-XIII), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts., XIII, 210; Ziriklî, a.g.e., VIII, 156.

⁴³ el-Ednerevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Neşr. Muhammed b. Salih el-Hizzî), Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikem, Medine, 1997, s.158; İbn Hallikân, a.g.e., II, 136; Ziriklî, a.g.e., II, 259.

⁴⁴ İbn Kunfuz, a.g.e., s.289; Zehebî, *el-Mu'in fi Tabakâti'l-Muhaddisîn*, (Neşr. Abdurrahîm Saîd), Dâru'l-Furkân, 'Ammân, 1404/1984, I, 54; Ziriklî, a.g.e., I, 215.

⁴⁵ İbn Hallikân, a.g.e., IV, 216; Ziriklî, a.g.e., I, 214.

(öl.547/1179)⁴⁶, İbnu't-Tufeyl (öl.581/1186)⁴⁷; fıkıhta Hanefilerden es-Serahsî (öl.483/1091)⁴⁸, ed-Damğânî (öl.478/1086)⁴⁹, el-Pezdevî (öl.483/1091), Malikîlerden İbnu'l-'Arabî (öl.541/1147)⁵⁰, el-Bâcî (öl.494/1101)⁵¹, Şafîî'lerden İmamu'l-Harameyn el-Cuveynî (öl.78/698)⁵², İbnu's-Sabbâğ (öl.477/1085)⁵³, Hanbelilerden Muhammed b. Ali el-Hulvânî (öl.505/1112)⁵⁴, Ebu'l-Hitâb Mahfûz b. Ahmed (öl.510/1117)⁵⁵; dil ilimlerinde Abdulkâhir el-Cürcânî (öl.471/1079)⁵⁶, er-Râğıb el-İsfahânî (öl.502/1109)⁵⁷, el-Cevâlîkî (öl.540/1114)⁵⁸, Kemaleddîn el-Enbârî (öl.577/1182)⁵⁹; şiir ve edebiyatta el-Harîrî (öl.516/1123)⁶⁰, İbn Hafâce (öl.533/1139)⁶¹, Reşiduddîn el-Vatvât (öl.573/1178)⁶²; tarih ve coğrafyada es-Sem'ânî (öl.562/1167)⁶³, İbn 'Asâkir (öl.571/1176)⁶⁴ gibi bilim adamları bu dönemde yaşamışlardır.⁶⁵

İbn 'Atiyye'nin yaşamış olduğu bölgede de ilmi hareket, canlılığını koruyarak son derece gelişmişti. Medreseler, Kurtuba, Gırnata, İşbiliye, Mürsiye başta olmak üzere Endülüs'ün bütün şehirlerine yayılmıştı. İlim talebeleri, bütün şehirleri dolaşarak, bu uğurda doğu ile batı arasında seyahatler gerçekleştiriyordu.⁶⁶

O dönemin hakim gücü Murabıtlar, Endülüs alim ve ediplerine önem vererek onları vezirlik ve katiplik makamlarına getirdiler. Özellikle fakihlerin, devlet adamları

⁴⁶Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 215; İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lîsânu'l-Mizân*, (I-VII), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut, 1406/1986, V, 263.

⁴⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 249.

⁴⁸ Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 24.

⁴⁹ el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî (öl. 630/ 1233), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, (I-III), Dâru Sâdır, Beyrut, 1980, I, 486; es-Sem'ânî, Ebu Saîd Abdulkarim Muhammed b. Mansûr, (öl.562/1167), *el-Ensâb*, (Ta'lik: Abdullah b. Ömer el-Bârûdî/I-V), Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1408/ 1988, II, 446; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 276.

⁵⁰ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 296; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 230.

⁵¹ İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik, *es-Sıla*, (Neşr. İbrahim el-Ebyârî/I-III), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, 1989, I, 318 vd; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 255; en-Nebbâhî, Ebu'l-Hasen Abdullah b. Ebi'l-Hasen, *Târîhu Kudâtu'l-Endelüs*, (Neşr. Komisyon), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1983, I, 95.

⁵² Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 160.

⁵³ Zehebî, *a.g.e.*, XVIII, 464; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 10.

⁵⁴ Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 277; İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (Neşr. Muhammed Hâmid el-Fakî/I-II), Dâru'l-M 'arife, Beyrut, ts., II, 254.

⁵⁵ İbn Muflih, Burhaneddîn İbrahim b. Muhammed, (öl.884/1479), *el-Maksadu'l-Erşed fî Zikri Ashabi'l-İmâm Ahmed*, (Neşr. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymî/I-III), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1990, III, 20; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 291.

⁵⁶ el-Ednerevî, *a.g.e.*, I, 133; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 48.

⁵⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, II, 255; el-Fîrûzebâdî, *a.g.e.*, I, 19.

⁵⁸ İbn Müflih, *a.g.e.*, III, 45 vd; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 342; Ziriklî, *a.g.e.*, VIII, 85.

⁵⁹ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 327; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 139.

⁶⁰ İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 169; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 63.

⁶¹ Zehebî, *a.g.e.*, XX, 51; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 56; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 57 vd.

⁶² Suyûtî, *a.g.e.*, I, 226; Kehhâle, *a.g.e.*, XI, 229; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 297.

⁶³ Zehebî, *a.g.e.*, XXII, 107; İbnu'l-İmâd, *a.g.e.*, IV, 204; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 55.

⁶⁴ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 273.

⁶⁵ Abdulmevcûd, Adil Ahmed-Mu'avviz Ali b. Muhammed, *Tercümetu Carillâh ez-Zemahşerî*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad, 1998 basımı I.Cilt içinde), ss.8-10.

⁶⁶ et-Tilimsânî, *a.g.e.*, IV, 130.

yanında seçkin bir yeri vardı. Emirler, sürekli onlarla istişare ediyorlardı. Kadılık, Yusuf b. Taşfîn döneminde gözde bir meslek haline gelmişti. Yusuf, asabiyet gütmeksizin seçkin alimleri kadılık makamına getiriyor ve onlara bolca maaş veriyordu.⁶⁷

Ayrıca, halifeler döneminden beri, Endülüs, kitapların yaygınlaştığı ve bu konudaki sanatların geliştiği bir pazar olarak görülüyordu. Halifeler ve emirler ilimle iftihar ediyorlar ve kitap koleksiyonları oluşturunuyordular.⁶⁸ Halk da bu konuda onlardan geri kalmıyordu. Konuyla ilgili Telemsânî, İbn Saîd'den şöyle rivayet etmektedir: “Endülüs şehirleri içinde Kurtuba, insanların kitaba en çok önem verdikleri ve en fazla kütüphane oluşturdıkları yerdir. Bu, onlara göre çok önemli bir özelliktir. Toplumun önderleri yanında, okuma yazma bilmeyenler de evlerinde kütüphane oluşturmak için gayret sarfediyorlardı.”⁶⁹

Emirlerin desteklerinin yanında, Endelüs'te eğitim-öğretim faaliyetleri, daha çok özel şahıslar tarafından yürütülmüş ve toplum arasında çabucak kabul görmüştür. Bundan dolayıdır ki Telemsani şöyle demektedir: “Endülüs halkının, ilim dallarına ilişkin durumuna gerçekten insaflı bakmak gerekir. Onlar, ilimle seçkin olma hususunda insanların en hırslılarıydı. Allah'ın ilimde kendisini başarılı kılmadığı cahil bir kimse, bir sanat dalında uzmanlaşmaya çalışıyor, avare olmayı ve insanlara yük görünmeyi kendisine yakıştıramıyordu. Çünkü bu, onlara göre çok çirkin bir şeydi. Alim, yüce bir kimseydi. Onlarla istişare edilirdi. İnsanlar arasında alimlerin kıymeti bilinirdi. Endülüs halkı, felsefe ve nücum ilmi dışında bütün ilimlere özen gösteriyorlardı. Kur'ân'ın yedi kıraati ve hadis rivayeti yüksek dereceye sahipti. Fıkıhın ayrı bir şaşaası vardı. Nahiv ise en yüksek tabakada yer alıyordu.”⁷⁰

Bu dönemde bilimsel çalışmalara bağlı olarak fıkıh, tefsir, hadis, kıraât gibi dini ilimlerin yanında, dil ilimleri, tarih, kitabet ve şiir sanatı da gelişmişti. Bir çok alimin yetişmesi söylenileni kanıtlar niteliktedir. Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde, ilmi hayatla ilgili zikrettiğimiz alimlerin yanında, Ahmed b. Yusuf b. Usbuğ et-Tulaytulî (öl.479/1087)⁷¹, Abdullah b. Talha b. Ebî Bekr el-Yabirî (öl.516/1123)⁷², İbn Seyyid el-

⁶⁷ İnân, *a.g.e.*, I, 39; Sa'dûn, *a.g.e.*, s.166.

⁶⁸ Hitti, *a.g.e.*, II, 840; İnân, *a.g.e.*, I, 439; Zeydan, *a.g.e.*, III, 441 vd; Endülüs kütüphaneleri için bkz. Hârimî, Tahir Balcızâde, *Tarih-i Medeniyette Kütüphaneler*, Balıkesir, 1931, s.432.

⁶⁹ et-Tilimsânî, *a.g.e.*, I, 462 vd.

⁷⁰ et-Tilimsânî, *a.g.e.*, I, 220.

⁷¹ Suyûtî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, (Neşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1396/1976, s. 24.

⁷² Suyûtî, *Tabakât*, s.44; el-Ednerevî, *a.g.e.*, s.158.

Batlayûsî (öl.571/1176)⁷³, İbnu'l-Bâzeş (öl.538/1144)⁷⁴ bu dönemde meşhur olan alimlerden birkaçıdır.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere her iki müfessir devlet adamlarının ilmi ve ilim adamlarını koruyup gözettiği bir ortamda yaşamıştır. Bunun yanında ilim adamları halk arasında da büyük itibar görmüştür. Medreseler ve kütüphaneler o dönemde hem batı hem de doğu İslam memleketlerinde yaygınlaşmıştır.

C. ZEMAŞŞERÎ VE İBN 'ATİYYE'NİN HAYATLARI VE ŞAHSÎ YÖNLERİ

Bu bölümde, Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin hayatlarını genel olarak ortaya koyduktan sonra, ders aldıkları hocalara, ilmi seviyelerine, akidevî yönlerine, öğrencilerine ve yazmış oldukları eserlere değineceğiz.

1. Hayatları

Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed b. Ömer ismiyle anılan Zemahşerî, Receb ayının 27. gecesi H.467/18 Mart 1075 'te Zemahşer'de doğmuştur.⁷⁵ Hayatının ilk dönemlerinde Zemahşer'de yaşayan müellifimiz, buradaki bazı hocalardan ders almış, gençlik yıllarında ilim öğrenmek amacıyla Buhara'ya seyahat etmiştir.⁷⁶

Daha sonraları, Horasan'a giderek bazı devlet adamlarıyla irtibata geçmiş, ancak onlardan beklediklerini elde edemeyince İsfahan'a göçmüştür. Burada H.512/M.1118 senesinde çetin bir hastalığa yakalanmış, iyileşince Bağdat'a gitmiş ve alimlerin ilim halkalarına katılmıştır.⁷⁷ Daha sonra Hicaz'a seyahat etmiş, burada bir müddet kalmış, Mekke'ye iki defa giderek Kâbe'nin yakınında yaşamıştır. Bundan dolayı da Allah'ın komşusu anlamına gelen mecâzî olarak Cârullah ismiyle şöhret bulmuştur.⁷⁸

Zemahşerî Mekke'deyken, Abdullah b. Talha el-Yabirî'den, Sibeveyh'in meşhur eseri el-Kitâb'ını okumuştur. Onun yanında iki yıl kalmış ve birçok Arap şehrini ziyaret etmiştir.⁷⁹

⁷³ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 123; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 96.

⁷⁴ İbn 'Atiyye, *Fihrist*, s.103; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 173.

⁷⁵ el-Fîrûzabâdî, Muhammed b. Y'akûb, *el-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüğa*, (Neşr. Muhammed el-Misrî), Cem'iyetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kuveyt, 1407/ 1987, s.75; Suyûtî, *Buğye*, II, 279, *Tabakât*, s.104; İbnu'l-'Îmâd, *a.g.e.*, IV, 120; Ba'lebekkî, Münir, *M'ucemu A'lami'l-Mevrid*, (Haz. Remzi el-Ba'lebekkî), Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1992, s. 222.

⁷⁶ İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 112; el-Yâfi'î, *a.g.e.*, III, 269.

⁷⁷ el-Ednerevî, *a.g.e.*, I, 172; Suyûtî, *Tabakât*, s.104.

⁷⁸ İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 169; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; es-Sem'ânî, Ebu Saîd, *a.g.e.*, III, 163.

⁷⁹ el-Fîrûzabâdî, *a.g.e.*, s.75.

Vatan özleminden dolayı Zemahşer'e geri dönmüştür. Pişmanlık duyarak daha sonra tekrar Mekke'ye doğru yola çıkan Zemahşerî, yolda Şam'a uğrayarak Şam Emiri Tâculmüluk'u övmüştür. Hicri 526/1132 senesinde Mekke'ye varmış, burada üç yıl kalarak, tefsiri el-Keşşaf'ı yazmıştır. Sonra tekrar içine memleket özlemi düşünce, H.533/M.1139'de kendi şehrine dönme kararı almış, yolculuk esnasında Bağdat'a uğramıştır. Zemahşerî, Mekke'den döndükten sonra H.538/M.1144 senesinde, Arefe günü, yetmiş bir yaşında vefat edinceye kadar Harezmi'nin Cürçâniye'sinde kalmıştır.⁸⁰

Tümörden, kar soğğundan veya attan düşüp ayağının kırılması nedeniyle ayağı kesilen Zemahşerî, kendisine tahtadan bir ayak yaptırmıştır. Nitekim O, yürüdüğünde uzun elbisesini onun üzerine atar ve onu görenler aksak olduğunu zannederdi.⁸¹

İbn 'Atiyye ise, el-Kâdi Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Gâlib b. Temmâm b. Abdurraûf b. Abdullah b. Temmâm b. 'Atiyye b. Mâlik b. 'Atiyye b. Hâlid b. Haffâf b. Gâlib b. 'Atiyye el Gırnâtî el-Mehâribî ed-Dâhil ismiyle bilinir. Hicri 480/1088 (veya 481/1089) senesinde Gırnâta'da doğmuştur. Küçük yaşta büyük alimlerle buluşarak ve ilim talebinde bulunan İbn 'Atiyye çok keskin zekâlı birisi olarak tanınmıştır.⁸²

İlim tahsiline, önce babasının yanında Gırnata'da başlamış, daha sonra Kurtuba, İşbiliyye, Mürsiye ve Belensiye'ye gitmiştir. Endülüs üzerindeki ilmi ve kültürel etkisinden dolayı, bu bölgeden doğuya yapılan yolculuklara ayrı önem verilmesine rağmen, İbn 'Atiyye'nin hayatından bahseden tarihçiler, onun yakın veya uzak doğudaki herhangi bir bölgeye seyahat ettiğinden bahsetmemektedirler. Ancak bazı müellifler onun doğuya⁸³ yaptığı bir seyahatine değinirler. Bu onunla babasının, isim benzerliğinden dolayı karıştırılmasından kaynaklanmış olabilir. Nitekim teracim kitapları, babası el-Kâdi Ebû Bekir Gâlib b. 'Atiyye'nin doğuya yaptığı bir yolculuktan bahsederler.⁸⁴

⁸⁰ İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 278; Zehebî, *Siyer*, XX, 154; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; es-Sem'ânî, Ebu Saîd, *a.g.e.*, III, 164; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 172; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, X, 112. Zemâhşerî'nin, Harezmi'nin kasabalarından Kurkanc'da vefat ettiğini söylenmiştir. Bu kavram onların dillerinde bu şekilde telaffuz edilmekte ve Cürçaniye olarak Arapçalaştırılmıştır. Bkz. İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 174.

⁸¹ Suyûtî, *Buğye*, II, 280; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 169; el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ M'arifeti'l-Erîb*, (Neşr. İhsan Abbâs/I-VII), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993, VI, 2689.

⁸² İbnü'l-Hatîb, Lisânuddîn Ebu Abdillâh b. Sa'd, *el-İhâta fî Ahbari Gırnâta*, (Neşr. Yusuf Ali Tavîl/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, III, 412; Ziriklî, *a.g.e.*, III, 282; el-Kettânî, Abdülhayy b. Abdilkebîr, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve M'ucemu'l-Me'acim ve'l-Meşihât ve'l-Müselâlat*, (Neşr. İhsân 'Abbâs/I-II), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982, II, 862; ed-Dabbî, Ebu C'âfer Ahmed b. Yahya, *Buğyetu'l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli'l-Endelüs*, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2005, s.361.

⁸³ Kehhâle, *a.g.e.*, V, 93.

⁸⁴ et-Tilimsânî, *a.g.e.*, III, 277; Zehebî, *Tezkire*, IV, 45.

İbn ‘Atiyye, H.529/M.1135’de yönetimlerinin son döneminde Mülseminler için, el-Meriyeye şehrinde kadılık görevini üstlenmiş, onlarla birlikte birçok savaşa katılmıştır.⁸⁵ İbn ‘Atiyye, Levrağa denilen beldede, Ramazan ayının on beşinci gecesi, H.541/M.1147 veya H.546/1151 senesinde vefat etmiştir.⁸⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Zemahşerî kendi dönemindeki doğu İslâm memleketlerini dolaştığı ve önemli merkezlerde ilim adamlarıyla görüştüğü görülecektir. Bununla birlikte doğunun her yönden merkez olduğu düşüncesiyle batı İslâm memleketlerine onun gitmediğini söyleyebiliriz. İbn ‘Atiyye ise Endülüs’te yaşamış o günlerde doğuya ilmi amaçlı seyahat yapma modasına uymamıştır. Dolayısıyla iki müfessirimiz çağdaş oldukları halde birbirleriyle görüşme fırsatı bulamamışlardır.

2. Hocaları ve Öğrencileri

Zemahşerî birçok meşhur hocadan ders almıştır. *Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabî el-İsbehânî* (öl.508/1115)⁸⁷, *Ebûbekir Abdullah b. Talha b. Muhammed Abdullah el-Yabirî* (öl.518/1124)⁸⁸, *Ebû’l-Hitâb, Nasr b. Ahmed b. Abdullah b. el-Batar el-Bağdâdî, el-Bezzâz* (öl.494/1101),⁸⁹ *Ebu’s-Sa’d el-Muhsin b. Muhammed b. Kerrâme el-Ceşmî el-Beyhakî* (öl.494/M.1101)⁹⁰, bunların en önemlileridir.

Birçok kişi Zemahşerî’ye öğrencilik yapmış, bunların bir kısmı sözlü, bir kısmı ise⁹¹ icâzet yoluyla ilim almıştır. Onun meşhur bazı öğrencileri şunlardır: *el-Muvaffik b. Ahmed b. Muhamed b. Ebî Saîd İshâk Ebu’l-Müeyyid el-Mekkî*, (öl.568/1173),⁹² *Muhammed b. Ebi’l-Kâsım Baycuk, Ebu’l-Fadl el-Bakkâlî el-Harezmî* (öl.562/1167),⁹³ *Ali b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Mervân, Ebu’l-Hasen el-‘İmranî el-Harezmî*,

⁸⁵ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 282; Zehebî, *Târih*, XXXVII, 74; Suyûtî, *Buğye*, II, 73.

⁸⁶ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 282; es-Safadî, *a.g.e.*, XVIII, 40; ed-Dabbî, *Ebû Ca’fer*, *a.g.e.*, s.361.

⁸⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 167; Suyûtî, *Buğye*, II, 276.

⁸⁸ el-Fîrûzabâdî, *a.g.e.*, s.30; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 46; et-Tilimsânî, *a.g.e.*, II, 648.

⁸⁹ Zehebî, *Siyer*, XIX, 47; *el-‘İber*, II, 370; İbnu’l-‘İmâd, *a.g.e.*, III, 402.

⁹⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, V, 289; es-Seyrafîni, *Ebu İshâk Takiyyuddîn İbrahim b. Muhammed*, (öl. 641/1244), *el-Müntehab min Kitabi’s-Siyâk li Târihi Neysâbûr*, (Neşr. Halid Haydar), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1414/1994, s.497.

⁹¹ Zehebî, *Târih*, XXXVI, 487; Suyûtî, *Buğye*, II, 308; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 333.

⁹² Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 335; Suyûtî, *Tabakât*, s.102; Kehhâle, *a.g.e.*, XI, 137.

⁹³ Suyûtî, *Buğye*, I, 215; İbn Hacer, *Tabsîru’l-Müntebih bi Tahrîri’l-Müştebih*, (Neşr. Muhammed Ali en-Neccâr/I-IV), el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, Beyrut, ts., I, 166.

(öl.560/1165)⁹⁴, *Ali b. İsa b. Hamza b. Vahhâs Ebu't-Tayyib*, (öl.550/1156)⁹⁵ *İmam Ebûbekir Yahya b. Sa'dûn b. Temmâm el-Ezdî el-Kurtubî, en-Nahvî* (öl. 567/1172).⁹⁶

İbn 'Atiyye de döneminin en meşhur alimlerinden ilim öğrenme imkanı bulmuştur. *Babası Ebû Bekir Ğâlib b. Abdurrahmân*, (öl.518/1125)⁹⁷ *el-Hâfız el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ali el-Gassânî*, (öl.498/1105)⁹⁸ *el-Hâfız Ebû Ali el-Hüseyn b. Muhammed b. Sekret es-Sadafî* (öl.514/1121)⁹⁹ *İbnu'l-Bâzeş* ismiyle meşhur olan *Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Halef el-Ensârî*, (öl.528/1134)¹⁰⁰ *Fâkih Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. 'Îtâb el-Kurtubî* (öl.520/1127)¹⁰¹ *Fâkih Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Abdilazîz b. Hamedin et-Tağlibî* (öl.508/1115)¹⁰², *Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Ferec Mevlâ b. et-Tıl'â* (öl.498/1105)¹⁰³ onun ders aldığı hocalarından bazılarıdır.

Yine aynı şekilde birçok kişi İbn 'Atiyye'ye öğrenci olarak onun ilminden istifade etmiştir. *el-Hâfız es-Sika Ebû Bekr b. Muhammed b. Hayr b. Ömer el-İşbili* (öl.575/1180).¹⁰⁴ *Abdilmun'im b. Muhammed b. Abdurrahim b. Muhammed el-Hazrecî* (öl.597/M.1201),¹⁰⁵ *Ahmed b. Ma'd b. İsa b. Vekîl b. et-Tecîbî* (öl.550/1155)¹⁰⁶ *Abdumelik b. Muhammed b. Mes'ud b. Ebi'l-Hisâl el-Ğâfikî*, (öl.539/1145)¹⁰⁷ *Abdullah b. Muhammed b. Ubeydullah el-Hacerî* (öl.591/1195)¹⁰⁸ bu öğrencilerin en önemlileridir.

Kendileri birçok hocadan ders aldıkları gibi, hem Zemahşerî hem İbn 'Atiyye'nin birçok ilim adamı yetiştirerek İslam alemine hizmet ettiği görülmektedir.

⁹⁴ Suyûtî, *Buğye*, II, 195; es-Safedî, *a.g.e.*, XX, 62.

⁹⁵ es-Safadî, *a.g.e.*, XXI, 250.

⁹⁶ Zehebî, *el-İber*, III, 53; el-Yâfi'î, *a.g.e.*, III, 383; İbnu'l-'İmâd, *a.g.e.*, IV, 225.

⁹⁷ İbnu Beşkuvâl, *a.g.e.*, III, 668; el-Ednerevî, *a.g.e.*, s.175;; İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endelusî, *Fihristu İbn 'Atiyye*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1980, ss. 9-11.

⁹⁸ İbnu'l-Hatîb, *a.g.e.*, III, 412; İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, s.77 vd; Ziriklî, *a.g.e.*, II, 255

⁹⁹ İbnu'l-Hatîb, *a.g.e.*, III, 412; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.100 vd.

¹⁰⁰ İbn 'Atiyye, *Fihrist*, s.103; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 173; İbn 'Atiyye, tefsirinde şeyhimiz fakih İbn Bazeş'e göre ifadesini kullanır. Bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîr'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Neşr. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed/I-VI), Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, III, 7.

¹⁰¹ İbn 'Atiyye, *Fihrist*, s.106.

¹⁰² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, s.112.

¹⁰³ İbnu'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 412; İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.91.

¹⁰⁴ İbn 'Atiyye, *el-Fihrist*, s. 18; Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 119.

¹⁰⁵ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 327; Zehebî, *Tezkire*, IV, 98.

¹⁰⁶ el-Kadâî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tekmile li Kitâbi's-Silâ*, (Neşr. Abusselâm el-Herrâs/I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, I, 56; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 259.

¹⁰⁷ İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.16; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 165

¹⁰⁸ İbn Atiyye, *a.g.e.*, s.17.

3. İlmî ve Akidevî Yönleri

İlmi hayatının ilk dönemleri, Harezm’de geçen Zemahşerî, burada birçok alimle görüşmüştür. Ancak bütün hayatını burada geçirmemiş, farklı memleketleri dolaşarak çok sayıda ilim adamından ders almıştır. Tek bir ilimde öne çıkmamış, farklı ilimlerde seçkin hale gelmiştir. İyi bir nahivci, hadisçi ve fıkıhçıdır. Birçok ilim dalında dönemin imamı olmuş,¹⁰⁹ kendisine “*Fahru’l-Harezm*” lakabı verilmiştir. Nahiv, lügat, emsâl, garîbu’l-hadîs, tefsir, aruz, fıkıh vb. konularda birçok kitap yazmıştır.¹¹⁰

Sem’anî kendisi hakkında şöyle demektedir: “Edebiyat ve nahiv ilminde örnek gösterilirdi. Fazilet sahibi birçok kimseyle görüşmüş, tefsirde eser te’lif etmiş, dil ve hadis şerhleri yazmıştır.”¹¹¹

Zehebî ise onun, ilim sahibi ve Mutezile’nin büyüklerinden olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: “el-Keşşâf ve el-Mufasssal’ın sahibi, belağat, me’ânî ve beyân ilimlerinde liderdi.”¹¹²

Suyûtî de Zemahşerî hakkında şu yargılara varmaktadır: “İlmi geniş, erdemli ve son derece zeki biriydi. Bütün ilimlerde maharet sahibiydi. Mutezile mezhebinde güçlü biri olan Zemahşerî bu mezhebe uyulması çağrısında bulunuyordu. Aynı zamanda edebiyat ve nahivde bir simgeydi.”¹¹³

Akidevî anlamda Mutezile’nin büyük önderlerinden biri olan Zemahşerî, açıkça bu mezhebin propagandasını yaparak diğer mezhepleri şiddetle reddediyordu. Öyle ki bir arkadaşı gelip, onun yanına girmek istediğinde kendisine Ebu’l-Kâsım el-Mu‘tezilî demesini istiyordu.¹¹⁴

Nitekim Zemahşerî’nin Mutezilî akidesi, tefsirinde de açıkça görülmektedir. O, Mutezile mensuplarını devamlı överek onları *ehlu’l-adl*¹¹⁵/adalet sahipleri diye nitelemiştir. Bu mezhebi desteklemek ve muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için

¹⁰⁹ İbnu’n-Neccâr, Muhammed b. Mahmûd Hâfız el-Bağdâdî, *el-Müstefâd min Zeyli Târihi Bağdâd*, (Neşr. Abdulkadir ‘Ata, I-II), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 172.

¹¹⁰ el-Yafî‘î, Ebu Muhammed Abdullah b. Es‘ad, *Mir‘âtu’l-Cinân ve İbretu’l-Yakazân fî M‘arifeti Hevâdisi’z-Zemân*, (I-IV), Dâru’n-Neşr, Kâhire, 1993, III, 269.

¹¹¹ es-Sem‘ânî, Ebû Saîd, *a.g.e.*, III, 163.

¹¹² Zehebî, *Siyer*, XX, 151.

¹¹³ Suyûtî, *Buğye*, II, 279.

¹¹⁴ Zehebî, *Mizânü’l-İtidâl fî Nakdi’r-Ricâl*, (Neşr. Ali Becâvî/ I-IV), ts., yy, IV, 78; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; Zehebî, *Târih*, XXXVI, 487; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XII, 272.

¹¹⁵ Zemahşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf ‘an Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*, (Tsh. Muhammed Abdusselâm Sâhîn/I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 8, II, 371. Mutezilenin kendilerini ehlu’l-adl diye nitelemeleri, kaderi ve anlamını nefyetmekle adalet yaptıklarına ilişkin sözlerine dayanmaktadır. Onlara göre Allah’ın bütün sıfatları güzeldir. O kabih/çirkin olan bir şey yapmaz. el-Abduh, Muhammed-Târik Abdulhalim, *el-Muteziletu beyne’l-Kadîm ve’l-Hadîs*, Dâru’l-Kalem, yy., 1987, s. 56.

olanca gücünü harcamıştır. Bu konuda Mutezile karşıtlarını, Müslümanlıktan çıkartacak kadar ileriye gitmiştir.¹¹⁶

İbn ‘Atiyye de aynı şekilde büyük bir fıkıh, tefsir ve hadis alimiydi. Aynı zamanda nahivci, lügatçı, edebiyatçı ve şair biriydi. Kendisine tefsircilerin ve nahivcilerin imamı denilirdi. Bütün tercüme ve tabakat kitapları ilminin genişliğine, güvenilirliğine ve tefsirinin sıhhatine şahitlik eder.¹¹⁷

Muhammed Hüseyin ez-Zehebî onun hakkında şöyle der: “Müfessirlerin şeyhi, tefsirde ve fıkıhta imam, ilimleri idrak eden çok zeki biridir. Tefsiri el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz, tefsirler arasında ve bütün müfessirler yanında çok yüksek bir konuma sahiptir.”¹¹⁸

İbn ‘Atiyye’yi öven alimlerden biri de İbn Haldûn’dur: “İnsanlar kitap tahkîk ve inceleme faaliyetlerine dönünce, Mağrib müteahhirînlerinden Ebû Muhammed Abdulhak b. ‘Atiyye gelerek, var olan bütün tefsirleri özetledi. Bunlar içinde doğruya en yakın olanını araştırarak Mağrib’liler ve Endüsülüs’lüler için ilk el kaynak olan bir kitap yazdı.”¹¹⁹

Onun, ilmi şahsiyetinin oluşmasında ve ilmi derecesinin yükselmesinde birçok nedenin etkili olduğu söylenebilir: Siyasetteki bölünmelere rağmen Endülüs’te, doğudaki İslam ülkeleriyle yarışacak derecede bilimsel atılımlar gerçekleştirilmiştir. Kendisini ilim tahsiline yönelten bir ailede dünyaya gelmiştir. Nebbâhî onun evinin ilim, fazilet ve şeref evi olduğunu belirtmiştir.¹²⁰ İbn ‘Atiyye’nin hayatının ilk dönemlerini şekillendiren babasının, alim, fakih ve muhaddis olması onun en büyük kazançlarından biridir.¹²¹

İbn ‘Atiyye’nin inanç esaslarına ilişkin âyetleri nasıl yorumladığına bakıldığında Eş‘arîlerin yolunu takip ettiği görülecektir. Tefsirinin birçok yerinde Mutezilî prensiplere uygun tevilleri tenkit etmiştir.¹²²

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere ilmi yönleri bakımından birçok alim tarafından övülen İbn ‘Atiyye ve Zemahşerî itikadî yön bakımından birbirine muhaliftir. İbn ‘Atiyye, Ehlisünnet imamlarından biri, Zemahşerî ise Mutezile imamlarından

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 391.

¹¹⁷ et-Telemsânî, *a.g.e.*, II, 526; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 73; el-Ednerevî, *a.g.e.*, s.176; ed-Dabî, *a.g.e.*, s.361.

¹¹⁸ ez-Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirun*, (I-III), Şirketu Dâru’l-Erkâm, Beyrut, ts., I, 159 vd.

¹¹⁹ İbn Haldûn, *a.g.e.*, s.555.

¹²⁰ en-Nebbâhî, *a.g.e.*, IV, 109.

¹²¹ İbnu Beşkevâl, *a.g.e.*, III, 668.

¹²² İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, II, 64 vd, 330, IV, 479.

biridir. İbn ‘Atiyye, eserini Ehlisünnet ekolünü destekleme, Zemahşerî ise Mutezileyi üstün kılma üzerine bina etmiştir. Nitekim Zemahşerî’nin, el-Keşşâf’ı yazma nedenlerinden biri de Mutezilî usulü güçlendirip söz konusu mezhebin görüşlerini yaygınlaştırmaktır. o dönemdeki Mutezile mensupları, Zemahşerî’yi böyle bir te’lifde bulunması için teşvik etmiştir.¹²³

4. Eserleri

Çocukluğundan itibaren ilme düşkün olan Zemahşerî, kendisini özellikle İslamî ve ‘Arabî ilimlere vermiştir. Buna bağlı olarak da geriye birçok eser bırakmıştır. Edebiyat, dil, hadis, fıkıh gibi birçok ilim dalında yazılmış, ona nispet edilen yaklaşık elli eser vardır. Bunların çoğundan Yakût Hamevî *Mu‘cemu’l-Udebâ*¹²⁴ adlı eserinde, Brockelman ise, *Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî*’sinde bahsetmektedir.¹²⁵ Tefsirle ilgili olan, el-*Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve ‘Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*;¹²⁶ hadisle alakalı olan, *el-Fâik fî Garîbi’l-Hadîs*; dil alanında yazılmış olan *Esâsu’l-Belâğâ*,¹²⁷ *el-Mufasssal*,¹²⁸ *el-Muhâcât bi’l-Mesâili’n-Nahviyye (el-Ehâci’n-Nahviyye)*,¹²⁹ *el-Kıstâs*¹³⁰ *Mukaddimetu’l-Edeb*¹³¹ bu eserlerin bazılarıdır.

Kaynaklar, İbn ‘Atiyye’nin yazmış olduğu eserlere ilişkin, sadece iki kitaptan bahsetmektedir. Bunlardan biri *el-Muharreru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-‘Azîz* adlı tefsiri diğeri ise, *el-Fihrist* adlı tabakat kitabıdır.¹³²

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere en azından bize kadar gelen veya tabakatlarda ismi geçen eserlerine baktığımızda Zemahşerî’nin kitap te’lifi bakımından İbn ‘Atiyye’ye göre daha velûd bir müellif olduğunu görürüz.

D. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER’İN KAYNAKLARI

Zemahşerî, dil ve Arap edebiyatı konusunda birçok bilim adamı tarafından kabul edilen bir uzmanlığa sahip olmuştur. Bu doğrultuda tefsirinde özellikle belâğat

¹²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 8.

¹²⁴ el-Hamevî, *M’ucemu’l-Udebâ*, VI, 2691

¹²⁵ Brockelmân, Carl, *Târihu’l-Edebi’l-‘Arabî*, (Çev. Ramazan Abduttevâb/I-VI C.), Dâru’l-Meârif, Kâhire, ts., V, 216-218.

¹²⁶ Suyûtî, *Buğye*, II, 280; el-Fîrûzabâdî, *a.g.e.*, s.75; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; Brockelmân, *a.g.e.*, V, 216.

¹²⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; Brockelmân, *a.g.e.*, V, 231.

¹²⁸ Brockelmân, *a.g.e.*, V, 227.

¹²⁹ Brockelmân, *a.g.e.*, V, 229; Suyûtî, *Tabakât*, s.104.

¹³⁰ Brockelmân, *a.g.e.*, V, 229; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 169; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178.

¹³¹ Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 178; Brockelmân, *a.g.e.*, V, 229.

¹³² Suyûtî, *Buğye*, II, 73.

ilminin gelişmesine katkıda bulunacak ifadeler kullanmıştır. Bunun yanında O, birçok hadis zikretme yoluna gitmiş, ancak kullandığı hadislerin sıhhatine ilişkin önemli bir değerlendirmede bulunmamıştır. Arap tarihine ve Kur'ân'ın nüzul sürecine hakim olmuş, şaz ve mütevatir kıraatleri talim etmiş, kelam konusunda ise Mu'tezile ekolünde seçkin bir yere sahip olmuştur. Dolayısıyla, hocalarından istifade etmekle birlikte, her ne kadar eserlerin isimlerini zikretmese bile, bütün bu ilimlere ait önceki alimleri yazmış olduğu kitaptan yararlanmış olması kuvvetle muhtemeldir..

Aynı şekilde İbn 'Atiyye'nin tefsirini okuyan kimse büyük bir alim ve dilciyle karşı karşıya olduğunu farkedecektir. Nitekim onun eseri, bir tefsirin ihtiyaç duyduğu bütün ilimleri içermektedir. İbn 'Atiyye, sarf, nahiv, belağat ilimlerini kavramış yeri geldikçe bunları seçkin bir usluba ve nazım güzelliğine sahip olan tefsirinde kullanmıştır. O, hadis ilimlerini dirâyet ve rivayet yönleriyle tahsil etmiş, sahih hadisleri ayırdetme yollarını öğrenmiştir. Çünkü O, hadisin tefsir için temel bir dayanak ve müfessir için olmazsa olmaz ilimlerden olduğunun farkındadır. İbn 'Atiyye, şâz ve mütevâtir birçok kıraat vechini kitabında toplamış, yeri geldikçe onları delil olarak kullandığı gibi bazen tenkit etme yoluna da gitmiştir. Aynı zamanda O, Arap tarihini, Arapların cahiliye dönemindeki hallerini, Peygamberimizin hayatını ve Kur'ân'ın nüzûl sebeplerini öğrenmiştir. Fıkıh ve usûlünde derin tecrübeye sahip olmuştur. Bütün bu ilimler ışığında tefsirini tamamlamıştır.¹³³

İster hocaların kendilerinden bizzat, isterse onların kitaplarından faydalanılarak alınmış olsun, kaynaklar müfessirler için çok önemli bir yere sahiptir. Dolayısıyla kaynaklar, fikirlerinden istifade edilen şahıslar ve kitaplar olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Daha önce müfessirlerimizin hocalarından bahsettiğimiz için, burada sadece onların yararlandığı kaynaklara değineceğiz.

Zemahşeri tefsirinde, çok az eser ismini vermesine rağmen, onun tefsiri üzerinde yapılan tez çalışmalarının da gösterdiği¹³⁴ gibi birçok müellifin tefsir, kıraât, hadis, lügat, fıkıh ve kelam dallarına ait eserlerinden yararlanma yoluna gitmiştir.

Bu bağlamda 'Amr b. 'Ubeyd el-Mu'tezilî¹³⁵ ve Ebûbekir el-A'sam el-Mu'tezilî'nin¹³⁶ Tefsirleri, ez-Zeccâc'ın¹³⁷, Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu ve er-Rummânî'nin Tefsiru'l-Kebîr'i¹³⁸ Zemahşerînin yararlanmış olduğu tefsir kaynaklarıdır.

¹³³ el-Muhaymid, Yasin Câsim, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye fî Tefsiri İbn Atiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, s.63 vd.

¹³⁴ Bkz. el-Hûfî, *a.g.e.*, ss.111-113; Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, s.86 vd.

Müfessirimiz, değişik hadis kaynaklarından yararlanmasına rağmen sadece Müslim'in ismini açıkça zikretmiştir. Zemahşerî birçok defa zikrettiği hadisi وفي الحديث kalıbıyla nakletmiştir.¹³⁹ Buna rağmen İbn Hacer ve Zeyl'aî, el-Keşşâf'ın hadisleri üzerine yaptıkları çalışmalarında birçok kaynak zikretmektedirler: Buharî'nin *Câmi'u's-Sahîh'i*; Müslim b. Haccâc'ın, *el-Müsnedü's-Sahîh'i*; Tirmizî'nin *Sahîh'i*, Ebû Dâvûd'un *Sünen'i*, Nesâî'nin *Sünen'i*, Beyhakî'nin *Sünenü'l-Kübrâ'sı* sadece bunlardan bir kaçıdır.¹⁴⁰

Zemahşerî fıkıh öğrenimine de büyük önem atfetmiştir. Nitekim tabakat ve fihrist kitapları ona bazı fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarını nispet etmektedir: *el-Minhâc fi Usûl*, *er-Raid fi İlmi'l-Feraid*, *Mucemu'l-Hudûd fi'l-Fıkh*, *Ruûsu'l-Mesâil fi'l-Fıkh*, *Şafi'l-Ay fi Kelami's-Şafi*¹⁴¹

Bununla beraber O, fıkıh konularından bahsederken sadece Ebû Hanîfe'ye, Şâfi'î'ye ve falana göre diyerek görüş sahiplerini zikreder. Bu konuda hiçbir zaman nakilde bulunduğu kaynakların isimlerini açıkça anmaz. Dolayısıyla onun kendinden önceki Hanefî ve Şafiî müelliflerden ve eserlerinden yararlanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Müellifimizin'in lügat kaynağı olarak Sibeveyh'in *el-Kitâb*'ına,¹⁴² İbn Sikkî'tin *İslâhu'l-Mantık* adlı eserine,¹⁴³ el-Müberrid'in *el-Kâmil*'ine,¹⁴⁴ Abdullah b.

¹³⁵ Zemahşerî bu müelliften birçok kıraat ve yorum nakletmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 332, 512. Ancak bibliyografya kitapları ona herhangi bir eser nispet etmemektedirler. Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, s.80.

¹³⁶ Abdurrahman b. Keysân, mutezilenin meşhur fakih ve müfessirlerindendir. Ebu Huzeyl el-'Allâf (öl.235/850) çağdaşıdır. Ziriklî, *a.g.e.*, III, 323. Zemahşerî isim vermeden bundan çeşitli nakillerde bulunmuştur. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 87.

¹³⁷ Ziriklî, *a.g.e.*, I, 40; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 307. Zemahşerî, bu eserden dil ve mücmel bir naklî tefsir olması yönüyle istifade etmiştir. Zemahşerî, tefsirinde yaklaşık kırk üç yerinde Zeccâc'tan nakilde bulunmuştur. Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 16, 504.

¹³⁸ Bu zat Mutezile'nin önemli müfessirlerindendir. Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 317; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 299. Zemahşerî açıkça ismine yer vermese bile, ondan nakillerde bulunmuştur. Bkz. el-Hûfî, *a.g.e.*, s.111-113; Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, s.86 vd.

¹³⁹ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 153, 205.

¹⁴⁰ Örnek için bkz. ez-Zeyla'î, Cemaleddîn Abdullah b. Yusuf, *Tahrîcu'l-Ehâdis ve'l-Âsârî'l-Vâkiâ fi Tefsiri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, (Neşr. Abdullah b. Abdurrahman es-Sa'd/I-IV), Daru'n-Neşr, H.1414/M.1994, I, 20 vdd; İbn Hacer, *el-Kâfi eş-Şafi fi Tahrîc'i Ehâdisi'l-Keşşâf*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetü'l-Abikân, Riyâd, 1998 basımı içinde), III, 98.

¹⁴¹ Riyadzâde, Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-Kutub*, (Neşr. Muhammed et-Tûnecî), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, Beyrut, 1983, s.20; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 168-170.

¹⁴² Zemahşerî, çok az kitabının ismini vererek, yaklaşık elli yerde Sibeveyh'den nakilde bulunmaktadır. Örnek için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 16, 73.

¹⁴³ Zemahşerî, eserinde sadece bir yerde İbn Sikkî'tin ismini açıkça zikrederek görüş nakleder. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 22.

¹⁴⁴ Zemahşerî, dört yerde el-Müberrid'den görüş nakleder. Bunlardan sadece bir yerde el-Kâmil'in ismini zikreder. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 456.

Durusteveyh'in *Kitâbu'l-Kitâb el-Mütemmimu fî'l-Hatti ve'l-Heca'sına*,¹⁴⁵ Ebû Ali el-Fârisî'nin *Kitâbu'l-Hucce* ve *Kitâbu'l-Halebiyyât*'ına,¹⁴⁶ İbn Cinnî'nin *Kitâbu'l-Muhtesib*'ine,¹⁴⁷ müellifi bilinmeyen *el-İklîd*'e,¹⁴⁸ Ebu'l-Feth el-Hemadânî'nin *et-Tıbyan*'ına,¹⁴⁹ el-Câhız'ın *el-Hayavân*'ına,¹⁵⁰ Ebû Temmâm'ın *Hamâse*'sine¹⁵¹ ve el-Ma'arrî'nin *Kitâbu İstağfir ve İstağfiri*'sine¹⁵² başvurmuştur.¹⁵³

Zemahşerî, kıraat nakillerinde daha çok "Mushaf" sözcüğünü zikrettiğinden dolayı muhtemelen o, Abdullah b. Mes'ûd'un ve onun arkadaşı el-Hars b. Suveyd'in mushaf'ı, 'Ubeyy b. Ka'b'ın mushafı, Hicaz ve Şam bölgelerinin mushaflarından istifade etmiştir.¹⁵⁴

Kelam kaynaklarına gelince o, açıkça herhangi bir eser zikretmemesine rağmen, büyük ihtimalle kendi yaşadığı dönemde meşhur olan Mutezili âlimlerden ve onların eserlerinden yararlanmıştır. Kâdı Abdulcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, el-Muğnî fî Usûli'd-Dîn, el-Mecmuu'l-Muhît bi't-Teklîf, Müteşâbihu'l-Kur'ân* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân* adlı eserleri bu ekolün en önemli kaynaklarından bazılarıdır.¹⁵⁵

İbn Atiyye ise Zemahşerî'nin aksine yararlandığı eserlerin veya müelliflerin isimlerini açıkça zikretmiştir. Buna bağlı olarak, el-Muharrer'in kaynaklarını belirlemek daha kolaydır. Bu bağlamda, et-Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı,¹⁵⁶ Nakkâş'ın *Şifâu's-Sudûr*'u,¹⁵⁷ el-Mehdevî'nin *et-Tahsîl li Fevâidi Kitâbi't-Tafsîli'l-*

¹⁴⁵ Zemahşerî, tefsirinde İbn Durusteveyh'in eserine açıkça sadece bir yerde yer vermektedir. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 37.

¹⁴⁶ Zemahşerî, yaklaşık beş yerde Ebû Ali'den nakil yapmış bunlardan birinde *Kitâbu'l-Hucce*'nin, birinde ise *el-Halebiyyât*'ın ismini tasrih etmiştir. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 31, 235.

¹⁴⁷ Zemahşerî, İbn Cinnî'den yaklaşık sekiz defa açıkça nakil yapmasına rağmen, *el-Muhtesib*'in ismini sadece bir defa anmıştır. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 39.

¹⁴⁸ Zemahşerî bu eserden yararlanırken sahibi'l-İklîd tabirini kullanır. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 673.

¹⁴⁹ Zemahşerî, eserinin iki yerinde *et-Tıbyân*'ın ismini tasrih ederek Ebu'l-Feth'den görüş nakleder. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 521, IV, 89.

¹⁵⁰ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 7, 85.

¹⁵¹ Zemahşerî, eserinin ismini vermeden Ebu Temmâm'dan nakillerde bulunmuştur. Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 84.

¹⁵² Müellif bir yerde söz konusu eserin ismini anmıştır. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 632.

¹⁵³ el-Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, s. 90 vd.

¹⁵⁴ el-Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, s. 90.

¹⁵⁵ Bkz. Türkgülü, Mustafa, *Kelâm İlmi* I, T.D.V. Yay., Ankara, 1997, s.38 vd.

¹⁵⁶ Zirikî, *a.g.e.*, VI, 69; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 191. İbn Cerîr'in eseri, İbn 'Atiyye için her yönüyle müsellemlerle mesur tefsir değildir. Çoğu zaman Taberî'nin görüşünü tartışır. Onun yapmış rivayetleri yadırgar. Bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, II, 35.

¹⁵⁷ Zirikî, *a.g.e.*, VI, 81; el-Ednerevî, *a.g.e.*, I, 75; İbn 'Atiyye, bazı İsrâîlîyât kabilinden kıssalarda ona işaret eder, birçok defasında Nakkâş'ın görüşünü reddetme yoluna gitmiştir. Bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 74. Bazen onun görüşün herhangi bir yorumlama yapmadan zikreder. Örnek için bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 102. Çok az da olsa ona muvafakat eder. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 106.

Câmi'i li 'Ulûmi't-Tenzîl'i,¹⁵⁸ Mekkî b. Ebî Talib'in *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye fi İlmi Me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrih'i*,¹⁵⁹ onun yararlanmış olduğu tefsir kaynaklarındandır.

Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh'i*,¹⁶⁰ et-Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh'i*,¹⁶¹ Müslim b. Haccâc'ın *el-Müsnedu's-Sahîh'i*,¹⁶² Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as'ın *Sünen'i*,¹⁶³ Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî'nin *Sünen'i*,¹⁶⁴ İbn 'Atiyye'nin yararlanmış olduğu hadis kaynaklarından bazılarıdır.

İbn 'Atiyye fıkıh konusunda değişik mezheplerin kaynaklarından, özellikle de - kendisi de güvenilir bir Mâlikî olduğundan dolayı- Mâlikî kaynaklardan istifade etmiştir. O, bu mezhebe ait kitapların isimlerini zikrederek açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda; Mâlik b. Enes'in *el-Muvattaa'*,¹⁶⁵ Sahnûn'un *el-Müdevvene'si*,¹⁶⁶ İbn Hubeyb'in *el-Vâdiha'sı*,¹⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Ubeydullah el-Cullâb'ın *et-Tefri'*,¹⁶⁸ Ebûbekir en-Neysâbûrî'nin *el-İşrâf 'alâ Mezâhibi Ehli'l-İlm'i*¹⁶⁹ yararlandığı başlıca eserlerdendir.

İbn 'Atiyye nakillerde bulunduğu dil kitaplarının isimlerini, bazen zikretmesine rağmen, çoğunlukla "Halil, Sibeveyh, Zeccac şöyle demiştir" diyerek sadece görüş sahiplerini zikredip lügavi açıklamalarda bulunur. Özellikle nahiv ve sarf tahlillerinde

¹⁵⁸ Ziriklî, *a.g.e.*, I, 184; İbn Atiyye, *Fihrist*, s.75.

¹⁵⁹ Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 286; İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 274.

¹⁶⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 34; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 188. İbn 'Atiyye, bazen bu kitabın ismini vermiş bazense müellifin ismiyle yetinmiştir. İbn Atiyye, tefsirinde yaklaşık seksen altı yerde Buhârî'ye yer vermiştir. Bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 46, 65, 206; II, 297, 326, 491.

¹⁶¹ Zehebî, *Tezkire*, II, 154; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 278; İbn 'Atiyye, Buhârî ve Müslim'in eserlerine oranla daha az olarak Tirmizî'nin *el-Câmi'*inden yararlanmıştır. Örnek için bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 69.

¹⁶² İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 194; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, s.185. İbn 'Atiyye önemli hadis kaynaklarından biridir. İbn Atiyye, bazen *Kitab-ı Müslim* tabiriyle bazen ise sadece müellifinin ismini zikrederek bu eserden çok nakilde bulunur. Yetmiş aşkın yerde İbn Atiyye, Müslim'den nakilde bulunur. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 43, 160, 269, II, 408, III, 104, 152.

¹⁶³ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 122; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 404. İbn Atiyye çok sık olmamakla birlikte bu eserden de yararlanmıştır. Açıkça Ebu Dâvud'un ismini zikrettiği yerler için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 299, II, 127, IV, 155, 508.

¹⁶⁴ İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 77; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 171. İbn 'Atiyye az da olsa en-Nesâî'den hadis naklinde bulunmuştur. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 300, V, 133.

¹⁶⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 135; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 207. İbn 'Atiyye özellikle ahkâm ayetlerini açıklarken muvattadan çokça yararlanır. O, tefsirinde yaklaşık yirmi yerde bu eserin ismini açıkça zikreder. Örnek için bkz. İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 136, 166, 203, II, 35, 216, 238, 303.

¹⁶⁶ İbn Hibbân, Ebu Hâtim, Muhammed b. Ahmed, *es-Sikât*, (Neşr. Şerefuddin Ahmed/I-IX), Dâru'l-Fikr, yy, 1975, VIII, 299; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, s.174; eş-Şîrâzî, Ebu İshâk, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Neşr. İhsan Abbas), Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1970, s.156. İbn 'Atiyye, istifade ettiği bu eserin zaman zaman ismini açıkça zikreder. Bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 33.

¹⁶⁷ İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 171; Suyûtî, *Buğye*, II, 109; eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Neşr. İhsân 'Abbâs), Dâru'r-Râidi'l-'Arabî, Beyrut, 1970, s.162. İbn Atiyye tefsirinin birçok yerinde bu eserin ismini açıkça zikretmiştir. Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, II, 59, 141; III, 22, 52, 133, 259.

¹⁶⁸ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 193. İbn 'Atiyye eserin bir yerinde açıkça "İbnu'l-Cüllab'ın eseri tefride" ifadesini kullanır. İbn Atiyye, *a.g.e.*, III, 22.

¹⁶⁹ Ziriklî, *a.g.e.*, V, 294; Zehebî, *Siyer*, XIV, 490. İbn 'Atiyye, kitabında çok defa söz konusu eserin ismini açıkça ifade eder. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 266, 292; II, 58.

İbn ‘Atiyye birçok eserden yararlanmıştır. Bunlardan, el-Ferrâ’nın *Me‘âni’l-Kur’ân*’ı,¹⁷⁰ Ebû Ali el-Fârisî’nin *el-İğfâl fîmâ Eğfelehu’z-Zeccâc mine’l-Me‘ânî*’si,¹⁷¹ Ebû ‘Ubeyde Ma‘mer b. Musennâ’nın *Mecâzu’l-Kur’ân*’ı,¹⁷² es-Sibeveyh’in *el-Kitâb*’ı,¹⁷³ el-Halîl b. Ahmed’in *el-‘Ayn*’ı,¹⁷⁴ el-Müberrid’in *el-Muktadab*’ı,¹⁷⁵ İbn Sikkî’tin *Islâhu’l-Mantuk*’ı,¹⁷⁶ en-Nahhâs’ın *İ’râbu’l-Kur’ân*’ı,¹⁷⁷ Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvîni’nin *el-Mücmel fî’l-Lügat*’ı,¹⁷⁸ İbn Seyyidih’in *el-Muhassîs*’i,¹⁷⁹ ez-Zeccâc’ın *Me‘ânî’l-Kur’ân ve İ’râbuh*’u¹⁸⁰ en çok göze çarpan eserlerdir.

İbn ‘Atiyye’nin tefsiri, şâz ve tevâtür birçok kıraât vecihleriyle doludur. O tefsirinde kıraatları zikrederken tek bir kaynağa dayanmamış, aksine birçok kaynağa başvurmuştur. İbn Cinnî’nin *el-Muhtesab*’i¹⁸¹, Ebû Ali el-Fârisî *el-Hucce fî ‘İleli’l-Kıraâtî’s-Seb’i*¹⁸² adlı eseri, Ebû ‘Amr ed-Dânî’nin *et-Teyisîr*’i¹⁸³ bu kaynaklardan bazılarıdır.

¹⁷⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, VIII, 145; İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 176. O, “el-Ferra şöyle demiştir”, diyerek ondan çokça nakilde bulunur. Nitekim İbn ‘Atiyye, yüz elliyi aşkın yerde Ferra’dan ismiyle görüş nakleder. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 103, 107. Bazen onun görüşünü kabul etmez. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 290.

¹⁷¹ Ziriklî, *a.g.e.*, II, 179; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 80 vd. Bazen İbn ‘Atiyye bu eserin ismini zikrederken (Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 540) bazen sadece eser sahibinin ismini anmakla yetinir. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 64, 133; II, 324, 343.

¹⁷² İbn Hallikân, *a.g.e.*, V, 235; Zehebî, *Siyer*, IX, 445. İbn Atiyye, tefsirinde yüz kırktan fazla yerde Ebu Ubeyde’nin ismine yer vermiştir. Örnek için, Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 474. Bazen ise onun görüşünü tenkit eder. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 290.

¹⁷³ Ziriklî, *a.g.e.*, V, 81; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 463. İbn ‘Atiyye bu kitabı çok az zikretmiş, (Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 415; III, 335; V, 90) çoğunlukla Sibeveyh’in ismini zikretmekle yetinmiştir. O, tefsirinde üçyüz küsur yerde Sibeveyh’in ismini anmıştır. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 74, 122; II, 187.

¹⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, VII, 430; İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 245. İbn ‘Atiyye, bazen el-Ayn’ın ismini zikrederken (Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 324, 532) çoğunlukla Halîl şöyle demiştir, diyerek onun görüşünü nakleder. O eserinde, doksandan fazla yerde Halîl’den açıkça ismini zikrederek görüş nakleder. Örnek için Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 72, 133, 174; II, 443.

¹⁷⁵ İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 413 vd; Ziriklî, *a.g.e.*, VII, 144. İbn ‘Atiyye birkaç defa bu kitabın ismini açıkça zikretmiş, (Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 241) bazen el-Müberrid’in görüşünü onaylamış bazen ise ona hata isnat etmiştir. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 360 vd; III, 194 vd.

¹⁷⁶ İbn Hallikân, *a.g.e.*, VI, 395; Ziriklî, *a.g.e.*, VIII, 195. İbn ‘Atiyye bu eserden zaman zaman ismini açıkça zikrederek nakillerde bulunmuştur. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 167.

¹⁷⁷ İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 99 vd; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 208. İbn ‘Atiyye en-Nehhas’tan çokça nakillerde bulunur. İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, I, 257, 487; II, 3; III, 68.

¹⁷⁸ Ziriklî, *a.g.e.*, I, 193. İbn ‘Atiyye bir defa açıkça el-Mücmel’in ismini zikretmiştir. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 266.

¹⁷⁹ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 263. İbn ‘Atiyye kendisinden çeşitli görüşler nakletmiştir. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 292; I, 408 vd.

¹⁸⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, I, 40; İbn Hallikân, *a.g.e.*, I, 49 vd. İbn ‘Atiyye bu eserden çokça yararlanmıştır. İbn ‘Atiyye, yaklaşık 330 kusur yerde Zeccâc’tan görüş nakletmektedir. Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 67, 116, 124. Bazen ise onu tenkit eder. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 120.

¹⁸¹ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 204; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 247. Özellikle şâz kıraatlerin naklinde İbn ‘Atiyye, İbn Cinnî’den çok yararlanmaktadır. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 76, 96, 107; III, 503.

¹⁸² İbn Atiyye, tefsirinde bazı yerlerde bu eserin ismini açıkça anmıştır. Bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 211, 255; III, 171.

¹⁸³ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 206; Zehebî, *Siyer*, VII, 18. İbn ‘Atiyye, tefsirinin birçok yerinde ondan nakillerde bulunmaktadır. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 103, 112; II, 111; III, 289, 513; V, 478.

Her ne kadar İbn ‘Atiyye’nin tefsiri zaman zaman Mutezilî görüşlere yer verse de kendisi daha çok Eş‘arî ekolüne ait fikirleri benimsemiştir. Dolayısıyla o, açıkça kitap isimlerini zikretmese de kelamla ilgili konularda genellikle Eş‘arî ekolün eserlerinden yararlanmış olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir.

Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî’nin *Makâlâtü’l-İslamiyyîn*’i, *el-İbâne fî Usuli’d-Diyâne*’si, *Risâle fî’l-Îmân*’ı, *er-Reddu ‘ala’l-Mücessime*’si ve *Halku’l-A‘mâl*’i,¹⁸⁴ el-Bakillânî’nin *el-İnsâf*’ı, *Menâkibu’l-Eimme*’si, *Dekâiku’l-Kelâm*’ı, *et-Temhîd*’i¹⁸⁵ ve el-Cuveynî’nin *eş-Şâmil*’i ve *el-İrşâd*’ı¹⁸⁶ bu ekolün¹⁸⁷ en önemli eserleridir.

Değerlendirme bağlamında bu konuyla ilgili şunları söyleyebiliriz: Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye, tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tarih ve dile ilişkin birçok eserden yararlanmışlardır. Ancak bu konuda İbn ‘Atiyye’nin tefsiri daha zengin gibi gözükmektedir. Zemahşerî nadir olarak eser ismi zikrederken, nakillerde bulunduğu şahısların ismini de kolay kolay açıkça belirtmez. Genelde görüş ve rivayetleri edilgen sığalarla zikretme yoluna gider. İbn ‘Atiyye ise, eserlerle birlikte şahısları çokça zikreder. Öyle ki eserinin hemen her sayfasında nakillerde bulunduğu birçok müellifin ismine rastlamak mümkündür. Daha önce değindiğimiz gibi o doğu İslam müelliflerinin eserlerinin yanında Endülüs’e özgü İslamî kitaplardan da yararlanma yoluna gitmiştir. Zemahşerî’nin eserinde kullandığı belağat terimleri dikkate alınacak olursa, -her ne kadar açıkça zikretmese bile- büyük ihtimalle o ana kadar yazılmış belağat kitaplarından istifade etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁸⁴ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 263.

¹⁸⁵ Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 176.

¹⁸⁶ Ziriklî *a.g.e.*, VI, 160.

¹⁸⁷ el-Muhaymid, *a.g.e.*, s.95.

BİRİNCİ BÖLÜM

‘ULÛMU’L-KUR’ÂN (KUR’ÂN İLİMLERİ) AÇISINDAN el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER’İN İNCELENMESİ

Zemahşerî, yeri geldikçe, âyetlerin tefsiri sırasında, ilgili tartışmalara girmeksizin, Kur’ân ilimlerine ilişkin kısa açıklamalarda bulunmaktadır. İbn ‘Atiyye ise, tefsirinin girişinde, Kur’ân ilimlerini işlemekte, bu ilimlerin birçoğu için ayrı bir bap açmaktadır. Ancak Kur’ân ilimleriyle ilgili kavramları bu baplar içinde değil âyetlerin tefsiri sırasında ele almaktadır. Biz öncelikle bir giriş olacağı düşüncesiyle, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin bu kavramları nasıl anlamlandırdığını ortaya koymaya çalışacağız.

1.1. ZEMAHŞERÎ VE İBN ‘ATİYYE’NİN TEFSİRLERİNDE KUR’ÂN İLİMLERİYLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

Burada, klasik tefsir usûlünde Kur’ân ilimleri içinde ele alınan vahiy, âyet, sûre kavramları ve Kur’ân’ın inzâlî konusu ele alınacaktır. Bununla birlikte, çağdaş uygulamalarda bu gibi konuların tefsir tarihi içinde değerlendirildiklerini hatırlatmakta fayda vardır.

1.1.1. Vahiy Kavramı

Vahiy, sözlükte, ilham etmek, gizli ve hızlı bir şekilde konuşmak, fısıldamak, ima ve işaret etmek, telkin etmek, yazmak, vesvese vermek ve emretmek gibi anlamlara gelmektedir.¹⁸⁸

Terimsel olarak ise vahiy, Allah’ın peygamber olarak seçtiği kullarına, hidayet ve bilgi kaynağı olacak çeşitli öğretileri, beşer için sıradan olmayan gizli bir yolla aktarmasıdır. Vahiy, bazen vahiy emini melek Cebrail vasıtasıyla, bazen Allah’ın

¹⁸⁸el-Cevherî, İsmail b. Hammâd (öl.393/1003), *Tâcu’l-Lüga ve Sihâhu’l-‘Arabîyye*, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, Beyrut, 1990, VII, 370; el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevkîf ‘ala Mühimmâtî-t-Ta’rif*, (Neşr. Muhammed Rıdvân e-Dâye), Dâru’l-Mu‘âsır, Beyrut, 1410/1990, s.105, 722; İbnu’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec, *Nüzhetu’l-A’yuni’n-Nevâzir fî ‘İlmi’l-Vucûhi ve’n-Nezâir*, (Neşr. Muhammed Abdulkarim er-Razi), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1984; Ebu Yûsuf, Sa’dî, *el-Kâmûsu’l-Fıkhî Lügaten ve İstîlâhen*, Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1993, s.375; el-Firuzabâdî, *el-Kamusu’l-Muhit*, s.1729; Zebidî, Ebu’l-Feyz Murtaza, Muhammed b.Muhaammed, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, yy., ts., XXXX, 174; Nekkî, Abdurrahbinnebî b. Abdurresûl, *Câmi’u’l-‘Ulûm fî İstîlâhi’l-‘Ulûm*, Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, III, 272.

peygamberin kalbine doğrudan öğretisini aktarmasıyla, bazen ise sadık rüyalar gibi farklı yollarla gönderilmiştir.¹⁸⁹

Zemahşerî, ilgili âyetlerde, vahiy kavramının yukarıda ifade ettiğimiz hem sözcük hem de terimsel anlamına yer vermiştir. Bu bağlamda o, eş-Şûrâ 42/51. âyetinin yorumunda vahiy kavramını şöyle açıklamıştır: Allah'ın beşerden herhangi bir kimseye konuşması ancak üç şekilde mümkün olur: Ya vahiy yoluyla olur. O da kalbe ilham ve bırakmak veya bunu uykuda gerçekleştirmek demektir. Nitekim Allah, Musa'nın annesine ve İbrahim'e oğlunu kesme konusunda vahyetmiştir. Mücâhid'den gelen rivayete göre Allah, Zebur'u Davud'un göğsüne vahyetmiştir. Bu anlamda 'Ubeyd b. el-Abras şöyle demiştir:

وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ قَدْ تَأْمَرُوا بِإِبْلِ أَبِي أَوْفَى فَقَمْتُ عَلَى رَجُلٍ

(Allah, onların babamın devesinin, daha vefalı olduğu konusunda istişare ettiklerini bana vahyetti de ben ayaklarım üstüne doğruldum)

Burada vahiy, bana ilham etti ve kalbime attı demektir. Vahiy, ya dinleyicinin konuşanı duymayacağı bir halde, sesi bazı cisimlerde yaratılıp sözün insana işittirilmesiyle gerçekleşir. Çünkü Allah zatı itibariyle görülmez. Zemahşerî'ye göre ayette geçen مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ /perde arkasından ifadesi, bazı özelliklerini gizleyerek perde arkasından konuşan melik gibi Allah'ın konuşması, demektir. Onun sesi işitilir kendisi görülmez. Nitekim Allah Musa ve meleklerle konuşmuştur. Ya da Allah'ın konuşması, peygambere meleklerden bir elçi gönderip meleğin ona vahyetmesiyle gerçekleşir. Nitekim Allah Hz. Musa dışındaki peygamberlerle böyle konuşmuştur. Âyetin anlamının melekler vasıtasıyla peygamberlere vahyettiği gibi vahyetmesidir, şeklinde olduğu da söylenmiştir. Ya da Allah'ın konuşması peygamber göndermekle olur. Nitekim ümmetlerin peygamberleri kendi dilleri üzere onlarla konuşmuştur. أَنْ يُرْسِلَ ifadesi hal konumunda gelmiştir. Çünkü إِرْسَالٌ ibaresi anlamındadır. Aynı şekilde مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ hal mevkiinde vaki olmuş zarftır. Böylelikle cümlemin takdiri şöyle olur: Birisiyle konuşması ancak, vahiy, perde arkasından işittirmek veya elçi göndermekle mümkün olur. كَلَامًا sözcüğünün kavramının yerine getirilmiş olması da caizdir. Çünkü vahiy hızlı bir şekilde gerçekleşen gizli söz demektir. Bu bağlamda şöyle denilir:

¹⁸⁹ Zerkânî, Muhammed Abdul'azîm, *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1996, I, 46; İbn 'Arabi, Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., ts., V, 192; Suyûtî, *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrâi'n-Nikâye*, (Neşr. İbrahim el-'Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s.25; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, Mektebetu'l-Me'ârif, yy., 2000, s.28.

لَا أُكَلِّمُهُ إِلَّا جَهْرًا وَإِلَّا خَفَاتًا /Onunla sadece sessiz ve sadece aşikar konuşurum. Çünkü sessiz ve aşikar konuşmak, konuşmanın iki türüdür. إِرْسَال de aynı şekildedir. Peygamberin diline sözü yerleştirmek, vasıtasız konuşmak gibidir. Sen, vekilin veya elçin söylediği halde قُلْتُ لِفُلَانٍ كَذَا /Falana şöyle söyledim, dersin.¹⁹⁰ Zemahşerî, İsa'nın havarilerine yapılan vahyini, peygamberlerin diliyle Allah'ın onlara emretmesi olarak yorumlar.¹⁹¹

Yine müfessirimiz, Meryem 19/11. âyetinde geçen Zekeriya'nın kavmine yaptığı vahyi seleften naklettiği görüşlerle açıklama yoluna gider: أَوْحَى Mücahid'e göre işaret etmek, demektir. إِلَّا رَمْرًا ifadesi buna şahitlik etmektedir. İbn Abbas'a göre ise onlar için yere yazdı, anlamına gelmektedir.¹⁹² O, el-En'âm 6/112. âyetinde geçen şeytanların ve cinlerin birbirlerine vahyini şöyle anlamlandırır: Bazı cin şeytanlar, insanlardan olan şeytanlara vesvese verir. Yine bazı cin şeytanlar, bazı cin şeytanlara; bazı insan şeytanlar da bazı insan şeytanlara vesvese verir.¹⁹³

Zemahşerî, en-Nahl 16/68. âyetinin yorumunda arıya yapılan ilhamı şöyle açıklar: Allah'ın daha iyi bildiği bir şekilde arının kalbine atması, ilham etmesi ve ona öğretmesidir. Herhangi bir kimsenin buna vakıf olmaya bir imkan bulamaz. İşlerini güzel bir şekilde gerçekleştirmesi, kendisine yararlı olan şeylere ulaşması ve sanatındaki inceliği, Allah'ın bu konuda arıya ilim yerleştirdiğini ve onu zeki kıldığını gösteren açık delillerdir.¹⁹⁴

O, Zilzâl 99/5. âyetinde geçen لَهَا...Çünkü Rabbin ona (veryüzüne) vahyetmiştir, ifadesinin mecaz olduğunu belirttikten sonra bu ifadenin Ona ol deriz o da olur, (en-Nahl, 16/40) kabilinden olduğunu söyler.¹⁹⁵

İbn 'Atiyye ise, el-En'âm 6/112. âyetinde geçen vahyetme sözcüğüne, yakarış ve gizemli şeylerde olduğu gibi gizlice dikte etme, anlatma, anlamını vermiştir.¹⁹⁶ Yine o, en-Nahl 16/ 68. âyetinin tefsirinde söz konusu kavramı, biraz daha detaylandırma yoluna giderek şöyle demiştir: Arap dilinde vahiy, mananın vahyedenden vahyedilene gizlice iletilmesidir. Melek aracılığıyla peygamberlere vahyetmek, rüya vahyi, ilham

¹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 226 vd.

¹⁹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 677.

¹⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 7.

¹⁹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 56, 59.

¹⁹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 593 vd.

¹⁹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 776.

¹⁹⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 336.

vahyi bu kabildendir. Zilzâl 99/5. âyetinde olduğu gibi vahiy emir anlamına da gelmektedir.¹⁹⁷

İbn ‘Atiyye, Allah’ın beşerle konuşmasını ele alan eş-Şûra 42/51. âyetinin, kafirlerin, Allah’ın Musa vb. kimselerle konuşmasıyla ilgili ileri geri konuşmaları sebebiyle indiğini söyler. Ona göre, Kureyş ve Yahudiler, bu konuda tecsime gidince âyet, Allah’ın kullarıyla nasıl konuştuğunu açıklamak üzere inmiştir. Allah, ilham ve vahiy vecihlerinden biriyle vahyetmesi dışında, peygamberlerinden biriyle konuşmasının imkansız ve bu durumun kendisine layık olmadığını açıklamıştır. Mücâhid konuşmanın kalbe üfleme, Nakkâş ise uykuda vahyetmek olduğunu söylemiştir. İbrahim en-Nehaî’ye göre ise vahiy, peygamberlerden bazılarına yeryüzünde tasvirle anlatılmış veya bir yön ve mekan olmadığı halde, peygamberine Allah’ın sözünü işittirmesi şeklinde gerçekleşmiştir. İbn ‘Atiyye, Allah’ın perde arkasından konuşmasını, insanın belirleyemeyeceği veya zihniyle tasavvur edemeyeceği bir şekilde muhatabıyla örtülü olarak konuşması ya da melek göndererek Allah’ın vahyini sözlü olarak bildirmesi, şeklinde tefsir etmiştir.¹⁹⁸

Müfessirimiz, Meryem 19/11. âyetinde geçen Zekeriya’nın kavmine yaptığı vahyin, Katâde ve İbn Münebbih’e göre işaret, Mücâhid’e göre ise onun toprağa yazması olduğunu belirttikten sonra, bu iki şeklin de vahiy olduğunu söyler.¹⁹⁹ Yine o, ez-Zilzâl 99/8. âyetinin tefsirinde vahyin Arap kelimasında, gizlice ilka edilmesi anlamında olduğunu söylemiştir. İbn Atiyye’ye göre bu ayetteki vahiy te’vil edildiğine göre, ilham vahyi ve meleklerden bir elçiyle yapılan vahiy olabilir.²⁰⁰

1.1.2. Kur’ân’ın İnzâli Meselesi

Nüzulu’l-Kur’ân kavramı, el-İsrâ 17/17. ve 105. âyetlerinde olduğu gibi Kur’ân’da ve “*Muhakkak ki bu Kur’ân, yedi harf üzere nazil olmuştur*”²⁰¹ hadisinde geçtiği üzere Peygamberimizin ifadelerinde yer almıştır. Bu kavramla, Kur’ân’ın indirilmesi kastedilmiştir. Konuyla ilgili Kur’ân’ın ne zaman indirilmeye başlandığı,

¹⁹⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 406.

¹⁹⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 43 vd.

¹⁹⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 7.

²⁰⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 511 vd.

²⁰¹ Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi ‘u’s-Sahîh*, (Neşr. Mustafa Dîb el-Bîğâ), Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1987, Kitâbu Fedâilî’l-Kur’an, Babu Enzelel Kur’an ‘ala Seb’ati Ehruf, IV, 1909; Ebu Dâvûd, Süleyman, b.el-Eş’as es-Sicistânî, *Sünen*, Dâru’l-Kutubi’l-‘Arabî, Beyrut, ts, Kitâbu’l-Vitr, Bâbu Enzele’l-Kur’an ‘ala Seb’ati Ehruf, I, 549; el-Beyhakî, Ebûbekir, Ahmed b. Huseyin, *Sünenu’l-Beyhakî el-Kübrâ*, (Neşr. Muhammed Abdulkadir ‘Ata/I-X), Kitâbu’l-Hayz, Bâbu’t-Tevevssu fi’l-Ahz, Dâru’l-Bâz, Mekke, 1994, II, 145.

Kur'ân'ın indirilişinin kaç defa ve nasıl gerçekleştiği gibi meseleler tartışılmıştır.²⁰² Biz, bu metodolojik tartışmalara girmeksizin müfessirlerimizin konuyla ilgili açıklamalarını tespit etmeye çalışacağız.

Kur'ân'ın indirilişi, el-Bakara Sûresi'nin 2/185, Duhân Sûresi'nin, 44/3. ve Kadir Sûresi'nin 97/1. âyetinde zikredilmektedir. Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin konuyla ilgili görüşlerini belirlemek için bu âyetlerin yorumlarına bakmak gerekir.

Zemahşerî'ye göre, el-Bakara 2/185. âyetinde geçen *أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ* ifadesi, Ramazan ayında Kur'ân'ın indirilişi başlamıştır, anlamına gelmektedir. Bu da Kadir gecesinde gerçekleşmiştir. O sözünün devamında konuyla ilgili şunları nakleder: “Kur'ân'ın dünya semasına topluca indirildiği, daha sonra parça parça dünyaya inzâl edildiği de söylenmiştir. Bazıları ise, söz konusu ifadeyi, Ramazan ayı hakkında, Kur'ân (âyet) inmiştir, şeklinde yorumlamışlardır. O indirilen ayet de “*Ey iman edenler! Korunasınız diye oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı*” (el-Bakara, 2/183) âyetidir. Nitekim, *أُنزِلَ فِي عُمَرَ كَذًا* /Ömer hakkında şöyle şöyle indi ve *أُنزِلَ فِي عَلِيٍّ كَذًا* /Ali hakkında şöyle şöyle indi, denilir. Peygamberimizden şöyle rivayet edilmiştir: İbrahim'in suhufu Ramazanın ilk gecesinde inmiştir. Tevrat, Ramazan ayı içinde altı gün geçince, İncil on üç gün geçince, Kur'ân ise on dört gün geçince indirilmiştir.”²⁰³

Müfessirimiz, ed-Duhân 44/2-3. âyetlerinin yorumlarında konuyla ilgili şunları söylemektedir: “Apaçık kitap Kur'ân'dır. Mübarek gece Kadir gecesidir. Şa'ban'ın onbeşinci gecesini olduğu da söylenmiştir. Bu gecenin, mübarek gece, Beraât gecesini, kontrat/antlaşma gecesini ve rahmet gecesini, diye dört ismi vardır. Ticaret bölgelerinin halkından, haraçları tastamam alındığında onlara bir beraat yazılır. Aynı şekilde Allah, mümin kulları için bu gecede bir beraat yazmaktadır. Çoğunluğun benimsediği görüşe göre, mübarek geceden maksat “*Biz onu Kadir gecesinde indirdik*” (el-Kadr, 97/1) âyetinden dolayı Kadir gecesidir. Ayrıca bu ifade *فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ* /Bir gece ki her hikmetli iş onda ayırt edilir” “*Onda melekler ve Ruh, Rablerinin izniyle yapılacak her iş için peyderpey inerler*”(el-Kadr, 97/4) ve “*...hak ile batılı ayırt eden Kur'ân indirildi*”(el-Bakara, 2/185) âyetleriyle uyumaktadır. Yine cumhura göre, Kadir gecesini, Ramazan ayı içerisinde dir. Kur'ân'ın bu gecede inmesinin anlamı nedir? diye sorulacak

²⁰² Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn 'Arabi, *Ahkâm*, VIII, 116; Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/I-IV), Mısır, 1978, I, 157; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 30 vd.

²⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 225. Hadis için bkz. Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu'l-Cizye, Babu Kutubın Enzelehallâhu kable Nüzûli'l-Kur'an, Hd. No. 18429, IX, 188; et-Tabarânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-M'ucemu'l-Evsat*, (Neşr. Tarık b. 'İvedullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim/I-X), Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1415/1994, IV, 111.

olursa Zemahşeri şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Kur'an yedinci kat semadan dünya semasına topluca indirilmesi, sadık elçilere Kadir gecesinde onu çoğaltmaları emredilmesive Hz. Cebrail Peygambere bu gecede parça parça indirmesidir.”²⁰⁴

O, el-Kadr, 97/1. âyetinin tefsirinde ise Kur'an'ın inzâliyle ilgili şunları dile getirmiştir: Rivayete göre Kur'an, levh-i mahfuzdan dünya semasına topluca indirilmiştir. Cebrail onu sadık elçilere imla ettirmiş ve Peygambere yirmi üç yılda parça parça indirmiştir. Şa'bî'ye göre ise ifade, biz onun indirilmesine Kadir gecesinde başladık, demektir. Kadir geces, “*Bir gece ki her hikmetli iş onda ayırt edilir*”(ed-Duhân, 44/4) âyetinden dolayı, işlerin takdirinin ve kazasının gerçekleştiği gece demektir.²⁰⁵

Zemahşerî, bir sûrenin iki defa inebileceği teorisinin kabul edilebilirliği hakkında birşey söylememekle birlikte, bazı sûrelerin iki defa inmesine bağlı olarak hem Medenî hem de Mekkî olduğunu ifade eden görüşlere قیل sözcüğüyle yer vermiştir. Örneğin O, Fâtiha sûresinin, Mekkî olduğunu belirttikten sonra hem Mekkî hem de Medenî olduğunun da söylendiğini nakleder. Bu görüşe göre söz konusu sûre, bir defa Mekke'de bir defa ise Medine'de inmiştir.²⁰⁶ Yine o, Tevbe Sûresi'nin sonunda ise âyetlerin inzâl biçimiyle ilgili Peygamberimizden şöyle rivayet edildiğini belirtir: Muhakkak ki Kur'an, bana Berâe ve Kulhuwallahu ehad dışında ancak harf harf ve âyet âyet inmiştir. Bu ikisi yetmiş bin saf melek olduğu halde bana indirilmiştir.²⁰⁷

Yine Zemahşerî, konuyla ilgili olan el-Kasas, 28/51. âyetini şöyle anlamlandırır: Kur'an, onlara peşpeşe ve âyetler birbirleriyle bağlantılı olarak inmiştir. Yahut bir kısmı bir kısmının arkasından bitişik olarak inmiştir.²⁰⁸

İbn 'Atiyye ise el-Bakara, 2/185.âyetin yorumunda, Kur'an'ın Ramazan ayında inmesi konusunda insanların ihtilaf ettiğini belirterek şu nakillerde bulunur: Dahhâk, orucun farziyeti ve onun yüceltilmesi konusuyula ilgili bu âyetin nâzil olduğunu söylemiştir. Bu âyete göre, Kur'an'ın Peygambere indirilişinin bu ayda başladığı da ifade edilmiştir. Rivayet edildiğine göre, İbn 'Abbâs şöyle demiştir: Kur'an önce dünya semasına Ramazan'ın 24. gecesini indirilmiş, daha sonra ise Cebrail, emir, nehiy ve sebeplere ilişkin âyetleri parça parça Peygamberimize getirmiştir. Vasîle b. el-Eska,

²⁰⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 262.

²⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 771.

²⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 11.

²⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 314. Sa'lebî, bu hadisi uydurma bir isnadla Hz. 'Âişe'den rivayet etmiştir. İbn Hacer, *el-Kâfî*, II, 314.

²⁰⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 4.

Peygamberimizin şöyle dediğini nakletmektedir: İbrahim'in sayfaları Ramazan'ın ilk gecesi, Tevrat Ramazan'ın altı günü, İncil ise on üç günü, Kur'ân ise yirmi dört günü geçince inmiştir.²⁰⁹

O, ed-Duhân, 44/ 3.âyetin yorumunda, Kur'ân'ın indirildiği mübarek gecenin tayininde insanların ihtilaf ettiğini belirterek sözlerine şöyle devam eder: “Katâde ve Hasan, bu gecenin Kadir gecesi olduğunu ifade ederek şöyle demişlerdir: Allah'ın bütün kitapları, Ramazan ayında indirilmiştir. Tevrat onun başlangıcında, İncil ve Zebur ortasında, Kur'ân ise Ramazanın sonunda- Kadir gecesinde- inmiştir. Bu iniş, Kur'ân inzâlinin başlangıcı Kadir gecesinde olmuştur, demektir. Cumhur'un görüşü bu yöndedir. Bir grup ise şöyle demiştir: Allah, Kur'ân'ı Kadir gecesinde beytu'l-mamur'a topluca indirmiştir. Cebrail de buradan almıştır. 'İkrime ve diğerleri, mübarek gecenin Şa'ban'ın on beşinci gecesi olduğunu söylemişlerdir.”²¹⁰

İbn 'Atiyye, el-Kadr, 97/1-2 âyetlerinde ise konuyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: İbn 'Abbâs ve diğerlerine göre, Kur'ân, Kadir gecesinde dünya semasında topluca inmiş, sonra da yirmi yıl içinde Peygambere parça parça gönderilmiştir. Şa'bî ve diğerleri ise âyete, “Bu Kur'ân'ın sana indirilişine, Kadir gecesinde başladık” anlamını vermişlerdir. Vahiy meleğinin, Hirâ mağarasında, Ramazan'ın son on gününde geldiği rivayet edilmiştir. İbn 'Atiyye, bu te'vilin doğru olduğunu söyler. Kur'ân'ın, Ramazan'ın on dördünde indiği de rivayet edilmiştir. Ancak İbn 'Atiyye, bunu doğru bulmaz. Kadir gecesinin, sadece son on gününde değil de bütün ayı turladığını ifade eden görüş doğrultusunda, bu son rivayetin kabul edilebileceğini söylemekle birlikte, o bunu da zayıf görür. Çünkü ona göre Peygamberimizin şu sözü, bu görüşü reddetmektedir: Kadir gecesini, Ramazan'ın son on gününde arayın.²¹¹

²⁰⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 254. Hadis için bkz. el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu'l-Cizye, Bâbu Zikri Kutubin Enzelehullahu Teâla Kable Nuzûli'l-Kur'an, Hd. No: 19121, IX, 188; et-Tabarânî, *el-M'ucemu'l-Evsat*, Hd. No: 3740, IV, 111; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, Hd. No:30817, X, 534.

²¹⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 268.

²¹¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 504. Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, ts, Kitâbu Şehri Ramadân, Bâbu fi Men Kâle Leyletu İhdâ ve 'İşrîn, Hd. No: 1384, I, 524; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, (Neşr. Muhammed Fuad Abdalbaki/I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., Kitâbu's-Sıyâm, Bâbun Fî Leyleti'l-Kadr, Hd.No. 1766, I, 561; Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu's-Sıyâm, Bâbu'l-İ'tikaf fî 'Aşri'l-Evâhir, Hd. No:2027, III, 48.

1.1.3. Âyet Kavramı

Âyet sözlükte, açık alamet, cemaat, şaşılacak şey, ibret, anlamlarına gelir. Terimsel olarak ise, Kur'ân'da bir hükme delalet eden cümle veya lafzî bir fasıla ile diğer bir kelimadan ayrılan söz için kullanılır.²¹²

Zemahşerî'nin âyet kavramına ilişkin, lügavî açıklamalarda bulunmasına rağmen terimsel anlamda yoruma gitmediğini görüyoruz. Bu bağlamda o, Yusuf, 12/105.âyetinde geçen آية kelimesine Allah'ın yaratıcılığına, sıfatlarına ve birliğine alamet, işaret olan şey anlamını vermektedir.²¹³

Yine Zemahşerî tefsirinde, genelde peygamberlere verilen mucizeleri ifade ederken, mucize tabiri yerine âyet kelimesini kullanmaktadır. Örneğin, Tâhâ, 20/133. âyetin yorumunda, o şöyle demektedir: İnkarcılar, inatçılıklarındaki adetleri üzere, peygamberlik için bir âyet/mucize teklifinde bulununca kendilerine şöyle denildi: Âyetlerin en büyüğü ve anası -yani Kur'ân- icâz babından size gelmedi mi?²¹⁴

Müfessirimiz, her ne kadar âyetin terimsel anlamına değinmemişse de, birçok yerde-âyetin terimsel anlamının muhataplarca bilinmiş olacağını düşündüğünden olsa gerek- bu kavramı terimsel anlam çerçevesinde kullanmıştır. Örneğin, Zemahşerî, el-Furkân, 25/32. âyetinin yorumunda Kur'ân'ın tertilinde maksadın, âyet âyet takdir edilmesi ve durarak okunması olduğunu söylemiştir.²¹⁵ Yine o, eş-Şûra, 42/31. âyetinin tefsirinde Hz.Ali'nin şöyle dediğini nakleder: Bu âyet, Kur'ân'da müminler için en umut verici âyettir.²¹⁶ Yine Zemahşerî, el-Câsiye, 45/14.âyetinin, kılâl âyetinden önce indiğinin söylendiğini nakleder.²¹⁷

Müfessirimiz, sûrelerin başlarındaki bir kısım mukataa harfleri âyet sayılırken niçin diğer bir kısmının sayılmadığı sorulacak olursa, sûrelerin bilinmesi konusunda olduğu gibi, bunun kıyas imkanı bulunmayan tevkîfî bir ilim olduğunu söyleyeceğini belirtir.²¹⁸

Zemahşerî yeri geldikçe ayetler arasındaki tenasübe de değinmiştir. Örneğin, o, el-Bakara, 2/23. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: Allah, kendi vahdaniyetini ispat

²¹² el-Enbârî, Ebubekir Muhammed b. el-Kâsım, *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*, (Neşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Müessesu'r-Risâle, 1992, s.73; ez-Zebidî, *a.g.e.*, XVIII, 125; el-Ferâhidî, Ebu Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Neşr. Mehdi el-Mahzumî), Mektebetu'l-Hilâl, yy, ts., VIII, 441.

²¹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 488.

²¹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 96.

²¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 271.

²¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 220.

²¹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 281.

²¹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 41.

edip doğrulayacak ve şirki ortadan kaldırıp yok edecek şeyleri kanıt olarak sunduktan ve bunu ispat edecek yolu öğrettikten, insanın aklını tahkir ettiğini gösterdikten sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmede delil olacak ve Kur'ân'ın mucizeliği konusundaki şüpheyi çürütecek şeyleri bu âyetlere atfetmiştir.²¹⁹

İbn 'Atiyye ise âyet kavramının Arap kelimada alamet anlamına geldiğini belirterek devamla şöyle demektedir: “Kavmine şifreli vasiyette bulunan şairin şu sözü de bu anlamdadır: *بَايَةٍ مَا أَكَلْتُ مَعَكُمْ حَيْسًا /Sizinle birlikte yediğim hays²²⁰ yiyeceği bir alamettir.* Kur'ân'daki tam bir cümle, Peygamberin doğruluğuna ve ona tahaddide bulunanın acizliğine alamet olunca âyet diye isimlendirilmiştir. Bazıları. söz topluluğu veya cümlesi olduğundan dolayı Kur'ân cümlelerinin âyet diye isimlendirildiği söylemiştir. Nitekim Arap şöyle der: *جِئْنَا بِآيَاتِنَا /Yani topluca geldik demektir.* Bazıları ise önu ve sonu için fasıla olduğundan dolayı âyet diye adlandırıldığını söylemiştir.”²²¹

İbn 'Atiyye de Zemahşerî gibi yeri geldiğinde âyetler arası insicama değinir. Örneğin o, en-Nisâ, 4/21. âyetinin yorumuna geçmeden, söz konusu âyeti kendinden önceki âyetle ilişkilendirmektedir: Allah bundan önce, kadınların sebep olduğu ayrılığı anlattıktan sonra, bu âyetlerde ise erkeklerin neden olduğu ayrılıktan bahsetmektedir.²²²

Yine o, el-En'âm, 6/122. âyetin kendinden önceki âyetle olan ilişkisine değinir: Allah, önceki âyette kendilerine açık ve gizli bir şekilde günah işlememeyi emrettiği mümin kavmin durumunu zikrettikten sonra, hevalarıyla sapıtan kafirlerin halini ortaya koymuştur.²²³

1.1.4. Sûre Kavramı

Sözlükte, fazlalık, yüksek makam, binanın katları, şehri çeveleyen sur, şeref ve alamet²²⁴ anlamlarına gelen sûre kavramı, terimsel olarak başlangıcı ve sonu olan ve en az üç âyet içeren müstakil Kur'ân bölümlerine denmektedir.²²⁵

²¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 102.

²²⁰ Hays, yağ, süzme peynir ve hurma karışımından oluşan bir yiyecektir. Burada şair, düşmanların böyle karışık bir topluluk halinde onlarla savaşağına işaret etmiştir. Nuveyrî, Şihâbuddîn Ahmed b. Abdulvahhâb, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, (Neşr. Komisyon/I-XXXIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 147.

²²¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 57.

²²² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 29.

²²³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 341.

²²⁴ et-Talkânî, Ebulkâsım İsmail b. 'Abbâd, *el-Muhît fî'l-Lüga*, 'Âlemu'l-Kutub, (Neşr. Muhammed Hasen Al-i Yâsîn), Beyrut, H.1414/M.1994, VIII, 366; el-Cevherî, *a.g.e.*, II, 13; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, I, 73; el-Munâvî, *a.g.e.*, s.186; Sa'dî, *a.g.e.*, s.186; İbn Seyyidih, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhassis*, (Neşr. Halil İbrahim Ceffâl), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1996, V, 182; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XII, 99; el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Lüga*, (Neşr. Muhammed 'Ivez Mu'rib),

Zemahşerî, sûre kavramının hem sözlük hem de terimsel anlamları hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmuştur: Ona göre sûre en azı üç âyet olan Kur'ân topluluğudur. Eğer sözcüğün vavı kelimenin aslından ise, ya şehrin duvarları anlamında سُورَةُ الْمَدِينَةِ'den isim olarak alınmıştır. Şehrin suru gibi, önünden çevrelenip sınırlanan Kur'ân topluluğu olduğundan dolayı bu isim verilmiştir. Ya da şehrin surlarının içindekilerini kapsaması gibi, sûreler her türlü faydayı ve ilmi içermesinden dolayı böyle denilmiştir. Ya da bu kelime, rütbe anlamındaki sûre'den isim almıştır. Nitekim Nabiğa şöyle demektedir:

وَلَرَهْطٍ حَرَّابٍ وَقَدْ سُورَةُ فِي الْمَجْدِ لَيْسَ غُرَابُهَا مَطَّارٍ

(*Harrab ve Kadd kavmi için şerefte büyük bir rütbe vardır. Bunların kargaları için uçma yoktur*)

Böyle bir isimlendirmeye gidilmesi iki anlamından dolayıdır. Çünkü sûreler, okuyan kimsenin çıktığı mertbe ve menziller konumundadır. Aynı şekilde bunlar kendi içinde tıvâl, evsat ve kısar diye çeşitli rütbelere ayrılmıştır. Ya da dindeki değerinden ve konumunun yüceliğinden dolayı böyle denilmiştir.

Ona göre eğer sûre kavramının vavı hemzeden dönüşmüş kılınırsa, bir şeyin bakiyesi veya fazlası anlamındaki sûre gibi Kur'ân'dan bir topluluk veya parça olmasından dolayı böyle isimlendirilmiş olur.²²⁶

Kur'ân'ın böyle sûrelere ayrılmasının hikmeti nedir diye sorulduğunda Zemahşerî, şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bunun sadece tek bir faydası yoktur. Çünkü Allah, İncil ve Tevrat'ı ve diğer peygamberlerine vahyettiği şeyleri bu yol üzere, sûrelenmiş, sûrelerle çevrilmiş olarak indirmiştir. Musannıflar, çeşitli fenlerde yazmış oldukları kitapları bablara ayırırlar. Bu uygulamanın faydalarından biri şudur: Cinslerin altında nev olunca ve çeşitli sınıfları içerince, tek bir beyan üzerine olması daha güzel, daha değerli ve daha faziletli olur. Ayrıca okuyucu, bir sûreyi veya bir babı bitirip diğerine başlayınca ona karşı daha şevkli davranır ve kitap boyunca bu devam ederse onun içindikleri tahsil etmeye ve çalışmaya daha iştiaklı olur. Benzeri durum yolcуда

Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001, XIII, 36; Ebulbeka, *el-Külliyât*, (Neşr. 'Adnân Derviş-Muhammed el-Mısrî), Müessesetu'r-Risâle, yy., H.1419/M.1998, s.778; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, ts., IV, 384.

²²⁵ ed-Dineverî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Müslim Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'an*, (Neşr. Ahmed Sakr), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Mısır, 1978, s.25; ed-Dâni, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd, *el-Beyân fî Addi Âyi'l-Kur'an*, Merkezu'l-Mahtûtât ve't-Turâs, (Neşr. Ganim Kudûrî), Kuveyt, 1994, s. 134; el-Kaysî, Ebu Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilu 'İrâbi'l-Kur'an*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985, I, 68; ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Bedriddin, *el-Burhân fî 'Ulumi'l-Kur'an*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1971, I, 264.

²²⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 103.

da görülür. Mil katettiğini veya bir fersahı çabucak aldığını bildiğinde veya yolunun sonuna doğru ulaşması seyyahı sevindirerek yolculuk için daha dinç bir hale getirir. Bu hikmetten dolayı kurra, Kur'ân'ı seb'a, cüz, aşir ve hamis denilen bölümlere ayırmışlardır. Yine bir hafız bir sûreyi okumada mahir hale gelince, Allah'ın kitabından başlangıcı ve sonu olan müstakil bir topluluğu elde ettiğine inanır. Ezberlemiş olduğu şey onun katında yüce olur, kendi nefsinde onu ululaştırır ve bu duruma gıptayla bakar. Nitekim Hz.Enes'in şu sözü bu anlamdadır: "Bir adam Bakara ve Al'i İmran sûrelerini okuduğunda bizim için şanı yüce bir kişi olurdu."²²⁷ Bundan dolayıdır ki namazda tam bir sûre okumak daha faziletlidir. Yine bölümlere ayırma, çeşitli şekilleri, benzer şeyleri, uygun olan bazı şeyleri bazı şeylerle bir araya getiren nedendir. Böylelikle, anlamlar mülâhaza edilir ve nazm uyuşur.²²⁸

İbn 'Atiyye ise sûre kavramını, çeşitli kullanımlara göre açıklayarak şöyle der: "Kureyş ve onun civarında bulunan Huzeyl, Sa'd b. Bekr, Kinâne gibi bütün kabileler sûre kavramını hemzesiz سُورَةٌ diye okurlar. Temîm ve diğerleri ise سُورٌ diye hemzeli telaffuz ederler. Hemzeli okuyana göre söz konusu kelime, bir şeyden geriye kalan şey, anlamındadır. الْقِطْعَةُ /parça da bu anlamdadır. Geriye kaldı anlamındaki أَسَارٌ 'den gelen سُورٌ ve سُورَةٌ demektir." Hemzesiz okuyanlara gelince, bir kısmı bu kelimenin yukarıda ifade ettiğimiz anlamda olduğunu belirterek hemzesi teshil içindir, derler. Bir kısmı, onu binanın bir sûresine yani parçasına benzetirler. Çünkü bütün binalar parça parça inşa edilir. Ondaki her bir parça da bir sûredir. Kur'ân sûrelerinin çoğulu vav harfinin fethasıyla سُورٌ , binanın sûrelerinin çoğulu ise aynı harfin sükûnuyla سُورٌ 'şeklinde gelir. Ebû 'Ubeyde, bu konuda ikisinin farklı olduğunu belirterek, sanki Kur'ân'ın sûreleri Kur'ân tamamlanıncıya kadar bir parçadan sonra gelen diğer parçadır, der. Aynı şekilde şereften ve mülkten kaynaklanan yüksek rütbeye de sûre denir."²²⁹

Her iki müfessirin Kurân'dan ilk inen ayet veya sûrelerin ne olduğuna ilişkin görüşlerini bu kavramla ilintili olduğundan dolayı burada yer vereceğiz.

Zemahşerî, İbn Abbas'tan gelen rivayete göre ilk inen sûrenin el-'Alak sûresi olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte O, müfessirlerin çoğunluğuna göre, ilk nâzil olan

²²⁷ Bu söz Ahmed b. Hanbel'in tahrir etmiş olduğu hadisın bir tarafıdır. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Hd. No: 12215, XIX, 247.

²²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 103 vd.

²²⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 56 vd.

sûre Fâtiha daha sonra ise Kalem sûresidir, der.²³⁰ Yine o, el-Müddessir sûresinin başında ilk inen sûrenin bu sûre olduğuna ilişkin görüşü naklettikten sonra ez-Zuhrî'ye göre Kur'ân'dan ilk inen âyetlerin 'Alak sûresinin ilk beş âyeti olduğunu nakleder.²³¹

Son inen âyet veya sûre hakkında da Zemahşerî çeşitli nakillerde bulunmuştur: İbn 'Abbas'tan gelen rivayete göre Hz. Cebrail'in indirmiş olduğu en son âyet, el-Bakara, 2/281.âyettir. Melek Peygamberimize şöyle demiştir: Onu, el-Bakara'nın ikiyüz sekseninci âyetinin sonuna koy. Peygamberimiz bu âyetin gelişinden, sonra yirmi bir gün yaşamıştır. Seksen bir gün, yedi gün ve üç saat yaşadığı da söylenmiştir.²³² Zemahşerî, 'Ubeyy b. Ka'b'a göre en son inen âyet et-Tevbe, 9/129 âyetidir, der.²³³

İbn 'Atiyye ise 'Alak sûresinin Allah'ın kitabından ilk inen âyetler olduğunu, Sahîh'i'l-Buhârî ve diğer kaynaklarda sabit olduğu üzere, bu sûrenin başının Hirâ mağarasında indiğini söylemiştir. Müfessirimiz daha sonra Kur'ân'da ilk inen âyetlerin ne olduğuna ilişkin iki rivayet daha zikretmiştir: "Câbir b. Abdillâh'dan gelen bir rivayette ilk inen sûre el-Müddessir Sûresi'dir. Ebû Meysere 'Amr b. Şurahbîl ise Fâtiha'nın ilk inen sûre olduğunu söylemiştir. İbn 'Atiyye'ye göre ilk görüş daha doğrudur. Çünkü Peygamberden gelen haberlerin tertibi bunu gerektirmektedir."²³⁴

İbn 'Atiyye, el-Bakara, 2/280. âyetin yorumunda, Kur'ân'dan en son nâzil olan âyetle ilgili görüşleri şöylece zikretmektedir: "Sa'îd b. el-Müseyyeb, Ömer b. el-Hattab'ın şöyle dediğini nakletmiştir: Kur'ân'dan en son inen şey, ribâ âyetidir. Peygamber efendimiz vefat ettiği için onu bize tefsir etmedi. İbn 'Abbâs, Kur'ân'dan en son inen şeyin ribâ âyeti olduğunu söylemektedir. İbn Atiyye bu nakillerden sonra, kendisine göre yukarıdaki rivayetlerin, Kur'ân'dan en son inen âyetlerdendir, anlamında olduğunu söylemiştir. Çünkü insanların çoğuna, İbn 'Abbâs, Süddî, Dahhâk ve İbn Cureyc'e göre en son inen âyet *وَأَتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ* (el-Bakara, 2/281) ifadesidir. Rivayet edildiğine göre bu âyet, Peygamberin vefatından dokuz gün önce inmiş, bundan

²³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 766. Kur'ân'da ilk inen âyetle ilgili görüşler için bkz. İbnu'l-'Arabî, Muhammed b. Abdullah, *-Ahkâmu'l- Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., ts., VII, 493; Suyûtî, *İtmâm*, s.26, *el-İtkân*, I, 91; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 193; el-Vadiî, Abdurrahman Mukbil b. Hâdî, *es-Sahîhu'l-Müsned min Esbâbi'n-Nüzûl*, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1987, s. 294; el-Kermî, Mer'a b. Yusuf, *Kalâidu'l-Mercân fî Beyâni'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Sami 'Ata Hasan), Dâru'l-Kur'ani'l-Kerîm, Kuveyt, 1400/1980, s.227.

²³¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 632.

²³² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 319.

²³³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 314. Kur'ân'da inen son âyetle ilgili görüşler için bkz. el-Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali, (öl.370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Neşr. Muhammed Sadık Kamhavî), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1405/1985, IV, 161; el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, Müessesetu'l-Halebî, Kahire, 1968, s.8 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 102.

²³⁴ İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 501.

sonra hiçbir şey inmemiştir. Bu âyetin Peygamberin vefatından üç gece veya üç saat önce indiği de rivayet edilmiştir.²³⁵

1.1.5. Mekkî ve Medenî Adlandırması

İslam alimleri, değişik kriterlere bağlı olarak Kur'ân âyetlerini, Mekkî ve Medenî diye isimlendirmişlerdir.²³⁶ Biz bu kriterleri usûl kitaplarına havale ederek müfessirlerimizin konuyla ilgili görüşlerini belirlemeye çalışacağız.

Zemahşerî, her ne kadar âyetlerin Mekkî ve Medenî diye isimlendirilmesiyle ilgili tartışmalara girmemiş olsa bile, el-Bakara, 2/21.âyetin yorumunda İbrahim b. 'Alkame'den sahîh bir senetle şöyle geldiğini belirtir: Kendisinde *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* ifadesinin nazil olduğu her şey Mekkî; *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* ibaresinin inmiş olduğu bütün sûreler ise Medenî'dir.²³⁷

Müfessirimiz, bütün sûrelerin başında âyetlerin iniş yerine işaret ettiği gibi bazen söz konusu sûrenin, hangi sûreden sonra indiğini de belirterek bu konulara ilişkin ihtilaflara göndermede bulunmuştur. Örneğin el-Keşşâf'ta zikredildiğine göre, Bakara Sûresi, Medine'de inmiştir ve iki yüz seksen altı âyettir.²³⁸ Nisâ, Medenî'dir ve yüz yetmiş altı âyettir.²³⁹ el-A'râf Sûresi, *وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ* den *وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ* 'ye kadar olan sekiz âyet hariç Mekkî'dir. İki yüz altı âyet olup Sa'd sûresinden sonra nazil olmuştur.²⁴⁰ et-Tevbe sûresi son iki âyeti hariç, Medenî'dir. Bu iki âyet Mekkî'dir. Âyetlerinin sayısı yüz otuz, bazılarına göre yüz yirmi dokuzdur. el-Mâide sûresinden sonra inmiştir.²⁴¹

İbn 'Atiyye'ye göre Peygamberin seferlerinden bir seferde veya Mekke'de inmiş olsa bile hicretten sonra inen Kur'ân âyetleri Medenî, hicretten önce inen âyetler. Mekkî'dir.²⁴²

Müfessirimiz her sûrenin başında, söz konusu sûrenin Mekkî veya Medenî oluşu hakkında bilgi vererek zaman zaman bu konuda seleften gelen birçok görüşü zikretme yoluna gider. Tercih ettiği herhangi bir görüş varsa onu delillendirir. Bu bağlamda o,

²³⁵ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 378 vd.

²³⁶ el-Muhâsibî, Ebu Abdullah el-Haris b. Esed, *Fehmu'l-Kur'an ve Me'ânihi*, (Neşr. Hüseyin el-Kutlu), Dâru'l-Kindî, Beyrut, H.1398/M.1978, s.397; Suyûtî, *İtmâm*, I, 20 vd, *el-İtkân*, I, 36 vd; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 136-138.

²³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 95.

²³⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 30.

²³⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 451.

²⁴⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 82.

²⁴¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 233.

²⁴² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 143

Fâtiha sûresinin başında İbn ‘Abbâs’a, Musa b. Ca‘fer’in babasından yaptığı rivayete, Ali b. Huseyin’e, Katâde’ye, Ebû ‘Âliye ve Muhammed b. Yahya b. Hibbân’a göre bu sûrenin Mekkî olduğunu belirtir. Hicr Sûresinde geçen “*Sana seb-i mesâni’yi verdik*”(el-Hicr, 15/87) ifadesi bu görüşü teyid etmektedir. Hicr sûresi ise icma ile Mekkî’dir. Nitekim, ‘Ubeyy b. Ka‘b’ın hadisinde, Fâtiha sûresinin seb-i mesâni olduğu belirtilmiştir.²⁴³ Seb‘u’t-Tivâl ise Hicr sûresinden bir müddet sonra inmiştir. Namaz’ın Mekke’de farz olduğunda ihtilaf yoktur. Kaydedildiğine göre İslam’da الْحَمْدُ لِلَّهِ ‘sız namaz kesinlikle yoktur. ‘Ata b. Yesâr, Sevâde b. Ziyâd, Zuhri Muhammed b. Müslim, Abdullah b. ‘Ubeyd b. ‘Umeyr’e göre ise hamd sûresi Medenidir.²⁴⁴ Dikkat edilirse İbn ‘Atiyye her ne kadar bu sûrenin Medenî olduğunu belirten görüşe yer vermiş olsa bile onun Mekkî olduğunu ifade eden görüş için çeşitli deliller ortaya koymuştur.

İbn ‘Atiyye, el-Mâide sûresinin başında söz konusu sûrenin icmayla Medenî olduğunu belirterek şunları aktarır: Rivayet edildiğine göre bu sûre, Peygamberin Hudeybiye’den ayrılışı sırasında inmiştir. Nakkâş’ın Ebû Seleme’den naklettiğine göre Hz. Peygamber Hudeybiye’den döndüğünde şöyle demiştir: Ey Ali! Bana Mâide sûresinin indiğinin hissediyorum. O ne güzel bir nimettir. İbn ‘Atiyye, bu sözün kendince Peygamberin sözüne benzemediğini ifade eder. Bu sûre içinde Veda haccında ve Fetih günü inen âyet vardır. O da وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ “...bazılarına karşı beslediğin kin sizi haddi aşmaya yöneltmesin”(el-Mâide, 5/2) âyetidir.²⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, her iki müfessir, vahiy kavramını hem sözcük hem de terimsel anlamda ele almış, Allah’ın insana ve diğer canlılara vahyedişinden bahsetmişlerdir. İbn ‘Atiyye, Allah’ın yere vahyetmesini melek veya ilham vahyi olarak değerlendirirken, Zemahşerî bunu mecaza yorumlamıştır.

Zemahşerî âyet kavramının sadece sözcük anlamına yer verirken, İbn Atiyye hem sözcük hem de terimsel anlamına yer vermiştir. Her iki müfessir, sûre kavramının sözcük ve terimsel anlamı üzerinde durur ve kökeni hakkında bilgi verir. Ancak Zemahşerî bu kavramı daha geniş ele almış gibi görünmektedir. Nitekim O, Kur’ân’ın sûreler halinde parça parça inmesinin hikmeti üzerinde ayrıntılı açıklamalarda bulunur.

²⁴³ Hadis için bkz. Tirmizî, *el-Câmiu’s-Sahîh, (Sünenü’t-Tirmizî)*, (Neşr. Ahmed Şâkir/I-V), Kitâbu Tefsîri’l-Kur’an, Bâbun Ve min Sureti’l-Hicr, Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, Beyrut, ts., Hd. No: 3125, V, 297.

²⁴⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 65.

²⁴⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 143.

Her iki müfessir de en son inen âyet ve sûrelerin neler olduğuna ilişkin seleften birçok rivayet nakletmişlerdir.

Zemahşerî sûrelerin başında kısaca onların Mekkî veya Medenî oldukları hakkında bilgi verir. Bazen bu konudaki ihtilaflara göndermede bulunur. İbn ‘Atiyye, Zemahşerî’ye göre çok daha fazla ayrıntıya girerek bir sûrenin Mekkî ve Medenî oluşuyla ilgili seleften gelen rivayetleri nakleder. Bazen bunlar arasında tercihlerde bulunur. İbn ‘Atiyye Mekkî ve Medenî isimlendirmenin kriterini hicret olarak ele alırken Zemahşerî bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamış, ancak o İbrahim b. Alkâme’den sahih bir senetle gelen rivayete göre, Kendisinde *يَا أَيُّهَا النَّاسُ* ifadesinin nazil olduğu her şey Mekkî; *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا* ibaresinin inmiş olduğu bütün sûreler ise Medenî’dir, demiştir.

Kur’ân’ın inzaliyle ilgili, her iki müfessir, klasik tefsir usulü kitaplarında yer alan bilgilere değinerek Kur’ân’ın hangi gecede indiği, birden fazla nüzûlunun olup olmadığı konularını işlerler. Ancak Zemahşerî- kitabının genelinde yaptığı gibi- bu konudaki görüşlere kısaca göndermede bulunurken, İbn ‘Atiyye, konuyla ilgili seleften gelen birçok habere yer vermektedir.

1.2. YEDİ HARF VE KIRAÂT MESELESİ

Kur’ân’ın yedi harf üzere nazil olması meselesi, Kur’ân tarihi ve tefsir metodolojisi içinde yer alan en problemli konulardan biridir. İbn Teymiyye’nin deyişiyle “*büyük bir mesele*”dir. Bu konu, İslam alimlerini hayli uğraştırmış, tefsir, hadis, kelâm, fıkıh gibi ilim dallarıyla uğraşan bilginler tarafından, konuyla ilgili onlarca görüş ortaya atılmıştır.²⁴⁶

Kur’ân’ın yedi harf üzerine indirilmiş olduğu sahîh hadislerle²⁴⁷ sabit olmasına rağmen, bu yedi harften maksadın ne olduğu Peygamber tarafından açıklanmamıştır. Buna bağlı olarak alimler değişik yorumlar yapmışlardır.²⁴⁸ Yapılan bütün yorumlara rağmen bu konu tartışılmaya devam edilecek gibi görünmektedir.

²⁴⁶ İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî, *Mecmuu'l-Fetâvâ*, (Neşr. Enver el-Bâz- Ahmed el-Cezzâr), Dâru'l-Vefâ, yy., 2005, XIII, 389.

²⁴⁷ Örnek için bkz. Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an, Bâbu Unzile'l-Kur'an 'alâ Seb'ati Ehruf, Hd. No:4991, VI, 184; Ebu Dâvud, *Sünen*, Kitâbu'l-Vitr, Bâbu Unzile'l-Kur'an, Hd. No:1477, I, 549; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Kıraât, Bâbu Ma Câe Unzile'l-Kur'an 'alâ Seb'ati Ehruf, Hd. No: 2943, V, 193.

²⁴⁸ el-Hamevî, Ahmed b.Ömer, *el-Kavâid ve'l-İşârât fî Usûli'l-Kıraât*, (Neşr. Abdulkarim Muhammed b. el-Hasen Bekkâr), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1406/1986, s.23 vdd; İbn Cezerî, Şemseddin Muhammed b.Ali, *Tahbîru't-Teyisr fî Kiraâti'l-'Aşr*, (Neşr. Ahmed Muhammed Muflihulkudat), Dâru'l-Furkân, Ürdün, 2001, s.91; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 284 vd, II, 154 vd; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 385-387 .

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Zemahşerî, tefsirinde birçok kıraât vechi nakletmesine rağmen, yedi harf konusuna değinmemiş ve bu bağlamda kıraâtlerle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.

İbn ‘Atiyye ise konuya Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisi zikrederek başlar: Peygamberimiz bir hadisinde “Muhakkak ki bu Kur’ân yedi harf üzerine nazil olmuştur. Siz de kolay gelenini okuyunuz ” buyurmuştur.²⁴⁹ İbn ‘Atiyye, daha sonra bu konudaki görüşleri zikrederek zaman zaman değerlendirmeler yapmaktadır: Ona göre bu konuda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bir grup alime göre, bunlar ittifak edilen yedi vecihtir. Örneğin أَفَّ، أَقْبَلُ إِلَيَّ، نَحْوِي، فَصْدِي kelimeleri veya أَفَّ kelimesindeki lügatlerdir. İbn ‘Atiyye, bu görüşün zayıf olduğunu söylemektedir. İbn Şihâb’ın, Müslim kitabında belirtilen, “Haram ve helalle ilgili, değişmeyen tek bir emir konusu” olduğuna dair görüşünü de İbn ‘Atiyye ihtiyatla karşılamaktadır. Başka bir grup alim de yedi harfi, Allah’ın kitabının emir, nehiy, v‘ad, va‘îd, kıssalar, mücadele ve emsâl şeklindeki manalarından ibaret görmektedir. Ancak İbn ‘Atiyye, bunu da zayıf kabul etmektedir.²⁵⁰

Müfessirimizin belirttiğine göre, Ebûbekir b. et-Tayyib ise, yedi harften maksadın kelimelerdeki yedi gruba ayrılan kıraât ihtilafları olduğunu nakletmiştir. Harekesi değişip anlamı ve sureti değişmeyenler: هُنَّ أَطْهَرُ وَأَطْهَرُ gibi. Sureti değişmeyen, ancak manası, i‘râbla değişenler: رَبَّنَا بَاعِدْ وَ بَاعِدْ gibi. Sureti olduğu gibi kalıp, harflerin değişmesiyle anlamı değişenler: نُشِيرُهَا وَ نُشِيرُهَا gibi. Şekli bütünüyle değişip de anlamı olduğu gibi kalanlar.²⁵¹ كَالصُّوفِ الْمُنْفُوشِ ifadesinin كَالْعِهْنِ الْمُنْفُوشِ şeklinde okunması gibi. Hem anlamı hem de sureti değişenler:²⁵² وَطَلَعَ مِنْضُودٍ ifadesinin وَطَلَعَ مِنْضُودٍ şeklinde okunması gibi. Takdim ve tehirle meydana gelen değişiklikler:²⁵³ سَكْرَةُ الْحَقِّ وَحَائَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ âyetinin سَكْرَةُ الْحَقِّ şeklinde okunması gibi. Kelimede yapılan eksiltme ve eklentilerle meydana gelen değişiklikler:²⁵⁴ تِسْعٌ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً أُنْتَى âyetindeki²⁵⁵ ekleme örnek olarak zikredilebilir.

²⁴⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 43. Hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu's-Salât, Babu't-Tevessu'i fi'l-Ahzî fi Cemi'i Mâ Ruvvînâ fi't-Teşehhud, Hd. No:2959, II, 145; Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâilü'l-Kur'an, Babu Unzile'l-Kur'an 'alâ Seb'ati Ehruf, Hd. No:4992, VI, 184.

²⁵⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 43.

²⁵¹ Karia, 101/5.

²⁵² Vakıa, 56/29.

²⁵³ Kâf, 50/19.

²⁵⁴ Sâd, 38/23.

²⁵⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 43.

İbn ‘Atiyye, Kadı Ebûbekr et-Tayyib’in yedi harfin anlamıyla ilgili şu hadisi zikrettiğini belirtir: “Kur’ân, yedi bab içinde yedi harf üzerinedir. Nehiy, emir, helâl, haram, muhkem, müteşâbih, emsâl. Helalini helal kılın, haramını da haram kılın. Onunla birbirinize emredin ve kötülüklerden kaçın. Muhkeminden öğüt alın, müteşâbihine ise iman edin.”²⁵⁶ Müfessirimiz bu hadisi şöyle açıklamaktadır: Bu, Peygamberin yedi harfi yorumlamasıdır. Ancak, ihtilaflarına rağmen kıraâtların caiz kıldığı durum, bu değildir. Buradaki harf cihet ve tarîk anlamındadır. Nitekim Allah’ın şu âyetinde harf sözcüğünü bu anlamda kullanılmıştır: “Allah’a bir kenarda ve yol üzerine ibadet edenler vardır.” (el-Hâc, 22/11) Ona göre, aynı şekilde hadisin anlamı da helal ve haram vb. yedi yol üzerine inmiştir, şeklindedir.²⁵⁷

İbn ‘Atiyye, ayrıca Kâdı Ebûbekir’in, ‘Ubeyy’in Hz. Peygamberden şöyle rivayet ettiğini zikreder: Ey ‘Ubeyy, Kur’ân bir veya iki harf üzerine okutuldu. Daha sonra melek, yediye ulaşmaya kadar harf sayısını artırdı. غُفُورٌ رَحِيمٌ ve عَلِيمٌ veya عَلِيمٌ deyip de azabı rahmetle ve rahmeti azapla bitirmediğin müddetçe o harfler sadece şifa verici ve kâfidir. O, Sâbit b. Kâsım’ın bu gibi hadisleri Ebû Hureyre’ye isnad ettiğini ve İbn Mes’ûd’un kelamının bir parçası saydığını söylemektedir.²⁵⁸

Kâdı İbn Tayyib, bu yedi harfin, tarîk vecihlerinden ve çok geniş tutulan yedi kıraâttan farklı olduğunu zikreder. Ona göre, bu yedi sayısı, Allah’ın isimlerinin vecihleridir. İbn ‘Atiyye, Peygamberin bu sözünün önce mutlak anlamda olduğunu, ama sonra neshle yorumlanabileceğini söyler. Çünkü ona göre, insanların, manasına uygun veya zıt olacak şekilde Allah’ın isimlerinin yerlerini değiştirmesi caiz değildir. İbn Atiyye devamla şunları söyler: Kâdı, bir topluluğun her kelimede yedi kıraât vechinin bulunduğunu zannettiklerini de nakleder. Aksi durumda hadisin anlamı bozulur. Yine onlar, kıraât vecihlerinin ancak haberin gelmesiyle bilinebileceğini, haber gelmediğinde ise bir kısmını bilemeyeceğimizi söylemişlerdir. Kâdı İbnu’t-Tayyib, aynı şekilde başka bir topluluğun Kur’ân’da bir veya iki kelimede yedi kıraâtın bulunmasının hadisin manasının tamamlanabilmesi için yeterli olacağını savunduğunu, söyler.²⁵⁹

²⁵⁶ Hadis için bkz. İbn Hibbân, Ebu Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *Sahihu İbn Hibbân bi Tertibi İbn Balabân*, (Neşr. Şu‘ayb el-Arnaut/I-XVIII), Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1993, Hd. No:745, III, 20; Taberânî, *M’ucemu’l-Kebîr*, (Neşr. Hamdi b. Abdulmecid/I-XX), Mektebetu’l-‘Ulûm ve’l-Hikem, Musul, 1983, Hd.No: 8296, IX, 26.

²⁵⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 43 vd.

²⁵⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 44.

²⁵⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 44.

İbn Atiyye, başka bir topluluğa göre yukarıdaki hadisin, Kur'ân'ın yedi farklı dil üzerine indiği anlamına geldiğini belirterek şöyle der: İbnu't-Tayyib'e göre, tek bir kıssada kullanılan yedi vecih kastedilmiyorsa bu söz geçerli değildir. Bunun delili de Ömer b. Hattab, 'Ubeyy b. Ka'b, Hişâm b. Hakim ve İbn Mes'ûd'un dillerinin bir olmasına rağmen kıraatlerinin farklı olmasıdır. Nitekim bundan dolayı, birbirlerini karşılıklı olarak inkara kalkışmışlardır.²⁶⁰

Kâdî'ya göre, Peygamberin bütünüyle olumlu karşıladığı yedi kıraat yedi vecihtir ve yedi farklı kıraattır. Nitekim Allah, Peygamber bu konuda kendisine yöneldiğinde -onların dildeki ihtilaflarını bildiğinden dolayı-, Peygambere kolaylık göstermiş, bu harflerin sayısını artırmıştır. Kur'ân'ın çoğunda veya hepsinde farklı şekillerde okunan tariklerdir. Peygamberin "Kur'ân indirildi" ifadesi de bunu gerektirmektedir. Peygamber bu sözüyle ya Kur'ân'ın hepsini ya da çoğunluğunu kastetmiştir. Kur'ân'ın, farklılıkları üzere bu vecihlerle okunması caizdir. İnsanların Ubeyy'in harfî, İbn Mes'ûd'un harfî demesi de bunu gösterir. Özet olarak şunlar söylenebilir: Kur'ân dilde, i'râbta ve isimlerin-suretlerin farklılıklarında yedi harf üzerine nazil olmuştur. Bu da tek bir harf veya sûrede bulunmayıp Allah'ın kitabında dağınık bir şekilde bulunmaktadır.²⁶¹

İbn 'Atiyye, Kâdî Ebûbekir'in sözlerinden bir kısmını rivayet ettikten sonra onun görüşlerini tenkit eder: Kâdî Ebûbekir'in naklettiği bazı görüşleri, batıl olarak nitelendirmesi yanlıştır. Arap dilindeki ihtilaflar, çoğunlukla toplumun bir kısmının bilip diğer kısmının bütünüyle bilmediği şiddetli bir tezatlık değildir. Kureyş, aynı mana için, ifadesinde bir şey kullanırken, Sa'd b. Bekr ve Huzeyl'de başka bir şey kullanmaktadır. Bütün bunlar yine de Arapların diline aittir.²⁶²

Ona göre, Kâdî'nın, Ömer, Ubeyy, Hişâm ve İbn Mes'ûd'un dillerinin tek olduğuna ilişkin görüşü de tartışılır. Çünkü Ömer ve Hişâm'ın kabilesi Kureyş'le, Ubeyy'in içinde bulunduğu Ensar ve İbn Mes'ûd'un ait olduğu Huzeyl kabilesinin, kullanmış oldukları dil donanımları zaman zaman farklılık göstermekteydi. Allah'ın kitabında bulunan farklılıklar da bu yöndeki ihtilaflardır. Onların dilleri tek değildir. Onları tek bir kabileden sayarak, dillerinin tek olduğunu söylemek, şöyle diyen kimsenin aleyhine delil olmaz: Kur'ân yedi dil üzere inmiştir. Öyle olmasaydı birbirini inkar etmezlerdi. İnkâr eden kişi, dilinde olmayan bir şeyi işitip inkar etmiştir.

²⁶⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 44.

²⁶¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 44.

²⁶² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 45.

Peygamberin kendisine okuttuğunun tersine bir şey işitmiştir. Peygamberin, o kişinin kendi kabilesinin kullanımı dışında bir şey öğretmesi de beklenebilir.²⁶³

İbn ‘Atiyye’ye göre, sanki Kâdı Ebû Tayyib, Peygamberin bu sözüyle her kabilenin bütün Kur’ân’ı başkasıyla değil, sadece kendi harfiyle okumasını ve birbirinden farklı yedi dili saymayı kastettiğini iddia etmeyi batıl saymıştır. Ona göre Peygamber, Allah’ın kitabında bazen i’râb, bazen lûgat, bazen de bunların dışındaki başka yönle farklı olan tarîk ve vecihleri saymayı murat etmiştir. Bu vecihlerin ve tarîklerin, Kur’ân’ın inmiş olduğu dilin cümlelerinde görülen ibare farklılığından ayrı bir şey olduğu konusunda şüphe yoktur.²⁶⁴

Sahih olan, Peygamberin, dildeki farklı ifade tarzlarından ortaya çıkan, Kur’ân’daki çeşitli vecih ve yönleri kastettiğidir. Yine Peygamberin Kur’ân’ın dilleri üzere inmiş olduğu genel çoğunluğu saymayı murat ettiğini, söylemek doğru olur. Bunlar, Peygamberin yediyle sınırladığı Mudar kabileleridir. Bu, Peygamber için çok fazla müsamahalı bir davranıştır.. Çünkü vecihler sınırsız hale gelmektedir. O zaman, meleğin yedi vecihten ve tarikten daha fazlasıyla okuttuğu umulur. Kadı, Kur’ân’ı, ihtilaflarıyla beraber bu vecihlerinden biriyle okumanın caiz olduğunu söylemektedir. İbn ‘Atiyye de bu şekilde okumanın sahih olmasını, Peygamberden rivayet edilmesine bağlamaktadır.²⁶⁵

İbn ‘Atiyye açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Ebû ‘Ubeyde gibi birçok ilim ehli, zikredilen hadisi Kur’ân’ın, diğer vecihlerin kendisinden türemiş olduğu yedi kabileye ait yedi dil üzerine inmesi, şeklinde anlamlandırmışlardır. Bazıları Peygamberin ifadesini güzelleştirmek amacıyla, yedi sayısını netleştirmek için Rumların da içlerinde olduğu yedi Arap kabilesini tespit etmeye çalışmışlardır. Bu konuda da Peygamberin memleketine yakın yerlere bakmışlardır. İsimlendirmede ihtilafa düşülüp bu sayı artırılmıştır. İbn ‘Atiyye, daha sonra bunları özetlemeye çalışır: Bu kabilelerin aslı ve temeli Kureys’tir. Ondan sonra Benû Sa’d b. Bekr’dir. Çünkü Peygamber Kureyslidir. Benû Sa’d’da ise süt emmiş ve onlar arasında büyümüştür. Daha sonra Kinâne, Huzeyl, Sakîf, Huzâa ve Dabbe kabilelerinden dile bir şeyler ekleyerek yetiştirir. Bunlar, Mekke’ye yakınlıklarından ve Peygamberle çokça konuşmalarından dolayıdır. Bunlardan sonra da Temîm, Kays ve Orta Arap Yarımadası’nda komşu olanlar gelir. Allah Peygamberi gönderip, harfler konusunu

²⁶³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 45.

²⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 45.

²⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 45.

kendisine kolaylık dileyince, Kur'ân bu zikredilen grubun diliyle inmiştir. Sâbit b. Kâsım, “bu harflerin Kureyş, Kinâne, Esed, Huzeyl, Temîm, Dabbe ve Kays’a ait olduğunu söylersek Kur'ân’ın inmiş olduğu bütün lügatleri kapsayan, yedi mertebede bulunan Mudar kabilelerinin dili üzerine gelmiş olur”, demiştir.²⁶⁶

İbn ‘Atiyye, Kur'ân’ın yabancı dilden giren kelimelerden korunmasını ve inmiş olduğu şeyle muarazadan aciz kalınma nedenini bu kabilelere bağlamaktadır. Bu kabileler, diğer ümmetlerin giremediği Tihâme, Necd, Hicâz ve Orta Arap Yarımadasında bulunmaktadır. Güney Yarımada'da bulunan Yemen’in Arapçası ise Hindlilerin ve Arapların karışmasıyla bozulmuştur. Müfessirimiz, Ebû ‘Ubeyd Kâsım b. Sellâm ve Ebu'l-‘Abbâs’ın, Kur'ân’ın Arapçası üzerine inmiş olduğu kabileler içinde Yemen’i zikrettiklerini söyledikten sonra, onların bu sözlerini şöyle yorumlamıştır: Bana göre söz konusu kelimeler, Hicaz Araplarının Yemen dilinden kullanmış olduğu kelimelerdir. Ama الرخيح ve القلوى gibi Yemen diline özgü kelimeler Kur'ân’da yer almamaktadır. Ona göre, Arap Yarımadasından Irak’a kadar olan bölgenin – ki burası Rebî‘a’nın memleketidir- ve Güney yarımada’nın dili, Farslıların ve Hire Hristiyanlarının karışması sebebiyle bozulmuştur. Cefne Ahalisinin ve İbn Râfile’nin memleketi olan Şam’dan sonra gelen Kuzey Yarımada’nın dili ise Rumların ve İsrailoğullarından birçok kimsenin karışmasıyla bozulmuştur. Doğu yarımada ise, bir kısmında Huzeyl’in oturduğu çoğunluğu bayındır olmayan dağlık bölgedir. Bahsedilen kabilelerin dili korunmuştur. Dillerinin saflığı, acemlerin sözleriyle bulanmamıştır. İslam’ın sınırları genişleyip toplumlar Arapların içine girince, Arapların dili yazıldığında, sadece zikredilen bu orta kabilelerden alıntı yapılması; Yemen, Irak ve Şam’dan geri durulup onlardan bir kelime yazılmaması bu söylemi güçlendirmektedir. Yine Mekke, Medine ve Taif Hicazı’nda bulunanlardan da kaçınılmıştır. Çünkü diğer toplumlardan birçok köle ve tüccar burada bulunup dili bozmuşlardır. Peygamber döneminde bu kimseler, topluma az karıştıklarından dolayı kendilerinden selîm kalınmıştır.²⁶⁷

O halde Peygamberin “Kur'ân yedi harf üzerine inmiştir” sözünün anlamı İbn ‘Atiyye’ye göre şöyledir: Kur'ân’da yedi kabilenin kullandığı sözcükler vardır. Bütün bunların hepsinin diliyle Kur'ân inmiş, mana, en fasih ve en veciz lafız oluşuna bağlı olarak bazen Kureyş’in, bazen Huzeyl’in, bazen de bunun dışında bir kabilenin diliyle

²⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 45 vd..

²⁶⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 46.

inmiştir. Nitekim فَطَرَ kelimesi, Kureyş dışındaki kabilelere göre, bir şeyin yaratılışına ve yapımına başlamak, anlamındadır. Bu anlam, kuyunun başında iki bedevinin şöyle tartışmasına kadar İbn ‘Abbâs’ın aklına gelmemiştir. Biri diğerine أَنَا فَطَرْتُهَا /Ona başladım, demiştir. İbn ‘Abbâs da o zaman, Allah’ı فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ / Yerlerin ve göklerin yaratıcısı (Fatır, 35/1; ez-Zümer,39/46) sözünü anladım demiştir. İbn ‘Abbâs yine Allah’ın رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ /Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında hak ile hükmet(el-A‘raf, 7/89) âyetinin anlamını Binti Zî Yezîn’in kocasına تَعَالَ أَفَاتِحُكَ أَيُّ أَحَاكِمُكَ /Yani gel, seninle mahkemeleşeceğim, seni sorgulayacağım, demesine kadar anlamamıştım, demiştir. Aynı şekilde Hz. Ömer أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى تَخَوُّفٍ /Veya kendilerini eksilte eksilte alıvermesinden (en-Nahl, 16/47) âyetini anlamamış, bir genç kendisine حَقِّي أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى /babam hakkımı eksiltti, deyince Hz. Ömer Allahu Ekber deyip أَوْ يَأْخُذْهُمْ عَلَى ifadesinin, عَلَى تَنْقِصٍ /eksilte eksilte, anlamında olduğunu söylemiştir. İbn ‘Atiyye, Müslim’in sabah namazında kıraât babında, bunların dışında birçok örnek zikrettiğini belirtmiştir.²⁶⁸

İbn ‘Atiyye konuyla ilgili açıklamasına şöyle devam etmektedir: Allah, bu yedi harfi Peygamberine mubah kılmış, Hz. Cebrail de icâzlı olarak mükemmel bir şekilde ona arz etmiştir. Peygamberin “kolayınıza geleni okuyunuz” sözünden, ashabın bu dillerden değiştirmeyi diledikleri lafızları, kendi nefislerinden ortaya koymaları ruhsatı oluşmaz. Böyle olursa, Kur’ân’ın icâzı ortadan kalkar, Kur’ân, bununla Allah’ın indirdiği dışında bir şey oluncaya kadar, değişmeye maruz kalan bir kitap olur. Bu yedi harfteki mubahlık, ümmetine kolaylıkta bulunması için Peygambere vaki olmuştur. O, bazen Hz. Cebrail’in arzetmiş olduğu bir vecihle Ubeyy’e, bazen de yine Hz. Cibrîl’in arzetmiş olduğu bir şekilde İbn Mes‘ûd’a okumuştur. Buhârî’nin sahîhinde ise Peygamberin şöyle dediği nakledilmiştir: Cibrîl bana bir harfle okuttu. Yedi harfe ulaşış artırıncaya kadar, ona müracaat edip artırma isteğinde bulundum.²⁶⁹

Ömer b. Hattâb ve Hişâm b. Hakim’in, Furkân sûresini okuyuşları buna uygun cereyan etmiştir. Aksi halde ihtilaf etmelerine rağmen Peygamberin her ikisinin okuyuşuna “Cibrîl bana bu şekilde okuttu” demesi nasıl doğru olur? Bu ancak bir defasında Peygambere böyle, bir defa ise öyle okutması şeklinde olur. Dolayısıyla Hz.

²⁶⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 46 vd..

²⁶⁹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 47. Hadisin kaynağı için bkz. Dpt.228.

Enes b. Mâlik'in, el-Müzemmil, 73/6. âyetini *إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَصْوَبُ* *فَيْلًا* şeklinde okuduğu zaman, kendisine âyeti *أَفْوَمُ* diye okuyordun diye sorulduğunda *أَفْوَمُ، أَهْيَأُ* hepsinin anlamı birdir, demesi, bunların hepsinin Peygamberden rivayet edildiği anlamındadır. Böyle olmayıp, herhangi bir kimsenin dilediği kelimeyi yerleştirebilmesi, şeklinde anlaşılırsa Allah'ın “*Zikri biz indirdik, onun koruyucusu da biziz*” (el-Hicr, 15/9)sözünün anlamı ortadan kalkar. İbn Atiyye sözlerine şöyle devam etmektedir: Sonra bu rivayetler, Peygamber döneminde çok yayılmadı. Ashab farklı şehirlere dağılıp Araplar dışında birçok kimse Kur'ân okumaya başlayınca, Şam ve Irak ehli arasında, Huzeyfe b. el-Yemân'ın zikrettiği şu durum meydana geldi. Onlar, Ermeniye Savaşı'nda bir araya gelince her grup, kendisine rivayet edilenle Kur'ân'ı okumuş, bir kısmı diğer kısmına “Okuduğunu inkar ediyorum” diyecek kadar, ihtilafa düşüp çekişmişlerdir. Huzeyfe gördüklerinden dolayı endişelenmişti. Buhârî ve diğerlerinin zikrettiğine göre, Huzeyfe Medine'ye döndüğünde, evine girmeden önce Osman b. 'Affân'ın yanına girerek, “Bu ümmet helak olmadan önce onlara yetiş”, demiştir. Hz. Osman, “hangi konuda” deyince o da şöyle demiştir: Allah'ın kitabı konusunda. Ben, bu gazvede hazır bulundum. Irak, Şam ve Hicaz'dan insanları bir araya getirdim. O, önde bahsi geçen durumu Hz. Osman'a anlatarak dedi: Yahudi ve Hristiyanlar gibi, Müslümanların kitapları hususunda ihtilafa düşmelerinden korkuyorum. Hz. Osman meseleyi halledeceğini söyleyerek kendisini bu konuya adadı. Hz. Osman, Kur'ân'ı yazmaları, kıraât ihtilaflarını Peygamberden gelen en meşhur rivayetler ve en fasih diller üzerine kaydetmelerini için, fasih Arapları temsilci kıldı. Onlara, bir konuda ihtilaf ettiklerinde Kureyş lügatiyle yazmalarını söyledi.²⁷⁰

İbn 'Atiyye'ye göre bunun anlamı, rivayet edilen hususunda ihtilafa düştüğünüzde demektir. Aksi halde kendilerinden önceki toplumların ihtilafına düşmeleri muhaldir. Çünkü, bu faaliyet Kur'ân'ın ortaya konulmasıdır. Kur'ân'ı yedi lüğatin hepsiyle, bazen bununla bazen onunla yazdılar. Ancak bu durum, hepsinin Peygamberden rivayet edilip ona okunmasıyla sınırlandırılmıştı. İnsanlar, sedd-i zerîa olması ve birlik maslahatının galip kılınması için seçilmiş Mushaf , üzere devam edip onun dışındakileri yaktılar. Nitekim Hz. Osman diğer Mushafların yakılmasını emretmişti. İbn Mes'ûd ise, ortadan kaldırmaktan sakınarak kendi mushafını geride bıraktı. Ancak alimler sedd-i zerîa olmak üzere onun mushafını kabul etmediler. Ayrıca Onun, tefsir kabilinden kitabına çok şeyler yazdığı rivayet edilmiştir. İnsanlar onu

²⁷⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 47 vd.

Kur'ân'ın tilavetinden sanmış, bu konuda karışıklık oluşmuştur. İbn Mes'ûd'un kıraâtının veya diğer bazı kıraâtların terkiyle, Kur'ân'ın anlamlarından biri ortadan kalkmış olmaz. Çünkü Kur'ân'ın anlamı dinden bir parçadır. Sadece, sabit kıraatlerde anlamı var olan lafızlar geriye bırakılmıştır. Sonra şehirlerdeki kurrâlar, kendilerine rivayet edilen-özellikle mushafın hattına uygun olan- ihtilafları araştırarak ictihadlarına göre okudular. Böylelikle yedi kıraât ve diğer kurrâlar meselesi ortaya çıktı. Şehirler asırlar boyunca yedi kıraât üzere Kur'ân'ı okumaya devam etti. İcmayla sabit olduklarından dolayı, bunlarla namaz kılınır oldu. Şazz kıraatlere gelince insanlar bunlar üzerine ittifak etmediklerinden dolayı kendileriyle namaz kılınmaz. Ebu's-Simâl ve ona yakın olanlardan rivayet edilen kıraatlere de güven olmaz.²⁷¹

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî konuyla herhangi bir açıklama yapmazken, İbn 'Atiyye, Yedi Harf meselesinden ayrıntılı olarak bahseder. O, ilgili meşhur hadisi naklettikten sonra, yedi harften maksadın ne olduğuna ilişkin seleften birçok nakil zikrederek bunların bir kısmını tenkit eder, bir kısmını ihtiyatla karşılar. Ayrıca bu konuda gelen hadisleri de ya yorumlar, ya da senedinde yer alan bazı kimselere güven olmayacağını belirtir. İbn 'Atiyye, hadiste zikredilen Kur'ân'ın inmiş olduğu yedi harfle, içlerine acemin karışmadığı yedi Arap kabilesinin dilinin kastedildiğini belirten görüşe meyletmiş gibidir. Ayrıca O, insanların gelişigüzel Kur'ân sözcüklerini değiştirme yetkisine sahip olmadığını, Kur'ân'ın bütün okunuş biçimlerinin Peygamberden öğrenildiğini belirtmiştir. Zira Ona göre, sahabe, kendi anlayışına göre vahyin kelimelerini, eş anlamlı kelimelerle değiştirme yetkisine sahip olsaydı Kur'ânın mucize olma özelliği ortadan kalkmış olurdu.

1.3. KUR'ÂN'IN TOPLANMASI VE ŞEKİLLENDİRİLMESİNE İLİŞKİN AÇIKLAMALAR

Peygamberimiz döneminde Kur'ân parçalar halinde değişik vahiy malzemesine yazılmış olsa bile kitap haline getirilmemişti. Ancak daha sonra ortaya çıkan ihtiyaçlara binaen Kur'ân Hz. Ebubekir döneminde toplanarak kitap haline getirilmiş Hz. Osman döneminde ise çoğaltılmıştı. Hz. Osman çoğaltılan bu mushafları önemli İslam memleketlerine göndererek diğer mushafların yakılmasını istemişti..²⁷²

²⁷¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 48.

²⁷² ed-Dânî, Ebû 'Amr, *el-Ahrufu's-Seb'a li'l-Kur'an*, (Neşr. Abdulmuheymîn Tahhân), Dâru'l-Menâre, Mekke, 1408/M.1988, s. 61; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 238; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 202; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 171.

İnsanlar daha sonra bir süre bu mushaflar üzerine okumalarına devam ettiler. Kur'ân, bugünkü şeklini birden almamıştır. Kur'ân'ın noktalanması, harekelenmesi hiziplere ayrılması konusunda, değişik şahısların isimleri zikredilmektedir.²⁷³ Biz ayrıntıları ilgili kitaplara havale ederek Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin konuyla alakalı söylediklerini belirlemeye çalışacağız.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, Zemahşerî'nin eserinde Kur'ân'ın toplanması, harekelenmesi ve şekillendirilmesiyle ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır.

Buna mukabil, İbn 'Atiyye yedi harf meselesiyle alakasından olsa gerek hemen ondan sonraki bölümde, Kur'ân'ın toplanması, noktalanması, hiziplere ve ta'sirlere ayrılması konusunu işleyerek şöyle demektedir: “Peygamberin devrinde Kur'ân, insanların göğüslerinde parça parça bulunmaktaydı. İnsanlar onu, sayfalara, yapraksız hurma dallarına, ince beyaz taşlara, kiremit vb. şeylere yazmaktaydılar. Yemâme günü çok sayıda hafız ölünce, Hz.Ömer, Ubeyy, Zeyd ve İbn Mes'ûd gibi büyük kurrâların ölüp de Kur'ân'nın ortadan kalkmasından korktuğu için Hz. Ebubekir'e Kur'ân'ın cemini/toplanmasını teklif etmiştir. Zeyd'i bununla görevlendirdiler. O da sûreleri dağınık bir şekilde bulunan Kur'ân'ı, yorucu bir çalışma sonrasında bir araya getirdi. Bu toplama işinde Zeyd'in Huzeyme b. Sabit'in yanında buluncaya kadar, Berâe Sûresi'nin sonundaki bir âyetin düştüğü rivayet edilmiştir. Taberî, bunun son cem'de gerçekleştiğini nakleder. Ancak İbn 'Atiyye'ye göre birincisi daha doğrudur. Buhârî de bunu hikaye eder. Ancak O, âyetin Ebû Huzeyme el-Ensâri'nin yanında olduğunu zikreder. Taberî, ikinci cem'de Zeyd'in, el-Ahzâb sûresindeki, *مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ* / (el-Ahzâb, 33/33) âyetini, Huzeyme'nin yanında bulduğunu zikreder. Mushaf önce Hz.Ebûbekir'in yanında, daha sonra Hz.Ömer'in, daha sonra da Hz.Osman'ın hilafeti zamanında Hz.Ömer'in kızı Hz. Hafsa'nın yanında kaldı. Bu dönemler içinde İbn Mes'ûd'un ve Ubeyy'in mushafları, Şam'daki sahabeden yazılan mushaflar gibi ashabdan nakledilen birçok sahife değişik bölgelerde yayıldı. Bundan da Kur'ân'ın indiği yedi harf üzere ihtilaflar meydana geldi.”²⁷⁴

Huzeyfe, Ermeniye savaşından dönünce, Hz. Osman kendini Kur'ân'nın cem'ine adadı. O, Hz. Zeyd'e Kur'ân'nın cem'ini emretti. Bu konuda Kureyş'ten üç kişiyi Zeyd'e tabi kılmıştır: Saîd b. el-'Âs, Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm, Abdullah b. Zubeyr. Buhârî, Tirmizî ve bu ikisi dışındaki diğer hadisçiler böyle zikretmektedir.

²⁷³ Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 250; Suyûtî, *a.g.e.*, IV, 84 vd.; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 281.

²⁷⁴ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 49.

Taberî, Hz. Osman'nın sadece Ebân b. Saîd b. el-‘Âs'ı onun emrine verdiğini söyler. İbn ‘Atiyye bu haberi, zayıf kabul eder. Taberî, aynı şekilde Hafsa'nın yanındaki mushafın son cem‘de imam kılındığını zikreder. Rivayet edildiğine göre, Hz. Osman onlara şöyle demiştir: “Bir şeyde ihtilaf ettiğinizde onu Kureyş lügatiyle yazınız” Onlar التَّابُوتُ ve التَّابُوتُ kelimelerinde ihtilaf ettiler. Zeyd, ha ile Kureyşliler ise ta ile okuyunca ta ile yazmayı kararlaştırdılar. Mushaf, uzun zaman bulunduğu şekil üzere yazıldı. Hz. Osman, ondan nüshalar çoğaltıp taşraya gönderdi. Onun dışındaki Mushafların yakılmasını veya yırtılmasını emretti. تَحْرُقُ kelimesi hem noktalı hem de noktasız rivayet edilmiştir. Noktalı olursa parçalanmasını emretti anlamı çıkar. Ancak bundan sonra gömülür. İbn ‘Atiyye “yakılması” anlamındaki noktasız rivayetin daha güzel olduğunu söylemiştir.²⁷⁵

Onun naklettiğine göre Kadı Ebubekir et-Tayyib’e göre, sûrelerin bugünkü tertibinin Hz. Osman'nın iştirakiyle Zeyd ve yanındakilerden alınmadır. Mekkî, Berâe Sûresi tefsirinin başında, sûrelerin tertibinin ve besmelenin sûre başlarına konulmasının Peygamberden alıntı olduğunu zikreder. Peygamber Berâe'nin başında yazılmasını emretmediği için besmele terkedilmiştir. İbn ‘Atiyye rivayetlerin zahirinin, Seb-i Tivâl, Hamîmler ve el-Mufasssal'ın Peygamber döneminde tertip edildiğini gösterdiğini söyler. Bununla birlikte düzenlenmemiş sûrelerin bulunduğunu, onların da yazım esnasında tertip edildiğini ifade eder.²⁷⁶

İbn ‘Atiyye devamla şöyle demektedir: Mushafın şekillenmesine ve noktalanmasına gelince, Abdülmelik b. Mervân'nın bunu emrederek yaptırdığı rivayet edilmektedir. Haccâc, bu konuyla ilgili Bevâsıt'ı görevlendirmiş, Irak valisiyken el-Hasan ve Yahya b. Ya‘mer’e bunu emretmiştir. Bevâsıt, daha sonra kıraâtlar hakkında kitap yazmış, hatta sika insanlardan rivayet edilen ihtilafları bu kitapta toplamıştır. Mücâhid'in kıraâtlar hakkındaki kitabını yazıncaya değin, uzun bir süre insanlar bu kitap üzere okuyagelmişlerdi. Zebidî, Tabakât'ında Mushafı ilk noktalayanın Ebu Esved ed-Duelî olduğu bilgisini Müberrid'e dayandırmış ve Yahya b. Ya‘mer'in noktaladığı İbn Sîrîn'e ait bir mushafı zikretmiştir.²⁷⁷

İbn Atiyye nakillerine şöyle devam etmektedir: Ebu'l-Ferec, Ziyâd b. Ebî Süfyân'nın Ebu'l-Esved'e mushafı noktalamayla emrettiğini zikretmiştir. Câhız da Kitâbu'l-Emsâr'ında, Nasr b. ‘Âsım'ın mushafı ilk noktalayan kimse olduğunu ve

²⁷⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 49.

²⁷⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 50.

²⁷⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 50.

kendisine Nasrulhuruf denildiğini aktarmıştır. İbn ‘Atiyye, Kur’ân’a a‘şarların konulmasıyla ilgili, bazı tarih kitaplarında el-Memûn el-‘Abbâsî’nin bunu emrettiği, bilgisine rastladığını söyler. Haccâc’ın da bunu yaptığı söylenmiştir.²⁷⁸

Müfessirimiz Ebû ‘Amr ed-Dâni, Katâde’nin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Önce Kur’ân’a müdahaleye başladılar, sonra noktaladılar, sonra hamisler sonra da aşirler koydular. İbn ‘Atiyye onun bu sözünün bütün bu yapılanları inkar niteliğinde olduğunu zikreder.²⁷⁹

Yukarıdan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, Kur’ân’ın toplanması, Mushaf haline getirilmesi ve harekelenmesiyle ilgili herhangi bir açıklama yapmazken, İbn ‘Atiyye, usûl kitaplarını aratmayacak izahlarda bulunur. Peygamber döneminde, Kur’ân’ın yazılmasından, Hz.Ebubekir döneminde kitap haline getirilmesinde, Hz.Osman dönemindeki konuyla ilgili faaliyetlerinden bahseder. Ona göre Kur’ân’daki sûrelerin tertibinin bir kısmı tevkîfî bir kısmı ise sahabe ichtihadına dayanmaktadır. Bunu yaparken detaylı bilgiler verir. Ayrıca, Kur’ân’ın noktalayan, aşir ve hamislere ayıran kişilere ilişkin rivayetleri zikreder.

1.4. NÂSİH VE MENSÛH

Sözlükte ortadan kaldırmak, değiştirmek, bir yerden başka bir yere nakletmek anlamına gelen nesh, terimsel olarak sonradan gelen bir nassın, daha önce gelen dinî bir metnî veya onun hükmünü ortadan kaldırması, diye tanımlanır.²⁸⁰

Nesh tefsir metodolojisi içinde yer alan tartışmalı konulardan biridir. Neshin varlığı, çeşitleri, şartları, gerçekleşme olasılığı, hangi yerlerde cari olduğu, neshin görüldüğü âyetler, neshin hangi naslarla gerçekleştiği, sünnetin Kur’ân’ı neshedebilirliği gibi konular alimler tarafından etraflıca ele alınmıştır.²⁸¹ Biz, konunun

²⁷⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 50.

²⁷⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 50.

²⁸⁰ es-Subkî, Tâcuddîn Abdolvahhâb b. Ali, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc ‘ala Minhâci'l-Usûl ilâ ‘İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvî*, (Neşr. Komisyon/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984, II, 226-228; ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (öl.794/1392), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkıh*, (Neşr. Muhammed Muhammed Tâmir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 150; Fahrüddin Râzî, *el-Mahsûl fî ‘İlmi'l-Usûl*, (Neşr. Taha Câbir Feyyâz el-‘Ulvânî/I-VI), Cami‘âtu'l-İmâm Muhammed es-Su‘ûd, Riyâd, H. 1400/M.1980, III, 417-419 .

²⁸¹ es-Sedûsî, Ebu'l-Hitâb Katâde b. Di‘âme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Neşr. Hâtim Salih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984, ss. 2-4; en-Nehhâs, Ebu C‘âfer Ahmed b. Muhammed, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Neşr. Muhammed Abdusselâm Muhammed), Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1408/1988, s.39 vdd; İbnu'l-Cevzî, Ebulferec, *el-Musaffâ bi Ekuffi Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Neşr.Sâlih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1415/1994, ss. 2-4.; İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh fî'l-Kur‘ani'l-Kerîm*, (Neşr.Abdulgaffâr Süleyman el-Bindârî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986, 7-9., İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (I-IV), Dâru'l-Hadîs,

detaylı izahını, ilgili kitaplara havale ederek müfessirlerimizin nesh konusunda söylediklerini tespit etmeye çalışacağız.

Zemahşerî, ayrıntılı açıklama yapmaksızın ve ilgili tartışmalara girmeksizin neshin varlığından bahseder. Bu bağlamda o, el-Bakara, 2/106. âyetinin yorumunda konuyla ilgili şunları söylemektedir: Rivayete göre, Mekkeli müşrikler, neshi yererek şöyle dediler: Görmüyor musunuz? Muhammed ashabına bir şey emrediyor. Daha sonra, bunu yasaklayarak onun tersi olan bir şeyi emrediyor. Bugün bir şey söylüyor. Yarın ondan vazgeçiyor. Onların bu sözleri üzerine bu âyet inmiştir. Âyetin neshi, onun ortadan kaldırılıp yerine başkasının getirilmesidir. Âyetin neshinin emredilmesi, Allah'ın Cebrail'e, âyetin neshedildiğini bildirmekle, mensuh kılınmasını emretmesidir. Âyetin nes'i, bedel olmaksızın tehir edilmesi veya giderilmesidir. Unutturulması ise, kalplerde ezberlenmiş halinin ortadan kaldırılmasıdır. Yani maslahatın gerektirdiği üzere, âyetin lafzının ve manasının birlikte ya da ikisinden birisinin bedelli veya bedelsiz olarak ortadan kaldırılmasıdır. Müfessirimiz نَأْتِ sözcüğünün, kullar için daha hayırlı bir âyet, yani kendisiyle amelin daha sevaplı ya da aynı ölçüde sevaplı olduğu bir âyet getiririz, anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁸² Ona göre haberlerde ise nesih caiz değildir.²⁸³

Zemahşerî, el-Bakara, 2/71. âyetinin yorumunda, neshin başka bir yönü olan fiilden önce neshin var olup olmadığı konusuna değinmiştir. Ona göre Allah'ın İsrâîloğulları'ndan kesilmesini istediği inek özel nitelikli değildi. Sonra bu, rengi ve sıfatları belirli bir ineğe dönüştü. Onlar da o hususi ineği kestiler. İlk emrin fonksiyonu ne olacak diye sorulursa şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Hüküm, özel nitelikli ineğe

Kahire, 1404/1984, IV, 492-494. ; el-Makarî, Hibetullah b.Sellâme, *en-Nâsîh ve'l-Mensûh*, (Neşr. Zuheyr eş-Şâviş-Muhammed Ken'ân), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1984, ss. 20-22.; es-San'anî, Muhammed b. İsmail, *İcâbetu's-Sâil Şerhu Buğyetü'l-Âmil*, (Neşr. Hüseyin Ahmed es-Siyağî-Muhammed Makbûlî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986, ss. 382-384.; eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (öl.1250/1834); *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l-Usûl*, (Neşr. Ahmed 'Azv 'Înâye/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1999, II, 69; el-İsnevî, Ebu Muahmmmed Abdurrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû' 'ala'l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen Heytu), Müessestu'r-Risâle, Beyrut, 1400/1980, s. 435; eş-Safîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (Neşr. Ahmed Şakir), Mektebetü'l-Halebî, 1940, s.91; el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, (Neşr.'Acil Câsım en-Neşmî/ I-IV), Kuveyt, 1994, II, 59-61; el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, (Neşr. Muhammed Abdusselâm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, ss.97-99.; el-Basrî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed*, (Neşr. Halîl el-Mîs/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, H.1403/M.1983, I, 323-325.; İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-Nâzır ve Cennetu'l-Menâzır*, (Neşr. Abdulazîz Abdurrahman es-Saîd), Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b.Su'ûd, Riyâd, H.1399/M.1978, s.84; Köksal, İsmail, *Fıkıh Usûlü*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2008, ss. 353-360.

²⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 175.

²⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 448.

dönüştüğünden dolayı, ilk hüküm mensuh olmuştur. Fiilden önce nesih caizdir. Hitap, müphemliğinden dolayı, nitelikli ineği kapsadığı gibi diğerlerini de kapsamaktadır. Eğer kesme işi, tahsisden önceki hitapla gerçekleşmiş olsaydı, hitaba uyulmuş olurdu. Tahsisden sonra gerçekleşmesinde de aynı durum söz konusudur.²⁸⁴

Müfessirimiz, çoğu alimlerin neshin varlığı için delil olarak ileri sürdükleri en-Nahl, 16/101. âyetini ise şöyle yorumlamaktadır: Bir âyetin diğer bir âyet yerine değiştirilmesi neshtir. Allah, şeriatları şeriatlerle nesheder. Çünkü bu zorunludur. Dün faydalı olan bir şey, bugün zararlı olabilir. Dolayısıyla bunun zıddı maslahat olur. Allah maslahat ve mefsetetleri bilir. *Allah, indirdiğini en iyi bilirken şeytanın dostları "sen yalnızca bir iftiracısın" dediler*(en-Nahl, 16/101) ifadesinin anlamı da budur. Onlar, burada Peygamberi yermek için bir imkan buldular ve yerdiler. Bu, onların bilgisizliklerinden ve nâsîh ve mensûh ilminden uzak olmalarından dolayıdır. İnanmayanlar şöyle diyorlardı: Muhammed, kendi ashabıyla alay ediyor. Onlara bugün bir şey emrediyor, yarın ondan sakındırarak daha kolay bir şey getiriyor. Zemahşerî'ye göre onlar, bu konuda iftirada bulunmuşlardır. Daha meşakkatli olan bir şey, daha kolay birşeyle, daha kolay olan, daha zor bir şeyle neshedildiği gibi kolay olan bir şey yine kolay olan bir şeyle neshedilmiştir. Çünkü maksat, maslahat olup kolaylık veya zorluk değildir. Âyetin âyetle değiştirilmesinin zikredilmesi, Kur'an'ın sadece kendi misliyle neshedileceğine, bunun sünnet, icma veya kıyasla sahih olmayacağına delil olur mu? diye sorulacak olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu âyette Kur'an'ın misliyle neshedileceği hükmü vardır. Ancak Kur'an'ın bunun dışında birşeyle neshinin olmayacağına ilişkin bir şey yoktur. Mütevatir açık sünnet, kesin ilim ifade etme konusunda Kur'an gibidir. Onunla neshetmek, Kur'an'ı kendi misliyle neshetmek gibidir. İcma, kıyas ve kat'i olmayan sünnete gelince, bunlarla Kur'an'ın neshi sahih değildir.²⁸⁵

O, Al-i İmran, 3/93. âyetinde geçen قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا / *Haydi Tevrat'ı getirin de okuyun*, ifadesinin, Peygamberin onlarla, kendi kitaplarıyla mücadele etmesine ilişkin ve onlara haram kılınan şeylerin, kendilerinin iddia ettiği gibi eskiden haram kılınmayıp zulüm ve haddi aşmaları sebebiyle yeni haram kılındığına dair bilgiyle onları susturması konusunda bir emir olduğunu söylemiştir. Rivayete göre, onlar Tevrat'ı çıkarmaya cesaret edemediler, şaşkın bir halde küçültülmüşe döndüler. Zemahşerî bunun,

²⁸⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 154.

²⁸⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 609 vd.

Peygamberin doğruluğu ve ehli kitabın inkar etmiş olduğu neshin caizliğiyle alakalı, açık bir delil olduğunu ifade eder.²⁸⁶

Zemahşerî'nin mensuh olduğuna işaret ettiği âyetlerden birkaçına örnek vermek yerinde olacaktır. O, el-Ahzab, 33/6. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: “İslam’ın başlangıcında müslümanlar, akrabalıkla değil, dindeki velayet ve hicret yoluyla birbirlerine varis oluyorlardı. Aynı zamanda inkarcıların kalpleri, kendilerine sadakadan pay vermekle ısıdırılıyordu. İslam güçlenip, ehli aziz olunca bu neshedildi. Varis olma, yakınlık hakkı kılındı. Ona göre *مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ* /müminlerden ve muhacirlerden, ifadesinin akrabaları açıklama için olması caizdir. Bu, akrabaların bir kısmının diğer bir kısmına varis olmasına daha uygun düşmektedir. Ona göre yukarıdaki ifadenin, gayenin başlangıcı anlamında olması da caizdir. O zaman anlam şöyle olur: Akrabalık hakkıyla yakınların mirasçı olması, dindeki velayat hakkıyla müminlerin veya hicret yoluyla muhacirlerin varis olmasından daha münasiptir. *فَاعْلَمُوا* /yapmanızdan, ibaresiyle, hüküm neden istisna edildiği sorulacak olursa Zemahşerî şöyle diyeceğini belirtmiştir: Fayda ve ihsan anlamında daha genel birşeyden istisna edilmiştir. Nitekim sen şöyle dersin: Yakın bir kimse vasiyet dışında, yabancından daha evladır. Bununla, yakının miras, hediye, hibe, sadaka vb. şeylerdeki bütün faydalarda daha hak edici olduğunu kastedersin. İyi fiilden maksat tavsiyedir. Çünkü varis olan kimseye vasiyet yoktur. *فَاعْلَمُوا* fiili *أَلَى* ile müteaddi kılınmıştır. Çünkü bu kelime *تَزَلُّوا* ve *تَسُدُّوا* anlamındadır.”²⁸⁷

Zemahşerî burada hadis olduğunu açıkça ifade etmese bile “varise vasiyet yoktur” hadisini zikretmekle âyetin haber-i vahidle en azından tahsis edilebileceği görüşünü kabul eder gibi görünmektedir.

Zemahşerî, el-Enfal, 8/61. âyetinin, İbn ‘Abbâs’a göre, et-Tevbe, 6/59 ile; Mücâhid’e göre ise et-Tevbe, 6/5. âyetle mensuh olduğunu belirttikten sonra şöyle der: Doğru olan, devlet başkanın, barış veya savaşa ilişkin müslümanlar için uygun gördüğü şeydir. İnkarcılarla sürekli savaşmak veya sürekli barış içinde olmak vacip değildir.²⁸⁸

O, et-Tevbe, 6/106. âyetinin yorumunda *مِنْ غَيْرِكُمْ* /sizin dışınızdaki, ifadesini zimmîlerden olarak açıkladıktan sonra, bazılarına göre bu âyetin neshedildiğini nakleder. Çünkü zimmî bir kimsenin, müslüman aleyhine şهادette bulunması caiz değildir. Bu uygulama, müslümanların azlığı ve sefer sırasında bulunmalarının zorluğu

²⁸⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 378.

²⁸⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 509.

²⁸⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 225.

nedeniyle, İslam'ın ilk dönemlerinde caizdi. Mekhûl'a göre bu âyeti, Allah'ın وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ /Ve içinizden adalet sahibi iki kişiyi şahit tutun, (et-Talak, 65/2) sözü neshetmiştir.²⁸⁹

İbn 'Atiyye de nesh olayını kabul etmektedir. Bu doğrultuda o, Bakara, 2/106. âyetinin tefsirinde konuyla ilgili şu açıklamaları yapmaktadır: Arapların kelimasında nesh, iki anlama gelmektedir. Biri, kitabın nakledilmesi gibi herhangi bir şeyi nakletmek anlamındadır. Diğeri ise izale etmek, ortadan kaldırmak anlamındadır. Birinci anlam, bu âyetin anlamı altına girmemektedir. Nesih kavramı, birinci anlamda Allah'ın şu âyetinde gelmiştir: إِنَّا كُنَّا سَتِّسِحُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ /Biz sizin yaptıklarınızı hep istinsah ediyoruz (el-Casiye, 45/29). İkinci anlam ise burada kullanılmıştır. Bu da sözlükte iki kısma ayrılır: Mensûh'tan sonra, nâsih sabit olur. Örneğin نَسَخَتِ الشَّمْسُ الظِّلَّ /Güneş gölgeyi ortadan kaldırdı. Diğerinde ise sabit olmaz Örneğin نَسَخَتِ الرِّيحُ الْأَثَرَ /Rüzgar izi sildi. Dinde bu iki şekilde de nesh meydana gelmiştir. Gerçekte nâsih Allah'tır. Nesh kendisiyle gerçekleştiğinden dolayı, şerî hitap, nâsih olarak isimlendirilir. Meşhur ehli sünnet alimlerine göre neshin tanımı şöyledir: Geçmiş bir hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delalet eden diğer bir hitaptır. Öyle ki eğer bu hitap olmasaydı, yeni hükümden daha kolay olmasıyla birlikte eski hüküm sabit olmaya devam edecekti.²⁹⁰

İbn 'Atiyye, aklen de neshin Allah için caiz olduğunu söyler. Çünkü nesihte, muhal bir durum ve Allah'ın sıfatlarından birinin değişmesi gerekmez. Emirler iradeye bağlı değil ki nesihle irade değişmiş olsun. Nesih ilmin tazelenmesi demek değildir. Aksine Allah, ilk hükmün ne zaman sona ereceğini ve ikinciyle nesh olunacağını bilmektedir. Beda ise caiz değildir. Çünkü o ilmin yenilenmesi ve iradenin değişmesi demektir. Yahudiler Beda'yla neshi bir tutmuşlardır. Bundan dolayı neshi caiz görmeyerek sapıtmışlardır.²⁹¹

İbn 'Atiyye konuya şöyle devam etmektedir: İmamlarımıza göre mensuh, sabit olan hükmün kendisidir. Mutezilenin iddia ettiği gibi gelecekte sabit olan hükmün benzeri değildir. Onları, bu fikre emirlerin asıl murad olduğu hususundaki görüşleri ve güzelliğin güzel için nefsi bir sıfat olduğuna ilişkin kabulleri götürmüştür. Hâlbuki Allah'ın muradı güzeldir. Emirlerin iradeye bağlı olmadığı ve hükümlerdeki güzellik ve

²⁸⁹ Zemahşerî, a.g.e., I, 672.

²⁹⁰ İbn 'Atiyye, a.g.e., I, 190.

²⁹¹ İbn 'Atiyye, a.g.e., I, 190.

çirkinliğin din yönünden olduğu ve nefsi bir sıfat olmadığı konusunda deliller ortaya konmuştur.²⁹²

İbn ‘Atiyye’ye göre, umumun tahsis edilmesi, onun nesh olduğu vehmini uyandırmıştır. Durum bunun aksinedir. Çünkü umum, tahsis edileni kapsamaz. Eğer umumun, tahsis edileni kapsamaması kesin bir şekilde sabit olursa, genel hükümden çıkarılan tahsis değil nesh olur. Nesh haberlerde caiz olmayıp emir ve yasaklara özgüdür.²⁹³

Ona göre nesh, farklı şekillerde olur. Bazen daha ağır olan, daha hafif olanla neshedilir. Süt emmenin haramlılığı için on emme yerine, iki emmenin kabul edilmesi gibi. Bazen daha hafif olan daha ağır olanla neshedilir. Aşure ve sayılı günlerin Ramazan orucuyla neshedilmesi gibi. Kiblenin değiştirilmesinde olduğu gibi, bazen ağırlık yönünden benzer olan bir hüküm diğer bir hükümle neshedilir. Bazen karşılığı olmaksızın bir hüküm neshedilir. Necva (fısıltıyla konuşma) sadakasının kaldırılması buna örnek verilebilir.²⁹⁴

İbn ‘Atiyye’ye göre tam nesih, hem tilavetin hem de hükmün kaldırılmasıdır. Hz. Ebûbekir’in şu sözü de bunlardandır: “كُنَّا نَقْرَأُ لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ فَإِنَّهُ كُفْرٌ” “Biz daha önce “Babalarınızdan yüz çevirmeyin. Çünkü bu küfürdür” âyetini okuyorduk.” Recm’de olduğu gibi bazen tilavet neshedilir, hüküm neshedilmez. Bazen hüküm neshedilir, tilavet kalır. Necva sadakasında olduğu gibi.²⁹⁵ Ona göre, tilavet ve hüküm ikisi de birer yargıdır. Bunun birisinin bırakılıp diğerinin neshedilmesi caizdir.²⁹⁶

Ona göre, Kur’ân Kur’ân’la ve sünnet sünnetle neshedilebilir. Sünnetten maksat da kat’î ve mütevatir²⁹⁷ haberlerdir. Haber-i vâhid²⁹⁸le, haber-i vâhid neshedilebilir. İbn ‘Atiyye, bütün bunlar üzerinde alimler arasında ittifak olduğunu söyler. Otorite imamlara göre, Kur’ân sünnetle de neshedilebilir. Peygamberin sözünde bunun örnekleri vardır: لَوَصِيَّةٌ لِّوَارِثٍ / *Varise vasiyet yoktur.*²⁹⁹ Mâlik’in, konuyla ilgili görüşlerinin

²⁹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191.

²⁹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191

²⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191

²⁹⁵ el-Mümtehine, 60/11.

²⁹⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191.

²⁹⁷ Mütevatir Haber: Kasıtlı veya kasıtsız yalan üzere bir araya gelmeleri mümkün olmayan bir kalabalık tarafından, herhangi bir neslinde azalma olmaksızın rivayet ettikleri haberlerdir. Mütevatir Haberle ilgili detaylı bilgi için bkz. Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî, *Tevcihu’n-Nazar ilâ Usûli’l-Eser*, (Neşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde/I-II), Mektebetu’l-Matbu’âtî’l-İslâmiyye, Haleb, 1995, I, 107 vd.

²⁹⁸ Mütevatir nitelik taşımayan haberlere haber-i vahid denir. Cezâirî, *Tevcih*, I, 108.

²⁹⁹ Bu anlamdaki hadisler için bkz. İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Vesâyâ, Bâbu Lâ Vasiyyete li Vârisîn, Hd. No: 2712, II, 905; ed-Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünen*, (Neşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî/I-IV), Kitabu’l-Vesâyâ, D’aru’l-M’arife, 1966, Beyrut, Hd.No:13, IV, 152.

zahiri anlamı budur. İmam Şafii bunu kabul etmemiştir. Ona karşı delil ise, zina haddi konusunda recm edilen dul bir kadından, celdenin kaldırılmasıdır. Bunu kaldıran sünnetten başkası değildir. Yine meşhur alimler, sünnetin, Kur’ân’la neshedileceği görüşündedir. Kiblenin değişiminde bu görülür. Şam’a doğru namaz kılma kesinlikle Allah’ın kitabında yer almamıştır. Yine Allah, Peygamberin Müslüman kadınları Kureys’e geri vermesi konusundaki görüşünü de *فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ* /Eğer siz onların inanan kadınlar olduğunu öğrenirseniz artık onları kafirlere iade etmeyiniz, (el-Mümtehine, 60/11) âyetiyle kaldırmıştır. Aynı şekilde alimler, aklen Kur’ân’ın haberi vahidle de neshedileceği görüşündedir. İbn Atiyye’ye göre bunun gerçekleşip gerçekleşmediği konusunda ihtilaf edilmiştir. Ebu’l-Me’âli gibi bir kısım alimler, bunun kiblenin değişimi sırasında Kuba mescidine inenler hakkında gerçekleştiğini söylemiştir. Bir nassın, kıyasla neshedilmesi ise caiz değildir. Nitekim kıyasın şartlarından biri de nassa muhalif olmamasıdır.³⁰⁰

Ona göre, Hz. Peygamber döneminde, neshin bütün bu çeşitleri gerçekleşmiştir. Peygamberin vefatından ve dinin tamamlanmasından sonra neshin olmadığı hususunda Müslümanlar arasında fikir birliği vardır. Bundan dolayıdır ki icma ne nesheder ne de neshedilir. İcmanın nassa muhalif olduğunu gördüğümüzde, onun bilmediğimiz neshedilmiş bir nassa dayandığını düşünürüz.³⁰¹

Müfessirimiz konuyla ilgili açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Bazı mütekellimler, nesih bilgisi kendisine ulaşsın veya ulaşmasın, sabit olan nesh hükmünün herkes için gerçekleştiğini söylemişlerdir. Seçkin alimlerin görüşüne göre nesheden kendisine ulaşmayan kimse, ilk hükümle ibadet eder. Nâsih kendisine ulaştığında ise nesh hükmü icra edilir. Yine alimlere göre fonksiyonel hale gelmeden önce bir hüküm neshedilebilir. Nitekim zebih/Hz. İsmail’in kesilmesi kıssasında bu gerçekleşmiştir.³⁰²

İbn ‘Atiyye, en-Nahl, 16/101 âyetinin yorumunda ise konuyla ilgili şöyle demektedir: Allah bir âyetin lafzıyla başka bir âyetin lafzını ve lafzı kalsa bile manasını kaldırıncı, Mekke’li kafirler, “Bu, Allah katında olsaydı bir değişme olmazdı. Kur’ân Muhammed’in iftirasıdır. O hatadan, görmüş olduğu doğruya dönmektedir” demişlerdi. Halbukî, Allah, o zaman dilimi içinde ve ondan sonra kullar için neyin daha hayırlı olduğunu bilir. Kullar bilmez. Allah Peygambere, Kur’ân’ın nasihinin ve mensuhun Hz.

³⁰⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191.

³⁰¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191.

³⁰² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 191.

Cebrail tarafından indirildiğini haber vermesini istemiştir.³⁰³ Ona göre haberlerde nesih gerçekleşmez.³⁰⁴

İbn ‘Atiyye’nin, selefin görüşlerine dayanarak mensûh olduğunu söylediği bazı âyetleri burada hatırlamakta fayda vardır. Bu bağlamda o, el-Bakara, 2/193. âyetinde geçen وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ifadesinin, nâsih olduğunu söyleyenlere göre her yerde bütün müşriklerle savaşmaya ilişkin bir emir olduğunu söyler. Nâsih olmadığını söyleyenlere göre ise haklarında, Allah’ın “sizinle savaşırlarsa” dediği kimselerle savaşın anlamındadır. İbn ‘Atiyye’e göre ise ilk görüş daha tutarlıdır ve savaşmayla ilgili mutlak emirdir.³⁰⁵

İbn ‘Atiyye, el-Mü’minûn, 23/62. âyetinde geçen لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا /Hiç kimseye gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemeyiz, ifadesinin gerçekte güç yetirilmeyen şeyle sorumlu kılan naslarla neshedildiğini belirtir.³⁰⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Zemahşerî neshin varlığı ile ilgili usûlî tartışmalara girmez. Neshin hikmetinden bahseder. Neshin anlamını ve hikmetini açıklar. Haberlerde neshin olmayacağını, Kur’ânın misliyle veya ancak mütevatir sünnetle nesh edilebileceğini belirtir. Yeri geldikçe bazı âyetler için “neshedilmiştir” hükmünü verir.

İbn ‘Atiyye –diğer konularda olduğu gibi- nesh hakkında Zemahşerî’ye göre daha detaylı bilgi verir. Sözcük ve terimsel olarak nesh kavramını tanımlar. Neshin aklen mümkün olduğundan, neshin çeşitlerinden bahseder. Kur’ân’ın, Kur’ân ve mütevatir sünnetle neshedilebileceğini belirtir. Yine O, alimlerin haber-i vahidle de Kur’an neshinin gerçekleşebileceğine ilişkin kabulüne yer verir. İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi haberlerde neshin olamayacağı görüşündedir. O, tefsirinde bir kısım ayetlerin hangi ayetlerle neshedildiğine dair seleften gelen rivayetlere de değinir.

1.5. MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH

Muhkem ve müteşâbih kavramlarının tanımında, alimler ihtilaf ederek bu konuda değişik görüşler ortaya koymuşlardır.³⁰⁷ Biz bu konudaki tartışmaları ilgili

³⁰³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 421 vd.

³⁰⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 26; II, 338.

³⁰⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 263.

³⁰⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 148.

³⁰⁷ eş-Şâtibî, Ebu İshak, *el-İ’tisâm*, el-Mektebetü’t-Ticâriyye el-Kübrâ, (I-II), Mısır, trs., II, 327; el-Cuveynî, Ebu’l-Me‘âlî, Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkh*, (Neşr. Abdulazîz Mahmud ed-Dîb/I-II), Dâru’l-Vefâ, Mısır, 1418/1997, s.283; İbnu’l-Lihâm, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Muhtasar fî Usûli’l-Fıkh ‘ala Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Neşr. Muhammed Mazhar),

kitaplara havale ederek her iki müfessirin bu konudaki görüşlerini tespit etmeye çalışacağız.

Zemahşerî'nin muhkem ve müteşâbih bağlamında “*Sana kitabı indiren O’dur. Ondan bir kısım âyetler muhkemdir ki onlar kitabın anasıdır. Diğer bir kısmı müteşâbihlerdir. İşte kalplerinde eğrilik bulunanlar fitne aramak ve onun te’viline yeltenmek için onun müteşâbih olanına tabi olurlar. Halbuki onun te’vilini Allah’tan başkası bilmez. İlimde yüksek payeye erenler ise ‘Biz O’na inandık. Hepsi onun katındandır’ derler,*” (Al-i İmran, 3/7) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: “Muhkem, şüphe ve ihtimalden korunarak ibaresi sağlam kılınan demektir. Müteşâbihât, çeşitli anlamlara ihtimalli olan ve şüpheye düşülen ayetler demektir. “Onlar kitabın anasıdır”, ifadesi ise, onlar kitabın aslıdır, müteşâbihat onlara hamledilir, demektir Bunlara örnek “*Onu gözler algılamaz,* (el-En‘âm, 6/103), *Rablerine bakarlar*(el-Kıyâme, 75/23), *Allah edepsizliği emretmez* (el-A‘râf, 7/28) ve *Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde oranın ileri gelenlerine emrediz* (el-İsrâ, 17/16) gibi âyetlerdir. Kur’ân’ın hepsinin muhkem olması gerekmez miydi? denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Eğer hepsi muhkem olsaydı, kolaylıkla elde edinildiğinden dolayı insanlar onu askıda bırakır, araştırma, düşünme, nazar ve istidlâl gibi ihtiyaç duydukları şeylerden yüz çevirirlerdi. İnsanlar, böyle yapsalardı, Allah’ın marifet ve tevhidine ulaşılan tek yolu işlevsiz kılarlardı. İmtihan etme, hakta sebat edenle sarsılanı ayırma, alimlerin anlamlarını çıkarıp muazzam faydalara ve çok büyük ilimlerde gözlenen yargılara dönüştürmeleri ve Allah katından derecelere ulaşmaları için iyice Kur’ân’ı düşünmeleri ve zihinlerini yorma faaliyetleri bulunduğuundan, Kur’an’da müteşâbih ayetler yer almıştır. Yine, Allah’ın kelamında herhangi bir ihtilaf ve tenakuz olmadığına inanan kimse, zahiren çelişen şeyler gördüğünde, bu durum onu muhkemle müteşâbihin uyuştüğunu gösteren şeyi talep etme noktasında teşvik eder. Böylelikle mümin düşünür, kendi kendine ve başkasına müracaat eder. Allah onun zihnini açar. Muhkemle müteşâbihin örtüştüğü açıkça ortaya çıkar. İnanan kimsenin, Allah’ın kitabında çelişki olmadığına dair inancı ve yakınındeki kuvveti artar.”³⁰⁸

Cami‘atu’l-Melik Abdilazîz, Mekke, ts., s.73 vd; Zerkânî, *a.g.e.*, II, 195-197; İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dimeşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Neşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1401/1981, I, 197 vd.; Gazzâlî, *el-Menhûl fî T’alikatî’l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen Heytu), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1998, I, 244, es-Subkî, *Ref’u’l-Hâcib ‘an Muhatasari İbni’l-Hâcib*, (Neşr. Ali Muhammed Mu‘avviz- Ahmed Abdulmevcûd/ I-IV), ‘Âlemu’l-Kutub, Beyrut, 1999, II, 97 vd.; es-Sem‘ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed (öl. 489/1096), *Kavâtiu’l-Edille fî’l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen eş-Şâfî/I-II), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1999, I, 235 vd.

³⁰⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 332 vd.

Zemahşerî, müteşâbihin ilimde râsih olan kimselerce bilinebileceğini kabul eder. Nitekim yukarıdaki âyette geçen *وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* / *Onun te'vilini sadece Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir*, ifadesini O şöyle yorumlar: Müteşâbihin hamledilmesi gereken gerçek teviline, ancak Allah ve ilimde rusûh sahibi, yani ilimde kökleşmiş ve ciddi pay sahibi olmuş kulları erişir. *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* ifadesinde durup *إِلَّا اللَّهُ* ifadesini ibtida cümlesi kılanlar vardır. Onlar, müteşâbihi, Allah'ın ilmine has kıldığı şey diye tefsir ederler. Zemahşerî'ye göre itibar edilecek yorum, birinci görüştür.³⁰⁹

Müfessirimiz, Hûd, 11/1. âyetinde geçen *أُحْكِمَتْ* kavramı hakkında şöyle demektedir: “Kitap, sağlam ve muhkem bir bina gibi, herhangi bir eksiklik ve eğriliğin vaki olmadığı muhkem ve sarsılmaz bir nazımla düzenlenmiştir. Bazılarına göre ise bozulması önlenmiş demektir.”³¹⁰

O, ez-Zumer, 39/23. âyetinde geçen *مُتَشَابِهًا* lafzını ise şöyle yorumlar: Mutlak olarak Kur'ân'ın bir kısmı diğer bir kısmına benzer. Kuvvetlilik ve doğrulukta anlamlarının birbirine benzerliği, hak, sıdk ve halkın yararı üzerine bina edilmesi; doğruyu seçme konusunda lafızların tenasübü; icaz ve hasımlarını susturmada te'lif ve nazımının ahengi nedeniyle Kur'ân kapsamlı bir kitaptır. Ona göre *مَثَانِي* sözcüğü Kur'ân'ın ayetlerinin birbirine benzer olduğunu beyan etmektedir. Çünkü tekrarlanan kıssalar sadece benzer olur. Bu kavram *مُشَى* 'nin çoğulu olup tekrarlanan anlamına gelir. Haberleri, kıssaları, emir ve nehiyleri, va'd-vaîd ve öğütleri tekrarlandığından dolayı *مَثَانِي* denilmiştir.³¹¹ Zemahşerî bu âyette teknik anlamda müteşâbih kavramına değinmeden, onun sözcük anlamından yola çıkarak tefsir yapmıştır.

İbn 'Atiyye ise, Al-i 'İmrân, 3/7. âyetini yorumlarken, muhkem ve müteşâbih kavramlarının üzerinde durarak, müfessirlerin bu konudaki görüşlerinden nakillerde bulunduktan sonra tenkitler yapar ve kendi tercihinin ortaya koyar.³¹²

Ona göre muhkem, açık ve ayrıntılı bir şekilde hükmü sabit olan ayetlerdir. Müteşâbih ise te'vile ihtiyaç duyulan ve kendisinde benzerlikler bulunan âyetlerdir. İlk bakışta onunla, diğer âyetler veya aklî kabuller arasında zıtlık görülür. Kalplerinde eğrilik bulunan ve derin düşünemeyenlerin zannettiği yanlış anlamlara benzer manalar

³⁰⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 333.

³¹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 363.

³¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 118 vd.

³¹² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 400.

içerdiklerinden dolayı, bu tür ayetler müteşâbihât şeklinde isimlendirilmiştir. Peygamberden gelen sahîh hadis de bu yöndedir. “*Helal ve haram açıktır. İkisi arasında ise müteşâbihat vardır.*”³¹³ Yani zatında haram olan şeyler, derin düşünemeyen kimselerin katında helale benzemektedir. Aynı şekilde âyetin sahip olduğu doğru bir anlam, yine kısır görüşlü veya kalplerinde eğrilik bulunan kimselerin yanında bozuk anlamlara benzemektedir. Bu anlamla onlar, Allah’ın kitabına itirazda bulunurlar. İbn ‘Atiyye, muhkem ve muteşabihin bu şekilde açıklanmasını tercih eder. Nitekim Necran Hristiyanları, Peygambere gelip şöyle dediler: “Senin kitabında İsa’nın Allah’tan bir ruh ve kelime olduğu bilgisi var mıdır?” dediklerinde Peygamber, evet deyince onlar da “o halde o, bize (delil olarak) yeter” demişlerdir.³¹⁴

Daha sonra İbn ‘Atiyye, bu konudaki görüşleri şöyle nakleder: “Fıkıhçı, Ebû Muhammed şöyle demiştir: Mufessirler, bu âyetteki muhkem ve müteşâbihin ne olduğunu belirlemede ihtilafa düşmüşlerdir. İbn ‘Abbâs, muhkemlerin şu âyetlerde zikredildiğini söylemektedir: “*De ki: Gelin, Allah’ın/Rabbinizin üzerinize neleri haram ettiğini okuyayım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın, babanıza annenize iyilikten ayrılmayın, yoksulluk yüzünden çocuklarınızı öldürmeyin...*”(el-En’am, 6/151), *Rabbiniz kesin olarak şunları emretti: Ondan başkasına ibadet etmeyin; ana babanıza iyilik edin...*(el-İsrâ, 17/23). İbn ‘Atiyye’ye göre aslında İbn ‘Abbâs, bu ifadesiyle muhkeme örnekler vermiştir. Yine İbn ‘Abbâs der ki; muhkem Kur’ân’ın nâsihi, helali, haramı ve iman edilip amel edilen kısmıdır. Müteşâbih ise onun mensûhu, mukaddemi, muahheri, emsâlleri, yeminleri iman edilip amel edilmeyen kısmıdır. İbn Mes‘ûd ve diğerleri ise Kur’ân’ın muhkematının nâsihleri, müteşâbihatının ise mensûhleri olduğunu belirtmişlerdir.³¹⁵ Fakih Ebû Muhammed, bunların örnek olarak zikredildiğini muhkemler şunlardan ve müteşâbih bunlardandır, demek kabilinden olduğu görüşündedir. Katâde, er-Rebi‘ ve Dahhâk da aynı fikirdedir. Mücâhid ve ‘İkrime’ye göre ise helal ve haram olduğu kısım muhkemler, bunun dışında birbirini doğrulayan ayetler müteşâbihlerdir. Muhammed b. Ca‘fer’e göre, muhkemlerde Allah’ın delilleri, kulların korunması, husumet ve batılın defî söz konusudur. Bunda saptırma ve tahrif yapabilme yoktur. Müteşâbihatta ise saptırma ve tahrif yapabilme vardır. Allah, bununla kullarını imtihan eder. Yine İbn ‘Atiyye, Fakih Ebû Muhammed’in konuyla alakalı şu nakillerde bulunduğunu zikreder: Câbir b. Abdillâh b.

³¹³ Beyhâkî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu'l-Buyû‘, Bâbu Talabi'l-Helâl Vec'tinâbi's-Şubuhât, Hd. No: 10703, V, 264; Ebû Dâvud, *Sünen*, Hd. No:3331, II, 247.

³¹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 400.

³¹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 400.

Riâb'ın içinde bulunduğu alimler topluluğu-ki Süfyan Sevri ve Şabi'nin sözünün gereği de budur- şöyle demiştir: Muhkemler, alimlerin te'vilini bildiği ve anlamlarını anladığı Kur'ân âyetleridir. Müteşâbih ise Allah'ın, ilmini kendine has kıldığı, hiç kimsenin onun bilgisine ulaşmaya imkan bulamadığı Kur'ân âyetleridir. Bazıları bunlara örnek olarak kıyametin vaktini, Ye'cûc ve Me'cûc'un ve Deccâl'in çıkışını, İsa'nın nüzûlünü, sûrelerin başındaki haruf-u mukattaa'yı göstermektedirler. İbn 'Atiyye, daha sonra bu görüşlerin bir kısmını şöyle yorumlar: İfade edilen gaybi konular muhkemlerdir. Çünkü bu konuda beşerin bilgisi bellidir. Bilmediği ise vaktin sınırlandırılmasıdır. Sûrelerin başındaki harfler ise te'villere maruz kaldıklarından dolayı müteşâbihtirler. Bundan dolayıdır ki Yahudiler, bunlara tabi olarak Hz. Muhammed'in ümmetinin ömrünü anlamaya çalışmışlardır.³¹⁶

Ona göre, ayetteki kitabın anası ifadesi, kitabın çoğunluğu ve temeli anlamındadır. Nitekim Allah'ın ayetlerinde muhkemler çoktur. Bunlarda ifrata gidilmeksizin açıklamalarda bulunulmuştur. Yahya b. Ya'mer ise şöyle demiştir: Bu ifade, en önemli mekânlar olmalarından dolayı Merv'e Ümmü Horasan; Mekke'ye Ümmü'l-Kura denilmesi gibidir. Mehdevî ve Nakkaş'a göre ise Allah'ın kitabındaki her muhkem âyete "*ummu'l-kitâb*" denilmiştir. İbn 'Atiyye, bu görüşün kabul görmediğini söyler. Aksine muhkemlerin tamamı "*ummu'l-kitâb*"dır.³¹⁷

İbn 'Atiyye, âyetteki *kalplerinde eğrilik olan* ifadesinin bidat sahibi bütün toplulukları kapsadığını söyler. Âyette, o dönem İsa konusunda Kur'ân'a itiraz ettiklerinden dolayı önce Necran Hristiyanlarına, sonra Yahudilere işaret edilmiştir. Daha sonra ise bütün bidat ve inkarcılara teşmil edilmiştir. Muhammed b. Ca'fer, İbn Mes'ûd ve Mücâhid tarafından, *Zeyğ/eğrilik*, hidayetten meyletmek olarak yorumlanmıştır. Katâde, kalplerinde eğrilik olanlar, Hariciler ve Haruriyye değilse onların kim olduklarını bilmiyorum, demiştir. Hz. Âişe, ise Kur'ân'la mücadele eden birini gördüğünüzde ondan sakının. O, Allah'ın kastettiği kimsedir, demiştir.³¹⁸

Müfessirimize göre, "*Onun te'vilini Allah'tan başka bilmez*" ifadesi, ruh, kıyametin vakti, gibi konularla ilgilidir. Ancak bu ibare ona göre, alimlerin te'vil etmesinin mümkün olduğu durumlarda tam manasıyla onun te'vilini Allah'tan başka

³¹⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 401.

³¹⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 401.

³¹⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 402.

kimse bilmez, demektir. Te'vil ise sözün kendisine döndüğü nokta ve anlamın ona bağlı olduğu şey, demektir.³¹⁹

İbn 'Atiyye, âyetle geçen وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinde ihtilaf edildiğini belirterek şöyle demiştir: Bazıları bu kelimeyi ref'a ile okuyarak Allah'ın ismi üzerine atfetmişlerdir. Dolayısıyla bu ayetlerin Allah katından olduğuna inanan, ilimde kökleşen kimseler Allah'ın kitabındaki müteşâbihleri bilir, anlamı çıkar. İbn 'Abbâs, onun te'vilini bilenlerdenim demiştir. Mücâhid, er-Rebî' ve Muhammed b. Ca'fer, ilimde kökleşenler onun tevilini bilirler ve ona iman ettiklerini söylerler, demişlerdir. Bir kısım ise الرَّاسِخُونَ sözcüğünü, önceki kelimadan kopuk olarak, mübteda olmak üzere ref'a ile okumuşlardır. Daha sonra gelen يَقُولُونَ kelimesi de onun haberi olmuştur. O zaman, müteşâbihlerin bilgisi, Allah'a ait olur. İlimde kökleşenler ise onun Allah katından olduğuna iman ederler, anlamı çıkar. Hz. Âişe ve bir rivayete göre İbn 'Abbâs bu görüştedir.³²⁰

İbn 'Atiyye, bütün bu nakillerden sonra şu yorumu yapar: Bu konuda ittifaktan çok ihtilaf edilmiştir. Allah, âyetlerini muhkem ve müteşâbih olmak üzere iki kısma ayırdı. Muhkem, Arapların dilini bilen herkesin düşünmeye muhtaç olmaksızın anlayabildiği, anlamı açık lafızlardır. Bu konuda ilimde kökleşenlerle, sıradan insanlar aynı konuma sahiptir. Müteşâbih ise çeşit çeşittir. Bir kısmı ruh ve Allah'ın bildiği gaybi konular gibi kesinlikle bilinemez. Bir kısmı ise Arap dilinde çeşitli vecihlere hamledilip de doğru te'vil edilebilir. Bunlardan bir kısmı da İsa hakkındaki “*ondan bir ruhtur*” (Nisa, 4/171) ifadesinde olduğu gibi doğru olmayan te'ville ilişkilendirilebilir. Bu son kısım ile ilgili, Allah tarafından kendisine ayrıntılı bilgi takdir edilmemiş kimse, râsih olarak adlandırılmaz. O halde muhkem ayetler dışında başka bilgisi olmayan kimse râsih diye isimlendirilmez. İbn 'Atiyye'ye göre ilimde rusuh sahipleri zikrettiği müteşâbihin ikinci kısmını bilebilirler. Aksi halde bu gibi şahısların ilimde kökleşmiş kimseler olarak nitelendirilmesi uygun olmaz. Çünkü onlar da herkesin bildiği muhkem âyetleri bilmiş olurlar.³²¹

Müfessirimiz, Hûd, 11/1. âyetinde geçen أُحْكِمَتْ kelimesinin, sağlam ve mükemmel yapılmış, anlamında olduğunu söylemiştir. Bu ifadede Kur'an, sağlam ve mükemmel işlere benzetilmiştir. Bu sıfatla, Kur'an ezeli (ilimde) yer alıyordu. Daha

³¹⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 402.

³²⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 402.

³²¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 403.

sonra hükümleri ve emirleri değişik zamanlarda Hz.Muhammed'e parça parça gönderilerek tafsil edilmiştir.³²² Görüldüğü üzere İbn Atiyye bu âyetle muhkemlik kavramını sözcük anlamıyla ele almıştır.

O, ez-Zümer, 39/23 âyetindeki مُشَابِهًا kelimesine, çelişmeyen ve birbirine eşit, bir kısmı bir kısmına benzeyen manasını vererek müteşâbih ifadesini sözcük anlamı bağlamında değerlendirmiştir.³²³

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî muhkem ve müteşâbihten maksadın ne olduğunu belirtmekle birlikte konu hakkında alimler arasında ihtilaf olduğunu zikreder. Bu ihtilaflara “denilmiştir” kalıbıyla kısaca yer verir. Ona göre, ilimde kökleşmiş olan kimseler müteşâbih âyetlerin yorumlarını bilebilirler.

İbn ‘Atiyye, muhkem ve müteşâbihle ilgili görüşleri detaylı olarak nakleder ve tenkitlerde bulunur. Konuya açıklık getirirken hadisten de yararlanır. O müteşâbihi iki kısma ayırır. Gaybi konular gibi bunların bir kısmının bilgisi sadece Allah’a özgüdür. Diğer bir kısmının bilgisine ise râsih alimler ulaşabilir. Ancak bu çeşit müteşâbihin de tam bilgisi Allah’a aittir.

1.6. İ‘CÂZU’L-KUR’ÂN

Peygamberler, muhataplarını ikna etmek üzere mucizeler göstermişlerdir. Mucize, Allah’ın, doğruluklarını kanıtlamak üzere Peygamberlerin elleriyle göstermiş olduğu olağan üstün olaylardır. Peygamberlerin bu mucizeleri karşısında, hasımları acizlik içinde kalırlar.³²⁴ Böylelikle peygamberlik iddiasında bulunan yalancılar, gerçek peygamberlerden ayırtedilmiş olur.

Mucize ya aklî veya hissî olmaktadır. İsrailoğullarına gösterilen mucizeler genelde hissî, Hz.Muhammed’in ümmetinin muhatap olduğu mucize ise daha çok aklî (Kur’ân) olmuştur.³²⁵ Hz. Peygamberin hissi kabilden göstermiş olduğu tabiat üstü hadiseler ise daha çok *şevâhidü’n-nübüvve* veya *delâilu’n-nübüvve* kabilindendir.

³²² İbn Atiyye, *a.g.e.*, III, 148.

³²³ İbn Atiyye, *a.g.e.*, IV, 527.

³²⁴ Mucize ve bir olayın mucize olabilmesinin şartları için bkz. el-Mütevellî, Ebu Saîd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Ğunyetu fî Ūsuli’d-Dîn*, (Neşr. ‘İmâduddîn Ahmed Haydar), Müessesetu’l-Hademât ve’l-Ebhâsu’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 149 vd.; el-Îcî, Adudiddîn Abdurrahmân, *Kitâbu’l-Mevâkif*, (Neşr. Abdurrahman ‘Umeyre/I-III), Dâru’l-Ciyl, Beyrut, 1997, III, 338 vd.

³²⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 3.

Kur'ân'ın son peygamber Hz. Muhammed'in değişmez, kendisinde herhangi bir eklenti veya çıkarmanın olmadığı devamlı mucizesi³²⁶ olduğu konusunda müslümanlar arasında genel bir kabul vardır. Yine Kur'ân'ın apaçık bir Arapçayla indiği hususunda Müslümanlar hemfikirdir. Nitekim bu konu, Kur'ân'da açıkça dile getirilmiştir.³²⁷ Asıl problem, Kur'ân, Arapların üslubuna uygun olarak indiğine göre, i'câzın onun neresinde olduğu ve bu i'câzın nasıl illetlendirileceğidir.³²⁸

Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili görüşler bazen örtüşüp bazen farklılık göstermesine rağmen, hepsi Kur'ân'ın fesahatı, belağatı ve seçkin nazmı üzerine odaklanmıştır. Bununla birlikte, i'câz problemi araştırma konusu olmaya devam etmiş ve şu sorular gündeme getirilmiştir: İ'câz, Arapların Kur'ân'ın bir sûresinin benzerini getirmekte acze düşmeleri sebebiyle mi gerçekleşmiştir? Araplardan girişimde bulunanlar var mıdır?³²⁹ Yoksa Kur'ân'ın i'câzı, sarfe nazarîyesi bağlamında mı gerçekleşmiştir? Yani Allah'ın harici bir engellemesi olmasaydı Araplar onun benzerini getirebilirler miydi?³³⁰ Bu son görüşü meşhur Mutezilî alim Nazzâm ileri sürmüş, daha sonra bazı Mutezilî alimler ona tabi olmuşlardır.³³¹

³²⁶ en-Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şerafeddin, *et-Tibyân fî Âdâbi Hameleti'l-Kur'an*, el-Vekâletu'l-Âmme li't-Tevzî', Dîmeşk, 1983, s. 3 vd; Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyat ve'l-Mevdu'ât fî Kutubi't-Tefsîr*, Mektebetu's-Sünne, yy, ts., s. 27 vd.

³²⁷ Yusuf, 12/2; Tâha, 20/113; ez-Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; eş-Şûra, 42/7; ez-Zuhuruf, 43/3.

³²⁸ Konuyla ilgili görüşler için el-Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd 'alâ Mezhebi's-Selefi ve Ashâbi'l-Hadîs*, (Neşr. Ahmed 'İsâmu'l-Kâtib), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1401/1981, s.259; el-İsbehânî, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed, (öl.353/964), *el-Hucce fî Beyâni'l-Mehicce ve Şerhi 'Akîdeti Ehli's-Sünne*, (Neşr. Muhammed b. Rebî'I-II), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1999, I, 379; el-Kasimî, Muhammed b. İbrahim, *İ'sâru'l-Hak 'ala'l-Halk fî Reddi'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Hak min Usûli't-Tevhîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s.77; el-Cürcânî, Abdulkâhir b. Abdurrahmân, *Delâilu'l-İ'câz*, (Neşr. Muhammed et-Teneccî), Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut, 1995, s. 193 vd.; İhsân'Abbâs, *Tarîhu'n-Nakdi'l-Edebî 'İnde'l-'Arab*, Dâru's-Sekâfe, Beyrut, 1983, s.343; el-Kurtubî, (öl.671/1273) Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-İ'lâm bimâ fî Dini'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini'l-İslâm*, (Neşr. Ahmed Hicazî es-Sekâ), Dâru't-Türâsi'l-'Arab, Kahire, 1398/1978, s.333 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl fî'l Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (I-V), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ts., III, 11 vd.; el-Âmidî, Ali b. Ebi Ali, *Ğâyetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, (Neşr. Hasan Mahmud Abdullatîf), Kahire, 1319/1901, s.352; el-İcî, *el-Mevâkıf*, III, 377 vd.; el-Bâkillânî, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib, *Temhîdu'l-Evâil ve Telhisu'-Delâil*, (Neşr. 'İmâduddîn Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987, I, 185; Hacımüftüoğlu, Nasrullah, *Kur'ân'ın Belağatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev Yay., 2001, Erzurum, s.40 vd.

³²⁹ Tarihte bir kısım insanlar Kuran'ın veya bazı surelerinin benzerini getirme girişiminde bulunmuşlardır. Museyleme, İbnu'l-Mukaffâ ve Ma'arrî bunlardan birkaçıdır. Ancak onlar bu konuda hüsrana uğramışlar, Kuran'ın mucize üslubu ve belağatı karşısında şaşkına dönmüşlerdir. Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 11 vd.

³³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 94; Suyûtî, *a.g.e.*, IV, 8 vd; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Mîlel ve'n-Nihal*, (Neşr. Muhammed Seyyid Geylânî/I-II), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1404/1984, I, 52 vd; es-Sefârînî, Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed, (öl.118/736), *Levâmi'u'l-Envârî'l-Behiyye ve Sevâtiu'l-Esrârî'l-Eseriyye li Şerhi'd-Dürreti'l-Mudiyye fî 'Akdi'l-Fırkati'l-Mardiyye*, (I-II) Müessesetu'l-Hafakin, Dîmeşk, 1982, I, 174 vd.

³³¹ et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, (öl.791/1392), *Şerhu'l-Mekâsid fî 'İlmi'l-Kelâm*, (I-II), Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, Pakistan, 1981, II, 184 vd.

Zemahşerî'nin bu konudaki görüşlerini belirlemek için Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili âyetlerini nasıl yorumladığına bakabiliriz. Bu bağlamda o, Hud, 11/13. âyetin yorumunda Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili şöyle demektedir: Allah, onlara karşı önce on sûre, sonra bir sûreyle meydan okumuştur. Nitekim bir arzuhalci kendi hattı/el yazısıyla alakalı olarak arkadaşına şöyle der: Yazdığım şekilde on satır yaz. Onun hattının benzerini yazmada arkadaşının aczi ortaya çıkınca, bu sorumluluğu senden hafifleterek tek satırla sınırlandırdım, der. Ona göre, âyetteki مِثْلُهُ sözcüğü benzerleri anlamındadır. Herbiri ona benzer olan, demektir. مُفْتَرِيَاتٍ on sûrenin sıfatıdır. Kur'ân'ı uydurdun. Allah katından değil de kendi nefsinden tasarladın, dediklerinde Allah, onların davalarına uygun davranıp, onların dizginlerini gevşeterek Peygamberinin dilinden şöyle demiştir: Durum sizin dediğiniz gibi, bana vahyedilmeyip de kendi nefsimden bunu tasarladığımı iddia ediyorsanız, siz de kendi katınızdan uydurduğunuz o kelamın bir benzerini getiriniz. Sizler benim gibi fasih Araplarsınız. Benim, güç yetirdiğim kelâmî şeylerde acze düşmezsiniz. Onların getirdiği şeyler, nasıl Kur'ân'ın benzeri olur. Onların getirdiği uydurma olduğu halde Kur'ân uydurma değildir, denilecek olursa müfessirimiz şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Âyetteki ifade, uydurma olsa bile, nazım ve beyan güzelliği konusunda onun benzeri olan, demektir.³³²

Yine müfessirimiz, el-Bakara, 2/23. âyetinde geçen مِنْ مِثْلِهِ ifadesinin yorumunda, Kur'ân'ın benzeri nedir ki bu benzerden bir sûre getirsinler? diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: Muhteşem bir beyan ve nazım güzelliğinde zirvede bulunması niteliklerinde onunla aynı hal üzere olan bir sûre getirin. Ya da kitap okumayan veya alimlerden bir şey almayan ümmî veya Arap bir beşer olması yönüyle Peygamberin hali üzerine olan bir kimseden Kur'ân'ı getirin, demektir. Bu Haccâc'ın “Seni Edhem ve Eşheb'e bindiriceğim” sözüne mukabil Kaba'sarâ'nın “Ancak emir gibisi Edhem ve Eşheb'e bindirilir” demesi gibidir.³³³ Bununla o, güç ve yetki konusunda emirle aynı nitelikte olan herhangi bir kimseyi kastetmiştir. فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ (Bakara,2/23), فَاتُّوا بِعَشْرِ سُوْرٍ عَلَىٰ أَنْ يُاتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ (Hud, 11/13), (el-İsra,17/88) âyetlerindeki zamirin inen vahye dönmesinin birkaç yönü vardır: Çünkü Kur'ân, tertibinin selameti ve en sahih uslupta vaki olmasından dolayı buna daha layıktır. Ayrıca zamirin, inen şeye dönmesi daha güzel bir intizam ortaya koyar. Konuşma vahyin indiği kişiyle ilgili değil, inen

³³² Zemahşerî, a.g.e., II, 369.

³³³ Krş.Hacımuftuoğlu, Nasrullah, *Teshîlu'l-Belâğa*, İzmir, 1996, s. 55.

vahiy hakkındadır. Dolayısıyla söz onunla ilintilidir ve onun için dile getirilmiştir. Zamirin, başka bir şeye döndürülmeyerek sözün ondan ayrılmaması vahyin hakkıdır. Mananın, Kur'ân'ın Allah katından indirilmiş olduğunda şüpheye düşmüşseniz, şeklinde olduğu görülmez mi? Eğer zamir Peygambere döndürülmüş olsaydı ifade düzeni gereği şöyle denirdi: Muhammed'in, vahiy indirilmiş kişi olduğundan şüpheye düşmüşseniz onun gibi birisinden Kur'ân getiriniz. Onlar çoğunlukta olmalarına rağmen, bir kişinin getirmiş olduğu şeyin cinsinden küçük bir ayet grubunun getirilmesi hususunda onlara topluca hitap edilmiştir. Bu ifade, tahaddi konusunda kendilerine şöyle denilmesiden daha belîğdir: Tek bir kişinin getirmiş olduğu şeyin bir benzerini, diğer bir başka kişi getirsin. Bu tefsir *وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ /Allah'tan başka şahitlerinizi (güvendiğiniz kimseleri) çağırın*, sözüne de uygun düşmektedir.³³⁴

Zemahşerî, el-İsra, 17/88. âyetinin yorumunda ise konuyla ilgili şöyle demektedir: Arabu'l-aribe (saf Arab) olmalarına rağmen belağatında, nazmının ve te'lifinin güzelliğinde bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek için birbirlerine destek olsalar da onlar, bu konuda acze düşerler.³³⁵ Yine o, , Yûnus, 10/38. âyetinin yorumunda belağat ve nazmının güzelliğinde onun/Kur'ân'ın bir benzerini getirin, diyerek i'câzın söz konusu niteliklerde olduğuna işaret etmiştir.³³⁶ Zemahşerî, et-Tûr, 52/34. âyetini ise şöyle anlamlandırmaktadır: Fesahat noktasında Muhammed'in bir benzeri Araplar arasında bulunmaz değildir. Muhammed onun nazmına kadirse, onun benzeri olan biri de buna güç yetirir. Bu benzer kimsenin sözünden getirin.³³⁷

İbn 'Atiyye ise Kur'ân'ın i'câzına ilişkin görüşlerini, tefsirinin mukaddimesinde dile getirerek, ilgili âyetlerin yorumunda seleften çeşitli nakillerde bulunup onları değerlendirir.

Müfessirimize göre, Kur'ân'nın i'câzının neyle olduğu konusunda insanlar ihtilaf etmişlerdir. Bir topluluk, meydan okumanın Allah'ın sıfatı olan kadim kelimelerle gerçekleştiğini söylemiştir. Buna göre, Araplar takatlerinin üstünde bir şeyle yükümlü kılınmışlar, bunda da onlar aciz kalmışlardır. Bir topluluk bunun, Allah'ın kitabındaki gaybî bilgilerde ve sadık haberlerde gerçekleştiğini söylemiştir. İbn 'Atiyye'ye göre bu iki görüşte, dinin ve bizzat Peygamberin nübüvvetinin karara bağladığı şeylere karşı bir acizlik görüldüğünü belirtir. Kur'ân, küfür karanlığında olan kimseye, kendisiyle onun

³³⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 104 vd.

³³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 664 vd.

³³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 335.

³³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 403.

arasındaki aczi açıklamakla meydana okumaktadır. Beşer onun bir benzerini getiremez ve tahaddi yoluyla Kur'ân'ın gelişi gerçekleşir. İnkarcı Araplar için, Kur'ân'ın sağlamlığının, nazmının ve fesahatının Peygamberden önce kabul edildiğini inkar etmek mümkün değildir. Meydan okunup bundan aciz kalınca bütün fasihler zorunlu olarak Hz Muhammed'in peygamber olduğunu, –Allah'ın kullarından dilediğine has kıldığını dışında-beşer gücü dahilinde olmayan bir şeyi getirdiğini bildiler.³³⁸

Cumhurun ve uzmanların kabul ettiği görüşe göre, tahaddinin, Kur'ân'ın nazmında, manalarının doğruluğunda ve fasih lafızların ardı ardına gelişinde meydana gelmiştir. İbn 'Atiyye'ye göre sahih olan görüş de budur.³³⁹

Ona göre Kur'ân'ın i'câzının anlamı şudur: Allah, ilmiyle her şeyi kuşatır. Bütün kelimeleri da kuşatır. Kur'ân'dan lafızlar bir araya gelince O, hangi lafzın öncelikle okunmasının, hangi mananın diğer manadan sonra açıklanmasının uygun olacağını ilmiyle kuşatır. Bu durum Kur'ân'ın başından sonuna kadar gerçekleşir. Unutkan, cahil ve yanlgı içinde olduğundan dolayı beşerin, sözkonusu bütün lafızları ve manaları ilmiyle kuşatamayacağı zaruri olarak ortaya çıkar. Böylelikle Kur'ân'ın nazmı, fesahatın en son zirvesiyle gelmiş olur. Bu bakış açısıyla İbn 'Atiyye'nin katında, sarfe nazariyesi yani, şöyle diyen kimselerin sözü batıl olur: Kur'ân'ın bir benzerini getirmek Arapların kudretleri dahilindeydi. Ancak Hz.Muhammed gelince, bundan alıkoyularak acze düşürüldüler.³⁴⁰

İbn 'Atiyye'ye göre, Kur'ân'ın bir benzerini getirmek hiçbir beşerin gücü dahilinde değildir. Beşerin kusuru şöyle ortaya çıkar: Fasih bir kimse, bütün gücünü sarfederek bir kaside veya hutbe oluşturur. Sonra bir yıl boyunca düzeltmeler yapmaya devam eder. Sonra bir başka benzer şahsa verilir. Sonra o da etkileyici başka değişiklikler ve düzeltmeler yapar. Hâlbuki Kur'ân'dan bir kelime çekilip alınsa daha güzelini bulmak için Arapların dillerine dolandırılrsa böyle bir kelime bulunmaz. Onun ayetlerinin çoğunda, beraat/parlaklık bize açıkça görünür. Ancak selim zevk, mükemmel kariha ve kelamın seçkinliği konusunda, fasih Arapların seviyesinde olmadığımız için birçok konudaki şekli bize kapalı kalır.³⁴¹

O, açıklamalarına şöyle devam etmektedir: Araplara karşı Kur'ân'la delil getirme ise, Peygamber geldiğinde Kur'ân'ın şu ifadesiyle gerçekleşmiştir: “*Onun bir*

³³⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 52.

³³⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 52.

³⁴⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 52; İbn Atiyye aynı görüşü, Hud, 11/13 ayetinin tefsirinde zayıf görüşleri قیل lafzıyla zikretmiştir. Bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 155.

³⁴¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 52.

benzerini getirin” (el-Bakara, 2/23). Bütün fasihler kendi kendilerine düşünerek “Bu kelâmın ne özelliği var ki bir benzerini getiremeyeyim” demişlerdir. Düşünüp taşındıklarında Velîd b. Muğîre’nin Allah’ın kelâmını üstün kılması gibi onlar da Kur’ân’ı üstün kılmışlardır. Nitekim Velid şöyle demiştir: “Allah’a yemin olsun ki, bu ne bir şiir, ne bir kehanet ne de bir deliliktir.” Bütün fasihler, beşerin onun bir benzerini getirmeyeceğinin farkına varmış ve onun Allah’ın katından olduğu gerçeği açıkça ortaya çıkmıştır.³⁴²

İbn ‘Atiyye’ye göre, Mekkeliler’in bir kısmı, iman edip boyun eğmiştir. Ebû Cehil gibi bir kısmı ise haset ederek savaşa girişmişlerdir. Muaraza konusunda acze düştüklerinden dolayı kan akıtmaya razı olmuşlardır. Sonunda Allah dinini galip getirmiş, hemen hepsi Allah’ın dinine girmiştir. Peygamber hayattayken bütün Arap kabilelerinin inkarcılığına tanıklık etmiştir. Dolayısıyla Araplar fesahat erbabı olduklarından ve onlardan muaraza beklenildiğinden dolayı Araplar aracılığıyla bütün âleme karşı delil getirilmiştir. Nitekim Hz. İsa’nın mucizesinde doktorlara, Hz.Musa’nınkinden ise sihirbazlara karşı delil getirilmiştir. Allah, peygamberlerin mucizelerini, o dönemin en meşhur metanın en parlak biçiminde ve toplum tarafından en üstün kabul edilen (tıp ve sihir gibi) değerleri alaşağı edecek bir mahiyette yaratmıştır. Nitekim Musa’nın döneminde sihir; İsa’nın döneminde tıp, Hz. Muhammed döneminde ise fesahat zirveye ulaşmıştır.³⁴³

İbn ‘Atiyye, el-Bakara, 2/23 âyetinde geçen مِثْلِهِ sözcüğündeki zamirin nereye döndüğü konusunda te’vilcilerin ihtilaf ettiklerini belirtir. Alimlerin çoğunluğuna göre zamir Kur’ân’a dönmektedir. Sonra bu konuda da ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre, nazmında, ifadelerinin sağlamlığında ve onların bildiği anlamlarının fesahatında, kutsal kitabın bir benzerini getirmek demektir. Onları acze düşüren Kur’ân’a özgü olan te’liftir. Meşhur düşünürlere göre i‘caz sadece burada meydana gelmiştir. Bazılarına göre ise gayb haberlerinde, doğruluğunda ve kadimliğinde Kur’ân’ın benzerinin getirilmesi istenmiştir. Bunlara göre i‘caz onun kadimliğinde meydana gelmiştir. İbn ‘Atiyye ilk görüşü daha açık kabul eder.³⁴⁴

Müfessirimiz, Yûnus, 10/38 âyetinin tefsirinde sûre sözcüğünü, başı ve sonu belli olan Kur’ân parçası olarak açıkladıktan sonra tahaddinin iki i‘caz yönüyle meydana geldiğini belirtir. Birincisi, nazm, sağlamlılık, îcâz ve cezâlettir. Bu

³⁴² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 53.

³⁴³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 53.

³⁴⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 106.

niteliklerin hepsi onun hakikatleri tarifi sırasında görülür. Diğerleri ise geçmiş ve geleceğe dönük gaybî manalardır. Kur'ân onlara on uydurma sûreyle meydan okuduğunda sadece nazmıyla meydan okumuştur.³⁴⁵

İbn 'Atiyye, yukarıdaki son görüşün mütekellimlerden bir gruba ait olduğunu söyleyerek bunu tartışmalı bulur. Müşriklerin "Kur'ân'ı Peygamber uydurdu" sözlerine karşı ondaki gaybi haberlerin benzerini getirmelerini istemekle onlara karşı nasıl tahaddide bulunulur. Bu iki âyette ve uydurma on sûre âyetinde tahaddi, sadece Kur'ân'ın hakikatleri tarifi sırasında görülen nazm, sağlamlılık ve îcaz'da gerçekleşmiştir. Onlar gaybi bir haber getirmeye zorlanmadılar. Çünkü "...*Ama onlar bu yenilgiden sonra birkaç yıl içinde üstünlük sağlayacaklardır.*" (er-Rûm, 30/3), *güven içinde başlarınızı tıraş etmiş veya kırkmış bir halde korkmadan Mescid-i Haram'a gireceksiniz...* (el-Feth, 48/27) âyetlerinde olduğu gibi gaybi haberler bildirmekle yapılan tahaddî Kur'ân'ın gaybî konularındandır. Bu gibi konularında beşerin güçsüz kalacağı açıktır. Nazmla yapılan tahaddiye gelince beşerin Kur'ân nazmı konusunda acze düşeceği yine açıktır. Çünkü Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır. O, Kur'ân'dan bir kelimeyi takdir ettiği zaman, Arap kelimeleri içinde kastedilen manaya en layık olan kelimeyi kapsamlı olarak bilir. Baştan sonuna kadar, Kur'ân bu nizam ile tamamlanır. Beşer- alemin en fasihi kabul edilse bile- hamllıkla, lafızları bilmemekle, yanlışlıklarla ve beşerî afetlerle iç içedir. Onun ihtiyarı dahilinde baştan sonuna kadar aynı şekilde yürümek muhaldir. Örneğin bir Arabın, kasidesini tashih edip, tağyîr, takdîm ve te'hirlerde bulunduğunu görürüz. Bu kasideyi daha fasih birine verdiğinde o daha fazla tashihte bulunur. Sarfe ehlinin mezhebi bu delille mağlup edilmiş olur. Çünkü alemde, Allah'ın kendisine vahyettiği Peygamber dışında eksiksiz ve kusursuz kimse yoktur. Fasih Araplar Kur'ân'dan i'câz miktarını ayırtederek, fıtratlarının bozulmamasından ve selikalarının halisliğinden bunu idrak etmişlerdir. Ferazdak'ın Cer'îr'in beytlerinde, el-Câriye'nin el-A'şâ'nın şiirlerinde yaptığı gibi onların bir kısmı diğer bir kısmını sözlerini başkalarının sözlerinden ayırt edebiliyordu. Kur'ân'dan mucize miktar iki yönü bir araya getiren şeydir: Nazm ve beyanın sürekliliği ve birçok mananın az lafızlarla elde edilmesidir. مُدَّ هَامَّانَ (er-Rahman, 55/64), ثُمَّ نَظَرَ (el-Müddessir, 74/21) gibi ifadelerin benzerini getirmekle tahaddide bulunulmaz. Ancak kelamın intizamı, sözlerin birbirlerine bağlı ve bitişik oluşları yönüyle beşerin aczi meydana gelir.³⁴⁶

³⁴⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 120.

³⁴⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 120-122.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî Kur'ân'ın, muhataplarına üç merhalede meydan okuyuşunu bir benzetme yoluyla aktarır. O Kur'ân'ın icazının daha çok belağatında, nazmında, beyanın güzelliğinde, tertibinin selametinde, en sahih bir üslupta gelmesinde gerçekleştiğini söyler. Sarfe nazariyesine değinmez.

İbn 'Atiyye yine Zemahşerî'ye oranla Kur'ân'ın i'câzıyla ilgili ayrıntılı bilgi verir. Kur'ân'ın i'câzının hangi konularda gerçekleştiği konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini belirtir. Kur'ân'ın icazının, nazmında, fesahatında, manalarının kapsamlı ve doğru oluşunda, gaybi haberler içermesinde gerçekleştiğini belirten ifadeler kullanır. Ona göre Kur'ân'ın i'câzı daha çok hem nazm, cezâlet, fesahat gibi lafzî niteliklerin hem de gaybî haberler gibi anlama dönük sıfatların ikisinin birlikte bulunmasında meydana gelir. Ancak çok kısa bazı ifadelerde sadece nazm ve kelimelerin ittisalinde/bitişikliğinde i'câz oluşur. O, aslında Arapların Kur'ân'ın benzerini getirmeye kadir bir yetkinliğine sahip olduğunu, ancak Allah'ın bu yetkinliği onlardan selbetmesinden dolayı Kur'ân'ın benzerini getirmediğini iddia eden sarfe nazariyesini reddeder.

1.7. HURÛF-U MUKATTAA

Bazı sûrelerin başında bulunan, kesik kesik okunan hece harflerinden oluşan Kur'ân birimlerine mukattaa harfleri denir. Bazı grup alim, bu kelimeler hakkında yorum yapmaktan kaçınırken bir grup ise değişik değişik anlamlar yüklemişlerdir.³⁴⁷ Bunları ilgili kitaplara havale ederek Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin bu konudaki görüşlerini belirlemeye çalışacağız.

³⁴⁷ Bu yorumlar için bkz. et-Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl.310/922), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*, (Neşr. Ahmed b.Muhammed Şâkir/I-XXIV), Müessesetu'r-Risâle, yy, 2001, I, 209 vd; en-Nîsâburî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Neşr. Ebû Muhammed el-'Aşûr, /I-X), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2002, Beyrut, I, 37 vd.; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'Azîm*, (Neşr. Sâmî b. Muhammed Selâme/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy., 1999, I, 156 vd; el-Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd (öl.516/1122), *Me'âlimu't-Tenzîl*, (Neşr. Muhammed Abdullâh en-Nemir- Süleyman Müslim el-Harş/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy., 1997, VI, 102 vd.; es-Se'âlibî, Abdurrahman b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, (I-IV), Müessesetu'l-A'lemi, Beyrut, ts., I, 30 vd; en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Neşr. Muhammed Ali es-Sabûnî/I-VI), Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1989, I, 78 vd; el-Bikâ'î, Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ayât ve's-Suver*, (Neşr. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî/I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994, I, 30-32; İbn 'Âdil, Ebu Hafs Ömer b. Ali, *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, (Neşr. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz/I-XX), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 353 vd.; eş-Şenkîti, Muhammed el-Emin b. Muhammed, (öl. 1393/1973), *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, I, 194, II, 165.

Zemahşerî, sûre başlarında yer alan kesik harflerin, birer isim olduğunu ifade edip buna ilişkin deliller getirmiştir. Daha sonra ise, bu harflerin bu şekilde sûre başlarında gelmesinin nedeni sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bunun birkaç yönü vardır: Birincisi, -çoğunluk bunda mutabıktır- bunlar sûrelerin isimleridir.³⁴⁸ Eğer sûreler, niçin özellikle bu harflerle isimlendirilmiştir, diye soracak olursan şöyle cevap veririm: Bunun anlamı, Kur'ân'ın sadece Arapça olduğunu ve bu lafızların müsemmelerinin bilinen terkiplerinden oluştuğunu hissettirmektir. Nitekim Allah şöyle demiştir: *Arapça Kur'ân'dır.* (Yusuf, 12/2)³⁴⁹ İkincisi, bu isimlerin böyle gelmesi, bazı şeyleri tek tek sayma yöntemiyle ortaya koymak içindir. Bu da Kur'ân ve nazminin garabetine karşı tahaddide bulunan kimseyi ikaz ederek kulağını çınlatmak, en sonunda benzerini getirmekte aciz kaldıkları, okunan bu sözün, bizzat kelimelerini oluşturdukları şeylerden tanzim edilmiş bir kelim olduğu konusunda nazarları tahrik etmek, gibi nedenlerdir. Muhatpların böyle düşünmeleri, mukadderatlarının bunun ötesine gitmeyeceğine ve uzun müracaatlardan sonra onun bir mislini getirmeye mucizevî hallerin yardımcı olmayacağı konusuna onları kesin inanmaya yöneltir. Hâlbuki onlar sözün efendileri, diyalogun önderleri, veciz hitap konusunda iftihar etmekte hırslı olan, kaside ve recez fenlerinde çokça çabalayan kimselerdi. Kur'ân, cezâlet ve nazminin güzelliğinde bütün konuşanların belağatını selbenden ve yarışan kimselerin geride bıraktıkları tozları ortadan kaldıran bir ölçüye ulaşmadı, fasihlerin güçlerinin haricinde olan bir dereceye çıkmadı ve basiret sahibi gözlerin hedeflerinin ötesinde vaki olmadı. Ancak o beşerin keliması değildir. O kuvvet ve kaderin yaratıcısının sözüdür.³⁵⁰ Zemahşerî bu görüşün belirli bir ölçüde kabule şayan ve güçlü olduğunu belirtir. Birinci görüşe karşı bu görüşü destekleyen kişi şöyle diyebilir: Kur'ân, onların kullanım ve üslup kalıpları içinde Arapça olarak indirilmiştir. Araplar, isimlendirdikleri şeyde en fazla iki isim kullanmışlardır. Onlardan hiç kimse üç, dört veya beş ismin hepsiyle isimlendirilmemiştir. Bu harflerin gerçekte sûrelerin isimleri olduğunu söylemek Arap dilinde olmayan bir şeye ve isimle müsemmanın tek şey olmasına götürür. Eğer sen bu tezin uzun süre devam ettiğini ve reddine imkan olmayacağını söyleyerek itirazda bulunursan, sözün asıl mercii şey dışına çıkarılarak yorumlandığı söylenerek sana şöyle cevap verilir. Bu insanların عفت الديار , فقا نبك // *Iftu'd-diyar, kifâ nebki*, demeleri gibidir. Adam arkadaşına ne okudun? deyince şöyle cevap

³⁴⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 31.

³⁴⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 36.

³⁵⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 37.

verir: الحمد لله /*Elhamdulillah*’ı (el-Fatiha, 1/2); براءة من الله ورسوله /*Beraatun minellahi ve resulih*’y (et-Tevbe, 9/1); الله نور السموات والارض /*Allahu nuru’s-semavati ve’l-ard*’i(en-Nûr, 24/35). Bu cümleler, bu kaside, bu sûre ve bu âyetlerin isimleri değildir. Cevap veren kişi, girişi böyle olan kasideyi ve girişi böyle olan sûre ve âyetleri rivayet etmeyi kastetmiştir. Kelam, isimlendirme amacıyla bulunana kimsenin üslubu üzerine cerayan edip böyle isimlendirme yoluna gidince kullanımın hakikat değil mecaz yollu olduğu belirtildi. Bu iki itiraza cevap veren kişi öncelikle şöyle der: Ömrüm üzerine yemin ederim ki, üç veya daha fazla isimle adlandırmak hoş karşılanmaz ve bu Arapların kelamının dışına çıkmaktır. Ancak حَضَرَ مَوْتَ gibi tek isim kılındığında böyle bir isimlendirmede sakınca yoktur. Sayı isimleri gibi ayırık kılınıp mürekkep olmayan isimlerde de bunu inkar etmek söz konusu değildir. Çünkü bu, hikayevî, şeylerin isimlendirilmesi babındadır. Nitekim Araplar تَابَّطَ شَرًّا /*teebbet şerren*³⁵¹, بَرَقَ نَحْرُهُ /*berake nahruhu*, شَابَ قَرْنَاهَا /*Şâbe karnâhâ*, gibi isimlendirmede bulunurlar. Sûrelerin başlangıçlarıyla isimlendirilmesine gelince, bu isimle müsemmeyi bir şey yapmak değildir. Çünkü bu, müellef olanı müfrediyle isimlendirmek demektir. Müellef ise müfredin gayridir. Arapların herhangi bir harfi, kendisine ve ona eklenmiş iki harfe isim kıldıklarını görmez misin? Onların صاد sözü buna örnektir. Bu ismin müsemmayla bir kılınması kabilinden değildir. Nitekim isim müellef, müsemma ise müfreddir. Üçüncüsü ise, kulağa ilk çarpan şeyin irabtan bağımsız ve i‘câzın delillerine mukaddime olması için sûreler bu şekilde başlatılmıştır. Ümmî veya kitap ehli olan Arapların hepsi, harfleri telaffuz etme konusunda, aynı seviyedeydiler. Harfleri, isimleriyle telaffuz etmek ise bunun hilafıdır. Bu okur yazar olan ve kitap ehline karışıp onlardan ilim tahsil eden kimselere özgüydü. Bir ümmnin bununla konuşması garip karşılanırdı. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *Sen bundan önce kitap okur değildin, hala da elinle yazı yazmazsın. Öyle olsaydı batıla uyanlar şüphelenirdi.* (el-Ankebût, 29/48). Bu şekilde telaffuz etmenin hükmü-Peygamberin kitap ehlinde bir şey iktibas edenlerden olmadığı meşhur olmakla birlikte-, Kur’ân’da zikredilen kıssaların hükmü gibidir. Nitekim Kureyş ve kıssalarda zikredilen peygamberlerin dini üzere olanlar bütün yönleriyle

³⁵¹ Sâbit b. Câbir *teebbet şerren* diye isimlendirilmiştir. Çünkü O, genellikle koltuğunun altına aldığı bir bal kabıyla gelirdi. Annesi getirmiş olduğu şeylerden yedi. Bir gün yılanın biri onun kabına girdi. Annesi gelerek onun getirmiş olduğu şeyden almak isteyince yılanın tıslamasını işitti. Sonra ona Ey oğulcuğum sen şerri koltuğunun altına almışsın anlamında *teebbet şerren* demiş, daha sonra o buna lakap olmuştur. İbn Dureyd, Ebûbekir Muhammed b.el-Hasen, *el-İştikâk*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Harun), Mektebetu’l-Hancî, Kahire, ts., s.266.

bunlardan haberdar değillerdi. Bu da onun vahiy yoluyla hasıl olduğu hükmünü verir ve Peygamberin nübüvvetinin doğruluğunun şahit olur.³⁵²

Mukattaa harflerin hepsi Kur’ân’ın başında tekrarlansaydı ya? Onları, sûrelerde ayırık olarak getiren sebep nedir? denilecek olursa Zemahşeri şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Kendisiyle tahaddide bulunan şeyin, bu harflerden oluştuğuna ilişkin uyarıyı tekrarlamaktır. Bunun bir yerde zikredilmektense birkaç yerde yenilenmesi maksada daha da ulaştırır, kalplere ve kulaklara daha net bir biçimde yerleşir. Nitekim Kur’ân’da yapılan tekrarlardan maksat, tekrar edilen şeylerin nefislerde kökleşmesi ve yerleşmesidir.³⁵³

Bu harfler, Kur’ân’da tek bir tarzda gelseydi ya? Niçin bunlar harf sayıları farklı olarak gelmiştir? ص , ق ve ن ‘da tek bir harf üzere, طه , طس , يس ve حم ‘de tek iki harf, المص ve المر ‘da dört harf üzere, كهيص ve حم عسق ‘da beş harf üzere gelmiştir, sorusuna O şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Bu, Arapların konuşmalarında değişik sanatları tekrarlamalarına, farklı tasarruflarına ve çeşitli yöntemlerine bağlı olarak gelmiştir. Nitekim Arap kelimelerinin yapıları bir, iki veya en fazla beş harften oluşur ve bu sayının ötesine geçmez. İşte Kur’ân sûrelerinin başlangıçlarında bu tarz ile hareket edilmiştir.³⁵⁴

Bu çeşit başlangıçların bazı sûrelere özgü kılınmalarının nedeni sorulduğunda Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Amaç uyarı olunca, başlangıçların hepsi de bu amacı yerine getirmede eşittir, bir üstünlük söz konusu değildir. Böylelikle bu has kılınmanın nedenine ilişkin soru düşmüş olur. Nitekim bir kişi bazı çocuklarını Zeyd, bazı çocuklarını ise Amr diye adlandırdığında, niçin bu çocuğunu Zeyd, şu çocuğunu Amr ismine has kıldın, denilmez. Çünkü maksat onları ayırmaktır. Bu da meydana gelmiştir. Bundan dolayı niçin bu cins الرُّجُل ile, şu cins الفَرَس ile isimlendirilmiştir, denilmez.³⁵⁵

İbn ‘Atiyye ise, bu harflerle ilgili alimler arasında iki çeşit görüş bulunduğunu zikreder: “Şa‘bi, Amir b.Şurahîl, Süfyan Sevrî ve muhaddislerden bir grup bunların, Allah’ın Kur’ân’daki sırrı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre, huruf-u mukattaa

³⁵² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 38 vd.

³⁵³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 40.

³⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 40

³⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 40 vd.

Allah'ın kendisine has kıldığı müteşâbihlerdendir. Bu kelimeler hakkında konuşmamız gerekmez. Ancak iman edilir ve geldiği gibi bırakılır.³⁵⁶

O, alimlerin çoğunun şöyle dediğini belirtir: “Bu kelimelerle ilgili konuşmamız, bunların altındaki faydalara ve çıkacak manalara ulaşmamız gereklidir. Ancak, bu doğrultuda harfu mukataa'yla ilgili on iki görüş ortaya çıkmıştır: Ali b. Ebî Tâlib ve İbn ‘Abbâs, bu harflerin oluşumunu bilmemekle birlikte Allah'ın büyük isimleri olduğunu söylemektedirler. İbn ‘Abbâs, Allah'ın kendileriyle yemin ettiği en büyük isimleri; Zeyd b. Eslem sûrelerin isimleri, Kur’ân'ın, Furkan ve Zikir gibi isimleri; Mücâhid ise Kur’ân'nın başlangıçları olduğunu söylemiştir. İbn ‘Atiyye kendisi ise, meşhur kasidelerin başında ا ve ب denilmesi gibi Kur’ân'nın bu üslubu kullandığını hatırlatır. Başka bir grup ise Huyeyy b. Ahtab'ın hadisinde geçtiği üzere bunun Ebû Câd'ın, Peygambere inanlarının yaşam müddetini göstermesiyle ilgili hesaplaması olduğunu söylemişlerdir. Bu Refi‘ Ebû'l-‘Âliye ve başkalarının da görüşüdür.³⁵⁷

İbn ‘Atiyye nakillerine şöyle devam etmektedir: “Kutrub, bunların sözcük harflerine işaret olduğu görüşündedir. Ona göre, sanki Araplara şöyle denilmiştir: Bildiğiniz harflerin nazmıyla size meydan okuyorum. Cenâb-ı Hakkın ا ب ت ث sözünü demeniz gibidir. Bir başka topluluk da Allah'ın, Hz. Muhammed'e sûrelerinin başında mukattaa harflerin bulunduğu bir kitap indireceğine ilişkin bir belirti olduğunu söylemişlerdir. İbn Cubeyr, İbn ‘Abbâs'tan bu konuda şöyle rivayet etmiştir: Bu harflerin her biri ya Allah'ın isimlerinden bir isim, ya nimetlerinden bir nimet, ya meleklerinden bir meleğin ismi veya peygamberlerinden bir peygamberdir. Bazılarına göre ise ب gibi nidadır. Bazıları ise şöyle demişlerdir: Müşrikler Mekke'de Kur’ân'ı dinlemekten yüz çevirince, garip karşılayıp kulaklarını açsınlar diye bu harfler inmiştir. Bundan sonra Kur’ân'ı dinlediklerinden dolayı onlar aleyhine hüccet vacip olmuştur.³⁵⁸

İbn ‘Atiyye, cumhurun bu harflerin tefsir edilip te'vilinin bulunduğuna ilişkin fikrinin doğru olduğunu zikreder. O, çünkü Arapların nazmen ve vaz'en kelimelere bedel, harflerle konuştuğunu görmekteyiz, diyerek şiirlerden şu örnekleri verir:

قُلْنَا لَهَا قَفِي فَقَالَتْ قَافُ

(O bayana dur dedik, o da durdum, dedi.)

³⁵⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 82.

³⁵⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 82.

³⁵⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 82.

Bu şiirde geçen قاف harfinden maksat قفّت /durdum demektir. Züheyr Ebâ Selmâ da şöyle demiştir:

بِالْخَيْرِ خَيْرَاتٌ وَإِنْ شَرًّا فَا وَلَأُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَا

(Hayırda hayırlar vardır şerde ise şer, şerri ben istemiyorum ancak sen istiyorsun)

Bu ifadede geçen فا dan maksat فَشَرَّ تا dan maksat ise تَشَاء sözcüğüdür. Dolayısıyla Arapların, harfleri sözcükler yerine kullandıkları çok net olarak görülmektedir.³⁵⁹

Ona göre, Kur'ân'da, Arapların inkar ettiği bir kullanım tarzı olmadığına göre bu harflerin te'villerinin, Arapların bilinen kelimasında aranması gerekir. Bu harfler üzerinde, nakıs olduklarından dolayı sükûn üzere vakfe yapılır. Ancak bu harfler, haber yapıp kendilerine atıfta bulunulursa o zaman mureb kılınır.³⁶⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, sûrelerin başlarında olan kesik harflerin isim olduğunu ayrıntılı bir şekilde açıklar ve bu harflerin Kur'ân'da yer almasının hikmetlerinden bahseder. Harflerin neyi ifade ettiğine ilişkin detaya girmeksizin açıklamalarda bulunur. Ayrıca bu harflerin Kur'ân'ın değişik yerlerinde dağınık halde gelmesinin ve harflerinin farklı farklı olmasının nedenine değinir.

İbn 'Atiyye ise Zemahşerî'ye göre biraz daha ayrıntılı bir şekilde alimlerin konuyla ilişkili görüşlerine yer verir. Kimilerine göre bunlar Allah'ın sırlarıdır, sadece iman etmek gerekir. Kimilerine göre ise bu harflere uygun anlamlar yüklemek gerekir. Bu doğrultuda alimler, söz konusu harflere farklı anlamlar yüklemişlerdir. İbn Atiyye de bu son görüşe katılmış, hurufu mukattaaya hangi anlamların yüklenmesi gerektiğini açıkça ifade etmemiştir.

1.8. KUR'ÂN YEMİNLERİ

Yeminler, tefsir metodolojisi içinde yer alan tartışmalı konulardan biridir. Kur'ân'da birçok yerde yemin üslubu kullanılmıştır.³⁶¹ Konuyla ilgili Allah, nasıl kendisine veya yarattıklarına yemin edebilir, yeminlerin, müminlere zaten inandıkları için faydası olmadığı gibi, delil istediklerinden dolayı kafirlerin yeminle tatmin edilmesi nasıl beklenebilir? gibi sorular gündeme getirilmiştir. Bu sorulara, Kur'ân'ın Arapların

³⁵⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 83.

³⁶⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 83.

³⁶¹ Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, TDV. Yay., Ankara, 1998, s.169

üslubunu kullandığı, görünüşte yaratıklara aslında بَر takdiriyle yine Allah'a yemin edildiği gibi bir kısım cevaplar verilmeye çalışılmıştır.³⁶²

Kur'an'daki yeminlerin, konuyu te'kid etmek, yemin edilen şeylerin değerini ortaya koymak, iman esaslarına ve Allah'ın kudretine delil olduklarını göstermek üzere yapıldığı ifade edilmiştir.³⁶³

Zemahşerî, Kur'an'daki yeminlerin gerçek olup olmadığı konusundaki usulî tartışmalara girmez. İlgili âyetlerde yemin edilen nesneler üzerinde yorumlar yapar. O Sâffât Sûresi'nin girişindeki yeminlerle ilgili şöyle demektedir: "Allah, meleklerden bir taifeye veya *Elbette biziz o saf saf dizilenler* (es-Saffat, 37/165) ifadesinde geçen namazda en önde saf tutan meleklerin bizzat kendilerine veya havada Allah'ın emrini bekler bir halde duran melek kanatlarına yemin etmiştir. Ayetteki *ez-Zâcirât*, sevkedilen bulut, *et-Taliyât* ise, Allah'ın kitabını okuyanlar, demektir. *Saffat*'ın, ...o gökteki ve yerdeki kimseler, dizilip halinde kanatlar çırpıp süzülen kuşlar hep onun için tespih ediyorlar (en-Nur, 24/41) âyetinde geçen kuşlar; *zâcirât*'ın Allah'a isyana engel olan herşey; *tâliyât*'ın Allah'ın kitabını okuyan bütün kişiler olduğu da söylenmiştir. Allah'ın, ilmiyle amel olan, teheccüdde ve diğer namazlarda en önde saf tutan alimlerin nefislerine; nasihat ve vaazlarla günden sakındıran; Allah'ın âyetlerini okuyan ve dinini öğreten kimselerin nefislerine yemin etmiş olması da caizdir. Ya da Allah yolunda saf tutan, atları cihad için alıkoyan, bütün bu uğraşların kendisini meşgul etmeksizin Kur'an'ı okuyan ve savaşan kumandanların nefislerine yemin edilmiş olabilir.³⁶⁴

Müfessirimiz, el-Burûc Sûresi'nin başında yemin edilen nesnelerle ilgili yorumları aktardıktan sonra kasemin cevabı nerededir denildiğinde şöyle diyeceğini belirtir: Hazfedilmiştir. Buna قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُحُدِّ sözünü delalet etmektedir. Sanki şöyle denilmiştir: Bu şeylere yemin ederim ki, onlar lanetlenmiştir. Yani Uhud ashâbı lanetlendiği gibi Kureysliler de lanetlenmiştir.³⁶⁵

³⁶² Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 53 vd.

³⁶³ el-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-'Uyûn*, (Abdulgaksûd Abdurrahim/I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., V, 340 vd.; el-Hâzin, Alaüddîn Ali b. Muhammed, *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, (I-VII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979, I, 36, VI, 249; er-Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb fî Kur'ani'l-Kerîm*, (I-XXXII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XVIII, 167 vd.; eş-Şirbînî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Sirâci'l-Münîr* (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., IV, 589 vd.

³⁶⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 32

³⁶⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 716 vd.

O, et-Târik 86/2, 3 âyetlerinde geçen, وَمَا أَذْرِيكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ النَّاقِبُ ibaresinin, sûrenin başında ifade edildiğiden dolayı, bir olguyu başka bir kelimeyle tercüme etmekten başka bir şeye benzememektedir, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Allah değerini bildirmek amacıyla delip geçen yıldızla yemin etmiştir. Çünkü Allah'ın dehşet verici kudreti ve latif hikmeti onun vasıtasıyla bilinmektedir. Allah buna uyarıda bulunmuş ve onunla diğer yıldızlar arasında ortak olan الطَّارِقُ niteliğini getirmiş sonra *Bildin mi Târik nedir?* (et-Tarik, 86/2) demiş, sonra ise النَّجْمُ النَّاقِبُ /o karanlığı delen parlak yıldızdır (et-Tarik, 86/3), ifadesiyle tefsir etmiştir. Bütün bunlar, onun şanının yüceliğini ortaya koymak içindir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: *Artık yok, yıldızların yerine yemin ederim; bilseniz o gerçekten çok büyük bir yemindir* (el-Vâkıa, 56/75-76)³⁶⁶

Aynı şekilde İbn ‘Atiyye de tefsirinde yeminlerin Kur’ân’da yer alıp alınmayacağına dair tartışmalara girmemiştir. Yeminlerin var olabileceğini kabullenerek sûrelerde yer alan yeminlerle ilgili rivayetleri zikredip değerlendirmelerde bulunmuştur. O’na göre Allah, uyarıda bulunmak ve onlara şeref kazandırmak için bazı mahluklara yemin etmektedir. Böylelikle onlara bakılıp ibret alınmasına sebep olunmuştur. Bu da sonuçta Allah’ın birliğini ve onun haklarını bilmeye yöneliktir.³⁶⁷

es-Saffât sûresinin başında geçen yeminlerle ilgili olarak İbn ‘Atiyye, Allah bu âyetlerde mahlukatından bazı eşyalara yemin ettiğini ve insanların bunların manası hakkında ihtilafa düştüğünü zikrederek şöyle der: “ İbn Mes‘ûd, Mesrûk ve Katâde, الصَّافَّاتِ ‘nın Allah’a ibadet ve zikretmek için gökte saf saf dizilen melekler olduğunu söylemişlerdir. Bir grup ise Allah yolunda savaş, namaz veya itaat için saf saf dizilen Âdemoğullarının kastedildiğini belirtmiştir. İbn ‘Atiyye ise lafzın bütün bu yorumları kapsayabileceğini söylemiştir. Yine الرَّاجِرَاتِ konusunda da ihtilaf edilmiştir. Katâde bunun dini yasakları içeren âyetler, Mücâhid ve Süddî, bulutları ve Allah’ın diğer yaratıklarını kontrol eden melekler olduğunu söylemişlerdir.”³⁶⁸

İbn ‘Atiyye, Târik sûresinin 86/1. âyetinde geçen السَّمَاء kavramını açıklarken cumhura göre Allah’ın bilinen göğe yemin ettiğini hatırlatarak şöyle der: “Bir topluluk bu sözcükten maksadın yağmur olduğunu söylemiştir. Araplar yağmuru sema diye

³⁶⁶ Zemahşerî, a.g.e., IV, 721.

³⁶⁷ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 185.

³⁶⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., IV, 465.

isimlendirmişlerdir. الطَّارِق ise gece ortaya çıkıp gelen her şey için cins isimdir. İbn ‘Atiyye bu anlamı desteklemek için Peygamberin bir hadisine göndermede bulunur: Peygamber insanların seferden ailelerine gece gelmelerini yasaklamıştır.”³⁶⁹

Şems Sûresi’nin başındaki yeminleri yorumlarken İbn ‘Atiyye, Allah’ın وَالشَّمْسِ sözcüğüyle ya dikkat çekmek için güneşe yemin ettiğini veya ifadenin رَبُّ الشَّمْسِ güneşin rabbine yemin olsun takdirinde olduğunu söylemiştir.³⁷⁰

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, Kur’ân yeminleriyle ilgili metodolojik tartışmalara girmez. O, ilgili sûrelerdeki yeminlerin ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalarda bulunur. Zemahşerî, yemin edilen şeylerin değerine dikkat çekildiği görüşündedir.

İbn ‘Atiyye, konuyla ilgili Zemahşerî’yle ilgili hemen hemen aynı tavrı takınmış ve aynı görüşü paylaşmıştır. Yalnız, O yemin edilen şeylerin neler olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunurken seleften daha ayrıntılı- görüş sahiplerinin isimlerini de zikrederek- nakillerde bulunur. Ona göre dikkat çekmek için bu üslup kullanılmış, yemin edilen şeylerin değerine işaret edilmiştir.

1.9. KUR’ÂN TEKRARLARI

Kur’ân’da çok miktarda anlam ve lafız tekrarları görülmektedir. Anlam tekrarları, daha çok Allah’ın sıfatları, peygamberlere ait kıssalar, ahiret hayatının aşamalarına ilişkin tasvirlerde yapılmaktadır. Lafız tekrarları ise ya bire bir aynıyla ya da başka bir türeviyle gerçekleştirilmektedir.³⁷¹

Alimler, bu tekrarların faydadan hali olmadığını belirterek tekrarlanan her bir ifade için, ayrı bir tekrar nedeni ortaya koymuşlardır. Bunlar genelde te’kid, mübalağa, takrir, tenbih/uyarı, ta’zim, taaccup, ta’lim, tehvil/korkutma, konuyu yenileme(tatriye), bahsedilen konunun önemini ortaya koyma, bağlam farklılığı ve genel ifadeden sonra cüzleri açıklama başlıkları altında toplanmıştır.³⁷²

³⁶⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 465.

³⁷⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 487.

³⁷¹ Örnek için bkz. el-Kamer, 54/16,18, 21, 30; el-Mürselât, 77/15, 19, 24, 28, 34, 37, 40, 45, 47, 49; er-Rahmân, 55/13, 16, 18, 21, 23, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 51, 53, 55, 57, 59, 61, 63, 65, 67, 69, 71, 73, 75, 77

³⁷² Suyûtî, *el-İtkân*, III, 230; eş-Şâzelî, Ahmed b. Muhammed, *el-Bahru’l-Medîd*, (I-VIII), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 2001, VII, 259, VIII, 189; en-Neysâbü’rî, *el-Lübâb*, II, 130, 291, IV, 305; Ebu’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed , *İrşâdu’l-‘Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ Kur’an’i’l-Kerîm*, (I-IX), Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, Beyrut, ts, VII, 213; el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, (I-V), *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, Dâru’l-Fikr, Beyrut, V, 434; el-Âlûsî, Ebu’l-Fadl Mahmud,

Kur'ân'ın değişik yerlerinde tekrar edilen ayetlere bakıldığında, Zemahşerî'nin aynı ifadeleri bir defa tefsir ederek tekrar edilme nedenlerine kısaca değindiğini görüyoruz: Örneğin O, el-Kamer sûresinde tekrar edilen فَكَيْفَ عَذَابِي وَنُذِرُ / *Benim azabım ve uyarılarım nasılmış?* âyetinin tekrar edilmesinin faydasının sorulması durumunda şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Muhatapların önceki kavimlerin bütün haberlerini işittiklerinde öğüt almayı yenilemeleri, bu konuda teşvik edildiklerinde yeniden uyanık hale gelmeleri, gafletin üzerlerine çöküp de yanılmanın onlara galebe çalmaması için asanın defalarca onların kulaklarını çınlatması ve uyarı kırbacının üzerlerinde şakırdaması amacıyla tekrarlar yapılmıştır. Rahman sûresinde her nimetin sayılması sırasında *Şimdi Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlarsınız* (er-Rahmân, 55/13 vd); Mürselat sûresinde her bir delilin getirilmesi sırasında, *O gün hakkı yalanlayanlara yazıklar olsun* (el-Mürselât, 77/15) âyetlerinin tekrar edilmesinin hükmü de yine aynıdır. Aynı şekilde peygamberlerin kıssaları ve haberleri de bilinen ibretlerin kalplerde hazır, zihinlerde tasarlanmış olarak her an hatırlanıp unutulmaması için tekrar edilmiştir.³⁷³

İbn 'Atiyye ise, Kur'ân'da yapılan tekrarların sebeplerini, işlenen konuyu te'kid etmek, nefisleri uyarıp harekete geçirmek olarak açıklar. Ona göre bu üslup Araplarca bilinen fesahat yollarından biridir. Tekrar, Allah'ın kitabında değişik yerlerde, Arapların sözlerinde, ve Peygamberin hadislerinde yer almıştır.³⁷⁴

Örnek kabilinden söylenecek olursa müfessirimize göre, "*Yemin olsun: Biz ders alınsın diye Kur'ân'ın anlaşılmasını kolaylaştırdık. Haydi var mı düşünen ve ibret alan?*" (Kamer , 54/17, 22, 32, 40) ifadesinin tekrarı konuyu tekid etmek ve nefisleri Kur'ân'ı düşünmeye teşvik ederek uyarıda bulunmak amacıyla yapılmıştır. Bu âyetin tefsirinde o, Hz. Peygamberin aynı ifade şeklini kullandığını göstermek için örnekler sunar: Hz. Peygamber bazı hadislerinde şöyle buyurmuştur: "أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ" / "Tebliğ ettim mi? Tebliğ ettim mi?"³⁷⁵, "أَلَا وَقَوْلَ الزُّورِ أَلَا وَقَوْلَ الزُّورِ أَلَا وَقَوْلَ الزُّورِ" / Yalan sözden uzak durun, yalan sözden uzak durun, yalan sözden uzak durun³⁷⁶ Yine İbn 'Atiyye, "O

Ruhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî, (I-XXX), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts., XVIII, 174.

³⁷³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 428.

³⁷⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 226.

³⁷⁵ Hadis için bkz. Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-'İlm, Bâbun li Yuballighi'l-İlme eş-Şâhide el-Ğâibe, Hd. No:105, I, 33.

³⁷⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 216 vd. Hadis için bkz. es-San'anî, Ebubekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannaf*, Bâbu'l-Kebâir, (Neşr. Habiburrahman el-A'zamî/I-XI), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, H.1403/M.1983, Hd. No:19707, X, 461.

gün hakkı yalanlayanlara yazıklar olsun (el-Mürselât77/15) âyetinin tekrarının tekid için yapıldığını veya her bir âyetin geliş konumunda tasdiki gerektirecek şeylerin olduğunu, dolayısıyla ifade edilen yalanlandıkça va‘dın tekrarlandığını belirten görüşleri nakletmiştir.³⁷⁷

Bazı ayetlerin tekrarıyla ilgili İbn ‘Atiyye selefın görüşlerine değinmeyi de ihmal etmez. Bu bağlamda müfessirimiz “*O halde Rabbinizin nimetlerinden hangi birini inkâr edebilirsiniz?*” (er-Rahmân,55/13) ifadesinin, İbn Kuteybe’ye göre, zikredilen nimetlerin farklılaşmasına bağlı olarak tekrarlandığını kaydeder. O, İbn Kuteybe’nin bu görüşünü hoş karşılamıştır. el-Huseyn b. Fadl ise gafleti ortadan kaldırmak ve konuyu pekiştirmek amacıyla tekrarların gerçekleştiğini söyler.³⁷⁸

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, tekrar edilen âyetlerin yorumlarken söz konusu tekrarların niçin gerçekleştiğine ilişkin kısa yorumlarda bulunur. Ona göre, öğüt almanın sürekli yenilenmesi, teşvik etme, gafletin insanlara galebe çalmaması için onları devamlı uyanık tutma, özellikle kıssaların sürekli zihinlerde hazır bulundurulması gibi nedenlere bağlı olarak Kur’ân âyetlerinde bazı tekrarlar yapılmıştır.

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi Kur’ân âyetlerinin tekrar ediliş nedenlerine ilgili âyetlerde yer vermektedir. Ona göre, konuyu te’kid etmek, nefisleri uyarıp harekete geçirmek, korkutmak, hatırlatma söz konusu tekrarların nedenleridir.

³⁷⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 418.

³⁷⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 226.

İKİNCİ BÖLÜM

el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRERU'L-VECÎZ'İN RİVAYET VE DİRAYET
YÖNLERİ BAKIMINDAN İNCELENMESİ

Tefsir, gerekli olan alt yapıya sahip olduktan sonra ya rivayetlere ya da ictihada ve nazara dayanılarak yapılır. Rivayet tefsiriyle, Peygamberden, sahabe veya tabiinden sahih senedle gelen, esbab-ı nüzûl, kıraât, tefsir gibi Kur'ân'la alakalı rivayetler kastedilir. Bunun içine Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri de girmektedir.³⁷⁹ *Tefsir bi'l-Ma'kûl ve Tefsiri bi'd-Dirâye* diye de isimlendirilen re'y tefsir ise, nakle değil de kişinin kendi aklına ve bilimsel birikimine dayanarak yaptığı çalışmalardır. Ancak bunu yaparken kişi, Arapça'nın kullanım üslubuna hakim; sarf, nahiv, belâgat, fıkıh metodolojisi gibi her alimin bilmesi gereken ilimlere vakıf olması ve âyetlerin iniş sebepleri, nâsih ve mensûh gibi her müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimleri bilmesi gerekir. Re'yle yapılan tefsir iki kısma ayrılmıştır: Birincisi, kabul edilip övülen re'y tefsiri ki müfessirin, Arap kelamına hakim olunup nâsih-mensûh, kıraât, esbab-ı nüzûl gibi bilinmesi gereken tefsir ilimlerinde uzmanlaştıktan sonra ictihadiyla yapmış olduğu tefsirdir. İkincisi ise, yerilen re'y tefsiri ki kişinin sadece kendi arzu ve isteklerine dayanarak yapmış olduğu tefsirdir. Bu şekilde o, kabullerini doğrulatmak için Kur'ân'ı, kendi bağlamı dışında te'vil eder.³⁸⁰

Her ne kadar tefsirler, yöntemleri göz önünde bulundurularak iki kısma ayrılmış olsa bile, dirayetten yoksun bir rivayet tefsirine rastlamak hemen hemen mümkün değildir. Böyle bir tefsir biçimini ancak sırf rivayete dayanan tabiin veya etbau't-tabiiinin kitaplarında görmek mümkün olabilir. Bu da yok denecek kadar azdır.³⁸¹

Aynı şekilde dirayet tefsirleri-özellikle ehlişünnet müelliflerin yazmış oldukları tefsirler- Peygamberden ve seleften gelen rivayetleri de içermektedir. Ancak müfessirler, kendilerine göre bu görüşlerin en kuvvetlisini ve Arap diline, sözün sentaksına en uygun olanını tercih eder. Aynı şekilde onlar, Peygamberden sahih bir hadis geldiğinde onu ön plana çıkartarak yaptıkları diğer yorumlarda fazla ayrıntıya girmezler.³⁸²

³⁷⁹ Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.43 vd; Abdulmecîd, Şeyh Abdulbârî, *er-Rivâyâtü't-Tefsiriyye fî Fethi'l-Bârî*, (I-III), Vakfu's-Selâm el-Haberî, yy., 2006, III, 1428.

³⁸⁰ Suyûtî, *İtmâm*, I, 19 vd; *el-İtkân*, IV, 219 vd.; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.82 vd; ez-Zerkânî, *a.g.e.*, II, 36.

³⁸¹ Bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 23.; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.73; Mennâ'u'l-Kattân, *a.g.e.*, s.8.

³⁸² Örneğin birçok müfessir meşreplerinin farkı olmasına rağmen, (el-En'âm, 6/82.) ayetindeki zulmu öncelikle peygamberden gelen hadise dayanarak şirkle tefsir etmişlerdir. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr fî*

Dolayısıyla, tefsirlerin dirayet ve rivayet tefsirleri diye isimlendirilmesi, bu çeşitlerden hangisine daha fazla yer verdiğine bakılarak yapılmaktadır. Örneğin İbn Kesîr'in tefsirinde, Arap diline özgü deliller getirmekten ve nahiv tahlillerinden daha çok senetlerin nakdine ve metinlerin araştırılmasına önem verilmiştir. Aynı şekilde Beğavî'nin tefsiri daha çok seleften gelen rivayetlere yer vermektedir. Buna bağlı olarak bu çeşit tefsirler her ne kadar dirayet yönlerini barındırsalar da rivayet tefsirleri olarak adlandırılırlar. Suyûti'nin Durru'l-Mensûr'u bu ismi almaya fazlasıyla layıktır. Çünkü o tefsirinde rivayet dışı yönlelere hemen hemen yer vermemiştir.³⁸³

Sahabe ve tabiinin tefsirlerinde ise Peygambere isnad edilmesi mümkün olmayan, kendi görüşleriyle ifade etmiş oldukları birçok düşünce görülebilir. Bunun en açık göstergesi de her ne kadar tezat kabilinden olmasa da ashab arasında iyice belirmiş olan ihtilaflardır.. Bu ihtilaflar sahabe döneminden sonra daha da artar.³⁸⁴

Akıl, sahih naslarla kayıtlanmış olsa bile, bütünüyle işlevsiz hale getirilemez. Her nesilden keskin zekâlılar, Allah'ın kitabı ve Peygamberin hizmeti yolunda çalışmalarını devam ettirmişlerdir. Kur'ân bir neslin değil bütün nesillerin kitabıdır. Dolayısıyla zamana bağlı olarak yeni ortaya çıkan veriler doğrultusunda Kur'ân'ın her dönem dirâyet tefsirinin yapılması gerekir.

Bu bağlamda, Zemahşerî, rivayetle tefsir içinde değerlendirilen Kur'ân'ın, Kur'ân'la, Peygamber sözüyle, sahabe ve tabiin görüşleriyle tefsir edilmesi yöntemlerine çokça başvurmuştur. Aynı durumu İbn 'Atiyye'nin tefsirinde de görmek mümkündür. Fakat - Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi hariç- İbn 'Atiyye me'sûr tefsire daha çok önem vermiştir. Zemahşerî Mutezile mezhebine müntesip olmasının sonucu olarak daha çok kendi re'yine güvenerek bu yöntemi daha çok olabilir. İbn 'Atiyye ise sünnî olması hasebiyle selef rivayetlerine, sahabe ve tabiin kavillerine dayanmıştır. Dolayısıyla İbn 'Atiyye'nin eseri dirayet tefsir örneklerini içermiş olsa

Tefsiri'l-Me'sûr, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1993, III, 307; en-Neysâbü'rî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Neşr. Ebû Muhammed el-Âşûr, /I-X), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002, IV, 166; Bkz. es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'Ulûm*, (Neşr. Mahmud Matracî, I-III), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., I, 483; İbn 'Arefe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed, *Tefsîru İbn 'Arefe el-Malikî*, (Neşr. Hasan el-Menna'î), Merkezu'l-Buhûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, Tunus, 1986, s.289; es-Sevrî, Süfyân b. Said, (öl.161/778), *Tefsîru's-Sevrî*, (Neşr. Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, M.1983, s.4.

³⁸³ ez-Zubeyrî, Ali Muhammed, *İbn Cuzey ve Menhecuhu fi't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1987, s.353.

³⁸⁴ Örneğin el-Bakara, 2/23.âyetinin tefsirinde geçen orta namazla ilgili ihtilaflar için bkz. et-Taberî, a.g.e., V, 169; İbn Kesîr, Tefsîr, *Tefsîr*, I, 357; el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, (öl.450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyun*, (Abdalmaksûd Abdurrahim/I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts., I, 307; İbnü's-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kelâmi'l-Mennân*, (Neşr. Abdurrahman b. Mu'allâ el-Luveyhik), Müessesetu'r-Risâle, yy., 2000, s. 24.

bile daha çok me'sur tefsir kabilinden değerlendirilebilir. Zemahşerî'nin tefsirini ise, bir takım rivayetler içermiş olsa da dirayet tefsir olarak kabul etmek yerinde olacaktır.

2.1. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER'DE KULLANILAN RİVAYET TEFSİR YÖNTEMLERİ

Kur'ân'ın rivayetle tefsir edilmesinden maksadımız, Kur'ân'ın Kur'ân'la, Peygamber, sahabe ve tabiin sözüyle tefsir edilmesidir. Yine bunlara bağlı olarak âyetlerin kıraat vecihleri ve sebab-i nüzullerle açıklanması bu kısımda değerlendirilecektir. Bütün bu konular aslında bir kitapta işlenecek kadar geniştir.³⁸⁵ Biz İbn 'Atiyye ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde bu konuları nasıl işlediklerini örneklerle ortaya koymakla yetinilecektir.

2.1.1. Kur'ân'ı Kur'ân'la Tefsir Etmeleri

Kur'ân dikkatlice incelendiğinde önce mücmel bırakılan şeylerin daha sonra beyan edildiği; mutlak ifadelerin takyid edildiği ve âmm/genel ibarelerin tahsis edildiği görülecektir. Bazı âyetlerde kısaca anlatılan bir konuya diğer âyetlerde genişçe yer verilmiştir.³⁸⁶ Aynı şekilde bazı konuları- Kur'ân kıssalarında olduğu gibi³⁸⁷- kısa işleyen âyetleri, aynı konuları genişçe işleyen âyetlerle açıklamak yine Kur'ân'ın kendisine başvurmaktır. Âdem ve İblis'in kıssasını bu kısım için örnek verebiliriz.

Dolayısıyla Kur'ân'ı tefsir etmeye kalkışan kimsenin öncelikle âyetlerin bütününe bakması, tekrar edilen konuları bir yerde toplaması ve âyetleri birbirleriyle karşılaştırması gerekir.³⁸⁸

Bu anlayış Hz. Peygamberden sonra bir gelenek haline gelmiştir. İlk tefsircilerden Mukâtil b. Süleyman'nın da aynı metoda bağlı kalarak tefsir yaptığını görüyoruz.³⁸⁹

Zemahşerî, Mutezile mezhebinin ilkeleriyle alakalı olmayan âyetlerde hiçbir te'vile gitmeksizin Kur'ân'ın bazı âyetlerini diğer bir kısım âyetleriyle yorumlama yoluna gitmiştir. Nitekim kendisi, Kur'ân'ın bir kısmının diğer bir kısmını

³⁸⁵ Kur'ân'ın rivayetle tefsiri için bkz. Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 152 vd.; Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 200.

³⁸⁶ Zerkeşî, *a.g.e.*, II, 175; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.44 vd; el-'Âk, Hâlid Abdurrahman, *Usûli't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut, 2003, s.115.

³⁸⁷ Mennâ'ul-Kattân, *a.g.e.*, s. 346.

³⁸⁸ Zerkânî, *a.g.e.*, II, 12.

³⁸⁹ Örnek için bkz. Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Neşr. Ahmed Ferid/I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003 , I, 29.

yorumladığını söylemiştir.³⁹⁰ Zemahşerî'nin bu yöntemi genel olarak şöyle kullandığını görüyoruz:

O, bir âyeti anlamlandırırken diğer âyetlerden yararlanma yoluna gider. Örneğin, Zemahşerî, el-A'râf 7/40. âyetinde geçen لَأُفْتَحَنَّ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ /*Âyetlerimizi yalanlayan ve onlara imanı kibirlerine yediremeyen kimselere kesinlikle gök kapıları açılmayacak..*, ifadesine salih amel onlara doğru yükseltir anlamını verdikten sonra “*Hoş sözler ona yükselir*”(Fatır, 35/10) *Hayır, şüphe yok ki iyilerin defterleri illiyundadır* (el-Mutaffifin,83/18) âyetlerini zikreder.³⁹¹ O, el-Fâtiha, 1/7. âyetini açıklarken, “*O kimseler ki Allah kendilerine lanet etmiş, gazabına uğratmıştır*”(el-Maide, 5/60) âyetine dayanarak gazap edilenlerden maksadın Yahudiler, *Bundan önce sapmış ve birçoklarını saptırmış, doğru yoldan sapmış bir kavmin hevalarına tabi olmayın* (el-Maide, 5/77)'ifadesinden dolayı delalet düşenlerin Hıristiyanlar olduğunun söylenildiğini zikreder.³⁹² Müfessirimiz, el-En'âm 6/58. âyetinde geçen مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ /*Eğer, o acele istediğiniz şey...* ifadesinden maksadın, *Ey Allah'ım! Eğer bu, senin tarafından gelmiş hak bir kitapsa, hemen üzerimize gökten taş yağdır!* (el-Enfâl, 8/32) âyetinde onların sözlerinden hikaye edilen azap olduğunu söyler.³⁹³

Zemahşerî bir âyeti yorumlarken manayı teyid etmek için aynı anlama vurgu yapan âyetleri birarada zikreder. Örneğin o, en-Nebe', 78/40 âyetinde geçen مَا قَدَّمَتْ يَدَاُ /*İki elin sunmuş olduğu(kötülük)* ifadesinin *Bunun sebebi ellerinizin yapıp öne sürdüğü şeydir* (el-Enfâl, 8/51), *Bunlar senin kazandığın günahlardan dolayıdır* (el-Hac, 22/10), *Fakat onlar, evvelce işledikleri günahlar sebebiyle, bunu asla istemeyeceklerdir* (Cum'a, 62/10; el-Bakara, 2/95), âyetleriyle aynı anlama geldiğini söyler.³⁹⁴ Müfessirimiz “*Kafirler dediler ki: Ey kendisine kitap indirilen kişi! Sen muhakkak tam bir delisin*” (el-Hicr,15/6) âyetinin tefsirinde, onların seslenmelerinin istihza yollu olduğunu söyler. Aynı durum, Firavunu'un, “*Şu size gönderilen peygamber gerçekten bir delidir*” (eş-Şu'arâ, 26/27) âyetinde hikaye edilen sözünde de görülür.³⁹⁵ Zemahşerî, en-Nisa 4/79. âyetinde geçen وَأَرْسَلْنَاكَ رَسُولًا ifadesini şöyle yorumlar. Seni bütün insanlara peygamber olarak gönderdik. Sen sadece Arapların peygamberi değilsin. Sen Arap ve

³⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e, II, 414.

³⁹¹ Zemahşerî, a.g.e., II, 99.

³⁹² Zemahşerî, a.g.e., I, 26.

³⁹³ Zemahşerî, a.g.e., II, 29.

³⁹⁴ Zemahşerî, a.g.e., IV, 678.

³⁹⁵ Zemahşerî, a.g.e., II, 549.

Acemin peygamberisin. *Biz seni bütün insanlara ancak müjdeci, uyarıcı olarak gönderdik. Ama insanların çoğu bilmezler* (es-Sebe', 34/28), *De ki Ey İnsanlar! Biliniz ki ben sizin hepinize Allah'ın gönderdiği peygamberim*(el-A'râf,7/158) âyetleri de bu anlamdadır.³⁹⁶

Zemahşerî, âyetler arasında zahiren varmış gibi görünen çelişkileri ortadan kaldırırken Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi yöntemine başvurur. Örneğin o, er-Rahmân 55/39. âyetinin, melekler, siyah yüzlü mavi gözlü mücrimleri simalarından tanıdıklarından dolayı onların günahlarından sormazlar, anlamına geldiğini belirtir. Daha sonra, bu âyetin "*Biz onların hepsini yapmakta oldukları işlerden sorumlu tutacağız*" (el-Hicr, 15/92); "*Ve kendilerini tutuklayın. Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir*" (es-Sâffât, 37/24) âyetlerine aykırı düştüğü denilecek olursa şöyle cevap vereceğini söyler: Bu gün, çeşitli yer ve zamanları olan uzun bir gündür. Bu yerlerin bir kısmında sorguya çekilirler, bir kısmında çekilmezler. Bazıları, durumlarının bilinmesi için değil. kınanmak için sorguya çekilirler, demişlerdir.³⁹⁷ Müfessirimiz, "*yeryüzünde bulunan her şeyi sizin için yaratan O'dur. Sonra iradesi yukarıya yönelip orayı da yedi gök halinde sağlamca nizama koydu. O her şeyi hakkıyla bilir*" (el-Bakara, 2/29) âyetinin yorumunda, bu âyet "*Sonra da yeri döşeyip yerleşime hazırladı.*" (en-Naziat, 79/30) âyetiyle çelişir mi denilecek olursa, hayır cevabını vereceğini belirtmiştir. Çünkü ona göre, yeryüzünün kütlesinin yaratılışı, göğün yaratılışından önce, yayılması ve açılması ise ondan sonradır.³⁹⁸ O, en-Neml 27/4. âyetinin tefsirinde, Allah nasıl olur da bu âyette amellerin süslenmesini kendi zatına, *Şeytan, kendilerine yaptıklarını süslü göstermiş de onları doğru yoldan alıkoymuş* (en-Neml, 27/24; el-Ankebût, 29/38) âyetlerinde ise şeytana isnad eder, diye sorulacak olursa şöyle diyeceğini belirtmiştir: İki isnad arasında fark vardır. Orada amellerinin süslenmesinin şeytana isnad edilmesi, hakikattir. Burada Allah'a isnad edilmesi ise mecazdır.³⁹⁹

Zemahşerî, âyetlerde yer alan bazı tekil lafızların anlamlarını açıklarken diğer âyetlerden yararlanır. Örneğin, o, et-Tarık 86/1-2. yorumunda وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ النَّجْمُ النَّاقِبُ sözünü bir kelimeyi başka bir kelimeyle tercüme etmekten başka bir şeye benzemiyor.

³⁹⁶ Zemahşerî, a.g.e., I, 528.

³⁹⁷ Zemahşerî, a.g.e., IV, 439 vd. Ayetin yorumuyla ilgili ayrıca bkz. İbn 'Âdil, a.g.e., XVIII, 337; es-Semerkandî, Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-'Ulûm*, (Neşr. Mahmûd Matrâcî, I-III), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., III, 364.

³⁹⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, 127.

³⁹⁹ Zemahşerî, a.g.e., III, 337.

Bunun altındaki hikmeti bize açıkla! denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: “Allah, hikmetinin güzellikleri ve kudretinin acayip halleri onun vasıtasıyla bilindiği için,değerine dikkat çekmek amacıyla *necm-i sakib*’e yemin etmiştir. İşte buna uyarıda bulunmak üzere onunla diğer yıldızlar arasında ortak olan الطَّارِقُ sıfatını getirmiş, sonra *Tarık*’ın ne olduğunu sana ne bildirdi? demiştir. Daha sonra ise, “*Ziyası ile zifiri karanlığı delen yıldızdır*” sözüyle de onu açıklamıştır. Bütün bunlar, o yıldızın görkemini ortaya koymaktadır.”⁴⁰⁰ Yine o, Al-i İmran 3/79.. âyetinde geçen تَذْرُسُونَ ifadesinin عَلَى harfî cerriyle kullanıldığında تَقْرُونَ anlamında olduğunu söyleyerek buna delil olarak “*Kur’ân’ı insanlara sindire sindire okuman için onu bölümlere ayırdık*” (el-İsra, 17/106) âyetini getirir.⁴⁰¹ Zemahşerî, en-Neml, 27/14 âyetinde geçen الْعُلُوفُ sözcüğünü Hz.Musa’nın getirmiş olduğu şeyleri küçük görüp büyüklenme olarak yorumladıktan sonra “*Firavun'a ve ileri gelenlerine de(gönderdik). Onlar ise kibre kapıldılar ve ululuk taslayan bir kavim oldular. Bu yüzden dediler ki: Kavimleri bize kölelik ederken, bizim gibi olan bu iki adama inanır mıyız?*” (el-Müminun, 23/46-47) âyetlerini zikreder.⁴⁰²

Zemahşerî herhangi bir âyetteki lafzın i'râb vecihlerini ifade ederken başka âyetleri delil olarak ileri sürer. Örneğin, el-Hicr, 15/4. âyetinde geçen وَلَهَا كِتَابٌ ifadesinin وَلَهَا كِتَابٌ kelimesine sıfat olduğunu, kıyasa göre وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ (eş-Su‘arâ, 26/208) âyetinde olduğu gibi و harfinin ortada gelmemesi gerektiğini söyler. Ancak, ona göre, sıfatın mevsufa bitişikliği için vav harfî gelmiştir.⁴⁰³ Müfessirimiz, أَفَمَنْ لَّا يَخْلُقُ مَنْ لَّا يَخْلُقُ (en-Nahl, 16/17) âyetinin tefsirinde, مَنْ لَّا يَخْلُقُ ifadesiyle putlar kastedildiği halde, neden akıllılar için kullanılan مَنْ edatı getirilmiştir, denilirse şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bunda birkaç neden vardır. Birincisi: Onlar putları ilah diye isimlendirerek tapmışlar ve onlara ilim sahibi muamelesi yapmışlardır. Allah’ın bu âyetin akabinde gelen الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَإِيخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلِقُونَ /Allah’tan başka yalvardıkları ise, hiçbir şey yaratamazlar, zaten kendileri yaratılıp duruyorlar(en-Nahl, 16/20) sözü görülmez mi? İkincisi, yaratanla onlar arasında müşakele yapılmıştır. Üçüncüsünde anlam şöyle olur: Yaratan kimse, ilim sahibi olduğu halde yaratamayan

⁴⁰⁰ Zemahşerî, a.g.e., IV, 721.

⁴⁰¹ Zemahşerî, a.g.e., I, 370.

⁴⁰² Zemahşerî, a.g.e., III, 341.

⁴⁰³ Zemahşerî, a.g.e., II, 548.

kimseyle aynı değildir. O zaman hiç ilmi olmayan kimseyle nasıl bir olur? أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ onların yürüyecek ayakları veya tutacak elleri yahut görececek gözleri mi ya da işitecek kulakları mı var?(el-A'râf, 7/195) âyetin de bu son anlam görülür. Yani o ilahların durumu, el, ayak, göz ve kulakları olan hayvanlardan daha aşağıdır. Çünkü bunlar diriler, putlar ise ölüdür.⁴⁰⁴ Zemahşerî, eş-Şûrâ, 42/35 âyetinde geçen يَعْلَمُ filinin üç şekilde okunmasının anlamı nedir, diye sorulduğunda şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Cezm, zahiri atıf üzeredir. Ref'a istinâf cümlesi olmasına dayanır. Nasbe i'râbı ise, hazfedilen bir illete atfedilmesinden dolayıdır. Takdiri ise لَيَسْتَنقِمَ مِنْهُمْ وَيَعْلَمَ الَّذِينَ /onlar intikam almak ve mücadele edenleri bilmek için... şeklindedir. Bunun gibi hazfedilmiş bir illete yapılan atıf Kur'ân'da çoktur. /İnsanlara bir delil وَلَنَجْعَلَنَّ آيَةً لِلنَّاسِ /Halbukî وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ (Meryem, 19/21), Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. Hem de herkesi hakları hiç yenilmeksizin, kazandığı ile cezalandırmak için (el-Câsiye, 45/22) âyetleri de bu kabildendir.⁴⁰⁵

İbn 'Atiyye de Kur'ân âyetlerini tefsir ederken bu metoda çokça başvurmuş ve âyetlerin bağlamı içerisinde hiç olmazsa Kur'ân'ın te'yid ettiği görüşü tercih etmiştir. Onun şu maksatlarla Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi yöntemine başvurduğunu görüyoruz:

İbn 'Atiyye, Kur'ân âyetlerini genel olarak tefsir ederken diğer âyetlerden yararlanma yoluna gider. Örneğin el-Bakara 2/37. âyetin tefsirinde Âdem'in aldığı kelimelerin neler olduğu hususunda öncelikle, *Onlar, 'Rabbimiz biz kendimize zulmettik; eğer sen bizi bağışlamaz, bize merhamet etmezsen kesinlikle hüsrana uğrayanlardan oluruz' dediler*, (el-A'raf, 7/23) âyetiyle konuya açıklık getiren görüşü zikreder. Daha sonra sahabe ve tabiinden gelen rivayetleri sıralar.⁴⁰⁶ Müfessirimiz, el-Fatiha 1/7. âyetinin tefsirinde gazaba uğrayanların Yahudiler, delalet gidenlerin ise Hıristiyanlar olduğunu söyler. Allah'ın kitabında bu çok açıktır. Çünkü Allah'ın Yahudiler üzerine olan gazabı birçok defa tekrar edilmiştir: *Üzerlerine zillet ve meskenet damgası basıldı ve sonunda Allah'tan bir gazaba uğradılar* (el-Bakara, 2/61); *Onlar döne döne Allah'ın gazabına uğradılar* (Al-i 'İmrân, 3/112), *De ki, Allah yanında ceza olarak bundan daha kötüsünü size haber vereyim mi? Allah'ın lanetlediği,*

⁴⁰⁴ Zemahşerî, a.g.e., II, 570 vd.

⁴⁰⁵ Zemahşerî, a.g.e., IV, 221 vd.

⁴⁰⁶ İbn 'Atiyye, a.g.e., I, 130.

gazap ettiği ve kendilerinden maymun ve domuzlar yaptığı ve Tağuta tapan kimseler (var ya), işte onlar yer itibarıyla daha şer ve doğru yoldan daha çok sapmışlardır. (el-Mâide, 5/60). Bu son âyette zikredilenler Yahudilerdir. Çünkü *İçinizden cumartesi gününde haddi aşanları elbette bilirsiniz. Biz onlara «Rahmetten uzak hor ve hakîr maymunlar olun!» demiştik.* (el-Bakara, 2/65) âyeti buna delalet etmektedir. Hıristiyanlara gelince onların muhakkikleri, Peygamberin dini gelmezden önce bir din üzereydiler. Peygamber gelince sapıttılar. Muhakkik olmayanları ise, Hz.İsa hakkındaki sözlerinde ayrılığa düşmelerinden itibaren sapıtmışlardı. Nitekim Allah onlar hakkında *De ki: “Ey Ehl-i kitap! Dininize ait konularda haksız yere haddi aşmayın. Daha önce gelip geçenlerden hem kendisi sapmış, hem birçok insanı da saptırmış olan atalarınızın ve şimdiki durumda da doğru yoldan sapan birtakım kimselerin heva ve hevesine uymayın* (el-Mâide, 77) buyurmuştur.⁴⁰⁷

İbn ‘Atiyye, bir âyetin yorumlarken aynı anlama vurgu yapan veya aynı niteliği taşıyan âyet veya âyetleri ardı ardına zikreder. O, *وَوَضَعْنَا عَنْكَ وِزْرَكَ /Senden günahını kaldırmadık mı?* (eş-Şerh, 94/2) âyetiyle ilgili seleften gelen rivayetleri naklettikten sonra bu âyetin *لِيُغْفَرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ /Allah önceden yapmış olduğun ve yapacağın günahlarını bağışlasın..*(el-Feth,48/2) âyetinin benzeri olduğunu söylemiştir. Peygamberin, cahiliyede, nübüvvetinden önceki günahı kavmiyle sohbet etmesi ve onların kestiklerinden yemesi vb. şeylerdir. Nakkâş’ın kitabında, Peygamberin, kavmiyle birlikte Allah’ın hoşlanmadığı gösterilerde hazır bulunması onun günahlarından zikredilmiştir. Dahhâk da böyle demiştir.⁴⁰⁸ Müfessirimiz, *وَلَسَوْفَ يَرْضَى /İleride kendisi mutlaka razı olacaktır* (el-Leyl, 92/21) âyetinin razı olma hususunda *إِرجِئى إِلَى رَبِّكَ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً /Sen razı olarak ve olunarak Rabbine dön* (el-Fecr, 89/28) âyetine benzediğini ifade etmiştir.⁴⁰⁹

İbn ‘Atiyye, âyetler arasında zahiren varmış gibi görülen çelişkileri ortadan kaldırmak için yine Kur’ân’ın Kur’ân’la yorumlanması metodundan yararlanmaktadır. Bu bağlamda o, el-Kasas 28/78. âyetin tefsirinde şöyle der: Kur’ân’da es-Sâffât 37/24. âyette olduğu gibi bazı yerlerde kıyamet günü sorgulamanın gerçekleşeceğini, er-Rahmân, 55/39.âyette olduğu gibi bazı yerlerde de gerçekleşmeyeceğini belirtilmektedir. Bazı kimselere göre, sorgulamanın gerçekleşeceği ve

⁴⁰⁷ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 77.

⁴⁰⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 496.

⁴⁰⁹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 492.

gerçekleşmeyeceği yerler vardır. İbn ‘Atiyye’ye göre sorgulamayı gerekli kılan âyetlerde, kınama ve onama soruları, sorgulamayı ortadan kaldıran âyetlerde ise sorgulanan kişilerin bilgisine duyulan ihtiyacı ortaya koyan istihbar ve istifham sorularıdır. Nitekim Hasan şöyle demiştir: Melekler yüzlerinden tanıdıklarından dolayı onları sorgulamazlar.⁴¹⁰ İbn ‘Atiyye, “...Allah’ın takdir ettiği vâde gelince, asla ertelenmez. Keşke bunu bir bilseniz!” (el-A‘râf, 7/34) âyetinin yorumunda bu âyetle, *sizi belli bir süreye kadar geciktiren Allah hakkında mı şüphe ediyorsunuz?! (İbrâhîm, 14/10); Allah sizin günahlarınızı bağışlasın ve sizi belirlenmiş bir vakte kadar da geciktirsin (Nûh, 71/4) âyetleri arasında zahiren çelişki varmış gibi görüldüğünü belirtir. Çünkü bu âyetler iman ettiklerinde va‘din tehirini, inkar ettiklerinde ise vaidin hızlı gelişini gerektirmektedir. O bu zahiri çelişkiyi şöyle gidermeye çalışır: Doğru olan Ehlisünnetin mezhebidir. Her şey tek bir ecelledir. Bu ecel ne öne gider, ne de gecikir. Nuh kavminden bazılarının Allah’ın ilminde kafir olacağı geçmiş, ona göre ecel hızlı gelmiştir. Bu onun kesin olan ecelidir. Onlardan bir kısmı iman etmiş ve kesin olan eceline tehir edilmiştir. İki grubun belirlenmesi Nuh’a gayb kılınmıştır. O, grupların eceliyle tehir edileceği veya kendilerine aceleci davranılacağını bildiği halde kurtuluş yoluna girmeleri için hepsine ilişkin pişmanlık duyarak. sanki şöyle demiştir: İman ederseniz, Allah’ın kendileri hakkında muahher ecele hükmettiği kimselerden, inkar ederseniz yine onun muaccel ecel ve küfür ile hüküm verdiği kimselerden olduğunuzu biliriz.*⁴¹¹

İbn ‘Atiyye, âyette yer alan herhangi bir lafzın anlamlarını açıklarken diğer âyetleri delil olarak getirir. Örneğin, Fâtîha İbn ‘Atiyye 1/6. âyetinde geçen الْهَدَايَةَ hakkında şöyle der: “Hidayet sözlükte, irşad anlamındadır. Ancak bu kelime Kur’ân’da çeşitli vecihlerde kullanılmıştır. Hidayet bazen imanın kalpte yaratılması anlamına gelir. Nitekim, el-Bakara 2/5.; Yunus 10/25.; el-Kasas 28/56.; el-En‘âm 6/35. âyetlerinde bu anlamda kullanılmıştır. O, hidayet bazen dua anlamına geldiğini söyler. er-Ra‘d, 13/7; eş-Şûrâ, 42/52 âyetlerinde bu anlam görülür. Ancak İbn ‘Atiyye, irşadın başlangıcı olduğundan dolayı dua edilen Rab cevap versin veya vermesin, duada irşad olduğunu belirtmiştir. Hidayet bazen, Tâhâ 20/50. âyetinde olduğu gibi ilham anlamında gelir. Müfessirler bu âyeti, Allah hayvanlara kendilerine faydalı olan şeyleri ilham etmiştir, şeklinde yorumlamışlardır. Hidayet bazen, Fussilet 41/17. âyetinde olduğu gibi

⁴¹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 300.

⁴¹¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 396.

edilmesi ve zarfın nasb hali üzerine kalmasıdır. Niyette ise bu kelime merfudur. Bunun benzeri (el-Cin, 72/11) âyetinde vardır.⁴¹⁶

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi metodunu, bir âyeti yorumlamak, aynı anlama vurgu yapmak, âyet içinde yer alan bir lafzı açıklamak, ayetler arasında zahiren görülen çelişkileri ortadan kaldırmak, i'rab vecihlerini açıklamak ve kelimelerin iştakıkını yapmak için kullanır.

İbn 'Atiyye de bu konuda hemen hemen Zemahşerî ile aynı tutumu sergilemiş ve aynı amaçlar doğrultusunda Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir edilmesi metodunu kullanmıştır. Ancak Zemahşerî neredeyse tefsirinin her sayfasında bu metoda başvurmuş, bazen aynı anlama vurgu yapmak için birçok âyeti yan yana zikretmiştir. İbn 'Atiyye söz konusu metodu Zemahşerî'den daha az kullanmıştır. Bu durum Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsir metodunun ichtihadla da bağlantılı olmasından kaynaklanmış olabilir.

2.1.2. Kıraâtlardan Yararlanmaları

Kıraatle, Kur'ân kelimelerinin telaffuzundaki farklı vecihler ve bunları eda etme yolları kastedilir. Kıraat ilmiyle, Allah'ın kitabındaki kelimelerin okunuşundaki ihtilaf ve ittifakları öğrenilir.⁴¹⁷

Kıraat ilminin tefsirle çok güçlü bir bağlantısının olduğu inkar edilemez. Bazı kıraatlar ayetlerde kastedilen manayı açıklar. Bazıları âyetlerde işkâli giderir. Bazıları kelimelerdeki mübhemliği kaldırır. Hatta bazı kıraatler âyetlere yeni anlamların yüklenmesine neden olur.

Kıraatler ikiye ayrılır. Meşhur kıraatler, Nâf'i el-Medenî, İbn Kesîr el-Mekkî, Ebû Ömer b. el-A'la el-Basrî, İbn Amir eş-Şâmî, Âsım, Hamza ve Kisâî'nin harflerinden oluşan yedi kıraattir. Bir de bunlarla aynı sahihlikte olan Yakûb el-Hadramî, İbn Muhaysin ve Yezîd b. el-Ka'ka'nın kıraatleri vardır. Diğerleri ise şaz kıraatlerdir. Bunlar, nakillerindeki çeşitli problemlerinden dolayı şaz olarak

⁴¹⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 325.

⁴¹⁷ ed-Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraâti'l-Erba'a 'Aşer*, (Neşr. Enes Mihre), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, s.3; et-Tablavî, Ebu's-Sa'd Zeynuddîn Mansûr b. Ebu'n-Nasr (öl.1014/1605), *eş-Şem'atu'l-Mudiyye bi Neşri Kıraâti's-Seb'ati'l-Mardiyye*, (Neşr. Ali Seyyid Ahmed Ca'fer/I-II), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2003, I, 112.

isimlendirilmişlerdir. Ancak bunların bazen fasih ve anlamlarının kuvvetli olması mümkündür.⁴¹⁸

Zemahşerî, âyetlerin tefsirinde birçok kıraat vecihlerine yer vermektedir. Ancak o kıraat vecihlerini verirken İbn ‘Atiyye gibi ayrıntıya girmez. Değişik kıraatlere farklı kelimelerin tefsiri sırasında yer verir. Zemahşerî, İbn Mes‘ûd, Ubeyy b. Ka‘b, İbn ‘Abbâs, Mu‘âz, Talha, Enes ve diğer ashabdan yapılan kıraât rivayetlerinin yanında, Mücâhid, Nehaî, ‘Atâ b. Ebî Rebah gibi tabiinin büyüklerinden kıraat vecihleri nakletmiştir. Müfessirimiz ashab içinde özellikle İbn Mes‘ûd, Ubey b. Ka‘b’ın kıraâtlerini ön plana çıkarır. Bazen ise direkt *فِي قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ* diyerek Peygamberden kıraat naklinde bulunur.⁴¹⁹ Zemahşerî, bazens ise kıraat imamlarından bir grubu şehir veya bölge isimleriyle anarak *أَهْلُ الْمَكَّةِ* , *أَهْلُ الْحَرَمَيْنِ* , *أَهْلُ الْحِجَازِ* , *أَهْلُ الْعِرَاقِ* , *أَهْلُ الشَّامِ* / Mekke ehli, Hameyn ehli, Hicaz ehli, Irak ehli, Şam ehli diyerek onlardan nakillerde bulunur.⁴²⁰

O, bazı kıraat vecihlerini –karii yedi kıraat sahibinden biri olsa bile- zayıf kabul etmektedir.⁴²¹ Örneğin, Zemahşerî, es-Sâffât 37/153 âyetinin yorumunda şöyle demektedir: “ *إِصْطَفَى النَّاتِ* hemzenin fethasıyla okunduğunda inkar ve uzak karşılama yollu soru üslubu olur. İspat için olmak üzere hemzenin kesresiyle gelen Ebu C‘afer’in kıraati nasıl sahih olur denilecek olursa, bu ifadeyi, kafirlerin *وَلَدَا* sözüne bedel yapmıştır, şeklinde cevap vereceğini belirtmiştir. Hamza ve A‘meş de bu kıraat üzere okumuştur. Böyle yorumlansa bile ona göre bu kıraat zayıftır.”⁴²² O, el-Bakara 2/34. âyetinin tefsirinde, Ebû Cafer’in itbâ’ için *لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا* ifadesini ta harfinin ötresiyle okuduğunu nakleder. Ona göre, sadece zayıf lügatlerde, itba harekesiyle irabtan kaynaklanan hareketler ortadan kaldırılır.⁴²³ Dolayısıyla bu kıraat vechi ona göre zayıftır. Yine Zemahşerî, Yûsuf, 12/5. âyetinin tefsirinde Kissâî’nin *رُؤْيَاكَ* ifadesini idgam ve ra harfinin damme ve kesresiyle *رُيَاكَ* ve *رُيَاكَ* şeklinde okuduğunun işitildiğini zikreder. Ona göre bu zayıf bir kıraâttir.⁴²⁴

⁴¹⁸ İbn Mücâhid, Ebûbekir Ahmed b. Musa, *Kitabu’s-Seb’a fi’l-Kıraât*, (Neşr. Şevkî Dayf), Dâru’l-Ma‘rife, Kahire, 1400/1980, s. 54 vd.; el-Cudey, Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddimâtü l-Esâsiyye fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetu’r-Reyyân, Leeds, 2001, s.191 vd.

⁴¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 801.

⁴²⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 21,190, 438, II, 69, IV, 219.

⁴²¹ es-Sâmerrâî, Fâdıl, Salih, ed-Dirasetu’n-Nahviyye ve’l-Lügaviyye inde’z Zemahşerî, Dâru Ammâr, yy.,2005, s.1174.

⁴²² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 61.

⁴²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 130.

⁴²⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 427.

Zemahşerî, bazen sened kısımlarını görmezlikten gelerek kıraâtleri, manaya göre eda edilen ve reyden kaynaklanan bir icthad gibi kabul eder.⁴²⁵ Bu bağlamda o, el-Bakara 2/26 âyetinin yorumunda şöyle demektedir: "بُعُوضَةٌ kelimesinin ref'a ile okunması ما lafzının mevsulu olmasından dolayıdır. Bir başka güzel yön daha vardır. O da ما sözcüğünün istifhâm anlamında olmasıdır. Onlar putlar için küçük şeylerle temsil getirilmesini inkar ettiklerinde Allah şöyle buyurmuştur: Allah, dilediği değersiz şeylerden putlar için örnek getirmekten utançlık duymaz. Aksine sivrisinek ve daha küçük şeylerle örnek getirir. Nitekim şöyle denilmiştir: Falan kimse bir dinar veya iki dinarla hibe yapmaktan çekinmez. Bu kıraât Ru'be b. el-Accac'a nispet edilmektedir. Onun fasihliği herkesçe bilinmekte ve güzelliğiyle teşbihe konu olmaktadır. Zemahşerî onun sadece bu anlam için böyle bir kıraât vechine yöneldiğini zanneder. Bu da onun fesahetine uygundur.⁴²⁶ Yine Zemahşeri, el-Fâtiha 1/2. âyetinin tefsirinde çeşitli kıraât vecihlerini naklederek şöyle demektedir: Hasan el-Basrî, lâm harfine tabi olmak üzere dâl harfinin kesresiyle اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ şeklinde okumuştur. İbrahim b. Ebî 'Able ise dâl harfine tabi olması için lam harfini dammeyle اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ olarak okumuştur. Onları buna cesaretlendiren şey Arapların مُنَحَدِّرِ الْجَبَلِ sözlerinde olduğu gibi, -itbâ tek bir kelimede olsa bile- iki kelimenin çok kullanımdan dolayı tek bir kelime konumuna indirgenmesidir. Bu iki kıraâtın en tercih edileni, İbrahim'in kıraâtidir. Nitekim mebnîlik, bu sözcüğün harekesini daha güçlü olan mu'reblik harekesine tabi kılmıştır."⁴²⁷

Zemahşerî farklı nedenlere bağlı olarak, kıraâtlere başvurmaktadır. Bu nedenlerin en önemlileri şunlardır:

O, belirli bir anlama ulaşmak ve kabul ettiği anlamı ispat etmek için kıraatlerden deliller getirir.⁴²⁸ Bu bağlamda müfessirimiz, Âl-i 'İmrân 3/188. âyette geçen بِمَا أَتُوا ifadesinin بِمَا فَعَلُوا anlamında olduğunu söylemiştir. Ona göre أَتَى ve جَعَلَ fiilleri فَعَلَ anlamında kullanılmaktadır. Nitekim وَيَفْرَحُونَ بِمَا فَعَلُوا şeklindeki kıraât de buna delalet etmektedir.⁴²⁹ Zemahşerî, En'âm 6/109. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: "اِنَّمَا

⁴²⁵ es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s.181.

⁴²⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 120 vd.

⁴²⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 20.

⁴²⁸ es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, 172.

⁴²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 441.

sözcüğünün, Arapların اِنَّتِ السُّوقَ اَنَّكَ تَشْتَرِي لَحْمًا /Çarşıya git, umulur ki et alırsın, şeklindeki ifadesine dayanarak لَعَلَّ anlamında olduğunu söylenmiştir. Ubeyy'in لَا يُؤْمِنُونَ şeklindeki kıraâtı de bunu desteklemektedir.⁴³⁰ Yine o, Enfâl 8/25. âyetinde لَا تُصِيبَنَّ fiilinin emir veya emirden veya sıfattan sonra gelen nehiy olduğunu belirtir. Bu fiil, قَوْلُ sözcüğü kastedilerek sıfat kılındığında sanki şöyle denilmiş olduğunu zikreder: وَأَتَّقُوا فِتْنَةً مَّقُولًا فِيهَا /Kendisi hakkında şöyle denilen fitneden korkunuz. Bu son anlamı İbn Mes'ûd'un, mahzûf bir kasemin cevabı olmak üzere لَتُصِيبَنَّ şeklinde gelen kıraâtı de desteklemektedir.⁴³¹

Zemahşerî, çeşitli lügavî durumları izah ederken yine kıraâtlerden yararlanır.⁴³² Örneğin o, Nisa 4/90. âyetinde geçen حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ cümlesinin, قَدْ harfinin izmariyle hal olduğunu belirtir. Buna delil olarak da حَصِرَاتٍ صُدُورُهُمْ ve حَصِرَاتٍ صُدُورُهُمْ şeklindeki kıraatleri zikreder.⁴³³ Müfessirimiz, muzâf bir kelimenin takdirinde kıraâtlerden yararlanmıştır. O Tevbe 9/19. âyetinin tefsirinde muzâfın takdir edilmesini gerektiğini belirtir. Buna göre cümlelerin takdiri أَهْلَ سِقَايَةٍ şeklindedir. İbn Zubeyr ve Ebî Vecze es-Sa'dî'nin سَقَاةُ الْحَاجِّ وَعَمْرَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ şeklindeki kıraâtı bunu doğrulamaktadır.⁴³⁴ Zemahşerî, el-Bakara 2/17 âyetinde geçen الإِضَاءَةَ kelimesinin aşırı aydınlatma anlamında olduğunu belirttikten sonra şöyle demektedir: Bu kelime âyetinde müteaddî olarak kullanılmıştır. مَا حَوْلَهُ kelimesine isnad edilerek gayr-i müteaddî de olabilir. Bu durumda te'nis anlama hamledilir. Çünkü ateşi yakan kimsenin etrafı çeşitli mekanlardan ve eşyalardan oluşmuştur. İbn Ebi 'Able'nin صَاءَتْ şeklindeki kıraâtı de bunu desteklemektedir.⁴³⁵

O, ahkam âyetlerini yorumlarken yine kıraâtlerden yararlanır. Zemahşerî, el-Mâide 5/6. âyetinde geçen, وَأَرْجُلُكُمْ sözcüğünün nasbla okunmasının ayakların yıkanılmasına delalet ettiğini söyler. Cer kıraâtı ve ayakların meshedilme hükmü içerisinde değerlendirilmesi hakkında ne söyleceği konusuna Zemahşerî şöyle açıklık

⁴³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 55.

⁴³¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 204.

⁴³² es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s.170.

⁴³³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 536.

⁴³⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 247.

⁴³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 80.

getirmektedir. Yıkanan üç organ içinde ayaklar, üzerine su dökülmekle yıkanmış olur. Yasaklanan ve kınanan su israfına konu olur. Meshedilen üçüncü sıradaki uzva atfedilmesi, onun da meshedilmesi için değil, su dökülmesinde iktisatlı davranmanın vacip oluşuna uyarıda bulunmak içindir. Hz. Ali'den gelen rivayete göre o, abdestte müsamahakar davranan bir grup Kureyşli gence rast geldiğinde “Ateşte olan topuklara yazıklar olsun” demiştir. Onlar Hz. Ali'yi işitince ayaklarını yıkayıp ovaladılar. İbn Ömer'den gelen rivayete göre, onlar Peygamberle birlikteyken abdest alıp ayaklarında kuruluk bırakan bir topluluğa denk geldiğinde Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Ateşte olan topuklara yazıklar olsun”⁴³⁶ Zemahşerî, ayakların yıkanması gerektiğine vurgu yapan diğer rivayetleri zikrettikten sonra, bir cemaatin atfın zahirine giderek, ayakları meshetmeyi vacip kıldığını söyler. Hasan el-Basrî ise yıkamayla meshi bir araya getirmiştir. Şa'bî'den gelen rivayete göre, Kur'ân mesh üzere inmiştir. Yıkamak ise sünnettir. Hasan ise ifadeyi refayla *وَأَرْحَلُكُمْ* şeklinde okumuştur. Bu okuyuşun anlamı ise, ayaklarınız topuklara kadar yıkayınız ve meshediniz, şeklindedir.⁴³⁷

İbn ‘Atiyye’nin tefsiri de kıraât vecihlerine çok önem veren eserlerden biridir. Nitekim o kitabının mukaddimesinde şöyle der: Kullanılan veya şaz olan bütün kıraâtleri zikretmeyi uygun buldum.⁴³⁸ Dikkat edildiğinde İbn ‘Atiyye, kıraâtleri irad ederken birçok şahıs ismi zikrettiği görülecektir. Bu şahısların hayat hikayelerine bakıldığında, İbn ‘Atiyye’nin farklı tabakalardan, halk tarafından kullanılan veya kullanılmayan kıraât sahiplerinden nakillerde bulunduğu görülecektir.

O, İbn Mes‘ûd, Ubeyy b. Ka‘b, İbn ‘Abbâs, Mu‘âz, Talha, Enes ve diğer ashabdan rivayetlerde bulunmuş, -özellikle İbn Mes‘ûd ve Ubey b. Ka‘b’in harfinin- nakline büyük önem vermiştir.⁴³⁹

Yine İbn ‘Atiyye, Mücâhid, Nehai, ‘Atâ b. Ebî Rebâh gibi tabiinin büyüklerinden rivayet edilen kıraâtleri zikretmektedir. Örneğin o, Al-i İmrân 3/3. âyetin yorumunda, Mücâhid, Hasan, Zührî ve Humeyd’in *فَافَّة* sözcüğünü bedel olarak esreyle okuduğunu söylemiştir.⁴⁴⁰

⁴³⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 598. Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’t-Tahâre, Bâbu fi İsbâğî'l-Vudû', Hd.No:97, I, 36; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu't-Tahâre ve Süneniha, Babu Ğuslu'l-'Arâkîb, Hd.No: 455, I, 155.

⁴³⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 599.

⁴³⁸ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 34.

⁴³⁹ Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 91, 104, 120, 177, 211, 230, 284, 371, 457, II, 31, 203, 175, 208.

⁴⁴⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 408.

İbn ‘Atiyye, özellikle yedi kıraât imamına nispet edilen vecihlere çok önem vermiştir. Bazen kıraât sahiplerinin isimlerini zikreder. Bazen ise bir grup tarafından okunduğunu söyler. İbn ‘Atiyye, mütevatir yedi kıraât dışındaki kıraâtleri-Ebû Ca‘fer, Yakub gibi- nadiren zikreder. Kitabında dağınık olarak bulunan kıraatlere bakıldığında, İbn ‘Atiyye’nin tefsirinin yedi kıraâtle örülü olduğu, onun bu kıraâtlere öncelik tanıdığı görülecektir. Yedi kıraati tamamlayıcı nitelikte olan üç kıraate ise İbn ‘Atiyye yedi kıraât kadar önem vermez. Bu kıraatleri çoğu zaman şaz kıraâtlerle birlikte zikreder. Ayrıca İbn ‘Atiyye, bir kısım kıraâtleri mutlak anlamda Peygambere nispet etmiştir. Örneğin, Kaf 50/10. âyetinin tefsirinde o şöyle der: Kutbe b. Mâlik Peygamberin بِأَصْقَاتٍ şeklinde sâd harfiyle okuduğunu nakletmiştir.⁴⁴¹ Yine o, en-Necm 53/37. âyetinin yorumunda yine kıraâtin Peygamberden geldiğini belirtmiştir.⁴⁴²

İbn ‘Atiyye bazen kıraât imamlarından bir grubu şehir veya bölge isimleriyle anarak أَهْلُ الْمَكَّةَ , أَهْلُ الْمَدِينَةِ , أَهْلُ الْحَرَمَيْنِ , أَهْلُ الْحِجَازِ , أَهْلُ كُوفَةَ , أَهْلُ الشَّامِ diyerek onlardan nakillerde bulunur.⁴⁴³

İbn ‘Atiyye, bazı kıraât vecihlerine-mütevatir kıraâtlardan olsa bile- reddederek, hatadır, zayıftır ve şazdır gibi ifadeler kullanmaktadır. Bazı durumlarda ise diğer alimlerin bu konudaki görüşlerini nakletmekle birlikte kendisi herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Örneğin o, el-Bakara 2/33. âyetinde geçen أَنبَاهُمْ ifadesiyle ilgili kıraât nakillerinde bulunarak şöyle der: “Ebû ‘Amr ed-Dânî, Hasan ve el-A‘rac’ın hemzesiz olarak أَنَبَهُمْ şeklinde okuduğunu belirtmiştir. İbn Cinnî ise, el-Hasan söz konusu kelimeyi أَنَبَهُمْ şeklinde أَعْطَاهُمْ vezni üzere okuduğunu nakletmiştir. Ebu’l-Feth, el-Hasan’ın, أَعْطَاهُمْ gibi أَنَبَهُمْ olarak, hemzenin ya harfine değiştirerek okumasının dildeki zayıf kullanımlarından olduğunu söylemiştir. Çünkü bu, tahfif değil bedeldir. Bize göre ise şiir zarureti dışında bedel caiz değildir.⁴⁴⁴

O, el-Bakara 2/34. âyetindeki, اسْجُدُوا لِلْمَلَائِكَةِ sözcüğünü Ebû C‘afer el-Ka’ka’nın اسْجُدُوا kelimesinin üçüncü harfinin zammesine ittibayla ötre okuduğunu nakleder. Ebû Ali, bunun hata olduğunu söylediği gibi, Zeccâc da Ebû Ca‘fer’in kâriilerin efendilerinden olduğunu ancak, bu konuda hata ettiğini belirtmiştir.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 158.

⁴⁴² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 206.

⁴⁴³ Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, II, 414, III, 47, 366, 455.

⁴⁴⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 122.

⁴⁴⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 124.

İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/283. âyetinde geçen الذى اؤمن sözcüğünü Ebûbekir’in kendisinden rivayet ettiğine göre elifin ötresiyle اُوْمِنَ diye okuduğunu belirtir. Buradaki zamme, elife işaret etmektedir. Ahmed b. Musa bunun hata olduğunu söylemiştir. Diğerleri ise işmam olmaksızın, kendisinden sonra sakın hemzenin bulunmasıyla birlikte kesreli za ile okumuşlardır. Bu kendisinden başka okumanın caiz olmadığı doğru kıraattir. İbn ‘Atiyye, aynı kelimedeyi, Süleym’in Hamza’dan, ötreli hemzenin işmamla okuğunu naklettiğini ancak bunun bir hata olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁶

İbn ‘Atiyye’nin şu amaçlara yönelik olarak kıraât vecihlerini kullandığını görüyoruz:

İbn ‘Atiyye, Kur’ân’ın tefsiriyle doğrudan ilişkili olan kıraâtlere önem vermesine rağmen mümkün olduğunca bütün kıraâtları zikretme yoluna gitmiştir. Örneğin o, el-Bakara, 2/106. âyetinde geçen نُسَّهَا kelimesinde kurranın, ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Nâf’î, Hamza, el-Kissâî, ‘Âsım, İbn ‘Âmir ve insanların çoğu, birinci nunun zammesi, ikinci nunun sükunu, sinin kesresi ve hemzenin terkiyle نُسَّهَا şeklinde okumuştur. Bu okuyuş, نَسَّى den türetilmiş اُنْسَى sözcüğünden alınmadır. Bir fırka ise, sinden sonra hemzeyle birlikte yine bu şekilde okumuştur. Bu son okuyuş, te’hir/geciktirme, anlamındadır. Borcu veya diğer şeyleri geciktirdiklerinde Araplar, اُنْسَأْتُ الدِّينَ وَغَيْرَهُ اُنْسَأُوْهُ اِنْسَاء derler. Bir grup, birinci nunun fethası, ikinci nunun sükûnu ve sinin fethasıyla نُسَّهَا şeklinde okumuştur. Bu kıraat التَّرْكُ /terk anlamındadır. Mekkî, kimseye nispet etmeksizin bu kıraâtı zikretmiştir. Ebû Ubeyde ise bu okuyuşu “Kitâbu’l-Leâli” isimli eserinde Sa’d b. Ebî Vakkâs’a nispet etmiştir. İbn ‘Atiyye, Ebû ‘Ubeyde’nin yanlış olduğunu belirtmiştir. Sa’d b. Ebî Vakkâs, Peygambere hitap sığasıyla, nun harfinin sükunuyla ve sinin fethalanmasıyla نُسَّهَا şeklinde okumuştur. Sa’îd b. el-Müseyyeb ise, ت nın dammesi, sinin fethası ve aralarındaki nunun kesresiyle نُسَّهَا şeklinde okumuştur. Bu kıraat, النِّسْيَانُ /unutma sözcüğünden gelmektedir. Dahhâk b. Müzâhim ve Ebû Recâ ise, birinci nunu dammeli, ikinci nunu fethalı ve aralarındaki sini şeddeli ve kesreli olarak نُسَّهَا şeklinde okumuştur. Bu da النِّسْيَانُ /unutmak’tan türemiştir. İbn ‘Atiyye söz konusu kelimeyle ilgili birçok kıraât zikrettikten sonra, bütün bu kıraâtların, geciktirme anlamındaki اِنْسَاء veya اِنْسَاء sözcüklerinden, ya da unutma

⁴⁴⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 388.

yıkama ve iki meshtir. Rivayet edildiğın göre, Haccac, el-Ahvaz'da hutbe verirken abdestle ilgili şunları zikretmiştir: Yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayınız, başınızı meshediniz ve ayaklarınızı yıkayınız. İnsanoğlunun, pislige ayaklarından daha yakın bir organı yoktur. Ayakların, üstünü, altını ve ökçelerini yıkayınız. Enes b. Mâlik, bunu işitince Allah doğru söyledi, el-Haccac ise yalan söyledi, demiştir. Allah şöyle buyurdu: *فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ*. Enes ayaklarını meshettiğı zaman ıslatırmış. Enes'ten, Kur'ân'ın mesh ile indiğı, yıkamanın ise sünnet olduğuna ilişkin görüş nakledilmiştir. 'İkrime ayaklarını meshederdi. Ona göre ayaklarda yıkama yoktur. Bu konuda meshetme ayetle inzal olmuştur. Şa'bî, Cebrail'in mesh hükmüyle indiğini belirterek şöyle demiştir: Teyemmümde, abdestte yıkanan yerlerin meshedildiğı ve meshedilen yerlerin kaldırıldığı görülmez mi? Ebû Ca'fer'in başını ve iki ayağını meshet, dediğı rivayet edilir. Katâde ise, Allah abdestte iki yıkama ve iki meshi farz kılmıştır, demiştir. İbn 'Atiyye, zikrettiğı bu görüşlerin, *وَأَرْجُلِكُمْ* sözcüğünün esreyle okunmasından kaynaklandığını belirtmiştir. 'Alkame, el-A'meş, Dahhâk ve diğerleri bu şekilde okumuşlardır. Taberî, bu kıraâtleri "*Tercümetu'l-Kavl bi'l-Mesh*" başlığı altında zikretmiştir. Sözcükteki lâm harfinin, kesreyle okunduğunu kabul edenlerden bir grup, ayakların meshedilmesinden maksadın yıkama olduğü görüşündedirler. Ebu Zeyd'den rivayet edildiğine göre, Araplar hafif şekilde yıkamayı mesh olarak adlandırırlar. Abdest organlarını yıkadım anlamında *تَمَسَّحْتُ لِلصَّلَاةِ* ifadesini kullanırlar.⁴⁵⁰

İbn 'Atiyye, âyetlerdeki sarf ve nahiv ilimleriyle ilgili açıklamalar yaparken, yine kıraât vecihlerinden yararlanmaktadır. Taha 20/64. ayetinin tefsirinde o şunları nakleder: " *إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ* " ifadesinde Nâfi, İbn 'Âmir, Hamza, Kissâî, 'yi nunun şeddesiyle, *هَذَا* 'yi elif ve muhaffef nunla tensiye siğasıyla okumuşlardır. Ebû Amr ise tek başına, *هَذَا* *إِنْ هَذَا لَسَاحِرَانِ* şeklinde okumuştur. İbn Kesîr, *إِنْ* 'nin nununun tahfifiyle, *هَذَا* *إِنْ* ifadesini nun harfinin şeddesiyle okumuştur. Hafs ise Asım'dan rivayetle *إِنْ* harfini tahfifle ve *هَذَا* sözcüğünü de yine nun harfinin tahfifiyle okumuştur. İlk kıraâta gelince bir topluluk, söz konusu kıraâtteki *إِنْ* lafzının *نعم* anlamında olduğunu söylemiştir. Nitekim Peygamberimizin hutbesinde *إِنْ* *الحمد* şeklinde *الحمد* lafzının refasıyla okuduğı rivayet edilmiştir. Bazıları ise bu âyetin Hârislerin dili üzere geldiğini

⁴⁵⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 163.

belirtmişlerdir. Onların kullanımlarında, nasb ve cer hallerinde tesniye elifi olduğu gibi kalır. Aşağıdaki şiirde bu kullanım açıkça görülmektedir:

تَوَدُّ مِنَّا بَيْنَ أَدْنَاهُ ضَرْبَةً دَعَتْهُ إِلَى هَابِ الثَّرَابِ عَقِيمِ

Bizden iki kulağı arasına bir darbeye nail oldu. Bu onu kıraç, toprağı toz parçacıkları gibi olan kabre çağırdı.

Bir başka şair ise yine şöyle demektedir:

فَأَطْرَقَ إِطْرَاقَ الشُّجَاعِ وَلَوْ رَأَى مَسَاغًا لِنَابَاهُ الشُّجَاعُ لَصَمَّمَا

(Azı dişleri için kolaylık bulup ısırın yılanın sessizliği ve sabırla konuşmadı, sabırla bekledi)

Bu dil, Kinâne ve Has'am'da nispet edilmiştir. el-Ferrâ ise bunların dayanak kabilinden olduğunu, tesniye ifade etmediğini iddia etmiştir. تَرِيدَ fiilinde ref, nasb ve cer hallerinde, cem' durumunda ya terk edilip nun getirildiği gibi bu elif tesniye durumunda ortaya çıkar. Zeccâc ise kelimada bir zamirin takdir edildiğini ifade etmiştir. Buna göre ifadenin aslı هَذَانُ كَسَاخِرَانِ şeklindedir.⁴⁵¹

Yukarıdaki anlatımlardan anlaşıldığı üzere, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri kapsamında değerlendirilebilecek olan Kur'an'ın kıraat vecihleriyle yorumlanması metodunu İbn 'Atiyye daha çok kullanmıştır. İbn 'Atiyye çeşitli kıraâtlar doğrultusunda Arap dilindeki kullanım vecihlerini açıklamaya Zemahşerî'den daha çok fazla özen göstermiştir. İbn 'Atiyye çoğu zaman kıraât vecihlerini yedi kurraya ve diğer sahiplerine nispet eder. Zemahşerî zayıf ve şaz kıraâtlere eserinde çok yer vermesine rağmen sahabe ve tabiinden birkaç kişi hariç genelde kıraât sahiplerini açıkça zikretmez. Dikkat çeken diğer bir yön ise Zemahşerî'nin Hasen Basri'nin kıraâtini çokça zikretmesidir.

Her iki müfessir de Kur'an âyetlerini yorumlamada lügavî ve nahvî vecihleri açıklamada, tercih ettiği anlamı güçlendirmede, fikhî bir hükmü beyan etmede kıraâtlere başvurmuşlardır. Zemahşerî ve İbn 'Atiyye, dil kaidelerine uymayan -sahih olsa bile- bazı kıraâtleri reddetmişlerdir. Ayrıca Zemahşerî'nin tefsirinde kıraâtlerin ictihadî olduğunu çağrıştıracak ifadeler yer almaktadır.

2.1.3. Kur'an'ı Sünnetle Tefsir Etmeleri

Sünnet, Kur'an'dan sonra me'sûr tefsirin en önemli kaynağıdır. Hz.Peygamberin, Kur'an'ın başından sonuna kadar hepsini mi veya ashab müşkil gelen

⁴⁵¹ İbn 'Atiyye, a.g.e., IV, 50.

çok az bir kısmını açıkladığı konusu tartışmalıdır. Hz.Peygamberden sahih yollarla bir kısım Kur’ân tefsirinin bize kadar geldiği herkesçe bilinmektedir.⁴⁵²

Ashab, Kur’ân’ın bazı âyetlerinin açıklanmasında Hz. Peygambere başvururlardı. Bu doğrultuda, Hz.Peygamber, Kur’ân’ın bazı âyetlerinin manalarını ve hükümlerini sözle, amelle ve takirle onlara açıklardı. Dolayısıyla sünnet kaynaklarına bakıldığında Peygamberden gelen rivayetlerle yapılmış birçok tefsir çeşidi görülecektir.⁴⁵³

Osman b. Affân, Abdullah b. Mes’ûd ve diğer birçok sahabeden gelen rivayetlere göre ashab, Allah’ın kitabından on âyeti, içindeki ilim ve amelle birlikte öğrenmeden başka âyetlere geçmezlerdi. Onlar, Kur’ân’ı ilim ve amelle birlikte öğrendiklerini söylemektedirler.⁴⁵⁴

Zemahşerî de sünnetin Kur’ân tefsirindeki yeri ve diğer tefsir yöntemleri hakkında, en-Nahl 16/89. âyetini açıklarken Kur’ân nasıl her şeyi açıklar denilirse şöyle diyeceğini belirtmiştir: O din ile ilgili bütün konuları ya açıkça veya sünnete havale ederek açıklar. Nitekim Kur’ân’da Peygambere uyulması emredilmiş ve *O, arzusuna göre söylemiyor*(en-Necm, 27/3) denilmiştir. *Kim de doğru, apaçık belli olduktan sonra peygambere muhalefette bulunur ve müminlerin yolundan başka bir yola giderse, onu gittiği o yolda bırakır ve kendisini cehenneme boylatırız ki o ne kötü gidiştir* (Nisa, 4/115) âyetiyle icma teşvik edilmiştir. Peygamberimiz de “Benim ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete ermiş olursunuz”⁴⁵⁵ sözüyle ümmetinin ashabına tabi olup, onların eserlerine uymalarından razı olmuştur. Onlar ise kıyasa başvurmuşlar ve icihad etmişlerdir. Böylelikle sünnet, icma, kıyas ve icihad Kur’ân’ı açıklama dayanakları olmuştur. Dolayısıyla bütün bu yollarla Kur’ân her şeyi açıklamaktadır.⁴⁵⁶

⁴⁵² Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 208; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.49

⁴⁵³ Örnekler için bkz, el-Beyhakî, *Sünenu’l-Kübra*, Babu Ma Cae fi Tefsiri Kavlihi Azze ve Celle: In Alimtum fihi Hayren, X, 317; Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek ‘alâ Sahihayn*, (Neşr. Mustafâ Abdulkadir ‘Ata/Zehebî’nin Ta’likâtıyla Birlikte), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1990, Tefsiru Sureti’l-Fatiha, II, 282; el-İsbehanî, Ebu Naim Ahmed b. Abdullah, *el-Müsnevu’l-Mustahrec ala Sahihi’l-İmam Müslim*, Kitabu’s-Salat, Babu Tefsiru Kavlihi Azze ve Celle, es-Salatu’l-Vusta, (Neşr.Muhammed. Hasan İsmail eş-Şafii/I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1996, II, 220.

⁴⁵⁴ el-Beyhakî, *es-Sünenu’l-Kübra*, Babu’l-Beyan İnnema Kile, III, 119; İbn Sa’d, Ebu Abdillâh Muhammed, *et-Tabakatu’l-Kübra*, (Neşr. İhsan Abbas/I-VIII), Daru Sadır, Beyrut, 1968, I, 172; Hâkim, *el-Müstedrek*, Ahbaru fi Fedaili’l-Kur’an, I, 743.

⁴⁵⁵ Darekutnî, el-Mu’telif adlı eserinde Selam b. Suleym >el-Hars b. Gusn> el-A’mes> Ebu Sufyan> Cabir tarikiyle merfu olarak tahrir etmiştir. Ancak Selam zayıf bir ravi olarak kabul edilir. İbn Hacer, *el-Kâfi*, II, 603.

⁴⁵⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 603 vd.

Yukarıdaki ifadelerinde anlaşıldığı üzere Zemahşerî sünneti Kur’ân ı açıklama vasıtalarından biri olarak kabul etmektedir. Onun, tefsirinde konuyla alakalı şöyle bir tutum izlediğini görmekteyiz:

Zemahşerî, herhangi bir âyetle ilgili Peygamberden gelen rivayetleri çoğu zaman sahîh ve illetli olmasına bakmaksızın zikreder. O, hiçbir zaman rivayet ettiği hadislerin tam senedine yer vermez ve hadis tahricinde bulunmaz. Bazen hadisi rivayet eden sahabenin ismini zikreder. Müfessirimiz, çoğunlukla âyetleri yorumlarken kullandığı hadisleri *فِي الْحَدِيثِ, قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ, قَالَ رَسُولُ اللَّهِ كَذَا, رَوَى* kalıplarıyla zikreder.⁴⁵⁷ Bazen o, hiçbir kalıp kullanmadan olduğu gibi ilgili rivayeti alıntılar.⁴⁵⁸ Zemahşerî, zikrettiği hadisler için çok nadir yargıda bulunur.⁴⁵⁹ Bazen “eğer hadis sahîh ise, Allah sahîhliğini daha iyi bilir” ifadelerini kullanır.⁴⁶⁰

Zemahşerî bazı âyetlerin yorumunda, birden fazla hadis nakletmektedir. Örneğin o, el-Bakara 2/177 âyetinin tefsirinde yakınların sadaka verilmeye daha layık olduklarından dolayı, önce zikredildiğini belirttikten sonra Peygamberden şu iki hadisi nakleder: “Miskin bir kimseye sadaka vermek bir sadakadır. Yakınlarına vermek ise iki sadakadır. Çünkü o, sadaka ve sıla-ı rahimdir.”⁴⁶¹ “Sadakaların en faziletlisi sana düşmanca davranan yakınlarına verdiği sadakadır.”⁴⁶² Aynı âyetin tefsirinde, Allah’ın bu şekilde malın infak edilmesini zikrettikten hemen sonra zekat verilmesinin getirmesi, malda zekat dışında başka bir hakkın olduğuna işaret etmez mi sorusuna şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu muhtemeldir. Şa‘bî’nin malda zekat dışında hakkın olduğunu söyleyip bu âyeti okuduğu rivayet edilir. Bunun, zekat sarf edilecek yerleri açıklaması ya da nafilâ sadakaları teşvik etmesi de muhtemeldir. Hadiste: Zekât bütün sadakaları (yani vacipliğini) neshetmiştir⁴⁶³, denilmiştir. Ayrıca “Malda zekât dışında hak yoktur”⁴⁶⁴ hadisi nakledilmiştir.⁴⁶⁵

⁴⁵⁷ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 68, 69, 153

⁴⁵⁸ Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 285.

⁴⁵⁹ Örneğin Zemahşerî bir haber hakkında merfu olarak rivayet edilmiştir, yargısında bulunmuştur. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 386.

⁴⁶⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 381.

⁴⁶¹ İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitabu’z-Zekât, Babu Fadli’s-Sadaka, Hd. No: 1844, I, 591; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitabu’z-Zekât, Babu’s-Sadaka alâ Zî’l-Karâbe, Hd. No: 658, III, 46.

⁴⁶² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 217. Krş. İbn Huzeyme, Ebubekr es-Sülemî Muhammed b. İshâk, *Sahihu İbn Huzeyme*, (Neşr. Muhammed Mustafa el-A‘zamî/I-IV), el-Mektebetu’l-İslâmî, Beyrut, 1970, Kitabu’z-Zekât, Babu Fadli’s-Sadakati alâ Zî’r-Rahm, Hd. No: 2386, IV, 78.

⁴⁶³ ed-Dârekutnî, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Eşribe ve Ğayriha, Bâbu’s-Saydî ve’z-Zebâihi ve’l-Et‘ime, Hd. No: 39, IV, 281; Mâlik, *Muvatta’*, Kitâbu’d-Dahâya, Bâbu’l-‘Akîka, Hd. No: 661, II, 632.

⁴⁶⁴ Beyhakî, *Sünenü’l-Kübra*, Kitabu’z-Zekât, Babu’d-Delîl ‘alâ Men Eddâ Fardallahi, Hd. No: 7493, IV, 84; İbn Mâce, *a.g.e.*, Babu Men Uddiye Zekatuhu Leyse bi Kenzin, Hd. No: 1789, I, 570.

⁴⁶⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 217.

O, et-Tûr 52/24 âyetini şöyle yorumlar: “Bunlar, cennetlere has hizmetçilerdir. Onlar tazelik konusunda daha saf ve daha güzel olduklarından dolayı sedeflerinde saklı inciler gibidir. Yahut onlar, depolanmıştır. Çünkü sadece kıymeti yüksek olan değerli şeyler depolanır. Rivayete göre Katâde’ye bunlar hizmetçiler, hizmet edilenler ya nasıl olur? denilince, o Hz. Peygamberin şöyle dediğini nakleder: Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki, hizmet edilenin hizmetkara olan üstünlüğü, dolunay gecesinde ayın diğer yıldızlara olan üstünlüğü gibidir.⁴⁶⁶ Yine Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: En düşük mertebedeki cennet ehli, hizmetçiyle seslenip de kendisine bin kapıdan buyur, buyur diye cevap verilen kimsedir.⁴⁶⁷

Zemahşerî, Yûnus 10/62–64 âyetlerinin yorumunda müjdeden maksadın, Allah’ın onların yönetim ve bakımını üstlenmesi olduğunu söyledikten sonra, âyetlerin yorumuyla ilgili şu hadisleri zikretmektedir: Saîd b. Cubeyr’den gelen rivayete göre Peygamberimize, Allah’ın veli kulları kimlerdir? diye sorulunca Peygamberimiz, görülmeleri (yani tavırları ve sûretleriyle) Allah’ı hatırlatan kimselerdir,⁴⁶⁸ demiştir. Hz. Ömer’in Peygamberden şöyle işittiği nakledilmektedir: Allah’ın kulları içerisinde öyle kullar vardır ki, peygamber ve şehit olmadıkları halde, kıyamet gününde Allah katındaki mertebelerinden dolayı peygamberler ve şehitler onlara gıpta ederler. Ey Allah’ın elçisi! Onların kim oldukları ve amellerinin ne olduğu hakkında bize haber ver! Umulur ki biz de onları severiz, denilince, Peygamberimiz, akraba olmadıkları ve aralarında herhangi bir mal alışverişi olmadığı halde Allah için birbirlerini seven bir topluluktur. Onların yüzleri nurdur ve nurdan bir minber üzerindedirler. İnsanlar korktuğunda onlar korkmaz, insanlar üzüldüğünde onlar üzülmezler, cevabını vererek bu âyeti okumuştur.⁴⁶⁹

Zemahşerî’nin Kur’ân’ı tefsir ederken şu durumlarda, hadislerden yararlandığını görüyoruz:

Zemahşerî, âyetlere yüklediği anlamları desteklemek amacıyla hadislerden istifade etmektedir. Bu bağlamda o, Al-i İmran 3/97. âyetinin tefsirinde haccı terkeden kimseye kaba davranmak üzere *مَنْ لَمْ يَحُجَّ* /kim haccetmese ifadesi yerine *وَمَنْ كَفَرَ* /Kim inkar etse, ibaresini kullanıldığını belirtmiştir. Ona göre bundan dolayıdır ki Peygamber şöyle demiştir: “Kim haccetmediği halde ölürse dilerse Yahudi olarak, dilerse Hıristiyan

⁴⁶⁶ Zeyla’î, *a.g.e.*, III, 329.

⁴⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 402. Hadis için bkz. Zeyla’î, *a.g.e.*, III, 374.

⁴⁶⁸ Hadis için bkz. Taberanî, *M ‘ucemu’l-Kebîr*, Hd. No: 12325, XII, 13; Zeyla’î, *a.g.e.*, II, 128.

⁴⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 342. Krş. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’l-İcâre, Babun fi’r-Rehn, Hd. No: 3529, III, 311; Zeyla’î, *a.g.e.*, II, 128.

olarak ölsün” demiştir.⁴⁷⁰ Yine o, en-Nisâ’, 4/56. âyetinde geçen *بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا* ifadesine “onu diğer derilerle değiştiririz” anlamını yüklemiş, peygamberden “*onların derileri her gün yedi defa yenilenir*” sözünün nakledildiğini zikretmiştir.⁴⁷¹ Zemahşerî, el-Maide 5/36 âyetinde geçen *لِيَقْتُلُوا بِهِ* ifadesine, kendi nefisleri için fidye kılmak amacıyla, anlamını verdikten sonra bunun, azabın gerekliliğini ve onların herhangi bir şekilde bundan kurtulmalarına yol bulunmadığını gösteren bir temsil olduğunu belirtir. Peygamberden şöyle rivayet edilmiştir: Kıyamet günü kafire şöyle denilir: Yeryüzü dolusu altının olsaydı da fidye olarak verir miydin? O da: Evet, der. Ona şöyle söylenir: Muhakkak ki bundan daha kolayı senden istenmişti.⁴⁷²

Zemahşerî, âyetlerde geçen lafızları izah ederken hadislere yer verir. Örneğin, el-Enfâl 8/60. âyetinde geçen *قُوَّةٌ* /kuvvet kelimesini, harpte miktarıyla güçlenilen her şey olarak yorumladıktan sonra ‘Ukbe b. Amir’in Peygamber minberdeyken şöyle dediğini işittiği nakleder: “Dikkat edin, kuvvet atmaktır”. Peygamber bunu üç defa zikretmiştir.⁴⁷³ O, el-Bakara 2/155 âyetinde geçen *الصَّابِرِينَ* sözcüğünü, bela sırasında istircada bulunanlar olarak yorumlayarak şöyle der: “Çünkü istircada, teslim olma ve boyun eğmedir. Peygamberden şöyle nakledilmiştir: Kim musibet sırasında istircada bulunursa, Allah onun musibetini tedavi eder, sonunu güzelleştirir ve razı olacağı salih bir halef verir.⁴⁷⁴ Rivayet edildiğine göre Peygamberin çırası sönünce *إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ* /Biz Allah içiniz ve ona döneceğiz, demiştir. Bu bir musibet midir? denilince: Evet, mümine eziyet veren her şey musibettir, cevabını vermiştir.”⁴⁷⁵ Müfessirimiz, el-Kevser 108/1. âyetinin tefsirinde *الْكُوفَرِ* ‘in cennette bir nehir olduğunu söyledikten sonra, nazil olduğu zaman Peygamberin söz konusu âyeti okuyarak şöyle dediğini zikreder: Kevser’in ne olduğunu bilir misiniz? Rabbimin bana vadettiği cennette bir nehirdir.

⁴⁷⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 382. Krş. ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, (Neşr. Fevâz Ahmed-Halid es-Seb’/I-II), Kitâbu’l-Menâsik, Bâbu Men Mâte velem Yahuc, Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, H.1407/M.1987, Hd. No: 1785, II, 45.

⁴⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 512. İbn Hacer bu hadisi herhangi bir yerde bulamadığını söylemektedir. İbn Hacer, *el-Kâfî*, I, 512.

⁴⁷² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 616. Krş. Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Enbiyâ, Babu Talabi’l-Kâfir el-Fidâe bi Mil’i’l-Ardi Zeheben, Hd. No: 6538, VIII, 112.

⁴⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 224. Krş. Ebu Dâvud, *Sünen*, Kitabu’l-Cihâd, Babun fi’r-Remy, Hd. No:2516, II, 321; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitabu’l-Cihâd, Babu’r-Remy fi Sebilillâh, Hd. No: 2813, II, 940.

⁴⁷⁴ Tabarânî, *M’ucemu’l-Kebîr*, Hd. No: 13027, XII, 255; Beyhakî, *Şu’ubu’l-İmân*, (Neşr. Muhammed Saîd Zağlûl/I-VII), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, H.1410/M.1990, 21. Bab, Faslu’l-Meşyi ile’l-Mesâcid, Hd. No: 9240, VII, 116.

⁴⁷⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 205. Krş. Zeyla‘î, *a.g.e.*, II, 173 vd.

Onda çokça hayır vardır.⁴⁷⁶ Yine Zemahşerî, en-Nisa 4/3. âyetinin yorumunda geçen *الْأَعُولُوا* ifadesini Hz. Peygamberin, Hz. Aîşe'den gelen rivayete göre *الْأَجُورُوا* /Zulmetmeyesiniz, diye tefsir ettiğini hatırlatır.⁴⁷⁷

Zemahşerî, itikadî konuları açıklarken hadislere değinmekle birlikte, özellikle Mutezile'nin temel esaslarına aykırı olan hadisleri kabul etmemekte veya temsil kabilinden saymaktadır. Örneğin o, el-Bakara 2/26. âyetinin yorumunda, Allah hakkında korku, yerme, değişme gibi durumlar caiz olmadığı halde nasıl haya ile vafedilir? Nitekim Selmân'ın rivayet ettiği hadiste Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: Allah diridir, cömerttir. Kul ellerini kaldırdığında, onlara hayır koymadan boş olarak geri çevirmekten hayâ eder,⁴⁷⁸ denilmesine Zemahşerî, ifadenin temsil üzere geldiğini belirtmekle cevap verir.⁴⁷⁹ Zemahşerî Yûnus 10/26. âyetinin tefsirinde, müşebbihe ve mücbire'nin *الرَّيَاذَةِ* sözcüğünün Allah'ı görmek anlamında olduğunu zannettiklerini söylemiştir. Ona göre iftira olan bir hadiste şöyle gelmiştir: Cennet ehli cennete girdiğinde kendilerine, Ey Cennet ehli diye seslenilir. Örtü kalkar ve Allah'a bakarlar. Allah'a yemin ederim ki Allah onlara bundan daha güzel bir şey vermemiştir.⁴⁸⁰

Zemahşerî ilgili ayetleri açıklarken, fikhî konularla ilgili birçok hadis nakletmektedir. Örneğin o, el-Bakara 2/239 âyetinde geçen *الصَّلَاةُ الْوُسْطَى* /orta namazla ilgili Peygamberimizin, Ahzab/Hendek harbi günlerinde, bizi orta namazdan,- ikinci namazından alıkoyanların- Allah kalplerini ve hanelerini ateşle doldursun⁴⁸¹, söylediğini zikretmektedir.⁴⁸² Müfessirimiz, es-Sâffât 37/107. âyetin tefsirinde *عَظِيم* sözcüğünü iri cüsseli ve tavlı olarak tanımladıktan sonra bunun kurbanda sünnet olduğunu belirtmiştir. Buna delil olarak da “Kurbanlarınızı kaliteli tutunuz. Çünkü onlar sırat üzerinde sizin bineklerinizdir” hadisini zikreder.⁴⁸³ Zemahşerî, el-Bakara 2/228. âyetinde geçen *الْقُرُوءُ*

⁴⁷⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 801. Hadis için bkz. Beyhâkî, *Sünenu'l-Kübra*, Kitâbu's-Salât, Babu'd-Delîli alâ Mâ Cemaathu's-Sahâbe, Hd. No: 2475, II, 43; Ebû Dâvûd, *a.g.e.* Kitabu's-Salât, Babu Men Lem Yera'l-Cehre bi Bismillahirrahmanirrahim, Hd. No: 784, I, 286; Zeyla'î, *a.g.e.*, IV, 304 vd.

⁴⁷⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 457. Krş. İbn Hibbân, *Sahîh*, Kitabu'n-Nikâh, Hd. No: 4029, IX, 338; Zeyla'î, *a.g.e.*, I, 280 vd.

⁴⁷⁸ Hadis için bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, Kitabu'd-Da'âvât, Bâbun fi'd-Duâi'n-Nebiiyyi, Hd. No: 3556, V, 556; Beyhakî, *Sünenu'l-Kübra*, Kitâbu'l-Hayd, Babu Ref'i'l-Yedeyni fi'l-Kunûti, Hd. No: 2965, II, 211.

⁴⁷⁹ İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 117.

⁴⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 331. Ehlisünnete göre bu hadis sahihtir. Bkz. İbn Mâce, *a.g.e.*, Bâbu fi Ma Enkereti'l-Cehmiyye, Hd. No: 87, I, 67; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an, Bâbu Ve Min Sûreti Yûnus, Hd. No: 3105, V, 286.

⁴⁸¹ Hadis için bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an, Bâbu ve Min Sûreti'l-Bakara, Hd. No: 2984, V, 217; Taberânî, *M'ucemu'l-Kebîr*, Hd. No: 793, XXIII, 341.

⁴⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 283.

⁴⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 53. Hadis için bkz. Zeyla'î, *a.g.e.*, III, 176 vd.

sözcüğünün فَرء veya فَرء kelimelerinin çoğulu olduğunu belirttikten sonra, söz konusu kavramı hayız anlamında yorumlar. Ona göre bunun delili de Peygamberimizin şu sözleridir: “Hayız günlerinde namazı bırak”⁴⁸⁴ “Cariyenin talakı iki talaktır. İddeti ise iki hayızdır.”⁴⁸⁵ Peygamberimiz bu son ifadesinde iki temizlik dönemidir, dememiştir.⁴⁸⁶ Zemahşerî, *Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın...*(el-Bakara, 2/6) âyetinin yorumunda, âyetin zahiri, abdestli ve abdestsiz olan namaza kalkan herkese abdesti vacip/farz kılmaktadır. Bunun nedeni nedir? diye sorulduğunda şöyle cevap vereceğini belirtir: Emrin vücut için olması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda hitap sadece abdestsiz olanlara has olur. Yahutta emr nedb içindir. Nitekim bu konuda Hz.Peygamberden şu hadis nakledilmiştir: Kim temiz olduğu halde abdest alırsa kendisine on hasene vardır.⁴⁸⁷ Peygamberin her namaz için abdest aldığı rivayet edilmiştir. Fetih günü Peygamber mestler üzerine meshedip bir abdestle beş vakit namaz kılınca, Hz. Ömer kendisine daha önce yapmadığın bir şeyi yaptın demiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz: Bilerek yaptım, ey Ömer! cevabını vermiştir. Peygamberimiz bu durumun caiz olduğunu açıklamak istemiştir.⁴⁸⁸

Zemahşerî, her sûrenin sonunda o sûrenin faziletine ilişkin sahih olup olmayışına bakmaksızın bir hadis zikretmektedir. Bu bağlamda o, Hz. Peygamberden “Kim Tahrim sûresini okursa Allah ona Nasuh tövbesi verir” sözünün nakledildiğini aktarır.⁴⁸⁹ O, Tevbe sûresinin sonunda Peygamberden şöyle bir hadisin nakledildiğini zikreder: Berae ve Kulhuvalahu Ehad sûresi dışında Kur’ân bana âyet âyet ve harf harf inmiştir. Bana indiği zaman bunlarla beraber yetmiş bin saf melek vardı.⁴⁹⁰

İbn ‘Atiyye de Kur’ân âyetlerini açıklamak üzere hadislere çokça başvurur. Bununla birlikte o, çoğunlukla senetlere yer vermez. Çok az, hadis tahricinde bulunarak hadis ravilerini zikreder.⁴⁹¹ Bazen ise hadisi rivayet eden sahibinin adını vermekle

⁴⁸⁴ Benzer hadis için bkz. Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu'l-Hayd, Bâbu'l-Müstehadati İzâ Kânet Mümeyyizeten, Hd. No: 1446, I, 324, Taberânî, *M'ucemu'l-Kebîr*, Hd. No: 895, XXIV, 360.

⁴⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, Kitâbu't-Talâk, Hd. No: 2082, II, 223; Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu't-Talâk, Bâbun fi Sünneti Talâki'l-'Abd, Hd. No: 2191, II, 223.

⁴⁸⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 267 vd.

⁴⁸⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, Kitâbu't-Tahâre, Bâbu Tecdîdi'l-Vudû, Hd. No: 739, I,162; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu't-Tahâre, Bâbu'l Vudû li Külli Salâtin, Hd. No: 59, I, 87.

⁴⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 597, bkz. Zeyla'î, *a.g.e.*, I, 380-382.

⁴⁸⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 561. İbn Hacer, bu hadisi S'alebî ve İbn Murdiveyh'in Ubey b. K'ab'a isnad ederek tahric ettiklerini belirtir. İbn Hacer, *el-Kâfî*, IV, 361.

⁴⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 314. İbn Hacer, S'alebî'nin bu hadisi zayıf bir isnadla Hz. Aişe'den naklettiğini belirtmektedir. İbn Hacer, *a.g.e.*, II, 314.

⁴⁹¹ İbn Atiyye, *a.g.e.*, II, 106.

yetinir.⁴⁹² İbn ‘Atiyye’nin kullandığı hadisleri tahric etmek için müstakil bir çalışma yapılsa, İbn ‘Atiyye’nin ne kadar büyük bir hadis birikimine sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

Müfessirimiz, hadisle delil getirdiğinde رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَفِي الْحَدِيثِ gibi kalıpları sık sık kullanır.⁴⁹³ ve bazı âyetlerin tefsirinde rivayet edilen hadislerin metnine yer vermeksizin, Buhârî, Müslim’de geçtiği üzere deyip sadece işarette bulunur. Örneğin, o, Tâhâ 20/129. âyetinin tefsirinde الْأَجَل/kavramının yorumunda insanların ihtilaf ettiğini söyleyerek bu konudaki görüşleri nakleder. Bunlardan birine göre de Buhârî’de geçtiği üzere ecelden maksadın Bedir günü olduğunu belirtir.⁴⁹⁴

Zayıf hadislerle ilgili İbn ‘Atiyye’nin üç çeşit tavır takındığını görmekteyiz:

a-Zayıf hadislerden yüz çevirerek bu çeşit hadisleri zikretmeden onlara işaret etmekle yetinmiştir. Örneğin, İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrân 3/96. âyetinin yorumunda şöyle der: Âyette geçen ilk ev konusunda müfessirler ihtilaf etmiştir. Bir topluluk, yeryüzünde mübarek ve hidayet kaynağı olarak yapılan ilk evin Bekke’deki beyt olduğunu, ancak konuluş itibarıyla mübarek ve hidayet olmayan başka evlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bir topluluk ise yeryüzünde yapılan ilk evin Kâbe olduğunu, yerin onun altında yayıldığını söylemişlerdir. Daha sonra İbn ‘Atiyye, bu konuda yerin düzeltişi, Adem’in yaratılıp cennetten indirilişiyle ilgili bir çok kıssa ve hadis rivayet edildiğini, senedinin zayıflığından dolayı zikretmeyip terk ettiğini, ifade etmiştir.⁴⁹⁵

b- Zayıf hadisleri zikretmiştir. Ancak o hadisin zayıflığına işaret ederek zayıflık nedenini açıklamıştır. Bazense hadisin sahih olmayışının nedenini açıklar. İbn ‘Atiyye, el-Fetih 48/29. âyetinin tefsiriyle ilgili “Kimin gece namazı artarsa gündüz yüzü güzelleşir”⁴⁹⁶ hadisini zikrederek senet zincirinde Sâbit b. Musa’nın bulunmasından dolayı hadisin galat olduğunu belirtir.⁴⁹⁷

İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrâ 3/97. âyetinin yorumunda yola gitmeye güç yetirmenin nasıl gerçekleştiği konusunda insanların ihtilaf ettiğinin naklederek şöyle der: Ömer b. Hattâb, İbn ‘Abbâs, ‘Atâ, Saîd b. Cubeyr’e göre bu, yiyecek ve bineğe sahip olma

⁴⁹² Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 37, 60, IV, 114.

⁴⁹³ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 95, 108, 178, 433, III, 537, IV, 27.

⁴⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 69.

⁴⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 474.

⁴⁹⁶ Elbâni İbn Mâce’nin kitabına yazdığı zeylinde bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Hadis için bkz. İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitabu İkâmeti’s-Salât ve’s-Sünneti Fihâ, Bâbu Mâ Câe fî Kıyami’l-Leyl, Hd. No: 1333, I, 422; Beyhakî, *Şu‘ubu’l-İmân*, Kitabu’s-Salât, Bâbu Fadli’l-Ezân ve’l-İkâme, Hd. No: 2830, IV, 471.v

⁴⁹⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 139.

halidir. Taberî'nin, Hasan>İbrahim b. Yezid el-Hûrî yoluyla rivayet ettiğine göre, Hz. Peygamber bu âyeti okuyunca bir adam şöyle demiştir: Ey Allah'ın elçisi! Yol(a çıkmaya güç yetirmek) nedir? Peygamberimiz de "yiyecek ve binektir", cevabını vermiştir.⁴⁹⁸ Taberî, Peygamberimizden Ali b. Ebî Talib'in şöyle dediğini senediyle rivayet eder: Kim yiyecek ve bineğe sahip olur da haccetmezse Yahudi veya Hıristiyan olarak ölmesi onun aleyhine değildir.⁴⁹⁹ Abdurrezzak, Süfyân>İbrahim b. Yezid el-Hûrî>Muhammed b. 'Abbâd b. Ca'fer>İbn Ömer yoluyla şöyle rivayet etmiştir: Bir adam Peygamberimize gelerek şöyle demiştir: Yol(a çıkmaya güç yetirmek) nedir? Peygamberimiz de "azık ve binektir" cevabını vermiştir. İbn 'Atiyye bir kavmin bu hadisi zayıf kabul ettiğini belirterek nedenini şöylece açıklamıştır: Çünkü İbrahim b. Yezid el-Hûrî hakkında İbn Maîn ve diğerleri ileri geri konuşmuştur. Hadisin, İbrahim'in tarikine ihtiyacı yoktur.⁵⁰⁰

c-O bazen, zayıf olduğuna işaret etmeksizin zayıf hadisle istişhatta bulunmuştur. İbn 'Atiyye, el-Bakara, 2/255. âyetinin yorumunda şöyle der: Ebû Hureyre'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Peygamberimizin minberde Hz. Musa'yla ilgili şunları hikaye ettiğini işittim: Hz. Musa'nın zihninde Allah uyur mu? sorusu belirince, Allah ona bir melek gönderdi. Melek onu üç defa uyuttu. Sonra her elinde bir tane olmak üzere ona iki testi vererek onları muhafaza etmesini emretti. Hz. Musa uyumaya başlayınca elleri neredeyse birleşti. Sonra uyanarak ellerinden birini diğerinden uzaklaştırdı. Sonunda uyuyunca elleri birbirine çarptı ve testiler kırıldı. Ebû Hureyre, Allah'ın bununla, eğer uyursa göklerin ve yerin tutunamayacağına ilişkin örnek verdiğini ifade etmiştir.⁵⁰¹

İbn 'Atiyye'nin zikretmiş olduğu, Ebû Hureyre'den rivayet edilen bu hadis bazı alimlere göre zayıftır. Kurtubî şöyle demiştir: Beyhakî'nin de içinde bulunduğu âlimler hadisi zayıf kabul etmişlerdir.⁵⁰² İbn Kesir, hadisin garip olduğunu, daha doğrusu merfu değil İsrâîlîyât'tan olduğunu söylemiştir.⁵⁰³

İbn 'Atiyye de Zemaşerî gibi bazen aynı âyetin yorumunda birden fazla hadis kullanmaktadır. Örneğin o, Yûnus 10/128. âyetinde geçen Allah'ın veli kullarından maksadın, ibadet ve taate devam eden müminler olduğunu söyledikten sonra, âyetin

⁴⁹⁸ Elbâni İbn Mâce'nin kitabına yazdığı zeylinde bu hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Menâsik, Bâbu Mâ Yûcibu'l-Hacce, Hd. No: 2897, II, 297.

⁴⁹⁹ Taberî, *a.g.e.*, VI, 39.

⁵⁰⁰ İbn 'Atiyye, *el-Muharrar*, I, 477 vd.

⁵⁰¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 340 vd. Hadis için bkz. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî, *Müsnedu Ebî Ya'lâ*, (Neşr. Hüseyin Selîm Esed/I-XIII), Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, yy., 1984, Hd. No: 6669, XII, 21.

⁵⁰² Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Hîşâm Semîr el-Buhârî/I-XX), Dâru'l-Âlemi'l-Kutub, yy., 2003, III, 279.

⁵⁰³ İbn Kesir, *Tefsîr*, I, 269.

zahirine göre, iman edip müttaki olan kimselerin bu kavramın içine girdiğini belirtir. Daha sonra ise konuyla ilgili Peygamberden şu iki hadisi nakleder: Rivayete göre, Peygamberden Allah'ın veli kulları kimdir, diye sorulunca: onları gördüğünüzde Allah'ı hatırladığınız kimselerdir,⁵⁰⁴ demiştir. Yine Hz. Ömer'den gelen rivayete göre Peygamberimiz şöyle demiştir: Allah'ın kullarından öyle kullar vardır ki, şehit ve peygamber değildirler. Ama şehitler ve peygamberler onların Allah katındaki makamlarına gıpta ederler. Onlar kimlerdir? Ey Allah'ın elçisi diye sorduklarında, “Allah için birbirini seven ve bir araya gelen kimselerdir. Onları ne yakınlıkları ne de alıp verdikleri mal bir araya getirmez” demiştir.⁵⁰⁵

İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrân 3/134. âyetinin yorumunda *الْعَظِيمُ* lafzının *عَظِيمٌ* sözcüğüyle olan ilişkisini açıkladıktan sonra Peygamberden insanın öfkesini yutup, kızgınlık sırasında kendi nefesine hakim olmasıyla ilgili hadislerin geldiğini belirtir. Nitekim bu davranış en büyük ibadetlerden ve nefisle cihat etme kabilinden fiillerdir. “Güçlü olan güreşte değil, kızgınlık anında kendine hâkim olan kimsedir”⁵⁰⁶, “Allah için kinini yutmasından daha hayırlı ve daha sevaplı kişinin yutuverdiği herhangi bir yudum yoktur”⁵⁰⁷ hadisleri bunlardandır. Ebû Hureyre Peygamberin şöyle dediğini rivayet etmektedir: İnfazına güç yetirebildiği halde öfkesine hakim olan kimseyi, Allah iman ve emniyetle doldurur.⁵⁰⁸

Buna göre İbn ‘Atiyye’nin sahih hadislerden önemli ölçüde istifade ettiğini söylebiliriz.. Ancak onun tefsiri de bütünüyle zayıf hadislerden uzak kalamamıştır. Müfessirimizin eserinde izlediği sünnetle tefsir etme metodunu şöylece özetleyebiliriz:

Herhangi bir âyet hakkında Peygamberden sahih bir rivayet geldiğinde O, âyeti bu rivayetin ışığı altında açıklar. Bu bağlamda İbn ‘Atiyye, et-Tevbe 9/80. âyetinde geçen *إِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ* ifadesinin iki anlama gelebileceğini söyler. Birincisi, lafız emirdir, şart anlamı içerir. Yani ister onlar için af dile ister dileme, Allah onları affetmeyecektir. Böylelikle, “*İster gönüllü ister zoraki verin, verdikleriniz hiçbir zaman kabul edilmeyecektir...*”(et-Tevbe, 9/53) âyetindeki kullanılan ifade tarzı burada da

⁵⁰⁴ Bkz. Se‘âlibî, *a.g.e.*, II, 183.

⁵⁰⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 128. İbn Kesir bu hadisin isnadının düzgün olduğu görüşündedir. İbn Kesir, *Tefsîr*, IV, 278. Ayrıca bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, *Kitâbu'l-İcâre*, Babu'n Fi'r-Rehn, Hd. No: 3529, III, 311.

⁵⁰⁶ Buhârî, *a.g.e.*, *Kitâbu'l-Cum'a*, Bâbu'l-Hazar mine'l-Ğadab, Hd. No: 6114, VIII,28; en-Neysâbü'rî, Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (I-VIII), *Kitâbu'l-Birr ve's-Sıla ve'l-Edeb*, Babu Men Fadlike Yemliku Nefsehu İndel-Gadab, Beyrut, ts., Hd. No: 2609, VI, 2014.

⁵⁰⁷ et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Hd. No: 7282, VII, 205.

⁵⁰⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 509 vd. Hadis için bkz. Ebu Dâvûd, *Sünen*, *Kitâbu'l-Edeb*, Bâbu Men Kezeme Ğayzen, Hd. No: 4780, IV,394.

kullanılmıştır. Taberî, bu görüşü tercih etmiştir. İkinci görüşe göre ise lafız tahyîr/muhayyer bırakma anlamı içermektedir. Yani dilerse affedilmelerini iste, dilerse isteme, demektir. Ancak daha sonra Allah Peygamberine yetmiş defa affedilmelerini istese bile onları affetmeyeceğini bildirmiştir. İbn ‘Atiyye Peygamberin açıklamasından ve sözünden dolayı ikinci anlamın daha sahih olduğunu belirtmiştir. O, daha sonra, bu konuyla ilgili şu hadisi zikreder. Ömer b. Hattâb bu âyetin inişinden sonra Peygamberin Allah’tan münafıkların affedilmesini istediğini duyunca der: Ey Allah’ın elçisi! Allah, affetmeyeceğini sana bildirdiği halde münafıkların affedilmesini mi diliyorsun. Peygamberimiz de: Allah, beni muhayyer bıraktı, ben bunu tercih ettim. Eğer bilsem istiğfardaki yetmiş sayısını artırdığımda Allah onları affedecek artırırım, cevabını verir. Hz. Ömer’in Peygamberle buna benzer bir söyleşi, Peygamberimizin Abdullah b. Selül üzerine cenaze namazı kılmak istemesi vaktinde de gerçekleşmiştir.⁵⁰⁹ el-Hicr 15/17. âyetinin yorumunda, İbn ‘Atiyye, semanın korunmasının sahih hadislerle göre, yıldızların atılmasıyla gerçekleştiğini söyleyerek Peygamberimizin şöyle buyurduğunu belirtir: Şeytanlar, bölük bölük göğe yaklaşır. Asi olan, onlardan ayrılır. Yükselerek göğü dinler. Yıldızlarla taşlanır. O yanar bir halde kendi arkadaşlarına, falan şeyin durumu şöyle şöyledir, der. Diğer şeytanlar bu sözleri çoğaltarak kâhinlere ulaştırırlar. Kahinler de aldıklarına yüzlerce kelime katarlar⁵¹⁰ İbn ‘Atiyye, Peygamberin hadislerinde, taşlamanın cahiliyede olduğunu ancak, İslam döneminde bunun şiddetlendiğini ve göğün tam olarak korunduğuna işaret eden ifadelerin bulunduğunu söyler.⁵¹¹

İbn ‘Atiyye âyetlerde yer alan sözcükleri açıklarken zaman zaman hadislerle başvurur. O, Âl-i ‘İmrân 3/97. âyetinde geçen السَّيْلُ sözcüğüyle ilgili seleften gelen görüşleri zikrettikten sonra Taberî’nin İbrahim b. Yezîd el-Havzî yoluyla, Peygamber bu âyeti okuyunca bir adamın şöyle dediğini naklettiğini belirtir: السَّيْلُ /yol nedir? Ey Allah’ın elçisi! Peygamberimiz de binek ve azıktır, demiştir. İbn ‘Atiyye, bu hadisin bazı kimselerce zayıf kabul edildiğini ancak İbrahim tarikiyle hadisin zayıflıktan kurtulduğunu söylemiştir.⁵¹² Müfessirimiz, el-Me‘âric 70/19. âyetinde geçen هَلُوع

⁵⁰⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, III, 64. Hadis için bkz. Suyûtî, *Durru’l-Mensûr*, IV, 254; Taberî, *a.g.e.*, XIV, 397.

⁵¹⁰ Taberî, *a.g.e.*, XVII, 78; S ‘alebî, *el-Kesf ve’l-Beyân*, V, 333.

⁵¹¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 354.

⁵¹² İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, I, 477 vd. Hadis için bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâilî’l-Kur’an, Bâbu Mâ Câe fî Sûreti Âl-i ‘İmrân, Hd. No: 2998, V, 225; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Menâsik, Bâbu Mâ Yûcibu’l-Hacce, Hd. No: 2897, II, 967.

sözcüğünün korkular ve beklentiler sırasında insana arız olan ıstırap, merak ve endişe anlamında olduğunu belirttikten sonra Peygamberin şu hadisinin de bu anlamda olduğunu söyler: İnsanların en şerlisi cimri ve kaygılı olandır.⁵¹³ O, ez-Zümer 39/9. âyetin yorumunda, Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre Peygamberin الْقُتُوتُ sözcüğünü taat olarak açıkladığını nakleder.⁵¹⁴

İbn ‘Atiyye, fikhî hükümleri açıklarken yine Peygamberin hadislerine başvurmaktadır. Örneğin müfessirimiz, el-Bakara 2/222. âyetinin tefsirinde فَأَعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْحَيْضِ / hayızlıyken kadınlardan uzaklaşın ifadesini onlarla cima etmekten uzak durun şeklinde yorumlamıştır. Çünkü Peygamberimizin bir kimsenin, hayızlı kadınının izarını bağlayıp üst taraflardan faydalanabileceğini belirttiğini söyler. İbn ‘Atiyye bu konuda en sahih görüşün bu olduğunu belirtir. Nitekim İbn ‘Abbâs, Şurayh, Saîd b. Cubeyr, Mâlik ve büyük bir âlim grubu bu görüştedir. İbn ‘Atiyye, İbn ‘Abbâs ve ‘Ubeyde es-Selmânî’den kadın hayızlandığında eşinin onun yatağından ayrılması gerektiğine ilişkin gelen görüşleri şaz olarak değerlendirmiştir.⁵¹⁵ Yine o, el-Bakara, 2/187 âyetinde geçen حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ ifadesiyle ilgili görüşleri naklettikten sonra bütün âlimlerin söylediklerinden maksadın, gündüzün beyazlığı ve gecenin karanlığı olduğunu belirtir. Nitekim Peygamberin meşhur hadisinde ‘Adi b. Hatim’e söylediği sözün metni de budur. İbn ‘Atiyye, vaktin açıklanmasının ihtiyaç anına tehir edildiğini söyler. ‘Adi b. Hatim iki ipliği yastığının altına koyduğundan Peygambere haber verince, Peygamberimiz: senin yastığın cidden kalınmış, demiştir. Peygamberin ona şöyle dediği de rivayet edilmiştir: Sen geniş/kalın boyunlusun. İyice ortaya çıkması sonucu orucun vacip olduğu sınırın ne olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre bu sınır, sahih hadislerde geçen ufukta sağdan ve soldan yayılmaya başlayan fecirdir.⁵¹⁶

İbn ‘Atiyye, bazı âyet ve sûrelerin faziletine ilişkin çeşitli hadisler nakletmiştir. el-Bakara 2/255 âyetinin -yani Ayete’l-Kürsî’nin- Kur’ân âyetlerinin efendisi olduğunu söyledikten sonra, hadiste, bu âyetin Kur’ân’ın üçte birine denk geldiğinin, gecenin

⁵¹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 368. Benzer hadis için bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Cihâd, Bâbu fi’l-Cüreti ve’l-Cübni, Hd. No: 2513, II, 320.

⁵¹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 523. Hadis için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 397.

⁵¹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 298. Konuyla ilgili rivayetler için bkz. S‘alebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, I, 208.

⁵¹⁶ İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, I, 256. İlgili hadisin metni için bkz. Buharî, *Sahîh*, Bâbu Vekulu Veş‘rebu, Hd. No: 4510, VI, 26.

başında bunu okuyan kimseye şeytanın yaklaşmayacağını zikredildiğini belirtir.⁵¹⁷ Yine İbn ‘Atiyye, el-Kehf sûresinin Kur’ân’ın en faziletli sûresi olduğunu belirttikten sonra, Peygamberimizin şu sözünü aktarır: Size yer ve gökler arası kadar büyük olan ve okuyan kimsenin ecrinin bu şekilde büyük olduğu sûreden haber vereyim mi? Bu, hangi sûredir, Ey Allah’ın elçisi? dediklerinde Peygamberimiz şöyle buyurdu: Kehf sûresidir. Kim cuma günü bu sûreyi okursa, o günle diğer cuma ve daha sonraki üç gün arasında işlemiş olduğu günahları affedilir. Enes’in rivayetinde, kim Kehf’i okursa, yerle gök arasında kendisine bir nur verilir ve kabir fitnesinden korunur, denmiştir.⁵¹⁸ İbn ‘Atiyye, el-Bakara sûresinin sonunda Ebû Mes’ûd Akabe b. Amr’ın Peygamberden şöyle rivayet ettiğini belirtir: Kim, gecede Bakara sûresinin sonundaki iki âyeti okursa ona yeter. (Yani gecenin değerlendirmesi için yeter.)Yine Peygamberin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Bana, arşın altındaki hazineden verilen, Bakara Sûresi’nin sonundaki şu âyetler, benden önce kimseye verilmedi.⁵¹⁹

İbn ‘Atiyye, itikad konularını açıklarken, hadislere başvurmaktadır. O el-En’âm 6/103. âyetinin yorumunda Allah’ın görüleceğine ilişkin açıklamalarıyla birlikte, “Rabbinizi Bedir günü, ayı gördüğünüz gibi kıyamette göreceksiniz ”hadisini zikretmektedir.⁵²⁰ O, el-Müddessir 74/48. âyetinin tefsirinde Allah’ın şefaât edicilerin şefaatinin inançsızlara fayda vermediğini haber verdiğini belirtir. Bu ifadeden şefaât edicilerin olduğu meydana çıkar. İbn ‘Atiyye, bu mananın doğruluğuyla ilgili hadislerin olduğunu belirtir. Nitekim Peygamberimiz şöyle buyuruyor: Melekler şefaât ederler. Sonra peygamberler, sonra âlimler, sonra şehitler sonra ise salihler şefaât ederler. Sonra Allah şöyle der: “Kullarım şefaât ettiler. Sonra merhamet edenlerin merhametlisinin şefaati kaldı”. İmanı olan kimse ateşte kalmaz.⁵²¹

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, hem Zemahşerî hem de İbn ‘Atiyye, Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsirinden sonra rivayet tefsirinin en önemli şekli sayılan

⁵¹⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 340. Hadisler için bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Vitr, Bâbu Mâ Câe fi Âyeti’l-Kürsiyyi, Hd. No: 1462; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’an, Bâbu Fadli Sureti’l-Bakara, Hd. No: 2878, V, 157.

⁵¹⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 495. Hadis için bkz. Tabarânî, *M’ucemu’l-Kebîr*, Hd. No: 443, XX, 197; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’an, Bâbu Mâ Câe fi Fadli Sûreti’l-Kehf, Hd. No: 2885, V, 161.

⁵¹⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 395. Hadisler için bkz. Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu Şehri Ramadân, Bâbu Tehzîbi’l-Kur’an, Hd. No: 1399, I, 528; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâili’l-Kur’an, Bâbu Mâ Câe fi Âhiri Sûreti’l-Bakara, Hd. No: 2881, V, 159; Buhârî, *a.g.e.*, , Bâbu Men Yerâ Be’sen en Yekûle Sûrete’l-Bakara, Hd. No: 5040, VI, 194.

⁵²⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II,330. Hadis için bkz. Ebu Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu’s-Sünne, Bâbun fi’r-Rü’ye, Hd. No: 4731, IV, 374; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâili’s-Sahâbe, Bâbu Fîmâ Enkereti’l-Cehmiyye, Hd. No: 177, I, 63.

⁵²¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 399. Hadis için bkz. Tabarânî, *M’ucemu’l-Kebîr*, Hd. No: 9761, IX, 354; İbn Ebî Şeybe, *Musannaf*, Kitabu’l-Fiten, Bâbu Ma Zukire fi Fitneti’d-Deccâl, Hd. No: 12, XV, 194.

Kur’ân’ın Peygamberin sözüyle tefsir edilmesi metoduna başvurmayı ihmal etmemişlerdir. İbn ‘Atiyye’nin tefsiri bu yönüyle Zemahşerî’nin eserine üstünlük arz etmektedir. Her iki alim hadislere başvurmalarına rağmen çoğu zaman rivayetlerin senetlerini zikretmezler ve hadis tahricinde bulunmazlar. İbn ‘Atiyye nadiren de olsa hadis ravilerini zikreder. Bazen sadece hadisi rivayet eden sahabenin ismini vermekle yetinir. O hadisleri naklederken genelde *وَفِي الْحَدِيثِ , رُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ كَذًا* gibi ifadeler kullanır. Bazen de hadisi anlamıyla rivayet eder. İbn ‘Atiyye zayıf hadislerle ilgili şöyle davrandığını görüyoruz: Ya konuyla ilgili hadislerin bulunduğunu ama zayıf olduğundan dolayı yüz çevirdiğini söyler, ya zayıf hadisi zikreder ve zayıflık nedenini açıklar. Ya da zayıf hadisi alıntıladığı halde söz konusu hadisin zayıf olduğuna değinmez. Zemahşerî ise zikrettiği hadisler hakkında hemen hemen hiç değerlendirmede bulunmamıştır. el-Keşşaf’ın hadisleriyle ilgili “el-Kâfi’ş-Şâfi fî Tahrîci Ehâdisi’l-Keşşâf” isimli eseri yazan İbn Hacer’in ifadelerine baktığımızda onun birçok zayıf ve hatta mevzu hadisler kullandığını görüyoruz. Ancak Zemahşerî, çok az da olsa falan hadis sahih ise, Allah sahihliğini daha iyi bilir tabirlerini kullanarak bazı hadislerin sıhhatinin şüpheli olduğuna göndermede bulunmuş, bir iki yerde falan kimsenin hadisi merfudur, demiştir. Zemahşerî de İbn ‘Atiyye gibi hadisleri naklederken *وَفِي , قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ* benzeri ifadelere yer verir.

Ayrıca, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye, âyete yükledikleri anlamı te’yid etmek, âyetlerdeki lafızları açıklamak, fikhî ve itikadî konulara değinmek, nüzul sebeplerini beyan etme amaçlı hadislerden yararlanmıştır. Zemahşerî her sûrenin sonunda sûrenin faziletine ilişkin hadisler nakletmektedir. İbn Hacer’e göre bunların çoğunun aslı yoktur. Bu tip rivayetlerin senedinde kizble itham edilmiş raviler vardır. İbn ‘Atiyye ise daha çok sûrelerin faziletlerine ilişkin sahih olan hadislere az yer vermekte, sahih olmayanı ise hemen hemen hiç kullanmamaktadır. Her iki müfessir de bazı âyetlerin yorumunda tek hadisle yetinmeyerek birçok hadis zikrederler.

2.1.4. Âyetleri Nüzûl Sebepleriyle Tefsirleri

Sebeb-i nüzuldan maksat âyetin, vukuu günlerinde hükmünü açıklamak üzere indiği şeylerdir. Örneğin bir olay meydana gelir veya Peygambere bir soru sorulur. Bu

olay veya sorunun cevabıyla ilgili âyet iner. Daha sonra bu âyetin sebebi nüzulu şöyle şöyledir, denilir.⁵²²

Her bir âyetin iniş sebebi var mıdır? Doğru olan birçok âyetin tefsirinin, sebeb-i nüzule dayanmadığıdır. Bütün âyetlerin nüzûl sebeplerinin bulunmadığı, aksine bazı âyetlerin sebeplere bağlı olarak indiği kesin olarak bilinmektedir. Nitekim bazı âyetler başlangıçta inmiş, inanç ilkelerini ve İslam zaruriyatlarını açıklamıştır.⁵²³

Sebeb-i nüzûl bilgisinin, indiği âyetlerin anlaşılmasına yardımcı olmasından öte birçok faydası vardır. Bunlardan birkaçını zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz: Sebeple lafız umumi olmasına rağmen onu tahsis eden bir delil oluşur. Bazı âyetlerin gerçek anlamlarına vakıf olarak, tevehhüm edilen işkaller ortadan kaldırılır. Hasr tevvehümü giderilir. Kendisi hakkında âyetin inmiş olduğu kimsenin ismi bilinerek bu konudaki mübhemlik izale edilir. Bu şekilde şüpheli olan kimse şüpheli olmayandan ayrılmış olur.⁵²⁴

Esbab-ı nüzûl konusuyla ilgili meşhur bir kural vardır. Sebebin hususiliğine değil, lafzın umumiliğine itibar edilir. Ancak bu umumi kural, lafızların tahsis edildiğine dair bir delil olduğunda, âyetin tahsis edilip önceki hali üzerine kalacağı prensibiyle daraltılmıştır. Böylelikle bu âyetin hükmü sadece inmiş olduğu olay veya kimseye özgü olarak kalmaya devam eder.⁵²⁵ Dolayısıyla âyetin hükmü sadece inmiş olduğu sebeple sınırlı değildir. Aksine, âyetin lafzıyla örtüşen ve onun niteliğini içeren tüm durumlara da yöneliktir. Örneğin zihar âyeti, Evs b. Sâmit'in hanımı Havle binti Sa'lebe'ye özgü değildir. Söz konusu hüküm, bu konuda gelen âyetlerin lafızlarına göre, hanımını zihar yapan bütün erkekleri kapsar.⁵²⁶

Zemahşerî de her müfessir gibi, Kur'ân âyetlerini yorumlarken, -yukarıda ifade ettiğimiz öneminden olsa gerek-, nüzul sebeplerine çokça başvurmaktadır. O, genelde nüzul sebeplerini لَوْلَا fiili ve türevleriyle ifade etmiş, bazense söz konusu olayı rivayet şeklinde zikretmiştir. Müfessirimizin ayetleri nüzûl sebepleriyle açıklarken izlediği yolu şöylece özetleyebiliriz:

⁵²² es-Suyûtî, *el-İtkân*, I, 107; Menna'u'l-Kattân, *a.g.e.*, s.78.

⁵²³ es-Suyûtî, *a.g.e.*, I, 107; Menna'u'l-Kattân, *a.g.e.*, s.78.

⁵²⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 22 vd; Suyûtî, *Lübabu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, Dâru İhyai'l-'Ulûm, Beyrut, ts., s. 13; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.35; Zerkânî, *a.g.e.*, I, 78.

⁵²⁵ Zerkânî, *a.g.e.*, I, 93; el-Bâkistânî, Zekariya b. Gulam Kadir, *Usûlu'l-Fıkh 'alâ Menheci Ehli'l-Hadîs*, Dâru'l-Hirâr, yy., 2002, s. 93; es-San'anî, *İcâbetu's-Sâil*, s.253; Subkî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1991, I, 134; Fahrudin Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 77.

⁵²⁶ Zihar, el-Mücadele, 58/2-4. ayetlerinde geçmektedir. Kıssanın detayı için Bkz. et-Taberî, *a.g.e.*, XXIII, 227; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV, 83; Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 70.

O, âyetlerin tefsirinde çoğunlukla zikrettiği rivayetlerin sebebi nüzul olduğuna ilişkin vurgu yapmaktadır. Örneğin Zemahşerî, el-Bakara 2/219 âyetin tefsirinde içki hakkında dört âyetin indiğini belirtir. Mekke’de, *Hurma ve üzüm ağaçlarının meyvelerinden de hem içki hem de güzel bir yiyecek çıkarırsınız. Şüphesiz ki bunda aklını kullanan bir topluluk için kesin bir ibret vardır*, (en-Nahl, 16/67) âyeti inmiştir. Müslümanlar kendilerine helal olmak üzere şarap içiyorlardı. Sonra, Ömer, Mu‘âz ve sahabeden bir topluluk gelerek: Ey Allah’ın elçisi! Bize içki hakkında fetva ver. O aklı giderici, malı gasp edicidir, dediler. Bunun üzerine *Sana şarap ve kumardan soruyorlar. De ki “Bu ikisinde büyük bir günah ve insanlara bazı yararlar vardır...”* (el-Bakara 2/219) âyeti inmiştir. Müslümanlardan bir grup içki içmeye devam ederken içerken diğer grup terk etmiştir. Sonra Abdurrahman b. Avf bir kısım insanları davet etmiş, onlar da içerek sarhoş olmuşlardır. Bu durumda iken onlara imamlık yapmış, Kafirun sûresi’ni yanlış olarak *قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ أَعْبُدُوا مَا تَعْبُدُونَ* diye okumuştur. Bundan olaydan sonra *Sarhoşken namaza yaklaşmayınız* (en-Nisâ, 4/43) âyeti inince, içenler azalmıştır. Ataban b. Mâlik, Sa’d b. Ebi Vakkâs’ın da içinde olduğu bir topluluğu davet etmiştir. Sarhoş olduklarında iftihar ederek şiirler okumuşlardır. Sa’d, ensarı hicvettiği bir şiir okuyunca, bir ensar, deve çene kemiğiyle ona vurarak Sa’d’ın başını yarmıştır. O da Peygambere şikâyetle bulunmuştur. Bunun üzerine Hz. Ömer: Ey Allah’ım şifa olacak bir açıklamayla içkinin hükmünü bize beyan et demiş ve el-Mâide 5/90. âyeti inmiş, Hz Ömer de “Vazgeçtik Ya Rabbi” demiştir.⁵²⁷ Yine o, el-Hac 22/ 37 âyetinin yorumunda, rivayete göre, Müslümanlar hac yaptıklarında, develeri keserek kanı beytin etrafına serpip Kabe’yi kanla bulayan Mekkeli müşrikler gibi davranmak istediklerinde bu âyetin indiğini belirtir.⁵²⁸ Müfessirimiz, el-Bakara 2/186. âyetinin, rivayete göre bir bedevinin Peygamberimize, Rabbimiz, yakın mı ona dua edelim, yoksa uzak mı, ona seslenelim, demesi üzerine indiğini belirtir.⁵²⁹

Zemahşerî zaman zaman bir âyet için birden fazla nüzûl sebebi zikreder. Bazen bunları bir değerlendirmeye tabi tutar bazense tutmaz. Bu bağlamda o, et-Tevbe, 9/113. âyetin yorumunda *قِيلَ* lafzıyla birkaç tane nüzûl sebebi zikrederek şöyle der: Peygamberimiz, amcası Ebû Tâlib’e: İnsanlar içinde üzerimde hakkı en fazla ve bana karşı en cömert ve en iyi davranan sensin. Bir kelime söyle de şefaati sana vacip

⁵²⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 256 vd.

⁵²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 155.

⁵²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 227.

olsun, demiştir. Ebû Tâlib ise bunu kabul etmemiştir. Peygamberimiz, bana yasaklanmadığı müddetçe sana istiğfarda bulunmaya devam edeceğim, deyince âyet inmiştir. Yine, rivayete göre Peygamberimiz, Mekke'yi fethedince hangi ebeveynin mezarının yakın olduğunu sorunca, senin annen Amine, denildi. Bunun üzerine Peygamberimiz Ebvâ'ya onun kabrini ziyaret etti. Gözyaşı içinde kalkarak şöyle dedi: Annemin kabrini ziyaret etmek için, Rabbimden izin istedim, bana izin verdi. Ona istiğfarda bulunmak için izin istediğimde ise izin vermedi. Hemen sonrasında bu âyet indi. Zemahşerî, bu ikinci rivayetin daha sahîh olduğunu söyler. Çünkü Ebû Tâlib hicretten önce vefat etmiştir. Bu âyet ise Medine'de nazil olan en son âyettir.⁵³⁰ Yine o, el-Bakara, 2/274. âyetinin yorumunda nüzûl sebebiyle ilgili rivayetleri hatırlatır: Hz. Ebûbekir, on bini gece, on bini gündüz, on bini açık, on bini kapalı olmak üzere kırk bin dinar tasadduk edince bu âyetin onun hakkında indiği söylenmiştir. İbn 'Abbâs'tan gelen rivayete göre, söz konusu âyet Hz. Ali hakkında inmiştir. O sadece dört dirheme sahipken, birini gece, birini gündüz, birini açık birini kapalı olarak Allah yolunda harcamıştır. Bazılarına göre ise, atların yemlenip Allah yoluna adanmasına ilişkin olarak bu ayet indirilmiştir.⁵³¹ Zemahşerî, Al-i İmran, 3/199. âyetiyle ilgili ise şu nüzul sebeplerini zikreder: Mücâhid'den gelen rivayete göre, Abdullah b. Selâm ve ehli kitaptan olan diğer bazı müslümanlar hakkında inmiştir. Kırk tane Necranlı; otuz iki tane Hristiyan Habeşli ve sekiz tane Rum müslüman olduklarında bu âyetin nazil olduğu söylenmiştir. Habeş Meliki Necaşî hakkında indiği de ifade edilmiştir. Necaşî ölünce, Hz. Cebrail Peygambere bunu haber vermiştir. Peygamberimiz: Çıkınız! Memleketiniz dışında bir yerde ölen kardeşiniz için namaz kılınız, demiştir. Kendisi araziye çıkarak Habeş bölgesine doğru bakmış, Necaşî'nin döşegini görerek namaz kılmış ve istiğfarda bulunmuştur. Münafıklar: Bakınız, hiç görmediği ve kendi dininden olmayan münkir bir hristiyan üzerine namaz kıldı, deyince bu âyet inmiştir.⁵³²

Zemahşerî, bazen ayetlerle ilgili zikrettiği olayın nüzul sebebi olduğunu açıkça belirtmez. Örneğin O, eş-Şûrâ 42/16. yorumunda, Yahudi ve Hristiyanların müminlere şöyle dediğini nakleder: Kitabımız sizin kitabınızdan önce ve Peygamberimiz sizin Peygamberinizden öncedir. Bununla birlikte Zemahşerî, bu olayın nüzul sebebi olduğuna ilişkin herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.⁵³³ Müfessirimiz, et-Tevbe 9/113. âyetinin yorumunda birkaç nüzûl sebebini zikrettikten sonra şunu ifade etmiştir:

⁵³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 304.

⁵³¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 314.

⁵³² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 448 vd.

⁵³³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 211.

Ayrıca, Müslümanlar, Hz.İbrahim babası ve Hz. Muhammed amcası hakkında istiğfarda bulunduğu halde, bizi yakınlarımız ve babalarımız hakkında istiğfarda bulunma konusunda engelleyen nedir, demişlerdir.⁵³⁴ Zemahşerî müminlerin bu sözünü naklettiği halde bunun nüzûl sebebi olduğunu açıkça belirtmemiştir.

Zemahşerî, sebebin hususiliğine değil, âyetin genel anlamlı oluşuna itibar edilir, kaidesi gereğince bazen âyetlerin inşiyle ilgili bazı sebepler zikretmesine rağmen âyetin kendi anlam içine giren herkese hitap ettiğini gösteren ifadeler kullanmıştır. Örneğin o, en-Nisâ 4/49. âyetinin kendilerini tezkiye eden Yahudiler ve hıristiyanlar hakkında indiğini söyledikten sonra, Allah’a olan yakınlığı, takvası ve yaptığı birçok ibadetle nefsinin tezkiye eden herkesin bu âyetin hükmü altına girdiğini belirtir.⁵³⁵ Yine Zemahşerî, el-Hac 22/3. âyetinin rivayete göre en-Nadr b. Hâris hakkında indiğini ifade eder. O, melekler Allah’ın kızlarıdır, Kur’ân öncekilerin hikâyeleridir, Allah çürüyüp toprak olan şeyleri diriltemez diyerek tartışan biriydi. Zemahşerî, bu olayı zikretmesine rağmen âyetin, Allah zatı, sıfatları ve fiilleri hakkında caiz olmayan şeyleri tartışan, ilmi gerçeklere başvurmayan, hakla batılı ayırmadan gelişi güzel davranan herkesi içine aldığı düşüncesindedir.⁵³⁶

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi âyetlerin yorumunda sebab-i nüzullere önem vermiştir. Nüzul sebeplerini, zikrederken İbn ‘Atiyye, سَبَبُ هَٰذَا, fiili ve türevlerini⁵³⁷, سَبَبُ هَٰذَا gibi⁵³⁸ ifadeleri kullanmaktadır. Onun tefsirini incelediğimizde konuyla ilgili şu hususların göze çarptığını görüyoruz:

İbn ‘Atiyye, çoğu zaman nüzûl sebeplerini ayrıntıya girmeden zikreder ve açıkça bunun nüzûl sebebi olduğunu belirtir. Örneğin O, el-Kasas 28/56. âyetinin müfessirlerin icmasıyla Ebû Tâlib hakkında indiğini belirtmiştir. Ebû Hureyre ve İbn Müseyyeb’den gelen rivayete göre, Peygamberimiz, kendisine cömert davranan Ebû Tâlib’in yanına girdiğinde, ‘Ey Amcam! Allah’tan başka ilah yoktur, de ki Allah katında bununla senin lehinde şehadette bulunayım’, dedi. O sırada, Ebû Tâlib’in yanında bulunan Abdullah b. Ubeyy, Ebû Cehil, “Ey Ebû Tâlib, Abdulmuttalib’in dininden yüz mü çeviriyorsun?”, deyince Ebû Tâlib: Ey Muhammed, benden sonra çocuklarım beni ayıplamasaydı, senin gözlerini nurlandırırdım demiş, akabinde ben Abdulmuttalib’in ve büyüklerinin dini

⁵³⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 304.

⁵³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 510.

⁵³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 140.

⁵³⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 164; V, 94.

⁵³⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 24, 66, 435; V, 146, 153.

üzereyim, sözünü sarf etmiştir. Bunun üzerine Peygamber ıstırap içinde onun yanında ayrılmıştır. Ebû Tâlib de küfür üzerine ölmüştür. Hemen sonrasında bu âyet inmiştir.⁵³⁹ O, ...*Dünya hayatının geçici varlığını kazanacaksınız diye sakın namuslu kalmayı dileyen cariyelerinizi fuhuşa zorlamayınız...*(en-Nûr, 24/33) âyetinin Abdullah b. Selûl hakkında indiğini belirtir. İbn Selûl, cariyesini fuhuşa zorlayıp ondan kazanç elde etmek isteyince cariyeye onu Peygamberimize şikâyet etti. Bunun üzerine, Abdullah b. Selûl ve aynı fiili işleyen münafıklar hakkında bu âyet nazil oldu.⁵⁴⁰ Müfessirimiz İbn ‘Atiyye, *De ki, Ey Yahudiler, siz diğer insanların değil de yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız, haydi ölmeyi temenni ediniz, eğer samimi iseniz* (el-Cum‘a, 62/6) âyetinin Medine Yahudileri hakkında indiğini belirtirerek şöyle der: Hz. Peygamber ortaya çıkıp Hayber Yahudilerine hitap ederek onlara peygamberliğini hatırlatınca Medine Yahudileri, ‘Eğer ona tabi olmayı uygun görürseniz biz size uyarız, ona muhalefet ederseniz biz de sizinle birlikte ona muhalefet ederiz’ dediler. Hayber ehlinden şöyle cevap geldi: Biz Halilurrahman İbrahim’in ve İbnullah Uzeyr’in çocuklarıyız. Peygamberlik bize aittir. Ne zaman peygamberlik Araplara ait oldu? Muhammed’in peygamberliğinden daha çok biz bu işe layıkız. Ona tabi olmaya çıkar bir yol yoktur. Daha sonra bu âyet indi.⁵⁴¹

İbn ‘Atiyye, bazen bir âyetle ilgili birden fazla sebep-i nüzûl zikrederek aralarında herhangi bir tercih yapmaz. Bu da bir âyet için birden fazla nüzûl sebebinin olabileceğini söyleyen kimselerin görüşlerine uygun düşmektedir. Nitekim birçok olayın aynı zaman diliminde meydana gelmesi veya birçok sorunun aynı süreçte Peygambere sorulup hepsine birden açıklayıcı olmak üzere bir âyetin inmesi mümkündür. Bu bağlamda İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrân, 3/188. âyetiyle ilgili birkaç nüzûl sebebi zikrederek şöyle demektedir: Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Zeyd bu âyetin münafıklar hakkında indiğini söylemiştir. Peygamberimiz gazveye çıkınca, onlar özür beyan ederek geri kalırlardı. Peygamber de onların özürlerini kabul ederdi. Onlar geri kalıp özür beyan etmekten mutluluk duyarlardı. Kendilerine savaşa katılanlar gibi muamele edilmesini isterlerdi. Allah, onları bu âyetle rezil etmiştir. Bir grup müfessir, bu âyetlerin ehl-i kitap olan âlimler hakkında indiğini söylemişlerdir. Ancak hangi ameli işledikleri ve övülmeyi nasıl istedikleri konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn ‘Abbâs, Yahudi âlimlerin kendilerine tabi olanları Peygambere imandan saptırıp, buna bağlı olarak

⁵³⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 292 vd.

⁵⁴⁰ İbn Atiyye, *a.g.e.*, IV, 182.

⁵⁴¹ İbn Atiyye, *a.g.e.*, V, 306.

dünyevi başkanlıklarının devam etmesinden dolayı sevindiklerini belirtmiştir. Onlar, siz Allah'ın kitabının alimleri, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden daha önemli bir konuma sahipsiniz denmesini istemişlerdir. Dahhâk ve Süddî, bir rivayette İbn 'Abbâs, onlar dünyanın her tarafından Peygamberi yalanlama hususunda irtibat sağlamak için sözleşmişler ve kendilerine siz namaz, oruç ve ibadet ehlisiniz demelerinden hoşlanmışlardır. Saîd b. Cubeyr ise âyetin Yahudiler, hakkında indiğini belirtmiştir. Onlar, Allah'ın İbrahim ailesine kitap ve nübüvvet vermesine sevinmişler, biz de onların yolu üzerineyiz diyerek bu konuda övülmekten hoşlanmışlardır. İbn 'Abbâs'tan gelen başka bir rivayete göre ise âyet, Peygamberin, kendilerine bir şey sorduğu bir topluluk hakkında inmiştir. Onlar, gerçeği gizleyerek Peygambere farklı şey söyleyerek Peygamberin buna kanaat getirdiğini zannetmişlerdi. Yaptıklarından dolayı sevinmişler, verdikleri cevaba karşılık övülmek istemişlerdir. Zeccâc ise bu âyetin bazı Yahudiler hakkında indiğini belirtmiştir. Bunlar Peygamberin yanına varıp bir şeyler konuştuktan sonra çıkarak. daha sonra kendileriyle karşılaşan müslümanlara Peygamberin öğrettiklerini haber vermişlerdi. Bu müslümanlar da onları överek müslüman olmalarını arzulamışlardı. Hâlbukî onlar, içlerinde gizlediklerinin hilafına bir durum ortaya koymuşlar ve inkarlarında inat etmişlerdi.⁵⁴² Yine müfessirimiz, et-Teğâbun 64/14. âyetinin sebab-i nüzûlunda ihtilaf edildiğini belirterek şöyle demiştir: 'Ata b. Ebî Rebâh'a göre, âyet Avf b. Mâlik el-Eşcaî hakkında inmiştir. O, Peygamberle birlikte gazveye çıkmak isteyince ailesi toplanıp ayrılıktan şikâyet ederek ona engel olmuşlardır. O da ayrılıp gazveye katılmamış ancak pişman olmuştur. Diğer bazı müfessirlere göre ise Allah'a iman eden bir topluluğa, ailesi hicret etme konusunda bir süre engel olunca bu âyet inmiştir.⁵⁴³

Bazen ise İbn 'Atiyye, birkaç nüzûl sebebi zikrederek bunlar arasında bir tercihte bulunur. O, et-Tahrim 66/1. âyetinin iniş nedeniyle ilgili birçok rivayeti naklettikten sonra bunlar içinde en sahihinin âyetin Mariye hakkında indiğine ilişkin rivayet olduğunu ve insanların, âyeti bu rivayete göre anladığını belirtir.⁵⁴⁴ İbn Atiyye, el-Bakara 2/229. âyetinin Habibe binti Sehl hakkında indiğini belirtmektedir. Cemile binti Ebî Sehlûl'la ilgili olarak nazil olduğu da söylenmiştir Ona göre birinci rivayet daha sahihtir.⁵⁴⁵

⁵⁴² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 552.

⁵⁴³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 320.

⁵⁴⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 329.

⁵⁴⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 307.

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi sebeb-i nüzûlu zikretmekle birlikte, çoğu zaman âyetin anlamının o sebeplere özgü olmadığını ifade ederek âyetlere umumi anlamlar yüklemektedir. Örneğin İbn ‘Atiyye, en meşhur rivayete göre en-Nûr 24/22. âyetinin Ebûbekir b. Ebî Kuhâfe ve Mistah arasında geçen olay hakkında indiğini belirtmiştir. Mistah b. Usâse b. ‘Ubbâd b. Muttalib b. Abdimenâf, Ebûbekir’in halasının oğlu Bedri görmüş fakir muhacirlerdendi. Bazıları gerçek isminin Avf, Mistah’ın ise onun lakabı olduğunu söylemişlerdir. Fakirliğinden dolayı Hz.Ebûbekir ona yardım ediyordu. İfk hadisesi meydana gelince Mistah söylemiş olduğu şeyleri dedi. Hz. Ebubekir de bir daha ona yardım etmeyip herhangi bir menfaatinin dokunmayacağı hususunda yemin etti. Mistah Hz. Ebubekir’e gelip özür dileyerek Hassan’ın meclisine uğradığını onları dinlediğini ancak birşey konuşmadığını söyledi. Hz. Ebubekir ise sen güldün, onların söylediklerine katıldın, diyerek ondan uzaklaştı. Bunun üzerine bu âyet indi. İbn ‘Abbâs ve Dahhâk ise, âyetin müminlerden bir cemaatin, ifk hadisesine karışan kimselerden yardımı kesmeleri üzerine bu âyetin indiğini söylemişlerdir. İbn ‘Atiyye ilk rivayetin daha sahih olduğunu söyledikten sonra, âyetin kıyamete kadar gelecek olan, mallarıyla fakirler kimselere yardımcı olmayacaklarına yemin eden tüm zenginleri kapsadığını ifade etmiştir.⁵⁴⁶ Müfessirimiz, en-Nisâ 4/10. âyetinin, İbn Zeyd’e göre kadınları ve çocukları mirasçı kılmayarak onların mallarından yiyen kafirler hakkında indiğini söylemiştir. İnsanların çoğuna göre ise kendilerine helal olmağı halde yetimin malından yiyen vasiler hakkında inmiştir. Müfessirimiz daha sonra bu âyetin, vasi olmasa bile yetimlerin malından yiyen herkesi içine aldığını söylemiştir.⁵⁴⁷ İbn ‘Atiyye, el-En‘âm 6/93. âyetin yorumunda nüzul sebebiyle ilgili rivayetleri naklettikten sonra şöyle demektedir: Te’vilciler, bu âyeti sadece bir toplulukla ilişkilendirerek tahsis ediyorlar. Bunlar âyetin iniş sebepleri olabilir. Ama âyet, anlamına muhatap olan herkesi kapsamaktadır.⁵⁴⁸

İbn ‘Atiyye, bazı âyetlerin yorumunda bir kısım rivayetlerler zikretmekle birlikte bunların nüzul sebebi olduğunu açıkça ifade etmez. Örneğin o, el-Bakara 2/13. âyetini şöyle tefsir eder: Onlara, Muhacirler ve Yesrib ehlinde muhakkiklerin tasdik ettiği gibi Hz. Muhammed ve dinini tasdik ediniz, denilince, akli kıt olanlar gibi mi olalım, cevabını verdiler. Onlar, bu sözü gizlice söylüyorlardı. Allah bundan Peygamberi ve müminleri haberdar ederek. beyinsizliğin ve basiret kıtlığının onların bir vasfı olduğunu

⁵⁴⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 173.

⁵⁴⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 14.

⁵⁴⁸ İbn Atiyye, *a.g.e.*, II, 323.

ortaya koydu. Kalplerindeki hırsdan dolayı kendilerinin kıt akıllı olduklarını bilmediklerini haber verdi. İbn ‘Atiyye, bu olayın nüzûl sebebi olduğunu açıkça belirtmez. Ancak daha sonra bir kavme göre âyetin yahudi münafıkları hakkında indiğini insanlar ifadesiyle Abdullah b. Selam ve İsrailoğullarından müslüman olanların kastedildiğini belirtir. Ama ona göre bu rivayet, âyet için delilsiz bir tahsisdir.⁵⁴⁹

Dolayısıyla, Zemaşerî ve İbn ‘Atiyye tefsirlerinde nüzul sebebini çok kullanmışlardır. Onlar, âyetlerle ilgili sebebi nüzûl zikrederken, نَزَلَ fiilini ve türevlerini tercih etmişlerdir. Bazen ise çeşitli olayları nakletmelerine rağmen bunların nüzul sebebi olduğunu tasrih etmemişlerdir. İbn ‘Atiyye ve Zemaşerî çoğunlukla sebep nüzulleri genel çerçevesiyle vermekle yetmişlerdir. Bazen bir âyet için birden fazla nüzûl sebebi zikretmişlerdir. Müfesserlerimiz sebebini hususiliğine değil ahkâmın umumiliğine itibar edilir kaidesine göre hareket ederek, nüzûl sebeplerini zikretmiş olsalar bile âyetlere genel anlamlar yüklemişlerdir.

2.1.5. Sahabe Kavliyle Âyetleri Tefsirleri

Sahabenin Kur’ân’ı tefsiri, Peygamberin tefsirinden sonra en önemli konuma sahiptir. Çünkü Onlar, vahyin iniş hallerine, sebeb-i nüzûla ve Kur’ân’ın okunuşuna tanıklık eden ve Arapçayı çok iyi bilen fesahat ve belâgat sahibi insanlardı. Aynı şekilde ashab, Arapların adetlerini ve hallerini çok iyi biliyorlardı. Nitekim cahiliye hallerini ıslah için gelmiş olan bazı âyetleri, Arapların cahiliye dönemi adetlerini bilmeden tefsir etmek güçtür. Ayrıca tarih bu kadar temiz kalpli, ihlâslı ve ilmi gerçekler ışığında hayatı algılayan ikinci bir toplum görmemiştir. Onlar, canları pahasına Peygambere olan bağlılıklarını devam ettirerek İslâm’ın yayılması için varlarını ve yoklarını ortaya koymuşlardır. Bütün bu özelliklerinden dolayı ashab İslâmî nesillerin gözünde Hz.Peygamberden sonra en yüksek mertebeye sahip olmuştur.⁵⁵⁰

Dolayısıyla onların Kur’ân hakkında yapmış oldukları yorumlar büyük değer görmüştür. Bununla birlikte sahabeden çok az bir grup tefsirle meşhur olmuştur. Suyûtî müfessir sahabe olarak, Hz.Ebûbekir⁵⁵¹, Hz.Ömer⁵⁵², Hz.Osman⁵⁵³, Hz.Ali⁵⁵⁴, İbn

⁵⁴⁹ İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 64.

⁵⁵⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 176; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tibyân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dersaadet Yay., trs., İstanbul, s.107; Zehebî, Hüseyin, *‘İlmu’t-Tefsîr*, Dâru’l-M‘arife, yy, ts., s.19.

⁵⁵¹ Raba‘î, Muhammed b. Abdillâh, (öl.397/1007), *Târîhu Mevlidi’l-‘Ulema’ ve Vefayâtihim*, (Neşr. Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd/I-II), Dâru’l-‘Âsime, Riyad 1410/ 1990, I, 93; İbn Hacer, *el-İsâbe fî Temyîzi’s-Sahâbe*, (Neşr. Ali Muhammed el-Buhârî/I-VIII), Dâru’l-Ciyl, Beyrut, H.1412/M.1992, VII, 47; el-‘Acelî, *a.g.e.*, II, 46; İbn Belbân, Ebu’l-Kasım Ali, *Tuhfetu’s-Siddîk fî Fedâil’i Ebi Bekr es-Siddîk*, (Neşr. Muhyiddin Müstevîn), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, H.1408/M.1988, s.26-28.

Mes'ûd⁵⁵⁵, İbn 'Abbâs,⁵⁵⁶ Ubeyy b. Ka'b⁵⁵⁷, Zeyd b. Sâbit⁵⁵⁸, Ebû Musa el-Eş'arî⁵⁵⁹ ve Abdullah b. Zubeyr'i⁵⁶⁰ sayar.⁵⁶¹ Meşhur olmamakla birlikte, Hz. Aişe⁵⁶², Enes b. Mâlik,⁵⁶³ Ebû Hureyre⁵⁶⁴, Abdullah b. Ömer⁵⁶⁵ ve Câbir b. Abdillâh⁵⁶⁶ gibi tefsirle uğraşan ashab da vardır.

Zemahşerî ve özellikle İbn 'Atiyye de Kur'ân metinlerini açıklamak için, tefsirin en temel kaynağı olan Peygamberden gelen hadislerle birlikte, sahabe sözlerinden çokça faydalanmışlardır.

İki müfessirimiz de sahabe kavillerini yazılı oldukları hadis kitaplarına nispet etmeksizin naklederler. Zemahşerî bu rivayetlerin sened zincirine yer vermezken İbn 'Atiyye ise sadece bir iki rivayet zinciri zikreder, çoğu zaman sahabe ismiyle yetinir. Zemahşerî bu nakillerde sahabe ismini daha az tasrih eder. İbn 'Atiyye'nin daha çok sahabe ismiyle yetinmesi, bu rivayetlerin diğer kitaplarda yer alması veya ihtisar nedeniyle olabilir. Nitekim Kurtubî, Beydavî ve Razî gibi birçok müfessir aynı yolu takip etmiştir.

⁵⁵² el-İsbehânî, *M'arifetu's-Sahâbe*, (Thk. 'Âdil b. Yusuf el-'Azâzî/I-VII C.), Dâru'l-Vatan, H.1419/M.1998, er-Riyâd, I, 38 vd; el-Hatib el-Bağdadî, *Târihu Bağdâd*, (I-XIV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 133.

⁵⁵³ İsbehânî, Ebu Nu'aym, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakâtu'l-Aşfiya*, (I-X), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1405/1985, I, 55; Suyûtî, *İs'afu'l-Mubatta' bi Ricâli'l-Muvatta'*, el-Mektebetu't-Ticâriyye'l-Kübrâ, yy., 1969, I, 20; el-Malikî, Muhammed b. Yahya, (öl.741/1341), *et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteli's-Şehîd Osmân*, (Neşr. Mahmud Yusuf Zâid), Dâru's-Sakâfe, ed-Davha, 1405/1985, ss.17-19.

⁵⁵⁴ el-Atâbekî, Yusuf b. Tağrarî, (öl.874/1470), *Maraddu'l-Latâfe fî Men Vella's-Sultâne ve'l-Hilâfe*, (Neşr. Nebîl Muhammed Abdilazîz Ahmed/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, Kahire, 1997, I, 56 vd; es-Salâbî, Alî Muhammed Muhammed, *'Ali b. Ebi Talib Şahsiyyetuhu ve Âsaruh*, yy, 2005, ss. 2-4.

⁵⁵⁵ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, (I-XII) Dâru'l-Fikr, 1984, Beyrut, V, 24.

⁵⁵⁶ er-Rabâî, Muhammed b. Abdillâh, (öl.397/1007), *Tarihu Mevlidi'l-'Ulema' ve Vefayâtihim*, (Neşr. Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd/I-II), Dâru'l-Âsime, Riyâd, 1410/1990, I, 183.

⁵⁵⁷ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, (Neşr. Muhammed Avvâme), Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986, I, 96; el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Abdurrahman Yûsuf, *Tehzibu'l-Kemâl*, (Neşr. Beşşâr 'Avvâd Mahmud/I-XXXV), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, H.1400/M.1980, II, 262.

⁵⁵⁸ 'İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh, *M'arifetu's-Sikât*, (Neşr. Abdulalim Abdulazîz el-Büstevî/I-II), Mektebetu'd-Dâr, el-Medîne, 1985, I, 376; İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Sıfatu's-Safve*, (Neşr. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Ruvvâs el-Kal'acî/I-IV), Dâru'l-M'arife, Beyrut , 1979, I, 706.

⁵⁵⁹ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 114; el-İsbehânî, *a.g.e.*, IV, 1749.

⁵⁶⁰ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 87; el-İsbehânî, *a.g.e.*, III, 1646 vdd; el-İsbehânî, *Hilye*, I, 330-332.

⁵⁶¹ Suyûtî, *el-İkân*, IV, 233.

⁵⁶² Ziriklî, *a.g.e.*, III, 240; İbn Hayyât, Ebû Amr Halife el-Leysî el-'Usfûrî, *et-Tabakât*, (Neşr. Ekrem Ziya el-Ömerî), Dâru Tayyibe, Riyâd, s. H.1402/M.1982, I, 333.

⁵⁶³ Ziriklî, *a.g.e.*, II, 24; İbn Hayyât, *Tabakât*, I, 91 vd.

⁵⁶⁴ Ziriklî, *a.g.e.*, III, 308; Zehebî, *Siyer*, II, 578, *Tezkire*, I, 28; el-İsbehânî, *Hilye*, I, 376.

⁵⁶⁵ Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 108; el-İsbehânî, *M'arife*, III, 1710; *Hilye*, I, 297.

⁵⁶⁶ Ziriklî, *a.g.e.*, II, 104; İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, I, 136.

Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin yaklaşık olarak kaç defa hangi sahabenin kavline başvurduğunu tespit ederek Çizelge 2.1’de vermeye çalıştık:

Kendisinden Nakil Yapılan Sahabe	Zemahşerî’nin Açıkça Yaptığı Rivayet Sayısı	İbn ‘Atiyye’nin Açıkça Yaptığı Rivayet Sayısı
Hız. Ebûbekir	30	128
Hız. Ömer	16	188
Hız. Osman	36	119
Hız. Ali	25	244
İbn Mes‘ûd	186	478
İbn ‘Abbâs	449	1362
‘Ubey b. Ka‘b	17	218
Zeyd b. Sâbit	5	25
Ebû Musa el-Eş‘arî	2	12
Abdullah b. Zubeyr	10	27
‘Âişe binti Ebîbekr	86	119
Enes b. Mâlik	6	70
Ebû Hureyre	7	74
Abdullah b. Ömer	34	100
Câbir b. Abdillâh	21	65

Çizelge 2.1. İbn ‘Atiyye ve Zemahşerî’nin ashaptan yaptığı rivayet sayıları

Bu çizelge İbn ‘Atiyye’nin sahabe kavline Zemahşerî’den daha çok başvurduğunu net bir şekilde göstermektedir. İbn ‘Atiyye ve Zemahşerî öncelikle, İbn ‘Abbâs’tan daha sonra ise İbn Mes‘ûd’dan gelen rivayetlerden yararlanmışlardır.

Zemahşerî’nin özellikle şu noktalarda ashabdan gelen kavillerden istifade ettiğini görüyoruz:

Lafızların anlamlarını tefsir ederken Zemahşerî sahabe sözlerine başvurur. Örneğin o, el-İsrâ, 17/101. âyetinde geçen Hız.Musa’ya verilen yedi âyetin İbn ‘Abbâs’tan gelen rivayete göre asa, yed-i beyza, çekirge, karınca, kurbağa, kan, taş, deniz, Hız. Musa’nın İsrailoğullarından korunmak için sığınmış olduğu Sina dağıdır.⁵⁶⁷ Yine Zemahşerî, el-İsrâ 17/79. âyetinde yer alan مَقَامًا مَحْمُودًا ifadesiyle ilgili ashabdan gelen rivayetleri zikrederek şöyle der: “İbn ‘Abbâs’a göre, bu, öcekilerin ve sonrakilerin sana övgüde bulunduğu makamdır. Orada sen, (Ey Muhammed!) bütün mahluklar üzerine sorumlu/ hakim olursun. Senden istenilir, sen verirsin. Senden şefaât dilenir, sen şefaât edersin. Senin sancağının altında olmayan kimse yoktur. Huzeyfe’den gelen rivayete göre ise insanlar tek bir platoda toplanır. Orada, hiç kimse konuşmaz. İlk

⁵⁶⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 669.

seslenen kimse Hz. Peygamberdir.⁵⁶⁸ Müfessirimiz, el-A‘râf 7/40. âyetinde geçen الْجَمَل ifadesini, kendisine sorulduğunda İbn Mesud’un زَوْجُ النَّاقَةِ /dişi devenin eşi, diye tanımladığını belirtir. Zemahşerî’ye göre İbn Mes‘ûd, soran kişinin cahil olduğunu düşünerek, bir başka mana aramanın zorlama olduğuna işaret etmek için böyle demiştir.⁵⁶⁹

Zemahşerî, âyetlere genel olarak yüklediği anlamlarla ilgili yine sahabe sözlerine dayanır. Örneğin o, el-İsrâ 17/7. âyetin yorumunda, yapılan iyilik ve kötülüğün her ikisinin de kişinin nefsine özgü olduğunu, bunlardan kaynaklanan fayda ve zararın bir başkasına uzanamayacağını belirtir. Nitekim Hz. Ali’nin her hangi bir kimseye yaptığı iyilik ve kötülük, anlamında bu âyeti okuduğu rivayet edilmiştir.⁵⁷⁰ Müfessirimiz, el-İsrâ 17/81. âyetinin tefsirinde Kâbe’nin etrafında üç yüz altmış put bulunduğunu ve her kavmin kendi putları etrafında döndüklerini belirttikten sonra İbn ‘Abbâs’tan şöyle rivayet edildiğini zikreder: Arap kabileleri putlar için hac yapıp kurban kesiyorlardı. Beyt, Allah’a şikâyetle bulunarak şöyle dedi: Sana değil de etrafımdaki putlara ne zamana kadar ibadet edilecek? Allah, Beyt’e vahiyde bulundu: Senin için halk içinde yeni bir dönüşüm gerçekleştireceğim. Seni secde eden yanaklarla dolduracağım. Kartalın kanat çırpması gibi sana doğru kanat çırpacaklar. Kuşun kendi yumurtasına özlem çekmesi gibi seni arzulayacaklar. Senin etrafında onların telbiye ile seslenişleri olacaktır. Bu âyet, fetih günü inince Hz.Cebrail, Peygambere şöyle dedi: Bastonunla putlara vur. Peygamber tek tek putlara yaklaşarak hak geldi batıl zail oldu diyerek bastonuyla onların gözlerini çiziyordu. Putlar yüzükoyun düşüyordu. Hz.Peygamber, bütün putlara böylece vurdu. Sadece Kâbe’nin üstünde bulunan sarı camdan yapılmış, Huzâ’a kabilesinin putu kalmıştı. Peygamberimiz, Ey Ali! Ona (taş) at, deyince Hz. Ali Peygamberi kaldırarak ona atışta bulunabileceği bir seviyeye kadar yükseltti. Peygamberimiz taş atarak onu kırdı. Şaşkına dönen Mekkeliler, Muhammed’den daha sihirli kimse görmedik, diyorlardı. Zemahşerî, İbn ‘Abbâs’tan alıntılanan Beyt’in, Allah’a şikâyetle bulunması ve ona vahiy edilmesi konularının birer temsil ve hayali şeyler olduğu görüşündedir.⁵⁷¹ Zemahşerî, el-Enbiyâ 21/37. âyetinin tefsirinde sözü geçen insandan maksadın İbn Abbas’a göre Hz.Adem olduğunu belirtir. Ruh Hz. Adem’in göğsüne ulaşıp bütün bedenine varmadan kalkmak istemiştir.

⁵⁶⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II,660.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 100.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 625.

⁵⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 661 vd.

Rivayete göre ruh onun gözüne girdiğinde cennet meyvelerine bakmış, karnına dahil olduğunda ise yemek istedi.⁵⁷²

Zemahşerî, kıraât vecihlerinden yararlanırken de sahabeden gelen rivayetleri göz önünde bulundurur. O, el-Bakara 2/21. âyette geçen قَضَى الْأَمْرَ ifadesini onların kökleri kazılmış ve helak edilmiştir, diye yorumladıktan sonra Mu‘âz b. Cebel’in âyeti قَضَاءُ الْأَمْرِ şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Ona göre bu ifade الْمَلَائِكَةُ lafzına atfen mastar olarak getirilmiştir.⁵⁷³ Zemahşerî, et-Tevbe 9/78. âyetinde geçen أَلَمْ يَعْلَمُوا ifadesini, Hz.Ali’nin أَلَمْ يَعْلَمُوا şeklinde ta ile okuduğunu belirtir.⁵⁷⁴ Müfessirimiz, et-Tevbe, 9/114 âyetini, Talha’nın, وَمَا يَسْتَعْفِرُ الْإِبْرَاهِيمُ لَأَبِيهِ ve geçmiş zamanın durumunu hikaye etmek üzere وَمَا يَسْتَعْفِرُ الْإِبْرَاهِيمُ şeklinde okuduğunu nakleder.⁵⁷⁵ O, el-Hicr 15/86. âyetinin, Ubey ve Osman’ın mushafında şöyle geçtiğini nakleder: إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَالِقُ وَهُوَ يُصْلِحُ لِلْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ وَالْخَلْقُ لِلْكَثِيرِ لَا غَيْرُ /Muhakkak ki senin rabbin, yaratıcının ta kendisidir, azı da çoğu da ıslah eder, çoğun yaratıcısı odur başka kimse değildir. الْخَالِقُ sözcüğü azlık veya çokluk için uygunken, الْخَلْقُ ise sadece çokluk için uygun düşmektedir.⁵⁷⁶

Zemahşerî, fikhî bir hükmü açıklamak için yine sahabe kavline başvurmaktadır. Bu bağlamda o, et-Tevbe 9/60. âyetinin yorumunda sadaka cinsinin sayılan sınıflara özgü olduğunu ve onların dışındakilere verilemeyeceğini belirtir. Ona göre sanki ayette şöyle denilmiştir: Sadaka, başkalarına değil onlara aittir. Bu sınıfların hepsine veya bir kısmına harcanabilir. Huzeyfe, İbn ‘Abbâs ve onların dışındaki bazı ashab şöyle demiştir: Zekâtı hangi sınıf için ayırırsan ayır sana yeterlidir.⁵⁷⁷ Müfessirimiz, en-Nisa 4/29. âyetinin tefsirinde وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ifadesinden maksadın kendi cinsinizden müminleri öldürmeyiniz, olduğunu belirttikten sonra, ‘Amr b. ‘Âs’ın bu âyeti soğuk korkusuyla teyemmüm etme anlamında te’vil ettiğini ve Peygamberin bunu inkar etmediğini söyler.⁵⁷⁸ Zemahşerî, el-Fetih 48/9. âyetinde geçen تُسَبِّحُوا بُكْرَةً وَأَصِيلًا /Gece ve gündüz

⁵⁷² Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 114.

⁵⁷³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 251.

⁵⁷⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 283.

⁵⁷⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 304.

⁵⁷⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 564.

⁵⁷⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 273.

⁵⁷⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 494.

Allah'ı anasınız diye.. ifadesinden maksadın, İbn ‘Abbâs’a göre sabah, öğlen ve ikindi namazları olduğunu zikretmiştir.⁵⁷⁹

O, el-Bakara, 2/198 âyetinin tefsirinde hac mevsiminde ticaret yapmanın haram olmadığını açıklarken konuyla ilgili Hz. Ömer’in, siz hacda ticaret yapmayı çirkin mi buluyorsunuz? sorusuna şöyle cevap verdiğini belirtir: Bizim geçimimiz sadece Hac döneminde yaptığımız ticarettir.⁵⁸⁰

Zemahşerî kıssa ve gayp konularına açıklık getirirken ashabdan gelen rivayetleri göz önünde bulundurmaya ihmal etmez. Örneğin müfessirimiz, el-Bakara 2/96. âyetinin yorumunda yeryüzünde yapılan ilk beytle ilgili Peygamberimiz ve sahabeden çeşitli nakillerde bulunarak şöyle demiştir: İnsanlar için yapılmış ilk mescit hangisidir diye Peygambere sorulduğunda, Mescid-i Haram sonra ise Beytu’l-Makdis olduğunu söylemiştir. İkisi arasında kaç yıl olduğu sorulunca kırk yıl, cevabını vermiştir. Bir adam, Mescid-i Haram ilk beyt midir? diye sorunca Hz. Ali şöyle demiştir: Hayır, ondan önce de evler vardı. O insanlar için yapılmış, bereket rahmet ve hidayet kaynağı olan ilk evdir, demiştir. İbn Abbas’tan gelen rivayete göre ise, Tufan’dan sonra haccedilen ilk evdir. Allah onu yeryüzünden binyıl önce yaratmıştı. O, su üstünde beyaz bir köpük halindeydi. Allah yeryüzünü onun altına yaydı..⁵⁸¹ Zemahşerî, ed-Duhân 44/10-11. âyetinde geçen duman konusunda ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Hz. Ali’den gelen rivayete göre, bu kıyametten önce gökyüzünü kaplayacak olan dumandır. Kafirlerin kulaklarına girer. Nihayetinde onlardan birinin başı, pişmiş hale gelir. Mümin ondan dolayı, nezleye kapılmış gibi olur. Yeryüzü kurtuluşun olmadığı, ateş yakılan bir ev gibi olur. Peygamberden gelen rivayete göre duman, İsa’nın nüzûlu ve insanları mahşere sevkeden Aden çukurluğunda ortaya çıkan ateş kıyametin ilk ortaya çıkacak alametlerindendir. Huzeyfe, “Duman nedir? Ey Allah’ın elçisi!” deyince Peygamberimiz bu âyeti okumuş ve şöyle demiştir: Doğu ile batı arasını kaplar, kırk gün ve kırk gece kalır. Mümine nezle gibi dokunur. Kafir sarhoş gibi olur ve uman onun arkasından, kulaklarından ve burnundan çıkar. İbn Mes‘ûd’dan gelen rivayete göre, âyetlerde anlatılan “Rum, duman, ay ve zorbalıkla yakalayiverme” olayları gerçekleşmiştir.⁵⁸²

İbn ‘Atiyye’nin de şu konularda sahabe kavillerine, sıkça başvurduğunu görüyoruz:

⁵⁷⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 326.

⁵⁸⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 242.

⁵⁸¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 378.

⁵⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 265.

O, kelimeleri tefsir ederken sahabeden gelen nakillere dayanır: Örneğin İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/36. âyetinde geçen الْجَارِ الْجُنْب kavramını İbn ‘Abbâs, İbn Cubeyr, Katâde, Mücâhid’in “seyahat arkadaşı”; Hz. Ali b. Ebî Tâlib, İbn Mes’ûd, İbn Ebî Leylâ’nın, “hanım” olarak yorumladığını rivayet eder.⁵⁸³ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye bu görüşleri zikrettikten sonra aralarında herhangi bir tercihte bulunmaz. Yine o, en-Nisâ, 4/24. âyetindeki الْمُحْصَنَات sözcüğünün İbn Mes’ûd, Ubeyy b. Ka‘b, Câbir b. Abdillâh ve İbn ‘Abbâs’a göre eşleri olan kadınlar, anlamına geldiğini nakletmiştir. Bunlar haramdırlar. Ancak bir kişinin evli cariyeyi satın alması bu hükmün dışındadır.⁵⁸⁴ İbn ‘Atiyye, en-Nisâ, 4/21. âyetinde geçen أَفْضَى fiiline İbn Abbâs tarafından cima anlamı yüklendiğini söylemiştir. İbn ‘Abbâs, Allah kerimdir ve kinaye yoluyla anlatır, demiştir.⁵⁸⁵

İbn ‘Atiyye, âyetleri bir bütün olarak tefsir yine sahabe görüşlerine yer vermektedir. O, el-Bakara, 2/20. âyetin anlamının İbn Abbas’tan gelen rivayete göre şöyle olduğunu belirtir: Münafıklar, Kur’ân’ı dinleyip kendi lehlerine bir delil ortaya çıkınca her şeyi unutarak onun prensiplerini takip ederler; onları kör edecek, delaletle düşürecek, onlara görev yükleyecek bir şey olduğunda oldukları yerde kalıverirler. Yani nifakları üzere sebat gösterirler. İbn Mes’ûd’dan yapılan rivayete göre ise âyetin anlamı şöyledir: Münafıklar, hayvanları ve ettikleri zirai ürünlerle ilgili halleri düzelip üst üste kendilerine nimetler gelince, Muhammed’in dini mübarek bir dindir, derler. Başlarına bir bela geldiğinde ise Peygambere kızarak nifakları üzere kalırlar.⁵⁸⁶ O, *Yoksa günahları yapıp yapıp da her birine ölüm gelince “İşte ben şimdi tövbe ettim” diyenlerin ve kâfir olarak ölenlerin pişmanlığı fayda etmez. İşte onlara, elim bir azap hazırlamışsındır*” (en-Nisâ, 4/18) âyetinin anlamının içine, ölüm kendisine gelip, ye’s konumunda olan tövbekârların girdiğini söyledikten sonra İbn ‘Abbâs ve müfessirlerden bir cemaatin aynı görüşte olduğunu zikreder. Nitekim her tarafı su kaplayıp Firavun’un boğulacağı sırada yaptığı tevbesi kendisine fayda vermemiştir.⁵⁸⁷

İbn ‘Atiyye, âyetleri tefsir ederken sahabe kıraatlerinden de oldukça faydalanmıştır. Örneğin o, el-Bakara 2/198. âyetin yorumunda, ticaret yapılmasında herhangi bir sakınca olmayacağını ifade eden görüşleri naklettikten sonra, İbn ‘Abbâs,

⁵⁸³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 51.

⁵⁸⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 35.

⁵⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 30.

⁵⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 104.

⁵⁸⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 25.

İbn Mes'ûd ve İbn Zubeyr'in âyeti *فِي مَوَاسِمِ الْحَجِّ* ibaresini ekleyerek okuduğunu belirtmiştir.⁵⁸⁸ Nitekim İbn 'Atiyye, kıraâtlere dayanarak âyetlerin muhtemel anlamlarından birini diğerlerine tercih etmektedir. Bu bağlamda o el-Bakara 2/159. âyetinin. yorumunda ihtilaf edildiğini belirtirerek şunları nakleder: İbn 'Abbâs, Ebû Mâlik ve Hasan b. Ebi'l-Hasen'den gelen rivayete göre *مَوْتِهِ* kelimesindeki zamir İsa lafzına döner. Dolayısıyla anlam, "İsa indiği zaman yeryüzünde diğer diğer insanlar iman ettikleri gibi anında, ehli kitaptan iman etmeyen kimse de kalmaz. Bütün dinler tek din haline dönüşür," şeklinde olur. Mücâhid ve bir rivayete göre İbn 'Abbâs'a göre, *بِهِ* kelimesindeki zamir İsa sözcüğüne, *مَوْتِهِ* kavramındaki zamir ise *إِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ* cümlesinin içerdiği *الْكِتَابِي* kelimesine döner. Buna bağlı olarak anlam, "hiçbir Yahudi Hz. İsa'ya iman etmeksizin veya onun Peygamber oluşunu bilmeksizin ölmez. Ancak bu iman etme, ölüm açıkça görüldükten sonra gerçekleşir. Firavun'un imanı kendisine fayda vermediği gibi bunların imanı da onlara fayda vermez" şeklinde olur. 'İkrime ve Dahhâk bu görüştedir. Aynı şekilde 'İkrime *بِهِ* zamirinin Hz.Muhammed'e, *قَبْلَ مَوْتِهِ* ifadesindeki zamirin *الْكِتَابِي* sözcüğüne döndüğünü söylemiştir. Buna göre cümle "Hiç bir Yahudi ve Hristiyan, Muhammed'e iman etmeden dünyadan ayrılmaz. Eğer boğulsa veya üzerine bir duvar düşse bile o vakit yine iman eder" anlamına gelir. İbn 'Atiyye daha sonra Ubeyy b. Ka'b'ın mushafında yer alan *قَبْلَ مَوْتِهِمْ* kıraâtının, zamirin *الْكِتَابِي* 'ye döndüğünü ifade eden görüşü desteklediğini belirtir.⁵⁸⁹

İbn 'Atiyye fikhî hükümleri açıklarken zaman zaman sahabe nakillerinden yararlanır. Nitekim İbn 'Abbâs'ın fikhî görüşlerinin büyük bir kısmı, İbn 'Atiyye'nin tefsirinde yer almaktadır. Bunlar ayrıştırılıp bir araya getirilse İbn Abbas'ın fikhına ilişkin müstakil bir eser ortaya çıkabilir. Örneğin müfessirimiz et-Talak 65/2. âyetinden maksadın ric'at olduğunu söylemektedir. Ayette ifade edilen şey ric'atın şartıdır. İbn Abbas bundan muradın ric'at ve talak olduğunu belirtmiştir. Çünkü, böyle yerlerde şahit tutmak davalardaki problemleri ortadan kaldırır.⁵⁹⁰ Yine müfessirimiz, el-Bakara 2/238. âyetinde geçen *الصَّلَاةُ الْوُسْطَى* /orta namaz konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini söyler. Bu namaz Alî b. Ebî Tâlib ve İbn 'Abbâs'a göre sabah namazıdır. Çünkü kendisinden önce

⁵⁸⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 274

⁵⁸⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 134.

⁵⁹⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 324.

kıraâtın cehrî olduğu iki namaz, kendisinden sonra ise kıraâtın gizli gerçekleştirildiği iki namaz vardır. İbn ‘Abbâs, bir gün insanlara sabah namazını kıldırarak, bu Allah’ın saygı ve ihtiramla yerine getirmemizi emrettiği namazdır, demiştir. Câbir b. Abdillâh da aynı görüştedir. Zeyd b. Sâbit’e göre ise öğlen namazıdır. O, bu konuda Peygamberden bir hadis rivayet etmiştir. Ebû Said el-Hudrî ve Abdullâh b. Ömer de aynı şeyi söylemiştir. Bu görüş sahipleri, öğlen namazının İslâm’da kılınan ilk namaz olmasıyla delil getirmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre bu namaz vusta/orta, yani en faziletli namazdır.⁵⁹¹ İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/221. âyetinin yorumunda Ömer b. Hattâb, Osman b. ‘Affân, Câbir b. Abdillâh ve Talha’nın ehli kitap kadınları nikahlamayı mübah kabul ettiğini belirtir.⁵⁹² O, et-Talak, 65/1. âyetinde geçen فَطَلَّقُوهُنَّ إِعْدَتِهِنَّ ifadesini iddetlerini karşıladıklarında ve iddetleri yaklaştığında şeklinde yorumlayarak Osman, İbn Abbas, Ubeyy b. Ka’b, Câbir b. Abdillâh’ın âyeti قَبْلَ عِدَّتِهِنَّ /iddetlerinden önce boşayın, şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Bu kıraâta göre koca hanımını, ancak ona dokunmadığı temizlik döneminde boşayabilir. İmam Mâlik de bu görüşü paylaşmaktadır.⁵⁹³

İbn ‘Atiyye kıssalar ve gayp konularında sahabeden gelen görüşlere sıkça yer vermektedir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/96. âyetinin tefsirinde, ashabın yeryüzünde yapılan ilk bina hususunda ihtilaf ettiklerini belirterek şunları nakleder: Ebû Zerr’in şöyle demiştir: “Ey Allah’ın elçisi ilk yapılan mescid hangisidir? dediğimde, Mescid-i Haram cevabını vermiştir. Ondan sonra yapılan ise Mescid-i Aksa olduğunu söylemiştir.” Hz. İbrahim’in beyti yaptığı konusunda şüphe yoktur. İhtilaf onun ilk defa mı bina ettiği yoksa mi yoksa yenileme mi yaptığına yöneliktir. Hz. Ali, kutsal olarak yapılan ve hidayet kaynağı kılınan ilk evin Mekke’de yapılan mescit olduğunu, yoksa ondan önce kutsal maksatla yapılmayan birçok evin bulunduğunu söylemiştir. Bazıları ise onun Allah’ın yeryüzünde yapmış olduğu ilk ev olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁹⁴ Aynı şekilde ashab Allah’ın vaat etmiş olduğu duhan/dumanın ne olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. İbn ‘Atiyye, ed-Duhân 44/10-11. âyetlerinin tefsirinde buna değinerek şu nakillerde bulunmuştur: Ali b. Ebî Tâlib, Zeyd b. Ali, İbn Ömer, İbn ‘Abbâs’ın da içinde bulunduğu bir gruba göre bu, kıyamet gününden önce gelen dumandır. Ona dokunan mümin, soğuk algınlığı hisseder. Kâfirlerin başı ise kızarıncaya kadar pişer.

⁵⁹¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 322.

⁵⁹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 296.

⁵⁹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 322.

⁵⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 474.

Abdullah b. Mes ûd'un içinde bulunduğu bir topluluğa göre ise, Peygamberimizin bedduası üzerine-Yusuf'un dönemindeki yedi günde olduğu gibi- yedi gün boyunca Kureyşlilere dokunan dumandır. O zamanki kişiler, kıtlık ve açlıktan dolayı yerle gök arasında bir duman görürlerdi.⁵⁹⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, âyetlerin sahabe kavliyle tefsir edilmesi konusunda İbn 'Atiyye'nin tefsiri el-Keşşaf'a göre üstünlük arz etmektedir. Yöntemleri birbirine benzemiş olsa bile el-Muharrer, el-Keşşaf'a göre daha çok sahabe kavlini içermektedir.

İbn 'Atiyye ve Zemahşerî sahabe kavillerini hadis kitaplarına nispet etmeksizin veya rivayet zincirini belirtmeksizin zikrederler. Birçok sahabenin rivayetlerinden yararlandıkları halde İbn Abbas'tan yapılan rivayetler daha fazla göze çarpmaktadır.

Her iki müellif de âyetin genel anlamını açıklamak, bir lafzı beyan etmek, âyetle var olan kapalılığı gidermek, bir fikhî hükmü ortaya koymak, kiraât vecihlerinden yararlanmak, gaybî haberlere ve kıssalara ilişkin görüşleri nakletmek amacıyla sahabe sözlerinden yararlanmışlardır.

2.1.6. Tabiîn Kavliyle Âyetleri Tefsirleri

Kur'ân'ı tefsir etmede, sahabe kavlinden sonra tabiînin sözleri önemli bir yere sahiptir. Çünkü onlar, Peygamberin Kur'ân'ı tefsir edişine ve uygulamalarına şahitlik eden ashabla görüşme fırsatı bulmuşlardır. Dolayısıyla, tabiînin görüşlerinin bu Muhammedî kaynaktan beslenmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Özellikle, onların bir kısmının sahabeye öğrencilik yaparak Kur'ân'ı ve dini öğrenmiş olduklarını gözden uzak tutmamak gerekir. Nitekim Mücâhid şöyle demiştir: Mushafı İbn 'Abbâs'a arz ettim. Her âyetle duruyor, onun hakkında İbn 'Abbâs'a sorular soruyordum.⁵⁹⁶ Bundan dolayı Sevrî "Mücâhid'den bir tefsir geldiğinde o sana yeter" demiştir.⁵⁹⁷ Her ne kadar bazı konularda istinbat ve istidlal yoluyla kendi görüşlerine göre konuşsalar da onlar, Peygamber sünnetini sahabeden aldıkları gibi tefsiri de ashabdan almışlardır.⁵⁹⁸

Dolayısıyla, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin, tabiîn rivayetlerinden yararlanmaması düşünülemez. Nitekim onlar, birçok âyetin tefsirinde değişik konularla alakalı olarak tabiun sözlerine başvurduklarını görüyoruz. Bu bağlamda Zemahşerî ve

⁵⁹⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 69.

⁵⁹⁶ Zehebî, *Tezkire*, II, 199; *Siyer*, IV, 373; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, X, 39.

⁵⁹⁷ Suyûtî, *el-İtkân*, IV, 241; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I, 10; Taberî, *a.g.e.*, I, 91.

⁵⁹⁸ Bazmûl, *a.g.e.*, s. 93 vd.

İbn ‘Atiyye, Hasan Basrî⁵⁹⁹, Saîd b. Cubeyr⁶⁰⁰, Mücâhid⁶⁰¹, ‘Alkame⁶⁰², ‘İkrime⁶⁰³, Katâde⁶⁰⁴, Süddî⁶⁰⁵, Ebu’l-‘Âliye⁶⁰⁶, Saîd b. el-Müseyyeb⁶⁰⁷, Tâvûs b. Keysân el-Yemânî,⁶⁰⁸ eş-Şa‘bî,⁶⁰⁹ İbn Sîrîn,⁶¹⁰ ‘Ata b. Ebi Rebâh,⁶¹¹ Zeyd b. Eslem,⁶¹² gibi birçok tabiinin ismini zikrederek onlardan nakillerde bulunurlar.

Ancak bunu yaparken Zemahşerî, bazı yerde isim tasrîh edip çoğu yerde *فيل* /denildi veya *روى* /rivayet edildi, ifadeleriyle onların görüşlerini nakletmektedir.⁶¹³ İbn ‘Atiyye ise genelde, tabiinin isimlerini açıkça zikretmektedir. Ancak bazı durumlarda, âyetlere ilişkin görüşleri hatırlatırken, tabiin isimlerini zikretmeksizin “denildi” veya “rivayet edildi” “bir fırka/taife şöyle dedi” “bir kavim/bazı insanlar şöyle dedi” kalıplarını zikretmekle yetinmiştir.⁶¹⁴

⁵⁹⁹ İbn Hallikân, *a.g.e.*, II, 69; ed-Dabî, Veki‘, Ebubekir Muhammed b. Halef, *Ahbâru’l-Kudât*, (Neşr. Abul‘azîz Mustafa el-Merâgî/I-III), el-Mektebetu’t-Ticâriyye, yy, 1947, II, 3.

⁶⁰⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 275; en-Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ ve’l-Lügât*, (Neşr. Mustafa Abdulkadir ‘Ata), yy, ts., s.320 vd.

⁶⁰¹ *Tehzîbu’t-Tehzîb*, X, 39; el-İsbehânî, *a.g.e.*, III, 280.

⁶⁰² İbn Hibbân, *a.g.e.*, V, 207; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 95; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 248.

⁶⁰³ İbn Hibbân, *a.g.e.*, V, 229; el-Bâcî, el-Hâfız Ebu’l-Velîd Süleyman b. Halef, (öl.474/1081), *et-Ta’dîl ve’t-Tah’rîc limen Harrece anhu el-Buhârî fi Camii’s-Sahîh*, (Neşr. Ahmed Bezzar), ts., yy., III, 1150..

⁶⁰⁴ İbn Hibbân, *a.g.e.*, V, 321; İbnu’l-Müberrid, Yusuf, *Bahru’d-Dem fîmen Medehehu Ahmed ev Zem*, yy, ts., s.129; Ziriklî, *a.g.e.*, V, 189.

⁶⁰⁵ İbn Sa’d, *et-Tabakât*, VI, 323; İbnu’l-Müberrid, *a.g.e.*, I, 24; Ziriklî, *a.g.e.*, I, 317; İbn Ma‘în, Ebu Zekerîyya Yahya, *Tarihu İbn Ma‘în*, (Neşr. Ahmed Muhammed Nûr Seyf/I-IV), Merkezu’l-Bahsi’l-‘İlmî, Mekke, ts., III, 338.

⁶⁰⁶ İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 514; İbn Hibbân, *a.g.e.*, IV, 239; el-İsbehânî, *a.g.e.*, II, 217.

⁶⁰⁷ el-‘İclî, *a.g.e.*, I, 405; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 88.

⁶⁰⁸ Suyûtî, *İs’afu’l-Muvattâ*, s.193; İbn Hibbân, *a.g.e.*, IV, 391; el- ‘Acalî, *a.g.e.*, II, 38.

⁶⁰⁹ el-‘İclî, *a.g.e.*, II, 12; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 105.

⁶¹⁰ İbn Hibbân, *a.g.e.*, V, 348; el-‘Acalî, *a.g.e.*, II, 240; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 108.

⁶¹¹ 198; el-‘İclî, *a.g.e.*, II, 135; İbn Sa’d, *a.g.e.*, V, 467; İbn Hallikan, *a.g.e.*, III, 261.

⁶¹² Ziriklî, *a.g.e.*, III, 56; el-Ednerevî, *a.g.e.*, s.11; Zehebî, *Tezkire*, I, 99; *Siyer*, V, 316; el-İsbehânî, *Hilye*, III, 221; İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, III, 341.

⁶¹³ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 131, 335.

⁶¹⁴ Örnek için bkz. İbn Atiyye, *a.g.e.*, I, 31, 65, 96, 108, II, 503, 511.

Çizelge 2.2, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin, eserlerinde hangi tabiinin ismini kaç defa zikredip onlardan alıntılarda bulunduğunu göstermektedir:

Kendisinden Nakil Yapılan Tabi’in	Zemahşerî’nin Açıkça Yaptığı Rivayet Sayısı	İbn ‘Atiyye’nin Açıkça Yaptığı Rivayet Sayısı
Hasan Basrî	482	1033
Saîd b. Cubeyr	48	1113
Mücâhid	119	820
‘Alkame	5	22
‘İkrime	46	220
Katâde	206	751
Süddî	40	312
Ebu’l-‘Âliye	8	73
Saîd b. el-Müseyyeb	19	29
Tâvus b. Keysân	8	15
eş-Şa‘bî	33	109
İbn Sîrîn	10	30
‘Atâ b. Ebî Rebâh	35	105
Zeyd b. Eslem	4	47

Çizelge 2.2. İbn ‘Atiyye ve Zemahşerî’nin tabiinden yaptığı rivayet sayıları

Çizelge 2.2’den de açıkça görüldüğü üzere, İbn ‘Atiyye’nin eseri bu konuda Zemahşerî’nin tefsirine üstünlük sağlamaktadır. Dikkat çeken bir nokta ise Zemahşerî’nin diğer tabiine oranla el-Hasan Basrî’nin ismini daha çok zikretmesidir. İbn ‘Atiyye ise daha fazla Saîd b. Cubeyr’den nakilde bulunmuştur. Zemahşerî’nin şu konularda tabiinin görüşlerini tefsirinde kullandığını görüyoruz:

Lafızların anlamlarını tefsir etmede: Bu bağlamda Zemahşerî, el-İsrâ, 17/8. âyetinde geçen حَصِيرًا sözcüğünü hapsedilen yer olarak açıklar. Nitekim hapishaneye حَصِيرٌ veya مَحْصَرٌ denilir. Daha sonra bu sözcükle ilgili Hasan Basrî’den, dokunmuş halının serildiği gibi yayılan sergi anlamının rivayet edildiği belirtilir.⁶¹⁵ O, el-Kehf 18/46. âyetinde geçen الْبَاقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ ifadesine, insan için meyvası geride kalacak ve nefsin dünya hazlarına ilişkin isteklerini giderecek olan hayırlı ameller, anlamını yükledikten sonra Katâde’den şöyle rivayet edildiğini zikreder: Kendisiyle Allah’ın vechi/rızası kastedilen her şeydir.⁶¹⁶ Zemahşerî, Yûnus 10/64. âyetinin yorumunda بَشْرَةً sözcüğü ilgili

⁶¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 625.

⁶¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 697.

‘Atâ’dan şöyle bir rivayet geldiğini belirtir: Ölüm anındaki müjde ve meleklerin rahmetle gelmesidir.⁶¹⁷

Ayetleri genel olarak adlandırmada: O, el-Bakara 2/81. âyetinde geçen أَحَاطَتْ بِهِ حَاطَتُهُ ifadesini bir düşmanın sardığı gibi günahlar onu esir alır, olarak yorumlamıştır. Bu durumda, tövbeyle o günahlardan kurtulmak neredeyse mümkün değildir. Bir adam الحَطِيئَةُ/el-hatîa, kelimesinin ne olduğunu sorunca Hasan Basri: Subhanallah. Senin sakal birisin ve hatiâtın ne olduğunu nasıl bilmezsin? Mushafa ve her âyete bir bak. Allah’ın yasaklamış olduğu ve işlediğinde kişiyi ateşe götüreceğinden haber verdiği her şeyi kuşatan hatadır, demiştir.⁶¹⁸ Zemahşerî, el-Müminûn 23/27. âyetinde anlatılan fırın/tandırın yeri hakkında ihtilaf edildiği belirterek çeşitli görüşleri şöylece nakletmiştir: Şa‘bî’ye göre bu yer Kufe Mescidi’nin, Kinede kapısından hemen sonra bulunan iç tarafının sağındaydı. Nuh, gemiyi mescidin ortasında yapmıştır. Katâde’ye göre bu tandır yeryüzünün en yüksek mevkiinde yer alırdı.⁶¹⁹

Kıraât vecihlerinden yararlanmada: Zemahşerî et-Tevbe 9/118. âyetinde geçen خُلُفَا el-A’mes’in ise عَلَى الثَّلَاثَةِ الْمُخَلْفِينَ şeklinde okuduğunu nakleder.⁶²⁰ Müfessirimiz, el-Kıyâme 75/3. âyetindeki لَنْ نُجْمَعَ عِظَامَهُ ifadesini Katâde’nin edilgen formatta لَنْ نُجْمَعَ عِظَامَهُ şeklinde okuduğunu naklettikten sonra buna göre anlamını şöyle olacağını belirtir: Ayrıldıktan, toprakla karışık ufalanıp çürümüş kemiklere dönüştükten ve rüzgarın onu kaldırıp yeryüzünün en ücra köşesine atmasından sonra insanın kemiklerini bir araya getiririz.⁶²¹ O, Katâde’nin el-Bakara 2/48. âyetinde geçen, وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُ عَذْلٌ ifadesini fiilin etken yapısıyla okuduğunu belirtir. Buna göre Allah lafzı, fail kılınarak الشِّفَاعَةُ kelimesi mansup okunmuştur.⁶²²

Fıkhhî hükümleri açıklamada: Örneğin, Zemahşerî zekâtın, et-Tevbe, 9/60 âyetinde zikredilen sınıfların herhangi bir kısmına mı yoksa tamamına mı vermek gerektiğine ilişkin bazı tabiinin görüşünü naklederek şöyle der: “İkrime’ye göre zekât bu sekiz sınıf arasında bölüştürülür. Zührî de Ömer b. Abdilaziz’e zekâtın bu sekiz sınıf

⁶¹⁷ Zemahşerî, a.g.e., II, 344.

⁶¹⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, 159.

⁶¹⁹ Zemahşerî, a.g.e., III, 179.

⁶²⁰ Zemahşerî, a.g.e., II, 307 vd.

⁶²¹ Zemahşerî, a.g.e., IV, 647.

⁶²² Zemahşerî, a.g.e., I, 139.

arasında bölüştürülmesine ilişkin mektup yazmıştır.”⁶²³ Zemahşerî, el-Bakara 2/215. âyetinin, Süddî’ye göre zekat âyetiyle mensuh, Hasan Basrî’ye göre ise söz konusu âyetin nafile sadaka hakkında olduğunu belirtmiştir.⁶²⁴ Zemahşerî, el-Fatiha sûresinin sonunda آمين kelimesinin mushafta olmadığına ilişkin Kur’ân’da bir delil olmadığını belirttikten sonra Hasan Basrî’nin dua eden kimse olduğundan dolayı, imamın bu kelimeyi okumayacağını ifade ettiğini zikreder.⁶²⁵

İbn ‘Atiyye’nin, âyetleri tefsir ederken daha çok şu konularda tabiin kavillerinden yararlandığını görüyoruz:

O, âyetlerde geçen lafızları tefsir ederken, tabiin görüşlerine yer verir. Örneğin, İbn ‘Atiyye, el-Müddessir 74/29. âyetinin tefsirinde Hasan Basrî’ye göre لَوَا حَةً kelimesinin, ortaya çıkmak anlamına gelen لَاحٌ يُلَوِّحُ dan türeyen mübalağa siğası olduğunu söyler. Dolayısıyla anlam, cehennem, büyüklüğünden, iniltisinden ve şiddetinden dolayı beş yüz senelik uzaklıktan insana görünür, şeklinde olur.⁶²⁶ Yine müfessirimiz, en-Nisa 4/21. âyetinde geçen المَيْتَاقُ الْعَلِيظُ sözcüğünden maksadın ne olduğu hususunda alimlerin ihtilaf ettiklerini söylemiştir: Hasan, İbn Sîrîn, Dahhâk ve es-Süddî’ye göre Allah’ın “*Ya iyilikle tutmak veya ihsanla salıvermek*” (el-Bakara, 229) sözüdür. Mücâhid ve İbn Zeyd’e göre nikah akdidir. ‘İkrime ve Rebi’ ise şöyle demiştir: Galîz misakı, Peygamberin şu sözü tefsir etmiştir: Kadınlara hayırla vasiyette bulunun. Çünkü onlar sizin yanınızda yardımcılarıdır. Onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve Allah’ın ismiyle kendilerinize helal kıldınız.⁶²⁷ İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/17. âyetinde geçen الْجَهَّالَةَ sözcüğü, Mücâhid ve Dahhâk’a göre العَمْدُ /bilerek yapılan kötülükler manasında, İkrime’ye göre ise bütün dünya işleri anlamında olduğunu zikretmektedir.⁶²⁸

İbn ‘Atiyye, bir takım âyetleri genel olarak yorumlarken yine tabiinden nakillerde bulunur: Örneğin, el-Bakara 2/152. âyetinin tefsirinde İbn ‘Atiyye, Saîd b. Cubeyr’in âyeti, siz beni itaatla zikredin ki ben de sizi sevap ve mağfiretle anayım, şeklinde yorumladığını nakletmiştir.⁶²⁹ Müfessirimiz, el-Mülk 67/5. âyetini yorumlarken Katâde’nin şöyle dediğini zikreder: Allah, yıldızları göğe zinet, şeytanlara

⁶²³ Zemahşerî, a.g.e., II, 274.

⁶²⁴ Zemahşerî, a.g.e., I, 254.

⁶²⁵ Zemahşerî, a.g.e., I, 28.

⁶²⁶ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 396

⁶²⁷ İbn ‘Atiyye, a.g.e., II, 30.

⁶²⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., II, 24.

⁶²⁹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 226.

taşlama birimleri ve karada-denizde kılavuz aracı kılmıştır. Kim bu üç nitelik dışında bir şey söylese zorlama yapmış ve ahiretteki hissesini yitirmiş olur.⁶³⁰ O, el-Bakara 2/247. âyetinin yorumunda Süddî'nin şöyle dediğini nakleder: Allah, Şem'un'a bir asa göndererek ona şöyle dedi: İsrailoğullarından, bu asa boyunda kim senin yanına girerse bil ki o onların melikidir. Şem'un, bununla İsrailoğullarını ölçüyordu. Suladığı eşeğinin üstünde duran Talut yanlarında geçinceye kadar ölçtüğü kimseler uzun geliyordu. Talut sucuydu. Şem'un onu çağırarak asayla ölçtü. O asa kadardı. Şem'un, kendisine söylenmiş olanı kavmine aktardı. Sonra İsrailoğulları bundan endişe duyarak her zaman yaptıkları gibi Allah'ın yolundan ayrıldılar.⁶³¹

İbn 'Atiyye, tabiin kavillerinden çeşitli kıraât vecihleri konusunda da yararlanır. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/58. âyetinde geçen *كُفِّرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ* ifadesini Katâde'nin el-Cahderî gibi *كُفِّرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ* şeklinde okuduğunu belirtir. Hasan Basri ise, *كُفِّرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ* şeklinde okumuştur. Yani Allah sizin hatalarınızı affetsin..., demektir.⁶³² Müfessirimiz, el-İsrâ 17/38. âyetinin tefsirinde Hasan ve Mesrûk'un *سَيِّئ* kelimesinin « zamirine izafesiyle *سَيِّئُهُ* olarak okuduğunu zikreder.⁶³³ O, Yûsuf 12/7. âyetinde geçen *آيَاتِ* kelimesini cumhurun, cem' sığasıyla, İbn Kesîr'in müfred olarak okuduğunu söyledikten sonra bunun aynı zamanda Mucâhid'in de kıraâtı olduğunu belirtir.⁶³⁴

İbn 'Atiyye, özellikle fikhî hükümleri açıklarken tabiin nesilden çokça istifade etmiştir. Örneğin o, el-Bakara 2/184. âyetinin tefsirinde, sefer sırasında, oruç tutmanın veya iftar etmenin hangisinin faziletli olduğu konusundaki ihtilafa değinirken Mucâhid ve Ömer b. Abdilaziz'e göre hangisi kolaysa onun daha faziletli olduğunu nakleder.⁶³⁵ Müfessirimiz, el-Bakara 2/221. âyetinde geçen *وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمَنَّ* /Allah'a ortak koşan kadınlarla iman etmedikçe evlenmeyin, ifadesiyle ilgili seleften birçok kimsenin görüşünü naklederek şöyle der: “Katâde ve Saîd b. Cubeyr, âyetin lafzının bütün kafirler için kuşatıcı olduğunu, ancak ehli kitap hakkında hususi bir hükmün kastedildiğini belirtmişlerdir. Hususi hükmü, Mâide Sûresi'nin âyeti⁶³⁶ açıklamış ve bu âyet kesinlikle

⁶³⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 339.

⁶³¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 332.

⁶³² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 150.

⁶³³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 457.

⁶³⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 221.

⁶³⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 251.

⁶³⁶ İbn 'Atiyye, bu ifadesiyle “Hür mümin kadınlarla, sizden önce kendilerine kitap verilenlerin hür kadınları, namusunuzu muhafaza etmek, zina etmemek, gizli dost tutmamak, kendilerine mehirlerini verip nikahlamak şartıyla size helaldir” (el-Mâide, 5/5) ayetini kastetmektedir.

ehli kitabı içine almamıştır. Hasan’a göre ise, âyet hepsini içine almış ancak, Mâide Sûresi’nin âyeti, kitabîlerle ilgili olarak genel hükmün bir kısmını neshetmiştir. Bu, Mâlik’in de görüşüdür. İbn Hubeyb bu görüşü zikrederek şöyle der: Yahudileri ve Hıristiyanları nikâhlamayı, her ne kadar Allah helal kılmış ise de yerilmekte ve sıkıcı bulunmaktadır. ‘Atâ b. Ebî Rebâh, İbn’ul Müseyyeb, Hasan, Tâvûs, İbn Cubeyr ve Zuhri ehli kitabı nikâhlamayı mubah görmüştür.”⁶³⁷ İbn ‘Atiyye, el-Bakara, 2/225 âyetinin yorumunda, lağv yemin hakkında ihtilaf edildiğini belirterek şöyle der: Amir eş-Şa‘bî ve Mücâhid’e göre, yemin-i lağv, kişinin aceleyle konuşurken sözlerinin arasında yemini kastetmeksizin *لَا وَاللَّهِ* /hayır vallahi demesidir. Saîd b. el-Müseyyeb, Ebû Bekr b. Abdîrrahman’a göre kişinin şarap içmek, sıla-ı rahmi kesmek gibi haram şeyleri işleyeceğine dair yemin etmesidir. Bunu terk ettiğinde yemin keffareti gerekmez. Saîd b. el-Müseyyeb de aynı görüştedir. Ancak o keffaret gerekeceğini söylemiştir.⁶³⁸

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye, her ikisi de Kur’ân’ı tefsir ederken tabiinden gelen rivayetlerden oldukça yararlanmışlardır. Bu konuda da İbn ‘Atiyye’nin eseri Zemahşerî’nin tefsirine göre daha üstün bir konum arz etmektedir. Bu bağlamda, İbn ‘Atiyye, çoğu zaman, tabiin isimlerini açıkça zikretmektedir. Hasan Basri, Saîd b. Cubeyr, Mücâhid, ‘Alkame, ‘İkrime, Katâde, Süddî, Dahhâk b. Müzâhim, Ebu’l-‘Âliye, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn ‘Abbâs’ın Mevlâsı ‘İkrime, Tâvûs b. Keysân el-Yemânî, eş-Şa‘bî, İbn Sîrîn, ‘Atâ b. Ebî Rebâh, Zeyd b. Eslem bu isimlerin en önemlileridir. Bazen de “*denildi, bazı insanlar/bir kavim/fırka şöyle dedi, rivayet edildi*” gibi kalıplar kullanarak tabiinden nakilde bulunmaktadır.

Zemahşerî ise meşhur Mücâhid, Katâde, Süddî, Dahhâk, ‘İkrime, Saîd b. Cubeyr gibi tabiin isimlerini zaman zaman zikretse de daha çok “denildi, rivayet edildi” gibi kavillerle söz konusu neslin görüşlerini zikretmektedir. Zemahşerî’nin özellikle, çoğu yerde Hasen el-Basri’den nakillerde bulunması dikkat çekmektedir.

Ayrıca, hem Zemahşerî ve hem İbn ‘Atiyye, Kur’ân lafızlarını anlamlandırmada, âyete yüklemiş olduğu anlamları te’yid etmede, kiraât vecihlerinden yararlanmada ve fikhî hükümleri açıklamada tabiin görüşlerine başvurmaktadır.

⁶³⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 296.

⁶³⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 301.

2.1.7. İsrâîlîyyât

İsrâîlîyyât konuları, her ne kadar kitap ehli şahıslardan ve onların kitaplarından alınmış olsa da çoğu zaman senetlerle rivayet edildiğinden dolayı, tefsirlerin rivayet yönleri içinde değerlendirilmesi daha uygun olacaktır.

İsrâîlîyyât lafzı, *İsrâîlîyye* kavramının çoğuludur. Genelde bu kavramla İsrâîlî kaynaktan rivayet edilen kıssa ve efsaneler kastedilir. Ayrıca İsrâîlîyyât kavramı, Allah'ın peygamberi Yakub b. İshak b. İbrahim'e nispet edilmiştir.⁶³⁹

İsrâîlîyyât lafzının anlamı sadece, İsrâîlî (yahudi) kaynaklardan gelen hikâyelerle sınırlı değildir. Aksine bu lafız, Yahudi, Hıristiyan ve diğer kaynaklardan tefsir ve hadise girmiş olan geçmiş toplulukların kıssa ve efsanelerini ve batıl haberleri içine almaktadır. Genelde bu çeşit rivayetler, Yahudi kaynaklı olduğu için İsrâîlîyyât lafzı tağlib sanatıyla, diğer milletlerden gelen haberleri de kuşatacak şekilde kullanılmıştır.⁶⁴⁰

Her ne kadar hepsine girmemiş olsa bile İsrâîlîyyât, tefsir kitaplarının çoğunda- özellikle Kur'an kıssalarıyla ilgili âyetlerin yorumlarında- kendine yer bulmuştur. Halbûkî Kur'an'ın, kıssaları zikretmesindeki asıl maksadı, öğüt alınmasıdır.⁶⁴¹ Yoksa Kur'an, sırf tarihsel olaylardan haber vermek amacıyla bu kıssalardan bahsetmiş değildir.

Biz bu kısımda özellikle tefsirler içinde, kendilerine İsrâîlîyyâtın çokça bulaştığı peygamber kıssalarını inceleyerek müfessirlerimizin bu konudaki tutumlarını belirlemeye çalışacağız.

2.1.7.1. Hz. Adem'in Şirk Koştuğu İddiası

Müfessirler, "...*Fakat Allah, kendilerine Salih bir çocuk verince ikisi de çocuğun ismi üzerinde Allah'a bir takım ortaklar koşmaya başladılar..*" (el-A'râf, 189-190), âyetinin yorumunda Hz. Adem ve Havva'nın, şeytanın da telkiniyle yaşaması ümidiyle doğan çocuklarına Abdulharis ismini vererek özellikle isimlendirme konusunda Allah'a şirk koştuğunu ifade eden birçok İsrâîlî rivayetlere yer vermişlerdir: Bilindiği üzere Hâris şeytanın isimlerinden biridir.⁶⁴²

⁶³⁹ Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.11; Zehebî, Hüseyin, *a.g.e.*, I, 113.

⁶⁴⁰ Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.13; Zehebî, Hüseyin, *a.g.e.*, I, 113.

⁶⁴¹ Yunus, 10/57; el-İsra, 17/9.

⁶⁴² Rivâyetler için bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, III, 623; Hâzin, *a.g.e.*, II, 325; et-Taberî, *a.g.e.*, XIII, 309; Tirmizî, *a.g.e.*, Bâbu Min Sûreti'l-A'raf, Hd. No: 3077, V, 267; et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Neşr. Hamdi b. Abdulmecîd es-Selefi/I-XX), Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-

Zemahşerî, A'râf 7/189–190. yorumunda konuyla ilgili şöyle demektedir: Gebeliği ağırlaştığında Hz. Adem ve Havva, rablerine ve gerçek sığınacak ve dua edilecek her halin malikine yakarıştı bulunarak, sen bize bedeni düzgün, hastalıklardan korunmuş birini ihsan edersen şükredenlerden oluruz, dediler. Allah, onlara istedikleri sağlıklı birini verince, çocukları Allah'a ortak koşular. Burada muzaf hazf edilerek muzafun ileyh onun yerine geçmiştir. Yine فِيْمَا آتَيْهُمَا ifadesi böyle değerlendirilebilir.

Yani, Hz. Adem'in evlatlarına Allah istediklerini verince, diye yorumlanır. Nitekim فَتَعَالَى الله عَمَّا يُشْرِكُونَ ibaresinde zamir çoğul olarak kullanılmıştır. Adem ve Havva şirkten uzaktır.

Adem'in çocuklarının Allah'a ortak koşmasının anlamı, kendi çocuklarını Abdullah ve Abdurrahman isimleri yerine, Abduluzza, Abduşşems, Abdumenat gibi isimlerle isimlendirmeleridir. Diğer bir vecih ise, buradaki hitap Peygamberimiz dönemindeki Kureyşlilere olabilir. Bunlar Kusay'ın ailesidir. Ummu Mabel kışasında şöyle diyeni görmez misin?

فِيَا لَقُصَىٰ مَا رَوَى اللَّهُ عَنْكُمْ بِهِ مِنْ فَخَارٍ لَا يُبَارَى وَسُودِدَ

Ey Kusay, Peygamberin ortaya çıkışıyla Allah'ın sizden (önceden kimseye verilmemiş)benzersiz bir şerefi aldığını (biliyor musunuz?)

Bununla, O, sizi Kusay'ın nefsinden yaratmış, onun nefsinden sakinleşmesi için Arap Kureyşli eşini yaratmıştır, anlamı kastedilmiştir. Allah onlara istedikleri sağlıklı çocukları verince, Allah'ın kendilerine verdiği bu çocukları ortak koşular. Nitekim onlar dört çocuklarını, Abdumenaf, Abduluzza, Abdukusay ve Abdudhar diye isimlendirdiler. يَشْرِكُونَ fiilindeki çoğul zamiri ise Kusay, hanımı ve onlardan sonra şirk konusunda kendilerine uyan kimseler içindir. Zemahşerî bu son söylenenleri problemsiz güzel bir tefsir olarak görür.⁶⁴³ Dolayısıyla o Hz. Adem ve Havva'nın şirk koştuğunu ifade eden rivayetlere değinmemiş, onlara şirk koştırmayı layık görmemiştir.

İbn 'Atiyye ise bu âyetin yorumunda sözkonusu kıssayı nakletmekle bu konuda birçok müfessir gibi davranarak kendisini İsrâîlîyâtta kendisini koruyamamıştır. O konuyla ilgili şu nakillerde bulunur: Havva ilk defa hamile kaldığında ne yapacağını bilmedi. İbn 'Atiyye فَمَرَّتْ بِهِ şeklindeki kıraâtın, bu anlamı desteklediğini söylemiştir. O bu durumdan endişlenince İblis, bir yolunu bulup Havva'ya karnında ne olduğunu sana

Hikem, Musul, H.1404/M.1984, Hd. No:6895, VII, 215; İbn Kesîr, bu hadisin tüm tariklerini zikrettikten sonra üç yönden sıkıntılı olduğunu belirtmiş ve zayıf karşılamıştır. İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 526.

⁶⁴³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 180 vd.

bildiren nedir? dedi. Daha sonra İblis, belki bir domuz veya yılan veya hayvandır. Onun nereden çıkacağını sana bildiren nedir? Belki de karnını yaracak sen öleceksin. Belki de burnunu veya ağzını parçalayacak, diyerek konuşmasına şöyle devam etti: Ancak bana itaat edip ismini Abdulhâris koyarsan onu senin için kurtararak senin gibi bir beşer kılarım. Eğer yapmazsan onu öldürürüm, dedi.

Havva, durumu Hz. Adem'e haber verince Hz. Adem, şeytanın kendilerini cennette aldattığını dolayısıyla ona itaat etmeyeceklerini söyledi. Havva, çocuğu doğurunca Abdullah ismini verdiler. Çocuk öldü. Rivayete göre Allah, İblis'i çocuğu öldürmeye yetkili kıldı. Havva bir başkasına hamile kalınca İblis, aynı şeyi tekrarladı. Havva üçüncüsüne hamile kalıp çocuğu doğurunca o ve eşi şeytan'a itaat ettiler. Çocuğun yaşaması konusunda hırs göstererek ona Abdulhâris ismini koydular. İbn 'Atiyye, işte Allah'a şirk koştukları konunun bu olduğunu sadece çocuğu isimlendirme konusunda şirkin gerçekleştiğini söylemiştir. İbn 'Atiyye, bazılarına göre Allah âyette, kafirleri de kapsayan nimetlerini saymış, sonrasında müşriklerin kötü fiillerini de açıklayarak cezanın gerekliliğini ortaya koyduğunu, belirtmiştir. Bu durumda âyet Adem ve Havva'yla alakalı olmayıp müşrik insanları konu edinmektedir.⁶⁴⁴

2.1.7.2. Hz. İbrahim'e Yalan Nispet Edilmesi

Müfessirler, “*Derken yıldızlara bir bakış baktı da ‘Ben hastayım’, dedi.*” (es-Sâffât, 37/88, 89) âyetlerinin yorumunda, Hz. İbrahim'in gerçekte yalan söyleyip söylemediğine ilişkin çeşitli yorumlar yapmışlardır. Ancak hemen hemen her müfessir, bunun sarih bir yalan olmadığını belirterek çeşitli deliller ortaya koymaya çalışmışlardır.⁶⁴⁵

Zemahşerî, ise konuyla ilgili olan es-Sâffât 37/88–89. âyetlerini şöyle yorumlamaktadır: “*فى النُّجُوم*: Hz. İbrahim, nücüm/yıldız ilmine, kitabına veya hükümlerine baktı. Onun kavmi müneccimlendendi. O nücüm ilminin işaretleriyle hastalanacağına dair delil getirerek şöyle dedi: Ben hastalanmak üzereyim. Hz. İbrahim'in işaret ettiği bu hastalık onlar arasında en çok görünen taun hastalığıydı. Kavmi üşmanca davranışlarından dolayı ondan ayrılmaktan korkuyordu. Onlar, Hz. İbrahim'den kaçanarak kendilerini bayram kutlamalarına verdiler. Onu, tek başına

⁶⁴⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 488.

⁶⁴⁵ es-Suyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VII, 100; et-Tâberî, *Câmî*, XVIII, 461; es-Sâ'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, VIII, 148.

puthanede bıraktılar. O da putlara yapmış olduğunu yaptı. Onun yalan söylemesi nasıl caiz olur? denilecek olursa Zemahşeri şöyle diyeceğini belirtmiştir: Bazı insanlar harpte hile ve takiyye yapmayı, birbirinden ayrılmış ya da hasımlaşmış eşlerin arasını bulmak için yalan söylemeyi caiz görmüşlerdir. Doğru olan ise, ima ve ta'riz yoluyla olmadığı müddetçe yalanın haram olduğudur. Hz. İbrahim'in söylemiş olduğu ifadeler de tarizli sözlerdendir. Bununla o boynunda ölüm olan herkesin hasta olduğunu kastetmiştir. Aynı anlam ifade eden كَفَىٰ بِالسَّلَامَةِ دَاءً Selamet olarak hastalık yeter, sözü mesel olmuştur. Ansızın bir adam ölünce, insanlar başına toplanıp, sapasağlam olarak öldü deyişleri üzerine bir bedevî şöyle söylemiştir: أَصَحِّحُ مِنَ الْمَوْتِ فِي عُنُقِهِ /Boynundaki ölümden mi kurtulmuştur? Bazıları ise Hz. İbrahim'in bununla, kavminin inkârcılığından dolayı kendi nefsinin hasta olduğunu kastettiğini belirtmişlerdir.⁶⁴⁶

Görüldüğü üzere, Zemahşerî bu âyetin tefsirinde fazla ayrıntıya girmeden Hz. İbrahim'in ifadelerinin ima ve tariz kabilinden olmakla yorumlamıştır.

İbn 'Atiyye ise es-Sâffât 37/88-89. âyetinin yorumunda Hz. İbrahim'le ilgili şunların nakledildiğini ifade eder: İbrahim'in kavminin bir bayramı vardı. O günde şehir dışına çıkarlardı. Onlar, İbrahim'i de kendileriyle birlikte gitmek üzere davet ettiler. O vakit İbrahim, yıldızlara bakarak hasta olduğunu söyledi. Bununla onların arkasından putlara ulaşmak istiyordu. İbn Zeyd, Ubeyy'den nakleder: Kral, Hz.İbrahim'e adam göndererek yarın bayram olduğunu, kendileriyle birlikte şehir dışına çıkarak doğan yıldızla bakmasını istedi. O bu yıldız benim hastalığım esnasında doğar, dedi. Bir grup نَظَرَ فِي النُّجُوم ifadesini kavminin yaptıklarına ve kendisinin onlarla olan ilişkisinden içine doğan şeylere baktı, diye yorumlamıştır. Alimlerin çoğunluğu ise onun yıldızlara baktığı görüşündedir. Rivayete göre nücüm/yıldız ilmi onlar tarafından kullanıldığından dolayı, İbrahim kendisinin bu ilme sahip olduğunu onlara inandırdı. Hz.İbrahim'in kavmi çobanlık ve çiftçilikle uğraştıklarından dolayı yıldızlara bakmaya ihtiyaç duyuyorlardı.⁶⁴⁷

İbn 'Atiyye, إِنِّي سَقِيمٌ /Ben hastayım, ifadesinde de ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Bir topluluk, bu Allah'ın zatı hakkında yalan olur, demiştir. Çünkü kendisinin hasta olduğundan onlara haber vererek bunu da yıldızlara atfettiğini söylemiştir. İbn 'Abbâs'a göre İbrahim, kendisinin yakalandığı taun gibi bulaşıcı bir hastalığa işaret etmiştir.

⁶⁴⁶ Zemahşerî, a.g.e., IV, 47.

⁶⁴⁷ İbn 'Atiyye, a.g.e., IV, 478.

Dolayısıyla insanlar, ondan yüz çevirerek kaçmışlardır. İbn ‘Atiyye onun yalan söylediğini benimseyen te’vile uygun şöyle bir hadisi nakleder: İbrahim sadece üç yerde yalan söylemiştir: *Ben hastayım, dedi*(es-Saffat, 37/89), *Belki onu şu büyükleri yapmıştır; sorun bakalım onlara, eğer söyleyebilirlerse* (el-Enbiya, 21/63). Bir de Sare’nin kız kardeşi olduğunu söylemesinde. Bir başka topluluk ise Hz. İbrahim’in ifadesinin yalan değil, ta’riz kabilinden olduğunu belirtmiştir. Çünkü onun yalan söylemesi caiz değildir. Her ne kadar Adem oğlunun örfüne göre zaruri olarak hasta olması gerekme bile farzedelim ki hastayım demek istemiştir. Bazılarına göre ise, Hz. İbrahim, sizin inkârınızdan ve işlerinizde dolayı nefsim hastadır, demiştir. Onlar da gerçekten bedenen hasta olduğunu zannetmişlerdir. Bu da ta’rizli bir ifadedir. İbn ‘Atiyye hadisin, bu son te’vili reddetmediğini söyleyemekte bu son görüşe meyletmiş gibi görünmektedir. Yalan tabirinin kullanılmasında haber verenin itikadına bağlı olarak müsamahakâr davranılmıştır. Nitekim İbn ‘Atiyye, batıl bir şeyi kastetmek ve dini bir menfaat olmaksızın kalbindekinin zıddıyla haber vermek, olarak tanımladığı yalanın peygamberler hakkında caiz olmadığını söylemektedir.⁶⁴⁸

2.1.7.3. Zebih/Kesilen Kıssası

Tefsir kitaplarında –özellikle rivayet tefsirlerinde–“*Ve oğlunun yerine büyük bir kurbanlık fidye verdik*”(es-Sâffât, 37/107) âyetinin yorumuyla ilgili birçok İsrâîliyyât türünden kıssalar zikredilmiş, kesilen hayvanla ilgili çeşitli yorumlar yapılmıştır.⁶⁴⁹

Ayrıca, Hz.İbrahim’in kesilen oğlunun İshâk olduğunu ifade eden birçok zayıf ve mevzu hadis zikredilmiş, bunların bir kısmı tefsir kitaplarında da yer almıştır. Kabul edilen rivayetlere göre ise kesilen oğul Hz. İsmail’dir.⁶⁵⁰

Zemahşerî, es-Sâffât 37/107. âyetinin tefsirinde konuyla alakalı şunları nakletmektedir: الذَّئِبُ /Kesilen şeyin ismidir. İbn ‘Abbâs’tan gelen rivayete göre bu, Habil’in kurban olarak sunduğu kabul edilen koçtur. Hz. İsmail’e fidye kılınıncaya kadar cennette otlatılmıştır. İbn ‘Abbâs, bu kesim tamamlansaydı, kıyamete kadar

⁶⁴⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 478.

⁶⁴⁹ es-Suyûtî, *ed-Dürri’l-Mensûr*, VII, 113; el-Hâzîn, *Tefsîr*, VI, 30; el-Kurtubî, *el-Câmi’*, XV, 107; eş-Şâzelî, *a.g.e.*, I, 177.

⁶⁵⁰ Bzk. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VI, 35; en-Nehhâs, *İ’rabu’l-Kur’an*, (Neşr. Züheyr Ğazi Zahid/I-V), ‘Âlemu’l-Kutub, 1988, Beyrut, III, 431 vd; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.252 vd. Nitekim kutsal kitapta Hz. İbrahim’in oğlu İshak’ı kurban edilmekle imtihan edildiği açıkça belirtilmektedir: “Daha sonra Tanrı İbrahim’i denedi. İbrahim! Diye seslendi. İbrahim, ‘Buradayım!’ dedi. Tanrı, ‘İshak’ı, sevdiğin biricik oğlunu al, Moriya bölgesine git’ ‘Orada sana göstereceğim bir dağda oğlunu yakmalık sunu olarak sun’ dedi.” Kutsal Kitap, *Yaratılış*, 22: 1-2.

sünnet olacağını ve insanların çocuklarını keseceğini belirtmiştir. Bu hayvan büyük cüsseli ve besili bir koçtu. Kurbanda böyle bir hayvan kesmek sünnettir. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Kurbanlarınızı kaliteli kılınız, çünkü onlar sırat üzerinde sizin bineklerinizdir.”⁶⁵¹ Bazıları, koçun Hz. İbrahim’in çocuklarına fidiye olduğu için büyük olduğunu söylemişlerdir. Rivayete göre, cemrede kendisinden kaçınca Hz. İbrahim, onu yakalayınca kadar, yedi taş atmış, daha sonra bu sünnet olarak kalmıştır. Çocuğunu kesme sırasında şeytan kendisine, vesveseyle arız olunca Hz. İbrahim’in ona taş attığı da rivayet edilmiştir. O koçu kesince Hz. Cebrail, اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ kesilen hayvan, لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ diyince Hz. İbrahim de اللَّهُ أَكْبَرُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ demiş, bu da sünnet olmuştur. Zebih kıssası, şöyle hikâye edilmektedir: Hz. İbrahim oğlunu kesmek isteyince, ey oğlum bıçağı ve ipi al, bizimle birlikte odun kesmek üzere patıkaya gel, dedi. Tehlikeli patikanın ortasına gelince Hz. İbrahim kendisine verilen emirden oğlunu haberdar etti. Bunun üzerine o, bukağıyı iyi bağla, titremeyeyim, elbiseni benden uzak tut ki, kanımdan bir şey sıçrayıp ecrimi azaltmasın ve annem görüp de hüzünlenmesin. Bıçağını bile ve beni öldürünceye kadar boynumda hızlıca geçir. Böylelikle kolay olsun. Çünkü ölüm çok şiddetlidir. Anneme selamımı götür. Gömleğimi anneme götürmeni uygun görüyorsan bunu yap. Umulur ki bu durum ona kolay gelir, cevabını verdi. Daha sonra Hz. İbrahim, “Allah’ın emrini yerine getirmede ne güzel yardımcısın Ey Oğul!” dedi. Sonra yönelerek onu öptü ve bağladı. Her ikisi de ağlıyordu. Daha sonra onun boynunun üzerine koymasına rağmen bıçak iş görmedi. Çünkü Allah, onun boynuna bakırdan bir plaka koymuştu. Oğul, “beni yüzüm üstü çevir, yüzüme baktığında bana acıyorsun, seninle Allah’ın emri arasına giren bir zayıflık sana ulaşıyor”, dedi. Sonra Hz. İbrahim, bıçağı onun ensesine koyunca, bıçak ters yüz oldu. Ey İbrahim! Rüyana sadık kaldın, diye kendisine seslenildi. Hz. İbrahim bakınca, beraberinde hoş ve boynuzlu bir koç bulunduğu halde Hz. Cebrail’i gördü. Hz. Cebrail, koç, Hz. İbrahim ve oğlu tekbir getiriyorlardı. Mina’daki kesim yerine gelince Hz. İbrahim koçu boğazladı. Onlar secdeye vardıklarında Hz. İbrahim’e bir rahatlama geldiği söylenmiştir.⁶⁵²

Kesilmek istenen Hz. İbrahim’in iki oğlundan hangisidir? denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini bildirmiştir: Bu konuda ihtilaf edilmiştir. İbn ‘Abbâs, İbn Ömer, Muhammed b. Ka‘b el-Kurazî, ve tabiinden bir topluluktan gelen rivayete göre bu oğul Hz. İsmail’dir. Buna delil ise Peygamberin “Ben iki kurbanlığın oğluyum”

⁶⁵¹ Benzer hadis için bkz. Fevrî, ‘Alauddîn b. Husâmuddîn, (öl.975/1568), *Kenzu’l-‘Ummâl fî Süneni’l-Akvâl ve’l-Ef’âl*, (Neşr. Bekrî Hayâtî/I-IX), Müessesetu’r-Risâle, yy., 1401/1981, V, 88.

⁶⁵² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 53 vd.

sözüdür. Kendisine bir bedevi “Ey iki kurbanlığın oğlu!” deyince Peygamberimiz gülümsemiştir. Bu konu kendisine sorulunca şöyle demiştir: Abdulmuttalip, zemzem kuyusunu kazarken, işini kolaylaştırması için Allah’a oğullarından birini kesmeyi adanmıştı. Bunun için kura çektiğinde Abdullah’a çıktı. Abdulmuttalib’in dayıları onu engelleyerek, oğluna karşılık yüz deve fide ver deyince o da yüz deve fide verdi. Diğeri ise İsmail’dir.⁶⁵³ Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’den şöyle rivayet edilmiştir: İsrailoğullarının alimleri dua ettiğinde, İbrahim, İsmail ve İsrail’in ilahı ey Allah’ım! derdi. Hz. Musa, ey Allah’ım! Bana sözünü iştirdiğin, beni Peygamberliğine seçtiğin ve ben onlardan sonra geldiğim halde ne için, İsrailoğlunun alimleri, dua ettiğinde ey İbrahim’in, İsmail’in ve İsrail’in ilahı olan Allah’ım! diye dua ederler, dedi. Yüce Allah buyurdu: Hiç kimse İbrahim’in sevdiği gibi beni sevmemiştir. Benimle diğer varlıklar arasında, seçtiğim kimseden daha hayırlı kimse yoktur. İsmail ise kendi kanıyla cömertlikte bulunmuştur. İsrail’e gelince inen vahyin şiddetinden dolayı hiçbir zaman ruhum Cebrail hakkında ye’s’e düşmemiştir. Ayrıca, zebih kıssasını tamamladıktan sonra, Hz. Allah’ın, *bir de onu salihlerden bir peygamber olmak üzere İshak’ı müjdeledik* (es-Sâffât, 37/112) ifadesi buna işaret etmektedir. Rivâyete göre, Muhammed b. Ka’b, Ömer b. Abdilaziz’e onun İsmail olduğunu söylediğinde Ömer, bu konuyu tetkik ediyor ve senin dediğin gibi olduğunu düşünüyordum. Daha sonra Ömer müslüman olmuş bir Yahudi’yi çağırarak ona sordu. O da şöyle dedi: Yahudiler onun İsmail olduğunu biliyorlar. Ama Ey Arap topluluğu! Onlar size kin besliyorlar. Koçun iki boynuzunun Kâbe yanına kadar Hz. İsmail’in eliyle Kâbe’de asılı bırakılması buna işaret etmektedir. Esmâ’den de şöyle rivayet edilmiştir: Ebû ‘Amr b. Ebî Ala’ya zebih’den sorunca, Ey Esmâ, aklın nereye ayrıldı. İshak ne zaman Mekke’de bulundu. Mekke’de olan İsmail’dir. O babasıyla, Mekke’de beyti ve kurban kesim yerini inşa etti, demiştir. Yine buna delalet eden işaretlerden biri de Allah’ın kardeşini değil de İsmail’i sabırlı olmakla nitelemesidir: *İsmail, İdris ve Zülkifli de. Hepsi sabredenlerdendi* (el-Enbiyâ, 21/85). O da kesime karşı olan sabrıdır. Yine Allah onu ahdine sadık kalmakla vasfetmiştir: *Kitapta İsmail’i de an. O va’dinde cidden sadık bir kimseydi.* (Meryem, 19/54) Çünkü o, kesim için nefsi karşısında sabırlı olacağını babasına vaat etmiş ve ona bağlı kalmıştı. Ayrıca Allah Hz. İbrahim’i Hz. İshak ve onun oğlu Yakub’la müjdelemiştir. *İbrahim’in eşi de ayakta dinliyordu. Bunu duyunca güldü. Bunun üzerine ona İshak’ı müdeledik. İshak’ın arkasından da Ya’kub’u.* (Hud, 11/71) Ali b. Ebî Tâlib,

⁶⁵³ Zehebî’ye göre bu hadisin isnadı zayıftır. el-Hâkim, *Müstedrek*, Kitâbu Tevârihi’l-Mütekaddimin min’l-Enbiya, Zikru İsmâil b. İbrahim, Hd. No: 4036, II,604.

İbn Mes‘ûd, İbn ‘Abbâs, ‘Atâ, ‘İkrime ve tabiinden bir cemaatten gelen rivayete göre kesilen Hz.İshak’tır. Bunun delili ise, Allah’ın, Şam’a hicret ettiğinde dostu İbrahim’i kendisine bir oğul vermekle müjdelediğini haber vermesidir. Bu müjdeye peşi sıra “yumuşak huylu bir oğlu” ifadede getirmiştir. Sonra bu müjdelenen oğlun kesimiyle ilgili onun rüyasını zikretmiştir. Hz.Yakub’un Hz.Yusuf’a yazmış olduğu mektuba İsrailullah Yakub b. Zebihullah İshak b. Halilullah İbrahim’dan⁶⁵⁴ diye başlaması buna delalet etmektedir⁶⁵⁵

İbn ‘Atiyye, ise es-Sâffât, 37/107, âyetini tefsir ederken şöyle der: *Zebh*, kesilen şeyin adıdır. Büyüklükle nitelenmesinin nedeni, kesin olarak Allah tarafından kabul edilmesidir. Bu görüş Mücâhid’e aittir. Hasan b. Fadl, Allah katından olduğundan, Ebûbekir el-Verrâk, nesilsiz yaratıldığından dolayı kesilen hayvanın büyüklükle vasıflandırıldığını söylemişlerdir. İbn ‘Abbâs ve Saîd b. Cubeyr ise onun büyüklüğünün cennet koçu olmasından kaynaklandığı rivayet edilmiştir. İbn ‘Atiyye, bu koçun kaçıp, Hz.İbrahim arkasına düşerek onu taşlamasından dolayı cemrelerin taşlanması sünnet hale geldiğini belirten rivayeti zikretmektedir.⁶⁵⁶

O, Ehlisünnete göre, Hz. İbrahim’in bu fiili gerçekştirmesinden önce kıssanın neshedildiğini belirtir. Mutezile ise, bir fiil meydana gelmeden önce neshedilemeyeceğini söyleyerek iki gruba ayrılmıştır. Bir grup kesme olayının bundan sonra gerçekleştiğini söylemiştir. İbn ‘Atiyye bunu açık bir yalan olduğunu söyler. Diğer bir gruba göre ise Hz. İbrahim uykusunda bıçağın belirtilerini görmüş, oğlunu techiz edip kestiğini zannetmiştir. Böylelikle kesim gerçekleştikten sonra nesh meydana gelmiştir.⁶⁵⁷

Müfessirimiz Hz. İbrahim’in bıçağı kullanmasına rağmen niçin kesmediği hususunda ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Bakırdan bir levhanın bıçağa engel olduğu nakledilmiştir. Daha sonra İbn ‘Atiyye insanların doğru olmayan haberlerle bu kıssayı genişlettiklerini ve kendisinin kısa tuttuğunu ifade eder.⁶⁵⁸

Ayrıca İbn ‘Atiyye kesimin gerçekleştiği yer hakkında gelen şu rivayetleri de garipsir. ‘Ubeyd b. ‘Umeyr Hz. İbrahim’in makamında oğlunu kestiğini söyler. Taberî, ismini vermediği bir topluluktan kesim kıssasının bütünüyle Şam’da gerçekleştiğini

⁶⁵⁴ Böyle bir rivayet için bkz. İbn Hacer, *el-Kâfi*, I, 55.

⁶⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 54.

⁶⁵⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 482.

⁶⁵⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 482.

⁶⁵⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 483.

nakleder. Cumhur'a göre ise, Hz. İbrahim'in oğlunu Mina'da kesmiştir. Şa'bi ise Hz.İbrahim'in koçunun iki boynuzunun Kabe'ye asıldığını gördüğünü belirtmiştir.⁶⁵⁹

İbn Atiyye, kurban edilmek istenen çocuğun kim olduğu konusunda ayrıntıya girmeden sadece es-Sâffât, 37/112 âyetin yorumunda, kesilen kimsenin İsmail olduğunu söyleyen kimselere göre âyet, birçok yerde tekrarlandığı üzere İshâk'ın doğumunu müjdelediğini, kesilenin İshak olduğunu iddia edenlere göre ise âyet, sadece Hz.İshâk'ın peygamberliğini müjdelediğini belirtmektedir.⁶⁶⁰

Dikkat edilirse Zemahşerî bu kıssayı geniş bir şekilde anlatmış, kesilen oğlun İsmail olduğunu kanıtlamak için çeşitli deliller ortaya koymuştur. İbn Atiyye ise kıssaya tam olarak yer vermeden özellikle ihtilaf edilen konularla ilgili nakillerde bulunmuştur.

2.1.7.4. Hz. Yusuf'un Kıssası

Rivayet tefsirlerinde, Hz.Yusuf kıssasıyla ilgi özellikle, “*Gerçekten o kadına meyletmişti, kadın da ona meyletmişti. Eğer rabbin burhanını görmeseydi Yusuf niyetini kurmuş gitmişti*” (Yûsuf, 12/24) âyetinin yorumunda, Hz. Yusuf'un meyli hakkında peygamberlik ismetine yakışmayacak rivayetler zikredilmektedir⁶⁶¹

Yine “*Şimdi siz benim şu gömleğimi götürün de babamın yüzüne sürün. Gözleri açılır ve bütün ailenizi de bana getirin, dedi*” (Yûsuf, 12/93) âyetinin tefsirinde geçen Hz. Yusuf'un babasına göndermiş olduğu gömlek hakkında da birçok efsanevî rivayetler, tefsir kitaplarına girmiştir.⁶⁶² Biz bu rivayetleri diğer tefsir kitaplarına havale ederek müfessirlerimizin bu konuda anlattıklarına değineceğiz.

Zemahşerî, konuyla alakalı olan Yusuf, 12/24 âyetini şöyle yorumlamaktadır: Kişi bir konuda azimli olup ona yöneldiği zaman هَمَّ بِالْأَمْرِ / Bir işi tasarladı, aklından geçirdi, denilir. Nitekim şair şöyle demektedir:

هَمَمْتُ وَلَمْ أَفْعَلْ وَكَدْتُ وَلَيْتَنِي تَرَكْتُ عَلَى عُثْمَانَ تَبْكِي حَلَائِلُهُ

(Osman'ı öldürmek için azimliydim ama öldürmedim. Yapmak üzereydim, keşke onu öldürseydim. Eşi ağlar bir halde iken Osman'ı terkettim)

⁶⁵⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 483.

⁶⁶⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 483

⁶⁶¹ Bkz. Suyûtî, *ed-Durru'l-Mansûr*, IV, 521 vdd; Taberî, *a.g.e.*, XVI, 35; Sâ'lebî, *Cevâhir*, V, 209; Hâzin, *a.g.e.*, III, 274. Râzî, Hz. Yusuf'a çirkin fiilleri nispet eden rivayetlere değindikten sonra bu gibi fiillerin peygamberlerden sadır olmayacağını belirterek reddeder. Fahrüddîn Râzî, *Mefâtiḥ*, XVIII, 92; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.220 vd.

⁶⁶² Bkz. es-Suyûtî, *a.g.e.*, IV, 579; Hâzîn, *Tefsîr*, III, 314; Bazı müellifler bu rivayetleri kabul etmeyerek zahiri anlama göre bu gömlek Hz. Yusuf'un sıradan gömleklerinden biri olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. Se'âlibî, *a.g.e.*, II, 256; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, ss.223-225.

Yine, لَا أَفْعُلْ ذَلِكَ وَلَا كَيْدًا وَلَا هَمًّا /Yani bunu ne hileyle yaparım ne de tasarlarım, ifadesi bu kabildendir. Aynı kökten gelen hümam ise, bir işi tasarlayıp yerine getiren ve bu konuda geri durmayan kimsedir. Yusuf onunla, o da Yusuf'la kaynaşarak birleşmeyi diledi. لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّي لَخَالَطَهَا /Eğer rabbinin burhanını görmemiş olsaydı onunla birleşecekti, şeklindedir. هَمَّ بِهَا ifadesi buna delalet ettiğinden dolayı cevap hazfedilmiştir. Bir peygamber günaha nasıl yönelir ve onu tasarlar denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtir: Bundan maksat Yusuf'un nefsi gençlik ateşinden dolayı günaha yönelme ve onu tasarlamaya benzeyen bir meyille meyledip arzulamasıdır. Nitekim bu durum neredeyse kişinin aklının ve azimetinin yok olmasını gerektirmektedir. Hz. Yusuf, içinde bulunduğu durumu aşar, mükellefe haramlardan kaçmanın vacip olduğuna ilişkin Allah'ın burhanını düşünür. Eğer şiddetinden dolayı bu meyl, *hem* diye isimlendirilecek olmasaydı, Allah katında sahibi geri durmakla övülmezdi. Bela karşısındaki sabrın yüceltilmesi, sınamanın büyüklüğü ve şiddeti ölçüsünde olur. Eğer onun meyli kadının zikri geçen meyli gibi olsaydı, Allah onu muhlis kullarından olmakla övmezdi. هَمَّ بِهَا ifadesi kadına yönelmek üzereydi olarak da yorumlanabilir. Nitekim bir adam, Allah'tan korkmasaydım, onu öldürecektim, der. Bununla, öldürme fiiline yaklaştığını, sanki o işe başladığını, söylemek istemektedir.⁶⁶³

Bazıları Hz. Yusuf هَمَّ /hemm'ini, iki kastin gerçekleşmesi, Yusuf'un cima yerine oturması, kadın sırtı üzere yattığı halde Hz. Yusuf'un elbisesini çıkarıp kadının fercine oturması, şeklinde yorumlamışlardır. Burhan adlı eser ayeti şöyle tefsir etmiştir: Ona kadından uzaklaş, denildi. Dikkate almayınca ikinci defa bu emri işitti ve fiili gerçekleştirmedi. Üçüncü defa ondan yüz çevir denildi. Hz. Yakub parmaklarını ısırır bir halde ona temessül etmeden bu durum kendisine fayda vermedi. Hz. Yakub'un eliyle onun göğsüne vurduğu ve Hz. Yusuf'un şehvetinin onun parmakları arasında çıktığı söylenmiştir. Ayrıca, Hz. Yakub'un, Yusuf dışında bütün çocuklarının on iki evladı olduğu belirtilmiştir. Hz. Yusuf'un ise, meyli sırasında şehveti eksildiğinden dolayı on bir çocuğu olmuştur. Kendisine, Ey Yusuf! Kuş gibi olma. Onun tüyleri vardı! Zina edince tüysüz kaldı, diye seslenildiğini söyleyenler de olmuştur. Bazıları ise şöyle demiştir: Bilek ve pazusunun olmadığı bir el Hz. Yusuf'a göründü. Onda, *Değerli dürüst kâtipler* (el-İnfîât, 82/11) yazılıydı. Geri durmayınca o elde ...*Kullarının*

⁶⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 437 vd.

günahlarına, Rabbinin haberdar olması ve onları görmesi kâfidir(İsra, 17/23) âyetini gördü. Yine vazgeçmeyince, *Döndürülüp Allah'a götürüleceğiniz, sonra herkese kazancının tamamının ödeneceği ve hiçbir haksızlığa uğratılmayacağı günden korkup ona hazırlanın*(Bakara, 2/281) âyetini gördü. Bu da fayda vermeyince, Allah, Hz. Cebail'e şöyle dedi: Hataya düşmeden önce kuluma yetiş. Hz. Cebail, sen peygamberler divanında yazıldığı olduğun halde beyinsizlerin işini mi yapacaksın Ey Yusuf! diyerek semadan iniyordu. Bazıları ise Yusuf'un, azizin timsalini gördüğünü söylemişlerdir. Şu da söylenmiştir: Kadın orada bulunan puta yönelerek onu örtmüş, onun kendilerini görmesinden utandığını söyleyince Hz. Yusuf, sen işitmeyen ve görmeyen birinden utanırsın da ben kalplerdeki her şeyi bilen, işiten ve gören birinden nasıl utanmam, demiştir. Mezhepleri Allah ve peygamberlerine iftira etmekten ibaret olan Cebriyye ve Haşeviyye ehlinin bu vb. şeyler nakledilmiştir. Allah'a hamdolsun ki adalet ve tevhid ehlinin söz ve rivayetlerinde bunların yer almasına imkan yoktur. Hz. Yusuf'tan en küçük bir zelle vaki olsaydı bu durum ve onun tövbesi açıklanarak zikredilirdi. Nitekim Hz. Adem'in, Hz.Davud'un, Hz.Nuh'un, Hz.Eyyub'un ve balık sahibinin zelleleri açıklanmış, tevbe ve istiğfarları da zikredilmiştir. O halde Allah Hz. Yusuf'u nasıl över ve muhlis diye isimlendirirdi. Böylelikle bu mesnetsiz makamda, Hz. Yusuf'un, haramlılığa ve olayın çirkin yönüne bakarak, azim ve kuvvet sahibi kimselerin yaptığı mücadele gibi mücadele ettiği sabit olmuştur. Öyle ki geçmiş milletlere indirdiği bütün kitaplarda Allah'ın övgüsünü hak etmiştir. Sonra da diğer kitapların doğrulayıcısı ve onlar üzerine delil olan Kur'an'da övgü almıştır. Allah bir kısmıyla yetinmemiş bütün kıssayı zikretmiş ve sonradan gelenler içinde onu doğrulayıcı bir dil olması adına Hz. Yusuf için bütün bir sure indirmiştir. Yine Allah, salih kimselerin son zamanlara kadar iffet ve izarını korumada, ayakların kaydığı mekanlarda sabit kalmak için ona uysunlar diye bu kıssayı anlatmıştır. Allah'ın peygamberlerinden bir peygambere uyulması için apaçık Kur'an'da en güzel kıssa olarak zikrettiği sureyi, zina eden kadının fercine oturmaya, cima etmek için elbisesini soymaya, rabbinin üç defa onu sakındırmasına, Kur'an'ın şiddetli vaidlerle ve azarlayıcı ifadeleriyle üç defa seslenilen kimseler gibi ona haykırılmasına, kendi dışisinin dışındaki bir dışıyla çiftleşmesinden dolayı kanatları dökülen kuşa benzetilmesine, Allah Hz. Cebail'le ona ulaşınca kadar Yusuf'un ağılına çömelip yerinden oynamayan, vazgeçmeyen, kalkmayan bir hayvana benzetilmesine indirgeyecek rivayetleri zikredenleri Allah alçaltsın. Hz. Yusuf en güzel ve en keskin bakışlı zina

edenlerin en arsızı olsaydı, Allah'ın herhangi bir peygamberinin karşılaşmış olduğu, musibetlerin en hafifiyle o da karşılaşmıştı. Onun kımıldayacak bir organı ve nabzı atacak bir damarı kalmazdı. En çirkin görüşe ve en açık dalalete yazıklar olsun.⁶⁶⁴

Dikkat edilirse bu konuda Zemahşerî, bazı asılsız rivayetlere genişçe yer vermesine rağmen bunları şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir.

Zemahşerî, Hz. Yakub'a gönderilen gömlekle ilgili ise tek bir rivayeti zikreder. Cennetten gelmiş olan, Hz. Yusuf'un korumasındaki gömlek miras gömlekti. Cebrail onu babasına göndermesini emretti. Gömlekte cennetin kokusu vardı. Hasta veya belaya uğramış hiç kimse yoktur ki, bu gömlek üzerine atılıp da şifa bulmuş olmasın.⁶⁶⁵

İbn 'Atiyye, ise Yusuf 12/24. âyetinin tefsirinde konuyla ilgili şöyle demektedir: Zeliha'nın arzusunun Hz. Yusuf'un kendisiyle beraber olmasıyla ilgili olduğu hususunda şüphe yoktur. Hz. Yusuf'un talebi hakkında ise ihtilaf edilmiştir. İbn 'Atiyye, Taberî'nin rivayetine dayanarak bir topluluğa göre Hz. Yusuf'un arzusunun kadının arzusunun bir benzeri olduğunu belirtmiştir. Hz. Yusuf, peygamber olduğu halde kadının isteğine benzer bir arzunun onda nasıl gerçekleşeceği konusunda da ihtilaf edilmiştir. Bazıları, Allah'ın af ve her şeye yeterliliği konusunu göstermek için, bazıları daha sonraki günahkârlara örnek olması için bunun gerçekleştiğini söylemiştir. Bir topluluğun rivayetine göre ise, Hz. Yusuf'un isteği öyle bir noktaya ulaşmış ki Zeliha'nın iki bacağı arasına oturarak elbisesini çıkartmaya başlamış ve kadın onun için yere uzanmıştır. İbn 'Atiyye bu görüşün İbn Abbas ve seleften bir topluluk tarafından dillendirildiğini belirtir.⁶⁶⁶

Bir grup ise Hz. Yusuf'un arzusunu, insan kalbinin kendisini korumaya güç yetiremediği zihne gelenler olarak yorumlamışlardır. Hz. Yusuf bundan sıyrılarak daha ileri gitmemiştir. Buna benzer bir durumun Hz. Yusuf gibi kimselerde meydana gelmesi uzak karşılanmaz. Nitekim Peygamberimiz şöyle demiştir: Kim kötü bir işi arzulayıp yapmazsa onun için on iyilik sevabı vardır.⁶⁶⁷ Hz. Yusuf da buna dahildir. Bir başka grup da Hz. Yusuf'un arzusunun, Zeliha'yı dövmek olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁸

İbn 'Atiyye bütün bu rivayetlerden sonra şu değerlendirmeyi yapar: Hz. Yusuf'un, bu olay zamanında peygamber olduğu doğru değildir. Rivayetler de bunu

⁶⁶⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 440.

⁶⁶⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 483 vd.

⁶⁶⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 233 vd.

⁶⁶⁷ Benzer hadisler için bkz. Buharî, *Sahîh*, Kitâbu'r-Rikâk, Bâbu Men Hemme bi Hasenetin ev Seyyietin, Hd. No: 6491, VIII, 103.

⁶⁶⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 233 vd.

desteklemiyor. Bu olay meydana geldiğinde o kendisine ilim ve hikmet verilmiş bir kuldu. O zaman, yapmadan bir şeyi istemek anlamındaki hemm/arzulama ve zihne kötü şeylerin gelmesi onun için caizdir. O dönem kendisini peygamber sayarsak, kendisi için sadece kalbe gelen arzuyu kabullenebiliriz. Buna bağlı olarak peygamberlikten kaynaklanan ismet sıfatına sahip olmasından dolayı elbisesini çıkarması vb. rivayetler, Hz. Yusuf için doğru olmaz. Kendisine “Sen peygamberlerin divanında yazılısın, beyinsizlerin yaptığını yapıyorsun” denildiğine ilişkin rivayet ise bundan sonra peygamberliği beklemesine ilişkindir. Bir şeyi arzulamak iki çeşittir. Birincisi peygamberlikle birlikte caizdir. İkincisi ki büyük olanıdır, sadece peygamber olmayanlarda meydana gelir. Çünkü bir günahın hatırdan tutulup ondan lezzet alınması günah olarak yazılır. Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Allah konuşmadığı ve amel etmediği müddetçe ümmetimin nefsinde meydana gelen şeylere önem vermez.”⁶⁶⁹ Ancak hatırdan tutulmasının mubah kabul edilmesi mümkün değildir. Bu hatırdan tutma hatıra gelen şeye girme derecesinde olmayan bir hatadır.⁶⁷⁰

Bu kıssayla ilgili problemlerden birinin de Hz.Yusuf’un babasına göndermiş olduğu gömlekle ilgili asılsız haberlerin olduğunu söylemiştik. İlgili ayetteki yorumunda İbn Atiyye bununla ilgili şu nakillerde bulunur: “Nakkâş şöyle rivayet edildiğini söyler: Cennet elbiselerinden biri olan bu gömleği, ateşten çıktığı zaman Allah, Hz. İbrahim’e giydirmiştir. Daha sonra sırasıyla Hz. İshak ve Hz. Yakub’a geçmiştir. Daha sonra Hz. Yakub, onu Hz. Yusuf’a vermiştir. Gömlek kamıştan bir koruma içinde onun yanında kalmıştır. İbn ‘Atiyye bütün bu rivayetlerin senede ihtiyacının bulunduğunu, zahir olanın bu giysinin Hz. Yusuf’un kendisine ait gömlek olduğunu söylemiştir. Böylelikle daha sonra ifade edilen gömleğin kokusuna ilişkin garipseme söz konusu olmazdı.”⁶⁷¹ Dolayısıyla bu âyetteki yorumuyla, İbn ‘Atiyye’nin, tarihi kesitlerde Kur’ân anlatımının zahirine yönelmeyi ve İsrailî haberleri şüpheyile karşılamayı metod edindiği ortaya çıkmaktadır

İbn ‘Atiyye, Hz. Yusuf’un görmüş olduğu burhan hakkındaki ihtilaflara da değinerek şöyle demiştir: “Ona nida edildiği söylenmiştir. Nida konusunda da ihtilaf edilmiştir. Rivayete göre Hz. Cebrail ona seslenerek “Peygamberler divanında yazıldığın halde beyinsizlerin yapmış olduğu şeyi yapıyorsun” demiştir. Bazıları Hz.

⁶⁶⁹ Hadis için bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu’t-Talâk, Bâbu Fîmen Yahdusu Nefsuhu bi Talâki İmreetihi, Hd. No: 1183, III, 489.

⁶⁷⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 234.

⁶⁷¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 278.

Yakub'un ona seslenerek şöyle dediğini ifade etmiştir: İsyân edip tüyleri dökülen kuş gibi davranıyorsun. Bazıları burhanın, Hz. Yusuf'un görmüş olduğu yazılı bir kitâbe olduğunu söylemişlerdir. Rivayete göre bu kitâbe, Hz. Yusuf'un içinde bulunduğu meclisin duvarında asılıydı. Bazılarına göre Zeliha'nın iki kaşı arasında bazılarına göre yerden çıkartılmış başsız bir omuzda bu kitabe bulunuyordu. Bu kitabede yazılan şey hakkında da ihtilaf edilmiştir. *Böylece herkesin kazancını gözetim altına alan zat inkar edilir mi?* (er-R'ad, 13/33); *Zinaya yaklaşmayın; çünkü o pek çirkindir ve kötü bir yoldur* (el-İsrâ, 17/32) âyetlerinin yazılı olduğu söylenmiştir. Bunların dışında başka şeylerin de yazılı olduğu belirtilmiştir. Bazıları burhanın, Hz. Yakub'un elini veya dudaklarını ısırır halde evde temessül etmesi olduğunu söylemiştir. Bazıları tavanın yarılp Hz. Yusuf'un bu temessülü gördüğünü belirtmişlerdir. Bazı rivayetlere göre ise Hz. Cebrail ona "eğer günaha düşersen seni peygamberler divanından silerim," demiştir. Bazıları Cebrail'in onu silkelediğini ve Hz. Yusuf'un şehvetinin parmakları arasından çıktığını söylemişlerdir. İbn Atiyye bu son görüşü zayıf olarak niteler. Bazılarına göre burhan, onun Allah'ın azabını ve günaha karşı olan vaîdini düşünmesidir. Bazıları burhanı, onun Zeliha'nın şöyle demesinden öğüt alması olarak görür: Sen yerinde bekle, ben putun üzerini örteyim. -Bu put Zeliha'nın kendisiyle birlikte evinde yer alıyordu – Ben, onun beni bu halde görmesinden utanıyorum. Zeliha kalkarak onun üzerini örttü. Hz. Yusuf bundan ibret alarak şöyle dedi: Her yerde kaim olan Allah'tan beni kim gizleyecek. Sen akletmeyen bir şeye karşı bunu yapıyorsun, benim Allah'tan utanmam daha uygun olur.⁶⁷²

İbn 'Atiyye daha sonra burhanı, zarurî olarak, kat 'i haberle ya da nazari kıyasla bilinen, kesinlik ifade eden şey olarak tanımladıktan sonra rivayetlerde zikredilen Hz. Yusuf'un gördüğü bütün bu şeyleri burhan olarak nitelendirir.⁶⁷³

Dolayısıyla İbn 'Atiyye, kıssada zikredilen Hz. Yusuf'un meyletmesine ilişkin rivayetlere daha az değinmesine rağmen, onun gördüğü burhanın ne olduğuna ilişkin haberlere Zemahşeri'ye göre daha fazla yer vermekte bunların herbirinin burhan olabileceğini söylemektedir. Ayrıca onun ismet sıfatına yakışmayan tasvirleri de reddetmektedir.

⁶⁷² İbn Atiyye, *el-Muharrar*, III, 234 vd.

⁶⁷³ İbn Atiyye, *a.g.e.*, III, 235.

2.1.7.5. Hz.Davud'un Kıssası

Müfessirler, “*Bir davacı kıssası geldi mi sana? Hani duvardan tırmanıp mescide girmişlerdi. O vakit Davud’un yanına girdiler de, onlardan ürktü. ‘Korkma! Biz iki davacıyız. Birimiz diğerine haksızlık yaptı. Şimdi sen aramızda adaletle hükmet. Aşırı gitme bizi doğru yola ilet’ dediler. (Biri), ‘Şu benim kardeşimdir. Onun doksan dokuz koyunu var, benimse tek bir dişi koyunum var. Böyleyken onu da bana ver dedi ve söz söylemekte beni yendi’ dedi. (Davud) dedi: ‘Yemin olsun ki o senin dişi koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana zulmetmiştir. Gerçekten ortaklardan birçoğu birbirlerine haksızlık eder, yalnız iman edip yararlı işler yapanlar müstesna. Ama onlar da pek azdır.’ Davud kendisini imtihan ettiğimizi sanmıştı. Hemen Rabbine istiğfar ederek yere kapandı ve tövbe ile Allah’a yöneldi.*”(Sa’d, 38/21–24) âyetlerinin yorumunda peygamberlik makamına uygun düşmeyen, kalemin yazmaktan utandığı bazı rivayetler nakletmişlerdir.⁶⁷⁴

Zemahşerî Sâd, 38/21–24 âyetlerini tefsir ederken konuyla ilgili ayrıntıya girmeden bazı rivayetlere sadece işaret ederek, Hz.Davud, dinlemeden hasımlardan birinin diğerine zulmettiğine nasıl hükmetmiştir? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: O bu sözü, hasmın arkadaşı suçunu itiraf ettikten sonra söylemiştir. Ancak Kur’ân bilindiğinden dolayı bunu hikaye etmemiştir. Rivayet edildiğine göre suçlu hasım şöyle demiştir: Onu alıp da kendi koyunlarımı yüze tamamlamak istiyorum. Hz. Davud da onu istersen, buna buna vururuz, diyerek alına

⁶⁷⁴ İbn Cerîr, buna ilişkin kıssayı tefsirinde senedleriyle birlikte zikretmiştir. Vehb b. Münebbih’in senette yer alması bu kıssanın İsr il yattan olduğunun açık bir göstergesidir. Taberî, *a.g.e.*, XXI, 177 vd. Nitekim bu konu, Kitab-ı Mukaddes’te geniş bir şekilde anlatılmıştır: Bir akşamüstü Davud yatağından kalktı, sarayın damına çıkıp gezinmeye başladı. Damdan, yıkanan bir kadın gördü. Kadın çok güzeldi. Davud onun kim olduğunu öğrenmek için birini gönderdi. Adam, “Kadın Eliam’ın kızı Hitit’li Uriya’nın karısı Bat-şeva’dır” dedi. Davud kadını getirmeleri için ulaklar gönderdi. Kadın Davud’un yanına geldi. Davut aybaşı kirliliğinden yeni arınmış olan kadınla yattı. Sonra kadın evine döndü. Gebe kalan Davud kadın’a “Gebe kaldım” diye haber yolladı...Bkz. Kutsal Kitap, Eski Antlaşma, 2. *Samuel*, 11:1-27; 12:1-13. Ayrıca bkz. Suyûtî, *ed-Durru’l-Mansûr*, VII, 157; Beğ v , VII, 80; *Me’ lim*; Hâzin, *a.g.e.*, VI, 47. İbn Kesîr, söz konusu ayetlerin yorumunda şöyle demektedir: Müfessirler,  oğu İsr il yattan alınma bir kıssa zikretmektedirler. Bu konuda masum peygamberden sabit olmuş bir hadis yoktur. Ancak İbn Ebi Hâtim konuyla ilgili senedi sahih olmayan bir hadis zikretmiştir. Çünkü bu Yezid er-R kaş ’nin Enes’ten rivayetidir. Yezid her ne kadar salih bir kimse olsa da İmamlar katında zayıftır. En doğru olan bu kıraatı salt okumakla yetinip yorumunu Allah’a bırakmaktır. Kur’an haktır, onun içerdiği konular da haktır. İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 60. Ayrıntılı bilgi için bkz. Eb  şehbe, *a.g.e.*, s.265. Razi tefsirinde şöyle demektedir: Bana göre bu kıssa batıldır. Nitekim birkaç neden bunu göstermektedir: 1. Bu kıssa en kötü yaratılışlı ve g nahk r birine nispet edilse o bundan kaçınacaktır. 2. Bu kıssanın sonucuna göre iki şey gerçekleşmiştir: Haksız yere Müslüman bir adamın öldürülmesine kalkışmak ve hanımına istekli olmak. Bu iki durum da büyük bir  irkinliktir. Avriya sanıldığ gibi ne ruhu ne de hanımının nik hlanması konusunda Davud’a boyun eğmemiştir. 3. Allah bu kıssayı zikretmeden önce Hz. Dâvûd’u saydığı on özellikle nitelemiştir. Dolayısıyla bu gibi sıfatlar Hz. Davud’un böyle çirkin bir eyleme kalkışmasıyla çelişir. Bkz. Fahrüddîn Râzî, *Mef ti *, VI, 46.

ve burnunun bir tarafına işaret etmiştir. Bunun üzerine o hasım, Ey Davud, sana böyle böyle vurulmasını fazlasıyla hak ediyorsun, sen şöyle şöyle yaptın demıştır. Hz.Davud bakmış kimseyi görememiştir.⁶⁷⁵

Zemahşerî ayeti açıklamaya şöylece devam etmektedir: “Hz. Davud, kendisini Uriya’nın hanımıyla, sebat mı gösterecek yoksa ayağı kayacak mı diye imtihan ettiğimizi kesin olarak bildi. O, tövbe etmekle Allah’a yöneldi. Rivayete göre Hz. Davud zorunlu haller ve farz namazlar dışında kırk gün ve kırk gece secdede durup başını kaldırmamıştır. Kendi göz yaşından otlar başına doğru bitinceye kadar gözyaşı kurumamıştır. İçtiği suyun üçte ikisi gözyaşı olmuştur. Allah’tan af dilemede öyle gayretli davranmıştır ki neredeyse helak olacakmış. Bu durum kendi malıyla uğraşmaktan onu alıkoymuş, İşa isimli oğlu Hz. Davud’un mülküne oturarak insanların kendine yönelmesi için çağrıda bulunmuştur. İsrailoğullarından kalplerinde eğrilik olanlar onun etrafında toplanmıştır. Tövbesi kabul edilince Hz. Davud’un bu oğluyla savaşıarak onu yenilgiye uğratmıştır. Hz.Davûd’un, kendi hatasını unutmamak için eline kazıdığı da rivayet edilmektedir. İki hasmın insanlardan olduğu ve gerçekten ikisi arasında anlaşmazlığın olduğu da söylenmiştir. Bunlardan biri zengin ve çokça hanımı olan, diğeri ise fakir ve bir hanımı olan biridir. Zengin, söz konusu hanımın yanına inmek istemiştir. Hz. Davud, hüküm verme vakti dışında yanına geldiklerinden dolayı onların kendisine zarar vereceklerinden korkmuştur. Bu son görüşe göre Hz. Davud’un hatası, sorgulama yapmazdan önce bunlardan birini diğerine karşı tasdik etmesidir.”⁶⁷⁶

Zemahşerî, bu âyette Hz. Davud’un “Uriya’nın hanımıyla imtihan edileceği” ifadesin kullanmış, kıssayla ilgili ayrıntıya girmemiştir. Hz. Davud’un hatasını ise sadece sorgulama yapmadan iki hasımdan birini diğerine tercih etme olarak zikretmiştir.

İbn ‘Atiyye ise, Sâd, 38/21–24. âyetlerinin tefsiri sırasında Hz. Davud’un kıssasını anlatırken, bazı müfessirlerin yaptığı gibi İsrâîlî konulara dalmış, bununla birlikte çoğu zaman bu rivayetleri doğruluktan uzak karşılamıştır. İbn ‘Atiyye, insanların Hz.Davud’un kıssasını uzun uzadıya anlattığını, rivayetlerin bu konuda ihtilaf ettiğini söyleyerek söz konusu kıssanın âyetin tefsirini gerçekleştirecek kadarını anlatmakla yetineceğini belirtmiştir. Yorumcular, hasımların, Allah tarafından Hz.Davud’a örnek vermek maksadıyla gönderdiği kimselerin, melekler olduğu hususunda hemfikirdirler. Onlar, Hz. Davud’un yaşamış olduğu bir vakıanın benzeriyle hasımlaşmışlardı. Hz. Davud onlara, kendi vakıasında vakıf olduğu bir hükümle fetva

⁶⁷⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 83 vd.

⁶⁷⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 85.

vermiştir. Daha sonra Hz. Davud, meleklerin maksadını anlayınca secdeye kapanarak istiğfarda bulunmuştur. Hz. Davud'un yaşamış olduğu vakıaya gelince, rivayet edildiğine göre, Hz. Davud İsrailoğullarından bir liderle oturmuş, onun ameline şaşırılmış ve kendi nefsinin fitneye düşmesinden korkmaması gerektiğini düşünmüştür. Bazıları ise koruyucu iki meleğe olan yakınlığından bu durumun ortaya çıktığını söylemişlerdir. Hz. Davud iki meleğe şöyle demiştir: Beni bir gün tecrübe edin. Benim yanımda kaybolduğunuzda mekruh bir şeye düşmem, demiştir. Süddî şöyle söylemiştir: Davud zamanını taksim etmişti. Bir gün insanlar arasında hükmediyor, bir gün ibadet ediyor, bir gün kendi işleriyle uğraşıyordu. İbadet için tenhaya çekildiği bir günde Hz. İbrahim, Hz. İshak ve Hz. Yakub'a verilen üstünlüğün kendisine de verilmesini temenni ettiğinde sınava tabi tutuldu. İbn 'Atiyye, imtihan sebebi hakkında uzatılması uygun olmayan farklı şeyler zikredildiğini söyleyerek şu nakillerde bulunur: İbn 'Abbâs âyetin anlamıyla ilgili şöyle demiştir: Hz. Davud birgün ibadet etmeye başladı. Mihrabında tek kalarak namaz kılıp tesbih ederken, ansızın küçük pencereden yanına bir kuş girerek önüne düştü. Onun güzel görünümlü bir güvercin olduğu rivayet edilmiştir. Hz. Davud, onu almak için elini uzattı. Hz. Davud, kuşu girmiş olduğu menfeze yükselinceye kadar takib edecek kadar arzuluydu. Hz. Davud, kuşu almak için yükseldikçe kuş uzaklaştı. O sırada Hz. Davud, ansızın çıplak halde yıkanan bir kadını gördü. Onun manzarasına tutuldu. Kadın, Hz. Davud'u farkedince saçlarını bedeninin üzerine sarkıttı. Hz. Davud'un ona karşı olan tutkusu arttı. Oradan ayrılıp kadını soruşturunca, Hz. Davud, onun kendi ordusunda falan yere gönderilmiş olan Uriya isimli bir erkeğin kadını olduğunu öğrendi. Rivayete göre, Hz. Davud, o savaşın kumandanına falan kimseyi Tabut'un yanında savaşmak üzere yerleştir, diye mektup yazdı. Burası çok az kimsenin kurtulduğu, harbin kızıştığı bir yerdi. Bu adam şehit oluncaya kadar sürekli oraya gönderildi. Bazı rivayetlere göre Hz. Davud, diğer şahıslar gibi bu adama da hücumla çıkıp harbin zorluklarıyla karşılaşmasının emredilmesini istedi. Nitekim o üçüncü manevrada şehit oldu. Rivayete göre, Hz. Davud'un doksan dokuz hanımı vardı. Savaşta şehit olanların listesi kendisine gelince, her şahsın ismi okundukça istircada bulunuyor ve üzüntüsünü dile getiriyordu. Söz konusu şahsın ismi anılınca, her nefis için ölümün mukadder olduğunu söyledi. Daha sonra o kadını isteterek evlendi. O, Hz. Süleyman'ın annesiydi. Katâde'den, bunun zulüm olduğuna ilişkin fetva vermesi için Allah'ın ona bir hasım gönderdiği rivayet edilmiştir. Bazıları ise Hz. Davud'un bunları arzuladığını, ancak yapmadığını söylemiştir. Buna göre onun kınanması, arzusundan dolayıdır.

Bazıları ise kadının durumundan dolayı, ordusundaki diğer şahıslara duyduğu üzüntüyü o adam için duymamasının hata olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷⁷

İbn ‘Atiyye bütün bu rivayetlerden sonra birinci görüşü rivayet edenlerin çoğunlukta olduğunu, İsrailoğullarının kitaplarında kıssayla alakalı uygunsuz şeylerin bulunduğunu belirtir. Nitekim İslam’ın ilk dönemlerinde sözkonusu kıssadan çok bahsedildiğinden dolayı Hz. Ali şöyle demiştir: Kim, bu kıssacıların söylediği şekilde Hz. Davud hakkında konuşursa ona iki sopa vururum. Çünkü böyle konuşan Allah’ın şanını yücelttiği kimseye karşı günah işlemiştir.⁶⁷⁸

İbn ‘Atiyye, Hz. Davud’un kıssasında İsrâîlî rivayetlere girmeksizin anlatılanlarla yetinseydi daha iyi olurdu. Ne yazık ki birinci görüşü naklettikten sonra, müfessirlerin yanında meşhur olan rivayeti zikretmiştir. Sanırım Hz. Ali’nin sakındırdığı rivayet de bu son kısımda anlatılanla ilgilidir.

2.1.7.6. Hz. Süleyman’ın Kıssası

Birçok müfessir, “*Yemin olsun biz Süleyman’ı imtihan ettik ve onun tahtına bir ceset koyduk. Bir müddet sonra Süleyman geri döndü.*” (Sâd, 38/34) âyetinde geçen Hz. Süleyman’ın imtihan edilişiyle ilgili İsrâîlîyyat kabilinden birçok rivayet zikretmişlerdir.⁶⁷⁹

Müfessirlerin Hz. Süleyman’a ilişkin anlattıkları kıssaların İsrâîlîyyat’ın batıl ve uydurma haberlerinden biri olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. İbn ‘Abbâs gibi ashab bunları, ehli kitaptan Müslüman olmuş kimselerden almıştır. Nitekim İbn Abbâs’ın şöyle dediği rivayet edilmiştir: Allah’ın kitabından dört âyetinin anlamın ne olduğunu, Ka’bu’l-Ahbâr’a soruncaya kadar bilmiyordum. ... “*onun tahtına bir ceset koyduk*” âyetinden ona sorunca, “şeytan, Süleyman’dan sultanlık yüzüğünü aldı...” dedi.⁶⁸⁰ Ayrıca, zikredilen olayın senedi içinde Vehb b. Münebbih’in de yer alması, olayın İsrâîlîyyat’tan olduğunu güçlendirmektedir.⁶⁸¹ Bu rivayetleri ilgili kitaplara havale ederek biz bu kısımda Zemahşerî v İbn ‘Atiyye’nin konuyla ilgili açıklamalarına yer vereceğiz.

⁶⁷⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 498.

⁶⁷⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 499.

⁶⁷⁹ Suyûtî, *ed-Durru’l-Mansûr*, VII, 180; Müfessirlerin birçoğu bu kıssayı zikretmişler ve İsrâîlîyyat kabilinden, asılsız hikayelerden olduğunu belirtmişlerdir. Zira bu gibi kıssalar peygamberliğin şanına yakışmaz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, V, 69 vdd; Fahrüddîn Râzî, *Mefâtiḥ*, XVI, 181; Şâzelî, *a.g.e.*, VI, 219 vd; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.270-272; Se‘âlibî, *a.g.e.*, IV, 39.

⁶⁸⁰ es-Suyûtî, *a.g.e.*, VII, 180; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.272.

⁶⁸¹ Sa‘lebî, *el-Keşf*, VIII, 201 vd; el-Begâvî, *Meâlimu’t-Tenzil*, VII, 90.

Zemahşerî, Sâd, 38/34 âyetinin tefsirinde Hz. Süleyman'ın neyle ve nasıl imtihan edildiğini konu edinen rivayetlere, Hz. Davud'un kıssasına oranla daha fazla yer vererek şunları nakleder: "Hz.Süleyman'ın yirmi yıl saltanat sürdükten sonra imtihan edildiği söylenmiştir. İmtihandan sonra da yirmi yıl hüküm sürmüştür. Onun imtihanı şöyle gerçekleşmiştir: Hz.Süleyman'ın bir erkek çocuğu oldu. Şeytanlar şöyle dediler: Bu çocuk yaşarsa boyunduruktan kurtulmayacağız. Kurtuluşumuz ya onu öldürmek veya deli etmektedir. Durumu öğrenen Hz. Süleyman, oğlunu bulutların üzerinde besledi. Ancak, onun gözetmesi, çocuğun ölü olarak tahtına atılmasıyla sonuçlandı. Bu konuda rabbine tevekkül etmemekle hataya düştüğünün farkına vardı. Rabbinden tövbe dileyerek ona yöneldi. Peygamberimizden şöyle rivayet edilmiştir: "Hz. Süleyman, inşallah demeksizin bir gecede yetmiş kadınla geceleyeceğini ve her biri Allah yolunda mücadele eden bir süvari dünyaya getirecek, demiştir. Onlarla gecelemesine rağmen sadece biri hamile kaldı ve bir erkek çocuk parçası dünyaya getirdi. Nefsim kudret yedinde olan Allah'ya yemin ederim ki eğer inşallah demiş olsaydı, o çocuklar süvari olarak topluca Allah yolunda savaşacaklardı."⁶⁸² Zemahşerî Allah'ın "Biz Süleyman'ı imtihan ettik" sözünün bu anlamda olabileceğini, bu ve benzeri rivayetlerde herhangi bir sakınca olmadığını söylemiştir. Ancak o, yüzük, şeytanlar ve Süleyman'ın evinde putlara ibadet edilmesine ilişkin rivayetlerin sıhhatini Allah daha iyi bilir, demiştir.⁶⁸³

Hikâye edildiğine göre, Hz. Süleyman, bir kısım adalar içinde yer alan Habir Soydu'nun şehrine gitti. Orada, denizle korunduğundan dolayı mağlup edilemeyen yüksek bir mekanda konulanmış bir padişah bulunuyordu. Hz. Süleyman, rüzgâra binerek o padişahın bulunduğu yere doğru yola çıktı. İnsan ve cinlerden oluşan ordusu da rüzgâra binmişlerdi. Hz. Süleyman bu bölgenin melikini öldürerek, çok güzel yüzlü olan Cerâde isimli kızına rastladı. Kız Müslüman olunca Hz. Süleyman onu severe onu kendisi için seçti. Babasına olan üzüntüsünden dolayı kızın gözyaşı dinmiyordu. Şeytanlar ona babasının bir suretini temessül ettirdiler. Kız, babası gibi o sureti giydirdi. Kendi çocuklarıyla birlikte, melikin saltanatı dönemindeki adetlerinde olduğu üzere, gidip gelip ona secde ediyorlardı. Âsîf, kendisini bu durumdan haberdar edince, Hz. Süleyman melikin suretini kırmış ve kadını cezalandırmıştır. Sonra tek başına küllerin serili olduğu bir sahraya çıkmış, orada Allah'a tövbe etmiş ve niyazda bulunmuştur. Bir

⁶⁸² Hadis için bkz. Nesâî, *Sünen*, Kitâbu'l-Eymân ve'n-Nüzur, Bâbu İza Halefe Fekâle lehû Reculun, Hd. No. 3831, VII, 25; Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer, Bâbu Men Talebe'l-Veledi li'l-Cihâd, Hd. No: 2664, III, 1038; Müslim, *el-Câm'iu's-Sahîh*, Kitâbu'l-Eymân, Bâbu'l-İstisnâ, Hd. No: 4379, V, 88.

⁶⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 90.

rivayete göre ise Hz. Süleyman'ın Ümeyne isimli bir ümmü veledi vardı. Abdeste veya bir kadının yanına gittiğinde yüzüğünü onun yanına bırakırdı. O saltanat yüzüğüydü. Hz. Süleyman bir gün yüzüğünü yine cariyenin yanına bırakınca deniz şeytanı-bu, Hz. Süleyman Beyt-i Makdis'in yapılmasını emrettiğinde kendisine elması gösteren Sahr'dır- Hz. Süleyman'ın suretinde kadının yanına geldi. Ey Umeyne! Yüzüğüm, dedi. Yüzüğü alıp taktı ve Hz. Süleyman'ın kürsüsüne oturdu. Kuşlar, cinler ve insanlar ona itaat ettiler. Ancak Hz. Süleyman kendisi Umeyne'ye yüzüğü istemek için gelince, kadın onu reddederek kovdu. Hz. Süleyman, hatasının kendisini bulduğunu farkettiler. Evlerde dolaşarak dilenir olmuştu. Ben Süleyman'ım dediğinde, yüzüne toprak saçılıyor ve kendisine sövülüyordu. Sonra balık sevki yapıp da bunun karşılığında ona her gün iki balık veren balıkçıların yanında çalıştı. O, evinde putlara ibadet edildiği gün sayısı kadar olan kırk sabah böylece kaldı. Bunun akabinde, Âsıf ve İsrailoğullarının büyükleri şeytanın hükümranlığını inkâr ettiler. Âsıf, Hz. Süleyman'ın hanımlarına yanlarında bulunan kimseyle ilgili sorunca, "Hayızlı olduğumuzda bizi terketmez ve cünüplükten dolayı yıkanmaz", dediler. Şeytanın hükmünün onlar dışında her şeye geçtiği söylenmiştir. Sonra bu şeytan uçarak yüzüğü denize atmıştır. Bir balık onu yutmuş, o balık da Hz. Süleyman'ın eline düşmüştür. Hz. Süleyman balığın karnını yarararak, yüzüğü görmüş, takmış ve secdeye kapanmıştır. Sonra saltanatına geri dönmüş, bir kayayı yontarak Sahr'ı içine koymuş, oraya kapatarak demir ve çelikle bağlamış ve denize atmıştır. İmtihan edildiğinde yüzüğün elinden düştüğü ve Hz. Süleyman'ın onu tutamadığı da söylenmiştir. Bunun üzerine Âsıf, "sen hatandan dolayı imtihan ediliyorsun ve yüzük elinde durmuyor, Allah'a tövbe et", demiştir. Alimler bu gibi ifadelerin, Yahudilerin uydurdukları batıl şeylerinden olduğunu ve şeytanların benzeri fiilleri yapmaya güç yetiremeyeceğini, söyleyerek kabul etmemişlerdir. Ayrıca onlar, Allah'ın şeytanları, hükümleri değiştirme işine müdahale edecek kadar kullarına ve günah işlemeye sonuçlanacak kadar peygamberlerin hanımlarına musallat etmesini çirkin kabul etmişlerdir. Suretler edinmeye gelince, dinlerin bu konuda ihtilaf etmeleri caizdir. Nitekim, "*Cinler ona (yüksek) kal'alardan, heykellerden, havuz gibi büyük çanaklardan ve sabit kazanlardan her ne isterlerse yaparlardı*" (Sebe, 34/13) âyeti görülmez mi? Suretlere secde edilmesine gelince Allah'ın bir peygamberinin buna izin vermesi düşünülemez. Ancak bu durum peygamberin bilgisi dışında gerçekleşirse onun aleyhinde olamaz.⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 90 vd.

İbn ‘Atiyye, ise Sâd, 38/34, âyetinin yorumunu yaparken Hz.Davud’un kıssasında bahsettiği şaşırtıcı olaydan daha garip bir efsaneyi. Hz. Süleyman’ın kıssasında zikreder: Allah, bu âyette mülkünü anmakla Hz. Süleyman’ı sınadığını bildirmektedir. Rivayete göre, Hz. Süleyman’ın cariyelerinden biri kardeşinin kendisine husumet beslediğini söyleyerek, Hz. Süleyman’ı onun hakkında haksız yere hükmetmesi konusunda cesaretlendirdi. Hz. Süleyman da böyle yapacağını söyleyince Allah, yüzüğüne bir cinni musallat etmekle cezalandırdı. Hz. Süleyman, Allah’ın ismine hürmeten saltanat yüzüğüyle tuvalete girmiyor, onu kadınlarından birinin yanına bırakıyordu. Bir gün yine böyle yapınca Allah Sahr isimli bir cini ona benzetti. İbn ‘Abbâs, böyle demiştir. İbn ‘Atiyye, konuyla ilgili bu görüş dışında sahih olmayan farklı şeyler söylendiğini, kendisinin kıssayı özet tuttuğunu hatırlatarak sözlerine şöyle devam eder: “Cin, kadına gelince, yüzüğü ona verir. O da Hz.Süleyman’ın mülküne kurulur. Cin, orada kırk gün kalır, Hz.Süleyman’ın yüzüğünü denize atar ve İsrailoğullarıyla eğlenmeye başlar. Allah onu Hz. Süleyman’ın bütün mülkünde güçlü bir konuma getirerek, İsrailoğulları’nın onun eylemlerini inkar edip reddettikleri zamana kadar Hz. Süleyman’ın sûreti üzere kalmaya devam eder. Mücâhid,cinin sadece Hz.Süleyman’ın hanımlarını yoklayamadığını söyler. Bu sırada Hz. Süleyman inkara maruz kalarak ordan ayrılmıştır. Rastladığı bütün topluluklar onu dövüyorlardı. Aç kalıp ayın iyice yükseldiği bir günde balık yıkayan bir kadın gördü. Açlığından dolayı ondan balık istedi. (Satın aldı da denilmiştir) Kadın kendisine iki balık verince, Hz. Süleyman balığın içini yarmaya başladı. Yüzüğü o balıklardan birinin içindeydi. Yüzüğüne yeniden sahip olan Hz.Süleyman saltanatına geri döndü. Davetine bağlı olarak cin ve rüzgar onun emrine girdiler. Cinnî Sahr kaçınca Hz.Süleyman getirilmesini emretti. Getirilince onun üzerine bir taş attı. Onu kıyamete kadar bir denizde hapsedti”. İbn ‘Atiyye, Hz.Süleyman’ın tabi tutulduğu fitnenin bu olduğu söyler.⁶⁸⁵

İbn ‘Atiyye, Hz.Süleyman’ın kürsüsüne atılan cesedin ne olduğu hususunda insanların ihtilaf ettiğini belirtir. Cumhura göre o, yukarıda zikri geçen cindir. Ceset, diye isimlendirilmesinin nedeni ise Hz.Süleyman’ın cesedinde temessül etmesindendir. İbn ‘Atiyye en sahih ve en açık görüşün bu olduğunu söyler. Bazıları, onun kürsüsüne atılan şey, oğlunun ölü cesedi, bazıları inşallah demeksizin kadınlarının hepsinin yanına varacağına yemin etmesi sırasında doğan yarım çocuk olduğunu söylemiştir. Bazıları ise

⁶⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 505.

Hız.Süleyman'ın baygın hale gelinceye kadar hastalandığını ve kürsüsünde sanki ruhsuzmuş gibi durduğunu söylemişlerdir. İbn 'Atiyye, bu görüşlerin hiçbirinin âyetle bağlantılı olmadığını belirtir.⁶⁸⁶

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere hem Zemahşerî hem de İbn 'Atiyye Hz.Süleyman kıssasıyla ilgili ayrıntıya girmişler konuyla ilgili birçok rivayet zikretmişlerdir. Yer yer eleştiride bulunmalarına rağmen müfessirlerimiz kendilerini İsrâîlî hikayelerden koruyamamışlardır.

Örnek kabilinden zikrettiğimiz alıntılardan yola çıkarak her iki müfessirin İsrailiyyât hakkındaki tutumlarını şöylece özetleyebiliriz: Zemahşerî mümkün olduğunca İsrâîlî kıssalara kısaca yer vermeye çalışmıştır. Ancak bazı kıssalarda sözü uzatmaktan kendisini alıkoyamamıştır. O, kıssaları, peygamberlerin ismet sıfatıyla alakalı olanlar ve olmayanlar diye iki kısım altında değerlendirmiş gibi görünmektedir. Peygamberlerin ismetiyle alakalı olmayan kısım ile ilgili nakillerde bulunan Zemahşerî, söz konusu sığata zarar veren rivayetlere tefsirinde bazen yer vermekle birlikte batıl ve ehli kitabın uydurması olduğunu açıklamıştır.

İbn 'Atiyye, bu konuda hemen hemen Zemahşerî ile aynı yolu izlemiştir. O, çoğu zaman kıssalarda ayrıntıya girmekten kaçınarak, birçok İsrâîlî rivayeti zikretmemiştir. Bunlardan birçoğunun sağıh olmadığına ilişkin uyarılar yapmıştır. Bazı yerlerde peygamberlerin ismet sıfatıyla bağdaşmayan kıssaları eleştirel mahiyette anlatmış veya işaretlerde bulunmuştur. Bunu yaparken, çoğu zaman peygamberlerin söz konusu rivayetlerden tenzih edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Bazı kıssaların reddinde mutedil davranarak orta yolu takip etmiştir. Nitekim bu gibi rivayetleri tamamen kabul etmediğı gibi bütünüyle de reddetmemiş, âyetin zahir anlamına uygun düşeni tercih etmiştir. Bazı kıssaları daha uzun tutarak konuyla alakalı birdan fazla görüş nakletmiştir.

Bu bağlamda Hz.Adem, Hz.İbrahim, Hz.Davud, Hz.Süleyman, Hz.Yusuf gibi peygamberlere ilişkin kıssalarda İbn 'Atiyye ve Zemahşerî'nin yaklaşık aynı tavrı takındıklarını görüyoruz.

⁶⁸⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 505.

2.2. el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRER'DE KULLANILAN DİRAYET TEFSİR YÖNTEMLERİ

Dirayet tefsiri- diğer bir tabirle rey tefsiri- Arap dilini ve kullanım biçimlerini, sebebi nüzûl, nâsîh ve mensûh gibi Kur'ân ilimlerini bildikten sonra müfessirin kendi algılamasına bağlı olarak Kur'ân'ı yorumlaması demektir.⁶⁸⁷

Reyle tefsirin caiz olup olmadığı konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bir kısmı bu yöntemi kabul ederken, bir kısmı ise redderek kendi görüşleri doğrultusunda çeşitli deliller ortaya koymuşlardır.⁶⁸⁸ İlgili tartışmaları usûl kitaplarına havale ederek bu bölümde biz, müfessirlerimizin Kur'ân'ı reyle tefsir etme metodunu nasıl kullandıklarını ortaya koymak istiyoruz. Reyle tefsirden maksadımız kabul gören, ictehad ve nazara dayanan tefsirdir

Zemahşerî, Mutezile mezhebine sıkı sıkı bağlı olduğu için, eserinin rey'le tefsir yönü mezhebinin ilkeleri çerçevesinde şekillenmiştir. Mutezile'nin en belirgin özelliği akli takdis edip güçlendirmek, taklidi bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Zemahşerî de buna bağlı olarak tefsirinin mukaddimesinde akıl ve fikirle amel etmeye davet etmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ı Kerim'in sırları mukallit bir kimseye açılmaz.⁶⁸⁹ O, aklın nassın önüne geçmesi bağlamında eş-Şûrâ 42/52. âyetinin yorumunda, "Peygamber, kendisine nazil olmadan önce Kur'ân'ın ne olduğunu bilmiyordu. İmanı bilmemesinin anlamı nedir? Hâlbuki peygamberler istidlal ve fikir yürütme konusunda yetkin olduklarından Allah'a iman etme ve tevhit konusunda hataya düşmeleri caiz değildir. Bi'setten önce ve sonra nefret ettiren büyük ve küçük günahlardan korunmuş olmaları gerekir. İnkârdan nasıl korunmuş olmazlar," diye sorulduğunda şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: İman bir kısım şeyleri içeren bir isimdir. Bunların bazıları akılla, bazıları sem'iyatla bilinir. Burada kastedilen akılla değil sem'iyatla bilinen şeylerdir. Bu konularda taki vahiy gelip Peygamberin ilim kesbetmesine kadar herhangi bir bilgisi yoktu. el-Bakara, 2/143 âyetinin tefsirinde imanın, namazla açıklanmış olduğunu

⁶⁸⁷ ed-Dîb, Mustafa el-Boğa- ed-Dîb Muhyiddin Müstevin, *el-Vâdîh fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye, Dimeşk, 1998, s.237; el-İbrâhim, Musa, *Buhûsun Mehneciyye fî 'Ulûmi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru 'Ammâre, Amman, 1996, s. 100; el-Cudey', *a.g.e.*, s.352.

⁶⁸⁸ Zehebî, Hüseyin, *a.g.e.*, I, 170 vd.; Ebû Şehbe, *a.g.e.*, s.348. Konuyla ilgili hadisler için ise bkz. Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Tefsîr'il-Kur'an, Bâbu Mâ Câê fillezî Yüfessiru'l-Kur'an bi Re'yihî, Hd. No: 2951, V, 199; Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsenna el-Mûsilî, *Müsned*, Hd. No: 2585, IV, 458; et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, (öl. 321/933), *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (Neşr. Şu'ayb Arnaût/I-XV), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988, Hd. No: 392, I, 358.

⁶⁸⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 7.

görmez misin?⁶⁹⁰ Zemahşerî, yine mezhebine uygun olarak aklî olan hüsün ve kubuhtan bahsetmiş, bu ilkeyi tefsirinin vazgeçilmez ilkelerinden biri yapmıştır. O, es-Sebe, 34/13. âyetin yorumunda, Hz. Süleyman'ın, resimlerle uğraşması nasıl caiz görür, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini ifade etmiştir: Bu dinlerin, ihtilaf etmelerinin caiz olduğu hükümlerdendir. Çünkü bu zulüm ve yalan gibi aklın çirkin gördüğü şeylerden değildir.⁶⁹¹

Zemahşerî, bütün gücüyle aklını Kur'ân'ı anlamak için kullanmaya çalışır. O, istinbat ve düşünce bakımından bir şey ifade etmeyen zahiri anlamlara ikna olmaz. Nîtkem bu doğrultuda şöyle demektedir: “Âyetlerin tedebbürü, zahirini doğru te’villere ve güzel anlamlara yorarak bilgilere götüren tefekkür ve derinlemesine düşünmedir. Çünkü okunan âyetlerin zahiriyle ikna olanlar, geniş ve derin anlamlara ulaşamaz.”⁶⁹²

O, her ne kadar Kur'ân'ın anlaşılmasında akla aşırı önem verse de bazı âyetlerin anlaşılmasında aklın acze düştüğünü itiraf etmektedir. Bu durumda akıl sadece âyette bir hikmet, olduğunu kavramaktadır. Çünkü Allah hikmetsiz bir şey yapmaz. Bazen bu hikmet bizim tarafımızdan anlaşılır bazen ise anlaşılmaz. O, el-Furkân 25/59. âyetinin tefsirinde bu bağlamda şöyle demektedir: Diğer sayıları değil de bu sayıyı-yani altıyı-zikretmesinin nedenin hikmet olduğunda şüphe etmiyoruz. Çünkü her ne kadar muttali olmasak ve bilgisine ulaşmasak da Allah'ın bir şeyi hikmetle takdir ettiğini biliyoruz. Cehennemdekileri bekleyen meleklerinin sayılarının on dokuz, arşı taşıyanların sekiz, ayların on iki, yerin ve göğün yedi, namazın beş sayısı ile takdir edilmesi, hadlerin keffaretlerin, nisabların vb. şeylerle ilgili miktarların hepsi bu kabildendir. Allah'ın bütün fiillerinde hikmet olduğunu ve takdir ettiği şeylerin doğru ve gerçek olduğunu ikrar etmek iman gereğidir.⁶⁹³

İbn ‘Atiyye ise dirayet tefsiriyle ilgili görüşlerini tefsirinin mukaddimesinde şöyle açıklamaktadır: O bu çeşit tefsirin mübah olduğunu söyleyerek yasak kabul edilmemesini ister. Ancak müfessirimiz, delilsiz olarak kişisel arzu ve hevaya dayanan salt reyle tefsirden kaçınılması gerektiğini ifade etmekle birlikte, sarf, nahiv ve usul gibi müfessirin ihtiyaç duyduğu ilimlerin elde edilmesini ve âlimlerin kitaplarından nakillerde bulunulmasını şart koşmaktadır. Bu yönleme karşımı gibi ileri sürülen hadisi ise İbn ‘Atiyye şöyle yorumlamaktadır: Bunun anlamı, Allah'ın kitabı hakkında kendisine bir şey sorulduğunda kişinin, âlimlerin söylediklerine, nahiv ve usûl gibi

⁶⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 227 vd.

⁶⁹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 555.

⁶⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 87.

⁶⁹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 281.

ilimlerin prensiplerinin gerektirdiği şeylere bakmaksızın kendi görüşüne göre tefsir etmesidir. Bu hadisin içeriğine, dilcilerin Kur'ân'ın dilinden ve nahivcilerin nahvinden bahsetmeleri ve fıkıhçıların yorumlamaları girmez. Her biri, uzman oldukları bilimsel disiplinlerin kurallarına dayanarak kendi görüşleri doğrultusunda tefsir yaparlar. Bu şekilde Kur'ân ayetleri hakkında konuşan kimse salt kendi reyile konuşmuş olmaz.⁶⁹⁴

İbn 'Atiyye, ilgili hadislerin, anlaşılması ancak tevkifi yolla gerçekleşen Kur'ân'ın gayb konularının ve mücmel kısmının tefsiriyle alakalı olduğunu söylemektedir.⁶⁹⁵

İbn 'Atiyye, selevin reyle tefsir yapmaktan niçin kaçındıklarını ise şöyle açıklamaktadır: Tefsir konusunda öncü olmalarına rağmen bu çeşit tefsirden uzak durmaları ihtiyat ve veralarından dolayıdır. Selev, Allah'ın muradıyla örtüşmeyecek şeyler söyleme korkusundan dolayı Kur'ân'ın müşkiliyle ilgili duraksamışlardır.⁶⁹⁶

Bütün bu söylenenlere bağlı olarak, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin tefsirlerinin dirayet yönlerini ortaya koymak üzere fıkıh ve kelam konularıyla ilgili âyetlere nasıl yaklaştıklarını ve işârî yoruma nasıl baktıklarını tespit etmeye çalışacağız. Müfessirlerimizin dil ile ilgili yorumlarını ise detaylı bir şekilde ele almak amacıyla daha sonra ayrı bir bölüm altında inceleyeceğiz.

2.2.1. Fıkıhî Yönleri

Zemahşerî, Hanefî mezhebine tabidir. Ahkâm âyetlerini genelde Ebû Hanîfe'nin görüşlerini ön planda tutarak yorumlamakla birlikte bu konuda mutaassıb değildir. Yeri geldikçe diğer mezheb imamlarının da görüşlerine yer vermektedir. Hanefî tabakat kitapları ondan övgüyle bahsederek çok meşhur olmasından dolayı Zemahşerî'den uzunca bahsetmeyi görürler.⁶⁹⁷

Müfessirimiz, Hanefî mezhebinin Ebû Hanife dışındaki diğer imamlarının ismine çok az yer verir. Örneğin tefsirinde sadece iki yerde Ebû Yusuf'un⁶⁹⁸, üç yerde

⁶⁹⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 41.

⁶⁹⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 41

⁶⁹⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 41.

⁶⁹⁷ el-Kuraşî, Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, (öl.775/1374), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (I-II) Mîr Muhammed Kutubhâne, Karataşî, ts., II, 160.

⁶⁹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 208, IV, 337. *Ebû Yûsuf, Y'akûb b. İbrahim b. Hubeyb el-Ensârî el-Bağdâdî el-Kûfî*, (113–182/731-798) Ebû Hanîfe'nin ashabından ve öğrencilerindendir. Onun mezhebini yayan ilk kişidir. Kufe'de doğmuş, hadis ve rivayetleri öğrenmiştir. Ebû Hanife'yle uzun süre birlikte olunca re'y kendisine galebe çalmıştır. Bağdat'ta kadılık yapmıştır. Kâdi'l-Kudât lakabını alan ilk kişidir. Bağdat'ta vefat etmiştir. Ziriklî, *a.g.e.*, VIII, 193.

Züfer'in görüşüne⁶⁹⁹, bir yerde el-Kerhî'nin görüşüne⁷⁰⁰, bir yerde et-Tahavî'nin görüşüne değinmiştir. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'tan birlikte nakilde bulunurken Ebû Hanîfe'nin iki arkadaşı tabirini sekiz yerde kullanmıştır.⁷⁰¹ Haneî mezhebi dışında daha çok İmam Şafî'nin görüşlerine değinmiş zaman zaman Mâlikîlerin tercihlerine yer vermiştir. Ayrıca yeri geldikçe sahabe ve tabiinden bazı kimselerin fikhî görüşlerini nakletmiştir. Zemahşerî'nin âyetlerin izahında yer verdiği fikhî yorumlar hakkında şunları zikredebiliriz:

Zemahşerî, ahkâm âyetlerini tefsir ederken, bazen hiçbir mezhebin adını zikretmeden bazı fikhî konulara temas eder. Örneğin; *Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyeceğin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez* (el-A'râf, 7/31) âyetinin tefsirinde gerekli açıklamaları yaptıktan sonra sünnet olan, kişinin namazda en güzel şekle bürünmesidir, diyerek herhangi bir mezhebin ismini zikretmez.⁷⁰² Yine müfessirimiz Hûd 11/61. âyetinde geçen *وَاسْتَعْمَرُوا فِيهَا* ifadesini size orayı imar etmeyi emretti, diye anlamlandırdıktan sonra yeryüzünü imar etmenin vacip, mubah, mendub ve mekruh gibi çeşitlerinin olduğunu belirtir. Ancak bununla ilgili herhangi bir mezhebî fikre işaret etmez.⁷⁰³

Zemahşerî, bazı fikhî meselelerde ise bir tek Haneî mezhebin görüşünü vermekle yetinir. Örneğin O, eş-Şuarâ 26/196. âyetinin tefsirinde diğer kitaplarda Kur'an'ın zikrinin geçtiğini söyler. Bazıları Kur'an'ın anlamının söz konusu kitaplarda sabit olduğunu söylemiştir. Bu yorumla, namazda Farsça kıraâtın caiz olduğunu⁷⁰⁴ söyleyen Ebû Hanîfe lehinde delil getirilmiştir. Kur'an Arapça dışında bir dile çevrildiğinde yine Kur'an'dır. Nitekim manaları diğer kitaplarda yer aldığı için "*Şüphesiz bu (Kur'an'ın indirileceği) öncekilerin kitaplarında da vardı*" (eş-Şuarâ, 26/196) denilmiştir.⁷⁰⁵

⁶⁹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 598, III/210, IV/525. *Züfer b. Huzeyl b. Kays el-Enbârî*, (110-158/728-775): Büyük bir fakih olan Ebû Huzeyl Züfer, Ebu Hanîfe'nin ashabındandır. İsbehan asıllı olan Züfer, Basra'da ikamet etmiş, burada kadılık yapmış ve burada vefat etmiştir. Ziriklî, *a.g.e.*, III, 45.

⁷⁰⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 534. *el-Kerhî, Ebu'l-Hasen 'Ubeydullah b. el-Hasen*, (260-340/874-951): Büyük bir fakih olan el-Kerhî, Bağdat'ta Haneîlerin başkanlığını yapmıştır. Kerh'te doğmuş, Bağdat'ta vefat etmiştir. Kendisine ait bu fıkıh usulu kitabı yanında, Camiu's-Sağır ve Camiu'l-Kebîr'e ait şerhler vardır. Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 193.

⁷⁰¹ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 149, IV, 508. eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen, (131-189/749-301), Fıkıh usul ve furuunda imamıdır. Ebû Hanîfe'nin mezhebinin yayılmasında büyük etkisi olmuştur. Vâsıt'ta doğmuş, Kufe'de vefat etmiştir. Rakka'da kadılık yapmıştır. Ziriklî, *a.g.e.*, VI, 80.

⁷⁰² Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 96.

⁷⁰³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 391.

⁷⁰⁴ Namazda tilavetin Arapça dışında bir dile yapılmasına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Köksal, *Fikhî Açından Türkçe İbadet*, Yeni Akademi Yay., İstanbul, 2006, ss. 53-74

⁷⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 324.

Müfessirimiz birçok konuda sadece Ebû Hanîfe ve İmam Şafîî'nin görüşlerine birlikte yer vererek âyetleri tefsir eder. Bu bağlamda Zemahşerî, “*Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır*” (en-Nisâ, 4/101) âyetinin yorumunda namazı kasretmenin caiz olduğu en az sefer müddetinin Ebû Hanîfe'ye göre insanın kasıtlı yürüyüşüne veya deve gidişine göre üç gün ve üç gecelik bir yürüyüş olduğunu belirtir. Sefere çıkan kimsenin yürüyüşü yavaşlandırması ve hızlandırmasına itibar edilmez. Bir günde üç gün ve üç gecelik mesafe yürürse kişi namazı kısaltır. Şafîî'ye göre ise bu miktar iki günlük mesafe olan dört beriddir.⁷⁰⁶ Yine müfessirimiz, *Eğer (herhangi bir şeyden) korkarsanız (namazlarınızı) yürüyerek yahut binmiş olarak (kılın)* (el-Bakara, 2/239) âyetinin yorumunda, Ebû Hanîfe'ye göre durma olmadığı müddetçe yürüme ve hareket halinde namaz kılınamayacağını; Şafîî'ye göre ise her durumda kılınabileceğini belirtir. Sözüne devamla Zemahşerî, binekli olan kişinin işaretle kılacağını ve kıbleye yönelme farzının ondan sakıt olacağını belirtir.⁷⁰⁷

Zemahşerî, *Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar...* (el-Bakara, 2/225) âyetinin yorumunda yemin-i lağvı şöyle tarif ederek nakillerde bulunur: Yeminlerde itibar edilmeyip sakıt olan şeylerdir. Bu çeşit yeminle akid söz konusu değildir. Bunun delili,... *Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar* (el-Maide, 5/89) ifadesidir. Fakihler bu konuda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve ashabına göre yemin-i lağv, kişinin üzerine yemin etmediğini zannettiği şey üzerine yemin etmesi ve sonra bunun hilafının ortaya çıkmasıdır. Şafîî'ye göre ise, Arapların akıllarından yemin ettiklerini geçirmeden sadece sözlerini güçlendirmek için kullandıkları بَلَىٰ ve لَا وَاللَّهِ

⁷⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 546. Bkz. el-Kâşânî, ‘Alâuddîn (öl.587/1191), *Bedâiu's- Sanâi' fî Tertîbi's- Şerâi'*, (I-VII) Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1982, Beyrut, I, 91vd; İbn 'Âbidîn, *Hâşiyetu Reddî'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr*, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000, II, 386; eş-Şafîî, *el-Umm*, (I-VIII) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393/1973, I,96; eş-Şîrâzî, *el-Mühezzebe fî Fikhi'l-İmami's-Şafî'i*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, I, 101; el-Mâverdî, *el-Hâvî fî Fikhi's-Şafîi*, (I-XVIII), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1994, II, 357-359; en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzebe*, (I-XX), yy, ts., IV, 321; İbnu'l-'Arabî, *a.g.e.*, II, 412-414; el-Cessâs, *a.g.e.*, III, 229; eş-Şafîî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 88; et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Neşr.Saduddin Ünal/I-II), Merkezu'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, İstanbul, 1998, I, 194.

⁷⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 284 vd. Ayrıca bkz. eş-Şafîî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 95 vd; et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 227; İbn Nuceym, Zeynuddîn el-Hanefî, (öl.970/1563), *Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-VIII), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., II, 183; el-Mergînânî (öl.593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâye*, (I-III), el-Mektebetu'l-İslâmiyye, yy, ts., I, 89.

وَاللّٰهِ gibi sözlerdir. Nitekim Kureyşlilerden birine senin bugün mescid-i haramda yemin ettiğini işittim denilirse bunu inkâr ederek bin defa vallahi hayır, diyecektir.⁷⁰⁸

Zemahşerî, bazı fıkhi meselelerde ise selefle birlikte daha sonra gelen birçok imamın görüşüne başvurarak açıklamalarda bulunur. Örneğin Zemahşerî, *Şüphesiz Safa ile Merve, Allah'ın (dininin) nişanelerindendir. Onun için her kim hac ve umre niyetiyle Kâbe'yi ziyaret eder ve onları da tavaf ederse, bunda bir günah yoktur* (el-Bakara, 2/158) ayetinin yorumunda sa'y konusunda ihtilaf edildiğini belirterek bu konundaki rivayetleri zikreder. Sa'y'de, terkle fiil arasında muhayyer bırakılan bazı fiillerin varlığına ve günah yoktur ifadesinin bulunmasına dayanarak bazıları sa'yin tatavvu olduğunu söylemişlerdir. Bu görüş Enes, İbn 'Abbâs, İbn Zubeyr'den nakledilmiştir. İbn Mes'ûd'un *فَلَا حُتَّاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطُوفَ بِهِمَا* şeklindeki kiraâtı de bunu desteklemektedir. Ebû Hanife'ye göre sa'y, vacip olup rükûn değildir. Sa'y'i terkeden kimse kan akıtmalıdır. Öncekilere göre ise terk eden kimsenin üzerine bir şey gerekmez. Mâlik ve Şafiî'ye göre ise sa'y rükündür. Çünkü Peygamberimiz "Sa'y yapınız. Allah size sa'y'i farz kıldı"⁷⁰⁹ demiştir.⁷¹⁰ Yine o, *Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (buluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin.* (en-Nisâ,4/6) âyetinin yorumunda yetimleri sınama ve rüşdden maksadın ne olduğu konusunda ihtilaf edildiğini belirtir. Ebû Hanife ve ashabına göre sınama kendisinden meydana gelmesi düşünülen şeyin iyice ortaya çıkmasına kadar, tasarrufta bulanacağı işi kişiye bırakmaktır. Rüşd ise kişinin tasarruf yöntemlerine ulaşmasıdır. İbn 'Abbâs'tan gelen rivayete göre rüşd, akıldaki salahiyet ve malı koruma fiilidir. Mâlik ve Şafiî'ye göre sınama, alış verişteki tasarrufunun ve kişinin hallerinin takip edilmesi, borca karşı olan meylinin gözetlenmesidir. Rüşd ise dindeki selahiyettir. Çünkü fısıq malı bozar.⁷¹¹

Zemahşerî, *Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar* (el-Bakara, 2/184) âyetinin yorumunda iftarı mubah kılan hastalığın ne olduğu ihtilaf edildiğini belirtir. Bütün

⁷⁰⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 265. Krş. eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen (öl.189/805), *el-Asl*, (Neşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî/I-V), İdâretu'l-Kur'ân, Karâteşî, ts., III, 171; eş-Şafiî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, II, 187vd.

⁷⁰⁹ Hadis için bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, Kitâbu'l-Hacc, Bâbu Vucubi't-Tavâfi Beyne's-Safâ ve'l-Merveti ve Enne Gayrahu Lâ Yeczî Anhu, Hd. No:9636, V, 98.

⁷¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 207. Krş. el-Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, (Neşr. Muhammed Hâcî/I-XIV), Dâru'l-Garb, Beyrut, 1994, III, 214; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, (öl.595/1199), *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, (I-II), Matba'atu Mustafa Elbânî, Beyrut, H.1395/1975, I, 345 vd.

⁷¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 463. Krş. İbn Abdisselâm, Ali et-Tesûlî, *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, (Neşr. Muhammed Abdulkadir Şahin/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, II, 488; el-'Abderî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf (öl.897/1492), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari'l-Halîl*, (I-VI), Dâru'l-Fikr, Beyrut,1398/1978, V, 75; Mâlik, *el-Müdevvene*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts, IV, 72.

hastalıklar, diyenler vardır. Çünkü Allah, herhangi bir seferi tahsis etmediği gibi herhangi bir hastalığı da tahsis etmemiştir. Her yolcu iftar edebildiği gibi her hasta da iftar edebilir. İbn Sîrîn'den gelen rivayete göre yemek yiyebilir bir haldeyken kişinin ramazana girdiğinde parmağındaki bir acıdan dolayı hastalanmasıdır. İmam Mâlik'e, şiddetli göz ağrısı ve yatağa düşürmeyen zarar verici öksürük hakkında sorulunca, bunun hastalığa tutulan kimsenin sahip olduğu iftar etme ruhsatı içinde bulunduğunu söyler. Bazı kimseler *Allah sizin için kolaylık diler* (el-Bakara, 2/184) ifadesine dayanarak bu miktarı kendisiyle oruç tutmanın çok zor olduğu ve oruçla artan hastalık diye belirlemişlerdir. Şafî'ye göre ise, kişi gayreti tükenip, tahammülsüz hale gelinceye kadar iftar etmez.⁷¹²

İbn 'Atiyye ise Mâlikî mezhebine müntesiptir. Ancak bu konuda mutaassıp olmayıp diğer mezheplerin görüş ve delillerine de çoğunlukla değinir. Onun hüküm âyetlerini ele alışı dikkate alındığında şu niteliklerin öne çıktığı görülecektir:

İbn 'Atiyye, Malikî olduğundan dolayı öncelikler Maliki mezhebinin görüşlerini ortaya koyarak delillendirmeye özen gösterir. Âyetleri yorumlarken kendi mezhebinin kabullerine genişçe yer verir. Öyle ki söz konusu mezhebin alimleri arasında var olan ihtilaflara bile değinir. Çoğu zaman fikhî görüşleri, İbnu'l-Kâsım⁷¹³, İbnu'l-Mâcişûn⁷¹⁴, İbn Vehb⁷¹⁵, İbn Hubeyb⁷¹⁶, Sahnûn⁷¹⁷ gibi mezhebin seçkin imamlarına dayandırır. Mezhebinin görüşlerini daha çok فى المذهب kalıbı⁷¹⁸ altında nakleder.

⁷¹² Zemaşşerî, *a.g.e.*, I, 223 vd. Krş. eş-Şeybânî, Muhammed (öl.189/805), *el-Hüccce 'alâ Ehli'l-Medîne*, (Mehdî Hasan el-Ceylânî/I-IV), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, H.1403/1983, I, 400; el-Kâsânî, *Bedâi'*, II, 94 vd; ez-Zeyla'î, Fahrüddîn Osman b. Ali, *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Kahire, H.1313/M.1896, I, 333; es-Sivâsî, Kemâleddîn Muhammed b. Abdilvâhid, (öl.681/1282), *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, (I-VII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., II, 351.

⁷¹³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 313. *Abdurrahman b. el-Kâsım el-İtkî*: Zühde ilmi kendisinde toplamış biriydi. İmam Malik'ten fıkıh öğrendi. Yirmi yıl ona arkadaşlık etti. Ondan sonra ise on iki yıl kada yaşadı. Mısır'da 191/807 senesinde vefat etti. Nesâî onun güvenilir ve emin olduğunu söylemiştir. eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, s.150; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 150; el-Yemenî, Safiyyuddîn Ahmed b. Abdillâh, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl*, (Neşr. Abdulfettâh Ebu Ğudde), Dâru'l-Beşâir, Beyrut, H.1416/M.1995, s.233.

⁷¹⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 267. İbn 'Atiyye burada bizim ashabımızdan Abdulmelik b. el-Mâcişûn şöyle demektedir, ifadesini kullanmıştır. O yaklaşık onsekiz yerde İbnul-Mâcişûn'dan nakillerde bulunmuştur. *İbnu'l-Mâcişûn, Ebû Mervân Abdulmelik b.Abdilazîz b. Abdillâh b. Ebî Seleme*: Medine ehliendendir. A'ma Malikî fakihlerindendir. Malik'ten fikh öğrenmiş ve ondan rivayette bulunmuştur. Ölüm tarihi ihtilaflıdır. Bazılarına göre 212/827 bazılarına göre 214/829. senesinde vefat etmiştir. İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 389; eş-Şîrâzî, *Tabakâtu'l-Fukahâ*, I, 67; İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 166.

⁷¹⁵ O, tefsirinde yaklaşık yirmi yerde İbn Vehb'in görüşünü zikreder. Örnek için bkz. İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 239. *İbn Vehb*: Mısırlı, Mâlikî fakihlerdendir. İmam Malik'e yirmi yıl arkadaşlık yapmıştır. İmam Malik, İbn Vehb'in imam olduğunu söylemiştir. 148/765 senesinde Mâlik'in yanına gitmiş ve imam ölünceye kadar onun yanından ayrılmamıştır. Malik bir şey ona yazdığında Müfti İbn Vehb'e diye başladır. İmâm Mâlik onun dışında başka hiç kimseye böyle bir hitapla herhangi bir şey yazmamıştır. Malik'in yanında İbn Vehb ve İbn Kâsım anıldıklarında O, İbn Vehb alim, İbnu'l-Kâsım ise fakihtir,

Örneğin İbn ‘Atiyye, namazda okunan Fâtîha’nın sonunda آمين sözcüğünü kullanma konusundaki açıklamalarına Peygamberden gelen bir hadisle başlar. Daha sonra ise Mâlikî mezhebi imamlarının görüşlerini nakleder. Ebû Hureyre ve başkaları Peygamberin şöyle dediğini nakletmiştir: “İmam وَلِالضَّالِّين dediği zaman siz de آمين deyiniz.”⁷¹⁹ Cebail, nüzûl sırasında Peygambere fatihayı öğretip okuttuğunda sûrenin sonunda ondan آمين demesini istemiştir.⁷²⁰

İbn ‘Atiyye, bu rivayetlerin, dua eden her kişinin duasının sonunda آمين demesini gerekli kıldığını söylemiştir. Ona göre aynı durum namaz dışında fatihayı okuyan için de geçerlidir. Ancak açık tertille olması söz konusu değildir. Namazda ise, bazı alimler, imam, me’mum veya tek başına olsun namazı kılan herkesin fatihayı okuyacağı görüşündedir. Mâlik’e göre ise imam âmîn demez, ancak arkasındakiler sessizce âmîn derler. Tek başına namaz kılan kimse yine âmîn der. Bir başka rivayette Mâlik’e göre açık veya gizli kıraât sırasında imam “âmîn” der. Mâlikten gelen diğer bir rivayette imam açık kıraât sırasında âmîn demez. İbn Hubeyb, imam’ın âmîn demeyeceği görüşündeyken, İbn Bukeyr, imamın muhayyer olduğunu belirtir.⁷²¹

İbn ‘Atiyye bu ihtilafın imamla ilgili gerçekleştiğini, me’mum ve tek başına kılan kimse hakkında İbn Nafi’ dışında kimsenin ihtilaf etmediğini belirtir. O İbn

demıştır. 197/813 senesinde vefat etmiştir. Kabrinin yeri ihtilaflıdır. İbn Hallikân, *a.g.e.*, III, 36; İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 346.

⁷¹⁶ O, yaklaşık yirmi sekiz yerde İbn Hubeyb’in görüşüne yer vermiştir. Bazı örnekler için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 230. *Abdumelik b. Hubeyb es-Sülemî*: Dil ilimleri ve hadiste de uzman olan Endülüs fakihlerindendir. Önce fikhî Yahya b. Yahya, İsa b. Dinâr ve el-Hüseyn b. el-‘Âsım’dan öğrendi. Alim olarak Medine’ye gitti. Kitaplarını İbnu’l-Mâcişûn’un da içinde olduğu bir kısım alimlere arzetti. Sonra Endelüs’e döndü. Elli üç yaşında iken “el-Vadihâ” ismi verdiği kitaplar yazdı. Kurtuba’da 232/847 senesinde vefat etti. İbn Kunfuz, *a.g.e.*, I, 171; *es-Suyûtî*, *Buğye*, II, 109.

⁷¹⁷ İbn Atiyye, eserinde on yedi yerde Sahnûn ismini anmıştır. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 240, 259, 554. *Sahnûn*: Asıl ismi Abdusselâm’dır. Mâlikî mezhebin meşhur fakihlerindendir. Fikhî, İbnu’l-Kâsım, İbn Vehb ve Eşheb’den öğrenmiştir. Mağrib’te Mâlik mezhebinin güçlenmesinde önemli rol oynamıştır. Kayravan’lıdır. 240/854 senesinde vefat etmiştir. Bkz. İbn Hibbân, Ebu Hâtim, Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikât*, (Neşr. Şerefuddin Ahmed/I-IX), Dâru’l-Fikr, yy, 1975, VIII, 299; İbn Kunfuz, *a.g.e.*, s.174; eş-Şirazî, Ebu İshâk, *Tabakâtu’l-Fukahâ*, s.156.

⁷¹⁸ İbn Atiyye tefsirinde yaklaşık ikibin ikiyüz otuz yedi yerde bu kalıbı kullanmıştır. Örnek için bkz. İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, I, 245, 267, 317, 382, 408, II, 33, 60, 105, 231.

⁷¹⁹ Benzer lafızlarla aynı anlamdaki hadis için bkz. el-Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu’d-D’âvât, Bâbu’t-Te’mîn, Hd.No: 6039, V, 2351; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu İkâmeti’s-Salât ve’s-Sünneti fi hâ, Bâbu’l-Cehr bi Âmin, Hadis No: 852, I, 277.

⁷²⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 79.

⁷²¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 79. Ayrıca bkz. İbn Cuzey, Muhammed b. Ahmed (öl.741), *el-Kavâninu’l-Fikhiyye*, ts., yy, s.44; İbn Rüşd, *a.g.e.*, I,146; el-Ezherî, Salih b. Abdissemî, (öl.1335/1917), *es-Semeru’d-Dânî fi Takrîbi’l-Me’ânî*, el-Mektebetu’s-Sekâfiyye, ts., Beyrut, s.104; en-Nimerî, Ebû ‘Amr Yusuf b. Abdillâh b. Abdilberr, (öl.463/1071), *el-Kâfi fi Fikhi Ehli’l-Medîne el-Malikî*, (Neşr. Muhammed Muhammed Ahved/I-II), Mektebetu’r-Riyâd el-Hadîse, Riyâd, 1980, I, 206.

Haris'in kitabında şöyle geldiğini belirtmiştir: "Me'mum, imam'ın وَلَا الصَّالِّينَ dediğini işittiğinde âmîn der. Ama uzakta olup onu işitmezse âmin demez."⁷²²

İbn 'Atiyye, el-Bakara, 2/184. âyetinin tefsirinde, oruç bozmanın gerçekleşebileceği hastalığın ölçüsü hakkında âlimlerin ihtilaf ettiğini zikrederek şunları nakleder: "Bir gruba göre, zaruret iftara götürmese bile, sefer illetine binaen yolcunun iftar etmesine kıyasla, insanın hasta denilmeyi hak edecek bir durumda olmasıdır. Bunu İbn Sîrîn, söylemiştir. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise, hastalık eziyet edip kronikleştiğinde veya orucun hastalığı artıracığından korkulduğunda iftar etmek sahihtir. Bu İmam Mâlik'in önde gelen ashabının görüşüdür. Hasan Basri ise, hastalıktan dolayı ayakta namaz kılamıyorsa o zaman kişinin iftar edeceğini söylemiştir. Bir topluluğa göre ise, hastalık hali iftar etmeye zorlayıncaya kadar hasta orucunu bozmaz. Bu Şafî'nin görüşüdür."⁷²³

İbn 'Atiyye, Mâlik'in görüşlerinden sonra ikinci derecede Şafî'nin görüşüne önem vermektedir. Ondan sonra ise Hanîfî mezhebi'nin görüşleri gelir. O, eserinde yaklaşık altmış yerde İmam Şafî'nin, yirmi yerde ise Ebu Hanife'nin ismini zikredekrek onların görüşlerine yer vermiştir. İbn Hanbel'in görüşlerine ise onu aşkın yerde olmak üzere çok az değinir. Bu durum sadece İbn 'Atiyye'de değil, karşılaştırmalı fıkıh yazarları olan Abdilberr ve İbn Rüşd gibi kimselerde de görülür. Bu durum iki nedenden birine⁷²⁴ dayandırılabilir: Ahmed b. Hanbel'in fıkıhçılığından çok hadisçiliğiyle meşhur olmasıdır. Ya da onun fıkıh mezhebinin bütün İslam topraklarında- özellikle de Endülüs'te-yaygınlaşmamasıdır.

Bununla birlikte İbn 'Atiyye, bazı yerlerde sadece dört mezhebin görüşüyle yetinmez. İbn 'Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib gibi ashabın, Mücâhid, Tavûs, Şureyh, Sevrî, Hasan Basrî, Ebî Sevr, İbrahim ve Şa'bî gibi birçok tabiinin de görüşlerini hatırlatır. Örneğin, besmelenin Kur'ân'dan bir parça olup olmadığı hususunda, İbn 'Atiyye, öncelikle sûre başındaki besmelelerle ilgili hadisleri zikreder: "Câbir b. Abdillâh, Peygamberin kendisine şöyle dediğini rivayet eder: Ey Câbir! Namaza nasıl başlıyorsun? Ben, elhamdulillahi rabbil alemin'le deyince, Bismillahirrahmanirrahim, dememi istedi."⁷²⁵ Ebû Hureyre'den gelen rivayete göre Peygamberimiz şöyle demiştir: "Cebrail gelerek

⁷²² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 79.

⁷²³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 251. Krş. el-Karavî, Muhammed el-'Arabî, *el-Hulâsatu'l-Fıkhiyye 'alâ Mezhebi's-Sâdeti'l-Mâlikiyye, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye*, ts., Beyrut, I, 199.

⁷²⁴ ez-Zubeyrî, *a.g.e.*, s.715

⁷²⁵ Bkz. el-Fevrî, *Kenzu'l-'Ummâl*, Hd. No:22178, VIII, 201.

bana namaz kılmayı öğretti. Besmeleyi açık bir şekilde okudu.”⁷²⁶ İbn ‘Atiyye, bu iki hadisin, besmelenin Kur’ân’dan bir parça olmasını gerektirdiğini, ancak ‘Ubeyy’in sahih hadisinin bunu reddettiğini belirtir. Nitekim Peygamber ona şöyle demiştir: Mescitten çıkmadan ne Tevrat’ta, ne İncil’de ne de Furkân’da bir benzeri inmemiş, bir sûreyi öğrenmek ister misin? Câbir öğrenmeyi umarak yürümesini yavaşlattığını söyler. Peygamber sonra ona der: Namaza başladığında ne okuyorsun? O da الْحَمْدُ nun başından sonuna kadar okuduğunu söyler.⁷²⁷ Yine Allah’ın şu sahih sözü bunu reddeder: “Namazı benimle kulum arasında ikiye ayırdım...”⁷²⁸ Ayrıca Peygamberin, Ebûbekir’in, Ömer’in, Osman’ın namazda besmeleyi okuduklarına ilişkin herhangi bir rivayetin kayıt altına alınmamış olması bu hadisleri reddeder. Aynı zamanda âyetlerin sayısı da bunu reddeder. Çünkü icmayla, Fâtiha yedi âyettir. Ancak Hasan el-Ca‘fî’den âyetlerin altı olduğu rivayet edilmiştir. Bu şaz rivayete itibar edilmez.⁷²⁹

İbn ‘Atiyye, Şafîî’nin sûre başlarındaki besmeleleri, Kur’ân’dan âyet kabul ettiğini, Mâlik, Ebû Hanîfe, fakih ve kurraların çoğunluğunun bunu kabul etmediğini belirtir. Daha sonra O, Câbir ve Ebû Hureyre’nin yukarıda geçen hadisini şöyle te’vil eder: “Eğer Câbir ve Ebû Hureyre’nin hadisleri sahihse, bana göre Peygamber Câbir’in okumasını gördü. Namazdaki kıraatle ilgili hikaye ise öğretmek amacıyla namaz dışında gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, âyet olduğundan dolayı değil, bunun için besmeleyi okumasını emretmiştir. Ebû Hureyre’nin hadisinde de yine Peygamber öğretmek için okuma yapmıştır. Ubeyy’le birlikte bunu yapmamıştır. Çünkü Peygamberin bundan maksadı bir sûreyi tahsis etmek ve özelliklerinden dolayı onu yüceltmektir. Dolayısıyla sûreden olmayan bir parçayı ona dahil etmemiştir. Câbir’in ve Ebû Hureyre’nin hadisinde ise maksat bu değildir.”⁷³⁰

İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/37. âyetini yorumlarken ise nikâh akdinin elinde olduğu şahsın kim olduğuna ilişkin iki görüşü şöylece nakleder: “İbn ‘Abbâs, ‘Alkame, Tâvûs,

⁷²⁶ el-Fevrî, *a.g.e.*, Hd. No. 19685.

⁷²⁷ Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Fedâilî’l-Kur’an, Fadli Fâtihati’l-Kitâb, Hd. No: 2875, V, 155.

⁷²⁸ Malik b. Enes, *el-Muvatta’*, (Neşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî/I-II), Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, yy, ts., Hd. No: 188, I, 84; Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’s-Salât, Bâbu Men Tereke’l-Kıraât, Hd No: 821, I, 301; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, (I-VIII), Kitâbu’s-Salât, Bâbu Vucûbi Kırâati’l-Fatiha, Hd.No, 904, Dâru’l-Ciyl, Beyrut, ts., II, 9.

⁷²⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 60.

⁷³⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 61. Sûre başlarındaki besmelerin Kur’an’dan olup olmadığına ilişkin tartışmalar için bkz. Şeyhîzâde, Abdurrahman b.Muhammed,(öl.1078/1668) *Mecma’u’l-Enhur fi Şerhi Mülteka’l-Ebhur*, (Neşr. Halil İmran Mansûr/I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 143 vd; Suyûtî, *el-Hâvî li’l-Fetâvâ fi’l-Fıkıh ve ‘Ulûmi’t-Tefsîr ve’l-Hadîs ve’l-Usûl ve’n-Nahv ve’l-İ’râb ve Sâiri’l-Funûn*, (Neşr. Abdullatîf Hasan Abdurrahman/I-II), Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrut, 1421/2000, I, 261 vd; el-Bihvetî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfu’l-Kinâ’ ‘an Metni’l-İkna’*, (Neşr. Hilâl Musaylahî/I-VI), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1402/1982, I, 335 vd.

Şureyh, İbrahim, Ebû Sâlih, ‘İkrime, Zührî ve Mâlik’e göre söz konusu şahıs, kadının evinde bulunduğu velisidir. Evlenmemiş kızın velisi ise babasıdır. Ali b. Ebi Talib, bir rivayete göre İbn ‘Abbâs ve Saîd b. Cubeyr’e göre ise nikâh akdini elinde bulunduran kocadır.”⁷³¹

Müfessirimiz, yolculuk sırasında orucun mu yoksa iftarın mı faziletli olduğu konusunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini zikrederek şöyle der: “Şâfiî ve bazı rivayetlerde Mâlik, güç yetirebilenler için oruç tutmanın daha faziletli olduğu görüşündedir. Mâlikî mezhebine göre kişiyi muhayyer bırakmak daha uygundur. İbn ‘Abbâs ve İbn Ömer, iftarın daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Mücâhid ve ‘Amr b. Abdilaziz ise hangisi kolaysa onun faziletli olduğu görüşündedirler. İbn Hanbel’e göre ise seferde oruç tutmak mekruhtur.”⁷³²

İbn ‘Atiyye, İbn Ömer’in şöyle dediğini nakleder: “Kim yolculuk sırasında oruç tutarsa, mukim olduğunda onu kaza eder”. Müfessirimizin belirttiğine göre bu, Hz. Ömer’in de görüşüdür. Mâlik’e göre ise güç yetiren kimse için, oruç tutmak müstehap ve namazın kısaltılması daha güzeldir. Çünkü kişinin zimmeti, oruç durumuyla meşgul olduğundan namaz ruhsatından uzaklaşmıştır. Asıl olan, amele koşturmaktır. İbn ‘Atiyye, burada işaret edilen yolcuğun icmayla Allah’a itaat, hac ve cihad amaçlı olduğunu belirtir. Akrabaları ziyaret etmek ve zaruri ihtiyaçlarını karşılamak için yapılan yolculuklar da buna dâhildir. Ticaret ve mübah işler için yapılan yolculuklara gelince iftarın caiz olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn ‘Atiyye, iftarın caiz olduğuna ilişkin görüşün daha tercih edilir olduğunu belirtir. O, Allah’a isyan yolunda yapılan yolculuklarda ise iftar edilmemesini benimseyen görüşü daha uygun bulur.⁷³³

İbn ‘Atiyye, iftar etmeyi caiz kılan yolcuğun miktarı hususunda çeşitli görüşleri zikrederek şöyle demiştir: Mâlik’e göre namazı kısaltan yolculuk miktarıdır. Bu miktar hakkında ihtilaf edilmiştir. Mâlik önce bir gün ve gece olduğunu söylemiş, daha sonra kırksekiz mil olduğunu belirtmiştir. Ondan kırk beş mil, kırk mil ve iki gün gibi görüşler nakledilmiştir. Mebsût’ta kırk mil olduğu geçer. İbn ‘Atiyye Mâlikî, mezhebinin görüşünün otuz mil olduğunu söylemiştir.⁷³⁴

⁷³¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 320 vd. Krş. İbn Düyân, İbrahim b. Muhammed, *Menâru’s-Sebîl fî Şerhi’d-Delil*, (Neşr. Zuheyr Şaviş/I-II), el-Mektebetu’l-İslâmî, yy., 1409/1989, II, 194.

⁷³² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 251. Bkz. es-Sâvî, Ahmed, *Bulğatu’s-Sâlik li Akrabi’l-Mesâlik*, (Neşr. Muhammed Abdusselâm Şahin/I-IV), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994, Beyrut, I, 446 vd.

⁷³³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 251.

⁷³⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 251. Bkz. Semerkandî, Alâuddîn, (öl.539/1145), *Tuhfetu’l-Fukahâ*, (I-III), Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrut, 1984, I, 358.

İbn ‘Atiyye, çok az âyetin yorumunda da sadece Malikî mezhebinin görüşüne yer vererek diğer mezheplerin görüşüne hiç değinmez. Örneğin o, el-Bakara 2/158. âyetin yorumunda umrenin hükmü hakkında sadece kendi mezhebinin görüşünden bahsederek şöyle demiştir: Malik ve İbn Hubeyb hariç ahabının mezhebine göre umre sünnettir. İbn Hubeyb ise vacip olduğunu söylemiştir.⁷³⁵ İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/43. âyetin yorumunda parmaktaki yüzüğün abdest sırasında oynatılması ve parmakların hıllanması konusunda sadece mezhebinin görüşünü naklederek bu konuda mezhebinde ihtilaf olduğunu, bir görüşe göre bu fiillerin vacip olduğunu bir görüşe göre ise vacip olmadığını belirtir.⁷³⁶

İbn ‘Atiyye, tefsirinin bazı yerlerinde fikhî açıklamalarda bulunurken hiçbir bir mezheb veya imamının ismini zikretmez. Örneğin O, el-Hacc 22/77. âyetinin tefsirinde geçen *وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ* / *Hayır yapınız*, ifadesinin bu konum dışında Kur’ân’ın başka yerlerinde vacip hükmü verilebilecek fiiller dışındaki şeyler için mendup bir emir olduğunu belirtmekle yetinir.⁷³⁷ O el-Ahkâf, 46/15. âyetinin yorumunda anne babaya iyilikte bulunmanın vacip olduğunu, onlara başkaldırmanın ise büyük günahlardan olduğunu zikreder.⁷³⁸ Yine İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/84. âyetinin lafzın zahirine göre Allah yolunda mücadelenin sadece Peygamber için emir olduğunu, ancak kendisinin hiçbir haberde, söz konusu mücadelenin bir müddet ümmetine değil de sadece Peygambere farz kılındığını görmediğini belirtir. Bu, Peygamberin kendi nefsinde herkese söylenen şeye bir örnektir.⁷³⁹

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, Hanefî mezhebine müntesiptir. Ahkâm âyetlerini, genelde Ebû Hanîfe’nin görüşleri doğrultusunda açıklar. Ebû Yusuf, Muhammed, Züfer ve Kerhî gibi mezhebinin diğer imamlarına çok az yer verir. Bununla birlikte O, mezhebinin yararlandığı kaynaklarının isimlerini tasrih etmez. Hanefî mezhebinin görüşlerini ön planda tutmuş olsa bile bu konuda mutaassıp biri değildir. Zaman zaman diğer mezheplerini görüşlerini doğruya daha yakın bulur.

Zemahşerî, kendi mezhebinden sonra öncelikle Şafî’nin, daha sonra Mâlik’in tercihlerini nakletmiştir. el-Keşşâf’ta, Ahmed b. Hanbel’in ismi ise çok nadir zikredilir. O, yeri geldikçe sahabe ve tabiinin de fikhî görüşlerine başvurur.

⁷³⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 230. Krş. el-Karâfi, *a.g.e.*, III, 203; el-Karavî, *a.g.e.*, s.228.

⁷³⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 61.

⁷³⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 134.

⁷³⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 96.

⁷³⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 86.

Zemahşerî, ahkâm âyetlerin yorumunda bazen hiçbir mezhebin ismini zikretmeden konulara değinir. Bazen sadece Hanefî mezhebinin görüşlerini vermekle yetinir. Çoğu zaman ise sadece Ebu Hanife ve Şafî'nin görüşlerine yer verir.

İbn 'Atiyye ise Maliki mezhebine müntesip olduğu için doğal olarak ahkâm âyetlerinin açıklarken Malik ve ashabının görüşlerini ön planda tutar. Bununla birlikte o da Zemahşerî gibi bu konuda mutaassıp olmayıp bazen diğer imamların görüşlerini delilleriyle zikretme yoluna gider. İbn 'Atiyye, Zemahşerî'den farklı olarak Mâlik dışındaki, İbnu'l-Kâsım, İbnu'l-Vehb, İbnu'l-Mâcişûn, Sahnûn gibi mezhebinin diğer imamlarına ve görüşlerine çokça yer verir. Ahkam âyetlerini Zemahşerî'ye göre daha detaylı bir şekilde açıklar. Ayrıca O, mezhebine ait yararlandığı fıkıh kitapların isimlerini açıkça zikreder.

İbn 'Atiyye, Malikî mezhebinden sonra sırasıyla daha çok Şafî ve Ebu Hanife'nin görüşlerine yer verir. O da Ahmed b. Hanbel'in görüşüne az yer verir. Bununla birlikte bazı yerlerde sadece dört mezhebin görüşüyle yetinmez. İbn, 'Abbâs, Ali b. Ebî Tâlib; Mücâhid, Tâvûs, Şureyh, Sevrî, Hasan Basrî, Ebî Sevr, İbrahim ve Şa'bî gibi seleften birçok kimsenin görüşünü nakleder. Bazı âyetlerin yorumunda sadece Mâlikî mezhebinin görüşüyle yetinir. Bir kısım âyetlerde ise sadece âyetteki fikhî hükümlerden bahseder. Herhangi bir mezhebin ismini zikretmeye ihtiyaç hissetmez.

2.2.2. Kelâmî Yönleri

Tevhid, usûlu'd-dîn isimleriyle de anılan, kelam ilmi için değişik tanımlar yapılmıştır. Genel olarak bu ilim, "Allah'ın zat ve sıfatlarından, nübüvvet ve risalete ait meselelerden, mebd ve mead itibariyle mükevvenatın hallerinden İslam kanunu üzere bahseden ilimdir" diye tanımlanmıştır. Bu ilim sayesinde şüpheler giderilip çeşitli deliller ortaya konarak inanç esasları savunulmuş olur.⁷⁴⁰

Bu ilim dalının konu edindiği itikdadî ekollerin benimsediği ilkeleri öğrenmek son derece önemlidir. Çünkü bu ilkeler, teolojik bilimsel disiplinlerin hemen hepsini etkilemektedir. Bu ekollerin, batıl veya doğru inanç ilkelerini yaygınlaştırmak için özellikle tefsir ilminden faydalanacağı gözden uzak tutulmamalıdır. Herhangi bir müfessir, Kur'ân'ın yorumlarken inanç ilkelerini, temel taşları olarak kabul eder. Söz

⁷⁴⁰ Kelâm ilminin tarifi için bkz. İbn Cemâ'a, Bedruddîn Muhammed b. İbrahim, *İdâhu'd-Delîl fî Kita'i Huceci Ehli't-Ta'îl*, (Neşr. Vehbi Süleymân el-Elbânî), Dâru's-Selâm, yy, 1990, s.8; es-Sefârînî, *Levâmiu'l-Envâr* (I-II), I, 57; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstanbul, 1972, s. 5; el-Abduh, Muhammed, *Risâletu't-Tevhîd*, Metâbiu' Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, yy, 1966, s. 5.

konusu ilkeler onun fikir dünyasının çerçevesini oluşturur ve hiçbir zaman bunları aşmayı düşünmez. Bahsettiğimiz bu hakikat. Mutezilî tefsirlerde daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tefsirler tevhid ve adalet, va'd ve vaîd, el-menzile beynel menzile gibi Mutezilî ilkelere göre şekillenmiştir.⁷⁴¹

Bu bağlamda, biz de müfessirlerimizin tefsirlerini yazarken tabi oldukları itikadî mezheplerin ilkelerinden ne derece etkilendiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken de Allah'ın varlığı ve birliği, onun isim ve sıfatları, Allah'ın görülmesi, İsrâ ve Mirâc, şefaât, kulların fiillerinin yaratılması, büyük günah işleyenlerin durumu, İslâm ve iman ilişkisi, imanın artıp eksilmesi konularına ilişkin açıklamalarını inceleyeceğiz.

2.2.2.1. Allah'ın Varlığı ve Birliği

Allah'ın varlığı ve birliği İslam inanç prensipleri içinde birinci sırada yer almış ve diğer bütün prensipler Allah'ın varlığı ve birliği prensibi etrafında şekillenmiştir.⁷⁴²

Buna bağlı olarak, bütün tefsirciler gibi Zemahşerî de Kur'ân'da tevhid ile ilgili âyetleri yorumlarken Allah'ın varlığı ve birliği meselesinden söz etmektedir. Nitekim İhlâs Sûresi'nin yorumunda Zemahşerî konuyla alakalı olarak şunları söylemektedir: "Allah birdir, onun ikincisi yoktur. O ihtiyaçların kendisinden istenildiği, tanıdığınız, yerin, göğün ve sizin rabbiniz olduğunu ikrar ettiğiniz Allah'tır. O tektir, ulûhiyette ortağı yoktur. O doğurmamıştır, çünkü cinsiyeti yoktur. Cinsiyeti olmayınca birlikte çocuk doğuracakları eşi de yoktur. Nitekim, *O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O'nun bir eşi olmadığı hâlde, nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir* (el-En'âm, 6/101) âyeti de bunu göstermektedir. Zemahşerî bu sûrenin kısalığına rağmen Kur'ân'a niçin denk geldiğini açıklarken, bu

⁷⁴¹ Bkz. Cuveynî, Mustafa, *a.g.e.*, ss.107-109.

⁷⁴² Taftazânî (öl.791/1389), *Şerhu'l-'Akâid*, (Kestellî Haşiyesiyle Birlikte) yy., ts.,s. 67; İbn Mende, Muhammed b. İshak, *el-İmân*, (Neşr. Ali b.Muhammed Nâsir el-Fakîhî/ I-II), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986, I, 124; Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu Ebi'l-Müntehâ 'alâ Fıkhi'l-Ekber li'l-İmâm A'zam Ebu Hanîfe*, Mektebetu'l-Mahmudiyye, İstanbul, ts., s.3 vd; es-Secîm, Muhammed b. Abdillâh, *el-İslâm Usûluhu ve Mebâdiuhu*, Vuzâretu'l-İslamiyye, yy, 1421/2000, s. 16 vd; et-Temîmî, Muhammed b.Halîfe b.Ali, *es-Âsârî'l-Mervîyye fî Sıfâtî'l-Mâ'îyye*, 2002, yy, s. 73; el-İ'mrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr, (öl.558/1163), *el-İntisâr fî'r-Reddî 'a'lal-Mu'tezileti ve'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, (Neşr. Su'ûd b.Abdilazîz el-Halef/I-III), Edvâu's-Selef, Riyâd, 1999, I, 95; el-Mevâhibî, Abdalbâkî b Abdalbâkî, *el-A'yn ve'l-Eser fî A'kâ'idî Ehli'l-Eser*, (Neşr. 'İsâm Ruvvâs Kal'acî), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1987, s.104; en-Neysâbü'rî, Ebû Sa'îd Abdurrahmân b. Muhammed, *el-Ğunye fî Usûli'd-Dîn*, (Neşr. 'İmâduddîn Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Hedemât ve'l-Ebhâsu's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987, s. 66 vd; İbn Abdilvahhâb, Süleyman b. Abdillâh, *Teysîru'l-Azizilhamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd*, Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, Riyâd, ts., s.76 vd; el-Haneffî, Sadruddîn Ali b. Ebi'l-'İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fî 'Akîdeti's-Selefiyye*, (Neşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Vuzâretu's-Şuûnî'l-İslâmiyye, yy, 1418/1997, ss. 42-44.

sûre Allah'ın sıfatlarını, adaletini ve tevhidini ihtiva ettiği için böyle olduğunu belirtmiştir.⁷⁴³

Zemahşerî, konuyla ilgili olan el-Enbiyâ 21/22. âyetini ise şöyle tefsir etmektedir: Yerin ve göğün işleri, onların yaratıcısı olan tek ilah dışında ilahlar yüklenmiş olsaydı onlar fesada uğrardı. Burada iki duruma, yerin ve göğün tedbircisinin bir oluşunun vacipliliğine ve bu birin sadece o tek ilahtan ibaret olduğuna işaret edilmiştir. Bu iki durumun niçin vacip olduğu sorusuna müellifimiz şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bir raiyet iki kralın tedbirine verilecek olursa, aralarındaki ihtilaf, inkârlaşma ve birbirlerine galip gelme arzusundan dolayı o fesada uğrar. Kelamcıların ileri sürdüğü temanu deliline gelince onda bitişiklik ve birbirini kovma söz konusudur. Çünkü bu çeşit fiiller, sabit olabilmeleri için bu sıfatlarla seçkin zata muhtaçtır.⁷⁴⁴

Zemahşerî el-Enbiyâ 21/24. âyetinin tefsirinde inançsızların, inkarlarının çirkin görülüp garipsendiğini ifade ettikten sonra açıklamasına şöyle devam eder: Onlara şöyle denir: Allah'a ortak koşuyorsunuz. O zaman, bununla ilgili aklî ve naklî delillerinizi getiriniz. Öncekilere gönderilen kitaplarda tevhidi, Allah'ın iddia ettiğiniz benzerlerinden tenzih edildiğini ve ona ortak koşmanın yasaklandığını görürsünüz. Bu, tevhid ve şirkin inkârıyla ilgili vahiy, daha önceki peygamberlere gönderildiği gibi bana (Hz. Muhammed'e) da gönderilmiştir.⁷⁴⁵

İbn 'Atiyye de Allah'ın varlığının ve birliğinin delillerini açık bir şekilde ortaya koymuş, bunu yaparken Kur'ân'ın anlatımları üzere hareket etmiştir. Nitekim O, İhlâs sûresinin yorumunda şöyle demektedir: Müminler Allah'ın varlığının vacip olduğunu, her şeyin ona muhtaç olduğunu bilirler. Akıl ise, Allah'a yakışmayan şeyleri kabul etmez. Onun bir benzeri de yoktur.⁷⁴⁶

İbn 'Atiyye, el-Bakara 2/163. âyetinin tevhid bildirisi olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın sıfatlarda bir olmasının anlamı, benzerinin olmamasıdır.⁷⁴⁷

İbn 'Atiyye, el-Enbiyâ 21/25. âyetinin yorumunda Allah'ın birliği ve samediyetinin, peygamberlerin ihtilaf etmediği bir akide olduğunu zikrederek şöyle der: "Peygamberler, hükümlerde ihtilaf etmişlerdir. Kafirler başka ilahlar edinmelerine rağmen, yaratıcı ve rızık verici olarak Allah'a yakarıyorlardı. Ancak bazıları melekleri

⁷⁴³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 813.

⁷⁴⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 107.

⁷⁴⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 108 vd.

⁷⁴⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 537.

⁷⁴⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 232.

ilah edinmişlerdi. Hristiyanlar İsa peygamber, Yahudiler ise Uzeyr hakkında benzer söyleme sahiptirler. Bu âyet, hepsini uyarıp görüşlerini reddetmek üzere gelmiştir. Allah'ın inkarcıların bütün bu söylediklerinden kendisini tenzih etmiştir.⁷⁴⁸

İbn 'Atiyye, el-Enbiyâ 21/22. âyetini yorumlarken iki ilahın varlığını düşünürsek bir cismin hareketlendirilmesi ve durdurulmasında ihtilaf olacağını belirtir. Ona göre iki iradenin birden gerçekleşmesi veya birlikte gerçekleşmemesi mümkün değildir. Biri gerçekleştiğinde diğer irade sahibi acze düşer. O zaman ilah olmaz. Yine yokluktan varlığa çıkan her bir cüz'ün, iki irade ile ilişkilendirilmesi muhaldir. O iradelerden biri icad eden olduğunda, diğeri bu cüz konusunda anlamsız bir fazlalık olur. Âyetin sonunda Allah, kâfirlerin ve cahillerin nitelemelerinden kendisini tenzih etmiştir.⁷⁴⁹

İbn 'Atiyye, Müminûn 23/ 91. âyetinin temanu delili olduğunu, bir cüzün aynı anda iki kudretle alakalı olmasının, iradesi farklı olan iki ilahın nüfuz etmesinin veya ikisinin birden acze düşmesinin muhal olduğunu söylemektedir. Onlardan birinin iradesi gerçekleşse o yücelir, diğeri ise ilah olmaz.⁷⁵⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, yeri geldikçe her iki müfessir de Allah'ın varlığı ve birliğiyle ilgili açıklamalarda bulunmuşlar, kelam ilmi içinde “temanu” diye isimlendirilen delili kısaca zikretmişlerdir.

2.2.2.2. Allah'ın İsim ve Sıfatları

Kur'ân Allah'a ait birçok sıfat ve güzel isimler zikretmektedir. Bunların hepsi kemal sıfatlarıdır. Nitekim O bütün noksanlık ve ayıplardan münezzeh kemal sahibidir. O isimlerinde ve sıfatlarında yaratıklarından hiçbirine benzemediği gibi, yaratıklarından hiçbirisi de ona benzemez.⁷⁵¹

Biz de müfessirlerimizin sözünü ettiğimiz Allah'ın isim ve sıfatlarını nasıl açıkladıklarına bakarak yine itikadî anlayışlarının onları bu konularda etkileyip etkilemediklerini tespit etmeye çalışacağız.

⁷⁴⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 79.

⁷⁴⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 78.

⁷⁵⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 154.

⁷⁵¹ eş-Şûrâ, 42/11.

2.2.2.2.1. Allah'ın İsimleri

Zemahşerî, Mutezile ekolüne bağlı olmasının doğal sonucu olarak Allah'ın isim ve sıfatlarını, tenzih maksatlı olarak tevil etmiştir.⁷⁵² Sadece Allah lafzının yüce yaratıcının özel ismi olduğunu belirtmiştir.

O ilgili âyetlerde Allah'ın isimlerini ve sıfatlarını ele alarak açıkladığını görüyoruz. Bu bağlamda Besmeleyi yorumlarken الله lafzıyla ilgili şöyle demektedir: Bu lafzın aslı اَلِلّٰه tır. Hemze düşürülerek, tarif harfi/ال buna ıvez olarak getirilmiştir. Bundan dolayıdır ki الله يا şeklinde kat' hemzesiyle kullanılmaktadır. الاله /el-ilah ise الفرس ve الرجل gibi cins isimlerden olup hak ve batıl bütün mabudları ifade için vaz' edilmiştir. Sonra, hak mabud için tağlib edilmiş ve başkası için kullanılmamıştır. Eğer bu lafzın isim mi sıfat mı olduğu sorulacak olursa, sıfat olmayan isim olduğunu söyleyeceğini belirtmiştir. Çünkü kendisine sıfat getirilir ama kendisi sıfat olmaz. شَيْءٌ رَّجُلٌ denilmediği gibi شَيْءٌ اِلٰهٌ da denilmez. Ancak رَّجُلٌ كَرِيْمٌ خَيْرٌ gibi اِلٰهٌ وَاَحَدٌ صَمَدٌ da denilir. Ayrıca ona göre Allah'ın sıfatlarının cari olacağı bir mevsufun bulunması gerekir. Dolayısıyla bütün isimler sıfat kılınacak olsa, sıfatların mevsufsuz kalma durumu ortaya çıkar. Bu da muhaldir.⁷⁵³

Yine Zemahşerî, الرَّحْمَنُ ve الرَّحِيْمُ sıfatlarının vezinlerini verdikten sonra rahman sözcüğünün rahim lafzından daha mübalağalı olduğunu söyler. Bundan dolayıdır ki Araplar, رَحْمَنُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ve رَحِيْمُ الدُّنْيَا tabirini kullanmışlardır. Dolayısıyla kelimenin yapısındaki ziyadelik, anlamın ziyadeliğine delalet etmektedir.⁷⁵⁴

O, Allah'ın acıma ve şefkat ifade eden rahmet sözcüğüyle nitelenmesinin nedeninin sorulması durumunda şöyle diyeceğini belirtmiştir: Bu, Allah'ın kullarına nimette bulunuşundan mecazdır. Çünkü bir kral, raiyetine acıyacak olsa, onlara nimet ve iyilikle el uzatmaktadır. Aynı şekilde, kızıp kalbi katılaştığında onlara zorbalık yaparak iyiliğini keser.⁷⁵⁵ Görüldüğü üzere Zemahşerî, burada Allah'ın bu iki sıfatını te'vil etme yoluna gitmiştir.

⁷⁵² Mutezile'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşü için bkz. Tez 811 No.'lu dpt.

⁷⁵³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 16.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 16.

⁷⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 18.

Müfessirimiz, الرَّبُّ ismini sıfat gibi değerlendirerek bu lafız hakkında şöyle demektedir: Rab, malik/sahip ve kral anlamlarına gelir. Sâfvan'ın, Ebû Süfyan'a söylemiş olduğu şu söz de bu kabildendir: Kureyşli birinin bana rab/sahip olmasından Hevazınli birisinin rab/sahip olması daha hoşuma gider. Mastar kipindeki bir kelimenin, mübalağa ifade etmek için sıfat olarak kullanılması caizdir. Araplar الرَّبُّ kelimesini tek olarak kullandıklarında sadece Allah için kullanırlar. Başkaları için, bu kelimeyi izafeli olarak kullanırlar. Örneğin رَبُّ الدَّارِ /evin sahibi ve رَبُّ النَّاقَةِ /devenin sahibi, derler.⁷⁵⁶

Zemahşerî, الْأَوَّلُ / *el-evvel*, الْآخِرُ / *el-ahir*, الظَّاهِرُ / *ez-zahir* ve الْبَاطِنُ / *el-batin* sıfatlarıyla ilgili el-Hadîd 57/3. âyetinin tefsirinde şu yorumları yapmaktadır: *el-Evvel*: Her şeyden önce olan; *el-âhir*: her şeyin helak olmasından sonrasına geride kalan; *ez-zâhir*: ona delalet eden delillerle açık olan; *el-bâtın* ise duyularla idrak edilmediğinden gizli olan demektir. Bazıları ise *ez-zâhir*'i, her şeyin üstünde yüce ve onlara galip gelen, *el-bâtın*'i ise her şeyin iç yüzünü bilen olarak yorumlamışlardır. Zemahşerî'ye göre bu yorum zahirî anlamdan sapma değildir.⁷⁵⁷

Müfessirimiz, Haşr 59 /23. âyetinde geçen Allah'ın güzel isimlerini şöyle tanımlamaktadır: دَارُ السَّلَامِ selâmet anlamındadır. Nitekim, دَارُ السَّلَامِ /selamet yeri, (Yûnus,10/25; el-En'âm,6/127) ve سَلَامٌ عَلَيْكُمْ /Selamet sizin üzerinize olsun, (el-En 'âm, 6/54) ayetlerinde de bu anlamdadır. Allah, onu eksikliklerden uzak olduğunu nitelemek veya selamet vermesi konusunda mübalağa yapmak için bu şekilde vasfedilmiştir. الْمُؤْمِنُ emniyet veren, الْمُهَيِّمُ herşeyi gözetten ve muhafaza eden, الْجَبَّارُ dilediği şeye kullarını zorlayan muzaffer olan, الْمُتَكَبِّرُ son derece yüce ve büyük, الْخَالِقُ icad edeceği şeyi takdir eden, الْبَارِئُ değişik şekillerle mahlukatın bir kısmını diğer kısmından ayıran, demektir.⁷⁵⁸

Zemahşerî, Allah'ın isimlerinin tevkîfliliğinden bahsetmemiştir. Ancak buna delil olarak ileri sürülen el-A'râf 7/180. âyetini yorumlarken yine Mutezili akideye yönelmiştir. Nitekim o, bu âyetin Allah'ın güzel sıfatları olduğu anlamında yorumlanabileceğini söyler. Bu da adalet, hayır, ihsan ve yaratıklarından bir benzerinin

⁷⁵⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 20.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 460.

⁷⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 497.

olmaması gibi vasıflardır. Müllhidler⁷⁵⁹ Allah'ın bu vasıflarını bırakarak, onu kötülüğü irade etme, çirkinliği yaratma ve zatının görülebilmesi gibi teşbihe dâhil olan şeylerle vasıflandırmışlardır.⁷⁶⁰

İbn 'Atiyye de Allah'ın isimlerini açıklamaya önem vermiştir. Besmelenin tefsirinde o Allah lafzını şöyle yorumlamıştır: “Allah lafzı, onun isimlerinin en parlağı ve en fazla kullanılanıdır. Çoğunlukla diğer isimlerin önünde gelir. Diğer isimler kendisine sıfat olurlar. Bu lafzın ıstikakında, insanlar ihtilaf etmişlerdir: Bazıları bu ismin herhangi bir kökten türemeyip mürtecel(doğuştan) olduğunu söylemiştir. Bu lafız yüce varlığın özel ismidir. Bazılarına göre ise kişi kulluk ettiğinde denilen *إِلَهَ الرَّجُلِ* ifadesindeki *إِلَهَ* fiilinden türemiştir.”⁷⁶¹

İbn 'Atiyye Fâtiha sûresinin tefsirinde *الرَّبُّ*/rab kelimesinin analizini yaparak şöyle der: Rab, sözlükte mabud, sahip efendi, işleri üstlenen ve bozulan işleri ıslah eden anlamlarına gelir. Bu kullanımların hepsi iç içe girmiştir. Allah her yönüyle rablerin rabbidir.⁷⁶²

Müfessirimiz, Haşr sûresinin sonunda zikredilen Allah'ın güzel isimlerini birer birer açıklayarak bunların Allah'tan korkmayı gerektiren sıfatlar olduğunu söylemiştir. Ona göre *السَّلَامُ* : Zulmünden salim kalınmış manasında olan bu isim muzafı hafzedilmiş olarak gelmiştir. Bu durumda *دُوالسَّلَامِ* selam sahibi anlamındadır. *المُؤْمِنُ* : Ahmed b. Yahya Sa'leb'e göre müminleri imanlarından dolayı tasdik eden, Nahhâs'a göre müminleri, insanlara karşı yaptıkları şهادetlerinde doğrulayan demektir. Bir kısım te'vilciler ise bu sözcüğü ezeli kelimada kendisini doğrulayan anlamına geldiğini söylemişlerdir. *المُهَيِّمُ* : emin ve koruyucu anlamına gelir. *العَزِيزُ* Kendisine galebe çalınmayan, önünde durulmayan *الْجَبَّارُ* kendisine ve rütbesine hiçbir varlığın yaklaşmadığı, gerçekten yüce olan anlamındadır. Daha sonra Allah, bu sıfatların hiçbirini taşımayan putların kendisine ortak koşulmasını tenzih etmiştir. *الْمُصَوِّرُ* yaratıkları icad eden *الْبَارِئُ* ve *الْخَالِقُ* suretleri yaratan, anlamındadır. İbn 'Atiyye *لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى* ifadesini de zatiyla kaim güzel anlamlara sahip isimler olarak yorumlamıştır. Ona göre, Peygamberimiz bu

⁷⁵⁹ Zemahşerî bu sözleriyle Ehlistünnet âlimlerini kastetmektedir. Nitekim onlar her şeyin hayır ve şer Allah'ın yaratmasıyla gerçekleştiğini, ahirette Allah'ın görülebileceğini söylemişlerdir. Çalışmamızın 953 Nolu dipnotuna bkz.

⁷⁶⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 174.

⁷⁶¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 63.

⁷⁶² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 67.

isimleri“Allah’ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer”⁷⁶³ sözüyle sınırlandırmıştır.⁷⁶⁴

İbn ‘Atiyye besmelinin tefsirinde الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ isimlerini sıfat olarak açıklaması bunları isim kabul etmediğini göstermektedir. الرَّحْمَنُ: Rahmetin mübalağa sıfatıdır. Yani rahmet etmede zirveye ulaşmış demektir. Bu Allah’a özgü bir sıfattır. İnsanlar için kullanılmaz. الرَّحِيمُ : Bir defa dahi olsa merhamet eden kimseye denilir. Dolayısıyla Rahman, rahimden daha mübalağalıdır. Bazıları ise rahman ve rahimin aynı anlama geldiğini söylemiştir.⁷⁶⁵

İbn ‘Atiyye el-Hadîd, 57/3 âyetinde geçen الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ /evvel ve ahir sözcüklerini, Allah, varlığı için başlangıç olmayan evvel ve kendisi için son olmayan ahir, diye tanımlar. O, Ebûbekir el-Verrâk’ın bu konudaki görüşünü de şöylece nakleder nakleder: “O ezeliyetle evvel, ebediyetle ahirdir. O varlığın ilkidir. Çünkü bütün mevcudat ondan sonra ve onunladır. Aklın varlıklar hakkında yükselebileceği son noktadır”. Nitekim Hz. Allah, başka bir âyette şöyle der: *Ve elbette sonunda rabbine gidilecektir.* (en-Necm, 53/42) Yine İbn Atiyye, الظَّاهِرُ ‘e delillerle ve aklın sanatını düşünmesi yoluyla apaçıktır, الْبَاطِنُ ‘e lütfuyla ve hikmetlerinin kapalılığıyla ve vehim sahiplerinde görüldüğü üzere idrak edilemeyen parlak sıfatlar içinde Allah gizlidir, anlamını verir.⁷⁶⁶

Dikkat edilirse, İbn ‘Atiyye’nin bu isimleri, sıfat olarak algılayıp Allah’ı tenzih amacıyla –tevilciler gibi- yorumladığı görülecektir.

İbn ‘Atiyye yine konuyla alakalı olarak Allah’ın isimlerinin tevkîfî olup olmadığını tartışmıştır. O, A’râf 7/180. âyetinin tefsirinde, alimlerin şüphe ve şirk içermeyen sırf övgüyü gerektiren ve dini metinlerde geçmeyen isimlerin Allah için kullanılması konusunda ihtilafa düştüğünü naklederek şöyle der: İbnu’l-Bâkillâni bunu caiz görürken, Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî ve fakihler bunun yasaklanmasından yanadır. İbn ‘Atiyye’ye göre doğru olan, dinin kullanmış olduğu isimlerle Allah’ı isimlendirmedir. Şirk içermeyen ve sırf övgü içeren isimlerin kullanılmasını çok az alim caiz görmüştür.

⁷⁶³ Beyhakî, *es-Sünenü’l Kübrâ*, Kitâbu’l-Eymân, Bâbu Esmâillah, Hd. No: 20311, X, 27; İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu’d-Du‘â, Bâbu Esmâillah, Hd. No: 3860, II, 1269.

⁷⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 292.

⁷⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 63.

⁷⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 257.

Güzel olmadığı halde kişi kendisine göre güzel olan bir ismi Allah'ın isimleri içine dahil edebilir.⁷⁶⁷

İbn 'Atiyye'ye göre söz konusu ayette geçen فَادْعُوهُ بِهَا /Onlarla Allah'a dua edin, ifadesi güzel isimleri Allah için kullanımının mübah olduğunu göstermektedir. İbn 'Atiyye, Allah'ın isimleri konusunda Kur'an ve mütevatir sünnette gelenlere dayanmak gerektiğini belirtir. Ona göre Tirmizî, Ebû Hureyre'den bir hadis rivayet ederek bir kısmı şaz olan doksan dokuz isim belirlemiştir.⁷⁶⁸ Bu hadis mütevatir değildir. Mütevatir olan Buhârî'nin naklettiği hadistir: "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer."⁷⁶⁹ Yani bunları sayıp ezberler, anlamları üzerine düşünürse cennete girer, demektir. Bu hadise göre, bu isimlerin Allah için kullanılması mübahtır. Hz. Peygamberin bazı dualarında يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ geçtiği halde Tirmizî bu iki ismi saymamıştır.⁷⁷⁰

2.2.2.2.2. Allah'ın Sıfatları

Allah, Kur'an'da kendisini belirli sıfatlarla nitelendirdiği gibi, Peygamberimiz de sünnetinde sabit olan bazı niteliklerle O'nu vasıflandırmıştır. Müslüman alimler bu sıfatların gerçekten zahiri anlamlarını mı yoksa başka manaları mı ifade etmek üzere geldiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Mutezilî alimler- farklı görüş sahibi insanlar aralarında bulunmasına rağmen- Allah'ın ezeli sıfatlarının nefyi konusunu savunur. Örneğin onlar şöyle derler: Allah ilimsiz alimdir, kudretsiz kadirdir. Bu ekol mensupları, Allah'ın ezelde herhangi bir isim veya sıfatının olmadığını iddia ederler.⁷⁷¹

Ehlisünnet ise Allah'ın sıfatları konusunda iki mezhebe ayrılmıştır: 1. Selef mezhebi: Teşbih, ta'til ve nasıllığı izaha kalkışmaksızın dini metinlerde geçen Allah'ın

⁷⁶⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 480.

⁷⁶⁸ Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu'd-Da'avât, Bâbu Akdi't-Tesbîhi bi'l-Yed, Hd. No:3507, V, 530.

⁷⁶⁹ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu's-Surût, Bâbu Mâ Yecûzu Mine'l-İştirâti ve's-Senâyâ, Hd. No: 2736, III, 198.

⁷⁷⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 481.

⁷⁷¹ Fahrüddîn Râzî, *İ'ti'kâdâtul-Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (Neşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982, s.38; el-Eş'ârî, *el-İbâne*, s.142 vd; el-İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîru fi'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırakati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, (Neşr. Kemâl Yusuf el-Hût), 'Âlemu'l-Kutub, yy., 1983, s.63; el-Makdîsî, Murî' b. Yusuf, *Ekâvilu's-Sikât fi Te'vili'l-Esmâ ve'Sıfat ve'l-Âyâtî'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*, (Neşr. Şu'ayb el-Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986, s.67 vd.; İbn Cemâ'a, *a.g.e.*, I, 34 vd.; eş-Şenkîfî, *el-Esmâ ve's-Sıfat Aklen ve Naklen*, el-Medîne, 1973, s.10 vd.; el-İmrânî, *a.g.e.*, I, 134; el-Batalyavî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Hedâik fi Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyye'l-Uveysiyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1998, s.104; et-Temîmî, *es-Sıfatu'l-İlâhiyye*, Ta'rîfuhâ Aksâmuhâ, Advâu's-Selef, el-Medine, 2002, s.67; eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Neşr. Muhammed Saîd Geylânî/I-II), Dâru'l-M'ârif, Beyrut, I, H.1404/M.1984, 42; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001, s. 87; el-Bakillânî, *a.g.e.*, s. 248.

sıfatlarına inanırlar. 2. Halef Mezhebi: Eş‘ariyye ve Maturidiyye mezhepleridir. Bunlar birbirine yakındırlar. Allah’ın ilim, irade, kudret, hayat gibi bazı sıfatlarını sabit kılarlar. El, yüz gibi bazı sıfatlarını da tevil ederler. Çünkü bu gibi sıfatlar onlara göre tecsim ve teşbihi gerektirmektedir.⁷⁷² İkinci grup sıfatlar haberî sıfatlar olarak bilinmektedir.

Zemahşerî ise, mensup olduğu itikadî mezhebin görüşleri doğrultusunda Allah’ın bütün sıfatlarını tevil etme yoluna gitmiştir.

İbn ‘Atiyye ise Allah’ın sıfatlarını kabul etmekle birlikte daha çok bu sıfatları Allah’ın şanına yakışır bir şekilde te’vil etme metodunu benimseyerek müteahhirin Ehlişünnetin yolunu takip etmiştir.

Biz çalışmamızda, Allah’ın sıfatları bağlamında, hepsini değil de aşağıda zikredeceğimiz bir kısım sıfatları ele alacağız..

Bu bağlamda Kur’ân’da geçen Allah’ın sıfatlarından biri “*Allah’ın gazabı*”dır. Te’vilcilere göre Allah’ın gazabından maksat asi olan kimseler için Allah’ın azap ve intikam dilemesidir.⁷⁷³

Zemahşerî, Fâtiha 1/7. âyetinin yorumunda Allah’ın gazabının anlamı nedir? diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bir kral kızdığında eli altındakilere yaptığı muamele gibi, Allah’ın asilerden intikam almayı dileyerek, onlara sıkıntı ve ceza indirmesi demektir.⁷⁷⁴

İbn ‘Atiyye, ise el-Fâtiha, 1/7 âyetini açıklarken Allah’ın gazabının, onlara sıkıntı, mihnet, ceza vermesi ve asilerin Allah’ın rahmetinden uzaklaştığına delalet edecek şeyleri izhar etmesi anlamında olduğunu söylemiştir.⁷⁷⁵

Kur’ân’da değinilen Allah’ın sıfatlarından bir başkası “*Allah’ın istihza’ı/alaya alması*”dır. Allah’ın istihza etmesi/alaya alması, inkârcıların istihza edişlerinin karşılığını vermesi, alaya alan kimse gibi muamele etmesi, münafıkları aşağılaması ve onları hakir kılması gibi anlamlarla yorumlanmıştır.⁷⁷⁶

Zemahşerî Bakara 2/15. âyetinin yorumunda konuyla ilgili şunları söylemektedir: Allah için istihza caiz değildir. Çünkü O, *Hani Mûsâ kavmine*, “*Allah, size bir sığır kesmenizi emrediyor*” demişti. Onlar da, “*Sen bizimle eğleniyor musun?*”

⁷⁷² el-Makdîsî, *Ekâvîlu’s-Sikât*, s.71; Âl-i Mu‘ammer, Hamd b. Nâsır, *et-Tuhfetu’l-Medeniyye fî Akîdeti’s-Selefiyye*, (Neşr. Abdusselâm b. Yercis b. Nâsır), Dâru’l-‘Asime, Riyâd, 1992, I, 24 vd; et-Temîmî, *es-Sıfat*, s.67.

⁷⁷³ el-Makdîsî, *a.g.e.*, s.71; Herrâs, Muhammed Halîl, *Şerhu’l-Akîdeti’l-Vasitiyye Li Şeyhi’l-İslâm İbn Teymiyye*, yy., 1992, s. 112; Ebû İshâk Sa‘lebî, *a.g.e.*, I, 121; el-Hâzin, *a.g.e.*, I, 23.

⁷⁷⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 27.

⁷⁷⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 77.

⁷⁷⁶ Ebû İshâk Sa‘lebî, *a.g.e.*, I, 157; İbn Âdil, *el-Lübâb*, I, 365; el-Mâverdî, *en-Nüket*, I, 77; Ebussu‘ûd, *a.g.e.*, I, 47; el-Beydâvî, *a.g.e.*, I, 178.

demişlerdi. Mûsâ, “Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah’a sığınırım” demişti. (el-Bakara, 2/67) buyurmuştur. O zaman Allah’ın onlarla istihza etmesinin anlamı nedir? diye sorulması durumunda müfessirimiz şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Aşağılanmalarına ve alay edilmelerine sebep olacak şeylerin gönderilmesi demektir. Çünkü alaya alan kimsenin maksadı, alay ettiği kimseyi küçük düşürmek ve değersiz kılmak ve onlara aşağılık ve hakaret etmektir. İnkârcılarla alay etmek, Allah’ın kelamında çokça görülmektedir. Bundan maksat hallerini hor görerek onları savuşturmadır.⁷⁷⁷

İbn ‘Atiyye ise el-Bakara 1/15. âyetinin yorumunda şöyle der: “Alimler, Allah’ın alaya alması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cumhur, bunun cezanın günahın adıyla isimlendirilmesi kabilinden olduğunu belirtmiştir.⁷⁷⁸ Araplar ifadelerinde buna çokça başvururlar. Nitekim Amr b. Kelsûm şiirinde bu üslubu kullanmıştır:

أَلَا لَا يَجْهَلُنَّ أَحَدٌ عَلَيْنَا فَتَجْهَلُ فَوْقَ جَهْلِ الْجَاهِلِينَ

Kimse bize cahilce davranmasın. Bize cahilce davranlardan daha fazla cahilce ona davranırız.

Bir başka topluluğa göre ise, Allah’ın, insanların anlayışına göre istihza kabul edilen fiillerle onlara muamele etmesidir. Nitekim rivayet edildiğine göre ateş, kumun katılaştırılması gibi katılaştırılır. İnsanlar onun bir çıkış yolu olduğunu zannederler. Daha sonra ona batırılıp kaybolurlar. İbn ‘Abbâs da bu görüşü benimsemiştir. Diğer bir topluluğa göre ise istihza, Allah’ın, bilmedikleri bir şekilde onların akıllarını başlarından almasıdır. Onlar, Allah’ın dünyada vermiş olduğu nimetlerden dolayı kendilerinden razı olduğunu zannederler. Böylelikle, Allah’ın onlar hakkındaki azabı vacip olur. Bu insan düşüncesine göre istihza gibidir.⁷⁷⁹

Tartışma konusu olan Allah’ın sıfatlarından biri ise onun “*istivâ etmesi*”dir. Te’vil ehli bu sığfata, Allah’ın kudretiyle semayı kaplaması, zorla ve kahirle ele geçirerek ona yönelmesi anlamlarını vermişlerdir. Selef ise -her zaman ki gibi- keyfiyetini bilmediklerini söyleyerek teşbihten ve tecsimden uzak bir şekilde bu sığfata inandıklarını belirtmiştir.⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 74; Konuyla ilgili bkz. Makdîsî, *Ekâvîlu’s-Sikât*, s.72.

⁷⁷⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 97.

⁷⁷⁹ İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, I, 97.

⁷⁸⁰ Makdîsî, *Ekâvîlu’s-Sikât*, s. 861; el-Eş‘arî, Ebu’l-Hasen Ali b.İsmâîl, *el-İbâne ‘an Usûli’d-Diyâne*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Dâru’l-Ensâr, el-Kâhire, 1397, s.105 vdd; el-‘İmrânî, *a.g.e.*, II, 619; Al-i Mu‘ammer, *et-Tuhfe*, s.48, 121; el-Malatî, Ebu’l-Hüseyin Muhammed b.Ahmed, *et-Tenbîh ve’-Redd ‘alâ Ehli’l-Ehvâ ve’l-Bid‘a*, (Neşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî), el-Mektebetu’l-Ezheriyye, el-Kâhire , 1977, s.100; el-Mevâhibî, *a.g.e.*, s.60.

Zemahşerî ise Bakara 2/29. âyetinin tefsirinde istivayla ilgili şu yorumları yapmaktadır. İstivâ, istikamet ve itidal demektir. Düzgün olduğunda ve dik durduğunda اِسْتَوَى الْعُودُ وَغَيْرُهُ /sopa ve başkası düzgün oldu, denilir. Ok, düzgün bir şekilde hedefe yöneldiğinde اِسْتَوَى كَالسَّهْمِ الْمُرْسَلِ /gönderilen ok gibi yöneldi, denilir. Daha sonra istiâre yoluyla, *Sonra göğre istiva edip onları yedi gök olarak düzenledi...*(Bakara, 2/29) denilmiştir. Yani bu ikisi arasında bir şey yaratmayı dilemeden önce, yeri yarattıktan sonra Allah kendi iradesi ve meşietiyile göğre yöneldi, demektir.⁷⁸¹ Görüldüğü üzere Zemahşerî bu sıfatı da yorumlama yoluna gitmiştir.

Zemahşerî, Tâhâ 20/5.âyetinin yorumunda ise konuyla ilgili şöyle demektedir: Arşa istiva etmek, mülkle eş anlamlı olarak kralın tahtı anlamına gelir. Onlar bunu mülkten/saltanattan kinaye olarak kullanmışlardır. Onlar sahip oldu anlamını kastederek, gerçekten tahta oturmasa bile اِسْتَوَى فُلَانٌ عَلَى الْعَرْشِ /falan arşa istiva etti, derler. Şöhretinden veya ona denk ifade olmasından dolayı مَلِكٌ فِي مُوَدَّاهُ /görevine sahip oldu, derler. Halbuki bu ikinci ifade durumun şekline daha açık ve belirgin bir şekilde işaret eder. Buna benzer kullanım يَدُ فُلَانٍ مَبْسُوطَةٌ /Falanın eli açıktır, يَدُ فُلَانٍ مَغْلُوبَةٌ /Falanın eli kapalıdır, ifadelerinde de vardır. Bunlar, اِنَّهُ حَوَادٌّ /O cömerttir ve اِنَّهُ بَخِيلٌ /O cimridir, anlamındadır. Bu iki ibare arasında, belirttiğim açıklık dışında hiçbir fark yoktur. Öyle ki hediyelerle elini uzatmayan veya eli olmayan kimseler için o cömerttir, sözüne denk bir ifade olduğundan dolayı, onun eli açıktır denilir.⁷⁸²

İbn ‘Atiyye de bu sıfat konusunda te’vilcilerin görüşünü benimsemiştir. Nitekim o el-Bakara 1/29. âyetinde geçen اِسْتَوَى kelimesini şöyle açıklar: Bir topluluğa göre istiva, Allah’ın bir sınırlama olmaksızın ve keyfiyetsiz olarak yükselmesidir. Taberî de bu görüştedir. İbn Keysân sözün semaya yöneldi, anlamında olduğunu söylemiştir. İbn ‘Atiyye, onun bu sözünü semaya, icad etmek ve yaratmak üzere yönelmesi anlamında yorumlamıştır. Bazıları ise, Allah istivanın semanın yaratılışını tamamladı, manasına geldiğini belirtmişlerdir.⁷⁸³

İbn ‘Atiyye, Tâhâ 20/5. âyetinin yorumunda ise bu gibi âyetlerde genel prensibin, hululun ve Allah için naklin kabullenilmemesi şeklinde olduğunu, geriye

⁷⁸¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 127.

⁷⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 50.

⁷⁸³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 115.

kudret ve saltanat istivasının kaldığı söyler.⁷⁸⁴ O daha sonra şu nakillerde bulunur: Şa'bî, bunun Kur'ân'ın müteşâbihatından olduğunu, iman edilip anlamına dokunulmaması gerektiğini belirtmiştir. Mâlik b. Enes'e bir adam istivanın ne olduğunu sorunca o da şöyle demiştir: "İstiva malumdur, keyfiyeti meçhuldür, bunun hakkında soru sormak bidattır. Senin kötü bir adam olduğunu zannediyorum. Bunu yanımdan çıkartın"⁷⁸⁵.

O Yûnus, 10/3. âyetinin tefsirinde istiva'nın zorla ve galebeyle ele geçirme anlamında olduğunu söylemiştir. Eğer Arap dili buna uygunsa sözcüğün اِسْتَوَى /ele geçirmek, anlamında olabileceğini söyler. Bu konuda her ne kadar bir beyt zikretse de İbn 'Atiyye bunun düzmece olduğunu belirtir.⁷⁸⁶

İbn 'Atiyye, Ebu'l-Me'âlî'nin bu sıfatların tefsirine ilişkin konuşulmaması gerektiğine dair görüşü zayıf bulduğunu kaydeder. Çünkü ona göre, bütün müminler buradaki istiva lafzının Arap dilinde bilinen anlamında olmadığı konusunda icma etmişlerdir. Bundan sonra bu konuda net bir çıkış yolu aramayı geciktirmenin bir anlamı yoktur. Aksine bu konuda insanlar için bir sıkıntı ve avama dönük çeşitli kuruntular söz konusudur.⁷⁸⁷

Bir başka sıfat ise "*Allah'ın vechi/yüzü*"dür. Te'vil ehli, genelde Allah'ın vechini zatı ve sevabı olarak yorumlamışlardır.⁷⁸⁸

Zemahşerî, Bakara 2/115. âyetinin tefsirinde Allah'ın vechini, Allah'ın razı olduğu ve emrettiği yön olarak tefsir etmiştir.⁷⁸⁹ el-En'âm 6/52.⁷⁹⁰ ve el-Kasas, 28/88. âyetlerinin yorumunda ise vecihle Allah'ın zatının kastedildiğini belirtmiştir.⁷⁹¹ O, er-Rahmân 55/27. âyetinin tefsirinde veche yine zat anlamını verdikten sonra buna delil olarak Mekke sakinlerinin şöyle dediklerini nakleder: اَيْنَ وَجْهُ عَرَبِيٍّ كَرِيمٍ يُنْقِذُنِي مِنَ الْهَوَانِ (Beni bu alçaklıktan kurtaracak cömert Arap yüzü/zatı nerededir?)⁷⁹²

Mutezilenin akli olan ilahi sıfatları dahi kabul etmediği göz önünde bulundurulacak olursa tamamen sem'a/habere dayanan sıfatları kabul etmesi elbette beklenemez. Dolayısıyla aynı ekole mensup Zemahşari'nin tamamen semi olan bu gibi

⁷⁸⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 115.

⁷⁸⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 37.

⁷⁸⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 103.

⁷⁸⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 200.

⁷⁸⁸ Makdîsî, *Ekâvîlu's-Sikât*, s.141 vdd; el-Eş'ârî, *el-İbâne*, s.122 vd; el-İmrânî, *a.g.e.*, I, 136; Herrâs, *a.g.e.*, s.120.

⁷⁸⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 179.

⁷⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 26.

⁷⁹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 423.

⁷⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 436.

sıfatları tereddüde mahal bırakmayacak şekilde te'vil etmesi yadırganacak bir durum değildir.

İbn 'Atiyye ise, el-Bakara 2/115. âyetini tefsir ederken konuyla alakalı şunları söylemektedir: “Alimler, Kur’ân’da Allah ismine muzaaf olarak gelen vech kelimesi hususunda ihtilaf etmişlerdir: Bu konunun uzmanları, bu kelimenin varlık anlamında olduğunu söylemişlerdir. Allah’ın varlığından, “vech” sözcüğüyle bahsetmek Arapların kullandığı mecaz ifadelerdendir. Nitekim yüz en net görülen en değerli organdır. Bazı âlimler, bu sıfatın aklın gerektirdiği kadim sıfatlardan öte sem’ ile sabit olduğunu belirtmişlerdir. Ebu’l-Ali bu görüşü zayıf kabul etmiştir. İbn ‘Atiyye, bu âyette olduğu gibi vechin bazı yerlerde Allah’ın razı olduğu ve sevabının bulunduğu yön diye yorumlandığını söylemiştir. Örneğin, تَصَدَّقْتُ لَوَجْهِ اللَّهِ denilir. Özellikle bu âyette ise vecihle kible olarak yöneldiğimiz cihet kastedilmiştir. Ebû Mansur, *el-Mukni*‘ adlı eserinde şöyle demiştir: Buradaki vecihten maksat, makamdır. Yani Allah’ın yüceliği ve celali oradadır, demektir.”⁷⁹³

el-Kasas 28/88. âyetinin yorumunda İbn ‘Atiyye, konuyla ilgili bir fırkanın şöyle dediğini nakletmiştir: Vecih, zattan ibarettir. Dolayısıyla âyetin anlamı, onun dışında her şey yok olucudur, şeklindedir. Taberî ve Ebu’l-Me‘âlî’nin içinde olduğu bir topluluk bu görüşü savunmuşlardır. Ebu Süfyan es-Sevrî, vechi Allah’ın zatı ve taati için yapılan ameller olarak yorumlamıştır. Nitekim şu söz de bu anlamı ifade eder: رَبِّ أَرَدْتُ بِفِعْلِي وَجْهَ اللَّهِ /İşimle Allah’ın vechini/rızasını diledim sözüyle, *Rab’lerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na dua edenleri yanından kovma.* (el-En‘âm, 6/52) de âyeti aynı anlamdadır.⁷⁹⁴

İbn ‘Atiyye, er-Rahmân 55/28. âyetinin yorumunda vechin zattan ibaret olduğunu söylemiştir. Çünkü organ, Allah için kabul edilemez. Bu, هَذَا وَجْهُ الْقَوْلِ وَالْأَمْرِ yani işin hakikati ve zatı budur, demek kabilindendir.⁷⁹⁵

Kur’ân’da “*Allah’a nispet edilen nefis kelimesi*” konusunda da ihtilaf edilmiştir. Allah’a nispet edilen nefis kelimesi daha çok zat veya zata ilişkin bir sıfat olmakla birlikte, risâlet, nübüvvet, aşırı derecede yakınlık gibi anlamlarda te’vil edilmiştir.⁷⁹⁶

⁷⁹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 304.

⁷⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 304.

⁷⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 229.

⁷⁹⁶ S ‘alebî, *a.g.e.*, IV, 29, VI, 245; Se‘âlibî, *a.g.e.*, III, 30; el-Hâzin, *a.g.e.*, IV, 270.

Zemahşerî Âl-i ‘İmrân 3/30. âyetinin yorumunda Allah’ın kendi nefsinden sakındırarak, nefsinin halini ilimle ve kullarına büyük bir refetle davranan kudretle nitelediğini belirtir. Çünkü kul onu hakkıyla bilir ve ondan sakınırsa, bu durum onu Allah’ın gazabından kaçınmaya götürür. Hasan Basri’den gelen rivayete göre Allah merhametinden dolayı kullarını nefsinden sakındırmıştır. Allah’ın İlmiyle ve kudretiyle kendinden sakındırmayı kastetmiş olması da caizdir.⁷⁹⁷ Dolayısıyla Zemahşerî bu ayette nefis kelimesini, zat anlamıyla te’vil etmiş gibidir.

O, el-Mâide 5/116. âyetinde konuyla ilgili şu yorumları yapmaktadır: Anlam, sen benim bildiklerimden haberdar olduğun halde ben senin bildiklerini bilmiyorum, şeklinde olduğu halde Allah sözünü müşakele sanatı yoluyla getirmiştir. *فِي نَفْسِي* sözünden dolayı *فِي نَفْسِكَ* denilmiştir.⁷⁹⁸

Zemahşerî, Tâhâ 20/41. âyetinde geçen *لِنَفْسِي* ifadesini şöyle yorumlar: Bu Allah’ın Hz. Musa’ya ihsan ettiği yakınlık, ikram ve konuşma makamının örneklendirilmesidir. Onun hali, bir kralın, birçok nitelikleri kendinde barındıran kişiyi, daha yakın ve daha lütüfkar bir yerde, hiç kimsenin bulunmayacağı bir şekilde kendisine ehil görmesi, gibidir. Buna bağlı olarak ona kendisini izlemesini ve cömertlikte bulunmasını emreder. Böylelikle kendi nefsi için o kimseyi seçer. Artık Allah onun gözüyle görür, onun kulağıyla işitir. İçinde gizlediklerini sadece onun kalbine emanet eder.⁷⁹⁹

İbn ‘Atiyye ise, Al-i ‘İmrân 3/30. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Nefis, Allah’ın kendisini ifade etmektedir. Bu beşerin anlayışına uygun bir hitaptır. Bu gibi yerlerde nefis, zat’a döner. Sözde muzaafın hazfı vardır. Çünkü sakınılması gereken Allah’ın cezası ve azabıdır. İbn Abbas da ibarenin, Allah sizi cezalandırmasından sakındırıyor, anlamında olduğunu söylemiştir.⁸⁰⁰

İbn ‘Atiyye el-Mâide 5/116. âyetinin yorumunda, ifadenin katındaki bilgileri ve senin ihata ettiğin şeyleri bilmiyorum, anlamına geldiğini söylemiştir. Burada Allah, nefis kelimesini Arap dilinde îcazın gerektirdiği mukabele sanatını kullanmak için zikretmiştir. Bu durum, *Onlar tuzak kurdular. Allah da tuzak kurdu. Allah, tuzak kuranların en hayırlısıdır.* (Âl-i ‘İmrân, 3/54), *Gerçekte Allah onlarla alay eder* (el-Bakara, 2/15). âyetlerinde görülür. Burada ceza, günahın ismiyle adlandırılmıştır. Bu

⁷⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e*, I, 347.

⁷⁹⁸ Zemahşerî, *a.g.e*, I, 679. Bkz. Tez müşakele s.357.

⁷⁹⁹ Zemahşerî, *a.g.e*, III, 63.

⁸⁰⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, I, 422.

kullanıma, mukabele sanatından dolayı gidilmiştir. Çünkü bu sanat fasih kelimdandır ve ibarenin parlaklığını gösterir.⁸⁰¹

İbn ‘Atiyye, *Ben seni kendim/nefsim için seçtim* (Tâhâ, 20/41). âyetinin yorumunda *لِنَفْسِي* şeklinde kişiyi şerefleendirme amacıyla yapılan izafetin bulunduğunu söylemiştir. Nitekim “*Allah’ın evi*”, “*benim için oruç*” ifadelerinde bu kullanım açıkça görülmektedir. Çok yakınlıktan ve güçlü tahsisten dolayı nefis kavramıyla tabir edilmiştir.⁸⁰²

Yine üzerinde ihtilaf edilen “*Allah’a indiyyeti*” bağlamında, Zemahşerî, A‘râf, 7/206. âyetinde *عِنْدَ* kavramının meleklerin, Allah’a itaat ederek rızasını isteme konusunda yeterli olduklarından dolayı onun rahmetine iyice yakın olmaları, anlamına geldiğini belirtmiştir.⁸⁰³ Yine o, Fussilet 41/38. âyetindeki *عِنْدَ رَبِّكَ* ifadesini yakınlık ve saygınlık olarak yorumlamaktadır.⁸⁰⁴

Müeahhirun Ehlisünnet de söz konusu kavrama yaklaşık aynı anlamı vermiştir. Selef ise, diğer sıfatlardaki gibi bu sıfatı kabul etmiş ama yorumlamamıştır.⁸⁰⁵

İbn ‘Atiyye Al-i İmrân, 2/169. âyetini açıklarken *عِنْدَ رَبِّهِمْ* ifadesinde hazf olduğunu söyler. Anlam, *عِنْدَ كَرَامَةِ رَبِّهِمْ* /Allah’ın cömertliği yanında, şeklindedir. Çünkü *عِنْدَ* kavramı son derece yakınlığı ifade eder. Bundan dolayıdır ki Sibeveyh bu kelimenin tasğir edilemeyeceğini söylemiştir.⁸⁰⁶

O el-A‘raf 7/206. âyetinin yorumunda ise meleklerin Allah katında şerefli ve yakın bir konuma sahip olduklarını söyleyerek bizzat mekânın kastedilmediğini belirtir.⁸⁰⁷

Kur’ân’da geçen diğer bir sıfat ise “*Allah’ın kelamı/konuşması*”dır. Bütün Müslümanlar, Allah’ın kelamı olduğu ve Hz. Musa ile konuştuğu konusunda hem fikirdir. Aynı şekilde Tevrat, Zebur, İncil ve suhupların Allah’ın sözü olduğu konusunda görüş birliği vardır. Ancak Mutezile’ye göre kelam fiili bir sıfattır ve mahlûktur. Allah’ın cansız bir varlıkta yaratmış olduğu sözlerdir. Bu bağlamda onlara göre Allah,

⁸⁰¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, II, 263. Bkz. Tez mukabele, s.355.

⁸⁰² İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, IV, 45.

⁸⁰³ Zemahşerî, *a.g.e*, II, 186.

⁸⁰⁴ Zemahşerî, *a.g.e*, IV, 195.

⁸⁰⁵ Bkz. Makdîsî, *Ekâvîlu’s-Sikât*, s.80

⁸⁰⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, I, 540.

⁸⁰⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, II, 495.

ağaç üzerinde meydana getirmiş olduğu bir söz vasıtasıyla Hz. Musa'yla konuşmuştur. Ehl-i sünnet ise Allah, sonradan var olmamış ezeli bir kelamla konuştuğunu belirtir.⁸⁰⁸

Zemahşerî, el-A'râf, 7/143. âyetinin tefsirinde كَلَّمَهُ رَبُّهُ ifadesinde Allah'ın bir Melik'in konuşması gibi vasıtasız konuştuğunu belirtir. Allah'ın konuşması, bazı semavi varlıklar üstünde telaffuz ederek suretiyle sözü yaratmasıdır. Nitekim sözü levhi mahfuzda yazılarak yaratmıştır. İbn Abbas'tan Allah'ın kırk gün kırk gece Musa'yla konuştuğu ve ona levhaları yazdığı rivayet edilmiştir.⁸⁰⁹ O, en-Nisâ 4/164. âyetinin konuşma anlamında yorumlamasını bidat tefsirlerden kabul ederek anlamın şöyle olduğunu belirtir: Sıkıntı tırnaklarıyla ve fitne pençeleriyle Allah Hz. Musa'yı yaralamıştır.⁸¹⁰

İbn 'Atiyye ise , en-Nisâ 4/164. âyetini tefsir ederken konuyla ilgili şöyle demiştir: وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ifadesi Hz. Musa'nın niteliğiyle ilgili bir haberdir. Allah'ın onu sözleriyle şereflendirmiştir. Ancak daha sonra Hz. Allah, konuşma fiilini mastarla tekid etmiştir. Bu üslup, çoğunlukla fiilin gerçek ve vaki olduğunu bildirir. Bu söz istiare ve mecaz kalıplarından uzaklaşmıştır. Çünkü hakikatler mastarla te'kid edilirler. Hind b. Nu'man b. Büşeyr'in şu sözü ise şazdır: وَعَجِبْتُ عَجَبًا مِنْ جُدَامِ الْمُطَارِفِ/Metarîf'in cüzzamından şaşkına döndüm.⁸¹¹

İbn 'Atiyye'ye göre, Allah'ın Musa'yla konuşması, keyfiyetsiz, sınırlamasız, harfsiz ve ses olmaksızın gerçekleşmiştir. Köklü ilim sahiplerine göre kelam, nefiste olan anlamdır. Allah, Musa'ya veya Hz. Cebrail için konuşmanın görüldüğü işitmeye bağlı bir idrak yaratmaktadır. Nitekim Allah mevcut olduğu halde diğer mevcutlar gibi değildir. Bilinmesine rağmen diğer bilinenler gibi değildir. Aynı şekilde onun kelamı diğer kelimeler gibi değildir. İbn 'Atiyye, Ka'bu'l-Ahbâr, Muhammed b. Ka-'b el-Kurazî'den yapılan Hz. Musa'nın, Allah'ı yıldırım çarpmasından daha şiddetli bir şekilde veya sakın bir gök gürültüsü gibi işittiğini ifade eden rivayetleri kabul edilir, bulmaz. Ayrıca İbn 'Atiyye, konuşan kimsenin Hz. Musa olduğunu ifade eden وَكَلَّمَ اللَّهُ

İbn Hazm, *el-Fasl*, III,4; İbn Cema'â, *İdâh*, s.42; Gazzâlî, *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ*, (Neşr. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî), Kıbrıs, 1987, s.160; İbn Kudâme, *Hikâyetu'l-Munâzara fî'l-Kur'ân ma' Ba'di Ehli'l-Bid'a*, (Neşr. Abdullah Yusuf el-Cedî'), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, H.1409/M.1989, s.47 vdd; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 99.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 143.

⁸¹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 578.

⁸¹¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 137.

مُوسَى, şeklindeki Allah lafzının nasbıyla gelen kıraâtı meşhur olmamasından dolayı zayıf kabul eder. Bununla birlikte o bu kıraâtın birçok tevillerde kullanıldığını belirtmiştir.⁸¹²

Kur’ân da geçen “Allah’ın Yedi/Eli ve Yemini/Sağ Eli” ise genelde kudret olarak te’vil edilmiştir. Bazı âyetlerde ise söz konusu sözcüğe, nimet anlamı verilmiştir.⁸¹³

Zemahşerî ise, el-Mâide 4/64. âyetini tefsir ederken, el kapalılığın cimrilikten, el açıklılığının cömertlikten mecaz olduğunu belirtir. Ona göre aynı kullanımı el-İsrâ 17/29. âyetinde de görmek mümkündür. Böyle ifadelerle konuşan kimse, eli, cömertliği ve kapalılığı ifade etme amacıyla değildir. Ona göre bu sözle mecazî olarak kullanılan ifade arasında hiç bir fark yoktur. Çünkü bu iki kullanım aynı hakikat üzere gelirler. Öyle ki bu ifade elini hiç kullanmadan, elini açmaksızın veya kapalı tutmaksızın sadece bir işaretiyle atada bulunmayı engelleyen melikler için de kullanılır. Eli kesik olan biri çokça birşeyler verse مَا أَبْسَطَ يَدُهُ بِالْأَوَّلِ / eli hediyeyle ne kadar açık oldu, denilir. Zira elin açık tutulması ve sıkılması cömertlik ve cimrilik anlamını ifade eden iki ibaredir. Ayrıca Ye’s iki elini göğsümde yaydı, denilerek somut olan iki el, değil de soyut olan ye’s için iki el tabiri kullanılmıştır. Beyan ilmiyle iç içe olmayan kimseler, bu gibi âyetlerdeki misallerin tevilinde doğruya varma basiretinden yoksunlaşır. Bununla meşgul olduğunda, yeren kimselerin ellerinden kurtulmaz.⁸¹⁴

Sâd 38/ 76. âyette ise, o şu yorumları yapar: İki eli olan kimse çoğu zaman işlerini iki eliyle yapar. İki elle yapılan ameller diğer azalarla yapılan amellere göre baskındır. Öyle ki kalbî olan amellere bile هُوَ مِمَّا عَمِلَتْ يَدَاكَ / O, iki elin yapmış olduğun işlerdendir, denilir. Yine eli olmayan kimseler için يَدَاكَ أَوْ كُنَّا وَفُوكَ نَفَخَ (Kırbaya) ağzın üfürdü ve onu elin bağladı, denilir. Dolayısıyla bu ifadelerle, bu senin yaptıklarındandır, iki elinin yaptıklarındandır, sözleri arasında bir fark yoktur. Allah’ın, *Görmediler mi ki, biz onlar için, ellerimizin (kudretimizin) eseri olan hayvanlar yarattık da onlar bu hayvanlara sahip oluyorlar* (Yâsîn, 36/71), *Ey İblis! Ellerimle yarattığıma saygı ile eğilmekten seni ne alıkoydu?* (Sâd, 38/75) âyetlerindeki kullanım da böyledir.⁸¹⁵ Bazıları ise elimle yarattım ifadesini vasıtasız yarattım olarak tevil etmişlerdir.⁸¹⁶

⁸¹² İbn ‘Atiyye, *el-Muharrar*, II, 137.

⁸¹³ Makdîsî, *Ekâvîlu’s-Sikât*, s.71; el-Eş‘ârî, *el-İbâne*, s.125; Harrâs, *a.g.e.*, ss.124-126.

⁸¹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 642.

⁸¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 101 vd.

⁸¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 103.

Zemahşerî, ez-Zümer 39/67. âyetinin tefsirinde konuyla ilgili şöyle demektedir: Allah, kendi celaletine ve yüceliğine tahyil yollu uyarıda bulunarak, *Oysa bütün yeryüzü kıyamet gününde onun kabzasında/tasarrufunda olacak ve gökler onun eliyle/kudretiyle dürülmüş olacaktır* (ez-Zümer, 39/67) demiştir. Kabza ve yemin/sağ el ifadesinde hakikat ve mecaz kullanımına gidilmez. Bu hüküm şu rivayette de bulunmaktadır: Cebrail⁸¹⁷ Peygamberimize gelerek şöyle demiştir: Ey Eba'l-Kâsım! Allah kıyamet günü, gökleri bazı parmaklarında, yerleri bazı parmaklarında, dağları bazı parmaklarında, ağaçları bazı parmaklarında, diğer yaratıklarını ise bazı parmaklarında tutar. Sonra onları kımıldatır ve der: Ben melikim! Peygamberimiz Cebrail'in dediklerinden dolayı şaşırarak güler. Sonra Cebrail'in dediğini tasdik etmek üzere el-En'âm 6/91 ve ez-Zümer 39/67. âyetlerini okur. Arapların en fasihi, bu ifadelerden dolayı şaşırarak gülmüştür. Çünkü o bu ifadeden tutmak, parmaklar ve titreme gibi anlamları düşünmeksizin sadece beyan âlimlerinin anladıkları şeyi anlamıştır. İşin başlangıcında da sonunda da onun idraki ifadenin "*Allah'ın parlak ve göz alıcı kudreti*", şeklindeki hulasa anlamı kavramıştır. Dinleyici, zihinlerin ve anlayışların hayrete düştüğü ve vehimlerin iç yüzünü anlamadığı yüce fiillere vakıf olamaz. Ancak bu gibi hayali yollarla ibareler icra edildiğinde bunlara vakıf olabilir. Bu bapta, Allah'ın Kur'an, diğer semavi kitaplar ve peygamberlerin sözlerindeki ifadelerinde bulunan müteşâbihatın tevilini ortaya koymada beyan ilminde bundan daha dakik, daha ince ve daha faydalı bir konu yoktur. Bunların çoğu geçmişte insanların ayaklarının kaydığı hayalî unsurlardır. Bunların cevap bulamaması, araştırmada az özen gösterilmesinden kaynaklanıyordu. Onlar, beyan ilminin değerini hakkıyla takdir etselerdi, bütün ilimlerin bu ilme ihtiyacı olduğu gerçeği onlara kapalı kalmayacaktı. Çünkü bu ifadelerdeki şüpheli düğümleri ve endişelendirici kayıtları ancak bu ilim çözmektedir.⁸¹⁸

İbn 'Atiyye ise el-Mâide, 5/64. âyetini açıklarken bu konuda inanılması gereken şeyin Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini, organ ve cisim olmadığını, cevherler gibi yer kaplamadığını, batıl ehlinin söylediğinin aksine hadiselerin ona hulul etmediğini kabullenmek olduğunu söyler. Daha sonra o, Sâd 38/75; Yâsin 36/71; el-Feth 48/10; Tâhâ 20/39; el-Kamer, 54/14; et-Tûr, 52/48; el-Kasas, 28/88 gibi âyetlerde geçen el, göz gibi ifadelerde, inanılması gerekenin ne olduğu hakkında alimlerin ihtilaf ettiğini

⁸¹⁷ Rivayete göre doğru olan gelen kimse Cebrail değil, Yahudi âlimlerinden biridir. Buhârî, Müslim ve Tirmizi'nin rivayetleri bunu göstermektedir. Ayrıca Eba'l-Kâsım ifadesi daha çok Yahudilerce kullanılmaktaydı. el-Merzûkî, *Hâşiyetu Muhammed 'Aliyyân alâ Tefsîri'l-Keşşâf*, (el-Keşşâf içinde), IV, 138.

⁸¹⁸ Zemahşerî, a.g.e., IV, 138 vd.

söyleyerek bu konudaki görüşleri şöylece zikreder: Şa‘bî, İbn Museyyeb, Süfyan gibi alimler, bu âyetlerde geçene inanıp, Allah’ın belirttiği şekilde okuyup, zihinlerini zorlamamışlardır. İbn ‘Atiyye, bu görüşün zorlama bir yorum olduğunu söyler. Çünkü bu görüş sahipleri, bu kelimelerin Arap dilinde kullanıldığı şekillerde, zahiri anlamları üzere olmadıklarında hemfikir oldukları halde bundan sonra ötesi hakkında ses çıkarmamışlardır. Bu durum cahilleri hayrete düşürür ve avamda çeşitli vehimler uyandırır. İnanların çoğunluğu, bu kelimelerin, dil kurallarına ve mecâz, istiâre gibi Arap dilindeki sanatlara göre tefsir edileceği görüşündedir. Bu bağlamda *أَعْيُنٌ* ve *عَيْنٌ* /göz(ler) kelimelerinin ilim ve idrak, *وَجْهٌ* /yüz kelimesinin ise zat ve sıfat olarak yorumlanır. *يَدٌ*, *الْيَدَيْنِ* ve *الْيَدَى* kelimeleri ise kudret, nimet ve melik gibi birkaç anlamda kullanılmıştır. Bu anlamlar, Allah’la ilgili kullanıldığında *يَدٌ* kavramı ve türevleriyle ifade edilmiştir. Ebu’l-Me‘âli’nin görüşü de budur. Kadı İbn Tayyib’in de içinde olduğu bir topluluğa göre ise, bunlar Allah’ın zatına zaid teşbih ve sınırlama olmaksızın Allah için sabit olan sıfatlardır. Taberî de bu görüşü zikretmiştir. İbn ‘Abbâs bu âyette geçen *يَدَا* kavramının iki nimet anlamına geldiğini söylemiştir. Ancak bu iki nimetin ne olduğu konusunda da ihtilaf edilmiştir. Dünya ve ahiret nimetleri, zahiri ve batini nimetler veya yağmur ve nebatat nimetleri olduğu söylenmiştir.⁸¹⁹

İbn ‘Atiyye’ye göre, *بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ* âyetinde zahir olan, mananın genel olarak Allah’ın nimet vermesidir. Bu anlam, Arapların kullanımına uygun olarak *يَدٌ* kelimesiyle tabir edilmiştir. Nitekim onlar şöyle derler: *فُلَانٌ يُنْفِقُ بِكِلْتَا يَدَيْهِ* /Falan kimse iki eliyle infak ediyor. Şairin şu şiirinde de aynı kullanımı görmek mümkündür:

يَدَاكَ يَدَا مَجْدٍ فَكُفْ مُفِيدَةً وَكُفْ إِذَا مَا ضُنَّ بِالْمَالِ تُنْفِقُ

Ellerin asil/cömertlik elleridir. Eli sıkı olmak, eli sıkı olmak faydalıdır. Malda tasarruf edildiğinde sen ise infakta bulunursun.

Ona göre âyetin devamında gelen infak ifadesi de buradaki *يَدٌ* /el kavramının infak anlamında olduğunu göstermektedir.⁸²⁰

İbn ‘Atiyye, ez-Zümer 39/67. âyetini tefsir ederken konuyla alakalı şunları söylemektedir: “وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” âyetinin anlamı, yeryüzü Allah’ın elindedir. İbn

⁸¹⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 215.

⁸²⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 216.

Ömer, yerin Allah'ın bir elinde, göğün ise diğer elinde dürüldüğünü söylemiştir. Çünkü onun her iki eline de *يَمِينٌ* denilir. Bu görüşü İbn Ömer Peygamberimizden nakletmiştir. İbn Abbas yer ve gök bütünüyle Allah'ın elindedir, demiştir. İbn 'Atiyye, daha sonra âyetlerde gelen *يَمِينِ* /sağ el, *قَبِيضَةً* /el, tutam, kelimelerinin kuvvet ve kudret anlamında olduğunu, bunun dışında zihinleri dolduran anlamların batıl olduğunu söyler.”⁸²¹

Yukarıdaki uzun açıklamalardan anlaşıldığı üzere Zemahşerî, Allah'ın sıfatlarını, mutezile mezhebine bağlılığının gereği olarak tenzih maksatlı te'vil etmiştir. Sadece Allah lafzının yüce yaratıcının ismi olduğunu belirtmiştir. Örnek olarak, Allah'ın gazabını Allah'ın asilerden intikam almak amacıyla azap indirmesi, Allah'ın alay etmesini, inkarcıların hallerini hor görmesi, istivayı mülk ve saltanattan kinaye, Allah'ın vechini/yüzünü, Allah'ın zatı olarak te'vil edişini zikredebiliriz.

İbn 'Atiyye ise, Allah'ın isimlerini sıfat olarak algılayıp tevilciler gibi tenzihçi bir yaklaşım sergilemiştir. Örneğin o, Allah'ın gazabını, Allah'ın sıkıntı ve mihnet vermesi, Allah'ın istivasını kudret ve saltanatının istivası; Allah'ın vechini zatı olarak yorumlamıştır. Zemahşerî'den farklı olarak İbn 'Atiyye, sıfatlarla ilgili birçok görüşe detaylı bir şekilde değinmiştir.

2.2.2.3. Ruyetullah/Allah'ın Görülmesi

Allah'ın görülmesi meselesi, İslam tarihi boyunca tartışma konusu olmuştur. Ehlisünnet, Allah'ın cennet ehli tarafından kıyamette keyfiyetsiz olarak görüleceğini iddia ederken, Mutezile gibi bazı mezhep müntesipleri ise bunun mümkün olamayacağını belirtmişlerdir. Bu doğrultuda söz konusu mezhepler, kendi tezlerini savunmak için çeşitli naklî ve aklî delillere başvurmuşlardır.⁸²²

Zemahşerî, el-En'âm, 6/103. âyetinin yorumunda Mutezili anlayış doğrultusunda *بَصَرٍ* /göz kavramını, Allah'ın görme duyusunu yüklemiş olduğu latif bir cevher olarak tanımlamaktadır. Onunla görülebilen şeyler idrak edilir. Âyetin anlamı ise ona göre şöyledir: “Gözler onunla ilintili olup onu idrak edemezler. Çünkü Allah, zatında görülür olmaktan yücedir. Zira, gözler asıl olsun tabi olsun bir cihette bulunan cisim ve heyetler

⁸²¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 540.

⁸²² Bkz. el-Eş'arî, *a.g.e.*, s.47 vd; el-İmrânî, *a.g.e.*, II, 637 vdd; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 173; el-Âcurrî, Ebûbekr Muhammed b. el-Hüseyn, *et-Tasdik bi'n-Nazar İla'llahi Teâla fi'l-Ahîre*, (Neşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyri), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988, s.27-29; ed-Dârekutnî, *Ru'yetullâh*, (Neşr. Mebrûk İsmâil Mebrûk), Mektebetu'l-Kur'an, ts., Kahire, s.134; İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, (öl.399/1009), *Riyâdu'l-Cenne bi Tahrîci Ehli's-Sünne*, (Neşr.Abdullah b. Muhammed b. Abdirrahîm b. Hüseyn el-Buhârî), Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, el-Medine, 1415/1415, s.120.

gibi varlıklarla ilintilidir. Bununla birlikte Allah, idrak edilenleri, idrak etmedeki latifliğinden dolayı, idrak edebilen kimsenin idrak edemediği şeffaf cevherleri de idrak etmektedir.”⁸²³

Zemahşerî, el-Kıyâme. 75/23 âyetini ise şöyle yorumlar: Sadece rablerine bakarlar. Onun dışında bir şeye bakmazlar. Bu ihtisas anlamı, mefulun takdim edilmesinde yatmaktadır. Nitekim el-Kıyâme 75/12, 30; eş-Şûrâ 42/53; Âl-i ‘İmrân 3/28; en-Nûr 24/42; el-Fâtır 35/8; el-Bakara 2/ 245; Hûd 11/88; eş-Şûrâ, 42/10 âyetlerindeki takdim, mananın ihtisasına delalet etmektedir. Bilindiği üzere onlar mahşerde sınırlamayan ve sayı altına girmeyen şeylere bakarlar. Mahşerde bütün yaratıklar toplanırlar. Müminler bakan kimselerdir. Çünkü o gün onlar, üzerlerine korku olmayan ve hüzünlenmeyen emin kimselerdir. Eğer Allah görülecek, bakılacak olsaydı müminlerin bakması ona hasredilirdi. Bu da muhaldir. O zaman âyeti, ihtisas anlamının kendisiyle birlikte caiz olduğu başka bir anlama yormak gerekir. İnsanların şu sözü ihtisas üslubuyla birlikte uygun düşmektedir: أَنَا إِلَىٰ فُلَانٍ نَّاطِرٌ مَا يَصْنَعُ بِي /Ben falan insana bakıyorum, bana ne yapacak. Bu sözle beklenti ve umut anlamı kastedilmektedir. Şairin şu sözü de bu anlamdadır:

وَإِذَا نَظَرْتُ إِلَيْكَ مِنْ مَلِكٍ وَالْبَحْرُ دُونَكَ زِدْنِي نَعَمًا

Melik,sana baktığımda ki deniz bu konuda senden daha alttıdı, bana nimetler bahşedersin.

Mekke’de dilenen bir yolcunun, insanların kapılarını kapadıkları ve öğlen uykusuna yöneldikleri bir öğlen vaktinde şöyle dediğini işittim: İki küçük gözüm, Allah’a ve size bakmaktadır. Dolayısıyla bu âyetin anlamı, onlar nimet ve cömertliği sadece rablerinden beklerler. Nitekim dünyada da sadece ondan korkarlar ve ondan ümit ederlerdi, şeklindedir.⁸²⁴

Zemahşerî, aynı konuya değinen Yûnus 10/26. âyetini ise şöyle yorumlamaktadır: “الْحُسْنَى : Güzel mükâfat, الرِّيَاةُ ise bu sevab ek olan ihsandır. Allah’ın, *İman edip salih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir.* (en-Nisâ, 4/173; en-Nûr, 24/38) ifadesi de buna delalet etmektedir. İbn ‘Abbâs’tan rivayet edildiğine göre الْحُسْنَى iyilik, الرِّيَاةُ ise bunun on mislidir. Hasan’a göre on mislinden yedi yüz katına kadar olan

⁸²³ Zemahşerî, a.g.e., II, 51 vd.

⁸²⁴ Zemahşerî, a.g.e., IV, 649 vd.

fazlalıktır. Mücâhid'e göre ise Allah'ın mağfireti ve razı olmasıdır. Yezîd b. Şecere'den الرِّيَادَة ile ilgili şöyle nakledilmektedir: “Bir bulutun cennet ehli üzerinde gezip ne yağdırmamı diliyorsunuz? Ne isterseniz muhakkak onu yağdırırım, demesidir.” Zemahşerî, Müşebbihe ve Mücbire'nin الرِّيَادَة sözcüğünü Allah'ı görmek anlamında zannettiklerini söylemiştir. Ona göre iftira olan bir hadiste⁸²⁵ şöyle gelmiştir: Cennet ehli oraya girdiğinde kendilerine, Ey Cennet ehli diye seslenilir. Örtü kalkar ve Allah'a bakarlar. Allah'a yemin ederim ki Allah, onlara bundan daha güzel bir şey vermemiştir.”⁸²⁶

İbn 'Atiyye ise el-En'âm 6/103. âyetinin yorumunda Ehlisünnetin kıyamette müminlerin Allah'ı göreceği konusunda ittifak ettiklerini belirtirek şöyle der: “İbn Vehb, Mâlik b. Enes'ten aynı görüşü nakletmiştir. İbn 'Atiyye'ye göre burada yapılması gereken, Allah'ın görülmesinin aklen caiz olduğunu açıkladıktan sonra sem'iyata dayanmaktır. Bu konuda, bizim Allah hakkındaki ilmimize itibar edilir. İlmimiz sadece Allah'ın varlığıyla ilişkilidir. Allah'ın hiç bir mekanda olmadığını, yer kaplamadığını, onun karşısının olmadığını, keyfiyetsiz ve sınırsız olduğunu bilmemiz caizdir. Ebû Abdullah en-Nahvî konu hakkında şöyle demiştir: Doğru bilgi, Mutezilenin görüşünü halkalamıştır. Daha sonra bu konuda dini delil gelmiştir, *Nice yüzler o gün ışırlar, parlar. Rablerine bakarlar* (el-Kıyâme, 75/22–23). Nazar kavramı, Arap dilinde müteaddi olarak kullanıldığında, Mutezilenin ifade ettiği beklemek anlamına değil, rüyet/görmek manasına gelir. Bu görüşü İmam Mâlik zikretmiştir. Ayrıca İbn 'Atiyye, *Hayır, şüphesiz onlar, kıyamet günü Rablerini görmekten mahrum bırakılacaklardır.* (el-Mutaffîfîn, 83/15) âyeti hakkında Mutezile'nin konumunu sorgular.”⁸²⁷

İbn 'Atiyye, Peygamberimizden sahih ve lafızlarının tertibinin farklılığına rağmen mütevatir olarak nakledilen “Rabbinizi bedir günü ayı gördüğünüz gibi kıyamette göreceksiniz”⁸²⁸ hadisinin de içinde olduğu Nakkâş'ın zikrettiği hitap deliliyle konuya açıklık getirmiştir. Ona göre Mutezile mensupları, kıyamet günü Allah'ın görülmesinin inkar konusunda sadece kendi görüşlerine dayanarak, *Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder* (el-En'âm, 6/103) âyetine tutunmuşlardır.

⁸²⁵ Elbânî, Zemahşerî'nin iftira dediği bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbn Mâce, *a.g.e.*, İftitâhu'l-Kitâb fi'l-İmân, Bâbun Fimâ Enkereti'l-Cehmiyye, Hd. No: 187, I, 67; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Tefsîri'l-Kur'an, Bâbun Ve min Sûreti Yûnus, Hd. No: 3105, V, 286.

⁸²⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 330.

⁸²⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 330.

⁸²⁸ Ebu Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu's-Sünne, Bâbun fi'r-Ru'ye, Hd. No: 4731, IV, 374; İbn Mâce, *a.g.e.*, İftitâhu'l-Kitâb fi'l-İmân ve Fedâili's-Sahâbe, Bâbu Fimâ Enkereti'l-Cehmiyye, Hd. No: 77, I, 63; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu Sıfati'l-Cenne, Bâbu Ru'yeti'r-Rabbi Tabereke ve Teâlâ, Hd. No: 2551, IV, 687.

Ehlisünnet, bu âyetin dünyaya özgü olduğunu söyleyerek Mutezile'den ayrılmıştır. Ayrıca onlara göre, idrak ve ru'yet sözcüklerinin anlamları birbirlerinden farklıdır. İbn 'Atiyye, gözlerin onu gördüğünü fakat idrak edemediğini söylemektedir. İdrak, bir şeyi bütünüyle ihata etmek, derinliklerine ulaşmak, bütün yönleriyle ele geçirmek anlamlarına gelir. Ancak ru'yette görenin, görüleni bütünüyle ihata etmesi ve onun zirvesine ulaşması söz konusu değildir. Bu teville göre *وَهُوَ يُدْرِكُ الْبَصَارَ* / *O ise bütün gözleri idrak eder*, ifadesinde durum aksinedir. İbn 'Abbâs, Katâde, 'Atiyye el-Ufi'den aynı görüş nakledilmiştir. Taberî de ruyetle idrakin arasını ayırarak İsrailoğullarının *إِنَّا لَمُدْرِكُونَ* *İki topluluk birbirini görünce Musa'nın arkadaşları yakalandık demiştir* (eş-Şu'arâ, 26/61) sözlerini buna delil getirir. Yani İsrailoğulları, onları görüyorlar ama idrak edemiyorlardı.⁸²⁹

İbn 'Atiyye bu ayrımın hatalı olduğunu belirtir. Çünkü buradaki idrak gözle olan idrak değildir. Bilakis ondan müsteâr veya müşterek bir lafızdır. Bazıları ise, müminlerin Allah'ı, kıyamet günü yaratılacak altıncı bir hisle göreceğini söylemiştir. Dolayısıyla geriye, gözle görülmenin menedilmesi kalmaktadır. Bazıları ise bu engellenmenin kâfirlere özgü olduğunu söylemişlerdir. Yani onlar örtülü olduklarından dolayı, Allah'ı göremezler. İbn 'Atiyye bütün bu görüşleri, hadise ve Kur'ân'a dayanmayan zayıf davalar olarak kabul eder.⁸³⁰

İbn 'Atiyye, el-Kıyâme 75/23. âyetini yorumlarken Ehlisünnetin, bu âyeti Allah'ın görülebileceğine hamlettiğini zikreder. Allah'ın görülmesi keyfiyetsiz, sınırlama ve karşı karşıya olmaksızın gerçekleşir. Nitekim Allah, hiç bir varlığa benzemediği gibi görülenlere de benzemez. O benzerinin ve kendisinden başka ilahın olmadığı Allah'tır. İbn 'Atiyye, burada konuyla ilgili Hz. Peygamberden rivayet edilen hadisleri şöylece zikreder: “ ‘Ubâde b. Sâmit, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Size Deccâl'in şaşı olduğundan bahsettim. Rabbiniz şaşı değildir. Siz ölünceye kadar Rabbinizi göremezsiniz.”⁸³¹ Peygamber yine şöyle demiştir: Siz Rabbinizi, ayı Bedr günü gördüğünüz gibi görürsünüz. Onu görmede sıkıntı çekmezsiniz.”⁸³² Hasan Basrî ise müminlerin ihatasız Allah'a bakacaklarını söyler. İbn

⁸²⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 330.

⁸³⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 330.

⁸³¹ Taberânî, *el-M'ucemu'l-Kebîr*, Hd. No: 11711, XI, 273; Ebu Dâvûd, *Sünen*, Kitâbu'l-Melâhim, Bâbu Hurûci'd-Deccâl, Hd. No: 4318, IV, 197; İbn Mâce, *a.g.e.*, Bâbu Fitneti'd-Deccâl, Hd. No: 4077, II, 1359; Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer, Bâbu Keyfe Y'uredu'l-İslâm 'ala's-Sabî, Hd. No: 3057, IV, 71.

⁸³² Benzer hadisler için Tez 1048. No'lu dipt. bkz.

‘Atiyye, daha sonra Mutezile’nin Allah’ın görülmesini kabul etmediğini ifade eder. Onlar, رَبِّهَا kavramından önce رَحْمَةً kelimesini takdir ederek, âyeti insanlar Allah’ın rahmetini, sevabını veya mülkünü gözetler, şeklinde yorumlarlar. İbn ‘Atiyye, bu konuda ehli sünnetin görüşünü tercih ederek söz konusu âyetten başka bazı rivayetlerin, Allah’ın görüleceğini katî delillerle ortaya koyduğunu söyler. Dolayısıyla bu konu sabit olunca, Ehlisünnetin âyetteki tevili daha hoş ve daha güçlü hale gelir. Bir kısım Mutezile, âyette geçen إِلَى kelimesinin harf olmadığını, Allah’ın nimetlerinden biri olduğunu iddia etmişlerdir. Dolayısıyla sanki Allah, رَبِّهَا مُنْتَظَرَةٌ /Rabbi’nin nimetini bekleyicidir, demiştir. Allah, âyette, insanın nefsindeki mutluluk ve kederlerin onda belirmesinden dolayı يَوْمَهُ /yüzler kelimesini kullanmıştır. Ancak İbn ‘Atiyye’ye göre bundan maksat yüz sahipleridir.⁸³³

İbn ‘Atiyye, Yûnus 10/26. âyetini yorumlarken konuyla ilgili şu nakilleri yaparak tenkitlerde bulunur: Cumhur âyetteki الْحُسْنَى kelimesiyle cennetin, الرِّيَاضَةُ sözcüğüyle Allah’ın zatına bakılmasının kastedildiği görüşündedir. Buna benzer bir hadis Suheyb tarafından nakledilmiştir. Bu görüş yine Ebûbekir, Huzeyfe, Ebû Musa el-Eş‘arî, ‘Amr b. Sa’d ve Abdurrahman b. Ebî Leyla’dan rivayet edilmiştir. Hz. Ali’den, ziyade’nin tek bir mücevherden oda olduğu görüşü zikredilmiştir. Bir başka grup ise, الْحُسْنَى yla iyiliklerin الرِّيَاضَةُ ile bu iyiliklerin yediyüz veya daha az katıyla artırılmasının kastedildiği görüşündedir. Nitekim iyiliklerin katlanarak verileceği belirtilmiştir. İbn ‘Atiyye, ilk görüş sahiplerinin çokluğuna kapılmaksızın değerlendirme yapıldığında, ikinci görüşün tercih edileceğini söyler. Tercih nedeni ise, iyi amelleri işleyenlerle, kötü amelleri işleyenlerin birlikte zikredilmesidir. Bu bağlamda iyi ameller işleyenler için, güzelliklerin ve kendi cinsinden şeylerin olduğu, kötü ameller işleyenler içinse kötü şeylerin olduğu belirtilmiştir. Taberî, iyiliklerin genel olduğunu, hepsini kapsadığını, Allah’ın bütün nimetleri fazlasıyla birlikte vaat ettiğini belirtmiştir. Âyette geçen onlar Cennet ehlidir, sözü bunu desteklemektedir. İbn ‘Atiyye’ye göre الْحُسْنَى kelimesinin manasının cennet olması durumunda anlam bakımından sözde tekrar meydana gelir.⁸³⁴

İbn ‘Atiyye, el-A‘râf, 7/143. âyetinin yorumunda ise Kadi İbn Bâkillanî gibi mütekellimlerin konuyla ilgili görüşünü nakleder: Allah dağda hayat, his ve idrak yarattı. Sonra dağa tecelli etti, yani Allah’ın delili ve kuvveti ortaya çıktı da dağ un ufak

⁸³³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 405 vd.

⁸³⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 451.

oldu. Hz. Musa dağda olanı görünce bayıldı. Bu görüş, İbn ‘Abbâs’tan da rivayet edilmiştir. Taberî, Hammâd b. Zeyd, Sabit ve Enes isnadıyla Peygamberin şöyle dediğini rivayet etmiştir: Peygamber, *Rabbi, dağa tecelli edince onu darmadağın ediverdi* (el-A‘raf, 7/143) âyetini okuyunca başparmağını küçük parmağına yakınlıştırarak dağ yumuşaklaştı/çamurlaştı, demiştir. Humeyd, Sâbit’e sen bunu mu söylüyorsun? deyince, Sâbit elini kaldırıp Humeyd’in göğsüne vurdu ve şöyle dedi: Bunu Peygamber ve Enes söylerken ben gizleyecek miyim? Bazıları ise şöyle demiştir: Allah kudreti ve saltanatıyla dağa tecelli edince un ufak olmuştur.⁸³⁵

İbn ‘Atiyye, mutezilenin Allah’ın görülmeceğine ilişkin görüşlerinden dolayı bu te’vile sıkı sıkıya yapıştıklarını söyleyerek her ne kadar Allah’ın görüleceğini inkâr etmeseler de ehl-i sünnetten bir grup bu tevili savunduğunu söyler.⁸³⁶

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, ruyetullahı/Allah’ın görülebileceğini kabul etmez. Ona göre göz, sadece görülebilen şeyleri idrak edebilir. Allah zatı itibariyle görülmekten yücedir. Bu doğrultuda Allah’ın görüleceğini ifade eden Kıyame, 75/23. âyetini cennetlikler cömertliği ve nimeti sadece Allah’tan beklerler, şeklinde te’vil etmiştir. İbn ‘Atiyye, Allah’ın görülmesi konusunda ehli-sünnetin görüşünü benimser. Bu konuda Mutezile mezhebini açıkça tenkit eder. Allah’ın görüleceğine ilişkin âyetlerle birlikte hadislerden de istidlalde bulunur ve bu konuda selefin görüşlerine genişçe yer verir.

2.2.2.4. İsrâ ve Mirâc

Hz. Muhammed’in bir gece Cebrail tarafından Mescid-i Haram’dan Mescid’i Aksa’ya götürülmesine İsrâ, oradan da göğe yükseltilmesine, cennet ve cehennemin kendisine gösterilip Allah’la mülâki olması olayına mirâc denilmektedir. İsrâ’nın nereden ve ne zaman başladığı konusunda ihtilaf olduğu gibi, beden veya ruhla gerçekleştiği meselesinde de görüş ayrılığı vardır.⁸³⁷

⁸³⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 451.

⁸³⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 451

⁸³⁷ Suyûtî, *el-Âyetu’l-Kübrâ fî Şerhi Kıssati’l-İsrâ*, (Thrc. el-Kâdî Ebû Abdillâh), Dâru’l-Hadîs, Beyrut, 1409/1989, s.28-30; İbn Hişâm, Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî (öl.213/828), *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, (Neşr. Abdurraûf Sa’d /I-III), Dâru’l-Ciyl, Beyrut, 1411/1991, II, 242 vdd; İbn Seyyidi’n-Nâs, Muhammed b. Abdillâh, *‘Uyûnu’l-Eser fî Funûni’l-Meğâzî ve’s-Şemâil ve’s-Siyer*, (I-II) , Müessesetu İzziddîn, ts., Beyrut, ts., I, 194 vdd; Kâdî ‘Iyâz, Ebu’l-Fadl el-Yahsûbî (öl.544/1149), *eş-Şifâ bi T’arîfi Hukûki’l-Mustafâ*, (Haş. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümenî/I-II), Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1988, I, 38 vdd; en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib, *el-Kavlu’l-Mübîn fî Sîreti Seyyidi’l-Mürselîn*, Dâru’n-Nedve’l-Cedide, Beyrut, ts., s.153 vdd; el-Hadramî, Muhammed b. Ömer (öl.930/1524), *Hadâiku’l-Envâr*

Zemahşerî, konuyla ilgili el-İsrâ 17/1. âyetinin tefsirinde, İsrâ sadece gece gerçekleşmesine rağmen, ondan sonra اللَّيْل /gece kavramının kullanılmasının hikmeti nedir, denilecek olursa şu cevabı vereceğini belirtmiştir: Nekire olarak kullanılan لَيْل kelimesiyle İsrâ'nın gerçekleştiği müddetin azlığı irade edilmiştir. Peygamberimiz gecenin bir kısmında, Mekke'den Şam'a kırk gecede gidilecek mesafelik yolcuğu yapmıştır. Dolayısıyla buradaki nekrelilik anlamın bazılığına delalet etmektedir. Abdullah ve Huzeyfe'nin مِنَ اللَّيْلِ şeklindeki kıraâtleri de buna delalet etmektedir. Ona göre Peygamberimizin İsrâ'ya nereden başladığı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları, burasının Mescid-i Haram'ın bizzat kendisi olduğunu söylemiştir. Zemahşerî'ye göre zahir olan da budur. Nitekim Peygamberimizden şöyle rivayet edilmiştir: “Ben beytin yanındaki taşın üzerinde Mescid-i Haram'da uyanıklıkla uyku arasında bir haldeyken Hz. Cebrail bana Burak'la geldi.”⁸³⁸Bazılarına göre ise Ebû Talib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde gerçekleşmiştir. Rivayete göre Peygamberimiz, yatsı namazından sonra Ümmü Hânî'nin evinde uyuyordu. İsrâ'yı gerçekleştirdi. Daha sonra o gece dönerek kıssayı Ümmü Hânî'ye anlattı. Peygamberlerin temsili bana göründü ve ben onlara namaz kıldırıdım, dedi. Peygamberimiz Mescid'e çıkmak için kalktığında Ümmü Hânî Peygamberimizin elbisesine yapışınca, Peygamberimiz “Sana ne oluyor” dedi. Ümmi Hânî, anlattığın şeyler konusunda kavminin seni yalanlamasından korkuyorum, dedi. Peygamberimiz, yalanlasalar da anlatacağım, dedi. Peygamberimiz dışarı çıkınca, Ebû Cehil yanına oturdu. Ebû Cehil'e İsrâ olayını anlatınca Ebû Cehil, Ey Beni Ka'b b. Lü'lü topluluğu! geliniz, diye seslendi ve Peygamberimize haydi onlara da anlat dedi. Onlar arasından bir kısım kimseler, ellerini çırparak şaşkınlıklarından ve inkârlarından dolayı yüzlerine koydular. Daha önce iman etmiş olan bazı insanlar, imanlarından döndüler. Bazı kimseler Hz. Ebûbekir'e koşup gittiklerinde o, dediğinizi Peygamber söylediyse doğru söylemiştir, cevabını vermiştir. Onlar, sen bu konuda onu doğruluyor musun? deyince Hz. Ebûbekir, bundan daha uzak ihtimalli konularda onu doğruladım, şeklinde karşılık vermiş ve siddîk diye isimlendirilmiştir. İnkarcılar içinde, oraya seyahat etmiş olanlar vardı. Peygamberimiz'den Mescid'i tasvir etmesini istediler. Beyt-i Makdis ona açıkça göründü. Peygamberimiz ona bakarak Mescid-i anlatmaya başladı.

ve *Matâliu'l-Esrâr fî Sîreti'n-Nebiyyi'l-Muhtâr*, (Neşr. Muhammed Ğassan), Dâru'l-Hâvî, Beyrut, 1998, s.216.

⁸³⁸ Bu hadiste İsrâ ve M'irac kıssası uzun bir şekilde anlatılmaktadır. Bkz. Buharî, *Sahîh*, Kitâbu Bed'i'l-Halk, Bâbu Zikri'l-Melâike, Hd. No: 3207, IV,109; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu'l-İmân, Bâbu'l-İsrâ bi Resulillah, Hd. No: 434, I, 103.

Onlar, Peygamberimizin tasvirinin doğru olduğunu söyleyip, kendi kervanlarından haber vermesini istediler. Peygamberimiz de develerinin sayısı ve onların hallerinden kendilerine haber vererek, falan gün güneşin doğuşuyla birlikte kervanın geleceğini, onlara kıllı bir devenin öncülük ettiğini söyledi. Öğlen vakti, arzulu bir şekilde geçide doğru çıktılar. Onlardan biri şöyle dedi: Allah’a yemin olsun, işte güneş doğdu. Diğeri ise, vallahi işte kervan yaklaştı, Muhammed’in dediği gibi kıllı bir deve ona öncülük ediyor, dedi. Sonra iman etmeyerek şöyle dediler: Bu apaçık sihirden başka bir şey değildir. O, bu gece sihirle semaya yükseldi. Beyt-i Makdis’ten yükselmesi, gökte gördüğü garipliklerden haber vermesi, peygamberlerle görüşüp, Beyt-i Ma‘mûr ve Sidretü’l-Müntehâ’ya ulaşması hep sihirledir.”⁸³⁹

Zemahşerî, mirâcın vakti hakkında ihtilaf edildiğini naklederek şöyle demiştir: Bazıları hicretten bir sene sonra gerçekleştiğini söylerken, Enes ve Hasan’dan gelen rivayete göre ise mirac hicretten önce gerçekleşmiştir. Ona göre miracın, uykuda ve uyanık halde gerçekleştiği konusunda da ihtilaf edilmiştir. Hz. Aîşe’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Allah’a yemin olsun ki Peygamber cesedinden sıyrılmadı, ancak ruhuyla yükseldi. Muaviye’den de Peygamberin ruhuyla yükseldiği görüşü nakledilmiştir. Hasan Basrî’den ise bunun Peygamberin uykuda görmüş olduğu bir rüya olduğu rivayet edilmiştir. Zemahşerî, birçok görüşün bunun tam tersini ifade ettiğini belirtmiştir.⁸⁴⁰ Dolayısıyla o miracın bedenlen gerçekleşme fikrini benimsemiş gibidir.

İbn ‘Atiyye, el-İsrâ, 17/1. âyetinin tefsirinde İsrâ ve mirâcla ilgili söylenenleri nakledip cumhurun görüşünü benimseyerek delillendirmeye çalışır: İsrâ bütün hadis kaynaklarında yer almıştır. İslam âleminin her köşesinde sahabeden rivayet edilmiştir. O bu yönüyle mütevatirdir. Nakkâş, isrâyı rivayet eden yirmi sahabeyi zikreder. Ashabın çoğunluğu İsrânın Peygamberin şahsıyla gerçekleştiğini rivayet etmiş ve birçok alim de onlardan almıştır. Peygamber, Mekke’de burağa binmiş, Beyt-i Makdis’e ulaşmış ve orada namaz kılmıştır. Huzeyfe’nin rivayetine göre Peygamber Beyt-i Makdis’te buraktan inip oraya girmemiştir. Huzeyfe, eğer Peygamber orda namaz kılsaydı size de farz olurdu, demiştir. Peygamber, Mekke’de burağa binmiş, göğe yükselmesi durumu hariç evine dönünceye kadar buraktan inmemiştir. Hz.Âişe ve Muaviye’ye göre ise Peygamberin şahsı yatağından ayrılmamış, nefsi isrâ olayını gerçekleştirmiştir. İsrâ, Peygamberin rabbinden hakikatleri gördüğü bir rüyadır. Hasan ve İbn İshâk da bunu caiz görenlerdendir. (İbn ‘Atiyye, Buharî ve Müslim’deki hadiste

⁸³⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 661 vd.

⁸⁴⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 662 vd.

bu olay uzunca zikredildiğinden dolayı konuyu kısa kestğini belirtir.) Bu görüşe göre Peygamberin burağa binmesi, uykuda gördüklerinin bir parçasıdır. İbnü'l-Müseyyeb, Ebû Seleme b. Abdırâhman, Taberî'nin kitabında şöyle demiştir: Burak Hz. İbrahim'in Beytu'l-Haram'ı ziyaret ederken binmiş olduğu hayvandır. İbn 'Atiyye'ye göre o, bu sözüyle Hz. İbrahim'in aynı günde Mekke'ye gelip tekrar oturduğu yer olan Şam'a geri döndüğünü ifade etmiştir.⁸⁴¹

İbn 'Atiyye'ye göre doğru olan, cumhurun görüşüdür. Çünkü eğer uykuda gerçekleşmiş olsaydı, Kureyşlilerin isra olayını karalaması, Ebûbekir'in siddikiyetle üstün kılınması gerçekleşmez ve Ümmü Hâni Peygamberimize şöyle demezdi: İnsanlara bundan bahsetme ki diğer deliller konusunda seni yalanlamasınlar. Hz. Âişe, *Sana gösterdiğimiz Mirac temasını ve Kur'ân'da lanetlediğimiz ağacı sadece insanlara bir imtihan yapmışsızdır* (el-İsrâ, 17/60), âyetiyle delil getirir. Hâlbuki bu âyet başka bir söze de ihtimallidir. Çünkü gözle görmeye de rû'ya denilir. Yine Hz. Âişe bazı hadislerden delil getirir: "Uyandım ki Mescid-i Haram'dayım."⁸⁴² Hz. Aîşe'ye, o dönemde küçük olmakla, bu olayı görmeyip Peygamberden hadis rivayet etmemekle itiraz edilmiştir. Muaviye'ye gelince, o dönemde kendisinin kafir olduğu, küçükken bu durumu görmediği ve Peygamberden hadis rivayet etmediği söylenmiştir.⁸⁴³

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî İsrâ ve mirâcın sembolik değil de hakikaten gerçekleştiği görüşündedir. Bu konuda siyer kitaplarında yer alan anlatımlara değinmiştir. O, Hz. Âişe, Hasan Basrî gibi kimselerin miracın uykuda gerçekleştiğine ilişkin görüşlerine yer vermesine rağmen çoğu görüşlerin bunun tersini ifade ettiğini belirtmiştir. İbn 'Atiyye de İsrâ ve mirâc konusunda çoğunluğun görüşünü benimseyerek, bütün hadis kitaplarında sahabeden nakledildiğini ve bu yönüyle mütevatir olduğunu belirtir. İbn 'Atiyye'ye göre İsrâ ve Miraç uykuda değil bedenle gerçekleşmiştir. O bu görüşünü desteklemek amacıyla çeşitli nakli ve aklî deliller ileri sürmüştür.

2.2.2.5. Şefaât

Ahirette peygamberlerin veya meleklerin günah sahiplerine şefaât edeceği konusu âlimlerce tartışılmıştır. Mutezile, şefaât konusunda ikiye bölünmüştür. Bir kısmı şefaati tamamen inkar ederken bir kısmı kabul etmiştir. Kabul edenlere göre, melekler

⁸⁴¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 434.

⁸⁴² Bu hadise, bu şekilde hadis kaynaklarında rastlayamadım.

⁸⁴³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 435.

ve peygamberler küçük ve büyük günah işleyenlere olduğu gibi hiç günah işlemeyen müminler için de şefaate edeceklerdir. Günah olmayanlar için yapılan şefaate, derecelerin yükselmesi için gerçekleşir. Ehlisünnete göre ise kıyamette günahkarlar için şefaate gerçekleşecektir.⁸⁴⁴

Zemahşerî, مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ / İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir? (el-Bakara, 2/255) ifadesinin Allah'ın melekleri ve büyük kulları için bir beyan olduğunu söylemiştir. Kendisine konuşma izni verilenler dışında hiç kimse kıyamet gününde konuşamaz. Nitekim Allah, *Onlar, Ruh'un (Cebrail'in) ve meleklerin saf duracakları gün Allah'a hitap edemeyeceklerdir. Sadece Rahmân'ın izin vereceği ve doğru söyleyecek olan kimseler konuşabilecektir.* (en-Nebe, 78/38) buyurmaktadır.⁸⁴⁵

Müfessirimiz, مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ / O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaatchi olamaz. (Yûnus, 10/3) ifadesinin Allah'ın azamet ve kibriyasının bir delili olduğunu belirterek, aynı anlamı, en-Nebe 78/38. âyetinde de görmenin mümkün olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁶

O, el-Enbiyâ 21/28. âyetinin tefsirinin şöyle olduğunu belirtmektedir: Onlar Allah'ın sözüne uyarlar. O bir şey söylemeden hiçbir şey söylemezler. Sözleri onun sözüne tabi olduğu gibi, amelleri de yine Allah'ın emrine bağlıdır. Emredilmedikleri müddetçe hiçbir şey yapmazlar. Sundukları ve tehirlî yaptıkları veya terk ettikleri bütün şeyler Allah'ın gözetimiyle gerçekleşir. Allah bütün bunlara göre onlara karşılık verecektir. Bunu tümüyle anladıklarında dolayı, kendilerini kontrol altında tutarlar, hallerini gözetirler ve vakitlerini yararlı geçirirler. Bütün bunları muhafaza edenler, Allah'ın razı olduğu ve ehil kıldığı hariç hiç kimseye, sevabı artırma ve yüceltme konularında şefaate etmeye cesaret edemezler.⁸⁴⁷ Dolayısıyla Zemahşerî, bu açıklamasıyla, Mutezile'nin yukarıda ifade ettiğimiz iki görüşünden birine tabi olarak şefaatin varlığını kabul etmiştir.

Zemahşerî, en-Necm 53/26 âyetinin tefsirinde konuyla ilgili şu yorumları yapmaktadır: Şefaate işi zor bir iştir. Eğer melekler Allah'a olan yakınlıklarına, çokluklarına, göğre dolmuş olmalarına rağmen, topluca birine şefaate edecek olsalardı,

⁸⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 53; el-Bakillânî, *a.g.e.*, s.427 vdd; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, II, 239; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 508; İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhid*, (öl.311/923) (Neşr. Abdulazîz b. İbrahim eş-Şehvân/I-II), Müessesetu'r-Rüşd, Riyâd, I, 1994, 462; İbn Ebî Zemenîn, *a.g.e.*, s. 172; el-Eşâ'rî, *el-İbâne*, s.241; Ebû 'İzz, *Şerhu't-Tahaviyye*, s.56-58.

⁸⁴⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 296.

⁸⁴⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 318.

⁸⁴⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 110.

onların şefaati ona herhangi bir fayda vermezdi. Ancak Allah'ın kendisine şefaate edilmesini dilediği, razı olduğu ve şefaate ehil gördüğü kimse için şefaate izni verdikten sonra yarar sağlardı. O halde putlar kendine ibadet edenlere nasıl şefaate edebilir.⁸⁴⁸

İbn 'Atiyye, el-Bakara 2/255. âyetini yorumlarken söz konusu âyetin Allah'ın dilediği kimseye şefaate izni vereceğini gösterdiğini, belirtir. Şefaate edenler peygamberler, âlimler ve bunların dışındaki bazı kimselerdir. Ancak bu şefaate emre bağlıdır. Örneğin Hz. Muhammed'e şefaate et, denilince, şefaate eder. Ona göre âlimler, salihler iki menzile arasında olan ve cehenneme ulaşmamış kimselere veya cehenneme ulaşmış ancak salih amelleri olan kimseler şefaate ederler. İbn 'Atiyye, bu konuda Buhârî'den bir hadis nakleder: Müminler şöyle derler: Ey Rabbimiz! Bunlar bizimle birlikte namaz kılan, oruç tutan kardeşlerimizdir.⁸⁴⁹ İbn 'Atiyye'ye göre bu ifadeler hükmü yaklaşmış olan kimselere şefaattir. Çocuk da şefaate eder. Bunlar, kişileri tanıdıklarını için veya yakınlıklarından dolayı şefaate ederler. Peygamberler ise ümmetlerinden isyandan dolayı cehenneme düşmüş olanlara yakınlıklarından veya tanışmalarından dolayı değil, sırf imanlarından dolayı şefaate ederler. Sonra peygamberlerin şefaatleri, kendilerine ulaşmamış olup da günahlarının affedilmesini isteyenlere, merhametlilerin merhametlisinin şefaati kalır. Ona göre Hz. Peygamberin, sorgunun acilen yapılması konusundaki şefaati ise kendisine hastır. Bu, Peygamberin hadisinde kendisine özgü olduğunu zikrettiği olguların beşincisidir. Böyle bir şefaate ise bütün insanlardır. Bundan maksat kâfirlerin azaba ulaştırılmasının çabuklaştırılması ve müminlerin rahatlatılmasıdır.⁸⁵⁰

İbn 'Atiyye konuyla alakalı olan Yûnus, 10/3 âyetinin ise Arapların putların kendilerine şefaate edeceğine ilişkin inançlarını reddettiğini belirtmiştir.⁸⁵¹

İbn 'Atiyye, *Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de bilir. Allah'ın razı olacağı kimselerden başkasına şefaate etmezler. Hepsi onun korkusundan titrerler* (el-Enbiyâ, 21/28) âyetinde de Allah'ın şefaate etmesinden razı olduğu kimselerin şefaate edebileceğini haber verdiğini söylemiştir. Bazı tefsirciler, bu kimselerin tevhid ehli olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁵²

⁸⁴⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 414. Mutezile'nin çoğunluğu şefaati inkar etmesine rağmen, Zemahşerî'nin şefaati kabul eder tarzda ifadeler kullanması dikkat çekicidir.

⁸⁴⁹ Buhârî, *a.g.e.*, *Kitâbu't-Tevhîd*, Bâbu Kavillâhi Vucûhun Nâdire İlâ Rabbihâ Nâzira, Hd. No: 7439, IX, 129.

⁸⁵⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 341.

⁸⁵¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 104.

⁸⁵² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 79.

Dolayısıyla, Zemahşerî meleklerin ve Allah'ın yüce kullarının kıyamette şefaate edeceği görüşündedir. Fakat O, bu konuyu geniş ve net bir şekilde ortaya koymaz. İbn 'Atiyye'ye göre ise, Allah dilediği kimseye şefaate izni verecektir. Şefaate edenler, peygamberler, alimler ve bunların dışındaki bazı kimselerdir. Ancak bu şefaate emre bağlıdır. Ona göre salihler iki menzil arasında olan ve cehenneme ulaşmamış kimselere veya cehenneme ulaşmış ancak salih amelleri olan kimselere şefaate ederler. İbn 'Atiyye bu konuda, şefaati kabulünün yanında, Zemahşerî'den farklı olarak âyetlerle birlikte hadislere de yer verir.

2.2.2.6. Kulların Fiillerinin Yaratılması Problemi

Ehl-i sünnete göre Allah'tan başka bir yaratıcı yoktur. Evrende meydana gelen her şey Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla olmaktadır. Dolayısıyla onlara göre kul kendi fiilinin yaratıcısı değildir. Mutezile'ye göre ise kulun sorumlu tutulabilmesi için kendi fiilinin yaratıcısı olması gerekir.⁸⁵³

Zemahşerî, konuyla alakalı olarak es-Sâffât 37/96. âyetinin tefsirinde şu yorumları yapmaktadır: Yani sizi ve yapmış olduğunuz putları yaratan odur. Aynı anlamı el-Enbiyâ 21/56. âyetinde de görmek mümkündür. Eğer tek bir şey nasıl hem Allah'ın yarattığı hem de insanların ameli olabilir, o zaman Allah'ın yaratmasıyla insanların ki birlikte meydana gelir, diye sorulacak olursa o şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu şöyle denilmesine benzer: Marangoz, kapıyı ve kürsüyü yaptı. Kuyumcu, el ve ayak bileziklerini yaptı. Bunlardan maksat onların bu eşyanın cevherlerini değil şekillerini yapmalarıdır. Dolayısıyla putlar şekil ve cevherlerden oluşur. Cevherlerinin yaratıcısı Allah, şekillerini yapanlar ise, istedikleri şekle gelinceye kadar, onların bazı parçalarını kırpıp yontarak ona şekil verenlerdir. ۞ edatının mevsule değil de mastariye ve âyetin anlamının, Cebircilerin dedikleri gibi, sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah'tır şeklinde olmasını niçin inkar ediyorsun, denilecek olursa müfessirimiz şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu soruyu, âyet ve akli delillerden sonra iptal edecek doğruya en yakın şey şudur: Ayetin anlamı bunu açıkça reddetmekte ve net bir şekilde buna ters düşmektedir. Bu da Allah'ın onlar aleyhine hem abidin hem de

⁸⁵³ el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 208 vdd; el-Ğaznevî, Cemaleddîn Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, (Neşr. Ömer Vefik ed-Daûk), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1998, s.258; el-Kârî, Ali b. Sultan, *er-Redd 'alâ'l-Kâilîn bi Vahdeti'l-Vücûd*, (Neşr. Ali Rıdâ b. Abdillâh b. Ali Rıdâ), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1995, s.57; en-Neysâbü'rî, Ebu Sa'îd, *el-Ğunye*, s.117; el-Kermî, Mer'a b. Yusuf, *Ref'u's-Şübhe ve'l-Ğarar 'ammen Yehtaccu 'alâ F'ili'l-Me'âsî bi'l-Kader*, Dâru Hirâ, Mekke, 1410/1990, s.38.

mabudun kendi yaratığı olduğu konusunda delil getirmesidir. O yaratıklardan abid, mabudun şeklini yaptığı halde, yaratılan biri nasıl yaratılmış bir şeye ibadet edebilir. Eğer o abid olmasaydı, mabud kendi tasvirini ve şeklini yapmaya güç yetiremezdi. Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratandır, bu onların aleyhine delil olmaz ve senin sözün ifadeye uygun düşmez, denilebilir. Bir başka şey, مَا تَنْجُتُونَ (es-Saffât, 37/95) ibaresinin tercümesidir. Buradaki مَا edatının mevsule olduğu konusunda ileri geri söz edilmemiştir. Dolayısıyla Kur'ân nazmı üzerinde düşünmeksizin ve beyan ilmine bakmaksızın mezhebinde mutaasıb olan kişi dışında, herhangi bir kimse ondan sonra gelen benzer ifade yan çizmez. مَا edatını mevsule kıl ki beni zorunluluğa sürükleyen seni de sürüklemesin, وَمَا تَعْمَلُونَ مِنْ أَعْمَالِكُمْ- /amellerinizden yapmış olduklarınız- ifadesini kastediyorum denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini söyler: Hakka itaat etme dışında hiçbir şeyin çözemediği iki zorunlu görev senin boynuna asılmıştır: Sen مَا edatını mastariye kıldığın gibi mevsule kılacak olursan, ameli kastetmekle müşrikler üzerine delil getirmemiş olursun. Aynı şekilde مَا تَعْمَلُونَ ile مَا تَنْجُتُونَ cümleleri arasındaki ilişki olduğunda kararlı olduğun halde bu iki cümleyle kastedilenler arasında ihtilaf etmektesin. مَا ile ayanlar olan putları, مَا تَعْمَلُونَ ile ise ameller olan anlamları kastediyorsun. Bunda nazmın ayrıştırılması söz konusudur. Söz konusu edatı mastariye kılsan da durum aynıdır.⁸⁵⁴

Zemahşerî et-Teğâbun 64/2. âyetinde geçen O, / هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ / sizi yaratandır. Böyle iken kiminiz kâfir, kiminiz mü'mindir, ifadesini, kiminiz imanla gelir ve onun failidir, kiminiz küfürle gelir ve onun failidir, diye yorumlar. Ona göre, Andolsun, biz Nûh'u ve İbrahim'i peygamber olarak gönderdik. Peygamberliği ve kitabı onların soylarına da verdik. Onlardan kimi doğru yola ermiştir, ama içlerinden birçoğu da fasık kimselerdir (el-Hadîd, 57/26) âyeti de bu anlamdadır. Allah, sizin yaptıklarınızı görendir, ifadesi de bunun delilidir. Yani Allah sizin amellerinizden olan iman ve küfrünüzü bilir. O sizi yoktan var etmek olan nimetlerin aslıyla size fazilette bulunmuştur. Doğru bir şekilde düşünüp Allah'ın şükreden kulları olmanız gerekirken, çeşitli topluluklara ayrıldınız, kiminiz kâfir kiminiz mümin oldu. Kâfir, kavramının önde zikredilmesinin nedeni bu insanlar arasında daha yaygın olmasından dolayıdır. İfadenin kiminizi kâfir, kiminizi mümin olarak yaratmıştır anlamında olduğu da

⁸⁵⁴ Zemahşerî, a.g.e., IV, 50.

söylenmiştir. Evet, insanların çoğu küfrü işlerler, Allah'ın hikmetli ilminde de, onları yaratırsa sadece küfrü işleyip ondan başkasını tercih etmeyecekleri geçtiğine göre, Allah onlardan neyin olacağını bildiği halde Onu insanları yaratmaya sevk eden nedir? Kötülüğün yaratılmasıyla, kötülüğü yapanı yaratmak aynı şey değil midir? Bu olay, yol kesmekle ve öldürülmesi haram olan nefsi öldürmekle ünlü birine keskin bir kılıç hibe eden-ki o bununla mümin birini öldürür- kimse arasındaki benzerlik gibi değil midir? Akıl sahipleri katili yermekte olduğu gibi böyle hibe edeni yerip, kaba davranarak başına vurulması hükmüne katılırlar. Aksine onların hibe eden kimseyi daha şiddetli bir şekilde kınamaya meyillidirler, denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Biliyoruz ki Allah hikmet sahibidir, çirkin olanın çirkinliğini ve ondan istigna edilmesini de bilir. Yine biliyoruz ki Allah'ın bütün fiilleri güzeldir. Yapılması çirkin olan bir şeyin failini yaratmasının güzel olması gerekir. Onun da güzel bir yönünün olması gerekir. Nitekim yaratılış hikmetinin nedenlerini bilmediğimiz birçok mahlûkatta, güzellikler olduğu reddedilmez bir gerçektir.⁸⁵⁵

Zemahşerî, el-İnsân, 76/30 âyetinin tefsirinde Allah'ın zorlamasıyla ilgili dilediği hariç⁸⁵⁶, siz itaati dileyemezsiniz,⁸⁵⁷ demiştir.⁸⁵⁸

O, et-Tekvîr 81/29. âyetinin yorumunda konuyla ilgili şöyle demektedir: Ey istikameti dileyenler siz onu Allah'ın yardımı ve lütfü⁸⁵⁹ olmaksızın onu

⁸⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 533 vd.

⁸⁵⁶ Allah'ın iradesi sadece murad edilen şeyin vucut bulmasını gerektirir. Yoksa kulun buna zorlanılmış olmasını gerektirmez. Mutezile buna karşı çıkmaktadır. Ehlisünnete göre Allah fiilin gerçek yaratıcısı olmakla birlikte kul için kesb söz konusudur. el-Merzûkî, Muhammed Aliyan, *Haşiye ala'l-Keşşâf*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf* içinde), IV, 663.

⁸⁵⁷ Zemahşerî bu ifadesinde Mutezile'nin prensibine aykırı düşmemek için hayli zorlanmıştır. Allah çok net bir şekilde hasr yoluyla nefy ve ispatta bulunmuştur. Kelime-i tevhitte de nefy ve ispat yoluyla kasr yapılmıştır. Çünkü bu nazım şekli hasr ile daha alakalı ve ona daha açık bir şekilde işaret etmektedir. Allah, kuldaki ihtiyar ve meşietin bulunduğu bir işi yapmasını neydetmiştir. Ancak Allah'ın bu fiili dilemesiyle olabilir. Bunun anlamı Allah o fiilin kulda vukuunu dilemedikçe o, kuldaki meydana gelmez. Kuldaki vaki olmasını dilediği şey oluşur. Kısacası Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz. Dolayısıyla Zemahşerî, ayeti fonksiyonsuz hale getirmek için *بالنفس*/zorlama ifadesini araya sokuşturmuştur. Ona göre ayetin anlamı, kulun fiili dilemesi ancak Allah'ın zorlamasıyla olur. Halbuki zorlama meşiete terstir. Sonuç, kulun dilemesi ancak Allah'ın zorlaması olmadığında vucut bulur. O halde hiçbir şekilde kulun meşiet ve ihtiyarı yok demektir. Daha başlangıçta kudret ve meşiet ortadan kaldırmaktadır. Bu kulun müessir olmayan kudretini, ve yaratıcı olmayan meşietini isbat etmekten kaçmaktır. Böylelikle müessir bir kudret ve meşietin isbatını tamamlamak istemektedir. el-İskenderî, Ahmed b. el-Münîr, *el-İntisâf*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf* içinde), IV, 663.

⁸⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 663.

⁸⁵⁹ Meşietin bu şekilde tevil edilmesi, kulun fiilinin Allah'ın yaratması ve iradesiyle değil kulun yaratması ve iradesiyle olduğu görüşüne dayanmaktadır. *بالنفس* ifadesi Allah'ın kulu fiile zorlaması demektir. Ancak zorlama, teklif, sevap ve cezayı hak etmeyi elverişli kılan ihtiyarla çelişmektedir. Zemahşerî bu zorlama ifadesiyle, murat edilen şeyin vücudunu gerektiren Allah'ın iradesini kastetmiş olabilir. Ancak Ehlisünnete göre Allah'ın iradesinin istenilen şeyin vücudunu gerekli kılması, kulu zorlamayı gerektirmez. el-Merzûkî, *a.g.e.*, IV, 700.

dileyemezsiniz. Ya da ey istikameti isteyenler Allah'ın zorlaması ve himayesi olmaksızın onu dileyemezsiniz.⁸⁶⁰

İbn 'Atiyye ise, es-Sâffât 37/96. âyetinin tevilinde insanların ihtilaf ettiğini söylemiştir. Müfessirlerin bir grubuna göre ٱ mastariyedir. Dolayısıyla anlam, Allah sizi ve amellerinizi yarattı, demektir. İbn 'Atiyye bu âyetin onlara göre kulların fiillerinin yaratılması konusunda temel delil olduğunu söylemiştir. Bu Ehlisünnetin görüşüne de uygundur. Bazılarına göre ise ٱ mevsule olup ٱٱ anlamındadır. Bazıları ise ٱ 'nın istifham için kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bir grup ise ٱ nefy içindir, demiştir. Buna bağı olarak anlam, sizi yarattı ve yarattığı zaman ve daha öncesinde bir şey bilmiyordunuz, şeklini alır. İbn 'Atiyye mutezilenin ٱ lafzını master kılmamak için çok zorlandığını söylemiştir.⁸⁶¹

O, *Allah'ın dilemesi olmadıkça siz dileyemezsiniz* (el-İnsân, 76/30) âyetinin onların nefislerinde icad ve yaratma kudretinin bulunmasını ortadan kaldırdığını ancak kesbî ve küfre meyli gerektirecek şeyin varlığını reddetmediğini bildirmektedir.⁸⁶²

Müfessirimiz, *Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz* (et-Tekvîr, 81/29) âyetinin yorumunda ise Allah'ın, Ey Ademoğlu sen de istiyorsun ben de istiyorum, isteklerin için yoruluyorsun ancak sadece benim isteklerim oluyor, dediğini belirtmiştir.⁸⁶³

İbn 'Atiyye, ٱٱٱٱٱٱ *O, sizi yaratandır* (et-Teğâbun, 64/2) ifadesinin nimet sayma kabilinden olduğunu söylemiştir. Kâfir Allah'ı bilmediğinden dolayı bu icaddaki nimeti inkar etmiş olur. İman eden ise şükretmiş olur. Bu te'vil, iman ve küfrün kulun iktisabıyla olduğuna işaret etmektedir. Te'vilcilerin bir grubunun görüşü de budur. Peygamberin "Her çocuk fitrat üzerine doğar"⁸⁶⁴ şeklindeki ifadesi ve Allah'ın, *Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun* (er-Rûm, 30/30) âyeti onların dayandığı delillerdendir. Bazıları ise ayete ilk yaratılışta kiminizi mümin kiminizi kafir yarattı anlamını vermişlerdir. Buna göre küfür veya iman Allah'ın yaratması ile olmaktadır. Bu İbn Me'sûd ve Ebû Zerr'in

⁸⁶⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 700.

⁸⁶¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 479.

⁸⁶² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 415.

⁸⁶³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 445.

⁸⁶⁴ Ebu Dâvud, *Sünen*, Kitâbu's-Sünne, Bâbun Fî Zerârî'l-Müşrikîn, Hd. No: 4716, IV, 366; Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu'l-Kader, Kullu Mevlûdin Yûledu ala'l-Fitra, Hd. No: 2138, VI, 447; Buharî, *Sahih*, Kitâbu'l-Cenâiz, Bâbu İzâ Esleme's-Sabiyyu fe Mâte hel Yusallâ Aleyh, Hd. No: 1358, II, 95.

yorumudur. Peygamberimizin şu sözü de bu anlamdadır: “Mutlaka sizlerden biri annesinin karnında kırk gün nutfe olarak kalır. Sonra sırasıyla kırk gün alaka, kırk gün mudga olarak kalır. Melek, Ey Rabbim, erkek mi dişi mi? Şaki mi said mi? Rızkı ve eceli nedir? der. Bütün bunlar annesinin karnındayken yazılır.”⁸⁶⁵ Hızır’ın öldürdüğü çocuk hakkında söylediği, yaratıldığı gün kafir olarak yaratıldı, sözü de buna uygun düşmektedir. İbn Mes’ûd’ün şöyle dediği rivayet edilmiştir: Firavun anne karnında kafir, Yahya b. Zekeriyya ise Müslüman olarak yaratıldı.⁸⁶⁶ İbn ‘Atiyye bu iki görüşü rivayet ettikten sonra bu âyetin yorumunda aralarında bir tercihte bulunmamıştır.

Bu konuda sonuç olarak diyebiliriz ki, Zemahşerî’ye göre kul kendi fiilinin yaratıcısıdır. Dolayısıyla, müfessirimiz bu düşünceye zıt olan âyetleri te’vil etme yoluna gitmiştir. İbn ‘Atiyye ise ilgili âyetlerin yorumunda küfür ve imanın Allah’ın yaratmasıyla olduğunu söyler. Ancak o, kesb ve küfre meyli gerektirecek şeyin varlığını kabul eder.

2.2.2.7. Büyük Günah İşleyenlerin Durumu

Büyük günah işleyen kimsenin durumu, görüş ayrılığına neden olmuştur. Ehlisünnete göre şirk dışındaki büyük günahlar kişiyi imandan çıkarmaz. Kişi ancak Allah’ın farzlarından birini küçümseyerek inkâr ederse kâfir olur. Tembellikten dolayı farzları terk eden kişinin durumu Allah’ın meşietine kalmıştır. Dilerse onu affeder, dilerse azap eder. Mutezileye göre ise günah işleyen kimse mümin ve kafir olarak isimlendirilmez. Bu gibi kimseye fasık adı verilir. İki menzil arasındadır. Tevbe etmeden ölürse günahları affedilmez. Ebedi olarak cehennemde kalır.⁸⁶⁷

Zemahşerî, en-Nisâ 4/48. âyetinin tefsirinde şöyle şöyle demektedir: Allah tövbe eden kimseden şirki affedeceğini, şirk dışındaki bütün günahları ise ancak tövbeyle affedeceğini belirtmektedir.⁸⁶⁸ O zaman, *Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar.* (en-Nisâ, 4/48) âyetinden maksat nedir? denilecek olursa müfessirimiz şöyle cevap

⁸⁶⁵ Buharî, *Sahîh*, Kitâbu’l-Hayd, Bâbu Muhallakatîn ve Ğayri Muhallakatîn, Hd. No: 318, I, 71.

⁸⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 317 vd.

⁸⁶⁷ el-Malâtî, *et-Tenbih*, s.37; İbn Mende, *a.g.e.*, II, 505 vd; el-‘Adenî, Muhammed b. Yahya, *el-Îmân*, (Neşr. Hamd b. Hamdî el-Câbirî), Dâru’s-Selefiyye, Kuveyt, ts., s.108; İbn Huzeyme, *Kitâbu’t-Tevhîd*, I,548; İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b.Muhammed, *el-Akîde*, Rivâyetu Ebî Bekr el-Hilâl, (Neşr. Abdulazîz ‘İzzuddîn es-Seyrevânî), Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1408/1988, s.61; eş-Şehristânî, *el-Milel*, I, 44; Ebu’l-‘İzz, *Şerhu’t-Tahaviyye*, s.256 vdd; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 552.

⁸⁶⁸ Şirk dışındaki bütün günahların ancak tövbeyle affedileceği fikri Mutezileye aittir. Ehli sünnete göre ise bu günahlar şefaât veya salt Allah’ın fazlıyla affedilebilir. el-Merzûkî, *Haşiye*, I, 509.

vereceğini belirtmiştir: Olumlu ve olumsuz fiil Allah'ın *لَمِنْ يَشَاءُ* sözüne yöneliktir. Sanki şöyle denilmiştir: Birincisinden tövbe etmeyen, ikincisinden ise tövbe eden kastedilmek üzere, şirki dileyeni Allah affetmez. Şirk dışındaki günahlardan dilediğini ise affeder. Bu senin “emîr, dileyen kimseye dinarı değil kantarları (yaklaşık 50 kg) bahşetmektedir” demen gibidir. Bu sözle sen, emirin ehil olmayan kimseye bir dinar vermediğini, layık olana ise kantarları bahşettiğini kastetmektesin.⁸⁶⁹

Zemahşerî'ye göre, en-Nisâ 4/98. âyeti tehdid, vaîd, ürperten bir korku içermesi nedeniyle büyük bir hal ve ağır bir hitaptır. Bundan dolayıdır ki İbn Abbas'tan bilerek mümin bir kimseyi öldüren kişinin tövbesinin kabul edilmeyeceği rivayet edilmiştir.⁸⁷⁰ Süfyan'dan rivayet edildiğine göre ilim ehline sorulduğunda bu fiilin tövbesinin olmayacağını söylemişlerdir. Bu sözleri, onların ağır ve şiddetli ifade kullanma konusunda Allah'ın sünnetine uyduklarına yorulur. Zira bütün günahlar tövbeyle silinir. Bu konuda şirkin silinmesi sana delil olarak yeter. Hadiste şöyle gelmiştir: “Allah için dünyanın ortadan kalkması, Müslüman bir kulun öldürülmesinden daha önemsizdir”,⁸⁷¹ “Doğuda bir insan öldürülse, batıda bir başkası buna rıza gösterse onun kanına ortak olmuş olur”⁸⁷², “Bu insan Allah'ın yaratıdır. Allah'ın yaratını harap eden lanetlenmiştir”⁸⁷³ “Kim kelimenin bir parçasıyla müminin öldürülmesine yardımcı olursa, gözlerinin arasında, “Allah'ın rahmetinden ümidi kesiktir”, ifadesi yazılı olarak gelir”⁸⁷⁴. Bu âyeti okuyup ondaki ifadeyi gören, bu yüce hadisleri ve İbn Abbas'ın tövbeyi reddeden sözünü işitip daha sonra taraftarlığını, anlamsız arzularını bırakmayan, isteklerine tabi olan ve mümini katleden kimsenin tevbesiz affedilmesine ilişkin arzulamalara set çekemeyen topluluğa şaşılır. Onlar, Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpleri kilitli midir? Sonra Allah hatayla öldürme fiiliyle ilgili tövbeyi

⁸⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 509 vd.

⁸⁷⁰ Saîd b. Hubeyb'in, İbn 'Abbâs'tan rivayet ettiği “Mümini bilerek öldürenin cezası (nedir), Onun için tevbe yoktur” sözü müttefakun aleyh'tir. Onların diğer bir rivayetlerinde ise Said şöyle demiştir: İbn Abbas'a dedim: Mümini bilerek öldüren kimse için tövbe var mıdır? Hayır, dedi. İbn Ebi Şeybe şöyle demiştir: Yezîd b. Harûn Ebu Harûn> Ebû Mâlik b. el-Eşca'î>Saîd b. 'Ubeyde yoluyla bize rivayet edilmiştir: Bir adam İbn 'Abbâs'a gelerek şöyle dedi: Mümini öldürene tövbe var mıdır? O da: Hayır, ateşe girecektir, dedi. Adam gidince yanında oturanlar İbn 'Abbâs'a, Sen bize böyle fetva vermemiştin. Mümini öldüren bir kimse için makbul bir tövbe olur, diye fetva vermiştin. Bugün sana ne oluyor? İbn 'Abbâs da onun mümin bir kimseyi öldüren kızgın bir adam olduğunu zannediyorum, dedi. Onun arkasında gittiler ve onu bu şekilde gördüler. İbn Hacer, *el-Kâfî*, I, 539.

⁸⁷¹ İbn Mâce, *a.g.e.*, Kitâbu'd-Diyât, Bâbu't-Tağlîzi fî Katli Müslimîn, Hd. No:2619, II,874; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu'd-Diyât, Bâbun Mâ Câne Fî Teşdîdi Katli'l-Mü'min, Hd. No: 1395, IV, 16.

⁸⁷² İbn Hacer bu hadisi herhangi bir yerde bulamadığını belirtir. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 539.

⁸⁷³ İbn Hacer bu hadis hakkında herhangi bir kaynak zikretmediği gibi biz de bu hadise herhangi bir hadis kaynağında rastlayamadık. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 539.

⁸⁷⁴ Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, Kitâbu'n-Nafakât, Bâbu Tahrîmi'l-Katli mine's-Sünne, Hd. No: 16288, VIII, 22.

zikretmiştir. Bu ifadede büyük günah işleyenlerden tövbe etmeyenlerin sürekli cehennemde kalacağına dair delil var mıdır? denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: وَمَنْ يَقْتُلْ ifadesi müslüman olsun, kafir olsun, tövbe etsin veya etmesin hangi katil olursa olsun herkesi içerdği halde ondan daha açık ne olabilir? Ancak delil tövbe edeni bu hükümden çıkarmıştır. Tövbe etmeyen müslümanın, ateşten çıkarılmasını iddia eden kimse bunun benzeri bir delil getirsin.⁸⁷⁵

Zemahşerî, el-Bakara 2/81. âyetini ise şöyle yorumlamaktadır: لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ بَلَى edatı ifadesindeki nefy harfinden sonra isbat için gelmiştir. Yani, Hayır size ateş devamlı olarak dokunacaktır, demektir. Bunu delili de هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ /Hayır orada ebedi kalıcıdırlar, ifadesidir. Kim büyük günahlardan bir günah işler, bu günahı da düşmanın kuşatması gibi onu çevrelerse ve o da tövbeyle bu günahı kurtulmazsa⁸⁷⁶ (cehennemde ebedi kalıcıdır.)⁸⁷⁷

Zemahşerî, en-Nisâ 4/3.1 âyetinin yorumunda ise şöyle demektedir: Peygamberin ve Allah'ın yasakladığı büyük günahlardan kaçınacak olursanız, sürekli küçük günahlardan dolayı hak ettiğiniz cezayı örteriz. Büyük günahlardan kaçınmanız ve onlara karşı sabırlı olmanızdan dolayı hak edilen sevabı artırmak için küçük günahları sanki hiç olmamış gibi kılarız. Günahların büyük veya küçükle vasıflanması onları işleyenlerin, sevap, günah ve itaatlerine oranladır. Âyette geçen günahların örtülmesi ise, hak edilen cezanın, daha fazla bir sevap veya tövbeyle silinmesi, demektir. Hz. Ali'den gelen rivayete göre büyük günah yedi tanedir: Şirk, adam öldürme, kazf, zina, yetimin malını yemek, ordudan kaçmak hicretten sonra bedevileşmek. İbn Ömer ise, sihir ve Beytu'l-Haram'ın saygınlığının ihlal edilmesini helal görme'yi buna eklemiştir. İbn 'Abbâs'tan rivayet edildiğine göre bir adam gelerek ona sordu: Günahlar yedi tane midir? O da şöyle dedi: Yedi yüze yaklaşıp. Çünkü ısrarla birlikte küçük günah, istiğfarla birlikte büyük günah kalmaz.⁸⁷⁸

İbn 'Atiyye ise, en-Nisâ 4/48. âyetinin va'd ve vaidle alakalı olduğunu söyleyerek konuyu şöyle özetler: İnsanlar dört sınıftır. İnkârcıdır ve inkârı üzere ölür.

⁸⁷⁵ Zemahşerî, a.g.e., I, 539 vd.

⁸⁷⁶ Zemahşerî, böylelikle ayette geçen سَيِّئَة/kötülük kavramını, Mutezile'nin bu konudaki prensibine uygun olarak yorumlamıştır. Onlara göre büyük günah işleyenler ebedi olarak cehennemde kalacaktır. Ehlisünnete göre ise sadece kâfir olan kimse cehennemde ebedi kalır. Ehlisünnet ayetteki الخطيئة kelimesini şirk olarak yorumlamaktadır. Hâzin tefsirinde İbn 'Abbâs'ın şöyle dediği nakledilmektedir: "Sahibinin üzerine öldüğü şirkdir." Bu şirk sahibini çevreler bütün yönlerden, onun önünde bulunan kurtuluş kapılarını kapatır. Merzûkî, Haşiye, I, 159.

⁸⁷⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 159.

⁸⁷⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, 493.

Bunlar icmayla cehennemde sürekli kalacaklardır. Mümin ve ihsanda bulunup asla günah işlemeyenler ve bu durumları üzere ölenler. Bu da Allah'ın haberine bağlı olarak Ehlisünnet ve fakihlerin çoğunluğuna göre cennette daimi kalıcıdır. Tövbe edip ölenler, Muhsin olan müminlere katılırlar. Günahkâr olup da tövbe etmeyenler hakkında ise ihtilaf vardır. Mürcie bunların imanlarından dolayı cennette olacağını ve günahlarının bunlara zarar vermeyeceğini söyler. Bu konudaki görüşlerini, va'îd âyetlerinin kâfirlere özgü olduğu iddiasına dayandırır. Ayrıca va'd âyeti, bütün müminleri kapsar. Onları ateşten korur. Mutezile ise kebire sahibi iseler, günah işleyenlerin cehennemde olacakları düşüncesindedirler. Böyle olması da onlara göre gereklidir. Hariciler ise, küçük veya büyük günah işleyenlerin imanının olmadığı ve sürekli cehennemde kalacağı görüşündedirler. Çünkü onlar bütün günahları, büyük kabul ederler. Onlar bu tezlerini, va'd âyetlerinin sadece muhsin ve tövbe eden mümin kimselere has olduğu yorumuna dayandırır. Va'îd âyetlerinin ise, mümin veya kafir olsun bütün isyankarları içerdiğini söylemişlerdir. İbn 'Atiyye, en doğru görüş olarak kabul ettiği Ehl-i Sünnetin tezini şöyle savunur: Va'd ve va'îd âyetleri görünüşte genel anlamlıdır. Aralarındaki çelişki sebebiyle bütün hepsi geçerli olmaz. Örneğin, *O ateşe, ancak yalanlayıp yüz çeviren en bedbaht kimse girer* (el-Leyl, 92/15–16) ve *Ancak Allah'tan gelenleri tebliğ edebilirim ve O'nun vahiylerini açıklayabilirim. Kim Allah'a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.* (el-Cin, 72/23) âyetleri va'd ve va'id âyetleri arasındaki çelişkiyi ortaya koymada hakim yerindedir. Şöyle dememiz gerekir: Va'd âyetlerinin lafızları, umumi lafızlardır. Ancak bu ifadeler muhsin müminlere, tövbe edenlere ve Allah'ın ilminde azaba uğrayan asilerden olmadan tövbe eden kimselere özeldir. Va'îd âyetlerinin ise lafızları umumidir. Ancak mana, kafir olanlar ve Allah'ın ilminde asilerden azaba uğratacaklar olanlara hastır. Tartışma durumlarında şu âyet bizim söylediğimizi destekler niteliktedir: *Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.* (en-Nisâ, 4/48). Bu âyet konuyla ilgili şüpheleri ortadan kaldırır. Mürcie ve Mutezile ekollerinin görüşlerini reddeder.⁸⁷⁹

İbn 'Atiyye, Mutezile'nin âyeti kendi görüşlerine uygun olarak şöyle yorumlama eğiliminde olduğunu söyler. Onlara göre مَنْ يَشَاءُ dan maksat tövbe edenlerdir.

⁸⁷⁹ İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 64.

Müfessirimiz, onların kastettikleri anlamı fasit görmüştür. Çünkü bu durumda âyetteki taksim batıl olur. Nitekim şirkten tövbe eden de affedilir.⁸⁸⁰

O, Mürcie'nin âyeti şöyle tefsir ederek kendi görüşlerine yorma eğiliminde olduklarını belirtmiştir: لِمَنْ يَشَاءُ dan maksat mağfiret etmeyi dilediği kimse değil, iman etmesini dilediği kimsedir. Meşiet iman eden kimsenin imanı ile alakalıdır. Yoksa Allah'ın mağfiret edilecek kimseyi affetmesiyle alakalı değildir. Âyetin bu te'vil üzere, Allah'ın مَا دُونَ ذَلِكَ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ / *Bunun dışında dilediğini affeder*, ifadesinin hem mümin hem de kafiri kapsayacak şekilde genel olmasını gerektirmesi sebebiyle bu düşünce reddedilmektedir. لِمَنْ يَشَاءُ ibaresi, müminlere has kılınınca kafirlerin affedilmeyerek cezalandırılması gerekir.⁸⁸¹

İbn 'Atiyye, Mutezile'nin va'îd konusunda kullandığı delillerden birinin de *Kim bir mü'mini kasten öldürürse, cezası, içinde ebedî kalacağı cehennemdir* (en-Nisâ, 4/93) âyeti olduğunu zikreder. Ona göre âyet birkaç yönden onların iddialarından uzaktır. مُتَعَمِّدًا / kasıtlı olarak, ibaresinin tevili hususunda en doğru görüş, İbn Abbâs'ın söylediğidir. Ona göre bu sözcükle öldürmeyi helal gören kimse kastedilmiştir. Buna göre Allah'ın haram kıldığı bir şeyi helal kıldığı zaman kişi kafir olmuştur. İbn 'Abbâs, Allah, katil işinde kisası zikrettiğinde va'îdi zikretmemiş, va'îdi zikrettiğinde ise kisası anmamıştır, sözüyle buna işaret etmiştir. Dolayısıyla kisasın asi mümin için olduğu, va'îdin ise kafir hükmünde olan, haramı helal sayan kimseler için olduğu ortaya çıkar. İkinci bir husus خُلِدَ sözcüğü أَبَدًا kelimesiyle birlikte kullanılmadığı zaman uzun bir süre anlamına gelir. Nitekim Arap dilinde bu bilinmektedir. Onlar, kralları, "Allah'ın mülklerini uzun süreli kılması" deyiimiyle selamlarlar.⁸⁸²

İbn 'Atiyye'ye göre büyük de olsa günah işleyenler cehennemde sürekli kalmazlar. Öyle ki o, aksine yorumlanacak âyetleri bile bu görüşüne uygun olarak te'vil etmiştir. Bazılarına göre وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فُكِّبَتْ وَجُوهُهُمْ فِي النَّارِ *Kimler de kötü amel getirirse, yüzüstü ateşe atılırlar* (en-Neml, 27/90) âyetindeki السَّيِّئَةِ'nin şirk, *Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış (ve böylece şirke düşmüş) olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır* (el-Bakara, 2/81) âyetinde geçen

⁸⁸⁰ İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 64.

⁸⁸¹ İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 64.

⁸⁸² İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 64. İbn 'Atiyye, Nisa, 4/116, ayetini tefsirinde de aynı yorumlara atıfta bulunur. İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 113.

الْخَطِيئَةِ'nin ise büyük günah olduğunu söyler. İbn 'Atiyye ise الْخَطِيئَةِ /*el-hatia*'nın inkâr olduğunu belirten görüşü kabul etmiştir. Nitekim âyette geçen ihata sözcüğü bu görüşü desteklemektedir. Bu âyetteki الْخُلُود sözcüğü kâfirler için ebedilik ifade ederken, günahkârlar için ise uzun zamandan istiare edilmiştir. وَالَّذِينَ آمَنُوا ifadesiyle yapılan taksim de âyette geçen inkarcılardan maksadın isyankarlar olduğunu gösterir.⁸⁸³

İbn 'Atiyye, en-Nisâ, 4/31. âyetinin tefsirinde büyük günahtan kaçınmanın, kişinin küçük günahlarını örtüp örtmeyeceği konusunda insanların ihtilaf ettiğini söylemektedir. İbn 'Atiyye bu âyetin, Peygamberimizin Müslim'in Kitâbu'l-Vudûi'nde Hz. Osman'dan rivayet edilen hadisiyle örtüştüğünü belirtir: "Hiç bir Müslüman kişi yoktur ki farz bir namaz vakti geldiğinde abdestini güzel alıp, huşu ve rükûunu hoş yapsın da bu onun -büyük olmadıkça-geçmiş günahlarına keffaret olmasın. Bu, bütün zamanları içine alır"⁸⁸⁴ Fıkıhçılardan bir gruba ve ehli hadise göre kişinin büyük günahlardan kaçınıp farzlara uyarsa âyetin ve hadisin zahirine bağlı olarak küçük günahları örtülür. Kelamcılar ise, büyük günahlardan kaçınmanın kesinlikle küçük günahları örtmeyi gerektirmediğini söylemişlerdir. Çünkü böyle söyleyenecek olursa, din bunları yasakladığı halde küçük günahlar mubah hükmünde olurlar. Bu da dinin özüyle çelişir.⁸⁸⁵

Dolayısıyla, Zemahşerî, şirk dışındaki büyük günahların affı için de tevbe edilmesi gerektiğini savunmuştur. Büyük günah işleyen kimse tevbe etmediği durumda ebedi olarak cehennemdedir. İbn 'Atiyye'ye göre, büyük günah işleyenler inkar etmedikleri müddetçe ebedi olarak cehennemde kalmazlar. Öyle ki o, bu görüşün aksine yorumlanabilecek âyetleri bile bu kabul doğrultusunda te'vil etmiş, Ehlişünnetin konuyla alakalı görüşünün daha tutarlı olduğunu tasrih etmiştir.

2.2.2.8. İslam ve İman İlişkisi

İmanla İslam kavramı arasında nasıl bir ilişki olduğu kelam kitaplarında tartışılmıştır. Cumhura göre İslam kavramı daha kapsamlıdır. Her iman islamdır ancak her islam iman değildir. İslam sözcüğüyle küfrün ve fıskın karşılığı olan şey kastedilmişse İslam ve iman aynı şeyi ifade eder. Ayrıca islam inanmadığı halde kişinin

⁸⁸³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 171.

⁸⁸⁴ Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kitâbu't-Tahâre, Bâbu Fadli'l-Vudûi, Hd. No: 565, I, 142.

⁸⁸⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 44.

korkusundan dolayı bir millete boyun eğmesi anlamına gelir. Bu durumda islamla iman ayrı şeylerdir.⁸⁸⁶

Zemahşerî, el-Hucurat, 49/14. âyetinin yorumunda konuyla alakalı şöyle demektedir: İman, güven ve nefis itminanıyla beraber oluşan tasdiktir. İslam ise, barışa girmek ve iki şehadeti izhar etmekle müminlerle savaşmaktan uzak durmaktır. Nitekim *ولما يدخل الإيمان في قلوبكم* denilmiştir. Kalple tasdik olmaksızın dille ikrar, islamdır. Kalp, dille hemfikir olursa bu iman olur.⁸⁸⁷

Zemahşerî, el-Ahzab, 33/35. âyetinin tefsirinde müslimi, savaştan sonra barışa giren, inatçı davranmayıp boyun eğen veya işini Allah’a havale eden, kendini Allah’a teslim edip ona tevekkül eden kimse, mümini ise, Allah’ı, elçisini ve tasdik edilmesi gereken şeyleri tasdik eden kişi olarak tanımlamaktadır.⁸⁸⁸

İbn ‘Atiyye, el-Hucurât 49/14. âyetinin tefsirinde İslam ve iman kavramları üzerinde durmaktadır: İslamın iki anlamı olduğu söylenmiştir. Birincisi iman ve ameli kapsar. Bu anlam, *Şüphesiz Allah katında din İslâm’dır* (Al-i İmran, 3/19) âyetinde ve Peygamberimizin “İslam beş şey üzerine kurulmuştur”⁸⁸⁹ sözünde kullanılmıştır. Nitekim Hz. Cebrail’in öğretmesi sırasında Peygamberimiz onun İslam nedir? sorusuna: Bir olan Allah’a ibadet etmen, ona ortak koşmaman, namaz kılıp, zekatı verip oruç tutmandır, cevabını vermiştir.⁸⁹⁰ Bu ifadelerdeki İslam, *Bedeviler “İman ettik” dediler. De ki: “İman etmediniz. (Öyle ise, “iman ettik” demeyin.) “Fakat boyun eğdik” deyin. Henüz iman kalplerinize girmedir.* (el-Hucurât, 49/14) âyetindeki islamla aynı şey değildir. İslam’ın ikinci anlamı teslim olmak, korunmak ve kan dökmemek için gerekli olan şeyleri dille ifade etmektir. İşte söz konusu ifadedeki İslam bu anlama gelmektedir. Tasdikten ibaret olan iman, islamdan bir yönüyle daha dar anlamlı bir yönüyle daha genel anlamlıdır.⁸⁹¹

⁸⁸⁶ el-Eş‘arî, *a.g.e.*, s.20; Taftazânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, II, 259; İbn Yezîd, el-Hilâl Ebûbekr Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, (Neşr. ‘Atiyye ez-Zehrânî/I-III), Dâru’r-Râye, Riyâd, 1404/1984, III, 603 vdd; İbn ‘Asâkir, Ali b. el-Hasen, *Tebyînu Kizbi’l-Müfterî Fimâ Nusibe İle’l-İmâm Ebi’l-Hasen el-Eş‘arî*, Dâru’l-Kitabi’l-‘Arabî, Beyrut, 1404/1984, s.160; Komisyon, *Kitâbu Usûli’l-İmân fî Dav’i’l-Kitâb ve’l-Sünne*, Vuzâretu’s-Şuûni’l-İslâmiyye, yy., 1421/2000, s.347.

⁸⁸⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 366.

⁸⁸⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 522.

⁸⁸⁹ Tirmizî, *a.g.e.*, Kitâbu’l-İmân, Bâbu Mâ Cae Buniye’l-İslâmu ‘alâ Hamsin, Hd. No: 2609, V, 5; Nesâî, *Sünen*, Kitâbu’l-İmân ve Şerâiuh, Bâbu ‘alâ Kem Buniye’l-İslam, Hd. No: 5001, VIII, 107.

⁸⁹⁰ Buhârî, *a.g.e.*, Kitâbu’l-İmân, Bâbu Suâli Cibrîl en-Nebîyye, Hd. No: 50, I,19; Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’s-Sünne, Bâbun fi’l-Kader, Hd. No: 4697, IV, 359; İbn Mâce, *a.g.e.*, İftitâhu’l-Kitâb fi’l-İmân, Bâbun fi’l-İmân, Hd. No: 63, I, 24.

⁸⁹¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 153.

İbn ‘Atiyye, *Şüphesiz müslüman erkeklerle müslüman kadınlar, mü’min erkeklerle mü’min kadınlar*(Ahzâb, 33/35) âyetinin tefsirinde Allah’ın ifadeye, hem imanı hem de organlarla yapılan ameli içerdiğinden dolayı islam sözcüğüyle başladığını, daha sonra imanı zikrederek onun İslamın iskelesi ve dayanağı olduğuna uyarıda bulunduğunu söylemiştir.⁸⁹²

İbn Atiye, ez-Zâriyât 51/35–36. âyetinin tefsirinde bir grup müfessirin, iman kavramının İslam kavramının önünde zikredilmesinde bir fark görmediklerini söylemiştir. Çünkü onlara göre bu iki kavram birer niteliktir. Rummanî’ye göre ise, bu âyet imanın İslamla eşdeğer olduğunu gösterir. İbn ‘Atiyye, anlam bakımından, iman kavramının önde gelmesini güzelleştiren bir fazlalığın olduğunu söylemiştir. İman kavramı köyden çıkarılmak ifadesiyle birlikte kullanılmıştır. Sanki, bütün müminlerin köyden çıkarılmasıyla emrimiz yerine geldi, denilmiştir. Artık burada iman edenin amelle itaatla bulunması şart koşulmadı. Sadece Allah’ı tasdik etmesi şart koşuldu, denilmiştir⁸⁹³

İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/25. âyetinin yorumunda ise *وعملوا الصالحات* ifadesinin salt iman lafzının itaatı gerektirdiğini savunanların görüşünü reddettiğini belirtmiştir. Çünkü eğer öyle olsaydı bu lafzın kullanılmasına gerek kalmazdı.⁸⁹⁴

Yukarıdaki izahlardan anlaşıldığı üzere Zemahşerî, mümin ile Müslim kavramlarına farklı anlamlar yüklemiştir. Ona göre müslim, savaştan sonra inatçı davranamayıp barışı kabul eden veya işlerini Allah’a havale edip teslim olan kimse, mümin ise Allah’ı, Peygamberi ve diğer inanç esaslarını tasdik eden kimsedir. İbn ‘Atiyye, iman-islam kavramlarını Zemahşerî’den daha ayrıntılı olarak açıklamıştır. Ona göre islam bir yönüyle iman ve ameli kapsar. Diğer yönüyle sadece teslim olmak, korunmak ve kan akıtmamak için gerekli şeyleri ifade etmektedir. İman ise tasdikten ibarettir.

2.2.2.9. İman’ın Artıp Eksilmesi

İman’ın artıp eksilmesi meselesi, kelam ilminin tartışmalı konularından biridir. Bazılarına göre iman artar ve eksilir. Bazılarına göre ise iman artmaz ve eksilmez. İkinci görüş sahiplerine göre iman kesin kanaat seviyesine ulaşmış tasdiktir. Bunda

⁸⁹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 385.

⁸⁹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 179.

⁸⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 108.

artma ve eksilme düşünülemez. Tasdik eden kişi itaatte bulunduğunda veya günah işlediğinde imanında herhangi bir değişiklik söz konusu olamaz.⁸⁹⁵

Zemahşerî, et-Tevbe, 9/124. âyetinin yorumunda imanın artıp ekilmesiyle ilgili şöyle demektedir: Münafıkların bir kısmı diğer bir kısmına, inkar etmek, müminlerle alay etmek için -kendi inançlarına göre imanın artması, nazil olan vahiyle ve onunla amel etmekle gerçekleştiğinden dolayı- bu sûre hanginizin imanını artırdı derler. Müminlerin imanını artırır. Çünkü vahyin inzâli yakini ve sebatı daha ziyadeleştirir. Ya da ameli artırır. Amelin artması imanın artması demektir. Zira iman, itikad ve amel üzerine gerçekleşir.⁸⁹⁶

O, el-Enfâl 8/2. âyetinin tefsirinde imanın artışının, yakın ve nefisteki itminanın artması olarak yorumlar. Zira delillerin ortaya çıkışı, delil getirilen şeyin daha fazla güçlenmesi ve karar kılması demektir. Bazen imanın artışı, amelin artmasına yorulur.⁸⁹⁷

Zemahşerî, Al-i İmran 3/173. âyetinin yorumunda onların söylemiş oldukları şeyler ve verilen nimet nasıl müminin imanını artırır? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Müminlerin kafirlerin sözlerine kulak vermeyerek halis niyet sahibi olmaları ve İslam'a ilişkin hamiyetlerini ortaya koymaları, onların yakınlerini sağlamlaştırır ve imanlarını artırır. Nitekim kesin inanç delillerin birbirlerini desteklemesi sonucu artar. Çünkü onların, düşmanın yönelişini engellemek için Peygamberin izinden ayrılmamaları büyük bir itaattir. Taat ise iman yekûnundandır. Zira iman, itikad, ikrar ve ameldir. İbn Ömer'den şöyle rivayet edilmiştir: Biz, Ey Allah'ın elçisi, iman artar ve eksilir mi deyince, Evet sahibi cennete girinceye kadar artar, sahibi cehenneme girinceye kadar, azalır, demiştir.⁸⁹⁸ Hz. Ömer'in bir adamın elinden tutup, kalk imanımızı artıralım, dediği nakledilmektedir.⁸⁹⁹ Yine Hz. Ömer'in Ebubekir'in imanı bu ümmetin imanı ile tartılacak olsaydı onun ki tercih edilirdi.⁹⁰⁰ Zemahşeri bu söylemiyle Mutezile'nin görüşünü beyan etmiş gibi gözükmektedir.

⁸⁹⁵ İlgili tartışmalar için bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, II, 261; el-Îcî, *el-Mevâkıf*, III, 543; el-Hâkim, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed, *Şi'âru Ashâbi'l-Hadîs*, (Neşr. Subhî es-Sâmiraî), Dâru'l-Hulafâ, Kuveyt, ts., s.27.

⁸⁹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 313.

⁸⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 190.

⁸⁹⁸ Sâ'lebî, Ali b. Abdilazîz>Hubeyb b. İsa b. Ferrûh>İsmâil b. er-Rahmân> Mâlik> Nâfi' tarikiyle bu hadisi nakletmiştir. İbn Hacer, *el-Kâfî*, I, 432.

⁸⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *الإمام* bölümünde Rezîn>Abdullah, yoluyla tahrir etmiştir. Ricali sikattır. Ancak munkatı' bir hadistir. Bu şekliyle Sâ'lebî ve Beyhakî de tahrir etmiştir. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 432.

⁹⁰⁰ İshâk b. Râhaveyh, müsnedinde Huzeyl b. Şurehbîl tarikiyle rivayet etmiştir. İsnadı sahihtir. Merfu' olarak rivayet edilmiştir. İbn Hacer, *a.g.e.*, I, 432.

İbn ‘Atiyye’ye göre iman, herhangi bir şeyi tasdikten ibarettir. Meydana geldiğinde artma olmaz, kaybolup gittiğinde de geriye hiçbir şey kalmaz. Artma ve eksilme onun zatında değil, artma ve eksilme onunla alakalı olan şeylerde gerçekleşir.⁹⁰¹

Müfessirimiz, et-Tevbe 9/124. âyetinin yorumunda imanın artıp eksilme meselesinde insanların sendeleyip sözü uzattıklarını söyleyerek konuyu şöyle özetler: “İman, ziyâde ve noksanlık kabul etmeyen tasdiğin kendisidir. Artma, tasdik edilende meydana gelir. Örneğin Allah’ın bir sûresi indiği zaman, müminlerde daha önce olmayan, ona özgü bir iman meydana gelir. Sûrenin içerdiği emir, yasak ve haberleri tasdik etmeleri, onların yanında daha önce olmayan ek bir durumdur. İşte iman artışının bir yönü budur. Diğer bir yönü ise delil veya uyarı içeren bir sûre indiğinde, mümin, Allah’ı birçok delille tanır. Dolayısıyla müminin imanına ilişkin delillerinde bir artış olur. Bütün bunların hepsi tasdiğin kendisinden kaynaklanmamıştır. Tasdik tamamlanınca, artacak bir konu kalmaz. Diğer bir artış yönü ise, bir kişiye küçük bir şüphe arız olduğu zaman, bir âyet gelerek şüpheyi ortadan kaldırıp onu rahatlattığında imanı şüphe konumundan ihlâs mertebesine yükselir. Taatı iman olarak isimlendirilenlere göre-ehlisünnete göre- bu çeşit isimlendirme mecazdır- emir, yasak ve hükümleri içeren bir âyete bağlı olarak artma olur. İman artma ve eksilmesiyle ilgili bu hüküm ilim öğrenen kişi için kıyamete kadar geçerlidir. Çünkü insanın ilim öğrenmesi Kur’ân, sûrelerinin nüzûlu gibidir.”⁹⁰²

İbn ‘Atiyye, el-Enfâl, 8/2. âyetinin yorumunda konuyla ilgili şöyle demektedir: İmanın artması bütün yönüyle bizzat tasdikten kaynaklanmaktadır. Mümin Peygambere inmiş olan işitmediği Allah’ın hükümlerinden bir hükmü, işittiği zaman iman eder. Dolayısıyla imanında, iman etmiş olduğu şeyler üzerine bir artış olur. Çünkü her bir hüküm için özel bir tasdik vardır. Bu, yanında dini bir bilgi olmayan kimsenin buna ulaşmasına bağlı olarak kıyamete kadar meydana gelir. İmanın artması delillerin artmasıyla olur. Mâlik de nitekim bundan dolayı iman artar eksilmez demiştir. İmanı tasdik ve itaattan ibaret olarak kabul edenlere göre ise iyi amellerin artmasıyla iman artar.⁹⁰³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere Zemahşerî’ye göre imanın artmasından maksat, öncelikle nefisteki itminan ve yakinin artması demektir. Bazen imanın artması amelin artması olarak anlaşılır. O imanı, itikad, ikrar ve amelden ibaret kabul eder.

⁹⁰¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 542.

⁹⁰² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 98.

⁹⁰³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 501.

Zemahşerî, seleften bazı kimselerin görüşlerini naklederek imanın artıp azalabileceğini düşünür. İbn ‘Atiyye’ye göre iman, herhangi bir şeyi tasdikten ibarettir. Meydana geldiğinde artma olmaz, kaybolup gittiğinde de geriye hiçbir şey kalmaz. Artma ve eksilme onun zatında değil, artma ve eksilme onunla alakalı olan şeylerde gerçekleşir. Bununla birlikte İbn ‘Atiyye, insanların bu konuda tökezlediğini söyleyerek kendi görüşünü desteklemek için çeşitli deliller ileri sürmektedir.

2.2.3. Batınî Tefsîr Yöntemleri

Bu kısımda müfessirlerimizin, kabul görmeyen işârî tefsîr⁹⁰⁴ içinde yer alan rafizî/batınî tefsîr çeşidine nasıl yaklaştıklarını tespit etmeye çalışacağız.

Müfessir Zemahşerî, rafizî/batınî tefsîrle mücadele içerisine girerek bu çeşit yorumları bidat tefsirler olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda o, en-Nahl, 16/68. âyetinin tefsirinde, Batınîlerin bazı bidat tevillerinin şunlar olduğunu söylemektedir: النحل /arından maksat Hz. Ali ve topluluğudur. Bazılarının rivayetine göre, Mehdi, arının Haşimoğulları olduğunu ve onların karınlarından ilim çıktığını söylemiştir. Bir adam ona, onların karınlarından çıkan şeyi Allah sana yiyecek ve içecek kıldı deyince Mehdi gülmüş ve o şahıstan Mansur’a bahsetmiştir. Bundan sonra onlar bu meseleyi kendilerine fıkra edinmişlerdir.⁹⁰⁵

Ebu’l-Kâsım, eş-Şerh, 94/ 7. âyetinde geçen فأنصب ifadesini Ali’yi imam tayin et anlamında, bazı rafizilerin kesreyle okuduğunu ve bunun bidat olduğunu belirtmiştir. Ona göre, eğer bu şekilde okumak bir rafizi için doğru olacak olursa Hz. Aliye buğzeden kimsenin, Hz. Ali’ye düşmanlık ve buğz beslemek anlamında nasbla okuması caiz olur.⁹⁰⁶ O, er-Ra’d 13/13. âyetinin tefsirinde mutasavvıfların bidat olarak الرعد /gök gürültüsü, kavramını meleklerin yıldırımı, البرق /yıldırım sözcüğünü, meleklerin kalplerinin iç geçirmesi, المطر /yağmuru ise onların ağlamaları olarak yorumladıklarını zikreder.⁹⁰⁷

⁹⁰⁴ İşârî tefsîr ve kısımları hakkında detaylı bilgi için bkz. Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, (I-II), D.İ. B. Yay., Ankara, 1988, II, 9 vd; Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara Üniv. Basm., s. 1974,19 vd; Şatibî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât fî Usûli’l-Fıkh*, (Neşr. Abdullah Draz/I-IV), Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., III, 382 vd; İbn Kayyım el-Cevzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebîbekr, *et-Tibyân fî Aksâmi’l-Kur’an*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ts., s.79

⁹⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 595.

⁹⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 761.

⁹⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 499.

İbn ‘Atiyye ise bu çeşit tefsir mesleğini, bu yöntemin güzel olduğunu zanneden kimselerin durumunda düşmemek için, kaçınılması gereken bir durum olarak değerlendirir. Çünkü bu yöntem, Allah’ın âyetlerinden sapmaktır. İbn ‘Atiyye, konuyla ilgili şöyle demektedir: Ben âlimlerin görüşlerini, Allah’ın kitabına ilişkin tefsirleri, ilhad ve batın ehlinin remizle söylemiş olduklarından uzak, Arap dilinin maksatlarına uygun bir şekilde, seleften geldiği üzere üzere âlimlere nispet ederek ortaya koydum. Âlimlerden biri, hüsn-i zan sınırını aşıp mülhidlerin maksatlarına yöneldiğinde uyarıda bulundum.⁹⁰⁸

Nitekim, İbn ‘Atiyye’nin âyetleri tefsir ederken batınî yorumlara göndermelerde bulunarak onlarla mücadele ettiğini görmekteyiz. Örneğin bu bağlamda o, en-Nahl, 16/38. âyetin, tefsirinde şöyle demektedir: Kabirlerden diriliş, aklın onadığı bir durumdur. Şia’nın bütün peygamberlerin diliyle vermiş olduğu haber bunu doğrulamaktadır. Bir kısım Şia ise şöyle demiştir: Bu âyetteki işaret Hz. Ali’yedir. Allah onu dünyada diriltecektir. Müfessirimize göre bu söz Hz. Ali’nin ricatıyla ilgilidir. Bu batıl bir söz olup Allah’a yapılmış bir iftiradır. İbn Abbas ve diğerleri bunu reddetmektedir.⁹⁰⁹ Bu örnekte İbn ‘Atiyye’nin batınî tefsiri reddederek Allah’a karşı yapılmış bir iftira olarak değerlendirdiğin görüyoruz. O, en-Nahl, 16/68. âyetin tefsirinde ise şöyle demektedir: Cehalet ehlinin bir topluluğa göre âyetten maksat ehl-i beyt ve Haşim oğullarının erkekleridir. Onlar hurmadırlar. İçecek ise Kur’ân ve hikmettir. Bazıları, bunu Ebû Ca’fer el-Abbâsî’nin meclisinde zikretmiştir. Meclise gelenlerden bir kimse ona şöyle demiştir: Allah senin yiyeceğini ve içeceğini Haşim oğullarının karınlarına yerleştirmiştir. Bunun üzerine hazır olanlar gülmüş, diğerleri şaşırmış ve adamın söylediklerinin saçmalığı ortaya çıkmıştır.⁹¹⁰

Bu konuyla ilgili sonuç olarak diyebiliriz ki, Zemahşerî, rafizî/batınî tefsirle mücadele ederek batıl tefsirler olarak niteler. Bununla ilgili tefsirinde bazı örneklerle yer verir. İbn ‘Atiyye’ye göre ise batınî tefsir mesleği, bu yöntemin güzel olduğunu zanneden kimselerin durumunda düşmemek için, kaçınılması gereken bir yöntemdir. Çünkü böyle bir yorumlama biçimi Allah’ın âyetlerini saptırmaya neden olmaktadır. O eserinin ilgili yerlerinde işarî tefsirlere yer vererek tenkit eder.

⁹⁰⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 34.

⁹⁰⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 393.

⁹¹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 407.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

el-KEŞŞÂF VE el-MUHARRERU'L VECÎZ'İN DİL VE BELAĞAT AÇISINDAN İNCELENMESİ

3.1. LÜGAT YÖNLERİ

Allah, son peygamberi Hz. Muhammed'i Araplar içinden seçmiştir. Buna bağlı olarak ona indirilen kutsal kitap Allah'ın sünneti doğrultusunda⁹¹¹ kendi kavminin dili üzere vahyedilmiştir. Nitekim, Kur'ân'ın Arapça olarak indirildiği şu ayetle açıkça dile getirilmiştir: *Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik* (Yûsuf, 12/2; Tâha, 20/113)".⁹¹² Durum böyle olunca Kur'ân'ı tefsir ederken, onun nazil olduğu dilin gözardı edilmesi düşünülemez. Çünkü lafızların anlam bilgisine ancak o dilin verilerinden ulaşılabilir. Gerçekte, i'rab, isticak, müfred gibi Arap dili hallerine ilişkin konularda yetkin olmamak insanı hataya düşürerek kelimeleri tahrif etmeye götürür. Böylelikle kişi, bazı bidatçıların yaptığı gibi⁹¹³ âyetleri Arapça olmayan manalara ve terimsel kullanımlara yormaya başlar.

Büyük dilcilerden Zemahşerî, tefsirinde zaman zaman kelimelerin isticakından bahsettiği gibi, sarf ve nahiv verilerinden de oldukça yararlanmıştır. Ancak onun eseri belağat yönüyle ön plana çıkmıştır. O, kelimelerden bahsederken çok fazla ayrıntıya girmemiştir. Genellikle kendisinin kabul etmiş olduğu görüşlere yer vermeyi prensip haline getirmiştir.

Mâlikî olan İbn 'Atiyye de İmam Malik'in şu söylemini işitmiş olmalıdır: Allah'ın kitabını Arap dili bilgisi olmaksızın tefsir eden kişiden kaçınırım.⁹¹⁴ Dolayısıyla, İbn 'Atiyye'nin Kur'ân âyetlerini tefsir ederken dilin prensiplerinden destek alması yadırganacak bir durum değildir.

İbn 'Atiyye, kendi metodundan zaman zaman uzaklaşmış olduğu düşünülse bile, âyetlerin semantik tefsirini yaparken kendinden önceki âlimlerin sözlerinin ve te'villerinin dışına çıkmaz. Bazen metodundan küçük sapmalar, bu meseledeki kudretini ispat ve dildeki kullanım vecihlerinin tümünü ortaya koymak için gerçekleşir. Tek bir

⁹¹¹ Nitekim "Biz her gönderdiğimiz peygamberi, ancak kavminin dili ile gönderdik ki onlara açıkça anlatsın..." (İbrâhim, 14/4)"ayetinde bu durum dile getirilmiştir.

⁹¹² Ayrıca bkz. ez-Zümer, 39/28; el-Ahkâf, 46/12; ez-Zuhruf, 43/3.

⁹¹³ Bu çeşit örnekler için bkz. el-Hattabî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, (öl.388/998) *İ'câzu'l-Kur'an*, (Selâsu Resâil içinde), s.33.

⁹¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 292; Suyûtî, *a.g.e.*, IV, 209; el-Beyhakî, *Şu'bu'l-Îmân*, Fasılun fî Terki't-Tefsîr bi'z-Zann, II, 425.

lafız etrafında dönen manaları ortaya koymak için Arap diline özgü deliller zikretmesi bu durumlardan biridir. Nitekim bu gibi yerlerdeki açıklamaları tamamen dilseldir ve Kur'ân'ın asıl maksadıyla doğrudan bir ilişkisi yoktur. O, bu çeşit yorumlardan kaçınabilirdi. Kanaatimce İbn 'Atiyye, köklü bir alim olmasından dolayı tefsir konusunda, var olan bütün imkanlarını ve gücünü kullanmak istemiştir.

İbn 'Atiyye, bu konuda o kadar çaba harcamıştır ki, lügavî seçkinlik İbn 'Atiyye'nin tefsirinin doğasını oluşturmuştur. Belki de o, irab, manalara delalet eden kalıplara ilişkin bilgiler, fesahat ve beyan verileri gibi lafızlarla ilintili bilgilerin dinin aslı olduğuna dair olan inancından dolayı böyle bir metodu benimsemiştir. Çünkü manalar bu bilgilere bağlı olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda İbn 'Atiyye'nin tefsirinin mukaddimesinde şöyle dediğini görüyoruz: Kur'ân'ın irabı dinin aslıdır. Dini meydana getiren manalar ancak bununla gerçekleşir.⁹¹⁵

İbn 'Atiyye ve diğer müfessirlerin dilsel yorumları araştırılacak olursa yöntem konusunda aralarında bir ihtilafın olmadığı görülecektir. Onların hepsi dilin verilerinden bütünüyle az veya çok yararlanmıştır. Ayrıca onların dil yapılarını ele alıp, tercihlerde bulunma yöntemleri ve ayetlerin anlamlarını Arap diliyle örtüşecek şekilde eda etme metotları farklılık arzedebilir.

Biz de dil verilerinin tefsir için çok önemli olduğu gerçeğinden yola çıkarak çalışmamızın bu bölümünde Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin eserlerinin dilsel ve edebî yönünü ortaya koymak için müfret lafızları analiz edişlerine, sarf ve nahiv verilerinden yararlanmalarına ve belâgat ilmini kullanışlarına bakmaya çalışacağız.

3.1.1. Müfret Lafızları Analiz Ediş Yöntemleri

Burada, Zemahşerî'nin, daha çok ister harf, ister isim, isterse fiil olsun açıklanmaya ihtiyaç duyulan Kur'ân'ın garip lafızlarını nasıl ele aldığı üzerinde durulacaktır. Bu bağlamda el-Keşşâf'ta aşağıda izah ettiğimiz durumların öne çıktığını görüyoruz:

O, âyetlerdeki bağlamıyla ilintili olarak bir tek kelimenin muhtemel anlamlarına değinir. Örnek olarak şu sözcükleri zikredebiliriz:

⁹¹⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 40.

a-الْأُمَّة : sayıca yoğun bir topluluk,⁹¹⁶ amaçlanan yol, kasteden kimsenin bulunduğu durum,⁹¹⁷ uzun bir müddet⁹¹⁸ bütün hayır niteliklerini kendinde topladığından dolayı topluluk gibi olmak veya uyulan kimse⁹¹⁹ anlamlarına gelir.

b-قَضَاء : Kesin bir şekilde emretmek⁹²⁰, kesin bir şekilde vahyetmek⁹²¹, hac ibadetini bitirmek, tamamlamak⁹²², pislikleri izale etmek⁹²³, yerine getirmek⁹²⁴, demektir.

c-الْهُدَى : Sapıklık ve doğruluk yolunu göstermek⁹²⁵, İslam'a dahil etmeye güç yetirmek,⁹²⁶ manalarında kullanılmıştır.

d-النُّطْق : Tek veya birleşik olsun, anlamlı veya anlamsız olsun kendisiyle seslenilen her şeydir. Yakub b. Sikkât, tekil kelimeleri düzenlediği kitabına "İslahu'l-Mantık" ismini vermiştir. Araplar نَطَقَتِ الْحَمَامَةُ /Güvercin konuştu, derler. Her bir kuş sınıfı kendi kendilerinin seslerini anlarlar.⁹²⁷

Zemahşerî, değişik yönlerini göz önünde bulundurarak bazı lafızlara, farklı anlamlar yüklemektedir. Örnek olarak şu kavramları zikredebiliriz:

⁹¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 387.

⁹¹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 239.

⁹¹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 457.

⁹¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 616 vd. Kelimenin anlamları için bkz. el-Münavî, *et-Tevkîf* s.94; el-Enbârî, *ez-Zâhir*, I, 136 vd; Suyûtî, *el-Müzhir fî 'Ulûmi'l-Lügâ ve Envâ'ihâ*, (Neşr. Fuâd Ali Mansûr/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 352; el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed el-Makarri, *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Serhi'l-Kebîr*, (I-II), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, ts., I, 23 vd; ez-Zebîdî, Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (Neşr.: Komisyon/I-XXXX), Dâru'l-Hidâye, yy., ts., XXXI, 229 vd; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XII, 22; er-Râzî, Muhammed b. Ebîbekr, *Muhtârû's-Sihâh*, (Neşr. Mahmûd Hâtir), Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1995, s.20; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyin Ahmed b. Zekerîyya, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lügâ*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn), Dâru'l-Fikr, yy., 1979, I, 28.

⁹²⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 631.

⁹²¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 562,624.

⁹²² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 245.

⁹²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 150.

⁹²⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 383. Kelimenin anlamları için bkz. et-Talkânî, *a.g.e.*, V, 462; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, V, 18; el-Feyyûmî, *a.g.e.*, I,100; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 186; İbn Fâris, *a.g.e.*, V, 99; el-Ferâhidî, *Kitabu'l-'Ayn*, I, 158; er-Râzî, *Muhtaru's-Sihâh*, s.560.

⁹²⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 189

⁹²⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 408. Kelimenin anlamları için bkz. İbn Dureyd, *a.g.e.*, s.428; Hasan, Muhammed es-Seyyid, *er-Râmûz 'alâ's-Sihâh*, (Neşr. Muhammed Abdulkarim er-Redîni), Dâru 'Usâme, 1986, Dimeşk, s.39; Cevherî, *a.g.e.*, VII, 83; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, IV, 51; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 353 vd.; er-Râzî, *a.g.e.*, s.705.

⁹²⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 342. Sözcüğün anlamları için bkz. İbnu'l-Esîr, Ebu's-Saâdât el-Mubarek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Neşr. Tâhir Ahmed es-Zâvî- Mahmud Muhammed et-Tenâcî/I-V), el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut, 1979, V, 548; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, V, 18; İbn Manzûr, *a.g.e.*, XV, 350; İbn Fâris, *a.g.e.*, VI, 31.

a- Mufessir, el-Hicr 15/66. âyetinde geçen فَصَّيْنَا sözcüğünün zımnın vahiy etmek anlamını taşıdığından dolayı إِلَى ile müteaddi olduğunu belirtmiştir.⁹²⁸

b- Yine O, el-Bakara 2/185. âyetinde geçen وَلِتُكَبِّرُوا ifadesinin hamd anlamını içerdiğinden dolayı istila harfiyle müteaddi olduğunu söylemiştir. Sanki, *sizi doğruya ulaştırdığından dolayı hamd ederek Allah'ı yüceltesiniz diye...*, denilmiştir.⁹²⁹

c- Zemahşerî, Al-i 'İmrân 3/84. âyetinin tefsirinde, أَكْرَلَ fiili önceki âyetlerde olduğu gibi niçin intiha harfi إِلَى ile değil de istila harfi olan عَلَى ile müteaddi olduğu sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Çünkü burada iki anlam birlikte vardır. Nitekim vahiy üstten nazil olur ve Peygamberde son bulur. Bu iki anlamdan bazen biri, bazen diğeri gelir.⁹³⁰

Zemahşerî, âyetlerde geçen fiil ve isimlerle ilgili açıklamalarda bulunduğu gibi, harflerinin anlamlarına da yer vermektedir:

a-O, lam harfinin, cins⁹³¹, ahd⁹³², fasl, ibtida⁹³³, ta'lil,⁹³⁴ gibi anlamlara geldiğini ifade etmiştir.

b-Zemahşerî, الْبَاء/ba harfinin istiane/yardım,⁹³⁵ te'kid,⁹³⁶ ziyade⁹³⁷, tadiye, lems/dokunma⁹³⁸ manalarını ifade etmede kullanıldığını söylemiştir.

⁹²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 562.

⁹²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 226. Edatın anlamı için bkz. el-Enbarî, Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Ebi'l-Vefâ Muhammed b. 'Ubeydullah b. Ebî Saîd, *Kitâbu Esrari'l-'Arabiyye*, (Neşr. Fahr Sâlih, Kaddâre), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1995, s.344.

⁹³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 172, 373.

⁹³¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 171

⁹³² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 63.

⁹³³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 14.

⁹³⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 264, 371. en-Nihâvendî, Ebu'l-Kâsım, Abdurrahman İshâk el-Bağdadi, (öl.337/949), *el-Lâmât*, (Mâzin el-Mubârek), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985, s.36. İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfıyeti İbn Mâlik*, (Neşr. Muhammed el-Bikâi/I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994, III, 25 vd; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûru'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-'Arab*, (Neşr. Abdulgâni ed-Dakr), eş-Şirketu'l-Muttehida, Dimeşk, 1984, s.383; İbn Serrâc, Ebûbekir Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fî'n-Nahv*, (Neşr. Abdülhuseyin el-Fitelî/I-III), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 413; el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullah b. el-Hüseyn, *el-Lübâb fî 'İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, (Neşr. Gazi Muhtâr Tuleymât/I-II), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995, I, 360; İbn Cinnî, *Kitâbu'l-Luma' fî'l-'Arabiyye*, (Neşr. Fâiz Fâris), Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt, 1972, s. 72; *Sırru Sina'âti'l-İ'râb*, (Neşr. Hüseyin Hindâvî/I-II), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985, I, 122 vd; İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdurrahman (öl.769/1366), *Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfıyeti'bni Mâlik*, (Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid/I-IV), Dâru't-Turâs, Kahire, 1980, III, 20 vd.

⁹³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 194

⁹³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 216

⁹³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 235.

⁹³⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 486. Edatın anlamları için bkz. İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, III, 31 vd; İbn Serrâc, *a.g.e.*, I, 412; el-Akberî, *a.g.e.*, I, 361; İbn Cinnî, *el-Lüma*, s.72 vd; İbn 'Akîl, *a.g.e.*, III, 22 vd.

Zemahşerî, Kur'ân lafızlarını anlamlandırırken, bazen ayrıntıya girmemekle birlikte seleften çeşitli nakillerde bulunur. Örnek olarak aşağıdaki kelimeleri zikredebiliriz:

a-O, el-Vâkı'a 56/55 âyetinde geçen تَنَكُّهُونَ lafzına şaşarsınız, anlamını yükledikten sonra Hasan Basrî'den şöyle rivayet edildiğini belirtmiştir: Onun uğruna harcamada bulunmanızdan ve yorgunluğunuzdan dolayı veya onun sebebiyle işlediğiniz günahlardan dolayı pişmanlık duyarsınız.⁹³⁹

b- O, Âl-i 'İmrân 3/125. âyetinde geçen مُسَوِّمِينَ kelimesini, kendileri veya atları nişanlı olarak açıkladıktan sonra Kelbî'nin, söz konusu kelimeyi, omuzlarına sarkıtılmış sarı sarıklarla nişanlı; Dahhâk'ın ise, bineklerinin perçem veya kuyruklarındaki beyaz pamuklarla nişanlanmış diye açıkladıklarını nakletmiştir.⁹⁴⁰

Zemahşerî, tefsirinde birçok kelimenin aslen A'cemî/Arapça dışındaki dillerden olduğunu söylemekle Kur'ân'da, diğer dillerden bazı kelimelerin bulunduğunu kabul etmiş gibi görünmektedir. Bununla birlikte o, söz konusu kelimelerin Arapçalaştığını, dolayısıyla bu durumun Kur'ân'ın apaçık bir Arapça olmasına zarar vermediğini belirtir. Bu bağlamda o, ed-Duhân 44/53. âyetinin tefsirinde rivayet edildiğine göre السُّنْدُسُ 'nün ince ipek, الإِسْتَبْرَقُ 'nun kalın ipek anlamında, إِسْتَبْرَسَ sözcüğünün Arapçalaşmış şekli olduğunu belirttikten sonra, apaçık bir Arapça kitapta nasıl yabancı kökenli bir kelime bulunur diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini ifade etmiştir: Çünkü ta'rîb, kelimedede çeşitli tasarruflar yaparak, o kelimenin kullanım metodunu değiştirerek ve o kelimeyi Arapça vecihlere göre kullanarak Arapçalaştırmak demektir.⁹⁴¹

İbn 'Atiyye de Kur'ân lafızlarını açıklarken Zemahşerî'yle yaklaşık olarak aynı metodu kullanmıştır. Bu bağlamda onun eserinde aşağıda izah ettiğimiz durumlar öne çıkmaktadır:

Müfessirimiz, çeşitli âyetlerdeki kullanımına bağlı olarak tek bir lafzın, öğrenilmesi kolay olan bütün anlamlarını vermeye özen gösterir. Örnek kabilinden aşağıdaki sözcükleri zikredebiliriz:

a- اللّٰمَةُ: Çoğunluktan oluşan topluluk,⁹⁴² diyanet ve millet,⁹⁴³ bir müddet zaman⁹⁴⁴, kamet/boy, kaynak⁹⁴⁵ anlamlarına gelir.

⁹³⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 454.

⁹⁴⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 403.

⁹⁴¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 275.

⁹⁴² Kasas, 28/23; İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 483.

b- فَضَّاءٌ : Emretmek, gerekli kılmak⁹⁴⁶, hükmetmek⁹⁴⁷, takdir edip belirlemek, bitirmek, tamamlamak,⁹⁴⁸ ölmek⁹⁴⁹, haber vermek, bildirmek,⁹⁵⁰ demektir.

c- الْهُدَى : Beyan etmek⁹⁵¹, irşad etmek⁹⁵², demektir. İbn ‘Atiyye, el-En‘âm 6/125. âyetin tefsirinde الْهُدَى sözcüğünün müşterek bir lafız olduğunu söyleyerek şu açıklamalarda bulunur: “Söz konusu kelime, eş-Şûrâ, 42/52’de olduğu gibi dua anlamına gelir. Muhammed, 47/5 ve diğer âyetlerde müminlerin cennet yollarına ve ona ulaştıracak amellere irşad edilmesi, demektir. Ancak, el-A‘râf 7/178. ve el-Kasas 28/56. gibi âyetlerde sadece imanın yaratılması ve icat edilmesine hamledilebilir.”⁹⁵³

d-İbn ‘Atiyye, en-Nisâ, 4/24. âyeti yorumlarken الْمُحْصَنَات kelimesinin Araplarca dört anlamda kullanıldığını belirtir. Allah’ın kitabında da bu anlamlar üzere tasarruf edilmiştir. Onlar, evlilik anlamında kullanılmışlardır. Çünkü bir kadına sahip olmak onun için engel ve korumadır. Hürriyetteki muhsanlık için kullanılmıştır. Çünkü cariyelerin örfü, cahiliyede zina üzereydi. Hürlerin durumu ise buna muhaliftir. Hürlük engel ve korumadır. İhsan, İslam anlamında kullanılmıştır. Çünkü İslam koruyucudur. Peygamberin “İman, öldürmeyi sınırlandırır”⁹⁵⁴ sözü de bu kabildendir. Araplar, ihsanı bir de iffet anlamında kullanmışlardır. Çünkü bir insan iffetle ilişkilendirilse ve bir şahsın üzerinde bu nitelik görünüp, o şahıs onunla ahlaklansa, kişi için engel ve koruyucu olur. İbn ‘Atiyye, Kur’ân’da her nerede bu lafız kullanılmışsa, bu anlamların dışına çıkmadığını söylemiştir. Ancak mevkiine göre, bazı anlamlar bir kısım yerlerde daha güçlü olurken diğer yerlerde olmaz.⁹⁵⁵

⁹⁴³ ez-Zuhruf, 43/22; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 50.

⁹⁴⁴ Yusuf, 12/45; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 249.

⁹⁴⁵ Nahl, 16/120. İbn Atiyye bu ayetin tefsirinde geçen الامة kelimesinin müşterek/çok anlamlı bir kelime olduğunu söyleyerek, göz, endam, çoğunluğun oluşturduğu topluluk anlamına geldiğini, daha sonra tek başına bir topluluğa benzetilme yoluyla, bir kral veya alim kişiyi ifade etmek için kullanılmıştır. İbn Abbas, söz konusu kelimenin hayrı bildiren anlamına geldiğini söylemektedir. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 430 vd.

⁹⁴⁶ el-İsrâ, 17/23. İbn Atiyye bu ayette قضى kelimesinin Arap dilinde hükmedilen şeyi tamamlamak anlamında kullanıldığını söylemiştir. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 447.

⁹⁴⁷ Yunus, 10/93; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 142.

⁹⁴⁸ Bakara, 2/117; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 202.

⁹⁴⁹ el-Ahzâb, 33/23. İbn Atiyye, قضى ifadesinin ölüm anlamında kullanıldığını belirtmiştir. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 378.

⁹⁵⁰ el-İsrâ, 17/4. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 437.

⁹⁵¹ Fussilet, 41/17. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 10.

⁹⁵² eş-Şûrâ, 42/52. İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 44.

⁹⁵³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 342.

⁹⁵⁴ Ebû Dâvûd, *a.g.e.*, Kitâbu’l-Cihâd, Bâbun fi’l-Aduvvi Yu’tâ alâ Ğirratin ve Yuteşebbehü Bihim, Hd. No: 2771, III, 43.

⁹⁵⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 34.

İbn ‘Atiyye, özellikle bazı kelimeleri anlamlandırırken seleften bir kısım nakillerde bulunur. Önermek üzere aşağıdaki kelimeleri nasıl ele aldığına bakalım:

a- O, el-Bakara 2/3. âyetinde geçen الْغَيْبُ /Gayb sözcüğü için, bir konuda sana görünmeyen şey, der. İbn ‘Atiyye öncelikle bu konudaki selefin görüşlerini naklettikten sonra şu açıklamalarla âyetin yorumunu sonuçlandırır: “ الْغَيْبُ hakkında bir grup şöyle demiştir: Hazır olduklarında iman edip, ortadan kaybolduklarında inkar eden münafıklar gibi yapmayarak, kimse yanlarında bulunmayıp tek başına kaldıklarında da iman ederler. Bazıları gaybın kaza ve kader olduğunu, bazıları haşr, sırat, mizan, cennet ve cehennem olduğunu, bazıları Kur’ân ve içerdiği gayb konuları olduğunu söylemişlerdir.” Müfessirimiz bütün bu yorumlar arasında bir çelişki olmadığını hepsi için gayb kelimesi kullanılabileceğini ifade etmiştir.⁹⁵⁶ Bu âyette, İbn ‘Atiyye’nin “gayb”ın sözcük anlamını açıklayarak, müfessirlerin bu konudaki görüşlerini, gaybın çeşitlerine birer örnek kabilinden saydığını görmekteyiz.

b-İbn ‘Atiyye, el-Vâkıa 56/65. âyetinde geçen تَفَكَّهُونَ lafzını İbn ‘Abbâs, Mücâhid, Katâde’nin تَعْجِبُونَ /şaşırsınız; İkrime’nin تَلَاوُمُونَ/birbirinizi ayıplarsınız; Hasan’ın, تَلَدُّمُونَ /pişmanlık duyarsınız, İbn Zeyd’in, تَتَفَجَّعُونَ /acı duyarsınız, kederlenirsiniz, şeklinde yorumladıklarını söyledikten sonra, bunların âyetin lafzını tahsis etmediğini belirtir. Ona göre lafzın tahsis edildiği anlam şudur: Nezaketi kendinizden uzaklaştırırsınız. Fekâhet ise, surur ve ferah anlamındadır; bir şeyden sıkıntı çekmeyen mutlu kişilere رَجُلٌ neşeli adam, denilir.⁹⁵⁷

c- İbn ‘Atiyye, Al-i ‘İmrân, 3/125 âyetinin tefsirinde فَوْرِهِمْ lafzının tefsiriyle ilgili şu yorumları yapmaktadır: “ فَوْرُ الْقَدْرِ وَالْمَاءِ /tencere ve suyun fokurdaması, ifadesinden alınan فَوْرُ sözcüğü, bir şeye doğru hızlıca yükselmek manasındadır. Allah’ın, “*nihayet emrimiz gelince ve tennur kaynayınca...*” (Hûd, 11/40) âyeti de bu anlamdadır. Yani suyun yükselişi ve ilerleyişi size doğru olur. Söz konusu kelimeyi, İbn ‘Abbâs, “bu seferleriyle”; Hasan ve Süddî ise “bu vecihleriyle”; Mücâhid, ‘İkrime ve Ümmî Hânî’nin Mevlası Ebû Salih “bu öfkeleriyle”, şeklinde yorumlamışlardır. İbn ‘Atiyye,

⁹⁵⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 84.

⁹⁵⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 249.

söz konusu ifadelerin lafzı tahsis etmeyen yorumlar olduğunu söylemiştir. Çünkü “fevr”, bazen gazaptan, bazen ücrete karşı aşırı ihtiyaçtan kaynaklanabilir.”⁹⁵⁸

İbn ‘Atiyye, Kur’ân’da kullanılan müfred isim ve fiillerinden bahsettiği gibi harflerle ilgili de açıklamalarda bulunur. Örneğin, o, el-Bakara 2/74. âyetinde geçen فَهِيَ sözcüğünün örfte şek anlamına geldiğini, ancak âyette bu mananın sahih olmadığını belirtmiştir. Buradaki وَ sözcüğünün anlamı, konusunda ihtilaf edilmiştir. Bir grup, آتَمًا أَوْ كُفُورًا / *Onlardan bir günahkara ve nanköre itaat etme* (el-İnsân, 76/24) âyetinde olduğu gibi وَ anlamında olduğunu söylemiştir. Söz konusu sözcük, Cerîr’in şu şiirinde de bu anlamda kullanılmıştır:

نَالَ الْخِلَافَةَ أَوْ كَانَتْ لَهُ قَدْرًا كَمَا آتَى رَبَّهُ مُوسَى عَلَى قَدَرٍ

Hilafete ulaştı ve bu onun için kaderdi. Nasıl ki Musa Rabbine bir takdir üzere gelmişti.

Başka bir gruba göre ise, إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ / *Ve onu(Yunus’u) yüzbin insana peygamber olarak gönderdik ve hatta onlar artıyorlardı* (es-Sâffât, 37/147) âyetinde olduğu gibi بَلْ anlamındadır. Bir grup tahyîr, bir grup aslı üzere şek anlamında olduğunu söylemiştir. Bu durumda anlam, sizin nazarınızda ve size göre ey muhataplar, o kimsenin katılığına şahit olsaydınız, taş gibi mi yoksa ondan daha katı mı olduğu konusunda şüpheyi düşeriniz, şeklinde olur. Bir gruba göre, konuyu muhataba mübhem bırakarak gelmiştir. Ebû Esved ed-Düelî’nin şu sözü de bu anlamdadır:

أَحَبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعَبَّاسًا وَحَمَزَةً أَوْ عَلِيًّا

Muhammed’i, Abbas’ı, Hamza’yı veya Ali’yi çok seviyorum.

Ebû Esved Ali’ye sevgi duyması konusunda şüphe içinde değildi. Konuyu dinleyiciye mübhem bırakmak istemiştir. Tariz edilince o, وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ, / *O halde ya biz mutlak bir doğru yolda veya açık bir sapıklık içindeyiz ya da siz* (Sebe’, 34/24) âyetini delil getirmiştir. İbn ‘Atiyye bu âyetin Ebu Esved’in beytinden farklı olduğunu, çünkü âyetin وَ sözcüğü olmadan tamamlanamadığını belirtmiştir. Bir başka grup ise, Allah’ın onlar içinde kalbi taş gib olanlar ve ondan daha şiddetli olanların bulunduğunu kastettiğini söylemiştir. Yani onlar taş gibi ve kalbi daha şiddetli katı olanlar olmak üzere iki gruptur. Bir başka gruba göre, Allah şunu kastetmiştir: Kendilerinden tövbe ve doğruya dönüş beklenmesi hususunda onlar taşlar gibidir.

⁹⁵⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 504.

Taşların nehirler tarafından parçalanıp içlerinden su çıkması gibi onların inkardan dönmeleri beklenir. Sonra kalpleri o kadar katılaşıp ki artık tövbe onlardan beklenmez. Böylelikle kişi taştan daha katı olur.⁹⁵⁹

Müfessirimiz, Kur'ân'da Arapça dışında lafızların kullanılıp kullanılmadığı meselesini de tartışmış, bununla ilgili görüşleri nakletmiştir. Nitekim o, tefsirinin mukaddimesinde bir babı bu konuya ayırarak şöyle demiştir: “Acem dilinin, Allah'ın kitabında zikredilen lafızlarla ilişkili olup olmadığı konusunda insanlar ihtilaf etmişlerdir. Ebû 'Ubeyde, Allah'ın kitabında her dilden lafız olduğu görüşündedir. Taberî'ye göre ise Allah'ın kitabında sadece sarîh Arapça lafızlar vardır. Diğer dillere nispet edilen örnek kelimelere gelince, bunlarda iki dil benzerlik göstermiştir. Dolayısıyla, Araplar ve Farslar veya Habeşler, aynı lafızla konuşmuşlardır. Bunun örneği Allah'ın, إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ (el-Müzemmil, 73/6) sözünde görülür. İbn Abbas, نَشَأَ sözcüğünün قَامَ مِنَ اللَّيْلِ /gece kalkmak, anlamında olduğunu söylemiştir. Aynı duruma el-Hadîd 57/28. âyetindeki كَفَّلَيْنِ lafzında da rastlanır. Ebû Musa el-Eş'arî كَفَّلَانِ lafzının Habeş dilinde ecrin/sevabın iki katı anlamına geldiğini belirtmiştir. Yine İbn Abbas, قَسُورَةَ nin Habeşçe'de أَسَدٌ /aslan, anlamında olduğunu ifade etmiştir.”⁹⁶⁰

İbn 'Atiyye'ye göre, konuyla ilgili temel kural ve inanılması gereken şey, Kur'ân'ın apaçık bir dille inmiş olduğudur. Ona göre Kur'ân'da Arap dilinin tamamen dışına çıkmış, sadece başka dillerde kullanılan hiçbir lafız yoktur. Bu çeşit lafızlar, Kur'ân'ın dilleriyle inmiş olduğu Arab-ı aribenin (saf Arabın), ticaret ve Kureyş'in yolculuklarıyla başka dillerle konuşan insanlarla karışması sonucu ortaya çıkmıştır. Araplar, böylelikle acem kelimelerini kaydetmişler, bir kısmında harfleri eksilterek veya kullanım ağırlığını gidererek değişiklik yapmışlardır. Daha sonra, sarîh Arapça kelimeler gibi şiirlerinde ve konuşmalarında kullanmışlardır. Kur'ân da bu vecih üzere inmiştir. Dolayısıyla herhangi bir Arab'ın böyle bir kelimeyi bilmemesi, sarîh Arapça'dan herhangi bir kelimeyi bilmemesi gibidir. Örneğin İbn Abbas'ın anlamını bilmediği فَاطِر kelimesi böyledir. Acem asıllı olmasına rağmen Arapçalaşmıştır.⁹⁶¹ İbn 'Atiyye'ye göre, Taberî'nin yukarıda zikrettiğimiz görüşünün hakikatten uzak olduğunu

⁹⁵⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 166.

⁹⁶⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 51.

⁹⁶¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 51.

iddia etmiştir. Ona göre, çoğunlukla bir lafızda ittifak eden dillerden biri asıl, diğeri ise fer'dir.⁹⁶²

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye müfret lafızları analiz ederken yaklaşık olarak aynı metodu kullanmıştır. Âyetlerin bağlamları doğrultusundan lafızların bütün muhtemel anlamlarına değinmişler, bazı lafızlara, değişik yönlerini göz önünde bulundurarak farklı anlamlar yüklemişler, bazı lafızlarla ilgili fazladan açıklamalarda bulunmuşlardır. Fiil ve isimlerin yanında harflerin de anlamlarına değinmişlerdir. İbn 'Atiyye, müfret lafızların asıllarını ve bütün vecihlerini ortaya koymak için Zemahşerî'den daha fazla açıklamalarda bulunur. Her iki müfessirimiz de sözcüklerle ilgili seleften gelen nakilleri de ihmal etmezler. Hem Zemahşerî hem de İbn 'Atiyye, Kur'ân'da yabancı kökenli kelimelerin bulunup bulunmadığı konusunu tartışmışlar, her iki müfessir de muarreb kelimelerin Kur'ân'da yer aldığını belirtmişlerdir. Onlara göre bu kelimeler sonradan Arapçalaştığı için Kur'ân'da yer almalarında herhangi bir sakınca yoktur. Bu konuda yine İbn 'Atiyye Zemahşerî'ye oranla daha detaylı açıklamalarda bulunmuştur.

3.1.2. Sarf ve Nahiv Yönleri

Sarf ilmi, Arap dilini meydana getiren kelimelerin değişmesinden, birbirinden türemesinden/iştikakından bahseden ilim dalıdır.⁹⁶³ Bazı alimler sarf ilmini nahvin bir bölümü olarak görmüşlerdir.⁹⁶⁴ Müfessirlerimiz tefsirlerinde söz konusu ilmin verilerinden oldukça yararlanmışlar:

Zemahşerî, tefsirinin birçok yerinde kelimelerin asıllarını ortaya koyarak onların iştikaklarıyla ilgili açıklamalarda bulunur. Ona göre iştikak iki veya daha fazla siğanın aynı anlam için vaz' edilmesidir.⁹⁶⁵ O, bu ifadeleriyle dilcilerin iştikak için yaptıklarından farklı bir tanım yapmıştır. Dilcilere göre iştikak iki sığa arasındaki lafız ve anlam yönündeki benzerliktir.⁹⁶⁶

⁹⁶² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 51.

⁹⁶³ Sibeveyh, Ebu'l-Beşer 'Amr b. Osman (öl. 180/796), *el-Kitâb*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed b. Harûn/I-IV), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, ts., IV, 242; İbn Hâcib, Cemaleddîn Osman b. Ömer, *eş-Şâfiye fî İlmi't-Tasrîf*, (Neşr. Hasan Ahmed el-Osman), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke, 1995, s.6; 'Ukberî, *el-Lübâb*, II, 219; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, IV, 370; İbn 'Akîl, *a.g.e.*, IV, 191.

⁹⁶⁴ en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, V,58; el-Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsım b. Abdillâh b. Ali, (öl.749/1348), *Tevdihu'l-Makâsid ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfıyyeti İbn Mâlik*, (Neşr. Abdurrahman Ali Süleyman/I-III), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy., 2008, III, 1508.

⁹⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 16.

⁹⁶⁶ Geniş açıklama için bkz. Cürçânî, Abdulkâhir, *el-Miftâh fî's-Sarf*, (Neşr. Ali Tefvîk el-Hamd), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1987, s.62; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 'Âlemu'l-Kutub, (Neşr. Muhammed Ali en-Neccâr/I-III), Beyrut, II, ts., 133 vd.

Zemahşerî, müştakların aslı konusunda Basrîlerin görüşünü benimsemiştir. Ona göre mastar, fiil kendisinden sudur etmesinden dolayı mastar olarak isimlendirilmiştir.⁹⁶⁷ Ona göre ıstikak sadece mastara özgü bir durum değildir. Bazen camid isimlerden de ıstikak gerçekleşir. Örneğin, *إِسْتَوْتَقَ* ve *إِسْتَحْجَرَ* fiilleri *الْأَقَّةُ* ve *الْحَجَرُ* isimlerinden, *تَأَلَّهَ* *أَلَّهَ* *إِسْتَأَلَهُ* fiilleri ise *إِلَهِ* isminden türetilmiştir.⁹⁶⁸ Aşağıdaki örneklerde görüldüğü üzere o, tefsirinde birçok kelimenin ıstikakına değinmiştir:

a. *رَجِمَ* *فَعْلَانُ* vezni üzere *غَضِبَانُ* *سَكْرَانُ* kelimeleri gibi *عَظِبَ* *سَكِرَ* *الرَّحْمَنُ* sözcüğü den türeyen *رَجِمَ* *فَعْلَانُ* vezni üzere *مَرِضَ* *سَقِمَ* fiillerinden türeyen *رَجِمَ* *فَعْلَانُ* kelimeleri gibi *فَعِيلُ* vezninden türemiştir.⁹⁶⁹

b. Zemahşerî, *الْحَمْدُ* ve *الْمَدْحُ* kelimelerinin iki benzer kelime olduğunu, nimetten veya başka bir şeyden dolayı övmek ve seslenmek anlamına geldiğini belirtir.⁹⁷⁰ Yine *الْفَتْ* ve *الندَمُ* iki benzer kelime olup bunların mutavaatları *الْإِنْفَاتُ* ve *الْإِنْفَالُ* kalıplarıdır.⁹⁷¹ /pişmanlık, üzüntünün bir çeşididir. O, insanla sürekli birlikte olan ve ondan ayrılmayan bir üzüntüdür. Çünkü her ne zaman insanın aklına pişmanlık duyduğu şey geldiğinde ona yönelir. *أَدَمَ الْأَمْرَ* /işe devam etti, *مَدَنَ بِالْمَكَانِ* /mekana yerleşti, ifadeleri bu kelimedenden kalbedilmişlerdir.⁹⁷²

c. Zemahşerî, *أَنْفَقَ الشَّيْءُ* ile *أَنْفَدَهُ* ifadelerinin benzer kelime olduğunu belirtmiştir. Yakub'dan yapılan rivayete göre *نَفَقَ الشَّيْءُ*, *نَفَدَ الشَّيْءُ* ile faal fiili *ف*, aynel fiili *د* olarak gelen bütün fiiller, çıkış ve gidiş anlamlarına delalet ederler.⁹⁷³

Zemahşerî âyetlerle ilgili tefsirleri değerlendirirken sarfın diğer verilerinden oldukça yararlanır. Örnek olarak şunları zikredebiliriz:

a. Örneğin O, el-Müddessir 74/38. âyetinde geçen *رَهِينَةً* kelimesinin et-Tûr, 52/21. âyetinde geçen *رَهِيْنٌ* kelimesinin müennesi olmadığını belirtir. Çünkü âyette geçen *النَّفْسُ*

⁹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Mufasssal fî San'ati'l-Î'râb*, (Neşr. Ali Ebû Mülhim), Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1993, s. 55; İstikakta neyin asıl olduğu konusunda mezheplerin görüşleri için bkz. el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *Kitâbu Esrâri'l-'Arabîyye*, s. 161 vd; el-Enbârî, Ebu'l-Berekât, *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf beyne 'Nahviyyine'l-Basriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ts., I, 52; el-Murâdî, a.g.e., III, 1518.

⁹⁶⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, 16.

⁹⁶⁹ Zemahşerî, a.g.e., I, 16.

⁹⁷⁰ Zemahşerî, a.g.e., I, 18.

⁹⁷¹ Zemahşerî, a.g.e., II, 348.

⁹⁷² Zemahşerî, a.g.e., IV, 351.

⁹⁷³ Zemahşerî, a.g.e., I, 50.

kavramı müennestir. Âyette sıfat kastedilmiş olsaydı رَهْنٌ kelimesinin kullanılması gerekirdi. Çünkü مَفْعُولٌ anlamındaki فَعِيلٌ vezninin, müzekker ve müennes siğaları ortaktır. Söz konusu kavram رَهْنٌ anlamında isimdir. Sanki şöyle denilmiştir: كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهْنٌ. Anlam ise, her nefis kazancı sebebiyle Allah katında rehindir, şeklindedir.⁹⁷⁴

b. Yûsuf 12/4. âyetinde geçen يَا أَبَتِ ت harfinin ne olduğu sorulacak olursa Zemahşerî, şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Te'nis tasıdır. İzafet yasından bedel olarak getirilmiştir. Bu harfin te'nis için olduğunun delili vakıf halinde , /ha harfine dönüşmesidir. Müzekker bir kelimeye, nasıl te'nis tası dahil olur denilecek olursa müfessirimiz şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: حَمَامَةٌ ذَكَرَ , شَاةٌ ذَكَرَ , رَجُلٌ بَيْعَةً , غُلَامٌ يَفْعَةً demek nasıl caizse bu da caizdir. Araplar, te'nis tasının izafet yasına bedel olmasını nasıl hoş görmüşlerdir, denildiğinde o, şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Te'nis ve izafet, ismin sonuna ek olarak gelme bakımından birbirleriye örtüşmektedir.⁹⁷⁵

c. Zemahşerî, el-Bakara 2/102. âyetin yorumunda, gayr-i munsarîf oluşlarına dayanarak مَارُوتٌ ve هَارُوتٌ kavramlarının yabancı kökenli/a'cemî olduğunu söylemiştir. Ona göre bu iki kelime المَرَّت ve المَرَّت kelimelerinden türemiş olsalardı, munsarîf olarak kullanılacaklardı.⁹⁷⁶

Müfessirimiz yeri geldikçe çeşitli bablarda gelen sözcüklerin kullanımı hakkında bilgi vermektedir:

a. O, el-Bakara 2/283. âyetinin tefsirinde 'Âsım'ın اَوْثَمِينَ ifadesini اَلْيُسْرِ in اِفْتِعَالِ babından gelen اِثْمَرَ fiiline kıyasla اِثْمَنَ şeklinde okunduğunu naklettikten sonra, bunun doğru olmadığını belirtir. Çünkü ya harfi hemzeden dönüşmüştür. Dolayısıyla bu ya harfi hemze hükmündedir. اِثْمَنَ şeklinde okuma, konuşma dilinde görülür.⁹⁷⁷

b. Ebe'l-Kâsım, el-En'âm 6/99. âyetindeki مُشْتَبِهًا غَيْرَ مُتَشَابِهٍ ifadesinde açıklarken iki şeyin benzeşmesi anlamında اِشْتَبَهَ الشَّيْئَانِ ve اِشْتَبَاهَا fiillerinin kullandığını söyler. Bu, اِسْتَوَايَا ve اِسْتَوَايَا gibidir. اِلْاِفْتِعَالِ ve اَلتَّفَاعُلِ vezinleri çoğu zaman ortak anlamda kullanılır.⁹⁷⁸

⁹⁷⁴ Zemahşerî, a.g.e., IV, 641.

⁹⁷⁵ Zemahşerî, a.g.e., I, 425.

⁹⁷⁶ Zemahşerî, a.g.e., I, 173.

⁹⁷⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 324.

⁹⁷⁸ Zemahşerî, a.g.e., II, 49.

c-Zemahşerî, Yûsuf 12/17. âyetinde geçen نَسَابُكُ sözcüğünün نَسَابُكُ anlamında olduğunu belirtir. Nitekim التَّغَاوُلُ ve التَّغَاوُلُ ve التَّغَاوُلُ ve التَّغَاوُلُ sözcüklerinde olduğu gibi التَّغَاوُلُ ve التَّغَاوُلُ vezinleri müşterek olarak kullanılır.⁹⁷⁹

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi kelimelerin iştikakına önem vererek, sözcüklerin asıllarını araştırır.

a. Örneğin, besmelenin tefsirinde اِسْم kavramının morfolojik analizini yapar. Müfessirimize göre, isim sözcüğünün aslı, “sin” harfinin kesresiyle سِمٌ veya dammesiyle سُمٌ sözcüğüdür. Basrîlere göre bu kelime, السُّمُّ kelimesinden türemiştir. سَمًا denilir. Buna göre “sin” harfi zammelenir. سَمًا يَسْمَى denildiğinde ise sin harfi kesrelenir. سُمٌ’den vav harfi hazfedilmiş geriye kalan سِمٌ’den ise sin harfi esrelenmiştir. Nitekim şair şöyle demiştir: بِاسْمِ الَّذِي فِي كُلِّ سُورَةٍ سِمَةٌ /her sûrede ismi olanın ismiyle...

‘deki sin harfi ise kıyas dışı sakın kılınmıştır. Kelimenin bu asıldan geldiğini iddia edenler söz konusu kelimenin ism-i tasğirinin سُمِي , cem isminin اَسْمَاء , cem’u’l-cevâmii’nin ise اَسْمَى olarak gelmesini delil olarak ileri sürmüşlerdir.⁹⁸⁰

Kûflere göre ise اِسْم sözcüğünün aslı السِّمَّة den türeyen وِسْم ‘dir. Bu da belirti anlamındadır. Nitekim isim, konulduğu şahsa alamet olur. Bu sözcüğün fael fiili kıyas dışı olarak hazfedilmiştir. İbn ‘Atiyye, yukarıda zikrettiğimiz ismin, tasğir ve cem’ kalıplarının Kûflerini görüşlerini reddettiğini belirterek şöyle demiştir: Onların sözleri doğru olsaydı tasğir kalıbının وِسْم , cem’ kalıbının اَوْسَام şeklinde gelmesi gerekirdi.⁹⁸¹

b. İbn ‘Atiyye, الشَّيْطَان /Şeytan kavramını iştikakı konusunda ihtilaf edildiğini belirterek şöyle demiştir: Uzman bir gruba göre bu kavram, بَعْد /uzaklaştı anlamındaki شَطَن türeyip نَوَى شَطُونٌ veznindendir. Çünkü, şeytan Allah’ın rahmetinden uzaklaşmıştır. Arapların نَوَى شَطُونٌ , sözleri de bu anlamdadır. A‘şâ da şöyle demiştir:

نَأَتْ بِسُعَادٍ عَنْكَ نَوَى شَطُونُ فَبَأَتْ وَالْفُؤَادُ بِهَا رَهِينُ

Suad, uzak bir yüzle senden geri durdu. Kalp ona rehin olduğu halde o ayrıldı.

⁹⁷⁹ Zemahşerî, a.g.e., II, 433.

⁹⁸⁰ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 62.

⁹⁸¹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 62.

Bir başka topluluk ise şeytan kavramının شَاطِءٌ ve أَحْرَقَ /yaktı anlamlarına gelen شَاطِءٌ dan türediğini söylemiştir. Nitekim bunlar şeytanın fiillerindendir. O zaman şeytan lafzı فَعْلَانِ vezninden gelmiş olur. İbn ‘Atiyye, Sibeveyh’in rivayet ettiği, Arapların şeytanın işlerini yaptığında kişiye تَشْيِطَنَّ فَلَانُ demeleri, bu grubun görüşünü reddettiğini söylemiştir. Bu fiilin شَطَّنَ’dan تَفْعِيلِ babından geldiği açıktır. Eğer شَاطِءٌ ‘dan türemiş olsaydı تَشْيِطَنَّ demeleri gerekirdi.⁹⁸²

c-İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrân 3/28. âyetinin tefsirinde, تُقَادَ sözcüğünün isticakı üzerine çeşitli nakillerde bulunarak şöyle der: “İnsanların çoğu bu kelimeyi تُقَادَ şeklinde okumuştur. O zaman aslı وَفَّاةٌ olan kelime, fanın dammesiyle aynın fethasıyla فُعَلَةٌ vezni üzere gelmiş olur. تَجَادَ ve تَكَادَ sözcüklerinde olduğu gibi ج harfine bedel ذ harfi getirilmiş ve kelime تَفَّيَّةٌ olmuş, daha sonra da kendisinin harekeli olup, kendisinden önceki harfin harekesinin fethalı olmasından dolayı ي harfi elife çevrilince kelime تُقَادَ şeklini almıştır. Ebu Ali ise تُقَادَ kelimesinin رُمَا vezninde تَقُّوْا fiiline hal olmasının caiz olduğunu söylemiştir. O zaman bu kelime, فَاعِلِ vezninden çoğul sığası gelmediği halde فَاعِلِ vezninde çoğul sığasında veya فَاعِلِ yerinde فَعِيلِ vezninden تَقَّى kelimesinin çoğulu şeklinde gelmiş olur. İbn ‘Abbâs, Humeyd b. Kays, Ya‘kûb el-Hadremî, Mücâhid, Katâde, Dahhâk, Cahderî ذ harfinin fethası ve ي harfinin şeddesiyle فَعِيلَةٌ vezni üzere تَفَّيَّةٌ şeklinde okumuşlardır. Katâde, إِنْ أَنْ تَقُّوْا مِنْهُمْ تُقَادَ ifadesinin sıla-i rahimden dolayı kınanmaktan sakınmanız hariç, anlamında olduğu görüşündedir. O zaman sanki âyet, inkârcı yakınlarla da ihsanda bulunmayı mubah kılmaktadır. Müfessirlerin çoğu ise, söz konusu ibareyi, onlardan korkmanız hariç, şeklinde anlamlandırmışlardır. Bu da التَّقِيَّةُ nin kendi anlamıdır.”⁹⁸³

İbn ‘Atiyye, yeri geldikçe kelimelerin çeşitli bablarda kullanımına ilişkin açıklamalar getirmektedir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/2. âyetinde geçen لِلْمُتَّقِينَ sözcüğünün وَتَقَى ‘dan türediğini belirtmiştir. Fiili ise, اِفْعَلْ babından olan اِتَّقَى ‘dır. Aslı

⁹⁸² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 59.

⁹⁸³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 419.

لِلْمُتَّقِينَ'dir. Kesre ya üzerine ağır olduğundan sakın kılınmış ve iki sakinin yan yana gelmesinden dolayı düşürülmüştür. Vav ile ta yan yana geldiğinde, kaide gereği ت و 'ya dönüştürülmüştür. Daha sonra ت harfi ت harfine idgam edilmiş ve kelime لِلْمُتَّقِينَ olmuştur.⁹⁸⁴

Müfessirimiz, Âl-i 'İmrân 3/143. âyetinde geçen اصْطَفَا sözcüğünün صَفَا يَصْفُو sözcüğünden alındığını ve vezninin اِفْعَلَ olduğunu belirtmiştir. ت harfi ise ص harfine uygun olması için ط harfine çevrilmiştir.⁹⁸⁵

O, el-Bakara 2/17. âyetinde geçen اِسْتَوْفَدَ sözcüğünün babıyla ilgili nakillerde bulunmaktadır. Rivayete göre, اَوَقَدَ fiili اِسْتَوْفَدَ anlamındadır. Bu durumda aynı anlamlara gelen عَجَب ve اِسْتَعْجَب kabilinden olur. Ebû Ali ise bu kelimenin هَرَى ve اِسْتَهَزَأ ve اِسْتَسَحَرَ ve اِسْتَفْعَلَ gibi geldiğini belirtmiştir. اِفْعَلَ kalıbı اِسْتَفْعَلَ vezninin anlamında gelir. اِسْتَفْعَلَ babının meşhur kullanımına göre, söz konusu sözcüğün başkasından ateş yakılmasını talep etme anlamında geldiği de söylenmiştir.⁹⁸⁶

Yukarıki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye sarf verilerinden yararlanırken aynı metodu kullanmakla birlikte İbn 'Atiyye, bu konuda da daha ayrıntılı bilgiler zikretmektedir. Müfessirlerimiz tefsirlerinin birçok yerinde, kelimelerin asıllarını ortaya koyarak onların iştikaklarıyla ve çeşitli bablardaki kullanımlarıyla ilgili bilgilere yer vermişlerdir.

el-Keşşâf ve el-Muharrer'in nahvî yönlerini açıklamadan önce, giriş kabilinden bu ilim dalı hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır. Sözlükte, yön, miktar, çeşit, benzer, kasdetme, kısım gibi anlamlara gelen nahv, terimsel olarak cümle içinde yer alan kelimenin i'râb, binâ ve bunlarla alakalı hallerini inceleyen ilim dalı için kullanılır. Söz konusu ilim, dili, kelime kullanım hatasından koruduğu ve Kur'ân ve hadisin anlaşılmasına vesile olduğu için İslam ilimleri içinde özellikle alet ilmi olarak büyük bir öneme sahip olmuştur.⁹⁸⁷ Nitekim bazı alimler bu ilmin öğrenilmesinin farz-ı kifaye olduğunu söylemişlerdir.⁹⁸⁸

⁹⁸⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 84.

⁹⁸⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 433.

⁹⁸⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 99.

⁹⁸⁷ Hâşimî, Ahmed, *el-Kavâidu'l-Esâsiyye li'l-Lügati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts., s.6 vd; es-Sabbân, Muhammed Ali, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1997, I, 15 vd; Hudarî, Muhammed, *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, Dâru'l-Fikr, yy, ts., s.10; en-Nekrî, el-Kâdî Abdirrabbinnabî, *Dustûru'l-'Ulûm ev*

Tefsirinde söz konusu ilmin verilerinden oldukça yararlanan Zemahşerî, müteahhirin nahivcilerdendir.⁹⁸⁹ O, nahvin, ilk iki asırda Kûfe ve Basra diye iki ayrı okula ayırışıp tekâmülünden sonra yaşamıştır.⁹⁹⁰

Zemahşerî, çoğu zaman Basrîlerin görüşlerini kabul etmiş buna bağlı olarak da kendisini Basra ekolünden saymıştır. Dolayısıyla Basra mektebinin terimlerini kullanmış ve onların ilkelerine dayanmıştır.⁹⁹¹ Bununla birlikte tefsirinde Kufilerin görüşünü tercih ettiği yerler de vardır. Örneğin o, Besmele'nin anlamı üzerinde dururken ba harf-i cerrinin أَفْرُ veya أَفْرُ fiiline muteallık olduğunu söylemektedir.⁹⁹² Bilindiği üzere bu görüş Kûfe ekolüne aittir. Basralılara göre ise harf-i cerrin muteallakı اِبْتِدَائِي gibi isim olan bir kelimedir.⁹⁹³ Yine Zemahşerî, İbrâhîm 14/16. âyetinin tefsirinde صَدِيدُ kelimesinin atf-ı beyân olduğunu söylemektedir. Bu açıklama, Kûfelilerin görüşüne uygun düşmektedir. Çünkü Basralılar, atf-ı beyânın sadece marife isimden sonra geleceğini iddia etmektedirler.⁹⁹⁴

Onun tefsirindeki nahvi açıklamalar incelenecek olursa şu niteliklerin ön plana çıktığı görülecektir:

Zemahşerî, nahvin mana ve belâğatla ilişkisini her zaman göz önünde bulundurarak buna göre değerlendirmelerde bulunmuştur.⁹⁹⁵ Bu bağlamda o, Fâtiha 1/2. âyetinde الْحَمْدُ kelimesinin ibtida ile merfu olduğunu belirtmiştir. Ona göre bazı kıraâtlerde geçtiği üzere aslolan fiilin gizlenmesiyle bu kelimenin mansub okunmasıdır. Nitekim bu kavram, Arapların gizli fiille mansub okudukları ihbar anlamındaki mastarlardandır. Bu fiilde nasbtan, ref'aaya yönelinmesi sebat ve istikrar anlamını ifade etmek içindir.⁹⁹⁶ O, Âl-i 'İmrân 3/111. âyetinin tefsirinde, ثُمَّ لِيُنْصَرُونَ ifadesinde niçin matufun cezm edilmediğiyle ilgili şunları söylemektedir: "Bu sözcükte

Câmi'u'l-'Ulûm fî Istulâhâtî'l-Fünûn, (Neşr. Hasan Hâni Fahs/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2000, III, 274.

⁹⁸⁸ İbn Teymiyye, *İktidâu's-Sirâti'l-Mustakîm Muhâlefetu Ashâbi'l-Cehîm*, (Neşr. Muhammed Hamid el-Fâkî) Matbaat'u's-Sünneti'n-Nebeviyye, Kahire, 1369/1950, s. 207; Ficâl, Mahmûd, *el-Hadîsu'n-Nebevî fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Riyâd, 1997, s.48.

⁹⁸⁹ es-Sabbân, *a.g.e.*, I, 255.

⁹⁹⁰ Muhammed, eş-Şâtîr Ahmed Muhammed, *el-Mûcez fî Neşeti'n-Nahv*, Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire, 1983, s.42 vd.

⁹⁹¹ Zemahşerî, *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadis*, (Neşr. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/I-IV), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts., I, 110, 313, 377; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s.39.

⁹⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 12.

⁹⁹³ el-'Ukberî, *et-Tibyân fî 'râbi'l-Kur'an*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997, I, 9 vd.

⁹⁹⁴ Sabbân, *a.g.e.*, III, 86.

⁹⁹⁵ es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, ss.237-241.

⁹⁹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 19.

ibtida ile ceza hükmünden ihbar hükmüne geçilmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: Sonra onlara haber ver ki kendilerine yardım edilmeyecek.” Ref’a ile nasbe arasında anlam bakımından ne fark vardır, denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Eğer cezmedilseydi yardımın olmaması savaşıla sınırlandırılmış olacaktı. Ref’a kılınmasıyla yardım edilmeyecek olması genel bir vaat olmuştur.⁹⁹⁷

Zemahşerî, el-Hac 22/63. âyetinin tefsirinde, niçin أَصْبَحْتُ denilmeyerek muzari fiil (فَتَصْبِحُ) lafzına yönelinmiştir? denilirse bir nükteden dolayı olduğunu söyleceğini belirtmiştir: “O nükte yağmurun etkisinin bir süre kaldığını ifade etmektir”. Niçin istifhama cevap olarak mansup okunmayarak merfu kılınmıştır, şeklindeki muhtmel soruya ise şöyle cevap vereceğini söylemiştir: “Nasbeyle okunsaydı, maksadın tam aksi anlamı verirdi. Çünkü ifadenin maksadı, yeşillenmiş olmayı sabit kılmaktır. Nasbeyle anlam, yeşillenmenin ortadan kalkması şekline dönüşür. Bunun örneği senin, arkadaşına şöyle demendir: اَلَمْ تَرَ اَنِّي اَنْعَمْتُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرُ /şükredesin diye sana nimet verdiğimi görmüyor musun, muzari fiili nasbeyle okuduğunda onun şükürünü ortadan kaldırır. Ref’a ile okuduğunda şükürünü ispat etmiş olursun. Bu vb. örnekler i’râb ilmiyle şöhet bulan prensiplere ve onun ehline saygı göstermek isteyenler için rağbet edilmesi zorunlu olan şeylerdir.”⁹⁹⁸

Zemahşerî, âyetleri yorumlarken tek bir yönle yetinmeyerek, ifadelerin bütün i’râb vecihlerini ortaya koymaya çalışır.⁹⁹⁹ Örneğin o, el-Bakara 2/1. âyette اَلَمْ kavramını sûrenin ismi kılınacak olursa cümle telifinin birçok yönü olacağını belirterek şöyle demiştir: “ اَلَمْ mübteda, ذَلِكَ ikinci mübteda, الْكِتَابُ ise haber olur. Cümle ise ilk mübtedanın haberi olur. Bu durumda anlam, bu kitap tam kitabın kendisidir, onun karşısında bütün kitaplar eksiktir, kitap olarak isimlendirilmeye layık olan odur, şeklinde olur. اَلَمْ sıfat olduğunda ifade, vaat edilen kitap işte budur, anlamına gelir. اَلَمْ mahzûf bir mübtedanın haberi olabilir. O zaman ذَلِكَ ikinci haber veya bedel, الْكِتَابُ ise sıfat olur. Bu durumda اَلَمْ هَذَا bir cümle, ذَلِكَ الْكِتَابُ ise başka bir cümle olur. اَلَمْ sözcüğü bir ses gibi kabul edilirse ذَلِكَ mübteda, الْكِتَابُ ise haberi olur. Yani, bu indirilen kitap hiçbir eksiği olmayan kitabın kendisi demektir. Ya da اَلَمْ sıfat, kendisinden sonraki ifade ise

⁹⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 193.

⁹⁹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 164.

⁹⁹⁹ es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, ss.243-245.

olduğunu, Zemahşerî dışında bunu net bir şekilde ifade eden herhangi bir kimseyi görmediğini söyler.¹⁰⁰⁶ Müfessirimiz, et-Tevbe 9/71 âyetinin tefsirinde ise sin harfinin, Allah'ın rahmetinin muhakkak vücut bulacağını ifade ettiğini ve vaidi tekid ettiği gibi va'di de tekid ettiğini söylemiştir. Meryem 19/96; en-Nisâ 4/152; ed-Duhâ 93/5 âyetlerinde de aynı kullanımın olduğuna işaret etmiştir.¹⁰⁰⁷ İbn Hişâm, Zemahşerî'ye göre sin harfinin, sevilen veya çirkin görülen bir şeyi anlatan herhangi bir fiil üzerine dâhil olduğunda onun muhakkak gerçekleştiğini ifade ettiğini naklettikten sonra, ona bu şekilde anlam veren bir başka kimseyi görmediğini hatırlatır.¹⁰⁰⁸

Zemahşerî, nahvin kaynakları bağlamında -yani şevahid olarak- Kur'ân¹⁰⁰⁹ ve Arap şiirine¹⁰¹⁰ başvurmaktadır. Ancak o diğer kitaplarında kullanmasına¹⁰¹¹ rağmen el-Keşşâf'ta nahiv konusunda hadisten¹⁰¹² yararlandığına hemen hemen hiç tanıklık edemiyoruz.¹⁰¹³

O'nun, el-En'âm 6/2 âyetinde geçen وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ifadesiyle ilgili açıklamalarını nahiv konusunda Kur'ân'la istişadına örnek kabilinden zikredebiliriz. Zemahşerî nekre mübteda'nın haberi zarf olduğunda te'hir edilmesi vaciptir, niçin وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ 'da takdim edilmesi caiz kılınmıştır, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Çünkü sıfatla tahsis edilmiş, böylelikle marifeye yaklaşmıştır. Bu da وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ (el-Bakara, 2/221) âyetinde görülen uygulama kabilindendir.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁶ İbn Hişâm, *a.g.e.*, I, 54.

¹⁰⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 280.

¹⁰⁰⁸ İbn Hişâm, *Muğnî'l-Lebîb*, I, 122, II, 183.

¹⁰⁰⁹ Kur'an'ın en fasih Arapça olduğu noktasında herhangi bir şüphe yoktur. Dolayısıyla nahivcilerin, kural belirlemede en temel kaynağı Kur'an ve onun kıraat vecihleri olmuştur. Suyûtî, *el-İktirâh fi 'İlmi Usûli'n-Nahv*, (Tlk. Mahmûd Süleyman Yâkût), Dâru'l-Câmi âti'l-M'ârifîyye, Tanta, 2006, s.74 vd; Örnek için bkz. İbn Hişâm, *Evdâhu'l-Mesâlik*, III, 71 vd; el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Cumel fi'l-Bahs*, (Neşr.Fahruddîn Kabâve), yy., 1995, s.63 vdd; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 335 vd; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s.441. Zemahşerî'nin, nahiv konusunda Kur'an kıraatlerinden yararlanmasıyla ilgili çalışmamızın 112.s. bkz.

¹⁰¹⁰ Nahivciler, Kur'an'ın yanında fasih Arapların şiir ve nesrini Arap dili çalışmaları için esas kaynak kabul etmişlerdir. Ancak bazı kimselerin şiirleriyle delil getirmeyi hoş karşılamayanların yanında daha sonradan Araplaşanların şiirlerinden bile delil getirenler olmuştur. Yine bazı Arap kabilelerin nazm ve nesri kaynak olarak kabul edilirken bazılarının söylemleriye istişhadda bulunulması reddedilmiştir. Suyûtî, *el-İktirâh*, s.100 vd; Suyûtî, *el-Muzhir*, I, 48 vd. Örnek için bkz. es-Serrâc, Ebubekir Muhammed b. Sehl, *el-Usûl fi'n-Nahv*, (Neşr. Abdulhuseyn el-Fetli/I-III), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988, I, 158; el-Enbârî, *el-İnsâf*, II, 727; İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 16, 335, 387; Zemahşerî, *el-Mufasssal*, s.226.

¹⁰¹¹ Zemahşerî, *el-Mufasssal*, I, 232.

¹⁰¹² Hadisin nahivde delil olarak kullanılması mütekaddimin nahivciler tarafından pek hoş karşılanmasa da daha sonra gelen nahivciler bu konuda müsamahakâr davranmışlardır. Suyûtî, *el-İktirâh*, s.89 vd; Ficâl, *a.g.e.*, s.99 vd.

¹⁰¹³ Örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 338.

¹⁰¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 5.

Zemahşerî, tefsirinde değişik nahvî tahliller için özellikle Arap şiir ve nesrine çokça başvurmuştur. Bu bağlamda o, en-Neml 27/18. âyetin tefsirinde şöyle demektedir: Niçin أَتَوْا fiili عَلَى harfi cerriyle müteaddi kılınmış denilirse, onun iki anlama yönelik olduğunu söyleceğini ifade etmiştir. Birincisi onların gelişi üst taraftan gerçekleştiği için istila harfiyle ifade getirilmiştir. Nitekim Ebu't-Tayyib şöyle demektedir: *لَشَدَّ مَا قَرَّبْتُ عَلَيْكَ النَّجْمُ / Sana ait olmayan yüceliğe yükselme halinden dolayı haddi aşman ne kadar da çoğaldı.*¹⁰¹⁵

Zemahşeri diğer alimler gibi, nahvî ilkeleri ortaya koyarken sem'a¹⁰¹⁶ ve kıyasa¹⁰¹⁷ başvurmuştur. Bunu yaparken o daha çok fasih rivayete ve sahih kıyasa dayanmış, nadir görülen sem'a üzerine yapılan kıyası kabul etmemiştir.¹⁰¹⁸ Örneğin Zemahşerî, el-Gâfir 40/29. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: الرَّشَاد kelimesinin irşatta bulunan kimse olduğu söylenmiştir. جَبَّار sigasından türetilen جَبَّار gibi. Durum böyle değildir. Çünkü فَعَال kalıbından فَعَال sigası سَارَ دَرَاكُ قَصَارِ حَبَّار gibi birkaç sözcükte gelmiştir. Az olan kullanımlar üzerine ise kıyas doğru değildir.¹⁰¹⁹

Ayrıca Zemahşerî zayıf olan lügat vecihlerine kıyas yapılmasını reddeder. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/34. âyetinin yorumunda Ebu Cafer'in لِّلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا ifadesini itba yoluyla ta harfinin ötresiyle okuduğunu naklettikten sonra, sadece zayıf lügat vecihlerinde bunun görüldüğünü belirtir.¹⁰²⁰

Nahivciler ilk zamanlardan itibaren söylediklerini illetlendirmeye çalışmışlardır.¹⁰²¹ Öyle ki ilk dönemlerden itibaren konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Örneğin, Kutrub'un, el-İlel fi'n-Nahv¹⁰²²; İbnu'l-Verrâk'ın, el-İlel fi'n-

¹⁰¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 344.

¹⁰¹⁶ Sem'den maksat kelamın fasih olduğu konusunda şüphe duyulmayan sözlerde yer almasıdır. Bunun için buna Kur'an, peygamberin sözü ve Araplar'ın, acem'in içlerine karışmadığı, İslam'dan önceki nazım ve nesirleri girmektedir. Suyûtî, *el-İktirâh*, s.74.

¹⁰¹⁷ Kıyas, nakil edilmeyen birşeyi, aynı anlamda olduğu takdirde nakledilen bir şeye hamletmektir. Nahvî delillerin de çoğu bu kabildendir. Nitekim "Nahiv araştırmaya dayanan bir kıyastır" denilmiştir. Bütün ilimlerin bir kısma sem'a bir kısmı kıyas yoluyla bir kısmı ise diğer ilimlerden çıkarsama yoluyla elde edilmektedir. Nahiv de bir kısmı Araplardan işitme yoluyla bir kısmı ise fikri istidlalle yani kıyasla oluşmuştur. Suyûtî, *a.g.e.*, s.204 vd.

¹⁰¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâmerrâî, *ed-Dirâse.*, ss.193-197.

¹⁰¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 160.

¹⁰²⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 130.

¹⁰²¹ Nahivcilerin zikretmiş olduğu meşhur illetler için bkz. Suyûtî, *el-İktirâh*, s.256 vd.

¹⁰²² Suyûtî, *Buğye*, I, 243; İbn Hallikân, *a.g.e.*, IV, 312; Ziriklî, *a.g.e.*, IV, 312; Kehhâle, *a.g.e.*, XII, 15.

Nahv¹⁰²³; Harun b. el-Hâik ed-Darîr'in el-'Îlel fi'n-Nahv¹⁰²⁴ adlı kitapları bu eserlerden bazılarıdır.

Ebu'l-Kâsım Zemahşerî de illet sunma konusunda diğer nahivcilerden geri kalmamıştır. Örneğin o, el-Bakara 2/6. âyetinin tefsirinde, “مُسْتَوٍ الْأَنْذَرُھَم” sözcüğü مُسْتَوٍ anlamındaki سَوَاء kelimesine fail olmak üzere ref'a mahallindedir. Fiil sürekli muhberun anı değil haber olur. Dolayısıyla bu sözde fiilin muhberun anı olması nasıl caizdir? şeklindeki muhtemel soruya şöyle cevap vereceğini belirtir: Bu sözcük, lafız yönünden çok, mana yönünün göz önünde bulundurulmuş kelimelerdendir. Arapların konuşmalarında birçok yönden bu anlama meylettiklerini görüyoruz. لَا تَأْكُلِ السَّمَكُ وَتَشْرَبِ اللَّيْنِ ifadesi Arapların bu çeşit sözlerindendir. Bu cümlemin anlamı لَا يَكُنْ مِنْكَ أَكْلُ السَّمَكِ وَشَرْبُ اللَّيْنِ/senden balık yemek ve süt içmek hasıl olmasın. Halbuki zahiri olarak lafız, ismin fiil üzerine atfedilmediği durum üzere gelmiştir.”¹⁰²⁵

Bu bağlamda yine o, besmelenin tefsirinde, atıf vavı ve fası, teşbih kafi, lam-ı ibtida gibi tek harf olarak gelen meani harflerinin fetha üzerine mebni olmaları haklarıyken, lam ve ba harfi cerlerinin kesre ile mebni olmasının nedeni nedir? diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Lam harfini, lam-i ibtidan ayırmak ve ba harfi de sürekli harf olduğundan ve cer amelinden ayrılmadığından dolayı kesre üzerine mebni kılınmıştır.¹⁰²⁶ Zemahşerî'nin zikrettiği söz konusu illetlerin¹⁰²⁷ en önemlileri şunlardır:

a-Karışılıktan emin olmak: Arapların önemseydiği illetlerden biridir. Çünkü sözden maksat, anlaşılmasıdır. Lübs/karışıklık ise buna zıttır.¹⁰²⁸ Örneğin Zemahşerî, el-Müminûn 23/14. âyetinin tefsirinde karışıklıktan emin olunduğu için الْعِظَامُ lafzının müfret olduğu halde cem yerinde kullanıldığını söylemiştir. Zira insanın birçok kemiği vardır.¹⁰²⁹ Yine o, el-Furkân 25/75 âyetinin tefsirinde اِمَام lafzından maksadın اِمَامَةٌ

¹⁰²³ Kehhâle, a.g.e., X, 221.

¹⁰²⁴ Suyûtî, *Buğye*, II, 319; Kehhâle, a.g.e., XIII, 128.

¹⁰²⁵ Zemahşerî, a.g.e., I, 56.

¹⁰²⁶ Zemahşerî, a.g.e., I, 14.

¹⁰²⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâmerrâî, *ed-Dirâse*, ss.203-209.

¹⁰²⁸ Nahivcilerin en çok zikrettiği illetlerden biridir. Bkz. İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 142; İbn Seyyidih, a.g.e., IV, 250; Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa, *Kitâbu'l-Külliyât*, (Neşr. 'Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998, s.899.

¹⁰²⁹ Zemahşerî, a.g.e., III, 174.

anlamında olduğunu, cinse delalet ettiğinden ve karışıklık olmadığından dolayı tekil sözcükle yetinildiğini belirtmiştir.¹⁰³⁰

b-Hafîlik: Cümle teşekkülünde Araplar tarafından göz önünde bulundurulmuş nedenlerden biri de hafîliktir. Nahivcilerin kitaplarında bu illete çok rastlanılmaktadır.¹⁰³¹ Bu bağlamda Zemahşerî, el-Bakara 2/17. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: الَّذِي lafzının الَّذِينَ yerine getirilmesini iki şey caiz kılmıştır: Birincisi, bütün marife lafızlara cümle formatında sıfat getiren sıra olması, Arapların sözünde çok yer alması, tahfife uygun olmasıdır. Bundan dolayıdır ki Araplar onu cümle içinde hafzetmekten yorulmuşlardır. İkincisi bu lafzın çoğul biçimi, vav ve nunla çoğul olan diğer lafızlar gibi değildir. Çünkü onun çoğulundaki eklentiler, daha fazla anlama delalet içindir.¹⁰³²

c-Bir şeyi başka bir şeye hamletmek:¹⁰³³ Örneğin Zemahşerî, Yûsuf 12/43. âyetinin yorumunda konuyla ilgili şöyle demektedir: فَعَلَّاء ve أَفْعَل vezinleri, فَعَال vezninde çoğul olmadıkları halde عِجَاف lafzı عِجَاف olarak çoğul gelmiş ve سِمَان üzerine hamledilmiştir. Çünkü bu, onun zıddıdır. Benzeri benzer, zıttı zıt üzerine hamletmek Arapların üsluplarındanıdır.¹⁰³⁴

d-Uyum/el-İtba: Nahivcilerin kitaplarında çokça rastlanan illetlerden biri de itbadır.¹⁰³⁵ Zemahşerî de bu doğrultuda tefsirinde söz konusu illete yer verme yoluna gitmiştir. Örneğin o, el-Enfâl 8/9. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: مُرْدِفِينَ lafzı ra harfinin kesre ve dammesiyle, dalın şeddesiyle مُرْدَفِينَ şeklinde okunmuştur. Kelimenin aslı مُرْدَفِينَ dir. اِفْعَال kalıbının ta harfî, dal harfine idgam edilmiştir. Dolayısıyla iki sakın bir araya gelmiştir. Ra harfî asıl üzerine veya dal harfine uymakla kesreyle, mim harfine uymakla da dammayla harekelenmiştir.¹⁰³⁶

e-Şiir zarureti: Nahivciler, özellikle koydukları kanunlara aykırı durumları şiir zarureti illetine dayandırarak çözmeye çalışmışlardır.¹⁰³⁷ Bu bağlamda Zemahşerî, Hud 11/28.

¹⁰³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 288. Başka örnek için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 338.

¹⁰³¹ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 147; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, I, 64; el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, I, 89.

¹⁰³² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 80.

¹⁰³³ el-'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-Furûku'l-Luğaviyye*, (Nureddîn el-Cezâirî'nin el-Furûk'unun bir parçasıyla birlikte), Müessesetu'r-Risâle, yy., 1412/ 1992, s.438.

¹⁰³⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 454.

¹⁰³⁵ İbn Cinnî, *a.g.e.*, I, 365; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, I, 233; Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 109; Suyûtî, *el-İtbâ'*, (Neşr. Kemâl Mustafa), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, ts., ss.88-90.

¹⁰³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 195.

¹⁰³⁷ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, I, 61; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 352; İbn Seyyidih, *a.g.e.*, III, 373.

âyetinin tefsirinde أَتْلَوْكُمْوهَا ifadesindeki mimin sakin kılınmasıyla oluşan i'râb harekesinin ancak şiir zarureti durumunda caiz olacağını söylemiştir.¹⁰³⁸

Amil, nahvin oluşmasında büyük bir etkiye sahiptir. İlk dönemlerden itibaren meşhur nahivcilerin çalışmalarını, amil etrafında şekillendirdiğini görmekteyiz. Bize kadar ulaşan en eski nahiv eseri olan Sibeveyh'in el-Kitabı bu söylediğimizi kanıtlar niteliktedir.¹⁰³⁹ Zaman ilerledikçe bu nazariyenin vecihleri daha da artmıştır.¹⁰⁴⁰

Nahivcilere göre amil, i'rabı gerektiren anlamı ortaya çıkaran şey veya kelimenin sonunun özel bir vecihte olmasını gerektiren şeydir.¹⁰⁴¹

Ebu'l-Kâsım, bu nazariye konusunda diğer nahivcilerden farklı bir tutum sergilemiştir. O, bu konuda tercihlerde bulunarak bir kısım uygulamaları reddetmiştir. Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ta amille ilgili değindiği bazı prensiplerin¹⁰⁴² şunlar olduğunu görüyoruz:

a-Bazı amiller vardır ki; bunlardan sonra gelen kelimeler, daha önce geçen kelimeler üzerinde amel edemezler.¹⁰⁴³

Zemahşerî bu kurala bağlı kalarak bazı i'râb vecihlerini reddetmiştir. Örneğin o, el-Ahzab 33/60-61. âyetlerinin yorumunda مَلْعُونِينَ kelimesinin أَخَذُوا fiiliyle mansub okunmasını caiz görmez. Çünkü şart kelimesinden sonra gelen sözcük, ondan önce gelen kelime üzerinde amel etmez.¹⁰⁴⁴

Ebu'l-Kâsım ez-Zâriyât 51/17. âyetinin tefsirinde ise, bazılarının dediği gibi مَا kavramının nâfiye olması caiz midir? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: مَا 'nın nafiye olması caiz değildir. Çünkü nafiye olan مَا'dan sonra gelen kelime, ondan önce gelen kelime üzerinde amel etmez. زَيْدًا لَمْ أَضْرِبْ denildiği halde زَيْدًا مَا denilmez.¹⁰⁴⁵

b-Amille mamulun arasını yabancı bir kelimeyle ayırmak caiz değildir. Bu durum hoş karşılanmamıştır.¹⁰⁴⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf'ta, zaman zaman söz konusu

¹⁰³⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 375.

¹⁰³⁹ Örnek için bkz. Sibeveyh, *a.g.e.*, I, 33 vd.

¹⁰⁴⁰ el-Verrâk, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh, *'İlelu'n-Nahv*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1999, s.162, 167, 198; el-Enbârî, *a.g.e.*, s.48, 79, 85.

¹⁰⁴¹ el-Cürânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, (Neşr. İbrâhim el-Ebyârî), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1405/1985, s.189; İbn Hişâm, *Evdahu'l-Mesâlik*, I, 64; İbn Cinni, *a.g.e.*, I, 109.

¹⁰⁴² Ayrıntılı bilgi için bkz. es-Sâmerrâî, *a.g.e.*, s.220235.

¹⁰⁴³ el-Enbârî, *Esrâru'l-'Arabîyye*, I, 136; el-Enbârî, *el-İnsâf*, I, 159.

¹⁰⁴⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 544.

¹⁰⁴⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 389.

¹⁰⁴⁶ İbn Serrâc, *el-Uşûl*, I, 128, II, 223.

kurala aykırı davranmıştır. O, et-Târik 86/8-9 âyetlerinde رَجِعْ kelimesinin رَجِعْ sözcüğüyle mansub olduğunu belirtir.¹⁰⁴⁷ Muhammed b. Ali es-Sabbân, bu kelimenin Zemahşerî'nin zannettiği gibi رَجِعْ sözcüğüyle mansub olmadığını söyler. Aksi durumda, mastarıyla mamulunun arasını yabancı bir kelimeyle ayırmak ve sılası tamamlanmazdan önce mevsulden haber vermek gerekir.¹⁰⁴⁸

Zemahşerî, Âl-i 'İmran 3/18. âyetinin tefsirinde, sanki لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ قَائِمًا بِالْقِسْطِ إِلَّا هُوَ denilmiş gibi قَائِمًا 'in menfi kelimeye sıfat olması caiz midir, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu uzak bir görüş değildir. Çünkü dilcilerin sıfatla mevsufunun arasını ayırmayı hoşgörüyü karşıladıklarını görüyoruz.¹⁰⁴⁹ Ebu Hayyân, Zemahşerî'nin bu yorumunun caiz olmadığını belirtir. Çünkü iki yabancı kelime olan وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ شَهِدَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ifadesinin değil شَهِدَ kelimesinin mamulu olur.¹⁰⁵⁰

c- Amiller, lafzî ve ma'nevî amil olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁰⁵¹ Lâfzî amil, fiil, harf veya isim olsun cümlede açıkça zikredilmiş olan amildir. Manevi amil ise, cümlede açıkça veya mukadder olarak bulunmayan, ancak zihinle anlaşılan amildir.¹⁰⁵² Örneğin fiili muzariyi ref' eden amilin manevi olduğu söylenmiştir. Söz konusu amil muzari sığanın isme benzemesidir.¹⁰⁵³

Zemahşerî, tefsirinde yeri geldikçe lâfzî ve manevi amillere değinmektedir. Örneğin o, Tâhâ 20/40. âyetinde geçen اِدْتَمَشَى ifadesinin amilinin اَلْقَيْتُ veya تَصَنَعُ olduğunu söyler. Bu ibarenin اِذْ اَوْحَيْنَا dan bedel olması da caizdir.¹⁰⁵⁴ Yine o, el-Enbiyâ 21/104. âyetindeki يَوْمَ تَطُورُ sözcüğündeki amilin لَا يَخْرُجُ عَنْهُمْ veya الْفَزَعُ kelimeleri olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁵ Zemahşerî, Hûd 11/64. âyette, آيَةً kelimesinin hal üzerine mansub olduğunu, onda amel eden şeyin ise هَذَا lafzından anlaşılan fiil anlamının olduğunu belirtir.¹⁰⁵⁶ Zemahşerî, es-Secde sûresinin 32/10. Âyetinde geçen اِذَا اضْلَلْنَا ifadesindeki zarfın neyle mansub olduğu

¹⁰⁴⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 722.

¹⁰⁴⁸ es-Sabbân, *a.g.e.*, I, 439.

¹⁰⁴⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 339.

¹⁰⁵⁰ Ebû Hayyân, *a.g.e.*, II, 422. Krş. eş-Şâvî, *a.g.e.*, I, 124.

¹⁰⁵¹ es-Sabbân, *a.g.e.*, I, 331; İbn Cinnî, *el-Hasâis*, I, 109; el-'Ukberî, *el-Lübâb*, I, 288.

¹⁰⁵² en-Nekrî, *Câmi'u'l-'Ulûm*, II, 213; Cürçânî, Ali, *a.g.e.*, s.498.

¹⁰⁵³ İbnu's-Serrâc, *el-Usûl*, I, 123; el-Akberî, *a.g.e.*, II, 20.

¹⁰⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 62.

¹⁰⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 134.

¹⁰⁵⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 392.

sorulacak olursa, إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ cümlesinin ifade ettiği anlamla olduğunu söyleyeceğini belirtmiştir.¹⁰⁵⁷ O, eş-Şûrâ 42/3. âyetindeki يُوْحٰى sözcüğünün mechul kalıbında يُوْحٰى إِلَيْكَ olarak okunduğunu naklettikten sonra, bu kıraatta lafzatullahı merfu kılan şey nedir, diye sorulduğunda şöyle cevap vereceğini söyler: يُوْحٰى fiilinin delalet etmiş olduğu şeydir. Sanki birisi مِنَ الْمُوْحٰى vahyeden kimdir, deyince اللَّهُ denilmiştir.¹⁰⁵⁸

Nahiv ilminin tefsirin bir parçası olduğu gerçeğini göz ardı etmeyen İbn ‘Atiyye, bu ilme o kadar önem vermiştir ki neredeyse tefsirinin hemen hemen her sayfasında, nahiv ilminin verilerinden yararlanmıştır. Müfessirimiz bu konuda geniş bir birikime sahiptir. Öyle ki Sibeveyh, Ferrâ, Zeccâc, Kissâî, Halîl gibi nahiv âlimlerden nakillerde bulunarak zaman zaman onları dil görüşleri bağlamında tenkit etme yoluna gider.

Âyetlerdeki yorumlara bakıldığında İbn ‘Atiyye’nin genellikle Basra ekolünün görüşünü tercih ettiği görülecektir.¹⁰⁵⁹ O, nadiren de olsa Kufelilerin iddialarını Basralıların tezlerine karşı doğru kabul eder. Bazen de bu iki mezhebin görüşünü nakleder; ancak aralarında herhangi bir tercihe gitmez. Örneğin İbn ‘Atiyye, bir kısım Kûfelilerin, el-En‘âm 6/105. âyetinde geçen وَيَقُولُوا ifadesinde mukadder اِنْ ‘den sonra لا harfinin olduğunu söylediklerini nakleder. Nitekim اَللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوا /Allah şaşırmayasınız diye size bunu açıklıyor, (en-Nisâ, 4/176) âyetinde yine اِنْ ‘ın gizli olduğunu belirtmişlerdir. İbn ‘Atiyye, bunun rahatsız edici bir durum olduğunu söyler. Çünkü Basralılar bu gibi yerlerde اِنْ ‘nın gizlenmesine izin vermezler.¹⁰⁶⁰

Müfessirimiz, Yûnus 10/44. âyetinin tefsirinde Basrîler ve Kûfililerin لٰكِنْ ‘ye ilişkin görüşlerini naklederken herhangi bir tercihte bulunmayarak şöyle der: “Kûfiler, اِنْ ‘nin haberine dahil olma şartları içinde, ل harfinin bazen şeddeli لٰكِنْ edatının haberine de dahil olabileceğini söylemişlerdir. Basralılar ise bunu yasaklamıştır.”¹⁰⁶¹

İbn ‘Atiyye, en-Nisa 4/90 âyetinde geçen حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ifadesinin nahivcilerin çoğunluğuna göre فَدْ harfinin takdir edilmesiyle hal olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶² O, bu

¹⁰⁵⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 494.

¹⁰⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 202.

¹⁰⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. el-Muhaymid, *ed-Dirâse*, ss.111-113.

¹⁰⁶⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 331.

¹⁰⁶¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 122.

¹⁰⁶² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 88.

yorumuyla Basra ekolüne muhalefet etmiştir. Çünkü onlara göre mazi cümlesi hiçbir zaman hal olmaz.¹⁰⁶³

İbn ‘Atiyye’nin tefsiri incelenecek olursa, şu nahvî niteliklerin ön plana çıktığı görülür:

O, nahiv-mana bütünlüğünü göz önünde bulundurmuş, i‘râbı manaya ulaşmak için bir araç kabul etmiş, asıl maksat olarak görmemiştir. Örneğin İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/109 âyetinde geçen مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ifadesinin neye müteallık olduğu konusunda alimlerin ihtilaf ettiğini söyler. وَدُّوا anlamında olduğundan dolayı, وَد kelimesine ve كَفَّارًا da vakıf yapmak üzere حَسَدًا sözcüğüne müteallık olduğu söylenmiştir. Bu iki görüşe göre anlam şöyle olur: Bu sözü, herhangi bir kitapta bulmadıkları gibi, bunu ifade etmekle de emrolunmamışlardır. Söyledikleri kendi zanlarıncadır. Haset sözcüğü bu anlamı vermektedir. مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ise te’kid ve onları ilzam etmek üzere gelmiştir. Ayrıca bu câr ve mecrûrun, يَرُدُّونَكُمْ fiiline müteallık olduğu da söylenmiştir. Bu durumda, hakkın reddedilmesini, kendi katlarından, yani süslemeleri ve aldatmalarından, fazlasıyla arzuladılar, anlamına gelir.¹⁰⁶⁴ Müfessimiz, el-Bakara 2/130. âyetinin yorumunda يَرْعُبُ sözcüğünün istifhâm ve mübteda olmak üzere ref‘a mahallinde geldiğini, يَرْعُبُ sözcüğünün ise onun haberi olduğunu belirtir. Anlam ise, kim İbrâhim’in dininden kendini uzak tutar ve kaçınırsa, şeklinde olur.¹⁰⁶⁵ O, el-Bakara 2/223. âyeti tefsir ederken şunları söyler: اَكْبَى sözcüğü çok yönlü bir durumdan haberdar etmek veya onu sorgulamak için gelir. Bu lafız كَيْفَ ve كَيْفَ kelimelerinden daha umumidir. Arapların kullanımı da böyledir. İnsanlar bu âyetteki اَكْبَى kavramını bu kelimelerle açıklarken Sibeveyh مِنْ اَيْنَ ve كَيْفَ anlamında yorumlamıştır.¹⁰⁶⁶

İbn ‘Atiyye, âyetlerin tefsirinde, çoğu zaman ilgili görüşlerin birini veya kendine göre en doğru olanı zikretmekle yetinmeyerek konuyla alakalı bütün görüşlere yer vermeye çalışır. Dolayısıyla sanki onun için nahvî açıklamaların tefsir anlamında çok fayda getirip getirmemesi önemli değildir. Bu bağlamda o, el-En‘âm 6/27. âyetinin tefsirinde Peygambere hitap edildiğini belirterek nahvi analizlere girişerek şöyle der:

¹⁰⁶³ el-Enbârî, Ebu’l-Berekat, *el-İnsâf*, I, 252.

¹⁰⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 196

¹⁰⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 212.

¹⁰⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 299 vd.

لَرَأَيْتَ هَؤُلَاءِ أَوْ مَشَقَّاتٍ أَوْ نَحْوٍ in cevabı hazfedilmiştir. Cevabın bu âyetteki takdiri لَرَأَيْتَ هَؤُلَاءِ أَوْ مَشَقَّاتٍ أَوْ نَحْوٍ /Muhakkak ki sen onları korku, sıkıntı vb. şey içinde görürdün, şeklindedir. Cevabın bu şekilde hazfedilmesi daha belîğdir. Çünkü muhatap geniş hayaliyle baş başa bırakılmaktadır. إِذَا gelecek için kullanılan إِذَا'nın yerinde gelmiştir. Bu caizdir. Çünkü meydana gelmesi kesin olan bir konu, meydana gelmiş gibi ifade edilebilir. وَقُفُّوا lafzı حُبْسُوا /hapsedildi, anlamındadır. Bu fiilin, müteaddî ve gayri müteaddî biçimi aynıdır. وَقُفْتُ denilir. İbn 'Atiyye, bu iki yapının arasını mastar kipiyle ayırarak, müteaddî biçiminin وَقُفْتُ وَقُفَّا, gayrî müteaddî şeklinin ise وَقُفْتُ وَقُفَّا şeklinde kullanıldığını belirtir. Ebû 'Amr b. el-A'la ise, Arapların أَوْقَفْتُ فَلَانًا /falani durdurdum, şeklinde bir kullanıma sahip olduklarını işitmediğini, ancak kendisinin duran bir adamı gördüğünde, مَا أَوْقَفَكَ هَهُنَا /seni burada durduran nedir, ifadesini kullanmaktan hoşlandığını ifade etmiştir. İbn 'Atiyye, وَقُفُّوا fiilinin دُجِّلُوا anlamına gelebileceğini de söylemiştir. Buna göre أَشْرَفُوهَا أَشْرَفُوهَا /zarfiyet anlamında olur. Aynı şekilde ona göre أَشْرَفُوهَا أَشْرَفُوهَا /ateşe yaklaşıp açıkça onu gördüler, anlamına gelmesi de muhtemeldir.¹⁰⁶⁷

İbn 'Atiyye, Meryem 19/69. âyetinde geçen أَيُّهُمْ lafzının i'râbıyla ilgili büyük nahiv bilginlerinden şunları nakletmiştir: أَيُّهُمْ lafzını bazı Kûfîler ve Muâz bin Müslim, nasbeyle أَيُّهُمْ şeklinde; cumhur ise ref'ayla أَيُّهُمْ biçiminde okumuşlardır. Ancak Talha ve A'meş, mim harfini sakın kılmışlardır. Bununla birlikte insanlar أَيُّ lafzının ref'a okunma vecihleri üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Halil, söz konusu lafzı hikaye üzere merfu kılmıştır. Buna göre cümlelerin takdiri أَلَدَى يَقَالُ فِيهِ مِنْ أَجْلِ عَتَوْدِ أَيُّهُمْ أَشَدُّ /zorbalığından dolayı hangisi daha şiddetlidir, denilir. Halil bu söylemini desteklemek üzere şu şiiri zikretmiştir:

وَلَقَدْ أَيُّتُ مِنَ الْفَتَاوِ بِمَنْزِلٍ فَأَيُّتُ لَأَحْرَجُ وَلَا مَحْرُومُ

Genç kızla bir evde geceledim. Herhangi bir sıkıntı ve mahrumiyet olmadan geceledim.

Zeccâc, Halil'in görüşünü tercih etmiştir. Nehhâs, Zeccâc'ın bu konuda Sibeveyh'in hata yaptığını söylediğini nakleder. Sibeveyh'e göre, أَيُّهُمْ damme üzere

¹⁰⁶⁷ İbn 'Atiyye, a.g.e., II, 281.

mebnîdir. Çünkü söz konusu lafız الّٰذِي ve لَمْ nin benzerleridir. İzâfe yapılabilmesinden dolayı, onlardan farklı olarak mu‘reb kılınmış, ancak zayıflığına sebep olan sılası hazfedilince yeniden mebnî olmuştur. Sanki cümlelerin takdiri اَيُّهُمْ هُوَ اَشَدُّ /onların hangisi daha şiddetlidir, şeklindedir. Ebû Ali ise şöyle demiştir: Kelimenin, ihtiyaç duyduğu şey hazfedildiğinden dolayı mebnî kılınması vaciptir. Yunus, fiil talik edildiğinden dolayı اَيُّهُمْ lafzının mübteda olarak merfu olduğunu söylemiştir. Kissaî, كُنَزَعْنَ fiiliyle اَيُّهُمْ lafzının kastedildiğini, dolayısıyla kastedilen fiil gibi muamele görerek اَيُّ üzerinde amel etmediğini söylemiştir. Müberrid ise, اَيُّهُمْ sözcüğünün شَيْعَةً kelimesine muteallak olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla anlam, اَلَّذِينَ تَشَاقَعُوا اَيُّهُمْ اَشَدُّ كَانَتْهُمْ يَتَابَدَرُونَ اِلَى هَذَا / Onların hangisinin daha şiddetli olduğu konusunda bir anlaşmaya vardılar, sanki onlar buna koşuşturdular, şeklinde olur. Bu yorumundan dolayı Müberrid كُنَزَعْنَ fiili için mahzûf bir fiil takdir etmek zorunda kalmıştır.¹⁰⁶⁸

İbn ‘Atiyye, âyetlerdeki nahvî yönleri açıklarken tamamen bir nakilci gibi davranmamış, söz konusu ilmin genel kurallarına aykırı olduklarında, âyetlerin irabıyla ilgili bazı görüşlerin zayıf olduğunu belirtmiştir. Örneğin o, el-Hicr 15/20 âyetinin tefsirinde مَنْ nasb okunabileceğini söyledikten sonra bunun üç vechini nakleder:

Birincisi, bu kelime مَعَايِش lafzı üzerine atfedilmiş olabilir. Sanki Allah, yaşam nimetlerini saymıştır. Bunlar, yiyilen ve giyilen şeylerdir. Daha sonra insanlar için bizzat rızık olmayan, hayvan ve sanat gibi nimetler sayılmıştır. İkincisi, مَنْ lafzının لَكُمْ ifadesindeki zahirin mahalline atfedilmiş olabilir. O zaman cümlelerin takdiri şöyle olur: اَعَشْنَاكُمْ وَاَعَشْنَا اَعَشْنَا مَنْ لَسْتُمْ لَهُ /Size ve diğer hayvan topluluklarına canlılık verdik. Üçüncüsü, مَنْ lafzı zahiren gerekli olan bir fiille mansubtur. O zaman cümlelerin takdiri اَعَشْنَاكُمْ وَاَعَشْنَا اَعَشْنَا مَنْ لَسْتُمْ لَهُ /Sizler ona rızık verici olmadığınız halde kişiyi besledik, şeklinde olur.¹⁰⁶⁹ Bazıları ise, مَنْ lafzının لَكُمْ ‘deki zamire atfen mecrur olduğunu söylemiştir. İbn ‘Atiyye bunun nahiv prensipleriyle uyuşmadığını söyler. Çünkü mecrur bir zamire atıfta bulunmak hoş karşılanmamıştır.¹⁰⁷⁰

¹⁰⁶⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 26.

¹⁰⁶⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 355.

¹⁰⁷⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 355.

İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/22. âyetinde geçen كان lafzının mazi ve mustakbel anlamında olduğunu söyler. Müberrid’e göre ise söz konusu lafız, zaidedir. İbn ‘Atiyye, haberin mansub olarak gelmesinin bu görüşü reddettiğini belirtir.¹⁰⁷¹

İbn ‘Atiyye, diğer nahivciler gibi sarf ve nahvi açıklamalarına kaynak olmak üzere, Kur’ân’ın kendisine ve kıraât vecihlerine çokça başvurmuştur. Örneğin o, el-Bakara 2/3. âyetinin tefsirinde يُصَدِّقُونَ sözcüğünün /tasdik ederler anlamında olduğunu söyler. ب ile müteaddî olan bu sözcük bazen lam ile de müteaddî olmuştur. وَلَا (Âl-i ‘İmrân, 3/73) ve فَمَا آمَنَ لِمُوسَى (Yûnus, 10/83) âyetlerinde bu durum görülür. İki müteaddîlik arasında fark vardır. O da, lâm ile müteaddî olan kelimenin zımnından anlaşılan ba harfî ile müteaddîliğinin olmasıdır.¹⁰⁷²

O, Zemahşerî gibi, konuyla ilgili Arap nesir ve şiirinden çokça yararlanır. Bu bağlamda o, el-Fâtiha 1/7. âyetin yorumunda الَّذِينَ ile ilgili şu açıklamalarda bulunur: “Bu sözcük الَّذِينَ ‘nin çoğuludur. Aslı كَذِ ‘dir. عَمٍ ve فَاضٍ sözcüklerinde olduğu gibi, tenviden dolayı ya harfî düşürülmüştür. الَّذِينَ mübhem ve nakıs bir kelimedir. Sıla cümlesine ve âide ihtiyaç duyar. Tekil ve çoğulu mebnî, tesniyesi ise mu‘rebtir. Araplar içinde cem’ durumunda da mu‘reb okuyanlar vardır. Onlar ref’a halinde الدُّون derler.”¹⁰⁷³ İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/26. âyetinin tefsirinde bir kısım Kûflerin, cer harfin düşürüldüğünü takdir ederek بَعُوضَةً şeklinde mansup okuduğunu söylemiştir. Buna göre anlam şöyle olur: أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا مِنْ بَعُوضَةٍ /Sivrisinekten bir şey örnek olarak kullanmaktan... Araplardan şu söz hikaye edilmiştir: لَهُ عِشْرُونَ مَآثِقَةً فَحَمَلَا /Onun dişi ve erkek yirmi tane devesi vardır. Ebu’l-‘Abbâs bu vechi inkar etmiştir. İbn ‘Atiyye’nin tercihinə göre مَا tahsis edici sıladır. Nitekim sen مَا جِئْتُكَ فِي أَمْرٍ /herhangi bir iş için sana geldim, dersin. Bu durumda nekre tahsis ve takrib ifade eder. Umeyye b. Ebi’s-Salt’ın şu sözü de bu kabildendir:

سَلَعْتُ مَا وَمِثْلَهُ عِشْرًا مَا عَائِلٌ مَا وَعَالَتِ الْبَيْتُورَا

*Yükler, onun gibi öşürler ve fakirleşme ineklere ağır geldi.*¹⁰⁷⁴

¹⁰⁷¹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., II, 31.

¹⁰⁷² İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 84.

¹⁰⁷³ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 75.

¹⁰⁷⁴ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 111.

O, el-Meâric 70/26. âyetinin tefsirinde يَوْمُ الدِّينِ 'in kıyamet günü anlamında olduğu söyler. Ona göre bu sözcüğün böyle isimlendirilmesi, ceza/karşılık günü olmasından dolayıdır. كَمَا تَدِينُ تُدَانُ ceza anlamındadır. Nitekim Araplar şöyle derler: /Nasıl karşılık verirsen öyle karşılık görürsün. el-Fened ez-Zemanî'nin aşağıdaki sözü de bu anlamdadır:

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدُوِّ نِ دَنَّاهُمْ كَمَا دَانُوا

*Düşmanlık dışında herhangi bir şey kalmadı. Onlar size nasıl yaklaşırsa siz de onlara öyle yaklaşınız.*¹⁰⁷⁵

İbn 'Atiyye, hadisi istişhad için kullanan müfessirlerdendir. O, كُنْ sözcüğünün Araplar içinde cezm edatı olarak kullanıldığını göstermek için Menâme b. Abdullah b. Amr'dan gelen hadisi delil getirir. Menâme Peygamberin kendisine لَنْ تَرَعَ dediğini nakleder.¹⁰⁷⁶

İbn 'Atiyye döneminde sema ve kıyas konusunda yeni bir durum ortaya çıkmamış, nahivciler, eskilerin yaptığı gibi mümkün olduğunca sem'a ve kıyası birlikte kullanmaya devam etmişlerdir. Ancak bu ikisi tearüz ettiğinde kıyasa tabi olmak daha evlâdır. Arap dilinde bazı olgular çokça işitilmeye başlanınca, dilbilimciler bunu bir kıyas haline getirmişlerdir. Söz konusu olgular az olunca, sem'aya başvurmuşlardır.¹⁰⁷⁷

İbn 'Atiyye, sürekli semayla kıyası birlikte kullanmıştır. O, nadir sema üzerine değil, yaygın sema üzerine kıyas yapmıştır. Bu bağlamda o, el-En'âm 6/137. âyetinin tefsirinde, رُئِنَ sözcüğünde za harfinin zamme ile, قَتَلَ ref'ayla, أَوَّلَادَهُمْ de dal harfinin nasbıyla, شُرَكَائِهِمْ 'in kesreyle okunduğunu belirttikten sonra bu kıraâtın zayıf olduğunu söyler. Ona göre, bu kıraât Arapların kullanımına göre zayıftır. Söz konusu kıraât, قَتَلَ sözcüğünü fail olan شُرَكَاءِ ya izafe etmiştir. Sonra muzafla muzaf ileyh arasını mefulle ayırmıştır. Arapların büyükleri bu şekilde ayırmayı sadece şiirlerde ve zarfla olduğunda caiz görürler. Fasih Arap sözünde muzaf ile muzafun ileyhin arasını mefulle

¹⁰⁷⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 368.

¹⁰⁷⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 107. Benzer hadis için bkz. İbn Hemmâm, Ebûbekr Abdurrezzâk es-San'anî, *Musannef*, (Neşr, Habiburrahman el-A'zamî/I-XI), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1403/1983., Hd. No: 1645, I, 419.

¹⁰⁷⁷ Muhaymid, *a.g.e.*, s. 112.

nasıl böyle bir ayrışma olur.¹⁰⁷⁸ Görüldüğü üzere, yaygın kullanıma aykırı olduğundan dolayı İbn ‘Atiyye, bu kıraâtı reddetmiştir.

İbn ‘Atiyye, Yûsuf 12/85. âyetinin tefsirinde اَ edatının Araplar, kelimasında yaygın olarak düşürüldüğünü gösteren açıklamalar yapmıştır. Ona göre, قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتُنَّا /anmaktan geri durmayacaksın, şeklindedir. Cümlelerin zikredilen kısmının delalet etmesinden dolayı bu gibi yerlerde, اَ edatı kasem kalıbından hazfedilir. İmru’l-Kays’ın şu sözü bu kabildendir:

فَقُلْتُ يَمِينُ اللَّهِ أَبْرَحَ قَاعِدًا وَلَوْ قَطَّعُوا رَأْسِي لَدَيْكَ وَأَوْصَالِي

Allah’a yemin ederim ki, senin yanında başımı ve mafsallarımı kesseler yine oturmaya devam edeceğim.

Bir başkası ise şöyle demiştir:

تَاللّٰهِ يَبْقَىٰ عَلَى الْأَيَّامِ ذُو حَيْدٍ بِمُشْمَخِرٍ بِهِ الظُّبَانُ وَالْوَسْ

Allah’a yemin olusun ki, günler geçmesiyle yasemin ve reyhanların olduğu yüksek dağlarda keçiler kalmaz. O, bu şiirlerden maksadın لَا يَبْرَحُ ve لَا يَبْقَىٰ olduğunu söyler.¹⁰⁷⁹

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî’nin yaptığı gibi nahvi açıklamalarında çeşitli illetlere değinir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/24 âyetinde geçen لَمْ تَفْعَلُوا ifadesindeki nahvi yönleri illetlendirmeye çalışmaktadır: اِنْ edatı, لَمْ sözcüğü üzerine dâhil olmuştur. Çünkü لَمْ ibaresinin anlamı تَرَكْتُمُ الْفِعْلَ /fiili terk ettiniz, şeklindedir. اِنْ kelimesi, mazi fiilleri etkilemediği gibi bunu da etkilememiştir. اِنْ fiili, لَمْ ile cezmedilmiştir. Uzak olma ve olumsuzluk anlamı konusunda لَا ya benzediğinden dolayı لَمْ edatı ile cezm yapılır. Aynı şekilde, لَا edatı ismin tenvinini ortadan kaldırdığı gibi, لَمْ de fiildeki hareke veya alameti ortadan kaldırır.¹⁰⁸⁰ İbn ‘Atiyye’nin tefsir yorumlarına baktığımızda onun değinmiş olduğu bazı illetlerin şunlar olduğunu görürüz:

a-Karışıklıktan emin olmak: O, en-Nisâ 4/21. âyetindeki اَللَّذَانَ ile ilgili şu açıklamaları yapar: “Bu kelime, اَلَّذِي nin tesniyesidir. Kıyasa göre, mutasarrıf olan رِيحَان ve açık mübhem isimler gibi اَللَّذَانَ denmesi gerekirdi. Ebû Ali, ya nın hazfedildiğini söyler.

¹⁰⁷⁸ İbn ‘Atiyye, a.g.e., II, 350.

¹⁰⁷⁹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., III, 272 vd.

¹⁰⁸⁰ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 107.

Nitekim, اللّٰذٰن de karışıklıktan emin olunmuştur. Çünkü nun hazfedilmez. Mutasarrıf isimlerde, رَحِيَّاك ve مُصْطَفِيَا الْقَوْمِ de olduğu gibi izafetle birlikte bazen nun hazfedilir. Eğer bu son ifadelerde ya hazfedilmiş olsaydı, tekil siğası ikil siğasıyla karışacaktı.”¹⁰⁸¹ İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/143. âyetinde geçen اِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً ifadesinde اِنْ'nin şeddeli اِنَّ'nin hafifletilmiş şekli olduğunu söyler. Bununla, nefy anlamında kullanılan اِنْ arasındaki karışıklığı gidermek maksadıyla, söz konusu edat için ۛ gerekli olmuştur.¹⁰⁸²

b-Hafiflik: İbn ‘Atiyye, el-Mâide 5/64 âyetinin tefsirinde Ebu’s-Simâl’in hafiflik kasdıyla وَلَعْنُوا ifadesini, ayn harfinin sükunuyla وَلَعْنُوا şeklinde okuduğunu belirtmiştir. Bu özellikle dammeden kesreye iniş sırasında olur.¹⁰⁸³ Yine o, el-Hac 22/35. âyetinde geçen اَلْمُؤْمِنِی الصَّلَاةِ ifadesinde ن harfinin tahfif için hazfedildiğini söyler.¹⁰⁸⁴

c-Bir şeyi başka bir şeye haml ve atfetmek: İbn ‘Atiyye, el-Mâide 5/57 âyetinde geçen اَلْكَفَّارِ sözcüğüyle ilgili kıraâtleri rivayet ederek, Ebû Ali’ye göre esreyle okuyan kimselerin bu konudaki delilinin şu olduğunu belirtir: Söz en yakın amile hamledilir. Kur’ân’ın dili de budur.¹⁰⁸⁵ Yine o, el-Bakara 2/271. âyetinde geçen تُكْفَرُ fiiline ilişkin kıraâtleri naklettikten sonra ر ‘nın ref’a ile okunmasının iki vechi olduğunu belirtir: Birincisi, fiilin mübtedanın haberi olmasıdır. Takdiri, وَنَحْنُ نُكْفَرُ /biz örteriz, هِيَ تُكْفَرُ /sadaka örter veya اَللّٰهُ يَكْفُرُ /Allah örter, şeklindedir. İkincisi ise, cümlelerin istinâf cümlesi olmasıdır. Bu durumda atıf vavı, müştereklik için değil, cümlelerin cümle üzerine atfedilmesi için gelmiş olur. Ra harfinin cezm ile okunmasına gelince, bu, kelamın Allah’ın فَهُوَ خَيْرٌ sözünün mahalline hamledilmesidir. Nitekim bu son söz, şarta cevap olmak üzere, cezm mahallindedir.¹⁰⁸⁶

d-Uyum/el-İtba: İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/284. âyetinde geçen, فَيَعْفِرُ ve يُعَذِّبُ fiillerinin kıraât vecihlerini naklettikten sonra, cezmle okunmasının illetini şöyle açıklar: İfadenin

¹⁰⁸¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 21.

¹⁰⁸² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 220.

¹⁰⁸³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 215.

¹⁰⁸⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 122.

¹⁰⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 209.

¹⁰⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 366 vd.

öncesiyle uyum içinde olup, onunla alakasının kesilmemesidir. Arapların dilinde bu karşılıklı benzeşme hoş karşılanır.¹⁰⁸⁷

e-Şiir zarureti: O, el-A‘raf 7/38 âyetinde geçen اِدَارْكُوا fiilindeki vasl hemzesinin Ebû ‘Amr tarafından kat’ hemzesi şeklinde okunduğunu belirtir. O, Ebu’l-Feth’in, bunu problemli bulduğunu ve irticalî durumlarda bu hemzeyi kat’ yapmanın caiz olmadığını söylediğini nakleder. Bu ancak isimlerde şiir zarureti durumunda gelir.¹⁰⁸⁸

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî gibi, amille ilgili çeşitli değerlendirmelerde bulunarak tercihlerini ortaya koyar. Bunlardan bazıları şunlardır:

a-Kendisinden sonraki kelimelerin kendisinden önceki sözcükler üzerinde amel etmediği amiller vardır. İbn ‘Atiyye, en-Nisâ 4/11. âyetinde geçen لَا تَدْرُونَ fiilinin cümlede anlam itibariyle amel olduğunu, lâfzen ise amelden ta’lik edildiğini belirtmiştir. Çünkü, istifhâm edatlarından önce gelen kelimeler, ondan sonra gelenler üzerine amel etmezler.¹⁰⁸⁹ Yine o, ed-Duhân 44/16. âyetinde geçen مُتَّقِمُونَ sözcüğünün amilinin olduğunu söyler. Basralılar ise, مُتَّقِمُونَ sözcüğü İN edatının haberi olduğundan dolayı bu görüşü zayıf olarak nitelemişlerdir. Çünkü onlar bu edatın haberinin, ondan önceki kelimeye amel etmesini uzak karşılamışlardır. Basralılar, مُتَّقِمُونَ kelimesinin işaret etmiş olduğu gizli bir fiilin, الْيَوْمَ sözcüğünde amel ettiğini söylemişlerdir.¹⁰⁹⁰

b-Amille mamulunun arasını yabancı bir kelimeyle ayırmak caiz değildir. İbn ‘Atiyye, el-Mâide 5/106. âyetindeki تَحْسِبُونَهُمَا fiilinin Ebû Ali’ye göre آخِرَانِ sözcüğüne sıfat olduğunu belirtmiştir. Ancak Ebû Ali’ye, sıfatla mevsuf arasına إِنَّ أَنْتُمْ ibaresinin girmesinden dolayı itiraz edilmiştir.¹⁰⁹¹

c- İbn ‘Atiyye, tefsirinde lafzî ve manevî amillere sık sık yer vermektedir. Bu bağlamda o, Âl-i ‘İmrân 3/152. âyetindeki اِذْ sözcüğünün amilinin عَمَّا fiili olduğunu belirtir.¹⁰⁹²

Müfessirimiz, el-Ahzâb 33/11 âyetinde geçen هُنَالِكَ kelimesinin zaman zarfı olduğunu söyledikten sonra bunda amel eden sözcüğün اِئْتَلَى fiili olduğunu belirtir.¹⁰⁹³ İbn ‘Atiyye,

¹⁰⁸⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 390.

¹⁰⁸⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 399.

¹⁰⁸⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 18.

¹⁰⁹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 70.

¹⁰⁹¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 252.

¹⁰⁹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 525.

¹⁰⁹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 373.

Âl-i ‘İmrân 3/44 âyetindeki اٰیَهُمْ يَكْفُلُ مَرِيْمَ ifadesinin mübteda ve haber olduğunu, takdirî bir fiille mansup konumunda geldiğini belirtmiştir. Takdir edilen fiil ise يَنْظُرُونَ ‘dir. Ona göre aynı âyetin اِذْ قَالَتِ الْمَلَاٰئِكَةُ ifadesinin amili ise اَذْكُرْ şeklinde takdir edilen gizli bir fiildir.¹⁰⁹⁴

Müfessirimiz, el-Bakara 2/2 âyetinde geçen هٰذِی sözcüğünün i‘râbına ilişkin görüşleri naklederken amilleri zikreder: Bu kelimenin, i‘râbtaki mahalli, ذٰلِكَ ‘nin haberi ya da gizli bir mübteda’nın haberi veya kendisi mübteda, kendisinden önceki câr ve mecrûr haber olmak üzere ref‘adır. ذٰلِكَ veya مِنَ الْكِتَابِ sözcüğünden hal olmak üzere nasp mahallinde gelmiş olması sahihtir. Bu durumda amil, ذٰلِكَ’daki işaret anlamı veya فِيْهِ’daki zamir olabilir. Bu son durumda amil الاستِقْرَارْ anlamı olur. İbn ‘Atiyye son görüşte zayıflık olduğunu belirtir.¹⁰⁹⁵ O, Zilzal 99/1 âyetindeki اِذَا’nın amiliyle ilgili şu açıklamaları yapar: اِذَا’daki amil, alimlerin çoğunluğuna göre –kıyas ta bunu gerektirmektedir– mananın zorunlu kıldığı gizli fiildir. Takdiri ise, تُحْشَرُونَ ve تُحَاذَرُونَ gibi fiillerdir. زُلْزَلَتْ fiilinin sözkonusu kelimeye amel etmesi mümkün değildir. Çünkü اِذَا edatı زُلْزَلَتْ ‘e izafe edilmiş ve ondaki şart anlamı zayıftır. Bazı nahivciler ise زُلْزَلَتْ fiilinin onda amel etmesini caiz görmüşlerdir. Çünkü şart anlamı اِذَا sözcüğünden ayrılmamaktadır.¹⁰⁹⁶

Bu konuda sonuç olarak diyebiliriz ki; Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye nahiv konusunda, zaman zaman Kûfelilerin görüşlerine meyletmiş olsalar bile daha çok Basra ekolünün görüşlerini benimsemişlerdir. Nahiv konusunda da İbn ‘Atiyye ve Zemahşerî birbirine yakın tavırlar sergilemişlerdir. Müfessirlerimiz, nahiv- mana bütünlüğünü göz önünde bulundurarak, i‘râbı manaya ulaşma amaçlı kullanmışlardır. Âyetleri yorumlarken tek bir i‘râb vechiyle yetinmemişler bütün i‘râb vecihlerini ortaya koymuşlar ve bunlardan bir kısmını tenkit etme yoluna gitmişlerdir. Hem Zemahşerî hem de İbn Atiyye, nahiv şevahidi olarak Kur’ân, Arap şiiri ve hadisleri kullanmıştır. Ancak Zemahşerî hadise nahiv şahidi olarak tefsirinde değil diğer kitaplarında yer vermiştir. Her iki müfessirimiz de nahivsel yorumlarında, karışıklıktan emin olmak, hafiflik, bir şeyi başka bir şeye hamletmek, uyum, şiir zarureti gibi illetlere

¹⁰⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 435.

¹⁰⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 84.

¹⁰⁹⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 510.

dayanmışlardır. Amil nazariyesi üzerinde durmuşlar, kendisinden sonraki kelimelerin kendilerinden önceki kavramlar üzerinde amel etmeyen amillerin bulunduğunu, amille mamulun arasını yabancı bir kelimeyle ayırmanın caiz olmadığını söylemişler lafzî ve manevî amillere örnekler vermişlerdir. Her iki müfessirimiz de nahiv konusunda sem'a ve kıyasa birlikte başvurmuşlar, ancak şazz sem'i nadir kullanmışlardır.

3.2. BELÂĞAT YÖNLERİ

Sözlükte bir yere ulaşmak, varmak, sonuçlandırmak, olgunlaşmak manalarına gelen بَلَغَ fiilinden türemiş olan belâğat¹⁰⁹⁷ kavramı, kişinin içinden geçenleri, anlam bozacak kısılıktan ve muhatabı usandıracak uzunluktan kaçınarak kendine özgü sözcüklerle muhatabına aktarması demektir.¹⁰⁹⁸

Lafzın ve terkinin en fasih ve en güzel eda ediliş şekillerinin bilgisini ifade eden belâğat, Kur'ân ilimlerinden biri olarak kabul edilir. Bu ilim müfessirin en büyük dayanaklarından biridir. Müfessir bu ilmin vasıtasıyla, nazmın telîfi, mecâz ve hakikât konularında icâzın gereklerine uyarak okuyucuyu nefret ettirmez.¹⁰⁹⁹

Nitekim İbn Haldûn da me'ânî, belâğat, bedi diye üç kısma ayırıp beyan diye isimlendirdiği bu ilmi, müfessirin en fazla muhtaç olduğu ilimlerden biri olarak kabul etmektedir.¹¹⁰⁰

Bir müfessirin kesinlikle müstağni kalamayacağı ilimlerden biri olduğu göz önüne bulundurulacak olursa müfessirlerimizin belâğat ilminin verilerine başvuracağı kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Kaldı ki Zemahşerî belâğî tefsirin en önemli müelliflerinden biridir. İbn 'Atiyye, Endülüs'te bulunmasından olacak, son zamanlarda ortaya çıkan kavramlara yer vermese de eserinde birçok belâğî nükteye değinmiştir.

Biz de belâğat ilminin, daha sonra ortaya çıkan taksimine¹¹⁰¹ uyarak üç bölüm içinde müfessirlerimizin bu konudaki metotlarını belirlemeye çalışacağız.

¹⁰⁹⁷ el-Feyyûmî, *a.g.e.*, I, 61; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XXII, 447; Nekkî, *Cami'u'l-'Ulûm*, I, 173; İbn Mânzûr, *Lisânu'l-'Arab*, VIII, 419.

¹⁰⁹⁸ Fahrüddin Râzî, *Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-Îcâz Min Esrâri'l-Belâga*, (Neşr. Nasrullah Hacımuftioğlu), Dâru Sâdır, Beyrut, , 1992, s. 31; Kılıç, Sadık, *Dildeki Sonsuz Mucize Kur'ân*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003, ss. 119-111.

¹⁰⁹⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 311; Suyûtî, *el-Îtkân*, II, 477; Mennâ'u'l-Kattân, *a.g.e.*, s.42.

¹¹⁰⁰ İbn Haldun, *Mukaddime*, s.551

¹¹⁰¹ Belâğat ilminin tarihçesi için bkz. Kuleykule, Abduh Abdulazîz, *el-Belâğatu'l-İstîlâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992, s.13 vdd; el-'Âkûb, İsa Ali-eş-Şetîvî, Ali Sa'd, *el-Kâfî fî'l-Belâğa el-Me'ânî el-Beyân el-Bedî*, (I-III), Dâru'l-Meftûha, Bingazi, 1996, I, 15-17.

3.2.1. Me‘ânî İlminin Yeri

Me‘ânî ilmi, Arap kelamının muktezayı hale uygunluğunu tespit eden kuralları içeren bilim dalıdır. Örneğin, muhatabın zeki olması, sözün icâzını gerektirir. Hitap icâzlı olarak gerçekleştiğinde, söz muktezay-ı hale uygun olur. Muhatabın anlayış kıtlığı sözün itnabını/uzatılmasını gerektirmektedir. Onunla konuşurken sözü uzatma halin gereklerine uygun olur. Bu iki durumda da söz muktezayı halin gereği üzere gelmiştir. Tam tersi davranıldığında ise söz belîğ olmaz.¹¹⁰²

Me‘ânî ilminin konusu cümle ve cümleye arız olan hallerdir. Bu bağlamda, cümlelerin öğeleri, bunların takdîmi, te‘hiri, hazfî, zikri, kasrı gibi durumlar; lafız-mana dengesi anlamında icâz, müsâvât, itnâb gibi özellikler konu edinilir.¹¹⁰³

Biz, çalışmamızın bu kısmında belağat ilminin önemli bir bölümünü oluşturan bazı temel konuları ayrıntıya girmeden ele alarak müfessirlerimizin bunları nasıl açıkladıklarını ortaya koymaya çalışacağız.

3.2.1.1. Cümle ve Oluşumu

Kısa olsun uzun olsun sözün ilk kaynağı cümledir. Cümle ise, herhangi bir şeyin diğer bir şeye nispeti, belağat deyimiyle isnadı olmaksızın düşünülemez. Bu iki şey de nahivcilerin fiil- fail veya mübteda-haber, mantıkçıların mahmul-mevdu’, belağatçıların ise müsned-müsned ileyh diye isimlendirdikleri birbirlerinden hiçbir zaman ayrılmayan öğelerdir. Çoğu zaman cümle sadece bu iki şeyden oluşur. Başka herhangi bir öğeye ihtiyaç duyulmaz.¹¹⁰⁴

Zemahşerî, tefsirinde yeri geldiğinde sözünü ettiğimiz cümlelerin unsurlarına değinmekle birlikte belağatçıların kullandığı el-müsned ve el-müsnedü ileyh kavramlarına çok az yer vermektedir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/5. âyetinde geçen مُّزَامİRİNİN fasl için olduğunu söyleyerek söz konusu kelimenin geliş faydasını şöyle açıklar: Kendisinden sonra gelen kelimenin sıfat değil de haber olduğuna işaret etmek,

¹¹⁰² Me‘ânî ilmi için bkz. el-Kazvînî, el-Hatîb Muhammed b. Saduddîn, *el-İdah fî ‘Ulûmî’l-Belâğa*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1997, ss. 15-17; es-Sa‘îdî, Abdulmute‘âl, *Buğyetu’l-İdâh fî Telhîsi’l-Miftâh fî ‘Ulûmî’l-Belâğa*, Mektebetu’l-Âdab, yy, 2005, s.23; Taftazânî, *Muhtasarü’l-Me‘ânî*, Salâh Bilici Ktb., İstanbul, ts, s.29, *Mutavvel*, (Hasan Çelebî Hâşiyesiyle birlikte), Dâru’z-Zehâiri’l-Metbu‘ât, Kûm, ts., s.33 vd; Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa fî’l-Me‘ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedî*, s. 46 vd.; İbn Hicce, Takiyuddîn Ebû Bekir b. Abdillâh el-Hamevî el-Ezrârî, *Hızânatu’l-Edeb ve Gâyetu’l-Ereb*, (Neşr.‘Îsam Şaîtu’l-I-II), Mektebetu’l-Hilâl, Beyrut, 1987, I, 23; es-Suyûtî, *İmâm*, I, 107; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 174; el-‘Âkûb, *a.g.e.*, I, 53; Kuleykule, *a.g.e.*, ss.121-123; el-Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke, *el-Belâğatu’l-‘Arabîyye Usûsuha ve ‘Ulûmuha ve Funûnuha*, (I-II), Dâru’l-Kâlem, Beyrut, 1996, I, 138.

¹¹⁰³ Taftazânî, *Muhtasar*, 30; el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 138 vd; el-‘Âkûb, *a.g.e.*, I, 53.

¹¹⁰⁴ el-‘Âkûb, *a.g.e.*, I, 57; Kuleykule, *a.g.e.*, s.124 vd; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.48 vd.

te'kid ve müsnedin başka bir kelimedede değil de müsnedu ileyhte sabit olmasını gerekli kılmaktır.¹¹⁰⁵

O, et-Tevbe 9/66. âyetinde geçen *إِنْ تُعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ* ifadesini Mücâhid'in te'nisle birlikte mechul siğasında *إِنْ تُعْفُ* şeklinde okuduğunu belirttikten sonra müzekker okumanın daha sahih olduğunu şöyle açıklar: Çünkü *müsned ileyh* zarftır. Nitekim sen dersin *سِيرَتِ بِالِدَّائَةِ* demeysin. Ancak Mücahid manaya bakmıştır. Sanki şöyle denilmiştir: *إِنْ تُرْحَمُ طَائِفَةٌ* /Eğer bir topluluğa merhamet edersen. Bundan dolayı o, fiili müennesleştirmiştir. Bu ise gariptir.¹¹⁰⁶

İbn 'Atiyye de Zemahşerî gibi, eserinde birçok yerde cümlelerin unsurlarına değinir. O, belâgatçıların kullandığı *أَلْمُسْنَدُ إِلَيْهِ* ve *أَلْمُسْنَدُ* tabirlerine zaman zaman yer verir. Örneğin müfessirimiz, el-Bakara 2/85. âyetinde geçen *ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ* ifadesiyle ilgili şeyhi Ebu'l-Hasan b. Ahmed'in şöyle dediğini nakleder: *هَؤُلَاءِ* mübteda olmak üzere merfudur. *أَنْتُمْ* mukaddem haberdur. *تَقْتُلُونَ* ise haldur. Mana bununla tamamlanmaktadır. Asıl maksat, bu sözcük olup ondan istiğna söz konusu değildir. Bu sözcük, müsned ve müsnedü ileyhteki kelam tamam olduktan sonra gelmiştir. Bu senin *هَذَا زَيْدٌ مُنْطَلِقًا* /bu, gidici halde olan Zeyd'dir, demen gibidir. Bu ifadenle, bu kişinin Zeyd olduğunu değil, onun gidici olduğunu haber vermeyi amaçlamışsındır.¹¹⁰⁷

Yine o, Yûsuf 12/31. âyetinin tefsirinde *الْوَسْوَءُ* sözcüğüne isnâd edilen fiilin, ism-i cem'in müzekkerliğinden dolayı müzekker kılındığını belirtir.¹¹⁰⁸

İbn Atiyye, el-En'âm 6/139. âyetinin tefsirinde *وَإِنْ يَكُنْ* ifadesini İbn Kesir'in ya ile, *مَيْتَةً* sözcüğünü ise ref'a'yla okuduğunu belirttikten sonra, müsnedu ileyh olah failin, müennesliğinin gayr-i hakiki olmasından dolayı, fiile müenneslik alametinin dahil olmadığını belirtir.¹¹⁰⁹

Me'ânî ilminde cümle iki kısma ayrılmaktadır. Bir yargı ifade etmek üzere oluşturulan, doğru ya da yanlış olması ihtimal dâhilinde olan cümlelere "haberî cümle", kendisi hakkında doğru ya da yalan nitelemesi yapılamayan cümlelere ise "inşai cümle"

¹¹⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 2.

¹¹⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 277 vd.

¹¹⁰⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 174.

¹¹⁰⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 337.

¹¹⁰⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 352.

denir. Örneğin *ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرًا* /Zeyd Amr'ı dövdü, cümlesinin ortaya koyduğu yargı yanlış veya doğru olabilir. Ancak *“أَخْبِرْ عَنِ الْمَسْئَلَةِ”* /sorundan haber ver, cümlesi için doğrudur ya da yanlıştır denilemez.¹¹¹⁰

Muhataba ulaştırılmak istenen haber ise, makamı gereği farklı üsluplarda getirilebilir. Haberi alan kişi söyleneni ya doğrular, ya onun hakkında tereddüte düşer ya da inkar eder. Dolayısıyla konuşan kişinin, muhatabanın durumunu göz önünde bulundurarak kullandığı cümleleri ona göre düzenlemesi gerekir. İnanan bir kişiyle, tereddütte olan veya inkar eden kişiye aynı cümlelerle hitap edilmez. Haberin değişik biçimlerde pekiştirilip te'kid edilmesi gerekir.¹¹¹¹ Biz de haber ve inşâî cümlelerin müfessirlerimiz tarafından nasıl ele alındığını tespit etmeye çalışacağız.

3.2.1.2. Haberî Cümle ve Kısımları

Sözden maksat, bir düşünceyi ortaya koymak ve açıklığa kavuşturmadır. Dolayısıyla konuşan kimsenin muhatapla ilişkisi, doktorun hastayla olan münasebeti gibi olmalıdır. Onun durumunu teşhis edip, ona uygun şekilde hitap etmelidir. Sözün hakkı, ihtiyaç ölçüsünde olmasıdır. Maksada zarar vermemesi için ne fazla ne de eksik olmalıdır. Bundan dolayı haberi cümle, muhatabın hallerinin farklılığından dolayı ibtidâî, talebî ve inkarî olmak üzere üç ayrı şekilde biçimlendirilmiştir.¹¹¹²

Zihni boş, haber konusunda mütereddit ve inkarcı olmayan kimseye yalın bir şekilde aktarılan habere, ibtidâî haber denir. Bu haberin bir kısım edatlarla pekiştirilmesine gerek yoktur.¹¹¹³

Zemahşerî, ibtidâî haber niteliğindeki el-Kehf 18/46. âyetinin tefsirinde herhangi bir tereddüt ve inkârdan bahsetmeksizin âyette yer alan söcükleri anlamlandırarak şöyle demiştir: *“الْبَقِيَّاتُ الصَّالِحَاتُ”* insanın nefsinin arzuladığı bütün dünyevi hazları ortadan kaldıran ve meyvesi sadece insana kalan hayırlı amellerdir. *خَيْرٌ نَوَابًا* ise emel ve sevapla ilişkili olan bütün şeylerden daha hayırlıdır, demektir. Çünkü sahibi dünyada Allah'ın sevabını umar, ahirette ise bu amel kendisine ulaşır.”¹¹¹⁴ Bu açıklamalardan anlaşıldığı

¹¹¹⁰ Ayıntılı bilgi için bkz. el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 53.

¹¹¹¹ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 56 vd.

¹¹¹² el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.57.

¹¹¹³ Kazvînî, *a.g.e.*, s.23 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.39 vd; *Mutavvel*, s. 48; el-Cârim Ali-Emîn, Mustafa, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul, ts., s.155.

¹¹¹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 697.

üzere o, söz konusu âyeti normal bir cümle olarak algıladığından sadece açıklanmaya muhtaç bazı kelimelerden bahsetmiş olabilir.

İbn Atiyye de yine ibtidai haber cümlesi olan el-Fâtiha 1/1. ayetinin yorumunda sadece *الْحَمْدُ* /hamd sözcüğünün anlamı üzerinde durmakta, herhangi bir inkardan veya tereddütten bahsetmemektedir.¹¹¹⁵

İkincisi ise talebî haberdir. Muhatabın tereddüdü halinde söylenmesi gereken sözlerdir. Haberin doğruluğundan kuşkulanan muhatabın, haberin gerçekliğini kabul etmesi için konuşan kişi tarafından onun tereddüdünün giderilmesi gerekir.¹¹¹⁶ Muhatabın öngörülen tepkisine göre cümle, te'kid edici edatlarla getirilir. *وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* (Âl-i 'İmrân, 2/92) âyetinin tefsirinde *إِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* ifadesinin, isim cümlesi formatında gelmesi, cümlenin başında tahkik edatı olan *إِنَّ* 'nin kullanılması, câr ve mecrûrun/به amilinin üzerine takdim edilmesi cümleyi tekid etmektedir. Zemahşerî, söz konusu âyette *إِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* ifadesini yorumlandırırken şöyle demiştir: Sizin infak ettiğiniz şeyin miktarını bilir ve ona göre size karşılık verir. Dolayısıyla o bu âyette herhangi bir tereddüdün varlığından bahsetmemişir. Keşşâf'ta sarıh bir şekilde talebî haberden bahsettiğine tanıklık edemedik.

İbn 'Atiyye *وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ* (Âl-i 'İmrân, 2/92) âyetinin şart cümlesi olduğunu, cevabın bir va'd niteliğinde geldiğini belirtir. Allah onu (infak ettiğinizi) bilir, az da olsa karşılığını verir.¹¹¹⁷ Müfessirimiz, infak ettiklerimizin az da olsa Allah tarafından karşılıklarının verileceğini söylemekle cümledeki vurguya işaret ediyor gibi görünmektedir. Ancak o, açıkça talebî haber kavramını kullanmamıştır.

Üçüncüsü ise inkârî haberdir. Muhatab inkarcı makamında olması durumunda, inkarının derecesine göre verilen haberin pekiştirilmesi gerekir. Bu çeşit haberlere inkarî haber denmektedir.¹¹¹⁸ Örnek olarak *إِنَّا نَحْنُ الذَّكْرُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* /*şüphesiz o Zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik biz... Onun koruyucusu da elbette biziz* (Hicr,15/9) âyetini

¹¹¹⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 66.

¹¹¹⁶ Kazvînî, *a.g.e.*, s.23 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.39 vd; Taftazânî, *Mutavvel*, s. 48; el-Cârim, *a.g.e.*, s.155; Hacımuftüoğlu, Nasrullah, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, Ekev Yay. Erzurum, 2001, s.152.

¹¹¹⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 92.

¹¹¹⁸ Kazvînî, *a.g.e.*, s.23 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.39 vd, *Mutavvel*, s. 48; el-Cârim, *a.g.e.*, s.156.

hatırlatabiliriz. Görüldüğü gibi cümlede *إِنَّا*, *نَا*, isim cümlesi, *câr mecrûrun* amilinin üzerine takdim edilmesi, tekid *ل*’ı gibi birçok te’kid edici edat kullanılmıştır.

Zemahşerî, el-Hicr 15/9. âyetinde geçen *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* ifadesinin onların, “*Ey kendisine Zikir (Kur’an) indirilen kimse! Sen mutlaka delisin!*” (el-Hicr 15/6), âyetinde yer alan inkar ve alay etmelerine bir red diye olduğunu söylemiştir. Bundan dolayıdır ki *إِنَّا نَحْنُ/Muhakkak biz*, denilmiş, kesinlikle ve elbette kitabın Allah katından indirilmiş olduğu, onların aleyhlerine delil olmak üzere vurgulanmıştır. Hz.Cebrâîl’in onu, önünde arkasında gözetleyicinin olduğu bir şekilde Hz.Muhammed’e indirdiği vurgulanmıştır. Öyle ki Kur’ân, şeytanlardan korunmuş bir şekilde nâzil olmuş ve Peygambere ulaşmıştır. Allah, diğer kitaplardan farklı olarak, tüm zamanlarda, onu azalma, artma, tahrif ve tebdilden korumuştur. Allah diğer kitapları koruma işini kendisi bizzat yüklenmemiştir. Rabbaniler ve ruhbanlar onların korunmasını üstlenmiş, kıskançlıktan dolayı aralarında ihtilaf çıkmış ve tahrif oluşmuştur. Allah Kur’ân’ın korunmasını kendisi dışındaki kimselere havale etmemiştir.¹¹¹⁹ Zemahşerî, söz konusu âyetin onların inkarlarına cevap olmak üzere geldiğini ve Kur’ân’ın Allah katından geldiğini vurguladığını söylemekle, cümlenin inkarî haber cümlesi olduğunu açıkça söylemese bile- çok net bir şekilde göstermiştir.

İbn ‘Atiyye, inkarî haber niteliği taşıyan, *إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ / Şüphesiz o Zikir’i (Kur’an’ı) biz indirdik biz!* (el-Hicr, 15/9) ifadesinin “*Ey kendisine zikir indirilen..*”(el-Hicr, 15/6) sözleriyle Peygamberi küçümseyen kimselere reddiye olduğunu belirtir. Ona göre bu şuna benzer: Küçümseme amacıyla bir kişi sana “ey kadri yüce” dediğinde sen de reddetme maksadıyla, “evet! Ben kadri yüceyim” dersin.¹¹²⁰ Onun bütün bu açıklamaları İbn ‘Atiyye’nin açıkça söylemese bile inkarî haber kullanımından haberdar olduğunu göstermektedir.

3.2.1.3. Farklı Anlamalarda Kullanılan Haber Cümleleri

Haber cümleleri temel anlamlarından başka, dua, acındırma, bir şeyi elde etmek için himmeti tahrik, zaaf ve huşunun izharı, sevincin ortaya konması, özlem bildirme ve emretme gibi farklı anlamları ifade etmede de kullanılmıştır.¹¹²¹

¹¹¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 550.

¹¹²⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 352 vd.

¹¹²¹ el-Haşimi, *a.g.e.*, s.54; el-Meydânî, *a.g.e.*, ss.173-175.

Zemahşerî ve İbn Atiyye, haber cümlelerinin kendi anlamları dışına çıkararak, farklı anlamlarda kullanıldığını kabul etmekte, buna ilişkin tefsirlerinde çeşitli açıklamalara yer vermektedirler.

3.2.1.3.1. Dua, Acizlik ve Zafiyet Bildiren Haber Cümleleri

Zemahşerî, el-Fâtiha 1/5 âyetindeki *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* ifadesine sadece sana ibadet eder ve sadece senden yardım dileriz anlamını verdikten sonra bir rivayete göre anlamın şöyle olduğunu belirtmiştir: *إِيَّاكَ يَا مَنْ هَذِهِ صِفَاتُهُ تَخُصُّ بِالْعِبَادَةِ وَالْإِسْتِعَانَةِ لَا نَعْبُدُ غَيْرَكَ وَلَا نَسْتَعِينُهُ* Ey ibadet ve yardıma özgü sıfatları bunlar olan, Sen'den başkasına ibadet etmiyoruz ve Sen'den başkasından yardım dilemiyoruz.¹¹²² Görüldüğü üzere, Zemahşerî, bu son yorumu nakletmekle, haber cümlesine dua anlamı yüklemiştir.

Yine müfessirimiz, el-Mâide 5/64. âyetinin tefsirinde, Allah'a nispet edilen *يَدُ* sözcüğünü mutezile mezhebinin görüşlerine uygun olan tefsir ettikten sonra âyette geçen *غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ* ifadesini şöyle yorumlar: Cimri ve sıkıntıda olmaları için, aleyhlerine bir dua olması caiz olduğu gibi, dünyada gerçekten esir olup ellerinin kelepçelenmesi için yine aleyhlerine bir beddua olabilir. O, aynı âyetin devamında, Allah'ın cimrilik ve sıkıntılı bir hayat geçirme gibi çirkin bir şeyle onların aleyhine beddua etmesi nasıl caiz olur? diye bir soru sorulduğunda şöyle diyeceğini belirtmiştir: “Onların, kalplerini katılaştıran alçaltılmalarına ilişkin bedduadır. Böylelikle onlar cimriliklerine cimrilik, sıkıntılarına sıkıntı katarlar. Ya da onları alçaltıp namuslarını paramparça eden, kötü efsaneler ve ayıplanmalar gibi cimrilik ve sıkıntı neticesinde ortaya çıkan şeylerle onlara beddua etmektir.”¹¹²³ Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere, Zemahşerî, âyette yer alan haber formatındaki cümlelerin dua anlamlı olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

İbn ‘Atiyye ise, el-En‘âm 6/54. âyetinde geçen *سَلَامٌ عَلَيْكُمْ* /*selam sizin üzerinize olsun*, ifadesinin haber lafzıyla geldiğini, ancak dua anlamında olduğunu belirtmiştir.¹¹²⁴

İbn ‘Atiyye *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* /“(Allahım!) Yalnız sana ibâdet ederiz ve yalnız senden yardım dileriz” (Fâtiha, 1/5) âyetini, dua, acizlik ve zaafiyet anlamlarına gelecek şekilde tefsir ederek şöyle demektedir: “*إِيَّاكَ نَعْبُدُ*/Yalnız sana ibadet ederiz: Mümin,

¹¹²² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 21.

¹¹²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 642 vd.

¹¹²⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 297.

Allah'ın rububiyetini ikrar etmek, Allah'a ibadet edip onun karşısında küçüklüğünü göstermek için bu şekilde konuşur. Nitekim diğer insanlar, Allah dışındaki ilahlara-putlara tapıyorlardı. *لَا تَعْبُدُوا* ise Allah'ın emirlerini boyun eğerek ve tezellülle yerine getiririz demektir. *كُسْتَعِينُ* Bütün işlerimizde senden yardım dileriz, anlamına gelir. Bütün bunlar putlardan uzaklaşmadır.¹¹²⁵

3.2.1.3.2. Emir ve Nehiy Bildiren Haber Cümleleri

Bazı cümleler konuldukları haber kalıbı dışına çıkarak emir ve nehiy anlamlarını ifade etmektedirler.¹¹²⁶ Bu bağlamda Zemahşerî, el-Bakara 2/83. âyetinde geçen *لَا تَعْبُدُونَ* cümlesinin nehiy anlamında haber olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu ifade, “*falan kimseye gidip şöyle diyorsun*”, denilmesi gibidir. Söz konusu üslup açık emir ve nehiyden daha belîğdir. Sanki cümlenin anlamı yerine getirilmiş ve ona hızlıca uyulmuş da haber veriyor, gibidir. Abdullah ve Ubeyy'in *لَا تَعْبُدُوا* şeklindeki kıraati de bunu destekler niteliktedir. Aynı şekilde âyetin devamında geçen *قُولُوا* emir kipi buna işaret etmektedir.¹¹²⁷

Zemahşerî, el-Bakara 2/228. âyetinin yorumunda, boşanan kimselerin beklemelerinden haber vermenin anlamı nedir, diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu emir anlamında haberdur. Cümlenin en doğru kullanım şekli şudur: *وَلْيَتَرَبَّصْنَ الْمُطَلَّاتُ* /Boşananlar beklesinler! Emrin haber suretinde getirilmesi emri te'kid etmek ve bir an önce ona uyulması gerektiğini hissettirmek içindir. Sanki boşanan kimseler emre uymuşlar, Allah da bunun varlığından haber vermektedir. Bunun benzeri Arapların dua ederken kullandıkları *رَحِمَكَ اللَّهُ* /Allah sana merhamet etsin, ifadesidir. Cevap verileceğine olan kesin inançtan dolayı, cümle haber siğası suretinde getirilerek, sanki rahmet var olmuş da ondan haber verilmektedir.¹¹²⁸

Yine Zemahşerî, Yûsuf 12/47. âyetinde geçen, *تَرْغَبُونَ* /*ekeceksiniz* ifadesini emir anlamında haber olarak yorumlar. Ona göre bu ifade *اٰتُومِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ وَتُجَاهِدُوْنَ* /*Allah'a ve peygamberine inanır, mallarınızla ve canlarınızla Allah yolunda cihat edersiniz* (es-Saff, 61/11) ibaresiyle aynı niteliktedir. Emir anlamının, haber şeklinde getirilmesinin

¹¹²⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 72.

¹¹²⁶ el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 175.

¹¹²⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 160 vd.

¹¹²⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 267.

nedeni, emredilen şeyin yapılmasının gerekliliği konusunda mübalağa yapmaktır. Sanki o emrin gereği yerine gelmiş de ondan haber veriyorlar. Bu ifadenin emir anlamında olduğunun delili فَذَرُوهُ فِي سَبِيلِهِ /başağında bırakınız, âyetidir.¹¹²⁹

İbn ‘Atiyye de en-Nisâ 4/45 âyetinde geçen وَكَفَى بِاللَّهِ sözcüğünün, car edatının zaid olduğunun takdir edilmesiyle ref mahallinde olduğunu söylemektedir. Car harfinin zaid kılınmasının faydası ise, haber lafzında emir manasının bulunduğunu açıklamaktır. Bu اِكْتَفَوْا بِاللَّهِ /Allah’la yetinin, demektir.¹¹³⁰

لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ / Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir (el-Vâkıâ, 56/79) ifadesi nefy görünümlü olmakla birlikte nehy anlamındadır.¹¹³¹ Bu âyette İbn ‘Atiyye, âyette zikri geçen kitaptan maksadın müslümanların mushafı olduğunu söyleyen kimselere göre لَا يَمَسُّهُ / dokunmaz, ibaresi nehy içerikli haberdır, demiştir. Daha sonra müfessirimiz, abdestsiz veya cünüp olarak Kur’ân’a dokunmanın hükmüyle ilgili Mâlik ve Ebû Hanife’nin görüşünü nakleder.¹¹³² Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye, haberin nehy anlamlı olduğunu belirten görüşü nakletmekle kalmamış, mezheplerin bu konudaki fetvalarına da yer vermiştir.

3.2.1.4. İnşâ Cümlesi ve Kısımları

Sözlükte yaratmak, icad etmek anlamlarına gelen inşa kavramı, ıstılahta, zatı itibariyle yalan veya doğruluğa ihtimali bulunmayan söz demektir. İnşâ cümlesini, telaffuz edilmediği müddetçe içeriği gerçekleşmeyen söz ve öğeleri arasında realiteyle örtüşsün veya örtüşmesin nispet bulunan cümle diye de tarif edilebilir.¹¹³³

İnşâ cümlesi talebî olan ve olmayan diye iki kısım altında incelenmektedir. Talebî olmayan inşa cümlesi belağat ilminin alanına girmediğinden dolayı konuyla ilgili kısaca bilgi vereceğiz. Daha sonra ise talebî inşa cümlesini inceleme yoluna gideceğiz.

¹¹²⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 458.

¹¹³⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 61.

¹¹³¹ Suyûtî, *el-İtkân*, II, 876.

¹¹³² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 252.

¹¹³³ Taftazânî, *Mutavvel*, 38; el-‘Âkub, *a.g.e.*, I, 248; el-Kuleykule, *a.g.e.*, s.146; el-Meydânî, *a.g.e.*, 167.

3.2.1.4.1. Talebî Olmayan İnşâ Cümlesi

Taleb vaktinde var olmayan bir şeyin istenmesini gerekli kılmayan inşa cümlesidir. Bunlar övgü ve yergi kipleri, akid lafızları, kasem gibi sığalardır. Övgü ve yergi kipleri نَعْمَ ve بَلِّسَ ve bunlar gibi kullanılan حَبْدًا , حَبْدًا sözcükleriyle, kasem ت , ب , و harfleriyle, taaccüp مَا أَفْعَلُ بِهِ ve مَا أَفْعَلُ بِهِ siğalarıyla ifade edilirler.¹¹³⁴

Örnek olarak, övgü kipinin geçtiği Sâd 38/30 âyetini müfessirlerimizin nasıl yorumladığına bakalım. Zemahşerî, söz konusu âyetteki نَعْمَ الْعَبْدُ /o ne güzel kuldur, ifadesinde Süleyman'ın övülme nedeni olarak çokça tövbe etmesini veya sürekli tesbihte bulunmasını zikretmiştir.¹¹³⁵

İbn Atiyye, söz konusu âyette Allah'ın medih sıfatlarıyla Hz. Süleyman'ı övdüğünü ve نَعْمَ الْعَبْدُ /ne güzel kuldur, /أَوَّابٌ /çokça Allah'a yönelen, sözcüklerinin bu övgü sıfatlarını içerdiğini belirtmiştir.¹¹³⁶

3.2.1.4.2. Talebî İnşâ Cümlesi

Talep vaktinde, konuşan kimsenin inancına göre var olmayan bir şeyin yapılmasını gerektiren sözdür. Emir, nehiy, istifhâm, temennî ve nida olmak üzere talebî inşâ cümlesi beş kısma ayrılmaktadır. Fiili, talep etmek اَفْعُلْ kalıbıyla; bir şeyden geri durulmasını istemek لَأَفْعُلْ siğasıyla; sevilen bir şeyi talep etmek temenniyle, bir şeyi anlamayı dilemek soruyla, bir kimsenin bir kişiye yönelmesini istemek ise nida ile gerçekleşir.¹¹³⁷ Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin söz konusu cümle çeşitlerini nasıl ele aldığını sırayla tespit etmeye çalışacağız.

3.2.1.4.2.1. Emir Fiili

Daha yüksek makamdaki bir kimsenin, kendisinden daha düşük bir mertebede olan bir kimseden herhangi bir şeyi gerçekleştirmesini istemesidir.¹¹³⁸

¹¹³⁴ el-Kuleykule, a.g.e., s.147; el-Meydânî, a.g.e., 224; el-Hâşimî, a.g.e., s. 71 vd.

¹¹³⁵ Zemahşerî, a.g.e., IV, 88.

¹¹³⁶ İbn Atiyye, a.g.e., IV, 503.

¹¹³⁷ Kazvîni, a.g.e., s. 130 vd; Taftazânî, Muhtasar, s.195; el-Hâşimî, a.g.e., s.71 vd.

¹¹³⁸ ed-Dakîkî, Ebu'r-Rebî' Süleyman b. Benîn, İttifâku'l-Mebânî ve İftirâku'l-Meânî, (Neşr. Yahya Abdurraûf Cebr), Dâru 'Ammâr, 'Ammân, 1986, s.232; el-Îcî, el-Fevâidu'l-Ğıyâsiyye fî 'Ulûmi'l-Belâğiyye, (Neşr. Âşık Hüseyin), Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyyi, Kahire, 1991, s.142.

Zemahşerî tefsirinde emri şöyle tanımlamıştır: Daha düşük bir mertebedeki kimseden herhangi bir şeyi isteyip o şey için bir yere göndermendir. Birçok işten biri olduğu için emir bu isimle anılmıştır. Bir işi üstlenecek kişiyi çağıran kimse, emreden amire benzetilmiştir. Böylelikle mef'ûlun bih mastarlarla isimlendirilmiştir. Sanki bu kendisiyle emredilen şeydir.¹¹³⁹

Emir manasını ifade etmek için, emr-i hâzır, emr lâmiyla meczûm olan fiili muzâri, emir anlamındaki isim fiiller ve emir anlamında gelen mastar kipleri kullanılmaktadır.¹¹⁴⁰

a. Emr-i Hâzır: Zemahşerî, el-Bakara 2/21. âyetinin yorumunda, ibadet emri ya kafirler ve müminlere birlikte yöneltilmiş, ya da 'Alkame ve Hasan'dan gelen rivayete göre sadece Mekke kafirlerine hastır, demiştir. Müminler Allah'a zaten ibadet etmektedirler. Dolayısıyla yaptıkları bir şeyle nasıl emre tabi tutulurlar? Kafirlerle gelince onlar Allah'ı tanımıyorlar ve onu ikrar etmiyorlar. O halde nasıl ona ibadet etmekle emrolunurlar, diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: Müminlerin ibadetle emredilmelerinden maksat, yönelip ibadetlerini artırarak ondan sebat kılmalarıdır. Kafirlerle gelince, ibadet emrinde, Allah'ı ikrar etme şartı vardır. Nasıl ki namaz emredilen kimseye abdest, niyet ve yapılması gereken diğer şeyler şart koşulmaktadır. Zikredilmese bile bu sayılanlar emrin altına girmektedir. Çünkü namaz bunlarsız kılınmamaktadır.¹¹⁴¹ Yaptığı açıklamayla Zemahşerî söz konusu âyette geçen اَعْبُدُوا /*ibadet edin*, şeklindeki emir kipinin kendi anlamında kullanıldığını açıkça ifade etmiştir.

Yine o, el-Bakara 2/25. âyetinde geçen بَشِّرْ /müjdele emrine muhatap olan? denilecek olursa, Peygamberin yanında bütün insanların bu emrin altına girebileceğini söylemiştir. Bizzat bir kişi bu işle emrolunmamıştır. Herkes bununla memurdur. Bu görüş daha hoş ve daha düzgündür.¹¹⁴² Dolayısıyla ona göre, بَشِّرْ emir siğası kendi anlamında gelmiştir.

İbn 'Atiyye ise, قَالَ اَلْقَهَا يَا مُوسَى /*Ey Musa! Asanı at* (Tâhâ, 20/19) âyetinin tefsirinde Allah'ın, peygamberlik ve diğer sorumlulukları ile ilgili Hz.Musa'yı eğitmek için

¹¹³⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 125.

¹¹⁴⁰ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 141; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 212; *Mutavvel*, s.239; el-Îcî, *a.g.e.*, s.142.

¹¹⁴¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 97.

¹¹⁴² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 109.

asasını atmasını emrettiğini söylemektedir.¹¹⁴³ Dolayısıyla o, ifadedeki اَلْقَهَا /asanı at, emrinin kendi anlamında olduğunu açıkça beyan etmiştir.

İbn ‘Atiyye, اَسْكُونَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ / Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun (et-Talak, 65/6) âyetinin yorumunda Allah’ın boşanmış kadınları barındırmayı emrettiğini söylemek¹¹⁴⁴ suretiyle اَسْكُونَهُنَّ emrinin kendi anlamında kullanıldığını net bir şekilde ifade etmiştir.

b-Emir Lamıyla Meczum Olan Muzari Fül: Zemahşerî, el-Bakara, 2/185. âyetinde geçen فَلْيَصُمْهُ ifadesinin oruç tutsunlar, iftar etmesinler anlamında olduğunu söylemektedir.¹¹⁴⁵ Böylelikle O, bu sözcüğün emir kipi olduğunu onaylamaktadır.

Yine o, İbrâhîm 14/11. âyetinde geçen وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ / Mü’minler ancak Allah’a tevekkül etsinler, ifadesinin bütün müminler için bir emir olduğunu söyler. Onlar bu sözcüklerle öncelikle kendilerine emretmişlerdir. Sanki onlar şöyle demişlerdir: Bize, sizin düşmanlıklarınıza, haddi aşmanıza ve bize uyguladıklarınıza karşı Allah’a tevekkül ederek sabretmek yaygındır.¹¹⁴⁶ Dolayısıyla Zemahşerî, âyette geçen فَلْيَتَوَكَّلِ /dayanıp güvensinler, kipinin emir olduğunu açıkça belirtmiştir.

Zemahşerî, el-‘Ankebût 29/12 âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Kafirler, müslümanlara kendi yollarına, yani dinlerine uymalarını, kendi kendilerine de onların hatalarını yüklenmeyi emretmişlerdir. Emir, emir üzerine atfedilmiştir.¹¹⁴⁷ Böylelikle o, âyette geçen اُتِغُوا /uyunuz ve وَلْتَحْمِلْ /yüklenelim, şeklinde geçen emrin iki çeşidinin kendi anlamlarında geldiğini açıkça zikretmiştir.

İbn ‘Atiyye, (el-Bakara, 2/184) âyetindeki فَلْيَصُمْهُ ifadesini Hasan, İsa es-Sekafî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî ve Ebû Hayve’nin, “lam”ın harekesiyle فَلْيَصُمْهُ şeklinde okuduklarını, aynı şekilde Kur’ân’daki bütün emir lamlarını aslı üzere kesreyle kıraat ettiklerini belirtir.¹¹⁴⁸ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye, bu çeşit emirde lam harfinin bazılarınca nasıl okunduğuna işaret etmekle emir lamıyla meczum olan fiili muzari üslubunun Kur’an’da yer aldığını açıkça belirtmektedir.

¹¹⁴³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 41.

¹¹⁴⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 325.

¹¹⁴⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 226.

¹¹⁴⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 523.

¹¹⁴⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 430.

¹¹⁴⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 254.

Yine İbn ‘Atiyye, el-‘Ankebût 29/12 âyetindeki وَلْتَحْمِلْ ifadesinin günahların ağırlığa benzetilmesi yoluyla, kafirlerin onları yükleneceği hususunda haber olduğunu söylemiştir. Ancak onlar bu ifadeyi, dinleyen kimselerin nefsinde daha vurgulu hale getirmek için emir şeklinde getirmişlerdir.¹¹⁴⁹ Bu âyette de İbn ‘Atiyye, söz konusu kullanıma net bir şekilde işaret etmiştir.

c-Emir Anlamındaki İsim Fiiller: “*Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir*” (Mâide, 5/105) âyetindeki عَلَيْكُمْ emir anlamında isim fiildir.¹¹⁵⁰

Zemahşerî, söz konusu ayette, عَلَيْكُمْ ‘un isim fiilerinden olduğunu ve اَلزُّمُوا اِصْلَاحَ /kendi nefsinizi ıslaha devam ediniz, anlamına geldiğini belirtmiştir. Bundan dolaydır ki cevap meczum gelmiştir.¹¹⁵¹

İbn ‘Atiyye, bu âyetin yorumunda alimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek şöyle der: Ebû Umeyye Ebû Salebe’den bu âyetin yorumunu sorunca, o da âyet hakkında Hubeyr’in şöyle dediğini belirtir: Peygamber’e âyetten sorunca şöyle buyurmuştur: İyiliği emredin, kötülükten sakındırın. Dünyayı etkili, cimri kimseyi itaat edilen ve görüş sahiplerinin de görüşleriyle böbürlendiklerini gördüğünde nefesine bak. Onların sıradan insanlarını terk et. Sizin arkanızdan öyle günler gelir ki bir işçinin ücreti sizden elli kişinin ücreti gibi olur. İbn ‘Atiyye, bu tevilin bütün sahih ihtimalleri kendinde barındırdığından ve Peygamberden sadır olduğundan dolayı bir benzerinin olmadığını söylemektedir. Ayrıca İbn ‘Atiyye seleften bir kısım görüşler naklederek, Sa’d b. Cubeyr’in يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ ifadesini iyiliği emretmek gibi şeylerle dininize yapışın, siz hidayete erdikten sonra ehl-i kitabın sapkınlığı size zarar vermez, diye yorumladığını belirtir.¹¹⁵² İbn ‘Atiyye’nin yaptığı özellikle bu son nakiller, عَلَيْكُمْ ifadesinin emir anlamında olduğunu göstermektedir.

d-Emir Anlamındaki Mastarlar: Zemahşerî, el-Bakara 2/83. âyetinde geçen وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا /anne babanıza iyilik ediniz veya edersiniz, ifadesinin ya تَحْسِنُونَ ya da أَحْسِنُوا fiiline

¹¹⁴⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 309.

¹¹⁵⁰ el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.73.

¹¹⁵¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 672.

¹¹⁵² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 249.

müteallık olduğunu söylemekle var olan ihtimallerden birine göre اِحْسَانًا mastarının emir anlamlı olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁵³

İbn ‘Atiyye söz konusu âyette وَيَاوَالِدَيْنِ car ve mecrurunun müteallakıyla ilgili görüşleri naklederek şöyle der: “Bazıları bunun, takdir اِحْسُنُوا fiiline müteallık olduğunu söylemişlerdir. Buna göre anlam اِحْسَانًا بِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا /anne babaya iyilik edin, şeklinde olur. İbn ‘Atiyye bu görüşün güzel olduğunu belirtir.¹¹⁵⁴ Dolayısıyla o, açıkça اِحْسَانًا kelimesinin emir anlamlı olduğunu söylemiş gibidir.”

Bazı emir kalıpları kendi asıl anlamları dışına çıkarak dua, iltimâs, irşâd, tehdid, aczde bırakma, ibâhe, tesviye, ikram, itmi’nan, küçük düşürme, devam, temenni, i’tibar/ibret alma, izin, tekvin, tahyîr, taaccub gibi manaları ifade etmektedir.¹¹⁵⁵

Hem Zemahşerî hem de İbn Atiyye haber cümlelerinin kendi anlamları dışına çıkarak, farklı anlamlarda kullanıldığını kabul etmekte, buna ilişkin tefsirlerinde çeşitli açıklamalara yer vermektedir. Onların değinmiş olduğu anlamlardan bazıları şunlardır:

a-Dua Anlamındaki Emir Fiilleri: Sözlükte, çağırmak, seslenmek, yalvarıp yakarmak anlamlarına gelen dua, boyun bükerek kişinin Rabbine yönelip emir kipleriyle ondan talepte bulunmasıdır.¹¹⁵⁶

Zemahşerî, el-Bakara 2/6 âyetinin tefsirinde, ikisinin de isteme anlamını içermelerinden dolayı emir ve dua kiplerinin eşit olduğunu belirtmiştir. Ancak ona göre, bu iki siga konumları itibariyle birbirlerinden farklıdır.¹¹⁵⁷

Yine o, el-Mâide 5/5 âyetinde geçen فَافْرُقْ emir fiilinin فَافْصِلْ /ayır manasında olduğunu söyledikten sonra, Hz. Musa’nın kavmine karşı bedduası anlamında olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵⁸

Zemahşerî, Yûnus 10/88 âyetinde geçen رَبَّنَا يُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ /Rabbimiz yolundan saptırsınlar diye mi?... ifadesinin anlamının ne olduğu sorulacak olursa şöyle diyeceğini belirtmiştir: Bu emir lafzıyla duadır. رَبَّنَا اطْمِسْ /Ey Rabbimi mallarını sil süpür ve اَشْدُدْ /kalplerini sıkıkça sık, ibareleriyle aynı özelliktedir.¹¹⁵⁹

¹¹⁵³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 160.

¹¹⁵⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 172.

¹¹⁵⁵ Kazvîni, *a.g.e.*, s.141 vd; el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 231 vdd; Hâşimî, *a.g.e.*, s. 73 vd.

¹¹⁵⁶ Taftazânî, *Muhtasar*, s.214; *Mutavvel*, s.241; el-Âkûb, *a.g.e.*, I, 252; el-Kuleykule, *a.g.e.*, s.152.

¹¹⁵⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 25.

¹¹⁵⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 610.

¹¹⁵⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 352.

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ

الحِسَابُ “Rabbim! Beni namaza devam eden bir kimse eyle. Soyumdan da böyle kimseler yarat. Rabbimiz! Duamı kabul eyle. Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, ana-babamı ve inananları bağışla.” (İbrâhîm, 14/40-41) ifadelerinin, Hz.İbrahim’in, devam ettiği ve hiç terketmediği işlerdeki duası olduğunu söyler. İnsan böyle dua ettiği zaman, asıl maksat o işin sürekli olmasıdır.¹¹⁶⁰ Dolayısıyla o, اِجْعَلْنِي, تَقَبَّلْ, اغْفِرْ gibi emir kiplerinin dua anlamlı olduğuna işaret etmiştir.

رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأُدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ

مُفَسِّسİMİZ “Süleyman, onun bu sözüne tebessüm ile gülerek dedi ki: “Ey Rabbim! Beni; bana ve ana-babama verdiğin nimetlere şükretmeye ve razı olacağın salih ameller işlemeye sevk et ve beni rahmetinle salih kullarının arasına kat!” (Neml, 27/19) âyetinin yorumunda, Hz.Süleyman’ın, kendine yardım etmesi ve kendisini nimetin şükrüne adanması için Allah’a dua ettiğini belirtir.¹¹⁶¹

b-Tehdid/Vaîd Anlamında Emir Fiil: Emir fiilinin korkutma amaçlı ve bir şeyin cezasının verileceğini haber verme anlamında kullanılmasıdır.¹¹⁶²

زَمَاهْŞERÎ, el-En‘âm 6/158 âyetinde geçen, قُلْ ائْتِظِرُّوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ “Siz bekleyin,

şüphesiz biz de bekliyoruz” ifadesinin bir vaid olduğunu belirtmiştir.¹¹⁶³ Dolayısıyla o, bu âyette emir fiiline söz konusu anlamı yüklemiştir. Bundan başka el-A‘râf 7/87 âyetinde geçen فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا /Allah aramızda hükmedinceye kadar sabredin, ifadesinin anlamıyla ilgili şöyle demektedir: Allah, hak taraftarlarına yardım ederek batıl taraftarları üzerine galip getirmekle, iki grup arasında hüküm verinceye kadar sabrediniz ve bekleyiniz. Bu, فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ /...onun için bekleyiniz. Çünkü biz de sizinle beraber bekliyoruz, (et-Tevbe, 9/52) âyetinde olduğu gibi, Allah’ın kâfirlerden intikam alacağına ilişkin bir vaiddir.¹¹⁶⁴

¹¹⁶⁰ İbn ‘Atiyye, a.g.e., III, 343.

¹¹⁶¹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., IV, 254.

¹¹⁶² Taftazânî, Muhtasar, s.213; Mutavvel, s.240; el-Âkûb, a.g.e., I, 254; el-Kuleykule, a.g.e., s.154.

¹¹⁶³ Zemahşerî, a.g.e., II, 79. Birçok müfessir aynı ayete tehdid ve vaid anlamı yüklemişlerdir. Bkz. et-Taberi, Cami ‘u’l-Beyân, V, 529; İbn Kesîr, Tefsir, II, 300.

¹¹⁶⁴ Zemahşerî, a.g.e., II, 124.

İbn ‘Atiyye ise, اَعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ / *Ey kavmim! Elinizden geleni yapın. Ben de (görevimi) yapacağım* (el-En‘âm, 6/135) âyetinde geçen اَعْمَلُوا siğasının yani اَعْمَلُوا fiilinin tehdid ve vaîd anlamında olduğunu söylemektedir.¹¹⁶⁵

Yine İbn ‘Atiyye, اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ / *Dilediğinizi yapın. Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir* (Fussilet, 41/40) âyetinde geçen اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ ifadesinin, alimlerin icmasıyla, emir kipinde vaîd olduğunu söyler. Söz konusu siğanın, vaîd olduğunun delili ve açıklayıcısı ise Allah’ın اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ / *Şüphesiz O, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir* sözüdür.¹¹⁶⁶

c-Tahyîr Anlamındaki Emir Fîil: Bir şeyin yapılmasıyla yapılmamasına aynı hükmü vermeye tahyir denmektedir.¹¹⁶⁷

Zemahşerî, el-Kehf 18/29. âyetinde geçen وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ / *De ki: “Hak, Rabbinizdendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”* ifadesiyle ilgili şu yorumları yapmaktadır: Hak geldi, sıkıntılar uzaklaştı. Size, sadece kurtuluş veya helak yolunu isteğinize göre tercih etmeniz kaldı. İfadenin tayhir ve emir lafzıyla getirilmesi ve bu ikisinden dilediğini tercih etmesi kesinleşince, sanki kişi bu ikisinden dilediğini tercih etmekte muhayyer ve memur kılınmış olmaktadır.¹¹⁶⁸

Zemahşerî, ez-Zümer 39/15 âyetinde geçen فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ / *dilediğinize ibadet ediniz*, ifadesinde de emrin tahyir biçiminde getirilmesini, onların aşağılanmasıdaki mübalağaya bağlamaktadır.¹¹⁶⁹ Dolayısıyla Zemahşerî, bu âyetlerde muhatapların birşeyleri yapıp yapmama konusunda muhayyer bırakıldığına ve iki şeyi de yapabileceklerine işaret etmiş olmaktadır.

İbn ‘Atiyye, اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ / *Onlar için ister bağışlanma dile ister dileme* (Tevbe, 9/80) âyetinin iki anlama ihtimalli olduğunu söyler. Birincisi, lafzın emir anlamın şart şeklinde olmasıdır. Yani onların affedilmesini dilesen de dilemesen de Allah onları affetmeyecektir. Bunun benzeri قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ / *De ki, ister gönüllü, ister zoraki verin, verdikleriniz hiçbir zaman kabul edilmeyecektir* (et-Tevbe, 9/53) âyetidir. Lafzın ihtimalli olduğu ikinci anlam ise, muhayyerliktir. Yani istersen

¹¹⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 348.

¹¹⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 19.

¹¹⁶⁷ Taftazânî, *Muhtasar*, s.214; *Mutavvel*, s.241; el-‘Âkûb, *a.g.e.*, I, 255; el-Kuleykule, *a.g.e.*, s.155.

¹¹⁶⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 691.

¹¹⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 115.

onun için af dile istersen af dileme, demektir. Daha sonra ise Allah, Peygamber onlar için yetmiş defa af dilese bile onları affetmeyeceğini bildirmiştir.¹¹⁷⁰

d-İbâhe Anlamında Emir Fiil: İbâhe, herhangi bir şeyin yapılmasında bir sakınca olmadığını bildirmek demektir.¹¹⁷¹

Zemahşerî, el-Maide 5/2. âyetinde yer alan فَاصْطَادُوا /avlanınız, emir siğasının yasaklandıktan sonra onlara avlanmayı mübah kılmak için geldiğini belirtmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: İhramdan çıktıktan sonra, avlanmanızda sizin için bir günah yoktur.¹¹⁷²

Yine o, el-Hac 22/28. âyetinde geçen فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ / Siz de onlardan yiyin, yoksul ve fakiri doyurun, ifadesindeki yeme emrinin ibahe emri olduğunu belirtir. Çünkü cahiliye ahalisi bunların dışlarından yemezlerdi. Ona göre zenginlerle fakirler arasında eşitlik olmasına binaen emrin nedb anlamında olması da caizdir.¹¹⁷³

İbn ‘Atiyye, فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ /namazı eda edince yeryüzüne dağılın ve Allah’ın fazlından rızık arayın (el-Cum’a, 62/10) âyetindeki emrinin gereğinin ibahe olduğunda, alimlerin icma ettiklerini bildirmiştir. وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ifadesi de geçim talebi konusunda ibahedir. Bu âyet, إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا / İhramdan çıktığınızda avlanınız (el-Mâide, 5/2) âyetiyle benzer niteliktedir.¹¹⁷⁴

e-Nedb Anlamındaki Emir Fiil: Nedb, sözlükte önemli bir işe çağırmak, görevlendirmek, memur kılmak anlamlarına gelir. Terimsel olarak ise zorunluluk olmaksızın bir şeyin yapılmasını istemektir. Öyle ki yapan kişi övülür, terk eden ise yerilmediği gibi cezalandırılmaz da.¹¹⁷⁵

Zemahşerî, en-Nûr 24/32. âyetinde geçen وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ /bir de sizden olan dulları ve kölelerinizden, cariyelerinizden doğru gidenleri evlendirin,

¹¹⁷⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 64.

¹¹⁷¹ Taftazânî, *Muhtasar*, s.213; *Mutavvel*, s.240; el-‘Âkûb, *a.g.e.*, I, 255; el-Kuleykule, *a.g.e.*, s.154.

¹¹⁷² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 590.

¹¹⁷³ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 149.

¹¹⁷⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 309.

¹¹⁷⁵ el-Amidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Neşr. Seyyid el-Cemîlî/I-IV), Dâru'l-‘Arabî, Beyrut, 1404/1984, I, 163.

ifadesindeki emrin nedb için olduğunu belirtir. Çünkü bilindiği üzere nikâh mendup bir iştir.¹¹⁷⁶

Müfessirimiz, en-Nûr 24/33. âyetinde geçen فَكَاتِبُوهُمْ /yazınız, emrinin alimlerin geneline göre nedb için olduğunu söyler. Hasan'den gelen görüşe göre bu zorunlu değildir. Kişi dilerse yazar, dilemezse yazmaz. Hz. Ömer'e göre ise bu Allah'ın azimetlerinden biridir.¹¹⁷⁷

Zemahşerî, en-Nisâ 4/8. âyetinde geçen فَارْزُقُوهُمْ /onları rızıklandırın, emrinin nedb için olduğunu söylemiştir.¹¹⁷⁸

İbn 'Atiyye, وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايعْتُمْ /alış veriş yaptığınızda şahit tutunuz (el-Bakara, 2/282) âyetinin yorumunda alışverişte şahit tutmanın vacip mi mendup mu olduğu konusunda alimlerin ihtilaf ettiklerini belirterek şöyle demiştir: Hasan ve Şa'bî'ye göre mendup, İbn 'Amr ve Dahhâk'a göre ise vaciptir. İbn 'Amr, çok veya az olsun ticaretinin hepsinde şahit tutardı. 'Ata da böyle demiş ve Taberî de bunu tercih etmiştir. İbn 'Atiyye bu meseleyi vacip kabul etmenin problemli olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷⁹

f-Taaccub/şaşıрма Anlamında Emir Fiil: Şaşıрма, hayret içine düşme gibi anlamlara gelen taaccup, bazen emir kipiyle ifade edilmektedir. Zemahşerî, أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنَا /bize gelecekleri gün neler işitecekler, neler görecekler! (Meryem, 19/38) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Allah, şaşkınlık göstermekle vasıflandırılmaz. Bundan maksat, dünyada kör ve sağır olduktan sonra, o gün onların gördükleri ve işittikleri şeyler şaşılmaya değer, demektir.¹¹⁸⁰

İbn 'Atiyye, bu âyette, taacub siğasının diğer kullanım biçimi olan مَا أَسْمَعَهُمْ وَمَا أَبْصَرَهُمْ ifadesini getirerek buradaki emirlerin taaccup anlamına geldiğini göstermiştir. O, söz konusu ifadeye, bize dönecekleri gün onlar neler işitecek, neler görecekler ve onlara neyle azap edeceğimizi görecekler, anlamını vermiştir.¹¹⁸¹

¹¹⁷⁶ Zemahşerî, a.g.e., III, 228.

¹¹⁷⁷ Zemahşerî, a.g.e., III, 232.

¹¹⁷⁸ Zemahşerî, a.g.e., I, 467.

¹¹⁷⁹ İbn 'Atiyye, a.g.e., I, 384.

¹¹⁸⁰ Zemahşerî, a.g.e., III, 16.

¹¹⁸¹ İbn 'Atiyye, a.g.e., IV, 16.

3.2.1.4.2.2. Nehiy Fiili

Üst makamdaki birinin, kendinden alt derecede bulunan bir kimseden, herhangi bir şeyden zorunlu bir şekilde geri durmasını istemesidir. Nehiy fiilinin tek bir kipi vardır. O da muzari fiilin nehy edatı olan نَهَى ile bitişmesi sonucunda oluşur.¹¹⁸²

Zemahşerî, el-Hucurat 49/12. âyetinde geçen وَلَا تَحْسَبُوا den maksadın, müslümanların ayıbını ve gizli şeylerini araştırmaktan ve onların gizlediklerini açığa çıkarmaktan nehyetmek/alıkoymak olduğunu net bir şekilde belirtmiştir.¹¹⁸³ Dolayısıyla o, söz konusu fiilin kendi anlamında olduğunu dile getirmiştir.

Yine o, en-Nisa 4/2. âyetinde yer alan وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَارَ بِالطِّيبِ /*murdarı temiz ile değişmeyiniz*, ifadesini, haramı- yetimin malını-, helalle –sizin malınızla- değiştirmeyin. Allah'ın size mübah kıldığı kazançlarınızı ve yeryüzüne yaymış olduğu rızıkları, yetim malları yerine yiyiniz, şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre ifade, ya da kötü bir durumu (yetimin malından bir şeyleri kesip almayı), iyi bir durumla (geri durarak yetim malını korumakla) değiştirmeyin anlamındadır.¹¹⁸⁴ Dolayısıyla bu yorumuyla Zemahşerî, âyette geçen nehiy fiiline kendi anlamını yüklemiştir.

İbn 'Atiyye ise, وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا /*birbirinizi araştırıp casusluk yapmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın* (el-Hucurat, 49/12), âyetinin yorumunda وَلَا تَحْسَبُوا ve وَلَا يَغْتَبِ nehiylerine asıl anlamlarını vermiştir. Ona göre وَلَا تَحْسَبُوا insanların gizli şeylerini araştırmayın ve en güzel şekilde onları uzaklaştırın ve kendilerine güzellikle karşılık verin, demektir. وَلَا يَغْتَبِ ise biriniz, kardeşinin işitmekten hoşlanmadığı şeylerle onu anmasın, anlamına gelir.¹¹⁸⁵

Nehiy fiili, bazen kendi anlamı dışında, dua, nedb ve tevbih gibi manaları ifade etmek üzere kullanılır.¹¹⁸⁶

Hem Zemahşerî hem de İbn 'Atiyye, nehiy fiilinin zaman zaman kendi bağlamı dışında bazı anlamlarda kullanıldığını işaret etmişlerdir. Biz örnek olması açısından onların değinmiş olduğu bu anlamların birkaçına yer vereceğiz.

¹¹⁸² Kazvîni, *a.g.e.*, s.143; Taftâzânî, *Muhtasar*, s.215; el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 228-230; Hacımuftüoğlu, *a.g.e.*, s.126.

¹¹⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 363.

¹¹⁸⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 455.

¹¹⁸⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 151.

¹¹⁸⁶ Kazvîni, *a.g.e.*, s.143; Taftâzânî, *Muhtasar*, s.215 vdd; el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 231-233; Hâşimî, *a.g.e.*, s.77vd.

a-Nehyin Dua Anlamında Kullanılması: Zemahşerî, el-Bakara 2/286. âyetinde geçen رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ifadesinin yorumunda, unutkanlık ve hata kulları aştığı halde, bunlarla hesaba çekilmeme konusunda dua etmelerinin anlamı nedir? sorusuna şöyle cevap vereceğini belirtir: Hata ve unutkanlığın zikredilmesinden maksat, bunlar neticesinde ortaya çıkan aşırılık ve ihmaldir.¹¹⁸⁷ Dolayısıyla o, burada geçen رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا fiilinin dua anlamında olduğunu açıkça belirtmiştir.

İbn ‘Atiyye, *Rabbimiz, bizi hidâyete erdirdikten sonra kalplerimizi eğriltme. Bize katından bir rahmet bahşet*”(Âl-i ‘İmrân, 3/8) âyetinde geçen لَا تُغْرِغْ nehiy fiiline, kalplerimizi doğruya ve hakka karşı isteksiz kılma, anlamını vererek nehyin dua manasında olduğuna işaret etmiştir.¹¹⁸⁸ Yine İbn ‘Atiyye رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا ey *Rabbimiz unuttuk veya hata ettik isek bizi muahaze etme* (el-Bakara, 2/286) âyetinin duanızda böyle deyiniz, anlamına geldiğini söylemekle لَا تُؤَاخِذْنَا nehiy siğasının dua anlamlı olduğunu açıkça ifade etmiş olmaktadır.¹¹⁸⁹

b-Nehyin Nedb Anlamında Olması: Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ında nehye nedb anlamı verdiği rastlayamadık.

İbn ‘Atiyye ise, لَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دَعُوا / *şahitler de çağrıldıklarında kaçınmasınlar...* (el-Bakara, 2/282) âyetinin iki mendup yönü birleştirdiğini söylemektedir. Ona göre müslümanlara kardeşlerine yardım etmeleri mendup kılınmıştır. Şahitlerin çokluğundan dolayı rahatlık olabilir. Ancak hakkın ihmali durumunda şahidin davet edilmesi menduptur. Bu durumda şahitlik yapabilecek olan, en ufak bir özürden dolayı şahitlikten geri durabilir. Özürsüz olarak şahitlik yapmaktan uzak durursa kişiye bir günah takdir olunmaz. Zaruret hâsıl olup en ufak bir korkuyla hakkın zayi olacağından korkulduğunda, mendupluk güçlenir ve vacip olmaya yaklaşır. Şahidin şehadetinin geciktirilmesiyle, hakkın kesinlikle yok olacağı biliniyorsa bu görevi yerine getirmek şahit üzerine vacip olur.¹¹⁹⁰

c-Tevbih Anlamında Nehiy Fiili: Zemahşerî, en-Nisa 4/129. âyetinde geçen, فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ / *Büsbütün meyletmeyin*, ifadesini şöyle yorumlamaktadır: Ondan yüz çevirerek

¹¹⁸⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 327.

¹¹⁸⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 404.

¹¹⁸⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 394.

¹¹⁹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 283.

bütünüyle zulmedip de kendi rızası olmaksızın payına engel olmayın. Yani, bütünüyle meyletmekten kaçınmak kolaylık ve genişlik sınırı içindedir. Bu bir çeşit tevbihtir.¹¹⁹¹

İbn ‘Atiyye, *boşuna özür dilemeyin. Çünkü siz iman ettikten sonra inkâr ettiniz.* (Tevbe, 9/66) âyetindeki لَا تَعْتَذِرُوا nehiy ifadesinin, Ey Muhammed! Tevbih yoluyla onlara özür dilemeyin de, anlamında olduğunu söylemektedir. Sanki Allah şöyle demiştir: Fayda vermeyecek bir şeyi yapmayın.¹¹⁹²

O, لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ بُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا بُورًا كَثِيرًا, /bugün bir helaka haykırmayın, çok helaka haykırın (el-Furkân, 25/14) âyetinin anlamının şöyle olduğunu belirtir: Onlara, tevbih anlamında, cehennemde ebedi kalacağı ilan edilerek denilir ki, tek bir hüznle yetinmeyin, çokça hüznlenin, çünkü siz bunlara layıksınız.¹¹⁹³

3.2.1.4.2.3. İstifhâm

İstifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyin bilgisini talep etmektir. Bu da, مَا, هَلْ, أَ, edatlardan biriyle gerçekleştirilir. Bu edatlardan daha çok أَ /hemze ve هَلْ /hel kullanılır. Hemze ile bir şeyin tasdik ve tasavvuru sorulur. هَلْ ise tasdik için kullanılır. كَيْفَ ile halden; أَيْنَ ile mekandan sorulur. أَيْ ise bazen كَيْفَ anlamında, bazen مِنْ أَيْنَ bazen ise مَتَى anlamında kullanılır. كَمْ ile mübhem bir sayının tayini istenir. أَيْ ile bir konuda ortak olan iki şeyden birinin ayrıştırılmasına ilişkin soru sorulur.¹¹⁹⁴

Bazen istifhâm kipi asıl kullanımından çıkarak, emir, nefy/olumsuzluk, tevbih, takrîr, teşvik, ta‘zim, istihza, taaccup ve inkar gibi anlamları ifade eder.¹¹⁹⁵

Zemahşerî ve İbn Atiyye, tefsirlerinde istifhamın kendi anlamı dışında bazı anlamlar yüklendiğini kabul ederek ilgili âyetlerdeki bu manalara değinmişlerdir. Bunlardan önemli olanları örnek kabilinden zikredeceğiz:

a-İstifhâmın Emir Anlamında Kullanılması: Zemahşerî, el-Mâide 5/91. âyetinde geçen, فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ ifadesinin nehiy sığasından daha belîğ olduğunu belirtmektedir. Sanki

¹¹⁹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 560.

¹¹⁹² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 55.

¹¹⁹³ İbn Atiyye, *a.g.e.*, IV, 202.

¹¹⁹⁴ Kazvîni, *a.g.e.*, s.131 vdd; Taftazânî, *Muhtasar*, 197 vd; *Mutavvel*, s.226vd.; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.80 vd.; Hacımuftüoğlu, *a.g.e.*, s. 93-95.

¹¹⁹⁵ Kazvîni, *a.g.e.*, s.131 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.207 vd; *Mutavvel*, s.235vd.

şöyle denilmiştir: Size içki ve kumarla ilgili her türlü engelliyici şeyler okunduğu halde vazgeçmeyecek misiniz? Öğüt almayan ve sakınmayanlar gibi, olduğunuz hal üzere mi kalacaksınız?¹¹⁹⁶ Zemahşerî bu açıklamalarıyla istifhamın alıkoyma için gelen nehiyden daha güçlü olduğunu belirtmiştir.

İbn ‘Atiyye, *فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ* /sizler vazgeçtiniz mi? (el-Maide, 5/91) âyetinin *إِنْتَهُوْا* /vazgeçin, anlamına geldiğini ve vazgeçirme manası altında vaîd içerdiği söylemiştir.¹¹⁹⁷

b-İstifhâmın Nefy Anlamında Kullanılması: Zemahşerî’nin el-Ahkâf 46/35. âyetinde geçen *فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ* /helak edilecekler başkası değil, ancak itaatten çıkarılmış olan fasıklar topluluğudur, ifadesine sadece öğüt almaktan ve onun gereği ile amel etmekten sapan kimseler helak olur, anlamını vermesi, *هَلْ* edatının *مَا* nefiy edatı gibi kullandığını göstermektedir.¹¹⁹⁸

Yine o, es-Sebe 34/17 âyetinde geçen *وَهَلْ تُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ* /biz hep böyle nankör olanları cezalandırırız, ibaresiyle ilgili şöyle demektedir: Konuşan herhangi bir kimse, ceza hem kafir hem de mümin için umumi iken, neden ceza kafirlere özgü kılınarak sadece kafirler içindir denilmiştir, diyemez. Çünkü cezadan maksat umumi olan değil, özel olan cezadır. Genel cezanın kasdedilmesi caiz değildir. Çünkü burası onun makamı değildir. *دَعَا إِلَى الْكُفْرِ وَهَلَّ لَكُفْرًا وَكَفَرُوا بِمَا كَفَرُوا* dediğinde, cümle doğru olmaz. Böylelikle bu sorudan akla gelen şey gözden kaybolmuş olur.¹¹⁹⁹ Bu açıklamalarından Zemahşerî’nin bu âyetteki *هَلْ* soru edatına, nefiy anlamındaki *مَا* sözcüğünün anlamını yüklediği açıkça anlaşılmaktadır.

İbn ‘Atiyye, *هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ* /iyiliğin karşılığı iyilik değil midir? (er-Rahman, 55/60), âyetine, itaatle ihsanda bulunan kimseye nimet vermekle ihsanda bulunulur, anlamını vermiş, dolayısıyla açıkça söylemese bile buradaki *هَلْ* istifhâm edatının nefiy anlamında olduğuna işaret etmiştir. İbn ‘Atiyye’nin aynı âyetin yorumunda Nakkâş’ın söz konusu ayeti, Peygamberin “Dikkat ediniz! Tevhidin

¹¹⁹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 661.

¹¹⁹⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 234.

¹¹⁹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 305.

¹¹⁹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 559.

karşılığı ancak cennettir.” diye tefsir ettiğini rivayet etmesi, dediğimizi güçlendirir mahiyettedir.¹²⁰⁰

c-Tevbîh ve Takrîr Anlamında İstifhâm: Zemahşerî, el-Bakara 2/246. âyetinde geçen *هَلْ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا* /ya üzerinize farz edilir de savaşmamazlık ederseniz, ifadesindeki istifhâmın takrîr ve beklenen şeyin kesinlikle gerçekleşeceğini tespit için geldiğini söyler. Ona göre aynı şekilde *هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا* /gerçekten insan üzerine öyle uzun bir süre gelip geçti ki o anılmaya değer bir şey bile değildi (el-İnsân, 76/1) âyetinin anlamı da takrîr içindir.¹²⁰¹ O, el-En‘âm 6/130. âyetinde geçen, kıyamet günü tevbih yoluyla, inkârcılara *أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ* /size sizden peygamber gelmedi mi? denileceğini söyler.¹²⁰² Zemahşerî, el-Hucurât 49/12. âyetinde çeşitli mübalağa ifadelerinin bulunduğunu bunlardan birinin de takrîr anlamındaki istifhamın olduğunu belirtir.¹²⁰³

İbn ‘Atiyye de *أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ* /onlardan korkuyor musunuz? Allah korkulmaya daha layıktır. (et-Tevbe, 9/13) âyetindeki istifhâmın takrîr ve tevbiîh anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.¹²⁰⁴ Yine o, *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ* /“siz ölü (henüz yok) iken, sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah’ı nasıl inkâr ediyorsunuz?” (Bakara, 2/28) âyetindeki *كَيْفَ تَكْفُرُونَ* ifadesinin lafzen istifhâm olduğunu, ama gerçekte böyle olmadığını belirtmiştir. Aksine bu lafız, takrîr ve tevbihtir. Yani sizin üzerinizdeki nimetlere ve bu kudretine rağmen Allah’ı nasıl inkâr edersiniz, demektir.¹²⁰⁵ Müfessirimiz, *أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ* /insan kendisinin kemiklerini bir araya getiremeyeceğimizi mi zanneder? (Kıyâme, 75/3) âyetindeki istifhâmın tevbiîh ve takrîr anlamı olduğunu söylemektedir.¹²⁰⁶

d-Teşvik Anlamında İstifhâm: Zemahşerî, Sâd 38/21 âyetinde geçen *هَلْ أَتَاكَ نَبَأٌ* /davacıların haberi geldi mi sana, ifadesinin zahiren istifhâm olduğunu belirttikten sonra ibarenin anlamını şöyle açıklamıştır: Anlatılan olay, yaygınlaşması ve hiç

¹²⁰⁰ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 234.

¹²⁰¹ Zemahşerî, a.g.e., I, 287.

¹²⁰² Zemahşerî, a.g.e., II, 63.

¹²⁰³ Zemahşerî, a.g.e., IV, 463.

¹²⁰⁴ İbn ‘Atiyye, a.g.e., III, 13.

¹²⁰⁵ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 113.

¹²⁰⁶ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 402.

kimseye kapalı kalmaması gereken şaşırtıcı haberlerdendir. Bu istifhâmla haberin dinlenmesi teşvik edilmiştir.¹²⁰⁷

İbn ‘Atiyye ise, *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ*, *“ey iman edenler! Sizi, elem dolu bir azaptan kurtaracak bir ticâret göstereyim mi size?”* (Saff, 61/10) âyetindeki *هَلْ أَدُلُّكُمْ* ifadesinin teşvik ve emir anlamında olduğunu belirterek, Ferrâ’nın da buna benzer bir görüşe sahip olduğunu söylemiştir.¹²⁰⁸

e-Tahkir Anlamında İstifhâm: Zemahşerî, el-Furkan 25/41 âyetindeki, *أَهْدَاَ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ* *أَهْدَاَ الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ* ifadesinin gizli bir *قَوْل* maddesinden sonra hikaye edildiğini belirttikten sonra bunun küçük görme manasında olduğunu söyler. Onlar, alaya almayla inkarın son noktasındaydılar. Eğer onlar, Peygamberi alaya almamış olsalardı, kendisinin Allah katından bir peygamber olduğunu iddia eden veya sanan kimse bu mudur? derlerdi.¹²⁰⁹ Dikkat edilirse Zemahşerî bu âyetteki istifhâma küçük görme anlamının yanında istihza anlamı da yüklemiştir.

İbn ‘Atiyye, aynı ayetin yorumunda, Allah’ın inkarcılar aleyhinde şöyle hükmettiğini söylemiştir: Onlar, Hz. Muhammed’i gördüğü zaman, onu alaya alıp tahkir ederek onun peygamber olarak gönderilmesini uzak buldular. İstihza yollu Allah’ın peygamber olarak gönderdiği adam bu mu’ dediler.¹²¹⁰

f-Tazim Anlamında İstifhâm: Zemahşerî, en-Nebe 78/1-3 âyetlerinde geçen *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* *عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ* / *Birbirlerine neyi soruyorlar? Üzerinde anlaşmazlığa düştükleri büyük haberi (mi)?*, sorusunun olayı büyük gösterme anlamında olduğunu belirtmiştir. Ona göre sanki şöyle denilmiştir: Hangi şeyden soruyorlar?¹²¹¹ Yine Zemahşerî, el-A‘râf 7/80. âyetinde geçen *أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ* / *hayâsızlığı siz mi yapıyorsunuz*, ifadesini tefsir ederken hemzenin, bu gibi yerlerde inkar ve tazim anlamı olduğunu belirtmiştir.¹²¹²

İbn ‘Atiyye, *وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ* / *Yüreklere hoplatan büyük felaketin ne olduğunu sen ne bileceksin?* (el-Kâria, 101/3) âyetindeki sorunun kıyametin durumunu yücelttiğini söylemiştir.¹²¹³ Dolayısıyla o, bu ayette istifhâma tazim anlamını vermiştir.

¹²⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 79.

¹²⁰⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 304; el-Beydâvî, *a.g.e.*, II, 518.

¹²⁰⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 274.

¹²¹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 211.

¹²¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 671.

¹²¹² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 121.

¹²¹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 516.

g-İstihza ve Taaccub Anlamında İstifham: Zemahşerî, Fussilet 41/47 âyetinde geçen *أَيْنَ شُرَكَائِي* /ortaklarım nerede, ifadesinde Allah'ın, onların zanları doğrultusunda ortakları kendisine izafe ettiğini belirttikten sonra, bu soruda alaya alma ve azarlamanın bulunduğunu söylemiştir.¹²¹⁴ Yine o, el-Bakara 2/28. âyetinin yorumunda, *كَيْفَ* nin içerdiği hemze anlamının, inkar ve taaccüb olduğunu söylemiştir. Ona göre bu ifade *اتَّكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَمَعَكُمْ مَا يَصْرِفُ عَنِ الْكُفْرِ وَيَدْعُو إِلَى الْإِيمَانِ* /sizinle birlikte küfürden çevirip imana yönlendirecek etkenler olduğu halde Allah'ı inkar mı ediyorsunuz, demek gibidir.¹²¹⁵

Zemahşerî, es-Sâffât 37/92. âyetinde geçen *مَا لَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ* /neyiniz var konuşmuyorsunuz? sorusundan maksadın onlarla istihza ve putlara ibadet eden kimselerin hallerinin düşüklüğünü ortaya koymak, olduğunu belirtmiştir.¹²¹⁶ Müfessirimiz, ez-Zuhuf 43/19 âyetindeki *أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ* /yaratılışlarında hazır mı bulundular? sorusunun tehekküm/alaya alma amaçlı olduğunu söylemiştir.¹²¹⁷

İbn ‘Atiyye, *“Yine* وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَقْتُمْ كُلَّ مُمَرِّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ *inkar edenler şöyle dediler: ‘Çürüyüp ufalandıktan sonra yeniden diriltileceğinizi söyleyen bir adamı size gösterelim mi? Allah’a karşı yalan mı uydurdu, yoksa onda delilik mi var? (Sebe, 34/7) âyetinin yorumunda Allah’ın onları alaya alma ve taaccup cihetiyle söylemlerini naklettiğini bildirmiştir. Yani onların bir kısmı diğer bir kısmına, bir kimseyi şaşırtmak isteyen kimsenin muhatabına söylemesi gibi şöyle dedi: Size gülünecek ve latife türünden bir şey gösterelim mi? Peygamber gönderilmesi, onların yanında uzak ve muhal şeylerden olduğundan dolayı, bundan haber veren kimseyi garipsenecek makam içinde değerlendirmişlerdir.¹²¹⁸*

h-İstifhâmın inkar anlamında kullanılması: Zemahşerî, el-İsrâ 17/94. âyetinde geçen, *أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا* /Allah bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi? ifadesindeki sorunun inkar için geldiğini söylemiştir.¹²¹⁹ Yine o, et-Tevbe 9/7. âyetinde geçen *كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ* /müşriklerin, Allah katında ve peygamber yanında bir antlaşması

¹²¹⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, V, 198. Benzer ayet için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 411.

¹²¹⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 125.

¹²¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 48.

¹²¹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 207.

¹²¹⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 406.

¹²¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 667.

nasıl olabilir? ifadesindeki istifhamın, müşriklerle Peygamber arasında bir sözleşmenin bulunmasını inkar ve uzak görme anlamında olduğunu söylemiştir.¹²²⁰

Zemahşerî, emrin kendi anlamı dışında kullanışıyla ilgili daha çok inkâr ve isti'bad/uzak görme anlamlarına değinmiştir.¹²²¹

İbn 'Atiyye ise, el-İsrâ 17/98 âyetinde geçen *إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا إِنْ أُنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا* /*sahi* biz, bir yığın kemik ve ufantı olduğumuz zaman mı, gerçekten biz mi yeni bir yaratılışla diriltileceğiz? sorusunun inkar ve kendi inançlarına göre bu durumu uzak görme için olduğunu söylemiştir.¹²²²

3.2.1.4.2.4. Temennî

Temennî, gerçekleşmesi umulmamakla birlikte, çokça istenen herhangi bir şeyi talep etmektir. Bazen bu söz konusu şeyin meydana gelmesi mümkündür. Ancak ona ulaşılacağı umulmaz. *يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ* /*Keşke şu Karun'a verilenlerin benzeri bizim de olsa* (el-Kasas, 28/79) âyetini buna örnek olarak zikredebiliriz. Arzulanan şeyin olabileceği umuluyorsa terecci diye adlandırılır ve *عَسَى* ve *لَعَلَّ* sözcükleriyle ifade edilir.

فَعَسَىٰ ...belki Allah onun arkasından bir iş çıkarır (et-Talâk, 65/1) ve *فَعَسَىٰ ...umulur ki Allah o fethi yakında getirir* (el-Mâide, 5/52) âyetleri bu kabildendir. Arapça'da temenni anlamı için kullanılan asıl edat *لَيْتَ* 'dir. Zaman zaman *هَلْ* *لَعَلَّ* sözcükleri temenni anlamını ifade etmektedirler.¹²²³

a-هَلْ Edatının Temenni Anlamında Kullanılması: Zemahşerî'nin tefsirinde *هَلْ* edatının temenni anlamında kullanıldığına ilişkin herhangi bir yoruma rastlayamadık. İbn 'Atiyye ise, *أَفَهَلْ إِلَىٰ خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ* /*“şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?”* (Mü'min, 40/11) âyetinde bazı sözcüklerin mahzuf olduğunu âyetin zahirinin buna delalet ettiğini belirtmektedir. Takdiri ise *لا اسعاف لطلبكم* /*talebiniz için yardım yoktur veya benzeri red ve zecr ifadesidir.*¹²²⁴ Dolayısıyla o bu yapıya doğrudan talep anlamı vermiş olmaktadır.

¹²²⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 241.

¹²²¹ Yûnus, 10/53; es-Sâffât, 37/153-154; el-Hakka, 69/28 âyetlerinin yorumlarına bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 339; IV, 61, 591.

¹²²² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 487.

¹²²³ Kazvînî, *a.g.e.*, s.310 vd.; Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s.157 vd.; Hâşimî, *Cevâhir*, s.94 vd.

¹²²⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 549

İbn ‘Atiyye, يَقُولُونَ هَلْ إِلَى مَرَدٍّ مِنْ سَبِيلٍ /geri dönmeye bir yol var mı, derler (eş-Şûrâ, 42/44) âyetinin tefsirinde inançsızların kastettiği anlamın şu olduğunu söyler: Onlar geri çevrilsinler de iman ve amel konusunda telafide bulunsunlar.¹²²⁵ Bu açıklamalarından anlaşıldığı üzere o, söz konusu edata burada temenni anlamı yüklemiştir.

b-لَوْ Edatının Temenni Anlamında Kullanılması: Zemahşerî, el-Bakara 2/96 âyetinde geçen لَوْ sözcüğünün temenni anlamında olduğunu belirtmiştir.¹²²⁶ Yine o, el-Bakara 2/167 âyetindeki لَوْ kelimesine temenni manasını yüklemiştir. Nitekim ona göre, bundan dolayıdır ki temenniye cevap getirilen ف burada kullanılmıştır.¹²²⁷

Zemahşerî, eş-Şuarâ 26/102. âyetinin yorumunda ise şöyle demektedir: لَوْ bu gibi yerlerde temenni anlamındadır. Sanki şöyle denilmiştir: فَلَيْتَ لَنَا كَرَّةٌ /keşke bizim için dönüş olsa. Bu da takdiri olarak لَوْ ve لَيْتَ sözcüklerinin anlamları arasında bir noktada buluşma olmasından dolayıdır.¹²²⁸

İbn ‘Atiyye, وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَّبِعُ مِنْهُمْ كَمَا تَبِعُوا مِنَّا /uyanlar da şöyle der: Ah! Bizim için dünyaya bir dönüş olsa da onların bizden uzaklaştıkları gibi biz de onlardan uzaklaşsaydık! (Bakara, 2/167) âyetini şöyle anlamlandırır: Onlardan uzaklaşan tabiler, keşke dünyaya geri döndürülsek de salih amel işlesek ve onlardan kendimizi temize çıkarsak, derler. الكَرَّةُ eskiden olduğu hale dönmek demektir.¹²²⁹ Görüldüğü üzere İbn Atiyye, bu âyete talep anlamı yüklemiştir.

c-لَعَلَّ Edatının Temenni Anlamında Kullanılması

Zemahşerî, el-Bakara 2/21 âyetinin tefsirinde لَعَلَّ ile ilgili şu yorumları yapmaktadır: لَعَلَّ terecci ve acıma anlamındadır. Allah şöyle buyurmaktadır: لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ لَعَلَّ يَخْشَى /Varın da ona yumuşak dille söyleyin, umulur ki dinler veya korkar (Tâhâ, 20/44); لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ /belki de kıyamet yakındır (eş-Şûrâ, 42/17). Kur’ân’da لَعَلَّ umut etme anlamında birçok yerde kullanılmıştır. Çünkü bu kerim ve rahim olan Allah tarafından umut etmedir. Allah bir şeyi umut ettiğinde ettiğinde, o şey zorunlu olarak meydana

¹²²⁵ İbn ‘Atiyye, a.g.e., V, 41.

¹²²⁶ Zemahşerî, a.g.e., I, 168.

¹²²⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 210.

¹²²⁸ Zemahşerî, a.g.e., III, 313.

¹²²⁹ İbn ‘Atiyye, a.g.e., I, 236.

gelir.¹²³⁰ Yine o, لَعْلَ sözcüğünün geçtiği Al-i İmran 3/132. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Bu ve benzeri âyeti düşünen kimselerin nefsinde Allah'ın temenni ettiği ve geçici umutta bulunduğu düşüncesi meydana gelmez. İnsanlar ne derlerse desinler, Allah'ın bu gibi yerlerde لَعْلَ ve عَسَى ' sözcüklerini zikretmesi, takva mesleğinin inceliğini, Allah'ın rızasına ulaşmanın güçlüğü, onun sevabına ve rahmetine ulaşmanın yüceliğini bilen zeki kimselere kapalı kalmaz.¹²³¹

İbn 'Atiyye, اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ / “*Firavun’a gidin. Çünkü o azmıştır. Ona yumuşak söz söyleyin. Umulur ki öğüt alır yahut korkar*” (Tâhâ, 23/43-44) âyetlerinde geçen لَعْلَ sözcüğüne, sizin umudunuz ve arzuunuza göre anlamını vermiştir. Buradaki beklenti beşer cihetine yöneliktir.¹²³² Yine O, el-Bakara 2/21 âyetinde geçen لَعْلَ sözcüğüne beklenti ve umulma anlamını vermiştir.¹²³³

3.2.1.4.2.5. Nidâ

Konuşan kimsenin, haberîlikten inşaîliğe nakledilmiş olan اُنَادَى fiilinin yerine kullanılan harflerden biriyle, muhatabından kendisine yönelmesini istemesidir. Nidada اُ, اُي, اُيْ edatları kullanılır. Hemze yakın nida, diğerleri ise uzak nida içindir. Bazen uzaktaki bir şey, yakın konumuna indirgenerek hemzeyle, bazen ise yakındaki bir şey uzak konumuna indirgenerek diğer edatlarla nida yapılır.¹²³⁴

Zemahşerî de ilgili âyetlerde nida edatlarının kullanımıyla ilgili çeşitli açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda o el-Bakara 2/21. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: “Aslında اُ uzak nida için konulmuş harftir. Yakın nida için ise اُي ve hemze vardır. Sonra اُ edatı, yakın konumda olsa bile gaflet gösteren ve dalgın olan kimse için kullanılır olmuştur. Böylelikle bu kimse, uzakta bulunan kimsenin konumuna indirgenmiş olur. Zeki ve yakında olan bir kimseye böyle hitap edilmesi ise hitabın gerçekten önemli olmasından dolayıdır.”¹²³⁵

¹²³⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 98.

¹²³¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 406.

¹²³² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 46; Beydâvî, *a.g.e.*, II, 609.

¹²³³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 105.

¹²³⁴ Taftazânî, *Muhtasar*, s.217, *Mutavvel*, s.244vd.; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.96.

¹²³⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 95.

İbn ‘Atiyye de Zemahşerî’nin tefsirinde yaptığı gibi, ilgili âyetlerde nida edatlarının kullanımıyla ilgili çeşitli açıklamalarda bulunur. Örneğin o, *يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ*, *ey insanlar sizi ve sizden öncekileri yaratmış olan Rabbinize kulluk ve ibadet edin ki...* (el-Bakara, 2/22) âyetindeki *يا* ‘nın nida edatı olduğunu ve kendisinde tenbih anlamının bulunduğunu ifade etmiştir.¹²³⁶ Müfessirimiz, *يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ* / *ey örtüstüne bürünen!* (el-Müzzemmil, 73/1) âyetinin Peygambere nida olduğunu söylemektedir. Ona göre alimler, Peygambere niçin böyle seslenildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Hz. Aişe ve Nehaî âyet indiği zaman Peygamber elbisesine büründüğü için, Katâde ise namaz için elbisesini giyip hazırlandığından dolayı böyle seslenildiğini söylemiştir.¹²³⁷

3.2.1.5. Kasr Sanatı

Sözcük anlamı hapsetmek, sınırlamak olan kasr, terimsel olarak özel bir yolla bir şeyi başka bir şeye tahsis etmek demektir. Birinci şeye maksûr, ikinci şeye ise maksûrun aleyh denir. Bunlar kasrın taraflarıdır. Maksûr, maksûrun aleyhe tam nispet edilirse buna kasr-ı hakiki, belirli bir oranda tahsîs edilirse buna kasr-ı izâfî denilir.¹²³⁸

Kasr, tarafları göz önünde bulundurularak iki kısma ayrılmıştır:

1. Kasru’s-Sıfat ala’l-Mevsuf: Bir niteliği, nitelenen kimseye has kılıp bir başka kimsenin bu niteliğe sahip olmadığını ifade etmektir. Bu da hakiki olabilir. Örnek: *لَا رَازِقَ إِلَّا اللَّهُ* / Rızık verici sadece Allah’tır. Ya da izâfî olabilir. Örnek: *لَا زَعِيمَ إِلَّا سَعْدٌ* / Önder ancak Sa’d’dır.
2. Kasru’l-Mevsûf ala’s-Sıfât: Nitelenen bir kimseyi, herhangi bir niteliğe has kılmaktır. Bazen bu nitelikte başkaları ona ortak olabilir. Kasrın bu çeşidi de ya hakikidir. Örnek: *مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ* / Allah sadece herşeyin yaratıcısıdır. Ya da izâfîdir. Örnek: *مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ* / Muhammed ancak peygamberdir.¹²³⁹ Kasrın çeşitli yolları vardır:

¹²³⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 104 vd.

¹²³⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 386.

¹²³⁸ Kasr ve çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz Kazvînî, *a.g.e.*, s. 118 vd; ; el-Îcî, *a.g.e.*, s.132; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 172, *Mutavvel*, s. 204; Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, ss. 99-101.

¹²³⁹ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 120; Hâşimî, *a.g.e.*, s.169 vd.

a-Nefy ve İstisnâ Yoluyla Yapılan Kasr Sanatı: Kasr'ın en fazla kullanılan yoludur. Nefy edatından sonra maksûr, istisna edatından sonra ise maksûrun aleyh yer alır. Genelde nefy anlamlı مَا ve إِنَّ edatlarının اِلَّا ile kullanılmasıyla yapılır.¹²⁴⁰

Zemahşerî, en-Neml 27/ 65 âyetinde geçen قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ /de ki, *Göklerde ve yerde Allah'tan başka kimse gaybı bilmez*, ifadesinin yorumunda, Allah, yerde ve gökte olanlardan yüce olduğu halde Allah ismi niçin merfu kılınmıştır? sorusuna şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu Ben-i Temim'in lügatı üzere gelmiştir. Nitekim onlar şöyle derler: مَا فِي الدَّارِ أَحَدٌ إِلَّا حِمَارٌ /Evde eşekten başka kimse yoktur. Bununla evde sadece eşek olduğunu kastederler. Sanki cümlede أَحَدٌ /herhangi biri, sözcüğü zikredilmemiş gibidir. Onların مَا أَنَانِي زَيْدٌ إِلَّا عَمْرُو /bana Zeyd değil, sadece Amr geldi, وَمَا أَغَانَهُ إِلَّا الْيَعْفِيرُ /ona sizin değil sadece onların kardeşleri yardım etti, sözleri de bu kabildendir. Temimî'lerin mezhebinin Hicazî'lerin mezhebine tercih edilme gerekçesi nedir, denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Buna ince bir nükte sebep olmuştur. Nitekim müstesna لَيْسَ بِهَا أَنِيسٌ dan sonra gelen اِلَّا الْيَعْفِيرُ makamına çıkartılmıştır.¹²⁴¹ Böylelikle mana şuna dönüşmüştür: Allah yerde ve gökte olanlardan biri olsaydı onlar o zaman gaybı bilirlerdi. Yani onların gaybı bilmelerinin imkânsızlığı, Allah'ın onlardan biri olmasının imkânsızlığı gibidir.¹²⁴² Zemahşerî yukarıdaki âyete açıkça ifade etmese bile kasr anlamını yüklemiştir.

İbn Atiyye, وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ /Hiçbir ümmet de yoktur ki içlerinden bir uyarıcı geçmiş olmasın (el-Fâtır, 35/24) âyetinin zahiren hasr anlamlı olduğunu belirttikten sonra çeşitli anlamlara yer vermiştir.¹²⁴³ Müfessirimiz, وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ /Muhammed ancak bir peygamberdir (Âl-i 'İmrân, 3/144) âyetini şöyle tefsir eder: Muhakkak ki Hz. Muhammed diğer peygamberler gibi bir peygamberdir. Onlar tebliğde bulunduğu gibi O da tebliğde bulunmuştur. Ey müminler! Size gerekli olan Peygamberin getirdiğiyle amel etmektir. Peygamberin hayatta olması ve aranızda baki kalması bu konuda şart değildir.

¹²⁴⁰ Kazvîni, a.g.e., s. 120. ; Taftazânî, *Muhtasar*, s.180; *Mutavvel*, s.211; el-İcî, a.g.e., s.133.

¹²⁴¹ Zemahşerî bu ifadeleriyle şu beyti kastetmiştir: وَلَدَوِ لَيْسَ بِهَا أَنِيسٌ ... اِلَّا الْيَعْفِيرُ وَالْأَعْيُسُ /Nice beldeler ki orada ünsiyet edilecek biri yoktu, ancak vahşi inekler ve beyaz develer vardı. Beyt için bkz.Kazvîni, a.g.e., s. 259.

¹²⁴² Zemahşerî, a.g.e., III, 365.

¹²⁴³ İbn 'Atiyye, a.g.e., III, 444.

Çünkü kendinden önceki diğer resuller öldüğü gibi bu resul de ölecektir.¹²⁴⁴ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye, bu açıklamalarıyla âyete kasra yakın bir anlamı yüklemiştir.

b-Edatıyla Yapılan Kasr Sanatı: اِنَّمَا edatı nefy ve ispat anlamını içerdiğinden dolayı kasr anlamını ifadede kullanılır. Kendisinden sonra maksûr, hemen sonrasında ise maksûrun aleyh gelir.¹²⁴⁵

Zemahşerî, el-Bakara 2/11. âyetin yorumunda اِنَّمَا edatının belağattaki işlevinden bahsederek şöyle der: اِنَّمَا يَنْطِقُ زَيْدٌ /Konuşan sadece Zeyd’dir, cümlesinde olduğu gibi ya bir hükmü bir şeye hasretme, ya da اِنَّمَا زَيْدٌ كَاتِبٌ /Zeyd sadece katiptir, ifadesinde olduğu gibi bir şeyi bir hükme kasretme anlamı için gelir. اِنَّمَا مُصْلِحُونَ ‘da ise, salihlik sıfatı herhangi bir fesat çeşidi şaibesi olmaksızın onlara has kılınmıştır.¹²⁴⁶ Müfessirimiz, et-Tevbe 9/60 âyetinde geçen اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ ifadesinin sadaka cinsini sayılan sınıflara kasrettiğini, sadakaların başkalarına geçmeyip onlara has olduğunu belirttiğini söyler. Sanki şöyle denmiştir: Sadaka onlara aittir başkalarına değil. اِنَّمَا الْحِلَافَةُ لِقُرَيْشٍ /Hilafet sadece Kureyş’e aittir, cümlesi de bunun gibidir. Bununla, hilafetin onları aşmayacağı ve başkalarına ait olmayacağı kastedilmiştir.¹²⁴⁷

Yine o, el-Enbiyâ 21/108. âyetin yorumunda şöyle demektedir: “ اِنَّمَا ya bir hükmü bir şeye, ya da bir şeyi bir hükme kasretmek içindir. اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ /Zeyd sadece ayaktadır ve اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ /Ayakta olan sadece Zeyd’dir, cümlelerinde olduğu gibi. Bu iki âyette iki örnek bir araya gelmiştir. Çünkü اِنَّمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ failiyle birlikte اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ konumunda; اِنَّمَا اِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ ise اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ yerinde gelmiştir. Bu ikisinin bir araya gelmesinin faydası, vahyin, sadece ona tahsis edilmekle Peygambere hasr kılındığına işaret etmektir.”¹²⁴⁸ Zemahşeri bu açıklamalarıyla aynı zamanda kasrın, kasru’s- sıfat ‘ala’l-mevsûf ve kasru’l-mevsûf ‘ala’s-sıfat çeşitlerine işaret etmiş olmaktadır.

İbn ‘Atiyye, اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ /O, size yalnız hayvan ölüsü, kan, domuz eti ve Allah’tan başkası adına kesileni yasakladı (el-Bakara, 2/173)

¹²⁴⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 516.

¹²⁴⁵ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 120.; es-Sa‘îdî, *a.g.e.*, s.72 vd.; Taftazânî, *Muhtasar*, s.180; el-Îcî, *a.g.e.*, s.133.

¹²⁴⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 70.

¹²⁴⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 273.

¹²⁴⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 136.

âyetinin yorumunda اِنَّمَا sözcüğünün hasr edatı olduğunu açıkça belirtmiştir.¹²⁴⁹ O, en-Nisâ 4/17 âyetinin tefsirinde اِنَّمَا sözcüğünün hasredici olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der: Söz konusu sözcüğün hasredici anlamında olması mütekellimin zihnindeki asıl maksadıdır. Ancak o bazen aklın gerektirdiği hasra tesadüf eder. اِنَّمَا اللهُ اللهُ وَاحِدٌ Allah *ancak tek ilahtır* (en-Nisâ, 4/171) âyetinde olduğu gibi. Bazen ise aklın hasrı gerektirmediği bir manaya tesadüf eder. اِنَّمَا الشُّجَاعُ عَتَرَةً /cesaretli ancak Antere'dir, sözünde olduğu gibi. O zaman hasr anlamı, öven kişinin amacına göre meydana gelir. Bundan ise dinleyici için, söz konusu sıfatın mevsuf için mübalağalı olarak gerçekleştiği anlamı oluşur.¹²⁵⁰ Yine İbn 'Atiyye, اِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ /*ancak Allah'tan kullarından alim olanlar korkar* (Fâtır, 35/28) âyetindeki اِنَّمَا sözcüğünün hasr için değil, alimleri tahsis anlamında geldiğini söyledikten sonra şu açıklamalarda bulunur: اِنَّمَا sözcüğü, hasr anlamına elverişli olduğu gibi başka anlamlar için de gelmektedir. Bu, geldiği anlama göre bilinir. Örneğin اِنَّمَا الشُّجَاعُ عَتَرَةً /cesaretli ancak Antere'dir ve اِنَّمَا اللهُ اللهُ وَاحِدٌ sözlerinde farklılık vardır.¹²⁵¹

Zemahşerî ve İbn 'Atiyye bütün bu açıklamalarıyla اِنَّمَا sözcüğünün hasr anlamında kullanılabileceğini ifade ettiği gibi kasrın hakiki ve izafî olmak üzere ikiye ayrıldığına da işaret etmektedirler. Kasr-ı hakikî, gerçekte maksûr, maksûru aleyhe özgüdür. اِنَّمَا اللهُ اللهُ وَاحِدٌ / Allah ancak tek ilahtır, ifadesi realitede de doğrudur. Kasr-ı izâfî ise başka belirli bir şeye oranla maksûr, maksûru aleyhe özgüdür. Yoksa onun dışında evrende var olan her şeye göre değildir. اِنَّمَا الشُّجَاعُ عَتَرَةً /Kahraman sadece Antere'dir, ifadesi Antere'den başka kahraman yok, anlamında değildir. Bu ifadeyle başka kişi veya kişilere oranla Antere'nin kahraman olduğu kastedilmiştir.¹²⁵²

c- Takdim Yoluyla Kasr Sanatı: Cümle içindeki sıralanışta hakkı te'hir olan bir şeyi, öne geçirmekle kasr gerçekleştirilir. Takdim edilen bu kelime maksûrun aleyh olur.¹²⁵³

Zemahşerî, İbrâhîm 14/47. âyetini tefsir ederken, مُخْلِفَ رُسُلِهِ وَعَدَهُ denilseydi ya, niçin ikinci meful birinci meful üzerine takdim edilmiştir? denilecek olsa şöyle cevap

¹²⁴⁹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 239.

¹²⁵⁰ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 23.

¹²⁵¹ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, IV, 438.

¹²⁵² Geniş açıklama için bkz. Hâşimî, *a.g.e.*, s.167.

¹²⁵³ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 121; es-Sa'îdî, *a.g.e.*, s.75 vd.; Taftazânî, *Muhtasar*, s.183, *Mutavvel*, s.214; el-Îcî, *a.g.e.*, s.133; Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâil*, s.96-98.

vereceğini belirtmiştir: Vaadin önde zikredilmesinin nedeni, Allah'ın asla verdiği söze muhalif davranmayacağını bildirmektir. Nitekim Cenab-ı Hak, *Allah vadinden dönmez* (Âl-i 'İmrân, 3/9; er-Ra'd, 13/31) buyurmuştur. Allah madem herhangi bir kimseye verdiği sözden dönmüyor, verdiği sözlerden vazgeçmek O'nun işi değildir. O halde kendisinin seçmiş olduğu peygamberlerine yapmış olduğu vaatlerden nasıl vazgeçer? Allah bunu bildirmek için daha sonra رُسُلُهُ kavramını zikretmiştir.¹²⁵⁴ Müfessirimiz, Kıyâme 75/23. âyetinin tefsirinde إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ifadesini başkasına değil sadece rablerine yönelirler, şeklinde yorumlamıştır. Ona göre mefulu takdim etmenin anlamı budur. Kıyâme 75/12, 30.; Âl-i 'İmrân 3/28.; en-Nûr 24/42.; el-Bakara, 2/ 245.; Hûd 11/82.; eş-Şûrâ, 42/10. âyetlerinde de aynı kullanımın ihtisasa delalet ettiğini söylemektedir.¹²⁵⁵ Dikkat edilirse Zemahşerî bu zikredilen âyetlere kasra dayalı bir anlam vermiştir.

نَسْتَعِينُ / *Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz*, (el-Fâtiha, 1/5)

âyetinin yorumunda İbn 'Atiyye mefulun ihtimam için fiile takdim edildiğini belirtir. Arapların işi, en önemli olan şeyleri önde zikretmektir. نَسْتَعِينُ ise bütün işlerimizde senden yardım dileriz, demektir. Bu bütün putlardan uzak durmak, demektir.¹²⁵⁶ Yine o, el-Bakara 2/83. âyetinin tefsirinde بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا sözcüğünün üzerine takdim edilmesini ihtimama bağlar. Nitekim ona göre aynı durum اِيَّاكَ نَعْبُدُ (el-Fatiha, 1/5) âyetinde de görülmektedir.¹²⁵⁷ Müfessirimiz, ed-Duhân 44/16 âyetindeki الْيَوْمَ sözcüğünün amili üzerine takdim edilmesini ahiret gününe önem verilmesine ve o günden dolayı korkutmaya bağlamaktadır.¹²⁵⁸ İbn 'Atiyye, dikkat edilirse bu gibi yerlerde kasr yerine ihtimam anlamını tercih etmektedir.

d- Zamir-i Fasl İle Yapılan Kasr: Kasrın yollarından biri de fasl zamirini cümlede kullanmaktır. Bu zamir, merfu ve munfasıl bir zamirdir. Mübteda ve haberin ya da aslı itibariyle mübteda ve haber olan iki şeyin arasını ayırmak için getirilir. İsnadın te'kid veya takviyesini ifade eder. Bazen ise karinelere bağlı olarak kasr anlamını belirtir. Bu durumda maksuru aleyh, fasl zamirinin döndüğü kelimedir.¹²⁵⁹

¹²⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 544.

¹²⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 649.

¹²⁵⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 72.

¹²⁵⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 176.

¹²⁵⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, V, 70.

¹²⁵⁹ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 121; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 154 ; el-Meydânî, *a.g.e.*, I, 542 vd.

Bu bağlamda Zemahşerî, el-Bakara 2/5. âyetinde geçen *أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* /*Bunlar işte kurtuluşa erenlerdir*, ifadesindeki *هُم* zamirinin fasl olduğunu belirttikten sonra yararını şöyle açıklar: Bundan sonra gelen kelimenin sıfat değil haber olduğuna, te’kide ve müsnedin faydasının başkasına değil sadece müsnedü ileyh için sabit olduğuna işaret etmektir.¹²⁶⁰ Görüldüğü üzere, Zemahşerî, müsnedin başkasına değil sadece müsnedü ileyhte sabit olduğuna işaret etmekle fasl zamiriyle hasrın yapılabileceğini göstermiştir.

Zemahşerî, et-Tevbe 9/104. âyetinde geçen *أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ* /*ancak Allah kullarının tevbesini kabul eder*, ifadesindeki *هُوَ* zamirinin tahsis/kasr ve tekid için olduğunu belirtir. O bir rivayete dayanarak *هُوَ* deki tahsis anlamının şöyle açıklamaktadır: *إِنَّمَا اللَّهُ سُبْحَانَهُ هُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ وَيَرُدُّهَا فَأَقْصِدُوهَا* /*Ancak Allah tövbeleri kabul veya reddeder, ona yöneliniz. Tövbenin kabul edilmesi Peygambere havale edilmemiştir. Tövbeyi kabul eden sadece Allah’tır. Ona yöneliniz.*¹²⁶¹

Zemahşerî, el-Enfâl 8/32. âyetinde geçen *إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ* /*eğer senin tarafından gelmiş bir hak kitap ise*, ifadesinde inkâr uslubunun çok belîğ olduğunu belirtir. Yani, gerçekten sadece hak Kur’ân ise, inkârından dolayı Fil ashabına yaptığın gibi bizi sert, katı taşlarla cezalandır, demektir. *هُوَ الْحَقُّ* ifadesi, tahsis ve tayin yoluyla hakkın sadece Kur’ân olduğunu söyleyen kimselerle, kafirlerin alay etmesini ifade etmektedir.¹²⁶²

İbn ‘Atiyye ise, *فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى* /*işte Allah, veli ancak odur ve ölüleri o diriltir* (eş-Şûrâ, 42/9) âyetini şöyle anlamlandırarak bir nevi zamir-i fasl ile kasr yapılabileceğine işaret etmiştir: “Sonra Allah, velayeti fayda veren velinin ta kendisidir. Ölüleri diriltir, onları kabirlerinden çıkartıp haşredecek işte odur.”¹²⁶³ Müfessirimiz, Tevbe 9/104. âyetinde geçen *هُوَ* zamirinin bu konularda Allah’ın tek olduğunu te’kid ve tahkik etmek için geldiğini belirttikten sonra şöyle demektedir: Eğer Allah *إِنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ* /*muhakkak ki Allah tevbeleri kabul eder*, demiş olsaydı Peygamberin de kabul etmesinin mümkün olduğu ihtimali belirirdi. Bu âyet ne Peygamberin ne de herhangi bir

¹²⁶⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 54.

¹²⁶¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 297.

¹²⁶² Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 210.

¹²⁶³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 7.

meleğin bu makama ulaşamayacağını açıklamıştır.¹²⁶⁴ İbn Atiyye, tövbeyi kabul etmenin Allah'a ait olduğunu, meleklerin ve peygamberlerin bile buna yetkisinin bulunmadığını ifade ettiğini belirtmekle açıkça söylemese bile zamir-i faslın kasr anlamında olduğuna işaret etmiş olmaktadır.

3.2.1.6. Müsâvât, İcâz ve İtnâb

Diğer dillerde olduğu gibi Arapça'da da telaffuz edilen sözcükler bazen ifade edilen manayla eşit, bazen veciz, bazen ise uzun olur. Buna göre cümleler müsâvât, icâz ve itnâb sıfatlarıyla nitelendirirler.

3.2.1.6.1. Müsâvât

Müsâvât, anlamın kendisine eşit lafızlarla ifade edilmesidir. Dolayısıyla lafızlar mana ölçüsünde olur. Bir kısmı diğer kısmından fazla olmaz. İfadede asıl olan da müsâvâttir.¹²⁶⁵

Müsavat, ifadede asıl olduğundan dolayı çoğu zaman tefsirlerde değinilmez. Çünkü belâğat nükte arar. Nükte ise cümlenin asıl yerinde kullanılmaması durumunda ortaya çıkar. Aynı doğrultuda müfessirlerimizin bu kavramı kullanmamalarıyla birlikte bazı âyetlerde kısa açıklamalarda bulunmaları, lafız-mana dengesini kabullendikleri anlamına gelebilir.

Örneğin Zemahşerî, el-Hac 22/38 âyetinde geçen kelimelerden sadece يُدَافِعُ sözcüğündeki mübalağaya değinmekle yetinmiş ve genel anlamda Allah'ın niçin sadece müslümanlara yardım ettiğini açıklamıştır.¹²⁶⁶ Dolayısıyla o, sözcüklerle anlam arasındaki dengeyi kabul etmiş gibidir.

Yine Zemahşerî, er-Rûm 30/21 âyetinin tefsirinde hiçbir lafza açıklama getirmeden, kâfirlerin günahlarının Allah'ın gazabına sebep olduğunu belirtir. Ona göre, âyetteki كَانْ أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ /onların çoğu müşrikti, ifadesi ise kafirlerin helak sebebinin sadece şirk olmadığını göstermektedir.¹²⁶⁷

¹²⁶⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 79.

¹²⁶⁵ İbn Hicce, *a.g.e.*, II,491; Taftazânî, *Muhtasar*, s.254 vd, *Mutavvel*, s. 271; el-Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah b. Sinan, (öl.466/1074), *Sırru'l-Fesâhe*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1982, s.217; el-'Askerî, *Kitâbu's-San 'ateyn el-Kitâbe ve'Şi'r*, (Neşr., Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1406/1986, s.179.

¹²⁶⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 156.

¹²⁶⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 467.

İbn ‘Atiyye de “*Herkes kazancına bağlıdır*” (et-Tûr, 52/21) ifadesinin yorumunda sadece رَهِيْنُ kelimesinin الرُّهْنُ/rehin olan anlamında olduğunu söylemekle yetinerek¹²⁶⁸ mana ile lafız denkliliğine işaret etmiş gibidir. Müfessirimiz, قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ, “*De ki: Dünyayı gezin de daha önce geçmiş toplumların akibetlerinin nasıl olduğuna bakıp anlayın. Onların da çoğunluğu müşriktiler*” (er-Rûm, 30/42) âyetinin Kureyşliler için bir tenbih ve geçmiş ümmetler gibi onların, küfür ve şirkleri nedeniyle uğramış oldukları musibetten ders almaları konusunda emir olduğunu söylemiş, herhangi bir lafzı açıklama yoluna gitmemiştir.¹²⁶⁹ Böylelikle o, âyetteki lafız-anlam dengesine işaret etmiş gibidir.

3.2.1.6.2. İcâz

Yeterince açık olacak şekilde, birçok anlamı az lafızlarla ifade etmektedir. İcâz, icâz-ı kısır ve icâz-ı hafz olmak üzere ikiye ayrılır. Sözcük düşmesi olmaksızın az ibarelerle anlam ifade etmeye, icâz-ı kısır; anlatımda zikredilmesi beklenen kelimelerin bazı karinelere dayanılarak düşürülmesi suretiyle meram ifade etmeye ise icâz-ı hafz denmektedir.¹²⁷⁰

Bu bağlamda Zemahşerî, Yâsîn 36/21 âyetinde geçen اَتَّبِعُوا مَنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ /sizden bir ücret istemeyen zatlara uyun. Onlar doğru yola ermişlerdir, ifadesinin inkârcılarda rağbet uyandıran kapsamlı bir söz olduğunu belirtir. Yani inananlarla birlikte olduğunuzda dünyanızla ilgili zarara uğramazsınız. Dininiz doğru hale gelir böylelikle sizin dünya ve ahiret iyiliklerine ulaşmayı sağlar.¹²⁷¹ Yine o, Yasin 36/26. âyetinin beyan ilmindeki yeri nedir? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: İsti’naf makamında gelmiştir. Çünkü bu, rabbine kavuştuğunda İsa’nın nasıl bir halde olduğu sorusu gündeme gelebilir. Sanki bir kimse şöyle demiştir: Dinine destek için onun çarmıha gerilmesi ve Allah rızası için ruhunu vermesinden sonra Rabbine nasıl

¹²⁶⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 190.

¹²⁶⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 240.

¹²⁷⁰ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 174 vdd; es-Sa’îdî, *a.g.e.*, s.174 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.259, *Mutavvel*, 286 vd; er-Rummânî, Ebu’l-Hasen Ali b. İsa, *en-Nüket fi ‘İcâzi’l-Kur’an*, (Selâsu Resâil fi ‘İcâzi’l-Kur’an (Neşr. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Gâlûl Selâm) içinde), Dâru’l-Me‘ârif, Kahire, ts., s.76 vd; el-İcî, *a.g.e.*, s.137 vdd; el-‘Askerî, *a.g.e.*, s.174 vd; Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s.65, 68,59; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 203; Cârîm *a.g.e.*, s.240 vd; en-Nuveyrî, *a.g.e.*, VII, 6 vd.

¹²⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 10.

kavuşmuştur?¹²⁷² Dikkat edilirse Zemahşerî'nin burada icaz-ı hazfa işaret ettiği görülecektir.

İbn 'Atiyye konuyla alakalı olarak el-Mâide, 5/48. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Bu âyet fesahat konusunda muhteşemdir. Birçok manayı az lafızlar altında toplamıştır. Allah'ın kitabının bütünü böyledir. Ancak anlayış kıtlığımızdan dolayı bize, âyetlerin bir kısmı diğer bir kısmına göre daha fazla açıklanmıştır.¹²⁷³

İbn 'Atiyye, *وَكَضَيَّنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ* /ona kesin olarak şu emri vahyettik (el-Hicr, 15/66) âyetinin, zorunlu kıldık ve gerçekleştirdik anlamında olduğunu söyledikten sonra Allah Peygambere vahyedip bunu kendisine bildirdiğinden dolayı cümleye *إِلَيْهِ* sözcüğünü dahil ettiğini belirtmiştir. Bu anlam, âyetin zahirinin delalet ettiği ifadelerin hazfî ve icâzla elde edilmiştir.¹²⁷⁴ Müfessirimiz, *وَلَوْ تَرَىٰ إِذِذْ يُفْقَرُونَ عَلَى النَّارِ* /ateşin başında durduklarını görseydin (el-En'âm, 6/27) âyetinin yorumunda *لَوْ* şartının hazfedildiğini söylemiştir. Ona göre âyetin sonundaki takdir ise *لَرَأَيْتَ هَؤُلَاءِ أَوْ مَشَفَّاتٍ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ* /korkunç bir şey, sıkıntı vb. görürsün, şeklindedir. İbn 'Atiyye bu gibi yerlerde cevabın hazfedilmesinin, muhatabı bütünüyle hayaliyle başbaşa bıraktığından dolayı daha belîğ olduğunu söylemiştir.¹²⁷⁵

Kur'ân anlatımlarında -özellikle kıssalarda- bazen cümle veya cümleler hazfedilme yoluna gidilmiştir. Örneğin İbn 'Atiyye, Hz.Yusuf kıssasında *فَأَرْسَلُونِ يُوسُفَ أَيُّهَا* /saki olan elçi Yusuf'a gelerek ona söyle dedi, benzeri ifadelerin düşürüldüğünü söylemiştir.¹²⁷⁶ Müfessirimiz, el-Bakara 2/171. âyetin yorumunda, kafirlerden öğüt verilenlerle onlara öğüt verenlerin koyun ve deveye seslenen çobana benzetildiğini, onların söyleneni anlamadıkları çağırışı işittiklerini söylemiştir. İbn 'Atiyye bu âyette bir kısım cümlelerin zikredilip bir kısmının ise terk edildiğini, hazfedilen cümlelerin zikredilenlere delalet ettiğini, dolayısıyla âyetin son derece icazlı/kısa olduğunu belirtmiştir.¹²⁷⁷

¹²⁷² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 11.

¹²⁷³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 201.

¹²⁷⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 368.

¹²⁷⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 281.

¹²⁷⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 249.

¹²⁷⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 283.

3.2.1.6.3. İtnâb

İtnâb, belirli bir faydanın gözetilmesinden dolayı lafzın, manadan daha fazla kullanılarak sözün uzatılmasıdır. İhtiyaç miktarından fazla olmadığı müddetçe itnâb makbuldur. İtnâb değişik şekillerde gerçekleştirilir: Genel bir sözcükten sonra özel bir sözcük zikredilebilir. Özel bir sözcükten sonra genel bir ifade kullanılabilir. Kapalı bir ifadeden sonra izah için başka bir ibare zikredilebilir. Bazen tekrîr yoluyla itnâb gerçekleştirilir.¹²⁷⁸

Zemahşerî, *gözler körelmez ancak sinelerdeki kalpler körelir*, (el-Hac, 22/46) âyetinin tefsirinde الصُّدُور /sineler, sözcüğünün zikredilmesinin faydası nedir? diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: Körlüğün, hakikatte gözde gerçekleştiğine inanılır ve bilinir. O da nurunu söndürecek bir şeyin göz bebeğine isabet etmesidir. Körlüğün kalpte kullanılması istiâre ve meseldir. İnanılanın aksine, körlüğün hakiki olarak kalpte varlığını tespit ve gözlerden uzak tutulması istenilince bu tasvir, daha fazla bir netleştirmeye ve tarife ihtiyaç duymuştur. Böylelikle körlüğün makamının gözler değil kalpler olduğu ortaya konmuştur. Bu ليس المضياء للسيف ، ولكنه لسانك الذي بين فكئيك /Acı verme, kılıçta değil iki dudağın arasındaki dilindedir, demek gibidir. /يُنْ فَكئيك /iki dudağın arasında ifadesi, eziyet yerinin başkası değil dil olduğuna ilişkin iddianı takrir ve tespittir. Sanki bununla şöyle denilmiştir: Acı vermenin kılıca değil de dile verilmesi yanlışlıkla değil, bilerek ve kasıtlı olarak bizzat yapılmıştır.¹²⁷⁹

Zemahşerî, el-Bakara 2/238 âyetinin tefsirinde الصلاة الوسطى ifadesinin tek başına zikredilip namaz üzerine atfedilmesini faziletli olması konusunda yeganeliğine bağlamaktadır.¹²⁸⁰ Dolayısıyla o, burada yapılan itnâbın nedenine yer vermiştir.

Zemahşerî, kapalı bir sözcükten sonra izah için bir sözcüğün getirilmesi kabilinden olan, el-Alak 96/16 âyetindeki ناصية sözcüğünün bedel olduğunu söyler. Kendisi nekire olduğu halde, söz konusu sözcüğün, önde geçen marife bir kelimeye bedel olması caizdir. Çünkü kendisine sıfat getirilmiştir. Bu perçemlerin, hata ve

¹²⁷⁸ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 186 vd; el-Câhîz, Ebû Osman b. ‘Amr, *el-Hayavân*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Harûn/I-VIII), Dâru’l-Ciyl, Beyrut, 1996, VI, 7; el-‘Askerî, *a.g.e.*, s.190 vdd; İbnu’l-Esîr, Ebu’l-Feth Diyâuddîn Nasrullah b. Muhammed, *el-Meselu’s-Saîr fî Edebi’l-Kâtib ve’s-Şâ‘ir*, (Neşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd/I-II), el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1995, II, 119 vdd; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 264; el-Kalkaşandî, Ahmed b. Alî, *Subhu’l-A ‘şa fî Sinâ‘ati’l-İnşâ*, (Neşr. Yusuf Ali Tavîl/ I- XXIV), Dâru’l-Fikr, Dimeşk, 1987, II, 360.

¹²⁷⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 159.

¹²⁸⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 283.

yalancılıkla vasfedilmesi isnad-ı mecazîdir. Gerçekte hata eden ve yalancı olan bu perçemlerin sahipleridir.¹²⁸¹

Zemahşerî, itnâbın bir çeşidi olan tekrîre de zaman zaman işaret etmiştir. Bu bağlamda o, *فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا* /*demek ki zorlukla beraber bir kolaylık vardır, evet o zorlukla beraber bir kolaylık vardır* (eş-Şerh, 94/5-6). âyetinin yorumunda bir görüşe göre *وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ* /*O gün yalanlayanların vay haline* (el-Murselat, 77/15), ibaresi gibi, birinci cümleinin ikinci cümleinin tekrîri olduğuna değinir. Bu tekrar ayetin anlamın nefislerde iyice karar kılması ve kalplerde yerleştirilmesi için yapılır. Nitekim *جَاءَ زَيْدٌ زَيْدٌ* /*Zeyd Zeyd geldi*, cümlesinde tekil bir kelime tekrar etmektedir.¹²⁸² yine müfessirimiz, *لِيُحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ* /*suçlular istemeseler bile, hakkı hak olarak tanıtsın ve batılı ortadan kaldırsın diye...* (el-Enfâl, 8/8) âyeti, önceki ayet için tekrar değil midir? diye sorulacak olursa şöyle diyeceğini belirtmiştir: Hayır, çünkü iki mana birbirinden farklıdır. İlki iki iradeyi birbirinden ayırmaktır. Bu ise, Allah'ın cesaret sahibini başkasına tercih edip ona yardım etmesindeki maksadını açıklamaktır. Buna yardım edip diğerlerini güç bir zamanda terketmesinin asıl maksadı budur. Bu da maksatların efendisidir.¹²⁸³

İbn 'Atiyye *حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ* /*namazlara özellikle orta namaza devam ediniz ve kalkın Allah için divana durunuz* (el-Bakara, 2/238) âyetinin yorumunda hitabın bütün ümmete olduğunu belirtir. Âyet, namazların vaktinde bütün şartlarıyla yerine getirilmesini emretmiştir. Daha sonra Allah *الصَّلَوَاتِ* /*namazlar* sözcüğü içine girdiği halde ikinci defa *الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ* /*orta namaz* ifadesini zikretmiştir. Bununla Allah orta namazın şerefli olduğunu işaret ederek namaz kılanları ona teşvik etmeyi amaçlamıştır.¹²⁸⁴ Yine

İbn 'Atiyye *بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ* (el-'Alak, 96/15-16) âyetlerinde, *النَّاصِيَةِ* sözcüğünü başın önündeki saçlar/perçemler olarak açıkladıktan sonra nekire olan *كَاذِبَةٍ* ile marife bir sözcük olan *النَّاصِيَةِ* bedel yapıldığını belirtir. Perçemin yalan ve hatayla

¹²⁸¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 769.

¹²⁸² Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 760.

¹²⁸³ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 191 vd.

¹²⁸⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 322.

nitelendirilmesi\ sahibinin vasıflarıyla nitelendirilmesi kabilindendir.¹²⁸⁵ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye bedel yoluyla yapılan itnâba işaret etmektedir.

İbn ‘Atiyye, قُتِلَ أَصْحَابُ الْأُخْدُودِ النَّارِ ذَاتِ الْوُفُودِ /o hendeğin sahipleri öldürüldü, o çıkarılı ateşin! (el-Burûc, 85/4-5) âyetlerinin yorumunda النَّارِ sözcüğünün الْأُخْدُودِ sözcüğünden bedel-i ihtimal olduğunu söylemiştir.¹²⁸⁶ Dolayısıyla yine o, itnâbın bedelle yapılan çeşidine işaret etmiştir.

İbn Atiyye, (et-Tekâsur, 102/3-4) âyetindeki كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ifadesinin azab ve vaîd anlamlı olduğunu belirterek manayı, te’kid için söz konusu ibarenin ikinci defa tekrar edildiğini söylemiştir.¹²⁸⁷ Burada da O, tekrîr yoluyla gerçekleştirilen itnâba işaret etmiştir.

İbn ‘Atiyye Allah’ın, el-İnşirah 94/5-6 âyetlerinde geçen إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ifadesini, mübalağa ve hayrı tespit için tekrar ettiğini belirtmiştir.¹²⁸⁸

Yukarıdaki örneklerde anlaşıldığı üzere, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye itnâbın çeşitli şekillerine isimlendirme yapmadan göndermelerde bulunmuşlardır.

3.2.1.7. Zikr ve Hazf

Belağat ıstılahı olarak zikr, söylenmesi gereken sözcükleri kelamda telaffuz etmek, hazf ise sözün bağlamından veya zikredilen kelimelerden anlaşılabilen sözcük veya sözcük gruplarını cümleden düşürmek demektir.¹²⁸⁹

Zikr, öncelikle asıl olmasına dayalı olarak, hazfi gerektirecek bir sebebin bulunmamasından dolayı veya bütünüyle açıklama, inkarın önüne geçme, muhatapla konuşurken sözü uzatma, muhatabın anlayış zayıflığına işaret etme gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleştirilir.¹²⁹⁰

Zemahşerî yeri geldikçe âyetlerin yorumunda zikrin nedenlerine değinmektedir. Örneğin o, el-Bakara 2/79 âyetinin yorumunda يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ /onu kendi elleriyle yazarlar, ifadesindeki بِأَيْدِيهِمْ /elleriyle, ibaresinin te’kid için olduğunu belirtir. Burası te’kid yerlerindendir. Nitekim sen, yazdığı şeyi inkar eden kimseye; işte bu, senin bu

¹²⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 503.

¹²⁸⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 462.

¹²⁸⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 518.

¹²⁸⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 497.

¹²⁸⁹ er-Rummânî, *a.g.e.*, s.76 ; Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s. 63, 167.

¹²⁹⁰ el-Îcî, *a.g.e.*, s.115 vd; Kazvînî, *a.g.e.*, s. 38; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 56; *el-Mutavvel*, 67.

sağ elinde yazdığın şeydir, dersin.¹²⁹¹ Müfessir, yukarıdaki ifadeleriyle zikrin gerçekleşme nedeni olarak te'kîde değinmiştir.

Yine Zemahşerî, Tâhâ 20/25-26 âyetlerinin yorumunda, kelim o olmadan da düzgün olduğu halde رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي / *Rabbim benim için göğsümü aç ve işimi kolaylaştır*, ifadesindeki لِي sözcüklerinin zikredilme sebebi nedir, diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: Önce söz kapalı bırakılmış, اِشْرَحْ لِي وَيَسِّرْ لِي / *Bana aç ve kolaylaştır*, denilmiştir. Böylelikle, açılmış ve kolaylaştırılmış birşeylerin varlığı bilinmiştir. Daha sonra صَدْرٌ/göğüs ve أَمْرٌ /iş, sözcükleri zikredilerek kapalılık kaldırılmıştır. Bu göğsün açılması ve emrin kolaylaştırılması konusundaki اِشْرَحْ صَدْرِي وَيَسِّرْ اَمْرِي / *Göğsümü aç ve işimi kolaylaştır*, şeklindeki talebinden daha te'kidlidir. Çünkü bu, tek bir mananın icmal ve tafsili olarak iki yolla te'kid edilmesidir.¹²⁹²

Müfessirimiz, el-Bakara 2/228 âyetindeki وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ / *boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç adet beklerler*, ifadesinde, لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ, ifadesinde / *leşlerine yaklaşmamak için yemin eden erkeklerin dört ay beklemeleri gerekir* (el-Bakara, 2/226) ibaresinde olduğu gibi ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ denilseydi ya, الْاُنْفُسُ kelimesinin zikredilmesinin anlamı nedir? şeklindeki bir soruya şöyle karşılık vereceğini belirtmiştir: الْاُنْفُسُ, sözcüğünün zikredilmesinde kadınları, bekleme fiiline karşı tahrik etme vardır. Kadınlar, beklemekten hoşlanmadığı için, âyet onları buna teşvik etmektedir. Bu da kadınların nefislerinin erkekleri arzulamalarından kaynaklanmaktadır. Böylelikle onlara, arzularını kontrol altına alarak nefislerini beklemeye zorlamaları emrolunmuştur.¹²⁹³

İbn 'Atiyye'ye de yeri geldikçe âyetlerde yer alan zikr üslubuna değinmektedir. Örneğin O, el-Bakara 2/79 âyetindeki بِالَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ifadesindeki بِالَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ifadesindeki بِالَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ sözcüğünün onların suçlarını açıklama ve Allah'tan uzaklaşmalarını ispat için geldiğini söylemektedir. Yazanla emreden ayrı tutulmuştur. Çünkü bir şeyi üstlenen, her ne kadar aynı görüşte olsa bile üstlenmeyenden daha suçludur.¹²⁹⁴

¹²⁹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 158.

¹²⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 58 vd.

¹²⁹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 265.

¹²⁹⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 170.

Taha 20/17-18. âyetinde وَمَا تِلْكَ يَمِينِكَ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأُشْفِي بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا

مَا رَبُّ أُخْرَى “Şu sağ elindeki nedir ey Musa? Musa dedi ki: ‘O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak dökerim. Onunla başka ihtiyaçlarımı da gideririm” denilmiştir. Âyette, Hz. Musa’ya elinde ne olduğu sorulduğu halde o, asayla neler yaptığı sorusuna muhatap olmuş gibi cevap vererek sözü uzatmıştır. Hz. Musa’nın amacı Allah’la olan konuşmasını-aldığı zevkten dolayı- uzatmaktır. İbn ‘Atiyye her ne kadar bu yönü açıkça zikretmemiş olsa bile, Hz. Musa’nın asanın faydalarının büyük kısmını saydığını ve diğer konularda sözü kısa tuttuğunu belirtmiştir.¹²⁹⁵

Hazf ise, makamın dar olması, muhatabın anlayış seviyesini kontrol etmek, sözü uzatmamak, bir kimseyi dilden korumak veya bir kimsenin kötülüğünden dolayı konuşan kimsenin dilini ondan korumak gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleştirilir.¹²⁹⁶

Zemahşerî, el-Enfâl 8/41 âyetinin tefsirinde فَإِنَّ اللَّهَ ifadesinin mübeda olduğunu, haberinin ise hazfedildiğini belirterek şöyle der: “Takdir ise ya فحق /haktır, ya da فواجبٌ أنَّ /beşte birinin Allah için olması vaciptir, şeklindedir. en-Nehaî’nin فَلِلَّهِ حُصْنُهُ diye okuyuşu da bunu desteklemektedir. Meşhur olan, bunun vacipliğini daha te’kid ve tespit etmektir. Sanki şöyle denilmiştir: Ganimetin beşte birinin (Allah’ın elçisine veya beytu’l-mal’e) bırakılması vaciptir. Bunu ihlâl etmenin ve onda aşırıya kaçmanın bir imkanı yoktur. Nitekim haber hazf edilince, ثَابِتٌ وَاجِبٌ vb. birden fazla şeyin takdir edilme ihtimali ortaya çıkar ve tek bir şeyle vacip kılmaktan daha güçlü olur.”¹²⁹⁷

Zemahşerî, el-Feth 48/25. âyetinin tefsirinde âyetten anlatılmak isteneni açıkladıktan sonra şöyle demektedir: Cümle delalet ettiğinden dolayı لَوْ edatının cevabı hazfedilmiştir. لَوْ ibaresine tekrar olması caizdir. Çünkü her ikisi de aynı anlama dönmetedir. Bu durumda cevap لَعَذَّبْنَا ifadesi olur. لِيُدْخِلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ. Âyet, aralarında yaşayan müminleri korumak amacıyla, Mekke ahalisinin saldırılardan korunup öldürülmelerinin yasaklanmasına işaret edince sanki şöyle denilmiş olmaktadır: كَانَ الْكَفُّ وَمَنْعُ التَّعْذِيبِ لِيُدْخِلَ اللَّهُ

¹²⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 41.

¹²⁹⁶ el-Îcî, *a.g.e.*, s.114 vd; Cürcânî, Abdülkâhir, *a.g.e.*, s.132 vd; Kazvîni, *a.g.e.*, s. 37; Taftazânî, *Muhtasar*, s.58; *el-Mutavvel*, 69; Sâmarrâî, Fâdıl Sâlih, *Belâğatu’l-Kelime fi’t-Ta’biri’l-Kur’anyyi*, Şirketu’l-Âtik, Kahire, 2006, ss. 9-11.

¹²⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 214.

Alıkoyma ve eziyet edilmesinin engellenmesi, onları Allah'ın kendi rahmetine dahil etmesi içindir. Ya da müşriklerden rağbet edenleri İslam'a girdirmek içindir.¹²⁹⁸ Görüldüğü üzere o, ل edatının mutaallakının hazfedildiğine işaret etmiş olmaktadır.

Yine Zemahşerî, Neml 27/42. âyette birçok cümle takdir ederek, açıkça ifade etmese bile arada cümlelerin hazfedildiğine işaret etmektedir. وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ / ve bize ilim verildi, ifadesi Süleyman'ın ve ileri gelenlerinin sözüdür. Bu söz neye atfedilmiş ve neyle ilişkilendirilmiştir, denilirse şu cevap verilir: Makam, Belkıs'a tahtından sorulması ve onun cevap vermesi makamı olunca Süleyman ve erkanı, söylenenlere uygun olarak وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ demişlerdir. Nitekim kadın akıllı ve zeki biriydi. İslam'la rızıklandı.¹²⁹⁹

İbn Atiyye de yeri geldikçe eserinde hazfedilen kelime veya harflere işaret etmektedir. Örneğin لَمْ يَكْ مُغَيَّرًا (el-Enfâl, 8/53) âyetinin tefsirinde يَكْ ifadesindeki nun hazfedilmiştir. İbn 'Atiyye bununla ilgili şu açıklamalarda bulunur: يَكْ sözcüğü لَمْ ile nun harfinin düşürülmesiyle cezmedilmiştir. Asıl olarak يَكُونُ şeklindedir. لَمْ başına gelince لَمْ haline geldi. Sonra tahfifi kastetmişler gibi لَمْ يَكْ مُغَيَّرًا dediler ve لَمْ edatının يَكْ üzerine dahil olduğunu vehmederek cezimden dolayı nunu hazfettiler. İbn 'Atiyye, bu konuda cezimden dolayı hazfedilen lin harfine benzemesi sebebiyle bu açıklamayı hoş kabul eder. Nitekim Araplar لَمْ أُبَالٍ demişlerdir. Daha sonra cezim harfinin أُبَالٍ üzerine dahil olduğunu vehmederek لَمْ أُبَلٍ şeklinde telaffuz etmişlerdir.¹³⁰⁰

الشَّرُّ /Hayır (ve şer) senin elindedir, (Âl-i 'İmrân, 3/26) âyetinin tefsirinde الشَّرُّ hazfedilmiştir. Sadece الشَّرُّ zikredilmesinin nedeni, insanların ona daha çok rağbet etmeleri ya da yeryüzünde daha çok hayır bulunmasıdır. Ya da kötü bir şeyi Allah'a nispet etmek adaba aykırı olduğundan dolayıdır¹³⁰¹ İbn 'Atiyye bu âyetin yorumunda anlamın الشَّرُّ وَالْخَيْرُ şeklinde olduğunun söylendiğini belirtir. Ona göre, biri diğerine delalet ettiğinden dolayı الشَّرُّ hazfedilmiştir. Aynı durumu تَقِيكُمْ الْحَرَّ /Sizi sıcak (ve soğuktan) korur (en-Nahl, 16/81) âyetinde de vardır. Nakkaş ise يَدِكَ الْخَيْرُ ifadesinin النَّصْرُ

¹²⁹⁸ Zemahşerî, a.g.e, IV, 334 vd.

¹²⁹⁹ Zemahşerî, a.g.e, III, 357.

¹³⁰⁰ İbn 'Atiyye, a.g.e., V, 541.

¹³⁰¹ Suyûtî, el-İtkân, III, 208.

وَالْغَنِيمَةُ /yardım ve ganimet, anlamında olduğunu, birinin delalet ettiğinden dolayı diğerinin hazfedildiğini söylemiştir.¹³⁰²

3.2.1.8. Gelecekte Mazi Lafzıyla ve Geçmişten Müstakbel Kipiyle Bahsetmek

Çeşitli nüktelere bağlı olarak mazi ve muzari kipleri birbirlerinin yerine kullanılmaktadır.¹³⁰³ Müfessirlerimiz de yeri geldikçe bu konudaki nüktelere işaret etmektedir.

Bu bağlamda Zemahşeri, et-Tevbe 9/84. âyetinde geçen وَهُمْ فَاسِقُونَ /onlar ancak kafir olarak öldüler, cümlesinin yorumunda konuyla ilgili şöyle der: Anlam istikbal olduğu halde مَاتُوا şeklinde mazi lafzıyla ifadesinin getirilmesi, olayın meydana gelmesi ve vücut bulmasının mukadder olmasından dolayıdır. Çünkü bu muhakkak kaçınılmaz olarak gerçekleşecektir.¹³⁰⁴ Yine o, Hûd 11/98. âyetinin tefsirinde يَقْدُمُ قَوْمُهُ /kiyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir, denilseydi ya, niçin mazi sığasıyla getirilmiştir denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Çünkü mazi kipi, var olan kesin bir duruma işaret etmektedir. Ona göre sanki لَا مُحَالََةَ النَّارِ لَمْ يَقْدُمُ قَوْمُهُمْ /o kiyamet günü kavminin önüne düşecek ve kesin olarak onları ateşe götürecektir, denilmiştir.¹³⁰⁵

Zemahşerî, en-Neml 27/87 âyetinin yorumunda فَيَفْزَعُ değil de فَيَفْزَعُ sığası niçin getirilmiştir, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bir nükteden dolayıdır. O da korkunun kaçınılmaz olarak, kesinlikle gerçekleşeceğini haber vermektir. Çünkü mazi fiil, bir şeyin var olmasına ve kesin olarak gerçekleşmesine işaret etmektedir.¹³⁰⁶ Yine müfessirimiz, فَاصْبِرْ /görmedin mi ki Allah gökten yağmur indirir de yer yemyeşil oluverir (el-Hac, 22/63) âyetinin tefsirinde فَاصْبِرْ söylenseydi ya, niçin muzari lafzına yönelinmiştir? denilecek olursa bir nükteden dolayı olduğunu söyleceğini belirtmiştir. O da yağmurun etkisinin uzun bir süre devam edeceğini ifade etmektir. Bu şöyle demek gibidir: فَالْآنَ عَلَى فُلَانٍ عَامٌ كَذَا فَأَرْوَحُ وَأَعْدُو شَاكِرًا لَهُ /Falan

¹³⁰² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 417.

¹³⁰³ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 88, 94.

¹³⁰⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 289 vd.

¹³⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 410

¹³⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 373.

kimse bana şu yılda ikramda bulundu ben de ona devamlı teşekkür ettim. Eğer فَرَحْتُ ve غَدَوْتُ denilirse bu makama uygun düşmez.¹³⁰⁷

İbn ‘Atiyye ise, el-Bakara 2/166. âyetinin yorumunda şunları söyler: Emri yakınlaştırmak ve meydana geldiğini doğrulamak amacıyla ذِی lafzı, o zaman geçmişte kalmış olan bir şey üzerine dahil olmuştur. Nitekim bunun için, وَأَدَّى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْحَنَّةِ, *cehennemlikler cennetliklere: Ne olur, lütfen suyunuzdan, Allah’ın size nasip ettiği nimetlerden bize gönderin, diye seslenirler* (el-A‘râf, 7/50) âyetinin tefsirinde mazi lafzı, muzari lafzı yerinde kullanılmıştır.¹³⁰⁸

Geçmişten mustakbel lafzıyla bahsetmeyle ilgili İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/91 âyetinin tefsirinde şu yorumları yapar: قِيلَ تَقْتُلُونَ lafzı, muhtemel problemler âyetinde geçen zarfıyla ortadan kaldırıldığı için mazi anlamında kullanılmıştır. Herhangi bir karışıklık belirmediği durumda mazi için kullanılan bir lafzın mustakbel, mustakbel için kullanılan kelimenin de mazi anlamında kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur.¹³⁰⁹ Ona göre mazinin, mustakbel konumunda kullanılmasının yararı, peygamberliğin geçmişte gerçekleşen bir şey gibi olduğuna işaret etmektir. Mustakbelin, mazi yerinde kullanılmasının faydası ise durumun devamlı olduğunu belirtmektir. Hz.Muhammed’in dönemindekiler, geçmişlerinin yaptıklarına razı olduklarından dolayı, peygamberlerin öldürülmesi onlar için davranışlardan bir parça olarak kalmıştır.¹³¹⁰

Her iki müfessirin meâni ilmiyle ilgili tutumunu değerlendirecek olursak şunları diyebiliriz: Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye, yeri geldikçe, nahivle de alakasından olsa gerek cümlelerin unsurlarına değinmişler, her ne kadar ibtidaî, talebî ve inkarî sözcüklerini kullanmasalar bile bu kavramların anlamlarını hatıra getirecek açıklamalarda bulunarak, bir nevi haberî cümlelerin çeşitlerine yer vermişlerdir. Her iki müfessirimiz de haberî cümlelerin kendi anlamları dışına çıkarak farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmişlerdir. Dua, acizlik, zafiyet bildirme, emir ve nehiy bu anlamlardan bazılarıdır. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye, talebî inşa cümlelerinden emir, nehiy, istifhâm, temennîye ve bunların kullanım şekillerine değinmişlerdir. Onlar, bu siğaların asıl anlamlarından çıkarak,

¹³⁰⁷ Zemahşerî, *a.g.e*, III, 164.

¹³⁰⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 235.

¹³⁰⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e*, I, 179.

¹³¹⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 179.

farklı anlamlarda kullanıldıklarını da ifade etmişlerdir. Daha vurgulu anlamlar için başvuru kasr sanatına ve yapıma çeşitlerine eserlerinde zaman zaman yer vermişlerdir. Onlar, her ne kadar müsâvât ve itnâb kavramlarını kullanmamış olsalar bile bunları işmam edecek açıklamalarda bulunmuşlardır. Yine müfessirlerimiz îcaz, zikir ve hazıf kavramlarını kullanarak bu anlatım biçimlerine ilişkin izahlar yapmışlardır.

3.2.2. Beyân İlminin Yeri

Sözlükte, keşif, izah etme ve açık olma anlamlarına gelen beyân, bir anlamın birbirinden farklı olarak çeşitli yollarla ifade edilme kurallarından ibaret olan ilim dalıdır. Belağatın üç ana bölümünden biri olan beyân ilmi, mecâz, teşbih, istiâre ve kinâye konularını esas almaktadır.¹³¹¹

3.2.2.1. Mecâz

Kur'ân'da yer alan lafızlar hakiki veya mecazî anlamlarına göre değerlendirilir. Hakiki anlamdaki lafızların Kur'ân'da yer aldığı konusunda herhangi bir görüş ayrılığı yoktur. Kur'ân'ın büyük bir kısmı bu lafızlardan oluşmuştur.¹³¹²

Mecâz, aralarındaki bir alakadan dolayı konulduğu anlam dışında bir manayı ifade etmek üzere kullanılan kelimedir. Bu durumda, ifadede asıl anlamın kastedilmediğini gösteren bir karinenin de bulunması gerekir.¹³¹³

Mecaz temelde iki kısma ayrılır: a) Lügavî veya Mürsel Mecâz: Gerçek anlamla, sonradan kullanılan anlam arasındaki bağıntı teşbih olursa mecâz, istiâre; eğer teşbih değilse lügavi veya mürsel mecâz diye adlandırılır. b) Aklî Mecâz: Aklî mecaz ise fiil veya fiil anlamındaki ism-i fâil, ism-i mefûl veya mastarın, bir alakadan dolayı, kendisinin ait olduğu şeye değil de bir başka şeye isnâd edilmesidir. Bu durumda, onun ait olduğu şeye isnâd edilmesine engel bir karine de bulunmaktadır.¹³¹⁴

Mecaz-ı mürselde, asıl anlamla mecâzî anlam arasındaki alaka, sebebiyet-müsebbebiyet, külliyet-cüziyet, alet, önce takyid sonra itlak, birçok şeyi kapsamak

¹³¹¹ Detaylı bilgi için bkz. Kazvînî, *a.g.e.*, s. 16, es-Sâidî, *a.g.e.*, I, 212; Halefu'r-Rebi'î, *Mekâyîsu'l-Belâğa beyne'l-Udeba ve'l-Ulema*, Cami'atu Ummi'l-Kurâ, Mekke, 1416/1986, s.591 vd; Hacımuftuoğlu, *Beyân* mad, DİA., TDV., Yay., İstanbul, 1992, VI, 22.

¹³¹² Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 255; Suyûtî, *el-İtkân*, III, 120.

¹³¹³ Cürcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa*, (Neşr. Muhammed el-Fâdilî), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2003, s. 60; Cürcânî, Abdulkâhir, *Delâil*, 66 vd.; İbn Esîr, *a.g.e.*, I, 74 vd.

¹³¹⁴ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 28 vd, 250 vd; Taftâzânî, *a.g.e.*, s.324; el-'Âmûlî, Bahaaddîn Muhammed b. Huseyn, *el-Keşkül*, (Neşr. Muhammed Abdulkarîm en-Nemerî/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998, I, 261.

demek olan umum, اِعْتَبَارُ مَا سَيَكُونُ /önceki durumu göz önünde bulundurmak, اِعْتَبَارُ مَا كَانَ /gelecekteki durumu dikkate almak, halliyet-mahalliyet gibi anlamlar olabilir.¹³¹⁵

Zemahşerî âyetleri tefsir ederken zaman zaman bu anlamlara işaret etmesine rağmen, açıkça mecâz-ı mürsel terimini kullandığına tanıklık edilememiştir. Bu bağlamda o Gâfir 40/13. âyetinde geçen اِنزِلْ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ رِزْقًا /size gökten rızık indirir, ifadesindeki rızıktan maksadın yağmur olduğunu belirtir. Çünkü yağmur rızkın sebebidir.¹³¹⁶ Yine o, en-Nisâ 4/54. âyetindeki اَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ /yoksa insanlara haset mi besliyorlar, ifadesindeki genel anlamalı النَّاسَ kavramından maksadın Peygamber ve müminler olduğunu söylemiş, ancak mecaz mürsel ifadesini kullanmamıştır.¹³¹⁷ Dolayısıyla O, mecaz-ı mürselin, küll zikredilip cüz kastedilmesi biçimine işaret etmiştir.

Müfessirimiz, Yusûf 12/36. âyetinde geçen اِنِّىْ اَعْصِرُ خَمْرًا /ben şarap sıkıyorum, ifadesindeki خمر/şarap kavramındaki maksadın üzüm olduğunu belirtir. Üzüm daha sonra dönüşeceği halle isimlendirilmiştir.¹³¹⁸ Bu yorumuyla Zemahşerî, mecâz-ı mürselin yukarıda işaret ettiğimiz, bir olgunun gelecekteki durumunu göz önünde bulundurma, biçimini işaret etmiştir.

O, el-A'râf 7/31 âyetinin yorumunda geçen خُذُوا زِينَتَكُمْ /ziynetlerinizi alınız, ifadesini ziynetlerinizin bulunduğu elbiselerinizi alınız, diye yorumlamıştır.¹³¹⁹ Dolayısıyla Zemahşerî, ziyneti, onun mahalli olan elbiseyle yorumlamakla burada mecâza işaret etmiştir.

Zemahşerî, Meryem 19/50. âyetinin tefsirinde geçen وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا /Hepsine dillerde yüksek bir doğruluk şanı verdik, ifadesiyle ilgili şöyle demektedir: Dille icat edilen bir şey dil ile ifade edilmiştir. Nitekim elle yapılan ihsan, el ile ifade edilir.¹³²⁰ Bu ifadesiyle o, “bir şeyin yapılan aletle zikri” kabilinden olan mecaz-ı mürsele göndermede bulunmuştur.

¹³¹⁵ Kazvîni, a.g.e, s. 250 vdd; el-Haşîmî, a.g.e., s.265 vd.

¹³¹⁶ Zemahşerî, a.g.e., IV, 151.

¹³¹⁷ Zemahşerî, a.g.e., I, 511.

¹³¹⁸ Zemahşerî a.g.e, II, 450.

¹³¹⁹ Zemahşerî, a.g.e, II, 96.

¹³²⁰ Zemahşerî, a.g.e, III, 21.

O, ‘Alak 96/17 âyetindeki فَادْعُ نَادِيَهُ /o zaman çağırсын kurultayını, ifadesinde النَّادِي /kurultay, sözcüğünü kavmin toplandığı meclis olarak tanımladıktan sonra, bundan maksadın meclis ahalisi olduğunu söylemiştir.¹³²¹ Böylelikle Zemahşerî, mahallin zikredilerek, hâlin kastedildiğine işaret etmiştir.

Aklî mecaza gelince, Zemahşerî’nin bu mecâz türünü, bazı yerlerde isnâdî mecâz olarak adlandırdığını görüyoruz. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/25 âyetinin tefsirinde الْخَرَى /akmanın, الْأَنْهَارَ /akma yerlerine isnad edilmesinin isnadî bir mecâz olduğunu belirtmektedir.¹³²² Müfessirimiz, İbrâhim 14/3 âyetinde geçen فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ ifadesinin yorumunda, dalâletin uzaklıkla nitelenmesinin anlamı nedir? diye sorulacak olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu isnadî mecazdır. Dalâlet, gerçekte sapkınlığa düşmüş olana aittir. Çünkü oi doğru yoldan uzaklaşmaktadır. Bundan dolayı onun fiili bu vasıfla nitelenmiştir. Nitekim sen حَدَّ جَدُّهُ /onun ihtimamı, bütün gayretini sarfetti, dersin.¹³²³

Zemahşerî, Sebe 34/33 âyetindeki بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ /gecenin ve gündüzün hilesinden maksadın, gece ve gündüzdeki hilelerin olduğunu söyler. Zarf konusunda müsamahakar davranılmış ve o mefulu bih mahallinde getirilerek mekr/hile kendisine izafe edilmiştir. Ya da mecâzî isnâd yoluyla, onların gece ve gündüzlerine hile yapan, denilmiştir.¹³²⁴ Yine o, el-İsra 17/45. âyetinde geçen حِجَابًا مَسْتُورًا ifadesindeki ism-i meful olan مَسْتُور /örtölmüş, kelimesine ism-i fail manasını yükleyerek örtü sahibi anlamı vermiştir. Bu ifade, Arapların سَيْلٌ مُفْعَمٌ /dopdolu bir sel, sözüne benzemektedir.¹³²⁵ Ancak o burada aklî/isnadi mecazın olduğunu belirtmemiştir.

İbn ‘Atiyye ise mecâza değinirken açıkça bir ayrıma gitmemiş olsa bile mecazın iki çeşidine örnekler vermiştir: Bu bağlamda o, Bakara 2/16 âyetinin yorumunda, الرِّبْحُ /kazancın التِّجَارَةِ /ticaret’e isnad edildiğini belirtmiştir. Nitekim Araplar, لَيْلُهُ قَائِمٌ وَنَهَارُهُ صَائِمٌ /gecesi ayakta gündüzü ise oruçludur, derler. Anlam, onlar ticaretlerinde kazanç

¹³²¹ Zemahşerî, a.g.e, IV, 769.

¹³²² Zemahşerî, a.g.e., I, 112.

¹³²³ Zemahşerî, a.g.e, II, 517 vd.

¹³²⁴ Zemahşerî, a.g.e, III, 567.

¹³²⁵ Zemahşerî, a.g.e., II, 644.

sağlamadılar, şeklindedir.¹³²⁶ İbn ‘Atiyye’nin Araplar’ın sözünden yapmış olduğu nakil, onun açıkça ifade etmese bile aklî mecâzın farkında olduğunu göstermektedir.

Yine o, Sebe 34/33. âyetinde geçen اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ifadesinin yorumunda şöyle demektedir: Onların hileleri bu zaman dilimlerinden gerçekleştiğinden dolayı, devamlılığa işaret etmek üzere مَكْرُ sözcüğü اللَّيْلِ ‘le izafe edilmiştir. Bu izafe Arapların şu sözü kabilindendir: لَيْلُهُ قَائِمٌ وَنَهَارُهُ صَائِمٌ /gecesi uykuludur, gündüsü oruçludur.¹³²⁷ Görüldüğü üzere müfessirimiz bu âyette de akl-i mecaza değinmiştir.

İbn ‘Atiyye, (Âl-i ‘İmrân, 3/143) وَقَدْ كُنْتُمْ تَمْنُونَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ âyetin tefsirinde ölümü görmekten maksadın, ölümün sebeplerini görmek olduğunu söyler. Bu sebepler kızıışmış bir savaş ve ellerinde kılıçlar olan erkeklerdir. Aynı kullanım, Umeyr b. Vehb’in Bedir savaşında dillendirdiği رَأَيْتُ الْبَلَايَا تَحْمِلُ الْمَنَايَا /ölümün belalara binmiş olduğunu gördüm, sözünde de görülmektedir.¹³²⁸ İbn ‘Atiyye burada mecazın, sebep-müsebbeb ilişkisinden kaynaklanan çeşidine değinmiştir.

Müfessir, Ğafir 40/13. âyetin yorumunda rızkın gökten indirilmesinin yağmurun ve hükmün indirilmesiyle gerçekleştiğini söylemekle¹³²⁹, açıkça ifade etmese bile mecaz-ı mürselin sebebiyet-müsebbebiyet ilişkisine değinmiş olmaktadır.

İbn ‘Atiyye, 4/54 âyetinde geçen النَّاسُ sözcüğünün seleften çeşitli nakillere dayanarak Araplar veya Hz. Peygamber anlamına geldiğini belirtir.¹³³⁰ Dolayısıyla onun burada, mecâz-ı mürselin küllün zikredilip cüzün kastedilmesi biçimini ortaya koymuş olduğu söylenebilir.

Yine o, Yûsuf 12/36. âyetinde geçen اعصر حمرا ifadesin de şu yorumları nakletmektedir: Bazıları, sonuca dayalı olarak العنب/üzümün, içki diye isimlendirildiğini söylerken, bazıları ise Ezd-i Amman dilinde üzümün, hamr/içki olarak isimlendirildiğini söylemiştir.¹³³¹ Birinci görüş, göz önünde bulundurulursa, onun mecâz-ı mürselin اِعْتَبَارُ مَا سَيَكُونُ /bir şeyin gelecekteki durumunu dikkate almak, şekline değindiği söylenebilir.

¹³²⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 98.

¹³²⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 421.

¹³²⁸ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 515 vd.

¹³²⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 550.

¹³³⁰ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 68.

¹³³¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 243.

İbn ‘Atiyye, el-A‘râf 7/31’de geçen zinetten maksadın Mücâhid, Süddî ve Katâde’ye göre örten elbise, Tâvus’a göre ise pelerin olduğunu belirtmiştir.¹³³² Dolayısıyla o, zineti, onun mahalli olan elbiseyle yorumlayan nakillere yer vermekle farkında olmadan mecaz-ı mürsele işaret etmiş olmaktadır.

Müfessirimiz, Meryem 19/50.âyetinde geçen لِسَانٌ صِدْقٍ dan maksadın İbn ‘Abbâs’a göre sürekli övgü olduğunu söylemektedir. Lisan, Arapların sözünde kötü veya iyi olsun yaygın söz demektir.¹³³³ Bu ifadesiyle İbn ‘Atiyye, bir şeyin yapılan aletle zikri kabilinden olan mecaz-ı mürsele göndermede bulunmuştur.

3.2.2.2. Teşbih

Belağatta önemli bir yere sahip olan teşbih sanatı, güzelliğin göstergesi kabul edilmiştir. Çünkü bu sanat, gizli olan bir şeyi açık hale getirdiği gibi uzak manaları da zihne yakınlaştırır. Teşbih, sözlükte temsil anlamındadır. هَذَا شَيْءٌ هَذَا وَمِثْلُهُ Bu bunun benzeri ve örneğidir, denilir. Terimsel olarak ise iki veya daha fazla şey arasında benzerlik ilişkisi kurmaktır. Böylelikle bir edatın kullanımıyla beraber, bu iki şeyin bir veya daha fazla sıfatta ortak oldukları ifade edilir. Teşbihin, müşebbeh/benzeyen, müşebbeh bih/benzetilen, vech-i şebah/benzetme yönü ve teşbih edatı olmak üzere dört rûknü vardır. Bu rûkûnlerin her biri göz önünde bulundurularak teşbih birçok farklı kısma ayrılmıştır.¹³³⁴ Ancak biz burada daha çok müfessirlerimizin değinmiş olduğu bölümlerini zikretme yoluna gideceğiz.

Teşbih vech-i şebah/benzetme yönü itibariyle iki kısma ayrılmaktadır: 1. Teşbih-i temsil: Benzetilme yönünün birkaç şeyden süzölmüş bir vasıf olması durumunda, teşbih bu ismi almaktadır. 2. Temsil olmayan teşbih: Diğer kısmın aksine vech-i şebah tek bir vasıftır. Birkaç şeyden süzölmemiştir.¹³³⁵

Zemahşerî, Bakara 2/17. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: Allah onların vasıflarının gerçek yüzünü anlattıktan sonra, açıklamayı tamamlamak, ifadedeki açıklığı artırmak için mesel getirmiştir. Arapların mesellere başvurmaları, alimlerin meseli

¹³³² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 392.

¹³³³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 19.

¹³³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazvîni, *a.g.e.*, s. 203 vdd; el-Hafâcî, s.119 vdd; el-‘Askerî, *a.g.e.*, s.5-7; el-Müberraîd, Ebu’l-‘Abbâs Muhammed b. Yezîd, (öl.285/898), *el-Kâmil fi’l-Lügâ ve’l-Edeb*, (Neş. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim/I-IV), Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, Kahire, 1997, III, 25-27; İbn Hicce, *a.g.e.*, I, 383 vdd; Taftazânî, *Muhtasar*, ss. 279-281. Zemahşerî’nin kendisi de tefsirinde teşbihi örtülü anlamları, ortaya çıkan ve zihinler için şekillendiren yollar olarak görmektedir. Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 440.

¹³³⁵ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 234 vd; Taftazânî, *a.g.e.*, 307.

sürekli kullanma istekleri, gizli manaları ortaya çıkarma ve hakikatlerin üzerindeki örtüleri kaldırmaya yöneliktir. Öyle ki bu üslupla hayali olan şeyleri hakikat, mevhum düşünceleri kesin şeyler gibi ve gizli olan şeyleri de müşahade edilenler gibi görebilirsin. Bu üslupla en inatçı hasımlar susturulur ve yüz çeviren serkeşler zaptedilir. Allah'ın apaçık kitabı Kur'ân'da ve diğer kitaplarda çokça kullandığı meseller, Peygamberimizin ve diğer bütün peygamberlerin ve hikmet sahibi insanların sözlerinde yaygın hale gelmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: *İşte bu misaller var ya biz onları insanlar için getiriyoruz, fakat onlara ilim sahiplerinden başkasının aklı ermez* (el-Ankebût, 29/43). Arapların kelimasında asılolan meselin, misil anlamında olmasıdır. Onlar *مَثَلٌ مِثْلٌ وَ مِثْلٌ* dedikleri gibi *شَبَّهَ شَيْئَهُ وَ شَبَّهَ* dedikleri gibi *مِثْلٌ* demişlerdir. Daha sonra yerli yerinde örnek olarak kullanılan sözlere mesel demişlerdir. Şaşılabacak derecede bazı nitelileri olan sözler dışındaki ifadeler mesel olarak öne sürülmediği gibi bunların kabul edilerek tedavüle konulması da uygun görülmemiştir. Bundan dolayı, mesel tipi örnekler değişimden korunmuşlardır. Onların ateş yakan kimseye benzetilmesinin anlamı nedir, münafıklarla ateş yakan kimse arasında ne benzerlik var ki bunlardan biri diğerine benzetilmiştir? denilirse Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Mesel kavramı, esed kavramının atılğan olan kimse için istiâre edilmesi gibi onların şaşırtıcı durumları, nitelikleri veya kıssaları için istiâre edilmiştir. Sanki şöyle denmiştir: onların garip halleri ve durumları, ateş yakan kimsenin durumu gibidir. Aynı anlatım, *Takva sahiplerine vadedilen cennetin misali şöyledir: Altından ırmaklar akar, yemişleri devamlıdır, gölgesi de...* (er-Ra'd, 13/35) âyetinde de görmek mümkündür. Sana hikaye ettiğimiz şaşırtıcı anlatımlardan biri de cennet kıssasıdır, denilmiştir. Daha sonra Allah o şaşırtıcı halleri açıklamaya başlamıştır.¹³³⁶ Görüldüğü üzere, Zemahşerî burada teşbih-i temsille ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

Zemahşerî, teşbih-i temsili mürekkep teşbih diye isimlendirmiştir. Nitekim o, Âl-i 'İmrân 3/117 âyetinin tefsirinde, maksat, onların infak ettikleri şeyi, faydasının azlığı ve zayı olma noktasında kavurucu soğuk bir rüzgârın vurmuş olduğu ekine benzetmektir. Onların infak ettikleri şey rüzgâra bezetilmiştir, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bu, *كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا* (el-Bakara, 2/17) âyetinde geçtiği üzere mürekkep teşbih kabilindendir.¹³³⁷

¹³³⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 79 vd.

¹³³⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 397.

Zemahşerî, o, dünya hayatının misâli ancak gökten indirdiğimiz bir su gibidir ki, onunla yeryüzündeki otlar, insan ve hayvanların yediği bitkiler birbirine karışmıştır. Nihayet yeryüzü zinetini takınıp süslendiği ve sahipleri de onun üzerinde kendilerini güçlü sandığı bir sırada geceleyin veya gündüzün ona emrimiz gelivermiş, bir anda ona öyle bir turpan atıvermişiz ki, sanki dün orada hiçbir şenlik yokmuş gibi oluverir (Yunus, 10/24) âyetinin mürekkebe teşbih olduğunu söylemiştir. İyi bir gelecekte sonra, dünyanın hızlıca geçmesi ve nimetlerinin yok olmasının hali, yeryüzünün yeşillenerek her tarafı kuşatıp gür bir hale geldikten sonra kuruyup, döküntü olarak gidişine benzetilmiştir.¹³³⁸

Zemahşerî, el-Hacc 22/31 âyetindeki ifadenin hem teşbih-i mürekkebe hem de teşbih-i müferrak olabileceğini söylemiştir. Ona göre mürekkebe teşbih olduğunda Allah sanki şöyle demiştir: Allah’a ortak koşan kimse, sonu olmayan bir şekilde kendisini helak etmiştir. Onun hali, gökten düşerken bir kuş tarafından kapılıp da et parçalarının dağıldığı kişinin halinin resmi gibidir. Yahut da rüzgarın bir şeyi uzak beldelere sürüklemesi şekline benzer. Eğer müferrak olursa, iman yüceliğinde göğe, imanı terkedip Allah’a ortak koşmak gökten düşmeye, fikirlerini dağıtan heva ve onu dalâlet vadilerinde savuran şeytan ise yok eden çukurlara sürükleyen rüzgara benzetilmiş olur.¹³³⁹

Yine Zemahşerî, benzetilenin hayal olmasından yola çıkarak bazı teşbihleri, teşbih-i tahyîl olarak isimlendirmektedir. O, *tomurcukları şeytanların başları gibidir*, (es-Sâffât, 37/65) âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: Zakkum ağacının son derece çirkin ve tiksindirici bir manzaraya sahip olduğuna işaret etmek üzere şeytanların başlarına benzetilmiştir. Çünkü şeytan, insanların hayalinde çirkin ve tiksindiricidir. Çirkin suretli kimseye “Sanki onun yüzü şeytanın yüzü gibidir, Sanki o şeytanın başı gibidir” denilir. Ressamlar, şeytanı çizdiklerinde güçleri yettiğinde onu en kötü ve en korkunç şekilde resimlerler. Kendisinden küçük bir şer değil de hep hayır bekledikleri kimseleri de meleklerle benzetirler. Nitekim Hz. Allah şöyle buyurmaktadır: *Hâşâ, Allah için bu bir insan değil, ancak değerli bir melektir* (Yusuf, 12/31). Bu tahyîli bir teşbihtir.¹³⁴⁰

Zemahşerî, yeri geldiğinde teşbih-i makluba da yer vermektedir. Teşbih-i maklub, müşebbehin, vech-i şebek bakımından, müşebbeh bihten daha mükemmel ve

¹³³⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 329.

¹³³⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 151 vd.

¹³⁴⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 44 vd.

kuvvetli olduğu iddiasını sergilemekle gerçekleşir.¹³⁴¹ Müfessirimiz, *إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا* /Alışveriş faiz gibidir, (el-Bakara, 2/275) âyetindeki teşbihi buna göre açıklamaktadır: *إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا* /Faiz, alışveriş gibidir, denilseydi ya. Çünkü buradaki ifade alış veriş değil faiz hakkındadır. Dolayısıyla “Onlar, faizi alışverişe benzettiler ve onu helal kıldılar”, denilmesi gerekirdi. Onların benzetmeleri şöyle demeleri gibidir: Bir adamın sadece bir dirhemlik olan bir şeyi iki dirheme satın alması caizdir. Aynı şekilde bir dirhemliği, iki dirheme satması da caizdir, diye itirazda bulunulması durumunda Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: İfade mübalağa yoluyla bu şekilde getirilmiştir. Faizin helal olduğuna ilişkin inançlarında o kadar aşırıya gitmişler ki onlar hellalık konusunda faizi asıl ve kanun kılıp alışverişini ona benzetmişlerdir.¹³⁴²

Zemahşerî, teşbihin bütün rükünlerinin zikredildiği birçok âyette zannımca konu net olduğundan dolayı teşbihle ilgili herhangi bir yorumlamaya gitmez.¹³⁴³

İbn ‘Atiyye, açıkça ifade etmese bile müfret teşbih, teşbih-i temsil ve mürekkepten bahsetmiştir. Örneğin o, el-Bakara 2/17. âyetinin tefsirinde şöyle demektedir: *الْمَثَلُ الْمَثَلُ* hepsi birdir ve *الشَّبَهُ* /benzer, anlamındadır. Bazen bir şey, diğer bir şeyin cisimce benzeri olur. Bazen insanın nefsi, bir şeye benzer başka bir şeyi hayal eder. Dolayısıyla *كَمَثَلِ مَثَلُهُمْ* nin anlamı, onların durumunu gözetleyen kişinin zihninde oluşan resim, bir şeyi yakını gözlemleyen zihninde oluşan resim gibidir, demektir. Bu yorumlar ile *müttakilere vadolunan cennetin durumu şuna benzer: Bahçelerinin içinden ırmaklar akar; Meyveleri gibi gölgeleri de devamlıdır* (er-Ra‘d, 13/35); *Allah’a karşı gelmekten sakınanlara vadedilen cennetin durumu şunun gibidir: Orada bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içerken lezzet veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları vardır* (Muhammed, 47/15); *Onun benzeri hiçbir şey yoktur* (eş-Şûra, 42/11) âyetlerindeki problem de ortadan kalkmış olur. Çünkü Allah’ın vahdaniyeti ve ezeliyetiyle ve Allah için caiz olmayan konularla ilgili akla gelen silüetlerin benzeri yoktur. Yorumcular, münafıkların hangi fiilinin, ateş yakan kimsenin fiiline benzetildiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bir grup bu âyetin önce iman edip sonra münafıklıkla kafir olan kimse hakkında olduğunu söylemiştir. Onun imanı yanan ateşe, küfrü ise ateşin sönüp aydınlığının gidişine benzetilmiştir. Hasan b.Ebi’l-Hasen ise şöyle

¹³⁴¹ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 226 vd; Hacımuftuoğlu, *a.g.e.*, s.160.

¹³⁴² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 216 vd.

¹³⁴³ Örnek için şu âyetlerin tefsirine bkz. Rahman, 55/24, 85, Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 435, 441; el-Fil, 105/5, Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 793 vd.

demıştır: Münafıkların, canlarını mallarını ve ırzlarını korumak için izhar ettikleri imanları etrafını aydınlatan bir ateşe benzetilmiştir. Öldüklerinde ise acıklı bir azaba gireceklerdir. Bu da ateşin sönmesi ve onların karanlıkta kalması demektir. Katâde'nin de içinde olduğu bir gruba göre ise, onların Kur'ân ve لا اله الا الله kelimesini telaffuz etmeleri, ateşin etrafını aydınlatmasına, kalplerindeki inkar ise ateşin sönmesine benzetilmiştir.¹³⁴⁴

İbn 'Atiyye, el-Bakara 2/19. âyetinde geçen, أَوْ كَصَيِّبٍ ifadesi hakkında, müfessirlerin çoğunluğunun şöyle dediğini nakleder: “Allah onların nazarında problemlili olduğundan dolayı Kur'ân'ı sağanak yağmura benzetmiştir. Körlük, zulumdur, karanlıktır. Kur'ân'daki va'd, vaid ve kınama ise gök gürültüsüdür. Kur'ân'daki nur, parlak deliller, yıldırımdır. Onların korkuları ve çekinceleri, parmaklarını kulaklarına sokmalarıdır. İnkârlarının yaygın hale gelmesi, nifaklarının çirkinliği ve onların hoşlanmadığı dini yükümlülükler ise şimşektir. İbn 'Atiyye, bunların hepsinin doğru olduğunu söyler.”¹³⁴⁵ Dikkat edilirse İbn Atiyye'nin bu son ifadelerinde teşbih-i temsilden bahsettiği görülecektir.

İbn 'Atiyye, er-Ra'd 13/17 âyetinin yorumunda ise şöyle der: “Bu âyetin başı Allah'ın kudretine ilişkin bir uyarı ve kafirlere karşı bir delil getirmekle ilgilidir. Allah bunu tamamladıktan sonra, hak ile batıl, iman ile küfür ve şüphe ile kesin inanç hakkında bir temsil sunmuştur. Süs amacıyla kullandığınız altın ve gümüş, genel hizmetler için ateşte tutuşturduğunuz demir, bakır vb. madenleri kaydattığınızda selin taşıdığı köpüğe benzer bir köpük ortaya çıkar. Allah bunu hak ve batıl için mesel yapmıştır. Yerden içtiğiniz ve faydalandığınız su hak gibidir, kabarıp giden köpük ise batıl gibidir. Aynı şekilde altın, gümüş, demir vb. arıttığınız şeyler hak gibidir, duman gibi ortadan kalkanlar ise batıl gibidir.”¹³⁴⁶ Müfessirimiz, el-Bakara 2/223 âyetinin tefsirinde حَرْتُ /tarlanın, teşbih olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bir nevi zürriyet kadınların rahmine ekilir.¹³⁴⁷

Yine İbn 'Atiyye, Al-i İmran 3/112 âyetinin tefsirinde الْعَهْدُ /ipin /السَّيْلُ /sözleşme anlamında olduğunu belirtir. Daha sonra ipin nesnelerde gerçekleştirdiği gibi, bir kavmi

¹³⁴⁴ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 100.

¹³⁴⁵ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 102.

¹³⁴⁶ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 303.

¹³⁴⁷ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 299.

diğer bir kavme ulaştırdığı için ahdin ipe benzetildiğini söylemiştir.¹³⁴⁸ Dolayısıyla bunlarda ise tahyîl olmayan teşbihten bahsettiğini görüyoruz. Ancak İbn Atiyye'nin tahyîl ve maktûb teşbih kabilinden açıklamalara yer verdiğine tanıklık edemedik.

3.2.2. 3. İstiâre

Asıl anlamın kastedildiğini engelleyici bir karineyle birlikte, bir lafzın benzerlik alakasından dolayı vaz' edildiği mananın dışında kullanılmasıdır. İstiâre kısa bir teşbihtir. Ancak ondan daha belîğdir. Bununla birlikte vechi şebah ve teşbih edatının istiâreden hazfedilmesi gerekir. İstiâre aynı zamanda lügavî mecazın bir kısmı olarak değerlendirilir.¹³⁴⁹

Zemahşerî, ilgili âyetlerde istiâreden bahsederek, zaman zaman niçin bu üslubun kullanıldığına değinir. Bu bağlamda o, el-Bakara 2/27. âyetinin tefsirinde sözleşmenin bozulmasını ifade ederken النُّكْضُ /*nakz* sözcüğünün kullanılması nasıl caiz olur, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Onların ahdi ipe isimlendirmesi istiâre yoluyladır. Çünkü sözleşen iki taraf arasında kesin bir bağlantı vardır. İbn Teyhan'ın 'Akabe biatında Peygamberimize söylediği şu söz de bu kabildendir: "Ey Allah'ın elçisi! Bizimle kavim arasında hibâl/sözleşmeler vardır. Biz onu koparıyoruz. Allah seni yüceltip yardım ettiğinde kendi kavmine dönmenden korkuyoruz."¹³⁵⁰ Bu belağatın sırlarından ve güzelliklerindendir. Müstear olan şey zikredilmez. Daha sonra ona, kendisiyle birlikte olan şeyle işaret edilir. Bu işaretle onun makamına uyarıda bulunulur. Kendi yaşitlarını parçalayan kahraman, insanların avuç daldırdığı âlim, bir kadınla evlendiğinde onun düz ve yumuşak olmasını dile, gibi sözler bunun benzerleridir. Bununla kahramanın aslan, alimin deniz, kadının döşek (gibi) olmasına uyarıda bulunulmuş olur.¹³⁵¹

Zemahşerî, istiâre'nin asliyye ve tebiyye kısımlarına, bu terimleri kullanmadan değinme yoluna gider. İstiâre-i asliyye, isimlerle, isim hükmünde olan masterlarla, bir de sıfatla ün kazanmış olmakla birlikte isim hükmüne girmiş olan âlemlerle yapılır.¹³⁵² Müfessirimiz, Bakara 2/286. âyetinde geçen رَبَّنَا لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا /*ey Rabbimiz bize ağır yük*

¹³⁴⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, I, 491

¹³⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kazvîni, *a.g.e.*, s. 261 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, 326 vd; Cürcânî, Abdulkâhir, *a.g.e.*, s.67 vd; Hafâcî, *a.g.e.*, 118 vd; el-'Askerî, *a.g.e.*, 268 vd; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth, *a.g.e.*, s.342 vd.

¹³⁵⁰ Ayrıntı için bkz. İbn Hişâm, Abdumelik, *Sîret*, II, 291.

¹³⁵¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 124.

¹³⁵² Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

yükleme, ifadesinin yorumuyla ilgili şunları kaydetmektedir: اِصْرُ İnsanı zorlayan külfet demektir. Öyle ki kişiyi bir yere hapseder de ağırlığından dolayı o herhangi bir tarafa kılmıdayamaz. Bu kelime, insanları öldürmek, elbise ve bedenden necis yerleri kesmek gibi zor yükümlülükler için istiâre edilmiştir.¹³⁵³ Yine, o, el-Bakara 2/10. âyetinde geçen قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ /kalplerinde hastalık olanlar, ifadesinin yorumunda istiâre-i asliyye'ye uygun açıklamalar yapar. Ona göre hastalığın kalpte kullanılmasının hakikat ve mecaz olması caizdir. Hakikat olduğunda elem kastedilir. Nitekim فِي جَوْفِهِ مَرَضٌ /onda hastalık/elem vardır, denilir. Mecaz olması durumunda ise, kötü inanç, kin, kıskançlık, aldatma, günaha meyilli olma, zayıflık, korkaklık, arzularla içi kaplı olma gibi bazı kalbî arızalardan istiâre yapılmış olur. Bu da hastalığa benzer olan afet ve bozulmadır. Nitekim sıhhat ve selamet, bunun zıddı olan şeyler için istiâre yapılır. Buradan maksat ise onların kalplerinde bulunan küfür, kötü inanç ya da haset, kin ve buğz gibi şeylerdir. Çünkü onların göğüsleri müminlere ve Peygambere karşı kin ve buğzla doluydu.¹³⁵⁴

Zemahşerî, İbrâhim 14/1. âyetinin tefsirinde zulumat ve nurun, dalalet ve hidayet için istiâre olduğunu belirtmektedir.¹³⁵⁵ Yine o, Meryem 19/4. âyetinin yorumunda şöyle demektedir: İhtiyarlık, beyazlığında, parlaklığında ve saçta yayılıp her tarafı kaplamasında ateşin alevine benzetilmiştir. Sonra ise istiâre makamına yükseltilmiştir.¹³⁵⁶

İstiâre-i teb'iyeye ise, fiil, fiilden müştak olan isimler ve manaların anlaşılmasına alet olan harflerle yapılan istiârelerdir.¹³⁵⁷ Bu bağlamda o, Nûh 71/17. âyetinin tefsirinde الْاَنْبَاتُ /bitki olarak yetiştirme, filinin الْاِنْشَاءُ/icad etme, yapma fiilinden istiâre olduğunu söylemektedir. Bu istiâre, hudûsluğa/sonradan olmaya daha net delalet etmektedir. Çünkü onların bitki olarak yerden bitirilmesi, muhdes/sonradan yaratılmış olmaları demektir. Nitekim bitkilerin sonradan yaratılmış olduğu konusunda herhangi bir şüphe yoktur.¹³⁵⁸

Zemahşerî, el-Kasas 28/8. âyetinin yorumunda ise şöyle demektedir: لِيَكُونَ deki lââm harfî talil anlamındaki كَى lamıdır. جَنَّاتٍ لِّتَكْرِمَنِي سَوَاءً سَوَاءً /Bana tam eşit olarak ikram etmen için, geldim sözü de bu kabildendir. Ancak bu harfin ta'lil anlamına gelmesi

¹³⁵³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 328.

¹³⁵⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 67.

¹³⁵⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 516.

¹³⁵⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 4.

¹³⁵⁷ Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s. 93.

¹³⁵⁸ Zemahşerî *a.g.e.*, IV, 606.

hakikat değil mecâzdır. Çünkü Onların Hz. Musa'yı evlerine almalarının nedeni, kendilerine düşman ve hüzün olsun diye değil, sevgi ve evlatlık olması içindir. Ancak evlerine almalarının meyvesi ve sonucu bu yani hüzün ve düşmanlık olunca, failin fiili yapılış nedenine benzetilmiştir. Bu neden, gelmenin sonucu olan ikram veya ضَرَبَتْهُ لِلتَّأْدِيبِ /terbiyeli olması için dövdüm, ifadesindeki terbiyeli olmaktır. Bu lamın tahriri şöyledir: Bu lamın hükmü istiârede kullanılan اَلْأَسَدُ /aslanın hükmü gibidir. Aslan, aslana benzeyen kimse için istiâre edildiği gibi bu harf de ta'lil anlamına benzeyen neden için istiâre edilmiştir.¹³⁵⁹

Zemahşerî, belağat kitaplarında istiâre içinde değerlendirilen terşîh kavramını genel anlamda mecâz kabul ederek istiare için kullanmaz.¹³⁶⁰ Bu bağlamda el-Bakara 2/16. âyetinin yorumunda, delaletin hidayetle satın alınması, istibdâl anlamında mecaz olduğu halde kazanç ve ticaretin zikredilmesinin anlamı nedir? diye sorulursa müfessirimiz şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Bu, mecazın en yüksek zirveye ulaştığı eşsiz kullanımlardandır. Bu da bir kelimenin mecâz konumuna getirilip, çeşitli biçimlerinin ve benzerlerinin onun akabinde sırlanmasıdır. Bunlar birbirine katıştığında, ondan daha süslü daha parlak ve daha mükemmel bir söz göremezsin. Bu müreşşah mecâzdır. Bu kullanımın benzeri, Arapların aptallar için kullandıkları şu sözlerinde de görülür: كَانَ أُذُنِي قَلْبِهِ خَطَلًا /Sanki onun kalbinin iki kulağı çok gevşektir. Önce onu eşek gibi düşünmüşler, sonra aptal olduğunu netleştirmek için terşîhi arzulayarak kalbinin iki kulağı olduğunu ve onlarda gevşeme meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Böylelikle onun aptallığını, eşeğin aptallığıyla birlikte anarak açık ve görülür bir halde canlandırmışlardır.¹³⁶¹

İbn 'Atiyye'nin ifadelerinden, istiâreyi mecâzın kısımlarından saydığını anlıyoruz. Onun, istiâreyle ilgili, tasrihiyye, mekniyye, asliyye, tebiyye gibi kavramları kullanmadan çeşitli örneklerle yer verdiğini belirtmek isteriz. Bu bağlamda o, en-Nahl 16/112. âyetinde geçen فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ /Allah da onlara yaptıkları sanatla açlık ve korku elbisesini tattırdı, ifadesinde istiârelerin bulunduğunu belirtmiştir. Açlık ve korku çok yakın olmalarından dolayı onlar için elbise gibi

¹³⁵⁹ Zemahşerî a.g.e, III, 381.

¹³⁶⁰ Yalnız müstearu minh'in mülayiminin zikredildiği istiâre'ye teşrih ismi verilir. Bkz. Hacımuftüoğlu, a.g.e, s. 92.

¹³⁶¹ Zemahşerî, a.g.e., I, 77 vd.

olmuştur.¹³⁶² Yukarıdaki açıklamalarına dayanarak müfessirimizin burada istiâre-i asliyyeden bahsettiğini söyleyebiliriz.

Yine o, el-İsrâ 17/29 âyetinde yer alan *وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ* /*hem elini bağlayıp boynuna asma*, ibaresinin tefsirinde, infak etmeyip kapalı tutulan el için “boyna bağlama”, yanındaki her şeyi sonuna kadar harcayan el için ise “salıverme” ifadesi istiâre edilmiştir. Ona göre bunların hepsi helal infakla ilgilidir. Haram olan bir şeyin az veya çok olsun infakı bütünüyle haramdır.¹³⁶³

İbn ‘Atiyye, Âl-i ‘İmrân 3/40. âyetin tefsirinde *بَلَغَنِي الْكِبَرُ* /yaşlılık bana ulaştı, ifadesinin istiare olduğunu söylemiştir. Zaman sanki olayların içinde sevk edildiği bir yoldur. İki olay birbirleriyle karşılaştıklarında sanki bir arkadaşına kavuşmuş olurlar.¹³⁶⁴ Yine müfessirimiz, Meryem 19/4. âyetindeki *اشْتَعَلَ* ifadesinin ateşin tutuşmasına benzerliğinden dolayı ihtiyarlıktan istiare edildiğini söylemiştir.¹³⁶⁵

İbn ‘Atiyye Âl-i ‘İmran 3/151. âyetin yorumunda *سُلِّقَى* ifadesinin istiare olduğunu, çünkü atma fiilinin nesnelerde gerçekleştiğini söyler. Aynı durumun en-Nur 24/4 âyetindeki *وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ* /*namuslu kadınlara zina suçu atıp...*, ifadesinde de görüldüğünü belirtir.¹³⁶⁶ Yukarıdaki iki örnekte, onun istiâre-i tebeıyyeden bahsettiğini görüyoruz.

Müfessirimiz el-Bakara 2/187. âyetinde geçen *الْخَيْطُ* sözcüğünün önce beyazlık sonra onu saran siyahlığa istiâre ve teşbih yapıldığını söyler.¹³⁶⁷ Burada yine onun istare-i asliyyeden bahsettiğini görüyoruz.

3.2.2.4. Kinâye

Engelleyici bir karine olmadığından dolayı, lafzın vaz’ edildiği anlamının kastedilmesiyle birlikte asıl anlamın dışında kullanılmasıdır.¹³⁶⁸

¹³⁶² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 427.

¹³⁶³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, III, 450.

¹³⁶⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 431.

¹³⁶⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 4.

¹³⁶⁶ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 522 vd.

¹³⁶⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 258.

¹³⁶⁸ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 301 vd; İbn Esîr, *a.g.e.*, II, 180; İbn Hicce, *a.g.e.*, II, 263; Taftazânî, *Muhtasar*, s.376 vd; el-Abbâsî, Abdurrahim b. Ahmed (öl.963/1556), *Meâihidu’t-Tansîs ‘alâ Şevâhidi’t-Telhîs*, (Neşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid/I-II), ‘Alemlü’l-Kutub, Beyrut, 1947, II, 179; II, 173; Nuveyrî, *a.g.e.*, VII, 51 vd.

Yeri geldiğinde müfessirlerimiz kinâye konusuna değinmektedirler. Bu bağlamda, Zemahşerî, Bakara 2/24. âyetinin yorumunda ateşten korunma emrinin, Kur'ân'ın bir benzerini getirememelerine bağlanmasının anlamı nedir? denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtir: Onlar Kur'ân'ın bir benzerini getiremeyip muarazada aciz oldukları ortaya çıkınca, Peygamberi tasdik etmeleri onların yanında da kabule şayan oldu. Bundan sonra da onlar, inada devam edip Peygambere boyun eğmeyince ateşle cezalandırılmayı hak ettiler. Onlara bu konuda acziniz ortaya çıktıysa inadı terk edin, ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadenin yerine ateşten korunun denilmiştir. Çünkü ateşten korunma inadın terkine bağlıdır. Nitekim ateş inadın sonuçlarındandır. Bunun örneği kralın maiyetine şöyle demesidir: Eğer cömertlik isterseniz, kızgınlığımdan kaçınınız. Bununla kral, bana itaat ediniz, emrime itaat ediniz ve kızgınlığımdan kaçınmanın gereğini yapınız, demek istemiştir. Bu belağatın bölümlerinden biri olan kinâyenin örneklerindendir. Kinâyenin faydası, Kur'ân'ın tezyinin bir parçası olan icâzını sağlamaya matuftur.¹³⁶⁹

Müfessirimiz, Bakara 2/28 âyeti için ise,: كَيْفَ lafzının içerdiği hemzenin taşıdığı anlam, şu sözde de görülmektedir: Sizi inkardan çevirip, imana davet edecek şeyler etrafınızda bulunduğu halde Allah'ı inkar mı ediyorsunuz? Hemze burada inkar ve şaşkınlık anlamı içerir. Bunun örneği şu ifadedir: أَتَطِيرُ بِغَيْرِ حَنَاحٍ وَكَيْفَ تَطِيرُ بِغَيْرِ حَنَاحٍ /Kanatsız mı uçacaksın, kanatsız nasıl uçarsın? Kanatsız mı uçacaksın sözü uçmayı inkârdır. Çünkü kanat olmadan uçulması imkânsızdır. Ancak diriltme ve öldürmenin varlığıyla birlikte inkâr muhal değildir, denilecek olursa şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: İmana çağırıp küfürden alıkoyacak şeylerin kuvvetliliğinden dolayı bu, muhal suretinde sahneye konulmuştur. Hemzenin, fiilin inkarı ve bu fiilin kendi nefsinde muhal olduğunu ifade etmek veya fiilden alıkoyan şeyin güçlülüğünü bildirmek için geldiği kesin olarak ortaya çıkmıştır. O zaman, küfürlerinin vaki olduğu hali inkar kabilinden olan كَيْفَ /nasıl, sözcüğü için ne dersin denilecek olursa Zemahşeri şöyle cevap vereceğini söylemiştir: Bir şeyin durumu zatına tabidir. Zatın sabit olması muhal olunca, halinin de sabit olması muhal olur. O halde kafirlerin hallerini inkar etmek küfrün kendisini inkar etmek olur. Çünkü onların halleri küfür fiilinin zatına tabidir. Bu

¹³⁶⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 107.

anlamın sabit olması kinâye yoluyladır. Söz konusu usluþ, küfrün inkarı konusunda daha güçlü ve daha beliğdir.¹³⁷⁰

Zemahşerî, Bakara 2/23 âyetinin tefsirinde kinâye ile tariz arasındaki farkın sorulması durumunda şöyle cevap vereceğini belirtir: Kinaye, bir anlamın konulduğu lafız dışında başka bir şeyle zikredilmesidir. Endamın uzunluğu için طَوِيلُ السَّجَادِ وَالْحَمَائِلِ /kılıcın bendi ve kını uzun; misafirperverlik için ise كَثِيرُ الرِّمَادِ /külü çok, demek gibi.. Tariz ise açıkça ifade edilemeyen bir şeye delalet etmek üzere herhangi bir şeyi zikretmektir. Muhtacın ihtiyaç duyduğu kişiye, sana selam vermek üzere geldim veya senin cömert yüzüne bakmak için geldim, söylemesi gibi. Bundan dolayı şöyle denilmiştir: وَحَسْبُكَ بِالتَّسْلِيمِ مِنِّي تُقَاضِيًا /İhtiyaç giderilmesi için bir selam sana yeter. Sanki söz maksada işaret etmek üzere arz edilmiştir. Buna, maksad kendisinde görüldüğü için telvih ismi de verilmektedir.¹³⁷¹

İbn ‘Atiyye de terimsel ayrıntıya girmeksizin âyetlerde geçen kinayelere işaretlerde bulunur. *Benim şu din kardeşimin doksan dokuz koyunu var. Benimse bir tek koyunum!* (Sâd, 38/23) âyetinin yorumunda Arapların adeti üzere kadından kinaye olmak üzere نَعْجَةً sözcüğü kullanılmıştır. İbn ‘Atiyye, açıkça kinaye yapıldığını söylemese bile, aynı âyetin yorumunda kadının نَعْجَةً kelimesiyle tabir edildiğini belirterek şöyle demiştir: النَّعْجَةُ Arap dilinde vahşi ineğin dişisi ve koyun anlamlarına gelmektedir. Araplar kadını bu sözcükle ifade etmişlerdir.¹³⁷² Yine o, el-A‘râf 7/137. âyetindeki الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ /horlanan, ezilen millet, ifadesinin İsrailoğulları’ndan kinaye olduğunu söylemiştir. Çünkü Firavun, İsrailoğulları’nı köle edinerek onlara galebe çalmıştır.¹³⁷³

İbn ‘Atiyye, el-Bakara 2/21 âyetinde geçen أَفْضَى ifadesinin iyice yaklaşmak anlamına geldiğini belirttikten sonra, İbn ‘Abbâs, Mücâhid, Süddî’ye göre cimadan kinaye olduğunu nakletmiştir. Nitekim İbn Abbas, kerim olan Allah’ın kinaye yaptığını

¹³⁷⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 162.

¹³⁷¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 279.

¹³⁷² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 499 vd.

¹³⁷³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 446.

söylemiştir.¹³⁷⁴ Aynı şekilde o, el-A‘râf 7/189. âyetindeki فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا /onu sarmalayınca, ibaresinin cimadan kinâye olduğunu ifade etmiştir.¹³⁷⁵

Yukarıdaki anlatımlardan yola çıkarak, Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye’nin beyân ilmiyle ilgili açıklamalarını değerlendirme bağlamında şunları söyleyebiliriz: Beyân ilmi konusunda Zemahşerî’nin eseri üstünlük arz etmektedir. Günümüzde beyan ilmi içinde mütalaa edilen sanatların bütün çeşitlerine olmasa bile birçoğuna Zemahşerî yer vermiştir. Bu bağlamda o, Kur’ân’da mecazın var olduğunu kabul eder. Açıkça mecaz-ı mürsel kavramını kullanmasa bile âyetlerde asıl anlamla mecazi anlam arasındaki sebebiyet-müsebbebiyet, külliyyet-cüziyyet, alet, itibaru ma seyekunu/bir olgunun gelecekteki halini gözetmek gibi alakalara göndermede bulunmuştur. Zemahşerî aklî mecâzı ise isnâdî mecâz olarak adlandırır. Zemahşerî teşbih’in kısımlarından mürekkeb ve müfredi açıkladığı gibi teşbih-i tahyîlden bahsetmiş, teşbih ile istiâre arasındaki farka değinmiş, teşbihin iki tarafı arasındaki alakadan, teşbih-i temsilin kıymetinden ve teşbih-i maklûbtan bahsetmiştir. Yine müfessirimiz, istiâre’ye ait tasrihiyye ve mekniyye lafızlarını zikretmese bile, genel anlamda istiare lafzını kullanmış, ilgili âyetlerde istiârenin varlığından bahsetmiştir. Zemahşerî, kinâyeyle ilgili açıklamalarda bulunduğu gibi kinaye ile tariz arasındaki farka değinmiştir.

İbn ‘Atiyye ise mecazı, aklî ve lafzî diye ikiye ayırmasa bile bu farklılığı anımsatacak açıklamalarda bulunmuştur. O, bu iki çeşit için sadece mecâz kavramını kullanmış, mecâz-ı mürsele ilişkin alakalardan bahsetmiştir. O, teşbihin kısımlarından bahsetmese de teşbihle ilgili geniş açıklamalarda bulunmuştur. Yine İbn ‘Atiyye, istiâre’nin tasrihiyye, tahyiliyye, asliye, tecridiyye gibi ayrıntılarına girmeksizin işaret eder. O, Kur’ân’da yer alan kinevî kullanımlara yeri geldikçe değinerek. Ancak terimsel anlamda detaylar vermez.

3.2.3. Bedi’ İlminin Yeri

Bedi, sözlükte daha önce örneği olmaksızın icad edilen şey demektir. Bu sözcük بَدَعَ الشَّيْءَ وَابْدَعَهُ /Bir şeyi örneği olmaksızın yarattı, ifadesinden alınmıştır. Terimsel olarak ise, mukteza-i hale mutabakat ve kelimenin lafzen ve manen kastedilen manaya açıkça delaletiyle birlikte, söze güzellik ve tatlılık kazandıran, parlaklık giydiren vecihlerin kendisiyle bilindiği ilimdir. Söz konusu ilimde, mananın güzelleştirilmesiyle ilgili

¹³⁷⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 30.

¹³⁷⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 486.

kavramlara muhassehat-ı maneviye, lafzın güzelleştirilmesiyle ilgili terimlere muhassehat-ı lafziye denilmiştir.¹³⁷⁶

Zemahşerî ise , en-Neml 27/22 âyetinde geçen مِنْ سَبَّابٍ يَبْنِي بَنِينَ /sana Sebe'den *sağlam bir haber getirdim*, ifadesinin çağdaşların Bedi diye isimlendirdikleri şeylerden olduğunu zikreder. Ona göre bedi, tabî olan veya mananın sıhhatini ve sağlamlığını koruyarak âlim bir kimsenin ortaya koymuş olduğu, lafızla alakalı söz güzelliğidir. Bu âyet ise anlam sıhhatinden öte hem lafız hem de mana bakımından güzel ve bedi oluşmuştur. Görülmez mi ki eğer بَدِي kelimesi yerine حَسْبُ sözcüğü kullanılsaydı mana yine sahih olurdu. İfadenin geldiği şekil ise en sahihidir. Çünkü بَدِي sözcüğünde makamın niteliğine uygun bir fazlalık vardır.¹³⁷⁷

Müfessirlerimizin bedi ilmi karşısındaki tutumlarını ortaya koymak amacıyla, söz konusu sanatları muhassehat-ı maneviye ve lafziye isimleri altında incelemeyi uygun bulduk. Bunu yaparken de bütün sanat türlerini değil daha çok yaygın olanları ele aldık.

3.2.3.1. Muhassenat-ı Maneviye

Muhassenat-ı maneviye konusunda, Zemahşerî ve İbn Atiyye'nin açıklamalarını da göz önünde bulundurarak tıbâk, mukâbele, tenâsüb, müşâkele, tevriye, zemme benzeyen medih, leffü neşr, el-mezhebu'l-keîlâmî ve tecâhül-i arif üsluplarını inceleyeceğiz.

3.2.3.1.1. Tıbâk

Cümle içinde anlam bakımından birbirinin zıddı olan iki kelimeyi bir araya getirmektir. Bu iki kelime, iki isim, iki fiil, iki harf veya farklı iki türden kelime olabilir.¹³⁷⁸

Zemahşerî ise, Hûd 11/24. âyetinin yorumunda kafir grubun kör ve sağıra; mümin grubun ise gören ve işiten kimselere benzetildiğini belirterek bunun tıbâk ve leff

¹³⁷⁶ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 317; el-Hafacî, *a.g.e.*, s.199 vd; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 322. Bedi' ilminin tarihi gelişimi için bkz. el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.323; Hacımuftuoğlu, *Bedi mad.*, DİA., TDV. Yay. İstanbul, 1992, V, 320 vd.

¹³⁷⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 348 vd.

¹³⁷⁸ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 317; el-Askerî, *a.g.e.*, s.312; İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth, *a.g.e.*, II, 264; İbnu'l-Hatîb, *Reyhânetu'l-Kitâb ve Necâtu'l-Müntâb*, (Neşr. Muhammed Abdullah 'Înân/I-II), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1980, I, 60 vd; el-Abbâsî, *a.g.e.*, II, 179; Hâşimî, *a.g.e.*, 327 vd.

olduğunu söylemiştir.¹³⁷⁹ Çoğu zaman o, tıbâk sözcüğünü ıstılahî anlamından uzak olarak daha çok “uygunluk” manasında kullanmıştır. Örneğin müfessirimiz el-A‘râf 7/189 âyetinin tefsirinde, وَاحِدَةً ve مِنْهَا زَوْجَهَا ifadeleriyle müennes getirildikten sonra, النَّفْسُ sözcüğünün manasına bakılarak, maksadın Hz. Adem olduğunu açıklamak için لَيْسَ كُنْ fiilinin müzekker kılındığını belirtir. Çünkü ona göre, kadında sükun bulan ve ona bürünen erkektir. Fiilin müzekker kılınması, anlama daha uygun düşmektedir.¹³⁸⁰

İbn ‘Atiyye ise, en-Necm 53/43. âyetini açıklarken Allah’ın ağlama (أَضْحَكَ) ve gülme (ابْكِي) fiillerini birlikte zikrettiğini belirtir. Çünkü ona göre bu iki sıfat, birçok sınıftan insanı bir araya getirir. Allah böylelikle bu iki sıfatın insana özgü olduğu konusunda uyarıda bulunmuştur.¹³⁸¹ Görüldüğü üzere İbn ‘Atiyye her ne kadar açıkça tıbâk terimini kullanmamış olsa bile âyette yer alan bu iki zıt sıfata dikkat çekmiştir.

Yine o, el-En‘âm, 6/122. âyetinin tefsirinde, inkarlarından sonra iman eden kimseleri ölüyken diriltilenlere, kafirleri ise cehaletlerinden kaynaklanan şaşkınlıkları içinde dolaşıp durdukları ve içinden çıkamadıkları karanlıklara benzetildiğini söyler.¹³⁸² İbn ‘Atiyye, yukarıdaki ifadelerinde zıt anlamlı iki kelime olan حَيَات /hayat ve مَوْت /ölüm ifadelerine ilişkin açıklamalarda bulunmakla, belki de farkında olmayarak tıbâk sanatına göndermede bulunmuştur.

3.2.3.1.2. Mukâbele

Birbirleriye örtüşen iki veya daha fazla anlamın ifade edilmesinden sonra, tertib üzere bu anlamların zıtlarının kullanılmasıdır.¹³⁸³

Bu bağlamda Zemahşerî, ez-Zümer 39/45. âyetinin yorumunda الْإِسْتِشَارُ/sevinmek, mutlu olmak ve الْإِسْمِزَارُ/iğrenmek, burkulmak kavramlarıyla mukabele yapıldığını söylemektedir. Çünkü bunlardan herbiri, kendi konusunda son noktada bulunmaktadır. Zira *istibşâr*, yüzünün cildi genişleyip neşeyle yüzü parıldama noktasına ulaşınca kadar kişinin kalbinin sevinçle dolmasıdır. *İşmi’zâz* ise, büzülme belirtisinin kişinin yüzünde ortaya çıkıncaya kadar kin ve gamla dolmasıdır.¹³⁸⁴

¹³⁷⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 372.

¹³⁸⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 179.

¹³⁸¹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 207.

¹³⁸² İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 341.

¹³⁸³ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 321 vd; İbn Esîr, *a.g.e.*, II, 265; İbn Hicce, *a.g.e.*, I, 129; el-Haşîmi, *a.g.e.*, s.329.

¹³⁸⁴ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 127.

İbn ‘Atiyye ise, el-Leyl 92/5-10. âyetlerini yorumlarken Allah’ın kullarını gruplara ayırarak onların amellerinin çeşitli olduğunu haber verdiğini belirtir. Müfessirimize göre onların bir kısmı Allah’ın rızasına uygun olması, diğer bir kısmı ise gazabını celbetmesi yönüyle birbirinden gerçekten farklıdır. Sonra Allah, çalışanları gruplandırmıştır. Kim mal verir ve verilmesine desteklerse, bu her türlü hakkın verilmesini de içermektedir, Allah ona kolaylaştırır. Aynı şekilde imandan sonraki cimrilik de ayetin kapsamı içine girer. İbn ‘Atiyye daha sonra âyette yer alan *الْيُسْرَى* ve *الْعُسْرَى* kavramlarını ele alarak *الْيُسْرَى* nın hem dünyada hem ahirette razı olunan bir durum, *الْعُسْرَى* nın ise dünya ve ahirette kötü bir durum olduğunu belirtir.¹³⁸⁵ Bu ayette İbn ‘Atiyye mukabele kavramını kullanmadan, Hz. Allah’ın insanları ve amelleri gruplara ayırarak zikretmesinden bahsetmekle söz konusu sanata farkında olmadan değinmiştir.

3.2.3.1.3. Tenâsub

Aralarında tezat dışında başka bir ilişki bulunan iki veya daha fazla kelimeyi bir araya getirmektir. Bu sanata aynı zamanda muraât-ı nazîr, tevâfuk, tevîk isimleri de verilmektedir.¹³⁸⁶

Zemahşerî, Rahmân 55/5 âyetinin yorumunda, güneş ve ayın burçlarında ve menzillerinde belirli ve uygun bir ölçüye göre akıp gittiklerini beyan etmekle, bir nevi bu iki sözcük arasındaki tenasübe işaret etmiştir.¹³⁸⁷

Zemahşerî, tenasüp sözcüğünü daha çok, uygunluk anlamında kullanmıştır. Örneğin o, el-Ğafir 40/7. âyetinin yorumunda *يُؤْمِنُونَ بِهِ* /*iman ederler* ve *وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا* /*iman eden için istiğfarda bulunurlar*, ibarelerinde tenâsübün gözetildiğini belirtmiştir. Sanki şöyle denilmiştir: Onların hal ve nitelikleri üzere olanlar, iman edip istiğfarda bulunmuş olurlar.¹³⁸⁸

İbn ‘Atiyye, er-Rahman 55/5 âyetinde geçen *الْشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ* /*güneş ve ay bir hesaplama iledir*, ifadesini şöyle açıklamaktadır: “Güneş ve ay için, doğmalarında batmalarında ve burçlarını katetmede değişik hesaplar vardır. İbn ‘Abbâs, Katâde şöyle

¹³⁸⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 490 vd.

¹³⁸⁶ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 323; es-Sa‘îdî, *a.g.e.*, s. 146 vd; İbn Hicce, *a.g.e.*, I, 293; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 389.

¹³⁸⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 433.

¹³⁸⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 148.

demoştur: Eğer gece ve gündüz olmasaydı insanlar bir Şeyi hesaplayamazlardı.¹³⁸⁹ Bu âyetinde yer alan الشَّمْسُ /güneş ve الْقَمَرُ /ay arasında bir tenasup olduğunu بِحُسْبَانٍ lafzından anlayabiliriz. Şems ve kamer kelimelerinin ortak anlamı yıldız olmalarıdır. Her ikisi de kendi y r nglerinde hareket ederler.”¹³⁹⁰ İbn ‘Atiyye, burada tenasup lafzına değinmemiş olsa bile ay ve güneş için farklı hesaptan bahsetmesi söz konusu sanatın alanına girmektedir.

3.2.3.1.4. Müşâkele

Bir konudan bahsederken cümle içinde tekrarlan bir kelimenin ikincisini, farklı bir anlamda kullanmaktır. Örneğin تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ /*Sen benim içimde olanı bilirsin, ben senin katında olanı bilmem* (el-M aide, 5/116)  yetindeki نَفْسٍ /*nefs*, sözcüğü ikinci defa kullanımında عِنْدَ/katında, anlamını ifade etmektedir.¹³⁹¹

Zemahşerî, el-M aide 5/116 âyetinin anlamının, sen benim bilgidenden haberdarsın ben ise senin bilgilerini bilmem Şeklinde, olduğunu söyler. Ona göre, cümle müşâkele yoluyla dizilmiŐtir. O bunun fasih bir tarz ve açık bir anlatım yolu olduğunu söyler.¹³⁹² Yine o, el-Bakara 2/138.  yetinde geçen صِبْغَةَ اللَّهِ /Allah’ın boyası ifadesine تَطْهِيرُ اللَّهِ /Allah’ın temizlemesi anlamı vermiş, صِبْغَةَ /boya sözcüğünün getirilmesinin müşâkele yollu olduğunu belirtmiştir.¹³⁹³

İbn ‘Atiyye ise el-M aide 5/116.  yetinde geçen وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ifadesine senin katındaki bilgileri ve ihata ettiğin Şeyleri bilmem, anlamını verdikten sonra burada nefis sözcüğünün zikredilmesini, Arap dilinde ic z n gerektirdiği müşâkele kavramı yerine lafzi mukabele kavramıyla ifade eder. O aynı durum için وَمَكْرُوهًا وَمَكْرَ اللَّهُ /*onlar hile yaptılar, Allah onların hilelerini boŐa çıkardı* ( l-i ‘İmrân, 3/54)  yetine dikkat çeker.¹³⁹⁴ Görüldüğü  zere İbn ‘Atiyye, açıkça zikretmese bile müşâkele sanatına değinmiştir. Ancak onun burada kullandığı mukabele, terim anlamlı olmayıp sözcük anlamlıdır.

¹³⁸⁹ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 224.

¹³⁹⁰ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 323; İbn Hicce, *a.g.e.*, II, 266.

¹³⁹¹ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 327; Taftazânî, *Muhtasar*, s.391; el-Haşimi, *a.g.e.*, s.336.

¹³⁹² Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 679.

¹³⁹³ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 195.

¹³⁹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 264.

Müfessirimiz, فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ /kim size saldırıda bulunursa siz de onun misliyle saldırın...(el-Bakara, 2/194) âyetinin tefsirinde düşmanlara verilen cezanın düşmanlık olarak değerlendirildiğini belirtmektedir. Aynı durumu اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ /asıl Allah onlarla alay ediyor (el-Bakara, 2/15) ifadesinde de görmek mümkündür.¹³⁹⁵ İbn ‘Atiyye, aynı cümle içinde iki defa getirilen, bu sözcüğün ikinci kullanımına farklı bir anlam yüklemekle bir nevi müşakele sanatının varlığına farkına varmadan değinmiş olmaktadır.

3.2.3.1.5. Tevriye

Hakiki veya mecâzî olsun iki ayrı anlama gelecek şekilde kullanılan bir lafzın, uzak anlamını kastederek yakın anlamını görmezlikten gelmektir.¹³⁹⁶

Zemahşerî Yûsuf 12/76. âyetinin yorumunda tevriye kavramını kullanarak şöyle demektedir: Allah’ın izin verdiği şeyin güzel olması gerektiği halde, Yûsuf’un hilesindeki güzellik yönü nedir? Bu ancak bir iftiradır, hırsızlık yapmayan kimseyi hırsızlıkla suçlamadır, yalan söylemeyi yalancılıkla itham etmektir. Nitekim bunlar “*Muhakkak ki sizler hırsızsiniz*” (Yûsuf, 12/70), “*Eğer yalancılarsanız cezası nedir?*” (Yûsuf, 12/74) ifadelerinde görülür, denilecek olursa Zemahşeri şöyle diyeceğini belirtmiştir: Yalancılarsanız, onun cezası nedir, sözü gerçekte bühtan olmadığı halde bühtan şeklinde gelmiştir. “Sizler yalancılarsınız” ifadesi, hırsızlık muamelesi gören, Yûsuf’a yapıp ettiklerinden tevriyedir. “*Yalancılarsanız...*”(Yusuf, 12/74) sözü ise beraatları mümkün olmadığından dolayı bir varsayımdır. Yalanlamanın farz edilmesi yalanlama olmaz. Hırsızlıkla suçlamayı açık bir şekilde ifade ettiği gibi yalanlamayı da ifade etseydi yine haklı bir yönü olacaktı. Çünkü onlar “*Biz Yusuf’u eşyalarımızın yanında bıraktık ve kurt onu yedi*” (Yusuf, 12/17) diyerek yalan söylemişlerdi.¹³⁹⁷

Zemahşerî, “*bunun üzerine birbirine girerek ona yöneldiler*” (Sâffât, 37/94) âyetinin tefsirinde, bu âyetle, (aralarında) İbrâhim adında bir delikanlının bunlara dil uzattığını duymuştuk (el-Enbiyâ, 21/60) âyetleri arasında sanki çelişki vardır. Nitekim burada düşmanlık korkusuyla ondan yüz çevirdikleri, putları kırarken gördükleri zaman alıkoymak için ona yöneldikleri zikredilirken kıranın kim olduğunu sordukları ifade

¹³⁹⁵ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 263.

¹³⁹⁶ Tanım ve örnekler için bkz. Kazvînî, *a.g.e.*, s. 331; İbn Hicce, *a.g.e.*, II, 39 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.395.

¹³⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 472 vd.

edilmiştir. Öyle ki, işittik İbrahim onları yeriyor, umulur ki o yapmıştır, demişlerdir. Dolayısıyla âyetlerin birinde Hz. İbrahim'in putları kırışını gördükleri, diğerinde ise onun putları yermesiyle delil getirerek kıranın o olduğu söylenmiştir, denilecek olursa şöyle diyeceğini belirtmiştir. Bunun iki vechi vardır. Birincisi, onu görüp üzerine koşuşturanlar halkın çoğunluğu ve büyükleri değil, bir grup kimseydi. Çoğunluk ve büyükler, bereket amaçlı putların yanına koydukları yemeği yemek için puthaneye geldiklerinde onları kırılmış görerek tiksindiler. Onlar, putlara bunu kim yaptı, diye sorunca bu gurup açık bir şekilde karalamada bulunamayınca tevriye ve tariz yoluyla “onları zikreden bir genç işittik” dediler. İkincisi ise İbrahim onları kırıp gitti ve kimse fark etmedi. Kavminin Hz. İbrahime'ye yönelip seğırtmesi bayramlarından dönüp kıran kimseyi araştırmalarından sonra olmuştur.¹³⁹⁸

Zemahşerî, bu âyetlerdeki izahları, tevriye'nin yukarıda verdiğimiz ıstılahi anlamıyla örtüşmemektedir. Burada daha çok tevriye'nin lügavi anlamı olan “gizleme”¹³⁹⁹ manası kastedilmiş olabilir.

el-En'âm 6/60 âyetinde geçen *وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ* ifadesindeki *جَرَحْتُم* sözcüğü yakın manası olan yaralamak anlamında değil, günah işlemek anlamında kullanılarak tevriye yapılmıştır.¹⁴⁰⁰ Zemahşerî, söz konusu ayette, *جَرَحْتُم* fiiline *كَسَبْتُم مِّنَ الْإِثْمِ فِيهِ* /işlediğiniz günahlar, anlamını vermekle tevriye yapıldığına işaret etmiş olmaktadır.¹⁴⁰¹ İbn 'Atiyye de aynı şekilde söz konusu lafzın, *كَسَبْتُم* /işlemek, kazanmak, demek olduğunu söylemekle tevriye sanatına değinmiş olmaktadır.¹⁴⁰²

İbn 'Atiyye ise Yûsuf 12/95 âyetinde geçen *لَفِي ضَلَالٍ* /eski sapıklığın üzeresin, ifadesinin yorumunda Yakûb'un çocuklarının bununla eski hayretin üzeresin demek istediklerini belirtmiştir. Yoksa örfte doğruluğun karşıtı olan dalalet değildir. Çünkü böyle bir söz, Hz.Yakûb'la karşı karşıya iken çocukları için caiz olmayacak bir cefadır.¹⁴⁰³ İbn 'Atiyye *ضَلَال* lafzına yakın değil de uzak anlamını yüklemekle - farkında olmasa bile- tevriye yapıldığına işaret etmiştir.

¹³⁹⁸ Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 48.

¹³⁹⁹ el-Munâvî, *a.g.e.*, s.214.

¹⁴⁰⁰ el-Haşimi, *a.g.e.*, s.325.

¹⁴⁰¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 30.

¹⁴⁰² İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 300.

¹⁴⁰³ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, III, 279.

3.2.3.1.6. Zemme Benzeyen Medih/el-Medh bimâ Yuşbihu'z-Zemm

Sözü, yeriormuş gibi övme amaçlı kullanmaktır. Örneğin, el-Hac 22/40 âyetinde geçen, *الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ* / *onlar Rabbimiz Allah'tır demelerinden başka hiçbir haklı gerekçe olmaksızın yurtlarından çıkarıldılar*, ifadesindeki istisnânın zahiri, kendisinden sonra müslümanların yurtlarından çıkartılmasını gerektirecek bir şeyin geleceği düşüncesini doğurmaktadır. Ancak ihraç yerine ikram etmeyi gerektiren bir sıfat getirilmiş, böylelikle zemme benzeyen medih üslubu kullanılmıştır.¹⁴⁰⁴ Zemahşerî bu âyetin yorumunda, müminlerin, kendilerinin çıkarılmalarını ve gönderilmelerini değil, aksine yerleşik hale getirilmelerini gerekli kılan tevhit dışında bir şey söylemediklerini belirterek *هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا* / *siz yalnızca Allah'a inanmamızdan, bize ve daha önce indirilene inanmamızdan dolayı bizden hoşlanmıyorsunuz* (el-Mâide, 5/59) âyetinde aynı üslubun kullanıldığını ifade etmiştir.¹⁴⁰⁵ Görüldüğü üzere Zemahşerî, bu ifadeleriyle açıkça zemme benzeyen medih sanatına değinmiştir.

Yine o, Meryem 19/62 âyetinde geçen *لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً* / *orada hiçbir söz işitmezler, ancak bir selam işitirler*, ifadesinin birinin *وَلَا غَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ* / *Onların hiçbir aybı yoktur ancak kılıçlarında suvarilere vurmaktan kaynaklanan çentik/kıvrılma vardır, çerçevesinde kullanıldığını söyler*.¹⁴⁰⁶ Belağatçıların zemme benzeyen medihe örnek olarak getirdikleri şiiri zikretmekle Zemahşerî bu sanata göndermede bulunmuştur.¹⁴⁰⁷

İbn 'Atiyye, el-Mâide 5/59. âyetin yorumunda şöyle demektedir: Bu âyet veciz ve belîğ ifadelerden biridir. Bu ayetin benzeri ise *وَمَا تَقْمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ* / *onlara sadece güçlü ve övgüye layık Allah'a iman etmeleri yüzünden kızıyorlardı* (el-Bûruc, 85/8) âyetidir. İstisna yapmadaki maksat Nâbiğa'nın *وَلَا غَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ بِهِنَّ قُلُوبٌ مِنْ قَرَاعِ الْكُتَائِبِ* / *Onların hiçbir aybı yoktur ancak kılıçlarında suvarilere vurmaktan kaynaklanan çentik/kıvrılma vardır şeklindeki ifadesinde de görülür*¹⁴⁰⁸ İbn 'Atiyye, belağat

¹⁴⁰⁴ Tanım ve örnekler için bkz. Kazvînî, *a.g.e.*, s. 346 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s.483; Nuveyrî, *a.g.e.*, I, 267; en-Neysabûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed el-Kummî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve ve Reğaibu'l-Furkân*, (Neşr. Zekeriyya Umeyrân/ I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996, III, 266.

¹⁴⁰⁵ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 157.

¹⁴⁰⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 26.

¹⁴⁰⁷ Bkz. İbn Hicce, *a.g.e.*, II, 399, III, 308.

¹⁴⁰⁸ İbn 'Atiyye, *a.g.e.*, II, 210

kitaplarında teknik olarak zemme benzeyen medih için örnek sunulan Nabiğa'nın¹⁴⁰⁹ beytini burada zikretmiş olmakla, onun böyle bir sanattan haberdar olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte söz konusu sanat için kullanılan kavramı açıkça zikretmemiştir.

3.2.3.1.7. Leffü Neşr

Dinleyen kişinin her birini ayırabileceği düşüncesiyle, sözü geçen şeylerin fertlerini dağınık olarak zikretmektir. Neşr, ya lefteki tertib üzere gelir ya da bunun aksine gerçekleşir. Birincisine leff-ü neşr-i müretteb, ikincisine ise leff-ü neşr-i müvevveş denir.¹⁴¹⁰

Zemahşerî, el-Bakara 2/111. âyetinde geçen وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى /dediler ki, ancak yahudi veya hristiyan olanlar cennete girebilir, ifadesinin aslında şöyle olduğunu söyler: Yahudiler: Ancak yahudi olanlar cennete girer, hristiyanlar ise: Ancak hristiyan olanlar cennete girer dediler. Dinleyicinin, her gruba kendi söylediklerini atfedeciğine olan güvenden dolayı iki söz arasında leff yapılmıştır. İki grubun birbirine düşman olmaları ve birbirlerini delaletle suçlamalarından dolayı herhangi bir anlam karışıklığı söz konusu değildir. وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى /Bir de Yahudi ve Hristiyan olunuz ki, hidayet bulasınız, dediler (el-Bakara, 2/135) âyeti de böyledir.¹⁴¹¹ Yine o, Rûm 30/23. âyetinde geçen وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ /yine gecede, gündüzde uyumanız ve lütfundan nasibinizi aramanız Onun ayetlerindendir, ifadesinin de leff kabilinden olduğunu söylemektedir. Bu leffin tertibi ise şöyledir: وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ şeklindedir. Ancak birbirleriyle ilişkili olan ilk iki şeyin yine birbirleriyle bağlantılı olan diğer iki şeyle ayrılmıştır Çünkü o ikisi zaman dilimidir. Zaman ve onda gerçekleşen şey, leffin de birlikteliğe destek vermesiyle beraber tek bir şey gibi olmuştur. O iki zaman dilimindeki uykunuz ve onlardaki nasip aramanız, anlamı da kastedilmiş olabilir. Ancak Kur'ân'da tekrar edildiğinden dolayı ilk yorum daha zahirdir. En sağlam anlam Kur'ân'ın delalet ettiği ve insanların kulak vererek idrak edebildiği anlamdır.¹⁴¹²

¹⁴⁰⁹ Bkz. Kazvînî, *a.g.e.*, s. 346.

¹⁴¹⁰ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 332 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 397; İbn Hicce, *a.g.e.*, I, 149; Abbasî, *a.g.e.*, II, 273.

¹⁴¹¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 176.

¹⁴¹² Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 458.

İbn ‘Atiyye el-Bakara 2/111 âyetini şöyle yorumlamaktadır: “Yahudiler , Sadece yahudi olanlar cennete girer; Hristiyanlar ise sadece hristiyanlar cennete girer, dediler. Onların sözleri bir araya getirilmiş; nevlerinin farklı oluşu sözlerinin farklı oluşuna delalet etmiştir. İbn ‘Atiyye’ye göre bu îcâz ve leffîtir.”¹⁴¹³

İbn Atiyye, el-A‘râf 7/6 âyetinin yorumunda leffî şöyle tanımlar: Zihnin herhangi bir zorlayama girmeksizin çözümleyebileceği lafızda görülen icmâldir.¹⁴¹⁴

3.2.3.1.8. el-Mezhebu’l-Kelâmî

Konuşan kimsenin, davasının doğruluğunu ispat için hedef kitlesi tarafından kabul edilen kesin deliller zikretmesidir. Bu deliller kabul edildikten sonra konuşanın maksadı zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda, *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُ لَفَسَدَتَا* /eğer yerde ve gökte ilahlar olsaydı onlar bozgunluğa uğrardı (el-Enbiyâ, 21/22) âyetine göre alemdeki düzenin bozulmasına neden olacağından dolayı birden fazla ilahın bulunması imkansızdır..¹⁴¹⁵

Zemahşerî, söz konusu ayetin yorumunda, terimi kullanmamış olsa da el-mezhebu’l-keîâmî üslubuna uygun düşecek açıklamalar yaparak şöyle demiştir: “Yerin ve göğün yaratıcısı tek ilahtan başka, çeşitli ilahlar buralardaki işleri düzenleyecek olsaydı fesada uğrarlardı. Bu ifadede iki şeye işaret vardır. Birincisi, yerin ve göğü düzenleyen varlığın tek olmasının gerekliliğidir. İkincisi ise, bu tek varlığın sadece kendisinin olmasıdır. Bu iki durum niçin gereklidir, denilecek olursa Zemahşerî şöyle cevap vereceğini belirtmiştir: Bildiğimiz üzere, halk aralarındaki ihtilaf, çekişme ve mücadeleden dolayı iki melikin tedbirine bırakılırsa bozguna uğrarlar.”¹⁴¹⁶

İbn ‘Atiyye ise bu ayetin yorumunda şöyle demektedir: “Alemin bozguna uğraması, ilahların bir kısmının diğer bir kısmına karşı gelerek, birilerinin yarattığını diğerlerinin ortadan kaldırmasıyla olur. Sözün özü, iki ilahın olduğu varsayılsa, bir kütlenin hareket ettirilmesinde veya durdurulmasında ihtilaf çıkar. İki iradenin gereğini birlikte gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesi muhaldir. Bu iradelerden birinin gereği yerine gelse diğerinin sahibi acze düşer. Dolayısıyla o irade sahibi ilah olmaz. Ayrıca her bir cüz, yokluktan varlığa çıkar. Onun iki iradeyle ilişkilendirilmesi muhaldir.

¹⁴¹³ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 197.

¹⁴¹⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, II, 373.

¹⁴¹⁵ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 341; Taftazânî, *Muhtasar*, s.408; Nuveyrî, *a.g.e.*, VII, 107; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 331.

¹⁴¹⁶ Zemahşerî, *a.g.e.*, I, 107.

İradelerden biri mucid olduğunda, diğeri cüz için anlamı olmayan bir fazlalık olur.”¹⁴¹⁷ Görüldüğü üzere, İbn ‘Atiyye, terimini kullanmadan mezhebu’l-kelami üslubuna uygun açıklamalar yapmıştır.

3.2.3.1.9. Tecâhül-i Arif

Konuşan kimsenin, bir nükteden dolayı gerçekte bildiği halde bilmiyormuş gibi davranarak bir şey hakkında soru sormasıdır. Bu sanata yergi, övgü, aşırı muhabbet, kınama, taaccüp gibi anlamları ifade etmek üzere başvurulur¹⁴¹⁸

Zemahşerî, el-Enbiya 21/52 âyetinde geçen مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي ifadesiyle ilgili, Hz. İbrahim’in, kavminin putları yücelttiğini bildiği halde, ilahları tahkir etmek için, halkına karşı bilmezlikten geldiğini söyleyerek tecahül kavramını kullanmıştır.¹⁴¹⁹

İbn Atiyye tefsirinde, tecahül-i arif üslubunu çağrıştıracak herhangi bir açıklamaya rastlayamadık.

3.2.3.2. Muhassenât-ı Lafziye

Muhassenat-ı lafziyye başlığı altında daha çok cinâs ve seci konuları ele alınmaktadır. Biz de bu doğrultuda müfessirlerimizin bu kavramları kullanıp kullanmadıklarını veya bunların anlamlarını çağrıştıracak şeylere yer verip vermediklerini tespit etmeye çalışacağız.

3.2.3.2.1. Cinâs

İki lafzın telaffuzda benzer, anlamda ise farklı olmasıdır. Aynı sanat, tecânüs, mücânese ve tecnis isimleriyle de adlandırılır.¹⁴²⁰

Zemahşerî, Yûsuf 12/84 âyetinin yorumunda يُوْسُفُ ile الْأَسْفُ arasında tecanüs bulunduğunu belirtir. Ona göre bu ifadenin benzerleri اِنَّا قُلْنَا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِينَا (et-Tevbe, 9/38), مَنْ سَبَّ نَبِيًّا (el-Kehf, 18/104), يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ (el-En ‘âm, 6/26), وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ (9/38),

¹⁴¹⁷ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, IV, 78.

¹⁴¹⁸ es-Sa‘îdî, *a.g.e.*, s.450; el-‘Askerî, *a.g.e.*, s.396; İbn Hicce, *a.g.e.*, I, 149; Nuveyrî, *a.g.e.*, VII, 102; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s. 352 vd.

¹⁴¹⁹ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 119.

¹⁴²⁰ Kazvînî, *a.g.e.*, s. 354 vd; es-Sa‘îdî, *a.g.e.*, s. 460 vd; Taftazânî, *Muhtasar*, s. 420; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.356 vd.

(en-Neml, 27/22) ayetlerinde görülür.¹⁴²¹ Bu açıklamalarıyla o cinâsın çeşitlerinden gayr-ı tammin varlığını ortaya koymuştur.¹⁴²²

Zemahşerî, وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ *Kıyametin koptuğu gün suçlular, dünyada bir saatten fazla kalmadıklarına yemin ederler*, (er-Rum, 30/55) âyetinde geçen birinci السَّاعَةُ sözcüğüne kıyamet anlamını vermiş, ikincisine ise -yaptığı açıklamalardan anlaşıldığı üzere- vakit manasını vererek, farkında olmasa bile cinas sanatına işaret etmiş olmaktadır.¹⁴²³

İbn ‘Atiyye, er-Rum 30/55 âyetin tefsirini yaparken açıkça cinas ifadesini kullanmasa bile birinci saat kelimesine kıyamet, ikincisine süre anlamı vermiştir.¹⁴²⁴ Böylece o, kavramı kullanmadan cinasın kullanımına delalet eden ifadeler kullanmıştır.

3.2.3.2.2. Seci

Nesirdeki fasılaların son harfte ittifak etmesidir.¹⁴²⁵ Örnek olarak, مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ (en-Nebe, 78/6-7) ve وَمَا تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (Nûh, 71/13-14) ve وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا âyetlerini zikredebiliriz. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye Nuh 71/13-14 ve en-Nebe 78/6-7 âyetlerinin yorumunda var olan seci sanatına değinmemiştir.¹⁴²⁶

Bütün bu açıklamalardan ilham alarak, her iki müfessirin bedi ilmiyle ilgili açıklamalarını şöyle değerlendirebiliriz: Zemahşerî’nin tefsiri bedi ilmi konusunda, İbn ‘Atiyye’nin eserine göre üstünlük arz etmektedir. O, bedi kavramıyla ilgili açıklamalarda da bulunmuş, muhasenat-ı maneviye içinde değerlendirilen birçok kavrama değinmiştir. Mukabele, tenasüp, müşakele, zemme benzeyen medih, leffü neşr sanatlarını bedi ilminin bugünkü anlamı içinde zikretmiştir. Zemahşerî, terimini kullanmamış olsa da el-mezhebu’l-kelami üslubuna uygun açıklamalar yapmıştır. Yine tecahül-i arif için tecahül kavramını kullanmıştır. Müfessirimiz muhasenat-ı lafziyye içinde bazen tecnis kavramını kullanmış bazen ise kavramı kullanmadan cinasın anlamına uygun izahatta bulunmuştur. Seci’ye ise hiç değinmemiştir.

¹⁴²¹ Zemahşerî, *a.g.e.*, II, 477.

¹⁴²² *Cinas-ı Gayr-ı Tam*: Cinasi oluşturan kelimelerdeki harflerin çeşitleri, sıraları ve sayıları, hareke ve sükunları bir olmadığı zaman cinas böyle isimlendirilir. Bkz. Hacımüftüoğlu, *a.g.e.*, s. 46.

¹⁴²³ Zemahşerî, *a.g.e.*, III, 471.

¹⁴²⁴ İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, I, 343.

¹⁴²⁵ Kazvîni, *a.g.e.*, s. 362; Hafacî, *a.g.e.*, s. 171 vd; İbn Hicce, *a.g.e.*, II, 411; el-Hâşimî, *a.g.e.*, s.363.

¹⁴²⁶ Bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, IV, 449 vd., 604, 671 vd; İbn ‘Atiyye, *a.g.e.*, V, 373, 423.

İbn ‘Atiyye ise, tefsirinde ilgili kavramları kullanmasa bile bedi ilmiyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. O, tıbâk, tenâsüb, müşakele, tevriye, zemme benzeyen medih ve mezheb-i kelami kavramlarını kullanmadan bunların anlamlarına uygun düşecek açıklamalar yapmıştır. Leffû neşr sanatını ise açıkça zikretmiştir. Muhassenat-ı lafziye sanatlarından cinasın anlamına uygun bilgiler vermiş ama seciden hiç bahsetmemiştir.

Dolayısıyla Zemahşerî’nin, belağatın meânî, beyân ve muhassenatlara ilişkin yaptığı açıklamalar ve kullandığı ıstılahlar, İbn Atiyye’nin el-Muharrer’inde konuyla ilgili ifade ettiklerine oranla daha zengindir. Bu durum, belağat ilimlerinde meşarika alimlerinin meğaribe alimlerine göre çok daha ileride olmalarından kaynaklanmış olabilir. Bunun iki sebebi olduğu söylenmiştir. Birincisi doğudaki maddi gelişmişliğin kazandırdığı yüksek seviye diğeri ise Arap olmayan unsurların bu ilme duydukları alaka ve gösterdikleri itinadır. Dolayısıyla bu ilmin verilerinin çoğunu hazır bir şekilde bulan Zemahşerî tefsirini tamamen bu esasların üzerine bina etmiştir. Mağribli alimler ise belağatın özellikle Bedi kısmına önem vererek çeşitli ıstılahlar ve bablar geliştirdiler.¹⁴²⁷ İbn ‘Atiyye ise bu sanatların anlamlarını ortaya koymuş ama kavramların hiç birini kullanmamıştır.

¹⁴²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Hacımüftüoğlu, *Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fak., *İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, 1988, ss. 115-127.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Müslümanlar, Peygamberin gönderildiği ilk dönemden itibaren hayatlarını şekillendirmede olduğu gibi dini ve pozitif ilimlerle ilgili çalışmalarını da Kur'ân eksenli olarak devam ettirmişlerdir. Nitekim daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan birçok bilimsel disiplinde Kur'ân'ın etkisi açıkça görülmektedir.

Bu doğrultuda Kur'ân'ın anlaşılma çabası olarak tarif edeceğimiz tefsir ilmi, özellikle dinî ilimler içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur. Coğrafyaları, milletleri, meşrepleri ne olursa olsun müslümanların birçoğu Kur'ân'ı anlamayı ve anlatmayı hayatlarının en önemli görevi kabul etmişlerdir. Buna bağlı olarak tarihi süreç içerisinde birçok müfessir ve tefsir ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Zemahşerî ve İbn 'Atiyye sözünü ettiğimiz müfessirlerin önde gelenlerinden ikisidir. Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, İbn Atiyye ise, *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîr'l-Kitâbi'l-Azîz*, adlı tefsirleriyle ün kazanmışlardır.

Her iki müfessir eserlerini yazarken, kendinden önceki alimlerin fikirlerinden etkilenmişler, yeri geldikçe bazı şahısların değişik ilim dalındaki eserlerinden yararlanmışlardır. Ancak İbn Atiyye, doğulu müelliflerin yanında mağribli yazarlardan da istifade etmiştir. Zemahşerî ise, ya ulaşmadığından ya da o dönemde doğu merkez kabul edildiğinden dolayı sadece kendi çevresindeki alimlerden ve onların eserlerinden yararlanmıştır. Ancak birbirlerinden etkilendiklerini söylemek oldukça zordur.

İbn 'Atiyye ise tefsirine, Kur'ân İlimleri'yle ilgili bir mukaddimeyle başlamıştır. Onun tefsirini Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ından ayıran en önemli özelliklerinden biri de bu yönüdür. O bu mukaddime *Ulumu'l Kur'ân* (Kur'ân İlimleri) kitaplarını aratmayacak şekilde, yedi harf ve kırâat meselesi, Kur'ân'ın toplanması ve harekelenmesi, nâsih- mensûh, muhkem ve müteşâbih, i'câzu'l- Kur'ân gibi konularda bilgiler vermektedir. Zemahşerî ise yeri geldikçe ayrıntıya girmeden bu konulardan bazılarına ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Vahiy, âyet, sûre, Mekkî ve Medenî gibi konulara ise her iki müfessirimiz âyetlerin yorumları sırasında az da olsa açıklama getirmektedirler.

Hemen hemen her müfessirin yaptığı gibi, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye, Kur'ân âyetlerini yorumlarken hem rivayet hem de dirayet metodolojisini benimsemiştir. Ancak İbn 'Atiyye'nin rivayet yönü ağır basarken Zemahşerî'nin ise dirâyet yönü ön plana çıkmaktadır.

Rivayet tefsir içinde değelerlendirilen, Kur'ân'ın Kur'ân'la, kıraât vecihleriyle, Peygamber kavliyle, sahabe ve tabiin sözüyle tefsir edilmesine her iki müfessirimiz de başvurmuştur. Zemahşerî, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsirini İbn 'Atiyye'ye göre daha çok kullanmıştır. Ancak Peygamber, sahabe ve tabiin kavline İbn Atiyye'nin daha sık başvurduğunu, el-Muharrer'in bu yönüyle el-Keşşaf'tan daha üstün olduğunu söylemek mümkündür. Bu rivayetleri verirken İbn 'Atiyye, birçok eserden istifade etmiş, yeri geldikçe bu eserlerin ismine temas etmeyi de ihmal etmemiştir. Zemahşerî, daha muğlâk ifadelerle, eser ismine neredeyse hiç yer vermeyerek söz konusu rivayetleri kullanmıştır.

Her iki müfessir, bir âyeti yorumlamak, aynı anlama vurgu yapmak, âyet içinde yer alan bir lafzı açıklamak, mutlak ifadeli âyetleri mukayyede hamletmek, i'râb vecihlerini belirtmek, tercih ettiği anlamı güçlendirmek, fikhî bir hükmü beyan etmek gibi konularda rivayet tefsirlerinin bütün kısımlarına yer vermiştir.

Zemahşerî ve İbn 'Atiyye, kaçınma isteklerine ve yeri geldiğinde bu çeşit açıklamaları tenkit etmelerine rağmen, kendilerini İsrâîlî rivayetlerden bütünüyle koruyamamışlardır. Ancak her iki müfessir de daha çok peygamberlerin ismet sıfatıyla çelişmeyen nakillere yer vermeye özen göstermişlerdir. Zemahşerî ve İbn 'Atiyye, bu konuda yaklaşık aynı yolu izleyerek çoğu zaman ayrıntıya girmeden, İsrâîlî rivayetlerin âyetlerin yorumunda gerekli olan kısmı nakletmekle yetinmişlerdir.

Dirayet tefsir metodolojisi bağlamında ise, Zemahşerî ve İbn 'Atiyye'nin fıkıh ve kalamî bahislere yer verdiklerini ve rafizî/batinî yorumlamaları tenkit ettiklerini görüyoruz. İbn Atiyye, ahkam âyetlerini açıklarken Zemahşerî'ye oranla daha geniş bilgi vermekte, kendi mezhebi olan Mâlikîlik dışındaki sırasıyla Şafîi ve Hanefî mezheplerinin görüşlerine daha fazla değinmektedir. Hanbelî mezhebinin görüşlerinden ise -o dönemde İbn Hanbel'in daha çok hadisçi olarak algınmasından olsa gerek- çok az bahsetmektedir. O eserinde birçok Mâlikî imam'ın ismine ve ilgili ekolün eserlerine göndermede bulunarak bunların görüşleri doğrultusunda doyurucu açıklamalar yapmaktadır. Zemahşerî ise, fikhî âyetlerde, Hanefî mezhebi içinde kabul görmüş yerleşik düşünceyi ifade etmekte, kendi mezhebinin imamlarına bile çok az yer vermektedir. Yeri geldiğinde Şafîi ve Malikî mezheplerinin, çok nadir olarak da Hanbelî mezhebinin görüşünü zikretmektedir.

Zemahşerî, kalamî konuları, mensup olduğu Mutezile mezhebinin fikirleri bağlamında yorumlayarak, kendi mezhep müntesiplerini gelenekleri doğrultusunda *ehlü'l-adl* diye nitelemektedir. Onun bu konudaki baş düşmanı ise ehlisünnet ve'l-

cemaat'tir. En büyük rakib olarak gördüğü bu ekol mensuplarını şiddetle tenkit ederek, onlara *ehlü'l-mücbire ve'l-müşebbihe* tabirini kullanmaktadır. İbn Atiyye ise bu konuları açıklarken daha çok Eş'arî mezhebinin fikirlerini benimsemiş mutedil bir İslam alimi olark gözükmektedir. Bununla birlikte o, söz konusu açıklamaları yaparken sadece bu mezhebin fikirlerine değil özellikle Mutezile başta olmak üzere diğer itikadî ekollerin kabullerine de yer vermektedir. Ancak, o bu ekolleri yeri geldikçe tenkit etmektedir. Mutezile- o dönemin en güçlü ehlisünnet hasmı olmasından kaynaklansa gerek- bu tenkitlerden daha fazla nasibini almıştır..

Dirayet tefsir kabilinden sayılan, ancak önemine binaen ayrı bir bölümde incelediğimiz âyetlerin dilsel ve edebiyat yönlerine ilişkin açıklamalarda, İbn 'Atiyye'nin müfret lafızlara ilişkin yorumlarda, sarf ve nahiv konularında Zemahşerî'ye oranla daha ayrıntıya girmiş gibi görünmektedir.

Yine bu iki müfessirimiz, İbn 'Atiyye daha ayrıntılı olmak üzere, müfret lafızların muhtemel anlamlarına değinmişler, onların istikaklarına ilişkin bilgiler vermişlerdir. Bunu yaparken seleften nakillerde bulunmayı da ihmal etmemişlerdir. Kur'ân'da Arapçalaşmış lafızların bulunup bulunmadığını tartışmışlar, böyle lafızların bulunabileceğini söylemişlerdir. Ancak İbn Atiyye, bu konuyu tefsirinin mukaddimesinde detaylı bir biçimde inceleyerek bu meselede de Zemahşerî'ye oranla daha fazla detaya girmektedir.

Zemahşeri ve İbn 'Atiyye, sarf ve nahiv konularında Basra ekolünü benimsemiş olmalarına rağmen nadiren de olsa Kufelilerin görüşlerini de tercih ettikleri olmuştur. Çoğu zaman müfessirlerimiz Kûfe ekolünün bu konulardaki fikirlerini tenkit etmektedirler. Onlar şevâhid olarak ise Kur'ân ve Arap şiirini kabul etmişlerdir. İbn 'Atiyye şahit kabilinden hadislere de yer vermiştir. Zemahşeri, hadisın nahivde delil kabul edildiğini diğer eserlerinde belirtmesine rağmen el-Keşşâf'ında bununla ilgili herhangi bir örneğe rastlanmamıştır.

Zemahşerî'nin, belağatın meânî, beyân ve muhassehatlara ilişkin yaptığı açıklamalar ve kullandığı istilâhlar, İbn Atiyye'nin el-Muharrer'inde konuyla ilgili ifade ettiklerine oranla daha zengindir. Bu durum, belağat ilimlerinde meşarika alimlerinin meğaribe alimlerine göre çok daha ileride olmalarından kaynaklanmış olabilir. Dolayısıyla bu ilmin verilerinin çoğunu hazır bir şekilde bulan Zemahşerî tefsirini tamamen bu esasların üzerine bina etmiştir.

Meânî ilmi bağlamında, her iki müfessir, cümlelerin unsurlarına yer vermişler, ibtidaî, talebî ve inkarî kısımlarını çağrıştıracak ifadeler kullanmışlardır. Her iki müfessir de haberî cümlelerin dua, acizlik, zafiyet bildirme, emir ve nehiy gibi anlamlarda kullanıldığını söylemişlerdir. Zemahşerî ve İbn ‘Atiyye talebi inşa cümlelerinden emir, nehiy, istifhâm, temenniye, bunların kullanım şekillerine yer vererek farklı anlamlarda kullanıldığını belirtmişlerdir. Yine onlar, kasr sanatına ve çeşitli şekillerine değinmişlerdir. İcâz, zikir ve hazıf kavramlarını meânî ilmindeki terimsel anlamlarına uygun olarak kullanmışlardır. Ancak Zemahşerî’nin tefsirindeki örneklemeleri, İbn Atiyye’nin açıklamalarına oranla daha doyurucudur. Beyân ilmi çerçevesinde, söz konusu müfessirler, mecâz, teşbih, istiâre, kinâye kavramlarına yer vermişlerdir. Ancak kinâye sözcüğünü terim anlamından çok sözcük anlamı için kullanmışlardır. Zemahşerî, İbn ‘Atiyye’den farklı olarak aklî mecaz için isnâdî mecâz lafzını tercih etmiştir. Mürsel mecâz kavramını kullanmamalarına rağmen her iki müfessirimiz ona uygun örnekler kullanarak mecâz olduğunu söylemişlerdir. Zemahşerî, İbn Atiyye’den farklı olarak teşbih’in tahyîl ve maklub kısımlarına da ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Müfessirlerimiz, istiâre’nin, tebi’yye ve asliyye kavramlarını kullanmamışlardır. Ancak istiâre’ye ilişkin verdikleri örneklerden bu iki çeşidin varlığının farkında olduklarını görüyoruz. Zemahşerî, bedi ilmi içinde değerlendirilen tenasüp, müşakele, zemme benzeyen medih, leffü neşr kavramlarına yer vererek çoğu zaman bunları terimsel anlamda kullanmıştır. Tevriye sözcüğünü ise daha çok sözcük anlamında kullanmıştır. O el-mezhebu’l-keîâmî, cinâs gibi kavramlara yer vermemesine rağmen bunların anlamlarını hissettirecek açıklamalarda bulunmuştur. İbn Atiyye ise bu kavramların hiçbirini kullanmamış, ancak âyetlerin yorumlarında bunların anlamlarını çağrıştıracak ifadeler yer vermiştir.

İbn ‘Atiyye’nin tefsirini birçok yönden Zemahşerî’nin tefsirine oranla daha tercih edilebilir buluyoruz. Bu bağlamda İbn ‘Atiyye tefsirinin mukaddimesinde ‘ulûmu’l-Kur’ân konularını detaylı bir şekilde işlemiş, yedi harf meselesinde olduğu gibi şüphe uyandıracak konulara tatmin edici cevaplar vermiştir. Peygamberimiz ve sahabeden yaptığı tefsir rivayetleri yine el-Keşşâf takilerine oranla hem daha sahih hem de ayrıntılıdır. Kelâmî konularda İbn ‘Atiyye’nin mutaassıb davranmaması ve daha çok delillere dayanarak konuşması yine onun eserini ön plana çıkarmaktadır. Dil konusunda da İbn ‘Atiyye bütün maharetini eserine yansıtarak detaylı bilgiler vermektedir. Ancak edebiyat konusunda Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ı tartışılmaz bir üstünlüğe sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

-*Kur'ân-ı Kerim*

-*Kutsal Kitap-Yeni Çeviri-*, Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2001.

el-'Abderî, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Yusuf (öl. 897/1492), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari'l-Halîl*, (I-VI), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/ 1978.

el-'Abbâsî, Abdurrahim b. Ahmed (öl. 963/1556), *Meâhidu't-Tansîs 'alâ Şevâhidi't-Telhîs*, (Neşr. Muhammed M. Abdulhamid/I-II), 'Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1947.

el-Abduh, Muhammed, (öl.1323/1905), *Risâletu't-Tevhîd*, Metâbiu Dâri'l-Kutubi'l-Arabî, yy., 1966.

el-Abduh, Muhammed-Târik Abdulhalîm, *el-Muteziletu beyne'l-Kadîm ve'l-Hadîs*, Dâru'l-Kalem, yy., 1987.

Abdulmecîd, Abdulbârî, *er-Rivayâtu't-Tefsîriyye fî Fethi'l-Bârî*, (I-III), Vakfu's-Selâm el-Haberî, yy., 2006,

Abdulmevcûd, 'Âdil Ahmed-Muavviz Ali b. Muhammed, *Tercümetu Carillah ez-Zemahşerî*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetu'l-'Abîkân, Riyâd, 1998, I.Cilt içinde).

el-Âcurrî, Ebubekr Muhammed b. el-Hüseyin, *et-Tasdik bi'n-Nazar İla'llahi Teâla fî'l-Âhire*, (Neşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/ 1988.

Açıkgözlü, Mehmet, *İslam Devletleri Tarihi*, İstanbul, 1997.

el-'Adenî, Muhammed b. Yahya, (öl.107/125), *Kitâbu'l-Îmân*, (Neşr. Hamd b. Hamdî el-Câbirî), Dâru's-Selefiyye, Kuveyt, ts.

el-'Âk, Hâlid Abdurrahman, *Usûli't-Tefsîr ve Kavâiduh*, Daru'n-Nefâis, Beyrut, 2003.

el-'Âkûb, İsa Ali-eş-Şetîvî, Ali Sa'd, *el-Kâfî fî'l-Belâğa el-Meâ'ni el-Beyân el-Bedî*, (I-III), Dâru'l-Meftûha, Bingazi, 1996.

Âl-i Mu'ammer, Hamd b. Nâsır, *et-Tuhfetu'l-Medeniyye fî 'Akideti's-Selefiyye*, (Neşr. Abdusselâm b. Yercis b. Nâsır), Dâru'l-'Âsime, Riyâd, 1992.

el-Âlûsî, Ebu'l-Fadl Mahmûd, (H.1270/M.1854), *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l- Kur'ân i'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, (I-XXX), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

el-Âmidî, Ali b. Ebi Ali, (öl. 631/1233), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Neşr. Seyyid el-Cemîlî/I-IV), Dâru'l-'Arabî, Beyrut, 1404/ 1984,

-----*Ğâyetu'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, (Neşr. Hasan Mahmud Abdullatif), Kahire, 1319/1901.

el-Âmulî, Bahauddin Muhammed b. Huseyn, *el-Keşkûl*, (Neşr. Muhammed Abdulkirim en-Nimerî/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

el-'Askerî, Ebu Hilâl el-Hasen b. Abdillâh, *Kitâbu 'San'ateyn el-Kitâbe ve 'ş-Şi'r*, (Ali Muhammed el-Becavî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1406/1986, -

-----*Mu'cemu'l-Furûku'l-Luğaviyye*, (Nureddin el-Cezâirî'nin *el-Furûk*'unun bir parçasıyla birlikte), Müessesetu'r-Risâle, yy., 1412/1992.

el-Atâbekî, Yusuf b. Tağrarî, (öl.874/1470), *Maraddu'l-Letâfe fî Men Vella's-Sultâne ve'l-Hilâfe*, (Neşr. Nebîl M. Abdilazîz Ahmed/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, Kahire, 1997.

Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniv. Basm., 1974.

Ba'lebekkî, Münîr, *Mu'cemu A'lami'l-Mevrid*, (Haz. Remzi el-Ba'lebekkî), Dâru'l-'İlmî'l-Melâyîn, Beyrut, 1992.

el-Bâcî, el-Hâfiz Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef, (öl.474/1081), *et-Ta'dil ve't-Tahrîc limen Harrece 'anhu el-Buhârî fî Câm'u's-Sahîh*, (Neşr. Ahmed Bezzâr), yy., ts.

el-Bâkillânî, Ebubekir Muhammed b. et-Tayyib, *Kitabu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, (Neşr. 'Î. Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.

el-Bâkistânî, Zekariya b. Gulâm Kadir, *Usûlu'l-Fıkh 'ala Menheci Ehli'l-Hadîs*, Dâru'l-Hirâr, yy., 2002.

Baltacı, Cahit, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Marmara Üniv. İFAV Yay., İstanbul, 2005.

el-Basrî, Ebu'l-Huseyin Muhammed b. Ali, *el-Mu'temed*, (Neşr. Halîl el-Mîs/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1403/1983.

el-Batalyavsî, Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed, *el-Hadâik fî Metâlibi'l-Âliyeti'l-Felsefiyye'l-Uveysiyye*, Dâru'l-Fıkr, Dimeşk, 1998.

el-Begavî, Ebu Muhmmmed el-Hüseyin b. Mes'ûd (öl. 516/1122), *Me'âlimu't-Tenzîl*, (M. Abdullâh en-Nemir- S. Müslim el-Hıraş/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy., 1997.

el-Beydâvî, Nâsiruddîn Ebu Saîd Abdullah b. Ömer, (öl.682/1283), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (I-V), Dâru'l-Fıkr, Beyrut, ts.

el-Beyhâkî, Ebubekir, Ahmed b. Huseyin, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîli'r-Reşâd 'alâ Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadîs*, (Neşr. Ahmed 'İsâmu'l-Katib/), Dâru'l-Afâki'l-Cedîde, Beyrut, 1401/1981.

-----*es-Sünenü'l-Kebîr*, (Neşr. Muhammed Abdulkadir Ata/I-X), Dâru'l-Bâz, Mekke, 1994.

- Câmiu Şu'abi'l-Îmân*, (Neşr. Muhammed Saîd Zağlûl/I-VII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/ 1990.
- el-Bihvetî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfu'l-Kinâ' 'an Metni'l-İknâ'*, (Neşr. Hilal Musaylahî/I-VI), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1402/1982.
- el-Bikâ'î, Burhaneddin Ebu'l-Hasen İbrahim b. Ömer, *Nazmu'd-Durer fî Tenâsubi'l-Ayât ve's-Suver*, (Thk. Abdurrezzâk Galib el-Mehdî/I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Muvazzah İlm-i Kelam*, İstanbul, yy, 1972.
- Brockelmân, Carl, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*, (Çev. Ramazan Abduttevvâb/I-VI C.), Dâru'l-Meârif, Kâhire, ts.
- el-Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâîl,(öl.256/870), *el-Camiu's-Sahih*, (Neşr. Mustafa Deyb el-Biğâ), Daru İbn Kesîr, Beyrut, 1987.
- el-Câhîz, Ebû Osman b. 'Amr, *el-Hayavân*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Harun/I-VIII), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1996.
- el-Cârim Ali-Emîn, Mustafa, *el-Belâğatu'l-Vâdiha*, el-Mektebetu'l-İslamiyye, İstanbul, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, (I-II), D.İ. B. Yay., Ankara, 1988.
- Tefsir Usûli*, T.D.V. Yay, Ankara, 1998.
- el-Cessâs, Ebûbekir Ahmed b. Ali er-Râzî, (öl.370/981), *Ahkâmu'l- Kur'ân*, (Neşr. Muhammed Sadık Kamhavî), Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-'Arabî, Beyrut, H.1405/1985.
- *el-Fusûl fî'l-Usûl*, (Neşr. Acil Câsım en-Neşmî/ I-IV), Kuveyt, 1994.
- el-Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (öl.393/1003), *Tâcu'l-Lüga ve Sihâhu'l-'Arabiyye*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut, 1990.
- el-Ceyûsî, Selma el-Hadrâ', *el-Hadâretu'l-'Arabiyyetu'l-İslamiyye fî'l-Endelüs*, (I-II), el-Merkezu'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut, 1998.
- el-Cezâirî, Ebubekir Câbir b. Musa, *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikemel-Medine, 2003.
- el-Cezâirî, Tâhir ed-Dimeşkî, (öl.1338/1920), *Tevcîhu'n-Nazar ilâ Usûli'l-Eser*, (Neşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde/I-II), Mektebetu'l-Matbu'âtî'l-İslâmiyye, Haleb, 1995.
- el-Cezerî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem eş-Şeybânî (öl.630/1233), *el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb*, (I-III), Dâru Sâdir, Beyrut, 1980.
- Colan, G.S., *el-Endelus*, (Terc.Komisyon), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, Beyrut, ts.

Corci Zeydan, (öl.1332/1914) *İslam Medeniyet Tarihi*, (Çev. Zeki Megamiz/I-V), Üçdal Neş, İstanbul, 1974.

el-Cudey‘, Abdullah b. Yusuf, *el-Mukaddimâtü’l-Esâsiyye fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Müessesetu’r-Reyyân, Leeds, 2001.

el-Cuveynî, Ebu’l-Me‘âli, Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf, (öl.478/1085), *el-Burhân fî Usûli’l-Fıkıh*, (Neşr. Abdulazîz Mahmud ed-Dîb/I-II), Dâru’l-Vefâ Mısır, 1418/ 1997.

el-Cuveynî, Mustafa es-Sâvî, *Menhecu’z-Zemahşerî fî Tefsîri’l- Kur’ân ve Beyânî İ‘câzih*, Mektebetu’d-Dirâsâtî’l-Arabiyye, Dâru’l-Meârif, Mısır, ts.

el-Cürcanî, Abdulkahir b.Abdurrahman b. Muhammed,(öl.471/1078), *Esrâru’l-Belâğa*, (Neşr. Muhammed el-Fâdilî), el-Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 2003.

-----*Delâilu’l-İ‘câz*, (Muhammed et-Tenecî), Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1995.

-----*el-Miftâh fî’s-Sarf*, (Neşr. Ali Tefkik el-Hamed/), Müessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1987.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, (öl.816/1413), *et-T‘a’rîfât*, (Neşr. İbrâhim el-Ebyârî), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 1405/1985.

ed-Dabbî, Ebu C‘afer, Ahmed b. Yahya b. ‘Amîre,(öl.599/1203), *Buğyetu’l-Mültemis fî Târîhi Ricâli Ehli’l-Endelüs*, Mektebetu’l-Asriyye, Beyrut, 2005.

ed-Dabbî, Vek‘i, Ebubekir Muhammed b. Halef b. Hayyân, (öl. 306/ 918), *Ahbâru’l-Kudât*, (Neşr.Abulazîz Mustafa el-Merâğî/I-III), el-Mektebetu’t-Ticâriyye, yy., 1947.

ed-Dakîkî, Ebu’r-Rebî’ Süleyman b. Benîn, (öl.613/1216), *İttifâku’l-Mebânî ve İftirâku’l-Me‘ânî*, (Neşr. Yahya Abdurraûf Cebr), Dâru ‘Ammâr, ‘Ammân, 1986.

ed-Dânî, Ebu Amr Osman b. Saîd, (öl. 444/ 1053), *el-Beyân fî ‘Addi Âyi’l- Kur’ân*, Merkezu’l-Mahtûtât ve’t Turâs, (Neşr. Ganim Kudûrî), Kuveyt, 1994.

-----*el-Ahrufu’s-Seb‘a li’l- Kur’ân*, (Neşr. Abdulmuheymin Tahhân), Dâru’l-Menâre, Mekke, 1408/1988.

ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer b. Ahmed, (öl.385/995), *Ru’yetullah*, (Neşr. Mebrûk İsmail Mebrûk), Mektebetu’l- Kur’ân, ts., Kahire.

-----*es-Sünen*, (Neşr. A. Hâşim el-Yemânî/I-IV), Dâru’l-Ma‘rife, Beyrut, 1966.

ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân, (öl.255/869), *Sünen*, (Neşr. Fevvâz Ahmed-Hâlid es-Seb‘/I-II), Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, Beyrut, 1407/1987.

ed-Dîb, Mustafa el-Boğa- ed-Dîb Muhyiddin Müstevin, *el-Vâdih fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Dâru’l-‘Ulûmi’l-İnsaniyye, Dimeşk, 1998.

- ed-Dimyâtî, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Abdulğani, (öl.1117/1705), *İthâfu Fudalâi'l-Beşer fi'l-Kıraâti'l-Erba'a Aşer*, (Neşr. Enes Mihre), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- ed-Dîneverî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Müslim Kuteybe, (öl.322/934), *Garîbu'l-Kur'ân*, (Neşr. Ahmed Sakr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Mısır, 1978.
- Ebû Dâvûd, Süleyman, b. el-Eş'as es-Sicistânî, (öl.275/888), *Sünen*, Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelusî, (öl.745/1344), *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (Neşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avviz/I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Ebû Şehbe, *el-İsrâîliyyat ve'l-Mevdûât fi Kutubi't-Tefsir*, Mektebetu's-Sünne, yy., ts.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî, (öl.307/920), *Müsned*, (Neşr. Hüseyin Selîm Esed/I-XIII), Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, yy., 1984.
- Ebû Yusuf, Sa'dî, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Lügaten ve Istilâhen*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyub b. Mûsa el-Huseynî, (öl.1094/1683), *Kitâbu'l-Külliyât*, (Neşr. 'Adnân Dervîş-Muhammed el-Mısırî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.
- Ebu'l-Müntehâ, *Şerhu Ebi'l-Müntehâ 'alâ Fıkhî'l-Ekber li'l-İmâm A'zam Ebu Hanife*, Mektebetu'l-Mahmûdiyye, İstanbul, ts.
- Ebus'-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed, (öl.982/1574), *İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ Kur'ân'i'l-Kerîm*, (I-IX), Daru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- el-Ednerevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakatu'l-Müfessirîn*, (Neşr. Muhammed b. Sâlih el-Hizzî), Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 1997.
- el-Enbârî, Ebu'l-Berakât Abdurrahman b. Ebi'l-Vefâ' Muhammed b. Ubeydullah b. Ebî Saîd, (öl.577/1181), *Kitâbu Esrâri'l-'Arabiyye*, (Neşr. Fahr Sâlih, Kaddâre), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1995.
- el-İnsâf fi Mesâili'l-Hilâf beyne'Nahviyyîne'l-Basriyyîn ve'l-Kufiyyîn*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, ts.
- el-Enbarî, Ebubekir Muhammed b. el-Kâsım, *ez-Zâhir fi Me'âni Kelimati'n-Nâs*, (Neşr. Hatim Salih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, yy., 1992.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, (öl.324/936), *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, (Neşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Dâru'l-Ensâr, Kahire, 1397.
- el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, (öl.370/981), *Tehzîbu'l-Lüga*, (Muhammed 'Ivez M'urib), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2001.

- el-Ezherî, Sâlih b. Abdissemî' el-Âlî, (öl.1335/1917), *es-Semeru'd-Dânî fî Takrîbi'l-Meânî*, el-Mektebetu's-Sekâfiyye, Beyrut, ts.
- Fâyid, Abdulvahhâb, *Menhecu İbn 'Atiyye fî Tefsîri'l- Kur'ân'i'l-Kerîm*, Kahire, 1393/1973.
- el-Ferâhidî, Ebû Abdîrrahman el-Halîl b. Ahmed, (öl.170/786), *Kitâbu'l-'Ayn*, (Neşr. Mehdi el-Mahzûmî), Mektebetu'l-Hilâl, yy, ts.
- *Kitâbu'l-Cumel fî'l-Bahs*, (Neşr. Fahrüddin Kabâve), yy., 1995.
- Fevrî, 'Alauddîn b. Husâmuddîn el-Hindî, (öl.975/1568), *Kenzu'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâl ve'l-Ef'âl*, (Neşr. Bekrî Hayâtî/I-IX), Müessesetu'r-Risâle, 1401/ 1981.
- el-Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, (öl.770/1368), *el-Misbâhu'l-Münîr fî Garîbi's-Şerhi'l-Kebîr*, (I-II), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.
- Ficâl, Mahmûd, *el-Hadîsu'n-Nebevî fî'n-Nahvi'l-'Arabî*, Riyâd, 1997.
- el-Fîrûzabâdî, Muhammed b. Y'akûb, (öl.817/1414), *el-Bulğa fî Terâcimi Eimmeti'n-Nahv ve'l-Lüğa*, (Neşr. Muhammed el-Mısırî), Cem'iiyetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kuveyt, 1407/1987
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, (öl.505/1111), *el-Maksadu'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ*, (Neşr. Bessâm Abdulvahhâb el-Câbî), Kıbrıs, 1987.
- el-Mustasfâ*, (Neşr. Muhammed Abdusselâm), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1413/1993, *el-Menhûl fî T'alikati'l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen Heytû), Dâru'l-Fikr Beyrut, 1998.
- el-Ğaznevî, Cemaleddin Ahmed b. Muhammed, *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, (Neşr. Ömer Vefîk ed-Daûk), Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1998.
- Hacımuftüoğlu, Nasrullah, *İ'câz ve Belâgat Deyimleri*, Ekev Yay., Erzurum, 2001.
- Kur'ân'ın Belağatı ve İ'câzı Üzerine*, Ekev Yay., 2001, Erzurum.
- Teshîlu'l-Belâğa*, İzmir, 1996.
- Belâgat Ekolleri ve Anadolu Belâgat Çalışmaları*, Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fak., *İlahiyât Fakültesi Dergisi*, Sayı: 8, 1988.
- Bedî* mad. ', DİA., TDV. Yay., (V), İstanbul, 1992.
- Beyân* mad DİA., TDV Yay., (VI), Yay., İstanbul, 1992.
- el-Hadramî, Muhammed b. Ömer (öl.930/1524), *Hadâiku'l-Envâr ve Metâliu'l-Esrâr fî Sîreti'n-Nebîyyi'l-Muhtâr*, (Neşr. Muhammed Ğassân), Dâru'l-Hâvî, Beyrut, 1998.
- el-Hafâcî, Ebu Muhammed Abdullah b. Sinan, (öl. 466/1074), *Sırru'l-Fesâhe*, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1982.

el-Hâkim en-Neysâbûrî Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, (405/1014), *-el-Müstedrek 'alâ's-Sahîhayn*, (Neşr. Mustafa Abdulkadir Ata/I-IV, Zehebi'nin T'alikatıyla Birlikte), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

el-Hâkim, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *Şi'âru Ashâbi'l-Hadîs*, (Neşr. Subhî es-Sâmarraî), Dâru'l-Hulafâ, Kuveyt, ts.

Halefu'r-Rebi'î, *Mekâyîsu'l-Belâğa beyne'l-Udebâ' ve'l-'Ulemâ'*, Câmi'atu Ummi'l-Kurâ Mekke, 1416/ 1995.

Hamdî, Ahmed, *ed-Devletu'l-Havarizmiyye ve'l-Moğol*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, yy., ts.

el-Hamevî, Ahmed b. Ömer Ebi'r-Radî, (öl. 791/1389), *el-Kavâid ve'l-İşarât fî Usûli'l-Kıraât*, (Neşr. Abdulkerîm Muhammed b. el-Hasen Bekkâr), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, ts.

el-Hamevî, Yâkût er-Rûmî, (öl. 626/1229), *M'ucemu'l-Udebâ İrşâdu'l-Erîb ilâ M'arifeti'l-Erîb*, (Neşr. İhsân Abbâs/I-VII), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1993.

-----*Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

el-Hanefî, Sadruddîn Ali b. Ebi'l-'İzz, *Şerhu't-Tahâviyye fî Akideti's-Selefiyye*, (Neşr. Ahmed Muhammed Şakir), Vüzâretu's-Şuûni'l-İslâmiyye, yy., 1418/1997.

Harrâs, Muhammed Halîl, (öl. 431/1040), *Şerhu'l-Akîdeti'l-Vasitiyye li Şeyhi'l-İslâm İbn Teymiyye*, yy., 1992.

Hasan, Ali Hasan, *el-Hadâretu'l-İslamiyye fî'l-Mağrib ve'l-Endelus 'Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Mısır, 1980.

Hasan, İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâm ed-Dinî ve's-Sekâfî ve'l-İctimâ'î*, (I-IV), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1416/1995.

Hasan, Muhammed es-Seyyid, *er-Râmûz 'ala's-Sihâh*, (Neşr. Muhammed Abdulkerim er-Redîni), Dâru 'Usâme, Dimeşk, 1986.

el-Hâşimî, Ahmed, *el-Kavâidu'l-Esasiyye li'l-Lügati'l-'Arabiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

-----*Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, Beyrut, ts.

el-Hatîb el-Bağdâdî, (öl. 463/1072), *Târîhu Bağdâd*, (I-XIV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

el-Hâzin, Alaaddîn Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, (öl. 741/1340), *Lübâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*, (I-VII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1979.

Hittî, Philip K., *İslam Tarihi*, (Çev. Salih Tuğ/I-II), Boğaziçi Yay, İstanbul, 1989.

Hudarî, Muhammed, (öl. 1287/1870), *Hâşiyetu'l-Hudarî 'alâ Şerhi İbn Akîl 'alâ Elfiyyeti'bni Mâlik*, Dâru'l-Fikr, yy., ts.

el-Hûfî, Ahmed b. Muhammed, *ez-Zemahşerî*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy., 1966.

İbn 'Âbidîn, Muhammed Emin b. 'Amr, (öl.1252/1836), *Hâşiyetu Reddi'l-Muhtâr 'alâ Dürri'l-Muhtâr*, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2000.

İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, (öl.880/1475), *el-Lubâb fî 'Ulûmi'l-Kitâb*, (Neşr. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavviz/I-XX), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İbn 'Akîl, Abdullah b. Abdîrrahman (öl.769/1366), *Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfîyyeti'bni Mâlik*, (Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid/I-IV), Dâru't-Turâs, Kahire, 1980.

İbn 'Arefe, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Verğamî, (öl.803/1400), *Tefsîru İbn 'Arefe el-Mâlikî*, (Neşr. Hasan el-Menna'î), Merkezu'l-Buhûs bi'l-Külliyeti'z-Zeytûniyye, Tunus, 1986.

İbn 'Asâkir, Alî b. el-Hasen, (öl.571/1176), *Tebyînu Kizbi'l-Müfterî Fîmâ Nusibe İle'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, Beyrut, 1404/1984.

İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir, (öl.1393/1973), *et-Tefsîr ve Ricâluh*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, yy., 1997.

İbn 'Atiyye, Ebu Muhammed Abdulhak el-Endelusî, (öl.541/1147), *Fihristu İbn 'Atiyye*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Ecfân-Muhammed ez-Zâhî), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1980.

-----*el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîr'l-Kitâbi'l-'Azîz*, (Tahk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed/I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

İbn Abdilberr, Ebu Amr Yusuf b. Abdillâh (öl.463/ 1071), *el-Kâfî fî Fıkhi Ehli'l-Medîne el-Malikî*, (Neşr. Muhammed Muhammed Ahyed/I-II), Mektebetu'r-Riyad el-Hadîse, Riyad, 1980.

İbn Abdilvahhâb, Süleyman b. Abdillâh, *Teysîru'l-Azîzilhamîd fî Şerhi Kitâbi't-Tevhîd*, Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadîse, Riyâd, ts.

İbn Abdisselâm, Ali et-Tesûlî, *el-Behce fî Şerhi't-Tuhfe*, (Neşr. Muhammed Abdulkadir Şahin/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

İbn Bedrân, Abdulkadir ed-Dimeşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Neşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, ts.

İbn Belbân, Ebu'l-Kâsım Ali, *Tuhfetu's-Siddîk fî Fedâil'i Ebi Bekr es-Siddîk*, (Neşr. Muhyiddîn Müstevin), Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1408/1988.

İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdilmelik, *es-Sıla*, (Neşr. İbrahim el-Ebyârî/I-III), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, 1989.

- İbn Cemâ'a, Bedruddin Muhammed b. İbrahim b. Sadullah, *İdâhu'd-Delîl fî Kita'i Huceci Ehli't-Ta'tîl*, (Neşr. Vehbi Süleyman el-Elbânî), Dâru's-Selâm, yy., 1990.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman el-Mûsilî en-Nahvî, (öl. 392/1002), *Kitâbu'l-Luma'fî'l-'Arabiyye*, (Neşr. Fâiz Fâris), Dâru'l-Kutubi's-Sekâfiyye, Kuveyt, 1972.
- Sırru Sina'âti'l-İ'râb*, (Neşr. H. Hindavî/I-II), Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1985.
- el-Hasâis*, 'Âlemu'l-Kutub, (Neşr. Muhammed Ali en-Neccâr/I-III), Beyrut, ts.
- İbn Dureyd, Ebûbekir Muhammed b.el-Hasen, (öl.321/933), *el-İştikâk*, (Neşr. Abdusselam Muhammed Harun/I), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, ts.
- İbn Dûyân, İbrahim b. Muhammed b. Sâlim, (öl.1353/1935), *Menâru's-Sebîl fî Şerhi'd-Delîl*, (Neşr. Zuheyr Şavîş/I-II), el-Mektebetu'l-İslâmî, yy, H.1409/M.1989.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Muhammed, (öl.526/1131), *Tabakâtu'l-Hanâbile*, (Neşr. Muhammed Hâmid el-Fakî/I-II), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Endelusî, (öl.399/1009), *Riyâdu'l-Cenne bi Tahrîci Ehli's-Sünne*, (Neşr. Abdullâh b. Muhammed b. Abdirrahîm b. Hüseyin el-Buharî), Mektebetu'l-Ğurabai'l-Eseriyye, el-Medine, 1415/1994.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyin Ahmed b. Zekeriyya, (öl. 395/1004), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğa*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn/I-VI), Dâru'l-Fikr, yy,1979.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, (öl.852/1448), *Takrîbu't-Tehzîb*, (Neşr. Muhammed Avvâme), Dâru'r-Reşîd, Suriye, 1986.
- el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, (Neşr. Ali Muhammed el-Buharî/I-VIII), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, H.1412/M.1992.
- el-Kâfî eş-Şâfî fî Tahrîc'i Ehâdisi'l-Keşşâf*, (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad, 1998 basımı içinde.).
- Fethu'l-Bâri Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1379/ 1960.
- Lisânu'l-Mîzan*, Müessesetu'l-A'lemî, (I-VII), Beyrut,1986.
- Tehzîbu't-Tehzîb*, (I-XII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- Tabsîru'l-Müntebih bi Tahrîri'l-Müştebih*, (Neşr. Muhammed Ali en-Neccâr/I-IV), Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.
- İbn Hâcib, Cemaleddin Ebu Amr Osman b. Ömer, (öl.646/1249), *eş-Şâfiye fî İlmi't-Tasrîf*, (Neşr. Hasan Ahmed el-Osman), el-Mektebetu'l-Mekkiyye, Mekke, 1995.
- İbn Haldûn, Abdurrahman, (öl.808/1406), *Mukaddime*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, (öl.681/1406), *Vefeyâtu'l-A'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zemân*, (Neşr. İhsan Abbas/I-VII), Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.

İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî, (öl.241/855), *el-'Akîde-Rivâyetu Ebi Bekr el-Hilâl*, (Neşr. Abdulaziz İzzuddin es-Seyrevânî), Dâru Kuteybe, Dimeşk, 1408/ 1988.

İbn Hayyât, Ebu Amr Halîfe el-Leysî el-'Usfûrî, (öl.240/854), *Tabakâutu'r-Ruvât*, (Neşr. Ekrem Ziya el-Ömerî), Dâru Tayyibe, Riyâd, 1402/1982.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî, (öl.456/1064), *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, (I-V), Mektebetu'l-Hâncî, el-Kâhire, ts.

-----*en-Nâsih ve'l-Mensûh fî'l- Kur'ân'î'l-Kerîm*, (Tsh. Abdulgaffâr Süleyman el-Bindârî) Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1986.

-----*el-İhkâm fî 'Usuli'l-Ahkâm*, (I-IV), Dâru'l-Hadis, Kahire, 1404/1984, İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî, (öl.354/ 965), *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbni Belbân*, (Neşr. Şuayb el-Arnâût/I-XVIII), Müessesetu'r-Rîsâle, Beyrut, 1993.

-----*es-Sikât*, (Thk. Şerefuddin Ahmed/I-IX), Dâru'l-Fikr, yy, 1975.

İbn Hicce, Takiyuddin Ebu Bekir b. Abdillâh el-Hamevî, (öl. 837/1433), *Hızânatu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb*, (Neşr. 'İsam Şaîtû/I-II), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut, 1987.

İbn Hişâm, Abdulmelik b. Eyyûb el-Himyerî, (öl. 213/828), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Neşr. Abdurraûf Sa'd/I-III), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1411/1991.

İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdullah Cemaleddin b. Yusuf, (öl.761/1360), *Muğni'l-Lebîb*, (I-II), Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, Beyrut, ts.

-----*Evdahu'l-Mesâlik ilâ Elfiyeti'bni Mâlik*, (Neşr. Muhammed el-Bikâî/I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1994.

-----*Şerhu Şuzûru'z-Zeheb fî M'arifeti Kelâmi'l-'Arab*, (Neşr. Abdulgâni ed-Dakr), eş-Şirketu'l-Muttehide, Dimeşk, 1984.

İbn Huzeyme, Ebubekr es-Sülemî Muhammed b. İshâk, (öl.311/924), *Sahîhu İbn Huzeyme*, (Neşr. Muhammed Mustafâ el-A'zamî/I-IV), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1970,

-----*Kitâbu't-Tevhîd*, (Neşr. Abdulazîz b. İbrahim eş-Şehvân/I-II), Müessesetu'r-Rüşd, Riyâd, 1994.

İbn Kayyım el-Cevzîyye, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebibekr, (öl.751/1350), *et-Tibyân fî Aksâmi'l- Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b.Kesir, (öl.774/1373), *Tefsîru'l- Kur'âni'l-Azîm*, (Neşr. Sâmi b. Muhammed Selâme/ I-VIII), Dâru Tayyibe, yy, 1999.

-----*el-Bidâye ve'n-Nihâye*, (Neşr. Alî Şîrî/I-XIV), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, yy., 1408/1988.

İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, (öl.629/1223), *Hikâyetu'l-Munâzara fî'l- Kur'ân ma' B'adi Ehli'l-Bid'a*, (Neşr. Abdullah Yusuf), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1409/1989.

-----*Ravdatu'n-Nâzır ve Cennetu'l-Menâzır*, (Neşr. Abduaziz Abdurrahman es-Sâid), Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd, Riyâd, 1399/1978.

İbn Kunfuz, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hasan b. Ali, (öl.809/1407), *Kitâbu'l-Vefeyât*, (Neşr. Adil Nuveyhid), Dâru'l-İkâmetu'l-Cedîde, Beyrut, 1978.

İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, (ö. 275/ 888), *Sünen*, (Neşr. Muhammed Fuad Abdulbaki/I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim el, (öl. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, (I-XV), Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

İbn Mende, Muhammed b. İshak, (öl.395./1005), *el-İmân*, (Neşr. Ali b.Muhammed Nâsir el-Fakîhî/ I-II), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986.

İbn Muflih, Burhâneddîn İbrahim b. Muhammed, (öl. 884/1479), *el-Maksadu'l-Erşed fî Zikri Ashâbi'l-İmâm Ahmed*, (Neşr. Abdurrahman b. Süleyman el-'Useymîn/I-III), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1990.

İbn Mücâhid, Ebûbekir Ahmed b. Musa et-Temîmî, (öl.324/936), *Kitâbu's-Seb'a fî'l-Kiraât*, (Neşr. Şevki Dayf), Dâru'l-M'arife, Kahire, 1400/1980.

İbn Nuceym, Zeynuddin el-Hanefî, (öl.970/1563), *Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-VIII), Dâru'l-M'arife, Beyrut, ts.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, (öl.595/1199), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, (I-II), Matba'atu Mustafâ Elbanî, Beyrut, 1395/ 1975.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî', (öl.230/844), *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, (Neşr. İhsân Abbâs/I-VIII), Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.

İbn Serrâc, Ebubekir Muhammed b. Sehl el-Bağdâdî, (öl.489/1096), *el-Ûsûl fî'n-Nahv*, (Neşr. Abdulhuseyin el-Fitelî/I-III), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988.

- İbn Seyyidi'n-Nâs, Muhammed b. Abdillâh, (öl.734/1334), *'Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve 'ş-Şemâil ve 's-Siyer*, (I-II) , Müessesetu İzziddîn, Beyrut, ts.
- İbn Seyyidih, Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail, (öl.458/1066), *el-Muhassis*, (Neşr. Halil İbrahim Ceffal), Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1996.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm, (öl.728/1328), *Mecmu'u'l-Fetâvâ*, (Neşr. Enver el-Baz- Ahmed el-Cezzar), Dâru'l-Vefa, yy., 2005.
- İktidâu's-Sıratı'l-Mustakîm Muhalefetu Ashâbi'l-Cehîm*, (Neşr. Muhammed Hamid el-Fâkî), Matba'atu's-Sünneti'n-Nebeviyye, Kahire, 1369/1950.
- İbn Yezîd, el-Hilâl Ebûbekr Ahmed b. Muhammed, *es-Sünne*, (Neşr. 'Atiyye ez-Zehrânî/I-III), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1404/1984.
- İbnu'l-Cezerî, Şemseddin Muhammed b. Ali, (öl.833/1429), *Tahbiru't-Teyşîr fî Kiraati'l-'Aşr*, (Neşr. A.Muhammed Muflihu'l-Kudât), Dâru'l-Furkân, Ürdün, 2001.
- İbnu'l-'Arabî, Muhammed b. Abdillâh, (öl.543/1148), *Ahkâmu'l- Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy. , ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâleddin Abdurrahman b. Ali, (öl.597/1201), *Zâdu'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, (I-IX) el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1404/1984.
- Sıfatı's-Safve*, (Neşr. Mahmûd Fâhûrî-Muhammed Ruvvâs el-Kal'acî/I-IV), Dâru'l-M'arife, Beyrut,1979, *Telbîsu İblîs*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 2001.
- el-Musaffâ bi Ekuffî Ehli'r-Rusûh min İlmi'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Sâlih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1415/ 1994.
- el-Muntazam fî Târihi'l- Mulûk ve'l-Umem*, (I-X), Dâru Sâdır, Beyrut, 1358/ 1939.
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Feth Diyâuddin Nasrullah b. Muhammed, (öl.622/1225), *el-Meselu's-Saîr fî Edebi'l-Kâtib ve's-Şâ'ir*, (Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd/I-II), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1995.
- İbnu'l-Esîr, Ebu's-Saâdât el-Mubârek b. Muhammed el-Cezerî, (öl.606/1210), *en-Nihâye fî Garîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, (Neşr. Tâhir Ahmed es-Zâvî- Mahmud Muhammed et-Tenâcî/I-V), el-Mektebetu'l-'İlmiyye, Beyrut, 1979.
- İbnu'l-Hatîb, Lisânuddîn Ebû Abdillâh b. Sa'd, (öl. 776/1374), *Reyhânetu'l-Kitâb ve Necâtu'l-Müntâb*, (Neşr. M. Abdullah 'Înân/I-II), Mektebetu'l-Hancî, Kahire, 1980.
- el-İhâta fî Ahbâri Gırnata*, (Neşr. Yusuf Alî Tavîl/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2003.

İbnu'l-Lihâm, Ebulhasen Ali b. Muhammed b. Ali, *el-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh 'alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Neşr. Muhammed Mazhar), Câmî'âtu'l-Melik Abdilazîz, Mekke, ts.

İbnu'l-Meâd el-Hanbelî, Abdulhayy b. Ahmed ed-Dımeşkî, (öl.1089/1678), *Şezarâtu'Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, yy., ts.

İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn Ömer b. Muzaffer, (öl.749/1349), *Târih*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

İbnu's-Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kelâmi'l-Mennân*, (Neşr. Abdurrahman b. Mu'allâ el-Luveyhık), Müessesetu'r-Risâle, yy., ts.

İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Mahmûd Hâfiz el-Bağdâdî, *el-Müstefâd min Zeyli Târihi Bağdâd*, (Neşr. Abdulkadir 'Ata/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

İbrâhim, Musa, *Buhûsun Mehneciyye fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru 'Ammâre, 'Ammân, 1996.

el-İcî, 'Aduddîn Abdurrahman b. Ahmed, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, (Neşr. Abdurrahman 'Umeyre-I-III), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, 1997.

-----*el-Fevâidu'l-Ğıyâsiyye fî 'Ulûmi'l-Belâğiyiye*, (Neşr. Âşık Hüseyin), Dâru'l-Kutubi'l-Mısıriyye, Kahire, 1991.

el-İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh, *Ma'rifetu's-Sikât*, (Neşr. Abdulalim Abdilazîz Büstevî/I-II), Mektebetu'd-Dâr, el-Medîne, 1985.

İhsân Abbâs, *Târihu'n-Nakdi'l-Edebî İnde'l-'Arab*, Dâru's-Sekafe, Beyrut, 1983.

el-İmrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr, (öl.558/1163), *el-İntisâr fî'r-Reddi 'alâ'l-Mu'tezileti ve'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr*, (Neşr. Suû'd b.Abdilaziz el-Halef/I-III), Edvâu's-Selef, Riyad, 1999.

'Înân, Muhammed Abdullah, *Devletu'l-İslâm fî'l-Endelüs 'Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn*, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1990.

el-İsbehânî, Ebû N'aym Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. İshak b. Musa, *el-Müsnedu'l-Mustahrec 'alâ Sahîhi'l-İmâm Müslim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye Beyrut, 1996.

-----*Hilyetu'l-Evliya' ve Tabakâtu'l-Asfiya'*, (I-X), Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1405/ 1985.

-----*M'arifetu's-Sahâbe*, (Neşr. 'Âdil b.Yusuf el-'Azâzî/I-VII), Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1419/ 1998.

- el-İsbehanî, Ebu'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. Fadl et-Teymî (öl.353/964), *el-Hucce fî Beyânî'l-Mehicce ve Şerhi Akîdeti Ehli's-Sünne*, (Neşr. Muhammed b. Rebî'/I-II), Dâru'r-Râye, Riyâd, 1999.
- el-İsferâyînî, Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîru fî'd-Dîn ve Temyîzu'l-Fırkati'n-Nâciye ani'l-Fıraki'l-Hâlikîn*, (Neşr. Kemal Yusuf el-Hût), 'Âlemu'l-Kutub, yy, 1983.
- el-İsnevî, Ebu Muhammed Abdurrahîm b. el-Hasen, *et-Temhîd fî Tahrîci'l-Furû 'ala'l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen Heytu), Müessestü'r-Risâle, Beyrut, 1400/1980.
- Kâdî 'Iyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsûbî (öl.544/1149), *eş-Şifâ bi Ta'rîfî Hukûki'l-Mustafâ*, (Haş. Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümenî/I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1988.
- el-Kalkaşandî, Ahmed b. Alî, *Subhu'l-A'şâ fî Sinâa'ti'l-İnşâ*, (Neşr. Yusuf Ali Tavîl/ I-XXIV), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1987.
- el-Karâfî, Şihabuddin Ahmed b. İdrîs, *ez-Zahîre*, (Neşr. Muhammed Hâcî/I-XIV), Dâru'l-Garb, Beyrut, 1994.
- el-Karavî, Muhammed el-'Arabî, *el-Hulâsatu'l-Fıkhiyye 'alâ Mezhebi's-Sâdeti'l-Mâlikiyye*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî, *er-Redd 'ala'l-Kâilîn bi Vahdeti'l-Vücûd*, (Neşr. Ali Rıdâ b. Abdillâh b. Ali Rıdâ), Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, Dimeşk, 1995.
- el-Kâsimî, Muhammed b. İbrahim b. Ali, *İ'sâru'l-Hak 'ala'l-Halk fî Reddi'l-Hilâfât ile'l-Mezhebi'l-Hak min Ūsuli't-Tevhîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- el-Kâşânî, 'Alâuddin (öl.587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*, (I-VII) Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, 1982.
- el-Kaysî, Ebu Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib, *Müşkilu 'Îrâbi'l- Kur'ân*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.
- el-Kazvînî, el-Hatîb Ebû Abdullah Muhammed b. Saduddîn, *el-İdâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1997.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *M'ucemu'l-Müellifîn*, (I-XIII), Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- el-Kermî, Mer'a b. Yusuf, *Kalâidu'l-Mercân fî Beyânî'n-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Sâmi 'Ata Hasan) Dâru'l- Kur'ânî'l-Kerim, Kuveyt, 1400/ 1980.
- Ref'u's-Şübhe ve'l-Ğarar ammen Yehtaccu 'alâ Fi'li'l-Me'âsî bi'l-Kader*, Dâru Hirâ, Mekke, 1410/1990.

el-Kettânî, Abdulhayy b. Abdilkebîr, *Fihrisu'l-Fehâris ve'l-Esbât ve M'ucemu'l-Me'âcim ve'l-Meşîhât ve'l-Müselâsât*, (Neşr. İhsân Abbas/I-II), Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1982.

Kılıç, Sadık, *Dildeki Sonsuz Mucize Kur'an*, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2003.

Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara Üniv. Yay, Ankara, ts.

Komisyon, *Kitabu Usûli'l-İmân fî Dav'i'l-Kitâb ve'Sünne*, Vüzâretu's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, yy., 1421/2000.

Köksal, İsmail, *Fıkıh Usûlü*, Işık Akademi Yay., İstanbul, 2008.

-----*Fikhî Açıdan Türkçe İbadet*, Yeni Akademi Yay., İstanbul, 2006.

Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi-İkinci İmparatorluk Devri*, (I-V), Türk Tarih Kurumu Bsm., Ankara, 1991.

el-Kudâî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Tekmîle li Kitâbi's-Sılâ*, (Neşr. Abusselâm el-Herrâs/I-IV), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995.

Kuleykule, Abdûh Abdulaziz, *el-Belâğatu'l-İstilâhiyye*, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1992.

el-Kuraşî, Ebu Muhammed Abdulkâdir b. Ebi'l-Vefâ, (öl.775/1375), *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, (I-II), Mîr Muhammed Kutubhâne, Karataşî, ts.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed (öl.671/1273), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, (Neşr. Hişam Semîr el-Buhârî), Dâru'l-Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 2000.

-----*el-İ'lâm bimâ fî Dini'n-Nasârâ mine'l-Fesâd ve'l-Evhâm ve İzhâri Mehâsini'l-İslâm*, (Neşr. Ahmed Hicazî es-Sekâ/), Daru't-Türâsi'l-'Arab, Kahire, 1398/1978.

el-Makarrî, Hibetullah b.Sellâme b. Nasr, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Zuheyr eş-Şaviş-Muhammed Kenan), el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1404/1984.

el-Makdisî, Murî' b. Yusuf el-Kermî, *Ekâvilu's-Sikât fî Te'vîli'l-Esmâ ve'Sıfât ve'l-Âyâtî'l-Muhkemât ve'l-Müteşâbihât*, (Neşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1406/1986.

el-Malatî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b.Ahmed, *et-Tenbîh ve'-Redd 'alâ Ehli'l-Ehvâ ve'l-Bid'a*, (Neşr. Muhammed Zâhid b. el-Hasen el-Kevserî), el-Mektebetu'l-Ezheriyye, el-Kâhire, 1977.

Mâlik b. Enes, (öl.179/795), *el-Muvatta'*, (Neşr. Muhammed Fuâd Abdalbâkî/I-II), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, yy., ts.,

-----*el-Müdevvene*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

- el-Malikî, Muhammed b. Yahya el-Endelusî, (öl. 741/1341), *et-Temhîd ve'l-Beyân fî Makteli 'ş-Şehîd Osmân*, (Neşr. M. Yusuf Zayid), Dâru's-Sakâfe, ed-Davha, 1405/1985.
- el-Mâverdi, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, (öl.450/1058), *el-Hâvî fî Fıkhi 'ş-Şâfi'î*, (I-XVIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- en-Nüket ve'l-'Uyûn*, (Abdulgaksûd Abdurrahim), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mennâu'l-Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l- Kur'ân*, Mektebetu'l-Meârif, yy., 2000.
- el-Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, (I-XXX), Mektebetu Mustafa Elbânî, yy, ts.
- Merğînânî (öl.593/1197), *el-Hidâye Şerhu Bidâye*, (I-III), el-Mektebetu'l-İslamiyye, yy., ts.
- el-Mevâhibî, Abdalbâkî b Abdalbâkî el-Hânbeli, *el-'Ayn ve'l-Eser fî 'Akâ'idi Ehli'l-Eser*, (Neşr. 'İsâm Ruvvâs Kal'acî), Dâru'l-Me'mun li't-Turâs, Dimeşk, 1987.
- el-Meydânî, Abdurrahman Hasan el-Habenneke, *el-Belâğatu'l-'Arabiyye Usûsuha ve 'Ulûmuha ve Funûnuha*, (I-II), Dâru'l-Kâlem, Beyrut, 1996.
- Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti -Doğuştan Günümüze-*, (Çev. Ahmed Fidan-Hasan Menteşe/I-II), Birleşik Dağıtım Ktb., yy., ts.
- el-Mizzî, Ebu'l-Haccâc Abdurrahman Yusuf b. ez-Zekî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, (Neşr. Beşşâr 'Avvad Mahmud/I-XXXV), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1400/1980.
- Muhammed Şâkir, *Fevâtu'l-Vefâyât*, (Neşr. İhsan Abbas/I-IV), Dâru Sadır, Beyrut, 1974.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed, *Fehmu'l-Kur'ân ve Me'ânîhi*, (Neşr. Hüseyin el-Kutlu), Dâru'l-Kindî, Beyrut, 1398/1978.
- el-Muhaymid, Yasin Casim, *ed-Dirâsâtu'n-Nahviyye fî Tefsîri İbn 'Atiyye*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî Beyrut, 2001.
- Mukâtil b. Süleyman b. Beşîr, (öl.150/767), *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, (Neşr. Ahmed Ferid/I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- el-Munâvî, Muhammed Abdurraûf, *et-Tevkîf 'alâ Muhimmâti't-Te'ârif*, (Neşr. Muhammed Rıdvan ed-Dâye), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1410.
- el-Murâdî, Ebu Muhammed Bedruddin Hasan b. Kasım b. Abdillâh b.Ali, (öl. 749/M.1349), *Tevdîhu'l-Makâsîd ve'l-Mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, (Neşr. Abdurrahman Ali Süleyman/I-III), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, yy, 2008.

- el-Müberrid, Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd, (öl.285/ 898), *el-Kâmil fi'l-Lüğa ve'l-Edeb*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/I-IV), Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1997.
- el-Mütevellî, Ebû Sa'îd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Ğunyetu fi Ūsuli'd-Dîn*, (Neşr. 'İ. Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Hademât ve'l-Ebhâsu's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.
- en-Nâsirî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hâlid b. Muhammed, *el-İstiksâ' li-Ahbâri'd-Duveli'l-Aksâ*, (Neşr. C'afer en-Nâsirî- Muhammed en-Nâsirî/I-III), Dâru'l-Kitâb, yy, 1997.
- Nasrullah, Abbâs Sa'dûn, *Devletu'l-Murâbitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Dâru'n-Nehdeti'l-Arabiyye, yy, 1985,.
- en-Nebbâhî, Ebu'l-Hasen Abdullah b. Ebi'l-Hasen el-Mâlikî, *Târîhu Kudâtu'l-Endelüs*, (Neşr. Komisyon), Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut, 1983.
- en-Neccâr, Muhammed et-Tayyib, *el-Kavlu'l-Mübîn fi Sîreti Seyyidi'l-Mürselîn*, Dâru'n-Nedve'l-Cedîde, Beyrut, ts.
- en-Nehhâs, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, (öl.338/950), *İ'râbu'l- Kur'ân*, (Neşr. Züheyr Ğazi Zahid/I-V), 'Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1988.
- en-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Muhammed Abdusselam Muhammed), Mektebetu'l-Felâh, Kuveyt, 1408/1988.
- Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Neşr. Muhammed Ali es-Sabunî/I-VI), Câmi'ati Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1409/1989.
- en-Nekrî, Abdurabbinnebi b. Abdirabbirresûl, *Câmi'u'l-'Ulûm fi İstilâhâti'l-Fünûn*, (Neşr. Hasan Hânî Fahs/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- Dustûru'l-'Ulûm ev Câmi'u'l-'Ulûm fi İstilâhâti'l-Fünûn*, (Neşr.. Hasan Hânî Fahs/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- en-Nevevî, Ebu Zekeriya Yahya b. Şerâfeddîn, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lügât*, (Neşr. Mustafa Abdulkadir 'Ata), ts., y.y.
- et-Tibyân fi Âdâbi Hameleti'l-Kur'ân*, el-Vekâletu'l-'Amme li't-Tevzi', Dimeşk, 1983.
- el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (I-XX), yy., ts.
- en-Neysâbûrî, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, (Neşr. Ebu Muhammed el-Aşûr, /I-X), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 2002.
- en-Neysâbûrî, Ebu Sa'îd Abdurrahman b. Muhammed, *el-Ğunye fi Usûli'd-Dîn*, (Neşr. 'İ. Ahmed Haydar), Müessesetu'l-Hedemât ve'l-Ebhâsu's-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.
- en-Neysâbûrî, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (I-VIII), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, ts.

en-Neysabûrî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed el-Kummî, *Ğarâibu'l- Kur'ân ve ve Reğâibu'l-Furkân*, (Neşr. Zekeriyya 'Umeyrân/ I-VI), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

en-Nihâvendî, Ebu'l-Kasım, Abdurrahman İshak el-Bağdadi, (öl.337/949), *el-Lamât*, (Mâzin el-Mubârek), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1985.

en-Nuveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdulvahhab, *Nihâyetu'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, (Neşr. Komisyon/I- XXXIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.

Ökmen, Mehmet Altay, *Selçuklu Devri Türk Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Bsm., Ankara, 1989.

er-Raba'î, Muhammed b.Abdillah b. Ahmed, (öl.397/1007), *Târîhu Mevlidi'l- 'Ulema' ve Vefayâtihim*, (Neşr. Abdullah Ahmed Süleyman el-Hamd/I-II), Dâru'l-Âsime, Riyad, 1410/1990.

er-Râzî, Fahrudin Muhammed b. Ömer, (öl.606/1209), *Mefâtihu'l-Ğayb fî Kur'ân'i'l-Kerîm*, (I-XXXII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

-----*Nihâyetü'l-İcâz Fî Dirâyeti'l- İcâz Min Esrâri'l-Belâğa*, (Nşr. Nasrullah Hacımüftüoğlu), Dâru Sâdır, Beyrut, 1992.

-----*İ'tikâdâtü'l- Fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, (Neşr. Ali Sâmî en-Neşşâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1402/1982.

-----*el-Mahsûl fî 'İlmi'l-Usûl*, (Neşr.Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî/I-VI),Câmi'atu'l-İmâm Muhammed es-Su'ûd, Riyâd, 1400/1980.

er-Râzî, Muhammed b. Ebîbekr b. Abdilkâdir, *Muhtâru's-Sihâh*, (Neşr. Mahmûd Hâtir), Mektebetu Lübnân, Beyrut, 1995.

Riyadzâde, Abdullatif b. Muhammed, *Esmâu'l-Kutub*, (Neşr. Muhammed et-Tûnecî), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, Beyrut, 1983.

er-Rummânî, Ebu'l-Hasen Ali b. 'İsa, *en-Nüket fî 'İcâzi'l-Kur'ân*, (*Selasu Resâil fî 'İcâzi'l-Kur'ân* içinde) (Neşr. Muhammed Halefullah Ahmed- Muhammed Ğalûl Selâm) içinde), Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.

es-Sa'îdî, Abdulmuteal, *Buğyetu'l-İdâh fî Telhîsi'l-Miftâh fî 'Ulûmi'l-Belâğa*, Mektebetu'l-Âdâb, yy. 2005.

es-Sabbân, Muhammed Ali, *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *et-Tıbyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dersaadet Yay., İstanbul, ts.

es-Safedî, Salahâddîn Halîl b. Aybek, *el-Vâfî bi'l-Vefayât*, (Neşr. Ahmed Arnaut- Türkî Mustafâ/I-XX), Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, 1420/1999.

es-Salâbî, Alî Muhammed Muhammed, *'Ali b. Ebi Tâlib Şahsiyyetuhu ve Âsaruh*, yy, 2005.

es-Sâmerrâî, Fâdıl Salih, *Belâğatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l- Kur'ânî*, Şirketu'l-Âtik, Kahire, 2006.

-----*ed-Dirâsetu'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye inde'z-Zemahşerî*, Dâru 'Ammâr, yy., 2005.

es-San'anî, Ebûbekir Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Musannaf*, Bâbu'l-Kebâir, (Neşr. Habiburrahman el-A'zamî/I-XI), el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrut, 1403.

es-San'anî, Muhammed b. İsmail, *İcâbetu's-Sâil Şerhu Buğyetu'l- Âmil*, (Neşr. Hüseyin Ahmed es-Siyâğî-Muhammed Makbûlî), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1986.

es-Sâvî, Ahmed, *Bulğatu's-Sâlik li Akrabi'l-Mesâlik*, (Neşr. Muhammed Abdusselâm Şahin/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.

es-Se'âlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahluf, (öl.H.875/M.1475), *el-Cevâhiru'l-Hisân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (I-IV), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut, ts.

es-Secîm, Muhammed b. Abdillâh, *el-İslâm Usûluhu ve Mebâdiuhu*, Vizâretu'l-İslamiyye, yy, 1421/2000.

es-Sedûsî, Ebu'l-Hitâb Katâde b. Di'âme es-Sedûsî, (öl.118/737), *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, (Neşr. Hâtim Salih ed-Damîn,), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1404/1984.

es-Sefârînî, Ebu'l-'Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Sâlim (öl.1188/1774), *Levâmî 'u'l-Envâri'l-Behiyye ve Sevâti'u'l-Esrâri'l-Eseriyye li Şerhi'd-Dürreti'l-Mudiyye fi 'Akdi'l-Fırkati'l-Mardiyye*, (I-II) Müessesetu'l-Hâfakîn, Dîmeşk, 1982.

es-Sem'ânî, Ebû Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr, (öl. 489/1096), *Kavâti'u'l-Edille fi'l-Usûl*, (Neşr. Muhammed Hasen eş-Şâfî/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

es-Sem'ânî, Ebu Saîd Abdulkerim Muhammed b. Mansûr, (öl.562/1167), *el-Ensâb*, (Neşr. Abdullah b. Ömer el-Bârûdî/I-V), Dâru'l-Cinân, Beyrut, 1408/1988.

Semerkindî, Alâuddin, (öl. 539/1145), *Tuhfetu'l-Fukahâ*, (I-III), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1984.

es-Semerkindî, Ebu'l-Leys, Nasr b. Muhammed (öl.373/983), *Bahru'l- 'Ulûm*, (Neşr. Mahmûd Matracî, I-III), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

- es-Sevrî, Süfyân b. Sa'îd b. Mesrûk, (öl.161/778), *Tefsiru's-Sevrî*, (Neşr. Komisyon), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.
- es-Seyrafinî, Ebû İshâk Takiyyuddîn İbrahim b. Muhammed, (öl.641/1244), *el-Müntehab min Kitâbi's-Siyâk li Târîhi'n-Neysâbûr*, (Neşr. Hâlid Haydar), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1414/1994.
- es-Sîbeveyh, Ebu'l-Beşer 'Amr b. Osman b. Kanber, (öl.180/796), *el-Kitâb*, (Neşr. Abdusselâm Muhammed b. Harun/I-IV), Dâru'l-Ciyl, Beyrut, ts.
- es-Sivâsî, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid, (öl.681/1282), *Şerhu Fethu'l-Kadîr*, (I-VII), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- es-Subkî, Tâcuddîn Abdulvahhab b. Ali, (öl.771/1370), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, (I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- Ref'u'l-Hâcib 'an Muhatasari İbni'l-Hâcib*, (Neşr. Ali Muhammed Mu'avviz- Ahmed Abdulmevcûd/ I-IV), 'Alemlu'l-Kutub, Beyrut, 1999.
- el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc 'ala Minhâci'l-Usûl ilâ 'İlmi'l-Usûl li'l-Beydâvî*, (Neşr. Komisyon/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1404/1984.
- es-Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. el-Kemâl, (öl.911/1506), *İtmâmu'd-Dirâye li Kurrai'n-Nikâye*, (Neşr. İbrahim el-'Acûz), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.
- Âyetu'l-Kübrâ fî Şerhi Kıssati'l-İsrâ*, (Thrc. el-Kâdî Ebû Abdillâh), Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1409/1989.
- el-Hâvî li'l-Fetâvâ fî'l-Fıkh ve 'Ulûmi't-Tefsîr ve'l-Hadîs ve'l-Usûl ve'n-Nahv ve'l-İ'rab ve Sâiri'l-Funûn*, (Neşr. Abdullatîf Hasan Abdurrahman/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- el-İktirâh fî 'İlmi Usûli'n-Nahv*, (Tlk. Mahmûd Süleyman Yâkût), Dâru'l-Câmiati'l-Mâ'rifiyye, Tanta, 2006, *el-İtbâ'*, (Neşr. Kemâl Mustafa), Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, ts.,
- el-Muzhir fî 'Ulûmi'l-Lüğâ ve Envaihâ*, (Neşr. Fuâd Ali Mansûr/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- İs'âfu'l-Mubatta' bi Ricâli'l-Muvatta'*, el-Mektebetu't-Ticâriyye'l-Kübrâ, yy., 1969, *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/ I-II), el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, ts.
- ed-Durru'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*, (I-VIII), Dâru'l-Fikr, 1993, Beyrut, --
- el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Neşr. M. Ebu'l-Fadl İbrahim/I-IV), Mısır, 1978.

-----*Tabakâtu'l-Müfessirîn*, (Neşr. Ali Muhammed Ömer), Mektebetu Vehbe, 1396/1976, Kâhire.

-----*Târîhu'l-Hulafâ*, (Neşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd), Matbaâtu's-Sa'ade, yy, 1371/1952.

eş-Şafîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, (öl.204/820), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Neşr. Abdulğânî Abdulhâlîk/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980.

-----*er-Risâle*, (Neşr. Ahmed Şakir), Mektebetu'l-Halebî, yy, 1940, *el-Umm*, (I-VIII) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1393/1973.

eş-Şâtır, Muhammed Ahmed Muhammed, *el-Mûcezz fî Neşeti'n-Nahv*, Mektebetu'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, Kâhire, 1983.

eş-Şatibî, İbrahim b. Musa, (öl.790/1388), *el-Muvâfakât fî Usûli'l-Fıkh*, (Neşr. Abdullah Draz/I-IV), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, ts.

-----*el-İ'tisâm*, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kübrâ, (I-II), Mısır, ts.

Şâvî, Ebu Zekeriyya Yahya b. Muhammed, (öl.1096/1685) *el-Muhakemât beyne İbn Ebî Hayyân ve'bni 'Atiyye ve'z-Zemahşerî*, (Neşr. Muhammed Osman/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009.

eş-Şâzelî, Ahmed b. Muhammed, (öl.1224/1809), *el-Bahru'l-Medîd*, (I-VIII), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.

eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, (öl.548/1153), (Neşr. Muhammed Seyyid Geylânî/I-II), Dâru'l-M'arife Beyrut, 1404/1984.

eş-Şenkîtî, Muhammed el-Emin b. Muhammed el-Cenkî (öl.1393/1973), *Edvâu'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fıkr, Beyrut, 1995.

-----*el-Esmâ ve's-Sıfât Aklen ve Naklen*, el-Medine, 1973.

eş-Şeşrî, *Şerhu Mukaddime fî Usûli't Tefsir*, yy, ts.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali (öl.1250/1834), *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Hakki min 'İlmi'l- 'Ûsul*, (Neşr. Ahmed 'Azv 'Înâye/I-II), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, yy., 1999.

eş-Şeybânî, Ebu Abdillâh Muhammed b. el-Hasen, (öl.189/805), *el-Asl*, (Neşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî/I-V), İdâretu'l-Kur'ân, trs., Kerâtîşî.

-----*el-Hücce 'alâ Ehli'l-Medîne*, (Neşr. Mehdî Hasan el-Ceylanî/I-IV), 'Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1403/1983.

Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed, (öl.1078/1668), *Mecma'u'l-Enhur fî Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, (Neşr. Halîl 'İmrân Mansûr/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.

eş-Şinterînî, Ebu'l-Hasen Ali b. Bessâm, (öl.542/1147), *ez-Zahîre fî Mehâsini Ehli'l-Cezîre*, (Neşr. İhsân Abbâs/I-VIII), ed-Dâru'l-Arabîyye li'l-Kitâb, Tunus, ts.

eş-Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzebe fî Fıkhi'l-İmâmî's-Şâfi'î*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

-----*Tabakâtu'l-Fukahâ*, (Neşr. İhsan Abbas), Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1970.

eş-Şîrbînî, Muhammed b. Ahmed, *Tefsîru's-Sirâci'l-Münîr*, (I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

et-Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-M'ucemu'l-Evsat*, (öl.360/971), (Neşr. Târik b. 'Ivedullah b. Muhammed-Abdumuhsin b. İbrahim/I-X), Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1415/1995.

-----*Mu'cemu'l-Kebîr*, (Thk. Hamdî b. Abdulmecîd/I-XX), Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, Musul, 1983.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, (öl.310/922), *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, (Neşr. Ahmed b. Muhammed Şâkir/I-XXIV), Müessesetu'r-Risâle, yy., 2001.

et-Tablavî, Ebu's-Sa'd Zeynuddin Mansur b. Ebu'n-Nasr (öl.1014/1605), *eş-Şem'atu'l-Mudiyye bi Neşri Kiraati's-Seb'ati'l-Mardiyye*, (Neşr. Ali Seyyid Ahmed Ca'fer/I-II), Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 2003.

et-Taftazânî, Sa'duddîn Mes'ûd, (öl.791/1389), *Şerhu'l-Mekâsîd fî 'İlmi'l-Kelâm*, (I-II), Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'mâniyye, Pakistan, 1981.

-----*Şerhu'l-'Akâid*, (Kestellî Haşiyesiyle Birlikte) yy., ts..

-----*Muhtasaru'l-Me'ânî*, Salâh Bilici Ktb ., İstanbul, ts..

-----*Mutavvel*, (Hasan Çelebî Haşiyesiyle birlikte), Dâru'z-Zehâiri'l-Metbu'ât, Kûm, ts.

et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, (öl.321/933), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Neşr. Sadeddin Ünal/I-II), Merkezi'l-Buhûsi'l-İslamiyye İstanbul, 1998.

-----*Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (Neşr. Şuayb Arnaut/I-XV), Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1408/1988.

et-Talkânî, Ebulkâsım İsmail b. 'Abbâd, *el-Muhît fî'l-Lüga*, 'Alemlu'l-Kutub, (Neşr. Muhammed Hasen Âl-i Yasîn), Beyrut, 1414/1994.

et-Temîmî, Muhammed b. Halife, *es-Âsâri'l-Mervîyye fî Sıfâti'l-Mâ'îyye*, yy., 2002.

-----*es-Sıfatu'l-İlâhiyye*, T'arîfuhâ Aksâmuhâ, Advâu's-Selef, el-Medine, 2002.

- et-Tilimsânî, Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, (öl.1041/1631), *Nefhu't-Tib min Ğusni'l-Endelusi'r-Ratîb*, (Neşr. İhsân 'Abbâs/I-VII), Dâru Sâdır, Beyrut, 1968.
- et-Tirmizî, Muhammed b. 'Îsâ es-Sülemî, (öl.279/892) *el-Câmi'u's-Sahîh*, (*Sünenu't-Tirmizî*), (Neşr. Ahmed Şâkir/I-V), Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.
- Turan, Osman, *Selçuklular ve İslamiyet*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1993, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi*, Boğaziçi Yay., İstanbul, 1994.
- Türkgülü, Mustafa, *Kelâm İlmi I*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997.
- el-'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Huseyin, (öl.616/1219), *et-Tibyân fî İ'rabi'l-Kur'ân*, (I-II), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1997.
- el-Lübâb fî İleli'l-Binâ ve'l-İ'râb*, (Neşr. Gazi Muhtâr Tuleymât/I-II), Dâru'l-Fikr, Dimeşk, 1995.
- Ünlü, Nurî, *İslam Tarihi*, (I-II), Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul, 1992.
- el-Vadiî, Abdurrahman Mukbil b. Hâdî, *es-Sahîhu'l-Müsned min Esbâbi'n-Nüzûl*, Mektebutu İbn Teymiyye, Kahire, 1987.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, (öl.468/1076), *Esbâbu'n-Nüzûl*, Müessesetu'l-Halebi, Kahire, 1968.
- el-Verrâk, Ebu'l-Hasen Muhammed b. Abdillâh, (öl.329/940) *İlelu'n-Nahv*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1999.
- el-Yafi'î, Ebu Muhammed Abdullah b. Es'ad, (öl.768/1367), *Mir'âtu'l-Cinân ve İbretu'l-Yakazân fî M'arifeti Hevâdisi'z-Zemân*, (I-IV), Dâru'n-Neşr, Kâhire, 1993.
- Yazıcı, Nesimi, *İlk Türk-İslam Devletleri Tarihi*, DİB. Yay, Ankara., 2002.
- el-Yemenî, Safiyyuddin Ahmed b. Abdillâh el-Hazrecî, *Hulâsatu Tezhîbi Tehzîbi'l-Kemâl*, (Neşr. Abdulfettâh Ebu Ğudde), Dâru'l-Beşâir, Beyrut, ts.
- ez-Zebidî, Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed, (öl. 1205/1790), *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Dâru'l-Hidâye, yy, ts.
- ez-Zehabî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (öl.748/1348), *el-Mu'in fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, (Neşr. Abdurrahîm Sa'îd), Dâru'l-Furkân, 'Ammân, 1404/1984.
- el-İber fî Haberi men Ğabar*, (Neşr. Ebu Hâcir Muhammed Sa'îd Zağlûl/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (Neşr. Ali Buharî/ I-IV), yy., ts.,
- Tezkiretu'l-Huffâz*, (Neşr. Zekerîyya 'Umerât/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998. *Siyeru 'Alâmi'n-Nübelâ*, (Neşr. Şuayb Arnaut/I-XXIII), Müessesetu'r-Risâle Beyrut, 1993.

-----*Târîhu'l-İslâm ve Vefayâtu'l-Meşâhir ve'l- A'lâm*, (Neşr. Ömer Abdusselâm Tedmîrî/ I-52), Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, Beyrut, 1987.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (I-III), Şirketu Dâru'l-Erkâm, Beyrut, ts.

-----*İlmu't-Tefsîr*, Dâru'l-Ma'rife, yy., ts.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, (öl.538/1144), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, (Neşr.. Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim/I-IV), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trs..

-----*el-Mufasssal fî San'ati'l-İ'râb*, (Neşr. Ali Ebu Mülhim, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrut, 1993.

-----*Tefsîru'l-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, (Neşr. M. Abdusselâm Şâhîn/I-IV), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.

ez-Zerkânî, Muhammed Abdulazîm, (öl.1367/1948), *Menâhilu'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, yy., 1996.

ez-Zerkeşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Bahadır (öl.794/1392), *el-Bahru'l-Muhîd fî 'Usûli'l-Fıkıh*, (Neşr. M. Muhammed Tamir), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.

-----*el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Neşr. Muhammed Ebu'l-Fadl) Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1391/1971.

ez-Zeyla'î, Cemaleddin Abdullah b. Yusuf, (öl.762/1360) *Tahrîcu'l-Ehâdis ve'l-Âsâri'l-Vâkiâ fî Tefsîri'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî*, (Neşr. Abdullah b. Abdirrahman es-Sa'd/I-IV), Dâru'n-Neşr, yy., 1414/1993.

ez-Zeyla'î, Fahrüddîn Osman b.Ali, (öl.743/1343) *Tebyînu'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (I-III), Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye Kâhire, 1313/1896.

Ziriklî, Hayreddîn b. Muhammed, (öl.1396/M.1976), *el-A'lam*, (I-VIII), Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, yy., 2003.

ez-Zubeyrî, Ali Muhammed, *İbn Cuzey ve Menhecuhu fî't-Tefsîr*, Dâru'l-Kalem, Dımeşk, 1987.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Enes ERDİM
Doğum Yeri ve Tarihi	Elazığ 15/10/1976
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Fırat Üniv. İlahiyat Fak.
Y. Lisans Öğrenimi	Fırat Üniv. Sosyal Bl. Ens. Temel İslam Bilimleri Anabilimdalı Tefsir
Bildiği Yabancı Diller	Arapça- İngilizce
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	Elazığ Çubukbey Anadolu Lisesi
İletişim	
E-Posta Adresi	eerdim23@hotmail.com
Tarih	31/08/2010