



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**“EL-KEŞŞÂF” VE “EL-MÎZÂN” ADLI TEFSİRLERİN KUR’ÂN
İLİMLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ**

Doktora Tezi

Şafak ÇATAL

Danışman

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

SAMSUN

2022

T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**“EL-KEŞŞÂF” VE “EL-MÎZÂN” ADLI TEFSİRLERİN KUR’ÂN İLİMLERİ
AÇISINDAN MUKÂYESESİ**

Doktora Tezi

Şafak ÇATAL

Danışman
Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

SAMSUN

2022

TEZ KABUL ONAYI

Şafak ÇATAL tarafından, **Prof. Dr. Mehmet OKUYAN** danışmanlığında hazırlanan "**EL-KEŞŞÂF**" VE "**EL-MÎZÂN**" ADLI TEFSİRLERİN KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ" başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 15.3.2022 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan	Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN		☒ Kabul
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı		☐ Ret
Üye (Danışman)	Prof. Dr. Mehmet OKUYAN		☒ Kabul
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalı		☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Mustafa KARA		☒ Kabul
	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalı		☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Mustafa HOCAOĞLU		☒ Kabul
	Recep Tayyip Erdoğan Üniv. İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı		☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Faruk ÖZDEMİR		☒ Kabul
	Sinop Üniv. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim dalı		☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım yüksek lisans/doktora/sanatta yeterlik tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

İmza

... / ... / 2022

Şafak ÇATAL

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

"EL-KEŞŞÂF" VE "EL-MÎZÂN" ADLI TEFSİRLERİN KUR'ÂN İLİMLERİ
AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 26/01/2022 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 26

Tek kaynak oranı : % 5 çıkmıştır.

İmza

... / ... / 2022

Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

ÖZET

"EL-KEŞŞÂF" VE "EL-MÎZÂN" ADLI TEFSİRLERİN KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Şafak ÇATAL

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Doktora, Şubat/2022

Danışman: Prof. Dr. Mehmet OKUYAN

Kur'ân'ın her dönemde anlaşılması, dini hayatın şekillenmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Böylece her dönemde Kur'ân yeniden tefsir edilmiştir. İlk dönem yapılan Kur'ân tefsirleri daha sonraki dönemlerde yazılan tefsirlere kaynak olmuştur. Bu açıdan önceki dönemlerde telif edilen tefsirlerle sonraki dönemlerde yapılan tefsirlerin usul ve muhteva açısından incelenmesi önem arz etmektedir. Bu nedenle çalışmamızda Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* adlı tefsiri ile modern dönem Şîî müelliflerinden Tabâtabâî'nin *el-Mîzân* adlı tefsiri, Kur'ân ilimleri açısından mukâyese edilmektedir. Zemahşerî ve Tabâtabâî farklı dönemlerde yaşamış iki önemli müfessirdir. Zemahşerî Mu'tezile ekolüne mensup bir âlim olarak önemli eserler veren, Tabâtabâî ise İran'da şîî kültürle yetişmiş bir âlimdir. Her iki âlim de yaşadığı dönemde, muâsırlarına göre tefsir alanında farklı metodla öne çıkmıştır.

Bu çalışmamız beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, problem durumu, araştırmanın önemi ve amacı, araştırmanın sınırı ve yöntemi, araştırmanın kaynakları ele alınmıştır. İkinci bölümde; literatür taraması yapılmıştır. Üçüncü bölümde; her iki müfessirin hayatları, eserleri, yaşadıkları sosyokültürel çevre, tefsirlerinin kaynakları ve tefsirdeki metodları incelenmiştir. Dördüncü bölümde; çalışmamızın ana eksenini oluşturan, *el-Keşşâf* ve *el-Mîzân* tefsirleri Kur'ân ilimleri açısından incelenmiş, müfessirlerin görüşleri *Ulûmü'l-Kur'ân*'dan on beş başlık ekseninde mukayese edilmiştir. Beşinci bölümde ise; sonuç ve değerlendirme yapılmıştır. Araştırma sürecinde her iki tefsir, benzerlik-karşıtlık açısından irdelenmiş, tespit edilen bulgular yansıtılmıştır.

Çalışmanın amacı; iki farklı mezhebe mensup müfessirlere ait tefsirlerde, Kur'ân ilimlerine bakış açılarındaki nükteleri ortaya çıkarmaktır. Bunun yanında her iki müfessire ait tefsir çalışmalarında, mezhepsel bakış açılarının eserlere ne ölçüde yansıdığını tespit etmektir.

Sonuç; yapılan çalışma neticesinde Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin ulûmu'l-Kur'ân'a yaklaşımlarının benzerlik arz ettiği ve genellikle konuya yaklaşımlarının mezhep taassubu ile olmadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Tabâtabâî, tefsir, *el-Keşşâf*, *el-Mîzân*, Kur'ân ilimleri.

ABSTRACT

COMPARISON OF THE TAFSIR (EXEGESIS) OF “AL-KASHSHÂF” AND “AL-MIZAN” IN TERMS OF DISCIPLINES OF QURAN

Şafak ÇATAL

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate Studies

Department of Basic Islamic Sciences

PhD, February/2022

Supervisor: Professor Dr. Mehmet OKUYAN

Understanding the Qur'an is very important for forming the religious life. Tafsir is the best way both for understanding the Qur'an properly and to convey its message to the people. Therefore, The Qur'an is re-interpreted again and again all the time. The Tafsir of Qur'an was written in the earlier periods and it had provided fundamental to the ongoing ones. In this respect, it is important to examine the Tafsirs that was published in previous times and latter times in terms of the method and content. For this reason, we will compare *Al-Kashshâf* which was written by “Zemakhshari”, who was one of the Mu'tazila scholars, and *Al-Mizan* which was written by one of the modern Şiite writers ,who is “Tabâtabâi”, in the context of classical-modern comparisons. Zemakhshari and Tabâtabâi are two important mufessirs that lived in two different eras. Zemakhshari wrote important books as a Mu'tazila scholar, on the other side Tabâtabâi had grown up in shia culture. Both scholars came up with different methods than other scholars during their era.

Our study consists of 5 parts. In the introduction part; the topic of the research, state of problem, the importance of the research and its purpose, the boundaries of the research and its methods and the sources of this research were discussed. In the second part; literature review was done. In the third part; the sociocultural environment in which al-Zamakhshari and Tabâtabâi lived, their lives, works and their Tafsirs in terms of methods and sources were discussed. In the fourth part; the commentaries of both commentators, *Al-Kashshâf* and *Al-Mizan*, are examined in terms of Qur'anic sciences, which is the backbone of our research, and the commentaries of them were compared according to 15 titles in *Ulûmü'l-Kur'ân*. In the fifth part; the study is summarized and discussed. In addition, during the research process, both commentaries were examined in terms of similarity and contrast, and the opposite findings were reflected.

The purpose of this research is to discover the wits of the Tafsirs, written by 2 scholars that belong to different sects. The other purpose is to determine how much their sectarian perspective affected their tafsirs.

Result; as a consequence of the research, Similarities between Zemahşerî and Tabâtabâi's approach to ulûmu'l-Qur'ân has been identified and it has generally been identified that their approach to the subject is not related with their sectarian zealotry.

Key Words: al-Zamakhsharî, Tabâtabâi, Tafsir, *Al-Kashshâf*, *Al-Mizan*, Qur'anic Sciences.

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah tarafından vahiy meleği Cebrâ'il (a.s.) aracılığıyla son peygamber Hz. Muhammed'e nâzil olan, mushaflaştırılan, Arapça olarak tevâtürle günümüze kadar gelen mu'ciz ve evrensel bir kitaptır. İnsanın dünya ve ahiret hayatını tanzim etmek için indirilen, güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyen ve geçerliliği kıyamete kadar devam edecek olan bir kitaptır. İçeriğinde genel olarak ilâhi emir ve yasaklar, öğütler, iman, ahlâk, ibadet kuralları, inananlar ve inkar edenler için vaad ve vâidi, geçmiş ümmetlerin kıssaları ve ahiret halleri gibi konular bulunmaktadır.

Kur'ân, ele aldığı her konuyu bilme merkezinde hikmet ve gaye temeline dayandırmaktadır. Bu durum onun doğru anlaşılmasını sağlamaktadır. Kur'ân'ın indiriliş sebebi vahyin muhatabı tarafından "anlaşılma" olması hasebiyle Kur'ân'ın tefsir edilmesine her dönemde ihtiyaç duyulmuştur. Tefsir tarihinde Kur'ân'ın yorumlanması için sarfedilen faaliyet ve gayretler aynı amaca hizmet etse de özelde her müfessirin ilim ve zihin dünyasının renkliliği, âyete yaklaşılacak düşünce farklılıklarını beraberinde getirmiştir. Günümüze kadar ulaşan tefsir çalışmalarındaki farklı anlama lezzetleri, bunun en bariz göstergesidir.

Bu çalışmamızda, Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ı ile modern dönem Şîî müelliflerinden Tabâtabâî'nin (1904-1981) *el-Mîzân*'ı, Kur'ân ilimleri ekseninde ele alınmıştır. Bu çalışmanın yapılmasının, özellikle tefsir literatüründe veya ilgili diğer alanlardaki araştırmalara bir nebze de olsa katkı sunacağı kanaatindeyiz. Asıl gayemiz özelde Kur'ân'ı daha iyi anlama, genelde ise anlayabildiğimizi anlaşılır hale getirerek sunma çabasıdır.

Çalışmamız beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın konusu, problem durumu, araştırmanın önemi ve amacı, araştırmanın sınırı ve yöntemi, araştırmanın kaynakları ele alınmıştır. İkinci bölümde; literatür taraması yapılmıştır. Üçüncü bölümde; her iki müfessirin hayatları, eserleri, yaşadıkları sosyokültürel çevre, tefsirlerinin kaynakları ve tefsirdeki metodları incelenmiştir. Dördüncü bölümde; araştırmamızın ana eksenini oluşturan, el-Keşşâf ve el-Mîzân tefsirleri Kur'ân ilimleri açısından incelenmiş, müfessirlerin görüşleri Ulûmü'l-Kur'ân'dan; sebeb-i nüzûl, nesh, muhkem-müteşâbih, müşkilü'l-Kur'ân, aksâmu'l-Kur'ân, emsâlü'l-Kur'ân, hurûf-ı mukatta'a, kıyasu'l-Kurân, mücmel-mübeyyen, Fedâilü'l-Kur'ân, münâsebâtü'l-Kur'ân, üslûbü'l-Kur'ân, hakikat-mecâz, i'câzü'l-Kur'ân ve

vücut-nezâir ekseninde mukayese edilmiştir. Beşinci bölümde ise; sonuç ve değerlendirme yapılmıştır.

Öncelikle bu çalışmaya çok sayıda kişinin katkısı olması hasebiyle her birine ayrı ayrı teşekkürlerimi sunarım. Araştırma sürecinde görüş ve önerileriyle rehberlik eden, desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Mehmet OKUYAN’a şükranlarımı arz ederim. Ayrıca tez izleme komitesi üyeleri olan ve yardımlarını sunan Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN ve Doç. Dr. Mustafa KARA’ya, bunun yanında araştırmada istifade ettiğim kaynakların müelliflerine, eğitim yaşamımda maddi-manevi destek veren merhume/merhum anne ve babama, tüm hocalarıma, kıymetli eşime ve çocuklarıma şükranlarımı sunarım.

Şafak ÇATAL

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL ONAYI.....	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xii
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Problem Durumu	1
1.3. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	2
1.4. Araştırmanın Sınırı ve Yöntemi	2
1.5. Araştırmanın Kaynakları	3
2. LİTERATÜR	4
2.1. Zemahşerî Hakkında Yapılan Çalışmalar	4
2.1.1. Eserler	4
2.1.2. Doktora Tezleri.....	4
2.1.3. Yüksek Lisans Tezleri.....	5
2.2. Tabâtabâî Hakkında Yapılan Çalışmalar	6
2.2.1. Doktora tezleri.....	6
2.2.2. Yüksek Lisans Tezleri.....	6
2.2.3. Diğer Çalışmalar.....	8
3. ZEMAHŞERÎ VE TABÂTABÂÎ'NİN HAYATLARI, YAŞADIKLARI SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRE VE TEFSİRLERİNİN ÖZELLİKLERİ	9
3.1. Müfessirlerin Hayatları ve Eserleri.....	9
3.1.1. Zemahşerî'nin Hayatı.....	9
3.1.1.1. Zemahşerî'nin Hocaları	11
3.1.1.2. Zemahşerî'nin Öğrencileri.....	12
3.1.1.3. Zemahşerî'nin Eserleri	13
3.1.1.3.1. Temel İslam Bilimlerine Ait Eserleri	13
3.1.1.3.2. Dil, Lügat ve Edebiyat'a Ait Eserleri	14
3.1.1.3.3. Diğer Eserleri	16
3.1.1.3.4. Yazma Eserler	17
3.1.2. Tabâtabâî'nin Hayatı.....	18
3.1.2.1. Tabâtabâî'nin Hocaları	19
3.1.2.2. Tabâtabâî'nin Öğrencileri.....	20
3.1.2.3. Tabâtabâî'nin Eserleri	21
3.2. Müfessirlerin Yaşadıkları Sosyokültürel Çevre	23
3.2.1. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölge	23
3.2.1.1. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Coğrafi Durumu	23
3.2.1.2. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Sosyoekonomik Durumu	24
3.2.1.3. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Siyasal Durumu	26
3.2.1.4. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Kültürel Durumu	27
3.2.2. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölge	29
3.2.2.1. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Coğrafi Durumu	29
3.2.2.2. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Sosyoekonomik Durumu	29

3.2.2.3. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Siyasal Durumu.....	31
3.2.2.4. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Kültürel Durumu	33
3.3. Müfessirlerin Tefsirlerinin Kaynakları	34
3.3.1. Zemahşerî'nin Tefsirinin Kaynakları.....	34
3.3.2. Tabâtabâî'nin Tefsirinin Kaynakları.....	39
3.4. Müfessirlerin Tefsirdeki Metotları	45
3.4.1. Zemahşerî'nin Tefsirdeki Metodu	45
3.4.2. Tabâtabâî'nin Tefsirdeki Metodu	47
4. “EL-KEŞŞÂF” VE “EL-MÎZÂN” ADLI TEFSİRLERİN KUR’ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ	50
4.1. Sebeb-i Nüzûl.....	51
4.1.1. Kavramsal Çerçeve	51
4.1.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Nüzûl Sebebine Yaklaşımı	54
4.1.3. Nüzûl Sebebine Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı ..	56
4.1.3.1. Bakara, 2/115:.....	56
4.1.3.2. Bakara, 2/158:.....	59
4.1.3.3. Mâide, 5/93:.....	61
4.1.3.4. Âl-i İmrân, 3/188:	64
4.1.4. Değerlendirme	65
4.2. Nesh Problemi.....	65
4.2.1. Kavramsal Çerçeve	65
4.2.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Neshe Yaklaşımı.....	69
4.2.3. Neshe Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	70
4.2.3.1. Bakara, 2/106:.....	70
4.2.3.2. Ra'd, 13/39:	73
4.2.3.3. Nahl, 16/101:	76
4.2.4. Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	79
4.2.4.1. Bakara, 2/180:.....	79
4.2.4.2. Nisâ, 4/15.....	82
4.2.4.3. Enfâl, 8/65:	83
4.2.5. Değerlendirme	86
4.3. Muhkem ve Müteşâbih	87
4.3.1. Kavramsal Çerçeve	87
4.3.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Muhkem-Müteşâbih'e Yaklaşımı	89
4.3.3. Muhkem-Müteşâbihe Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	90
4.3.3.1. Âl-i İmrân, 3/7:	90
4.3.3.2. Hûd, 11/1:.....	94
4.3.3.3. Zümer, 39/23:	96
4.3.4. Değerlendirme	98
4.4. Müşkilü'l-Kur'ân.....	99
4.4.1. Kavramsal Çerçeve	99
4.4.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı	102
4.4.3. Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	103
4.4.3.1. Âl-i İmrân, 3/59:	103

4.4.3.2. Bakara, 2/222.....	105
4.4.3.3. Ra'd, 13/28:.....	106
4.4.4. Değerlendirme.....	108
4.5. Aksâmü'l-Kur'ân.....	109
4.5.1. Kavramsal Çerçeve.....	109
4.5.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Aksâmü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	111
4.5.3. Aksâmü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı.....	113
4.5.3.1. Yûnus, 10/53:.....	113
4.5.3.2. Fecr, 89/1-5:.....	115
4.5.3.3. Tîn, 95/1-3:.....	118
4.5.4. Değerlendirme.....	121
4.6. Emsâlü'l-Kur'ân.....	121
4.6.1. Kavramsal Çerçeve.....	121
4.6.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Emsâlü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	125
4.6.3. Emsâlü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı.....	126
4.6.3.1. Bakara, 2/26:.....	126
4.6.3.2. Ra'd, 13/35:.....	128
4.6.3.3. Ankebût, 29/43:.....	129
4.6.4. Değerlendirme.....	131
4.7. Hurûf-ı Mukatta'a.....	132
4.7.1. Kavramsal Çerçeve.....	132
4.7.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Hurûf-ı Mukatta'aya Yaklaşımı.....	135
4.7.3. Hurûf-ı Mukatta'aya Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı.....	137
4.7.3.1. Bakara, 2/1:.....	137
4.7.3.2. Meryem, 19/1:.....	142
4.7.3.3. Şûrâ, 42/1-2:.....	144
4.7.4. Değerlendirme.....	147
4.8. Kısasu'l-Kur'ân.....	147
4.8.1. Kavramsal Çerçeve.....	147
4.8.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Kısasu'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	151
4.8.3. Kısasu'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı.....	152
4.8.3.1. Hûd, 11/100:.....	152
4.8.3.2. Yûsuf 12/3:.....	155
4.8.3.3. Yûsuf, 12/111:.....	159
4.8.4. Değerlendirme.....	161
4.9. Mücmel ve Mübeyyen.....	162
4.9.1. Kavramsal Çerçeve.....	162
4.9.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Mücmel-Mübeyyen'e Yaklaşımı.....	165
4.9.3. Mücmel-Mübeyyene Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı.....	166
4.9.3.1. Bakara, 2/187:.....	166
4.9.3.2. Bakara, 2/228:.....	168
4.9.3.3. Âli İmrân, 3/7:.....	170

4.9.4. Değerlendirme	173
4.10. Fedâilü'l-Kur'ân	174
4.10.1. Kavramsal Çerçeve	174
4.10.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Fedâilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	177
4.10.3. Fedâilü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	179
4.10.3.1. Fâtiha, 1/1-7:.....	179
4.10.3.2. Bakara, 2/2:.....	182
4.10.3.3. Yûnus, 10/57:.....	184
4.10.4. Değerlendirme	185
4.11. Münâsebâtü'l-Kur'ân.....	186
4.11.1. Kavramsal Çerçeve	186
4.11.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	189
4.11.3. Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	191
4.11.3.1. Fâtiha, 1/ 1-7:.....	191
4.11.3.2. Âl-i İmrân, 3/1-2:	193
4.11.3.3. Hûd, 11/115:	195
4.11.4. Değerlendirme	196
4.12. Üslûbü'l-Kur'ân	197
4.12.1. Kavramsal Çerçeve	197
4.12.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Üslûbü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı	200
4.12.3. Üslûbü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	202
4.12.3.1. Bakara, 2/186:.....	202
4.12.3.2. Bakara, 2/275:.....	204
4.12.3.3. Âl-i İmrân, 3/180:	206
4.12.4. Değerlendirme	207
4.13. Hakikat ve Mecâz	208
4.13.1. Kavramsal Çerçeve	217
4.13.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Hakikat ve Mecâza Yaklaşımı	208
4.13.3. Hakikat ve Mecâza Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	211
4.13.3.1. Bakara, 2/16:.....	211
4.13.3.2. Bakara, 2/19:.....	213
4.13.3.3. Enfâl, 8/2:	215
4.13.4. Değerlendirme	217
4.14. İ'câzü'l-Kur'ân.....	222
4.14.1. Kavramsal Çerçeve	222
4.14.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin İ'câzü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı.....	226
4.14.3. İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	228
4.14.3.1. Bakara, 2/23:.....	228
4.14.3.2. Hûd, 11/13:	230
4.14.3.3. İsrâ, 17/88:	232
4.14.4. Değerlendirme	234
4.15. Vücûh ve Nezâir.....	234

4.15.1. Kavramsal Çerçeve	234
4.15.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Vücûh ve Nezâir'e Yaklaşımı	238
4.15.3. Vücûh ve Nezâire Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı	238
4.15.3.1. Vücûh ile İlgili Âyetler	238
4.15.3.1.1. Salât Kelimesi:	238
4.15.3.1.2. Hüdâ Kelimesi:	242
4.15.3.2. Nezâir ile İlgili âyetler	245
4.15.3.2.1. Sâffât, 37/64:	245
4.15.3.2.2. Kâri'a, 101/9-11:	247
4.15.3.2.3. Hümeze, 104/4-6:	248
4.15.4. Değerlendirme	249
5. SONUÇ	250
KAYNAKÇA	254
ÖZ GEÇMİŞ	264

KISALTMALAR

AÜDTCF	: Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi
AÜSBE	: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜTAED	: Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi
Bk./bk.	: Bakınız
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	: Çeviren
ÇÜİFD	: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DAAD	: Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
DD	: Diyanet Dergisi
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DİD	: Diyanet İlmi Dergi
DÜİFD	: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
GÜİFD	: Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
HÜİFD	: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İFAV	: İlahiyat Fakültesi Vakfı
İHAD	: İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
İİD	: İslami İlimler Dergisi
İM	: İslam Medeniyeti
İSAV	: İslâmî Araştırmalar Vakfı
İTD	: İslam Tetkikleri Dergisi
krş.	: Karşılaştırınız
KTA	: Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜİFY	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
OMÜ	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
sdl.	: Sadeleştiren
SDÜSBED	: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TYEKB	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
terc.	: Tercüme
thk.	: Tahkik
TKSAD	: Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,
(ty)	: Tarih Yok
UÜ	: Uludağ Üniversitesi
(yy)	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

Kur'ân'ın hükümlerinin kıyamete kadar bâki kalması ve hayatın her evresine rehberlik etmesi nedeniyle mesajını doğru bir şekilde anlamak gerekir. Hayatın sürekli değişken olması yeni dini ihtiyaçların ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu durum Kur'ân'ın yeniden yorumlanmasını zorunlu kılmış ve çalışmaların günümüze kadar devam etmesine neden olmuştur. Söz konusu faaliyetlerin bundan böyle de devam etme zarureti ise izahtan varestedir.

Tefsir, Kur'ân'ı yorumlama faaliyeti olduğundan dolayı anlayış farklılıklarını beraberinde getirmektedir. Bugüne kadar yapılan tefsir çalışmalarına bakıldığında da bu durum açıkça görülmektedir. Bununla birlikte farklılaşmaya sebep olan dinamiklerin de iyi bir şekilde analiz edilmesi zorunludur.

1.1. Araştırmanın Konusu

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Kur'ân ilimleri açısından âyetlere yaklaşımlarını belirlemek, yorumlarını tahlil etmek, "El-Keşşâf" ve "El-Mîzân" Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukâyesesi" başlıklı doktora tezimizin konusunu oluşturmaktadır.

1.2. Problem Durumu

İslâm'da Kur'ân, hayatın tüm evresine nüfuz eden en temel kaynaktır. Bu durum onun bildirimlerini doğru anlamayı zorunlu kılmaktadır. Dönemsel olarak yeni dini ihtiyaçların ortaya çıkması Kur'ân'ın yeniden yorumlanmasını da beraberinde getirmektedir.

Müfessirler Kur'ân'ı yorumlarken yaşadığı dönemin dini ihtiyaç ve problemlerini de göz önünde bulundurmuşlardır. Kur'ân'ın yorumlandığı dönemlerde çok çeşitli unsurların etkili olduğu anlaşılmaktadır. Her müfessirin anlama metodu; içinde bulunduğu şartlar, sahip olduğu dünya görüşü ve dini algılayış tarzına göre şekillenmiştir. Bu bakımdan çalışmamıza konu olan tefsirler hakkındaki araştırmamızda bu ve benzer etmenleri göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir.

Zemahşerî Mu'tezileye mensup, Tabâtabâî ise Şi'î çevrede yetişmiş bir âlimdir. Her iki müfessir, yetiştikleri farklı ortam nedeniyle Kur'ân'ın yorumlanmasına yeni

bir çehre kazandırmışlardır. Bu itibarla değişik dönemlerde kaleme alınan, farklı ekollere mensup anlayış zenginliklerini ortaya koyan mukâyese temelli çalışmaların yetersizliği çalışmamızın problemini oluşturmaktadır.

1.3.Araştırmanın Önemi ve Amacı

Günümüzde farklı ekollere mensup âlimlerce tefsir alanlarında kaleme alınan ve anlamadaki farklılıkların zenginliğini ortaya koyan, mukâyese esaslı çalışmaların yetersiz oluşu, "El-Keşşâf" ve "El-Mîzân" Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukâyese" ana başlıklı tezin araştırılmasına yönlendirmiştir. Bu tefsirlerin daha önce mukâyeselerinin yapılmamış olması araştırmanın, özgün bir niteliğe sahip olduğunu ve önemini ortaya koymaktadır.

Araştırmanın amacı, “el-Keşşâf” ve “el-Mîzân” tefsirlerini Kur'ân ilimleri bağlamında inceleyerek, müelliflerin benzer ve karşıt noktalarını tespit ederek mukâyese etmektir. Bunun yanında özellikle tefsir literatüründeki araştırmalara bir nebze de olsa katkı sağlamaktır. Ayrıca farklı bakış açılarını insanlığa sunarak Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için sarfedilen gayretlerde bir virgöl olabilmektir.

1.4. Araştırmanın Sınırı ve Yöntemi

Araştırma, Mu'tezile ve Şîî ekolüne mensup iki farklı âlimin tefsir kaynağıyla sınırlıdır. Böylece çalışmanın genel seyri; Mu'tezilî âlimlerden Zemahşerî'ye ait olan *el-Keşşâf* ile Şîî müelliflerinden Tabâtabâî'ye ait olan *el-Mîzân* adlı tefsirler, Kur'ân ilimlerinin belirli bir bölümü açısından incelenmesi suretiyle sınırlı tutulmuştur.

Konular, literatür taraması yöntemiyle yürütülmüş, ilgili âyetlerin tespiti yapılmış ve kendi başlığı altında dizayn edilmiştir. Müfessirlerin konuyu ele alış biçimi dillendirilerek mukâyese yöntemi kullanılmıştır. Konu başlıklarına ilişkin âyetler hakkında tefsir kaynaklarındaki değerlendirmeler kısaca belirtildikten sonra, müelliflerin konuya yaklaşımları ifade edilmiştir.

Konuyla ilgili âyetlerin mealleri, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın *Kur'an Yolu Meali ve Tefsiri* ile Mehmet Okuyan'ın *Kur'an Meal-Tefsir* adlı eserden alınmıştır. Kur'ân âyetleri; sûre adı, sûrenin Kur'ân'daki resmî sırası, âyet numarası şeklinde gösterilmiştir. Hadis nakillerinde de ilk geçtiği yerde eserin tam künyesi, diğer yerlerde ise müellif adı, eser adı, kitap adı, kitap/bâb adı ve numarası, cilt ve sayfa numaraları belirtilmiştir.

1.5. Araştırmanın Kaynakları

Çalışmamızın birincil derecede temel kaynakları Zemahşerî'nin *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmidi't-Tenzîl* ve *'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl* adlı tefsiri ile Şii müfessirlerinden Tabâtabâi'nin *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsir kitapları olmuştur.

Konumuzla ilgili olarak İşlâm ÷lkelerinde yetişen ilim adamları tarafından kaleme alınmış klasik eserlerle birlikte g÷ncel çalışmalardan da istifade edilerek veriler toplanmış ve bilimsel bir metotla ayrıştırılarak kaleme alınmıştır.



2. LİTERATÜR ÖZETİ

2.1. Zemahşerî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Zemahşerî'nin yazdığı eserler kendisinden sonraki ilim hayatını son derece etkilemiştir. Bu nedenle eserleri üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Örneğin *el-Keşşâf*'ı üzerine el-Çarperdi (ö. 746), Kutbuddîn eş-Şîrâzî (ö. 710), el-Bâbertî (ö. 786), et-Teftâzânî (ö. 792), es-Seyyid eş-Şerîf el-Curcânî (ö. 816) gibi pek çok ünlü âlim haşiye ve ta'lika yazmışlardır.¹

Zemahşerî hakkında yapılan diğer çalışmalardan bazıları ise şunlardır:

2.1.1. Eserler

1. Mustafa Sâvî el-Cüveynî tarafından kaleme alınan *Menhecü'z-Zemahşerî fî Tefsîri'l-Kur'ân ve Beyânü İ'câzih* adlı eser, Kahire 1959.

2. Yine Mustafa Sâvî el-Cüveynî tarafından kaleme alınan *Kırâ'e fî Tûrâssi'z-Zemahşerî* adlı eser, İskenderiye 1997.

3. Ahmed Muhammed el-Havfî tarafından kaleme alınan *ez-Zemahşerî* adlı eser, Kahire 1966.

4. Muhammed Şâhin tarafından kaleme alınan *Cârullâh ez-Zemahşerî ve Eseruhû fî'd-Dirâsâti'n-Nahviyye* adlı eser, Kahire 1969.

5. Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî tarafından kaleme alınan *ez-Zemahşerî Lugaviyyen ve Müfessiran* adlı eser, Kahire 1977.

2.1.2. Doktora Tezleri

1. Mustafa Nâsîf tarafından hazırlanan *el-Belâğa 'İnde'z-Zemahşerî* başlıklı doktora tezi, Aynüşşems Üniversitesi, Kahire 1952.

2. Ali Özek tarafından hazırlanan *Zemahşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri* başlıklı doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1973.

¹ *el-Keşşâf* üzerine yazılan haşiye ve ta'likler hakkında detaylı bilgi için bkz. Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 326-334; Ayrıca bkz. Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvi'l fî Vucûhi't-Te'vîl*, C. 1, çev. Muhammed Coşkun, Ömer Çelik, Necdet Çağır ve Adil Bebek, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2016, ss. 46-51.

3. Cihat Tunç tarafından hazırlanan *Zemahşerî ve Kelâmın Ana Meseleleri* başlıklı doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara 1976.

4. Muhammed b. Abdülhalîm tarafından hazırlanan *A Critical Edition of Ru'ûs al-Masâil by al-Zamakhshari* başlıklı doktora tezi, Saint Andrews Üniversitesi, 1977.

5. Michael Schub tarafından hazırlanan *Linguistic Topics in al-Zamakhshari's Commentary of the Qur'ân* başlıklı doktora tezi, California Üniversitesi, 1977.

6. B. N. Zubir tarafından hazırlanan *Balagha as an Instrument of Qur'ân Interpretation: A Study of al-Kashshâf* başlıklı doktora tezi, Londra Üniversitesi, 1999.

7. Abdülcelîl Bilgin tarafından hazırlanan *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşâf'ı* başlıklı doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2007.

8. Muhammet Sacit Kurt tarafından hazırlanan *Bir Zemahşerî Eleştirmeni Olarak Tîbî ve "Futuhu'l-Ğayb fî'l-Keşf 'an Kınâ'i'r-Rayb"* başlıklı doktora tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 2017.

2.1.3. Yüksek Lisans Tezleri

1. Kâmil Muhammed Uveyda tarafından hazırlanan *ez-Zemahşerî: el-Müfessirü'l-Belîğ* başlıklı yüksek lisans tezi, Beyrut 1994.

2. Abdüsettar Dayf tarafından hazırlanan *Cârullâh Mahmûd b. 'Ömer ez-Zemahşerî: Hayâtühû ve Şi'rüh* başlıklı yüksek lisans tezi, Kahire 1994.

3. Musa Alp tarafından hazırlanan *Zemahşerî'nin Keşşâf'ında Mutezîlî Görüşlere Filolojik Yaklaşımlar* başlıklı yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1998.

4. Reşîd Abdurrahman el-Ubeydî tarafından hazırlanan *ez-Zemahşerî el-Luğavî ve Kitâbühü'l-Fâ'ik* başlıklı yüksek lisans tezi, Bağdat 2001.

5. Murat Kaya tarafından hazırlanan *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)* başlıklı yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van 2006.²

² Zemahşerî hakkında yapılan çalışmalar hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Andrew. J. A, Lane, *Traditional Mu'tazilite Qur'ân Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî* (d. 538/1144), Leiden 2006, ss. 237-243; Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı, Erişim: 07 Temmuz 2021, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>; Türkiye Diyanet Vakfı

2.2. Tabâtabâî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Tabâtabâî'nin kaleme aldığı eserler hakkında da çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan tespit edebildiklerimizden bazıları şunlardır.

2.2.1. Doktora tezleri

1. Musa Kâzım Yılmaz tarafından hazırlanan *Tabersî ve Tabatabâî'de İmâmiye Tefsiri* adlı doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1985.

2. Yâsîn Ali Bâbekir Âbidîn tarafından hazırlanan *Menhecû'l-Üstâz Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî fî Tefsîri'l-Mizân Dirâse Mukârene* adlı doktora tezi, Ümmü Dermân Kur'ân-ı Kerîm ve İslâmî İlimler Üniversitesi, 2004.

3. Mansur Yayla tarafından hazırlanan *İbn Âşûr ve Tabâtabâî'nin Bazı Tefsir Problemleri ile İlgili Görüşlerinin Mukayesesi* başlıklı doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2019.

4. Hatice Erkoç tarafından hazırlanan *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi* adlı doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2020.

5. Enver Türkmen tarafından hazırlanan *fî Zilâli'l-Kur'ân ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukâyese* adlı doktora çalışması tez aşamasında devam etmektedir. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun 2021.

2.2.2. Yüksek Lisans Tezleri

1. Ali Ramazan Matar tarafından *et-Tabâtabâî ve Menhecühû fî Tefsîrihi'l-Mizân* adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi, Câmiatü'l-Kâhire Külliyyetü Dâri'l-'ulûm, 1980.

2. Ali el-Evsî tarafından yapılan *et-Tabâtabâî ve Menhecühû fî Tefsîrihi'l-Mizân* adlı çalışma.

3. Yûsuf Selîm İbrâhim el-Fakîr tarafından *Tefsîru Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân Dirâse Menheciyye ve Nakdiyye* adıyla hazırlanan yüksek lisans tezi, Ürdün Üniversitesi, Amman 1994.

4. Avd b. Hasan b. Ali el-Vâdî tarafından hazırlanan *et-Tabâtabâ'î ve Menhecühû fî Tefsîrihî* başlıklı yüksek lisans tezi, Riyad Melik Suûd Üniversitesi, Riyad 1421.

5. Alekber Muradov tarafından hazırlanan *Elmalılı ve Tabâtabâî Tefsirlerinde Siyasal İçerikli Âyetler ve Yorumları* adlı yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

6. Mühenned Muhammed Sâlih tarafından hazırlanan *el-Ârâ'ü'l-Felsefiyye ve'l-Kelâmiyye 'Înde'l-'Allâme Muḥammed Hüseyin et-Tabâtabâî* başlıklı yüksek lisans tezi, Kûfe Üniversitesi, Necef 2006.

7. Yasin Apaydın tarafından hazırlanan *Mustafa S Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Varlık Kavramı* adlı yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2010.

8. Mustafa Solhan tarafından hazırlanan *Tabâtabâî'nin el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân Adlı Eserinde İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışı* adlı yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2019.

9. Ayşe Yüksel Yılmaz tarafından hazırlanan *Tabâtabâî'nin el-Mîzân Tefsirinde Hz. Adem -yaratılışı ve hayatı-* başlıklı yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2019.

10. Bayram Deniz tarafından hazırlanan *İsmet-i Enbiyâ Düşüncesinin Kur'an Yorumuna Etkisi: Mevdûdî ve Tabâtabâî Örneği* adlı yüksek lisans tezi, Aksaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Akasray 2019.

11. Murat Toprak tarafından hazırlanan *Tabâtabâî'nin el-Mîzân İsimli Tefsirinde Müteşâbihu'l-Kur'ân* başlıklı yüksek lisans tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2020.

12. Besri Bilgetay tarafından hazırlanan *Şii Tefsir Geleneğinde Takiyye Kavramı (Tabâtabâî'nin el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân Özelinde)* başlıklı yüksek lisans tezi, Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muş 2020.

2.2.3. Diğer Çalışmalar

Vefatından sonra Tabâtabâî hakkında çeşitli armağan kitapları (yâdnâme) yayımlanmıştır (Tahran 1361 hş., 1362 hş., 1363 hş.; Kum 1361 hş., 1381 hş.; Tebriz 1370 hş.).³



³ *el-Mîzân* hakkında yapılan çalışmalarla ilgili bk. Mertoğlu, “Tabâtabâî”, *DİA*, C. 39, s. 308; Yüksek Öğretim Kurulu Başkanlığı, Erişim: 07 Temmuz 2021, <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>; Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, Erişim: 07 Temmuz 2021, <http://ktp.isam.org.tr/?url=tezilh/findrecords.php>.

3. ZEMAHŞERÎ ve TABÂTABÂÎ'NİN HAYATLARI, YAŞADIKLARI SOSYOKÜLTÜREL ÇEVRE ve TEFSİRLERİNİN ÖZELLİKLERİ

Bu bölümde dört temel başlık altında müfessirlerin hayatları ve eserleri, yaşadıkları sosyokültürel çevre, tefsirlerinin kaynakları ve metotları incelenmiştir. Birinci bölümdeki konuların temel gayesi, müfessirleri yakından tanımak ve kaleme aldıkları tefsir çalışmalarının arka planlarını gün yüzüne çıkarmak ve bu araştırmanın asıl konularını içinde barındıran ikinci bölümün altyapısını oluşturmaktır.

3.1. Müfessirlerin Hayatları ve Eserleri

3.1.1. Zemahşerî'nin Hayatı

Tefsir, kelâm, fıkıh usulü, hadis, mantık, felsefe ve dil âlimi olan ve bu alanlarda pek çok ilim adamının yetişmesine katkıda bulunan Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, hicri 467 yılının Receb ayının 27'sinde (18 Mart 1075) Zemahşer köyünde doğmuştur. Zemahşer, Türkmenistan'ın Taşavuz (Daşoğuz, Taşauz) ilinin Köroğlu ilçesine bağlı bir köydür.⁴

Hârizm, Orta Asya'nın medenî anlamda gelişmesine büyük katkısı olan bölgelerinden birisidir.⁵ Zemahşerî'nin doğumu Sultan Melikşâh devrinde vezirlik yapan Nizâmü'l-Mülk'ün hükmettiği döneme denk gelmektedir.⁶ O, doğduğu şehre nispetle Zemahşerî, uzun bir müddet Mekke'de yaşamış olması nedeniyle Cârullah, yaşadığı bölgedeki insanlar tarafından onure edilmesinden dolayı “fahr-i hârizm” unvanlarıyla anılmaktadır. Onun, Fars kökenli olduğunu söyleyenler bulunmakla birlikte, yaşadığı dönemde Hârizm nüfusunun büyük çoğunluğunun Türk olması nedeniyle Türk asıllı olduğu da ifade edilmektedir.⁷ Zemahşerî'nin küçükken geçirdiği bir kaza sonucu bacaklarından birini kaybettiği bu nedenle takma bir bacakla hayatını

⁴ Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî (ö. 681/1282), *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, thk. İhsan Abbâs, Dârü's-Sadr, Beyrut 1968, s. 173; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, C. 20, thk. Şuayb el-Arnaut ve Muhammed N. el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 154; Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 235.

⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988, ss. 55-66.

⁶ Hüseyin Yaşar, “Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi”, *İslâmî İlimler*, C. 1, Konya 2013, s. 7

⁷ Öztürk-Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C. 44, s.

devam ettirmek zorunda kaldığı ve bu yüzden daima uzun elbise giydiği dile getirilmektedir.⁸

Zemahşerî, maddi durumu zayıf ancak dindar bir aileye mensuptur. Küçük yaşlarda ilim tahsil etmeye başlamıştır. Kur'ân okumayı, ezberlemeyi ve yazı yazmayı babasından öğrenmiştir. Babası, Zemahşerî'nin engelli olmasından dolayı oturarak çalışabileceği terzilik mesleği ile geçimini sürdürmesini arzu etmektedir. Ancak onun ilim tahsil etmek istemesindeki istek ve ısrarı üzerine medreseye göndermiştir. Ölümüne kadar ilim tahsil etme ve icâzet alma heyecanı ile yaşadığı bilinmektedir.⁹

Zemahşerî Hârizm, Buhara, Bağdat ve Mekke'ye defalarca ilim tahsili için gitmiş, söz konusu ilim merkezlerinde birçok âlimden ders almıştır.¹⁰ İlmî kişiliğinin oluşmasında dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Mu'tezile mezhebine mensup Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî'nin büyük emeği vardır. Dabbî, tıp, nahiv, lügat gibi alanlarda dönemin en yetkin âlimlerindendir. Dabbî, Zemahşerî'nin her türlü ihtiyacında ona destek olmuş ve dönemin siyasi figürleriyle tanışma fırsatına öncülük etmektedir.¹¹

Zemahşerî, ilim tahsili için bulunduğu Mekke, Bağdat, Hârizm gibi şehirlerde birçok öğrenci yetiştirmiştir. Müfessirin hiç evlenmediği ifade edilmiştir. 512/1118 yılında şiddetli bir hastalığa yakalanmış, sağlığına kavuşunca Mekke'ye gitmiştir. Orada iki yıl kaldıktan sonra Hârizm'e dönüş yapmıştır. Hârizm'de on yıl kaldıktan sonra yine Mekke'ye gitmiştir. Mekke'de bulunan bazı Mu'tezile ulemasının ve İbn Vehhâs'ın ısrarlı teklifleri üzerine en meşhur çalışması olan *el-Keşşâf* tefsirini kaleme almaya başlamıştır. Müfessir eserini 2 yıl 4 ay gibi kısa bir sürede burada tamamlamıştır.¹²

Zemahşerî, ilim elde etmek maksadıyla birçok yerleri dolaşmış, en sonunda memleketine dönmüştür. Ayrıca belli bir zamandan sonra tekrar Bağdat'a (533/1138) uğradığı bilinmektedir. Bu süreçte bir taraftan öğrencilerine dersler verirken diğer taraftan Nizâmiye Medresesi müderrisi Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîki'nin derslerine

⁸ M. Edip Çağmar, "ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/I, 2002, s. 78.

⁹ Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, ss. 168-174.

¹⁰ Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, s. 169.

¹¹ Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, s. 168 vd.

¹² Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, ss. 168-174.

devam ederek 66 yaşında hocasından icâzet almıştır. Akabinde Özbekistan’da bulunan Cürcâniye’de ikamet etmiş ve 9 Zilhicce 538 (13 Haziran 1144) yılında burada âlem-i bekâya irtihal etmektedir.¹³

3.1.1.1. Zemahşerî’nin Hocaları

Araştırma dahilinde tespit edilen Zemahşerî’nin hocaları şunlardır:

1. Ebû Mudar Mahmûd b. Cerîr ed-Dabbî el-İsfahânî (ö. 507/1114): Zemahşerî’nin ilmî kişiliğinde en büyük pay sahibi olan kişidir.¹⁴ Dönemin kayda değer düşünürlerinden biridir. Farklı ilim ve bilim dallarında otoriter bir kişiliğe sahiptir. Dabbî, Mu‘tezilî görüşlerini Hârizm’de yaymıştır. Ayrıca Zemahşerî’nin Mu‘tezile mezhebini benimsemesinde de etkili olduğu söylenmektedir. Zemahşerî, özellikle Arap dili ile ilgili ilimleri bu hocasından öğrenmiştir.¹⁵

2. Ebû Sa’d el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî (ö. 494/1101). Mu‘tezile-Zeydî müfessirlerindendir. Ayrıca kelam, fıkıh ve tarih alanında yaklaşık kırk eser telif ettiği bilinmektedir.¹⁶

3. Rüknuddîn Mahmûd b. Muhammed el-Melâhimî el-Hârizmî (ö. 536/1141). Hâkim el-Cüşemî ve Rükneddin İbnü’l-Melâhimî’nin müfessirin Mu‘tezile düşüncesiyle irtibatını sağlayan hocalardan olduğu ifade edilmektedir. Melâhimî’nin aynı zamanda müfessire kelâmda hocalık, tefsirde ise öğrencilik yaptığı kaydedilmektedir.¹⁷

4. Ebû’l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbü’rî ve Ebû Nasr el-İsfahânî: Müfessirin, Ebû’l-Hasan Ali b. Muzaffer en-Nîsâbü’rî ile Ebû Nasr el-İsfahânî’den edebî ilimleri tahsil ettiği bildirilmektedir.¹⁸

5. Ebû’l-Hattâb Nasr b. Ahmed İbnü’l-Batır, Ebû Sa’d eş-Şekkanî ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî: Bu son üç ismin, müfessirin hadis ilimlerini aldığı hocalarından olduğu nakledilmektedir.

¹³ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, C. 20, s. 155; Ömer Rızâ Kehhâle (1905-1987), *Mu‘cemü’l-Müellifin Terâcimü Mûsannifi’l-Kütübi’l-‘Arabyye*, C. 3, İhyâ’ü’t Tûrasi’l-Arabî, Beyrut 1993, ss. 822-823.

¹⁴ Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, C. 5, s. 168.

¹⁵ Çağmar, “ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri”, *DÜİFD*, 4/I, 2002, ss. 78-79.

¹⁶ Öztürk-Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C. 44, s. 235; Muhammed Eroğlu, “Hâkim el-Cüşemî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 186.

¹⁷ Öztürk-Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C. 44, s. 235.

¹⁸ Öztürk-Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, C. 44, s. 235.

6. Ebû Abdullah ed-Dâmegani: Hadis ve fıkıh derslerini tedris ettiği zikredilmektedir.

7. Ebû Bekir Abdullah b. Talha el-Ya'bürî. Zemahşerî'nin bu hocasından Sîbeveyhi'ye ait olan *el-Kitâb*'ını okuduğu rivâyet edilmektedir.

8. Ebû's-Saâdât İbnü's-Şecerî: Müfessir'in, nahiv ve edebiyat alanında eğitim gördüğü hocasıdır.¹⁹

3.1.1.2. Zemahşerî'nin Öğrencileri

Zemahşerî'nin, yaşadığı döneminde edeb ve nahiv ilimlerinde ön plana çıktığı, onun tefsir, nahiv, dil, edeb ve diğer ilimlerde mükemmel bir zekâyâ sahip olduğu ifade edilmektedir. Müfessir öğrencilerine dil, tefsîr, hadîs, nahiv, edeb ve Mu'tezile akidesi konularını öğretmiş ve öğrencilerini Mu'tezile mezhebine davet etmiştir.²⁰ Zemahşerî Hârizm, Mekke, Bağdat gibi şehirlerde çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Öğrencilerini özenle seçmiş ve icâzet verme konusunda titiz davranmıştır. Zemahşerî'ye öğrenci olan ve aynı zamanda hocalık yapan Ebû'l-Hasan Ali (Uley) b. İsa b. Vehhâs, diğer hocalarından daha fazla dikkati üzerine toplamaktadır. Onun en meşhur öğrencilerinden bazıları ise şunlardır:

1. Vehhâs Ebû'l-Mahâsîn Abdurrahîm b. Abdillâh el-Bezzâr.
2. Ali b. Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Mervân el-Kumrânî el-Hânzmî.
3. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî.
4. Bakkalî.
5. Muvaffak b. Ahmed b. Ebî Sa'id İshâk Ebû'l-Müeyyed.
6. Ebû Tâhir Sâ mân b. Abdilmelik el-Fakîh.
7. Muhammed b. Ebî'l-Kâsım Baycuk Ebû'l-Fadl el-Bukâlî el-Hârizmî Zeynu'l-Meşâyih.
8. Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî.
9. Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmûd eş-Şâtî.
10. Ebû'l-Mehâsin İsmâil b. Abdullah et-Tavîlî.
11. Uleyy b. Hamza b. Vahhâs Ebû't-Tayyib.
12. Ya'kub b. Ali b. Muhammed b. Ca'fer Ebû Yûsuf el-Belhî.
13. Ebû Amr Âmir b. el-Hasen es-Simsâr.

¹⁹ Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, C. 44, s. 235.

²⁰ İsmail, Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/26, 1984, ss. 59-96.

14. Ebû Tâhir el-Husûî. Ebû Tâhir es-Silefî.

15. Reşîdüddin el-Vatvât Zeyneb bint-i Şi'râ.²¹

3.1.1.3. Zemahşerî'nin Eserleri

Zemahşerî'nin kaleme aldığı eserleri; tefsir, fıkıh, hadis, nahiv, kelim, edebiyat ve biyografi alanlarındadır. Yapılan tespitlere göre Zemahşerî'ye ait eserlerinin sayıları bir rivayete göre otuz, diğer bir rivayete göre ise altmış beş olduğu söylenmektedir. Söz konusu bu farklılık, bazı kitaplarında bulunan bölümlerinin müstakil birer eser olarak görülmesinden ya da bir kısım kitaplarının farklı isimlerle anılmasından ileri geldiği ifade edilmektedir.²² Çalışmalarını; temel İslâm bilimleri, dil-lügat ve edebiyat, yazma ve diğer eserler olmak üzere sınıflandırmak yerinde olacaktır.

3.1.1.3.1. Temel İslam Bilimlerine Ait Eserleri

1. *el-Keşşaf 'an Hakâ'iki Gavamidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekavîl fî Vucûhi't-Te'vîl*. Zemahşerî'yi İslam dünyasında şöhrete ulaştıran bu eser *Keşşâf Tefsiri* olarak meşhur olmuştur. Ayrıca tefsir tarihinde müstesna bir yere sahip olan *el-Keşşâf*, onun son eserlerinden birisi olup kemal ve ilmi olgunluğunun bir göstergesi şeklinde değerlendirilmektedir. Bu eser, Fahreddin er-Râzî, Kâdî Beyzâvî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Ebüssuûd Efendi gibi Sünnî müfessirler tarafından temel kaynak olarak görülmüştür.

2. *Nüketü'l-İ'rab fî Garibi'l-İ'rab*. Kur'ân-ı Kerîm'deki garîb lafızların i'râbını konu alan bir eserdir. Ebü'l-Fütûh Şerîf tarafından (Kahire 1985) neşredilmiştir.

3. *el-Keşf fî'l-Kırâ'ât*. Kaynakların bazılarında *el-Keşf fî'l-Kırâ'âtî'l-'Aşr* şeklinde de isimlendirilmiştir.²³

4. *el-Fâ'ik fî Garîbi'l-Hadis*. Ali Muhammed el-Bicâvî-Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim tarafından (Kahire 1364/1945, 1391) neşredilmiştir.

5. *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn*. İlk önce "A Mu'tazilite Creed of az-Zamahşarî"

²¹ Nazan el-Mübârek, *ez-Zücâcî*, Dâru'l-Fikr, et-Tab'atü's-Sânî, Dimeşk 1404/1984, ss. 11-13; Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, ss. 168-174.

²² Fâdıl Sâlih es-Sâmîrî, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye 'Inde ez-Zamahşerî*, Dâru'n-Nezîr, Matba'atü'l-İrşâd, Bağdâd-1390/1971, s.75 vd.; Geniş bilgi için bk. el-Mübârek, *ez-Zücâcî*, ss. 23-53.

²³ Carl Brockelmann (ö. 1956), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Supplementband, C. 1-2, Leiden 1943, s. 511.

ismiyle Schmidtke tarafından İngilizce'ye çevrilerek neşredilmiş, daha sonradan tashihli olarak yeniden neşredilmiştir.²⁴

6. *el-Muhtasar min Kitâbi 'l-Muvâfaka Beyne Ehli 'l-Beyt ve 's-Sahâbe*. İsmâil b. Ali es-Semmân tarafından kaleme alınmış Ehl-i beyt'in ve sahâbenin faziletine dair eserine yönelik bir ihtisar çalışmasıdır. Yûsuf Ahmed (Beyrut 1999) ve Seyyid İbrâhim Sâdık (Kahire 2001) tarafından neşredilmiştir.

7. *Ru 'ûsü 'l-Mesâ 'il*. İçeriği itibariyle Hanefî ve Şâfiîler arasındaki ihtilâflı konuları kapsamaktadır. Abdullah Nezâr Ahmed tarafından (Beyrut 1987, 2007) neşredilmiştir.²⁵

3.1.1.3.2. Dil, Lügat ve Edebiyat'a Ait Eserleri

1. *el-Mufasssal fî Sinâ 'ati 'l-İ 'rab*. Arap gramerine yönelik kaleme alınmış bir eserdir. Hâlid İsmâil Hassân tarafından (Kahire 2006) neşredilmiştir.

2. *el-Ünmûzec*. Nahivle kaleme alınan bir çalışmadır. el-Mufasssal'dan ihtisar edilmiştir. Eser hakkında çeşitli şerhler yapılmıştır.

3. *el-Müfred ve 'l-Müellef-el-Müfred ve 'l-Mürekkeb*. Nahiv ilmine dair küçük bir risaledir. A. Abdülbâsıt el-Mersafî (Kahire 1990) ve Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından yayımlanmıştır.

4. *Mes 'ele (Risâle) fî Kelimetî 'ş-Şehâde*. Gramer tahliline yönelik bir risâledir. Behîce Bâkır el-Hasenî ve Muhammed Ahmed ed-Dâlî tarafından neşredilmiştir.

5. *el-Muhâcât (el-Muhaccât) bi 'l Mesâli 'n-Nahviyye (el-Ehâci 'n-Nahviyye)*. Kur'ân, hadis ve eski Arap şiirindeki bazı ifadeler ekseninde nahivle alakalı bir eserdir. Eserde elli mesele soru-cevap şeklinde ele alınmıştır. Mustafa el-Hadrî (Hama 1969) ile Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdat 1973) tarafından yayımlanmıştır.

6. *Şerhu Ebyâti Kitâbi Sîbeveyhî*. Bir nüshasının, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinin 3. Ahmed bölümünde bulunduğu ve Abdullah Derviş tarafından neşre

²⁴ Öztürk-Mertoğlu, "Zemahşerî", *DİA*, C. 44, s. 236.

²⁵ Bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229), *Mu 'cemü 'l-Üdebâ*, C. 7, tahk. İhsan Abbas, Dâru 'l-Garbu 'l-İslâmî, Beyrut/Lübnân 1993, s. 2691; Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A 'yân*, C. 5, ss. 168-174; Eserler hakkında geniş bilgi için bk. Ali Özek, *Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, 2006, s. 7.

hazırlandığı belirtilmektedir.²⁶

7. *Mukaddimetü'l-Edeb*. Hârizmşahlar Hükümdarı Atsız b. Muhammed için kaleme alınmış bir sözlüktür. Arapça öğrenmeye yönelik bir çalışmadır. J. G. Wetzstein, I-II, (Leipzig 1844-1850) ve Muhammed Fevzî Ali (Kahire 1998), tarafından neşredilmiştir

8. *Esâsü'l-Belâğa*. Arapça mecâzlar sözlüğüdür. Abdürrahim Mahmûd (Kahire 1953; Beyrut 1965) ve Şevkî el-Maarrî-M. Naîm (Beyrut 1998) tarafından neşredilmiştir.

9. *Kitâbü'l-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*. Coğrafya ve tarih sözlüğü olarak kaleme alınmıştır. M. Salverda de Grave-T. W. J. Juynboll (Leiden 1856; Frankfurt 1994), Muhammed Sâdık Bahrülulûm (Necef 1962), İbrâhim es-Sâmerrâî (Bağdat 1968) ve Ahmed Abdüttevâb Avad (Kahire 1999) tarafından neşri yapılmıştır.

10. *Divânü's-Şi'r-Dîvânü'l-Edeb*. Zemahşerî'nin 5000 beyitten fazla şiirini kapsayan bir eserdir. Ali Abdullah Amr (Kahire 1979) ve Abdüssettâr Dayf (Kahire 2004) tarafından yayımlanmış, Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî tarafından (Beyrut 2008) şerh edilmiştir.

11. *A'cebü'l-'Aceb fî Şerhi Lâmiyyeti'l-'Arab*. Şenferâ'ya ait Lâmiyyetü'l-'Arab isimli kasidenin şerhidir. Bazı şerhlerle beraber *Bulûğu'l-Ereb* adıyla Muhammed Abdülhâkim el-Kâdî-Muhammed Abdürrâzık İrfân (Kahire 1989) tarafından neşredilmiştir.

12. *el-Müstaksâfî'l-Emsâl-el-Müstaksâfî Emsâli'l-'Arab*. 3461 Arap meselini konu alan bir eserdir. Muhammed Abdülmuîd Han (Haydarâbâd 1962; Beyrut 1977, 1982) tarafından neşredilmiştir. Âlî Mustafa Efendi, eserdeki bazı meselleri seçerek Farsça ve Türkçe açıklamalı *Zübdetü'l-Emsâl* isimli eserinde cem etmektedir.

13. *Nevâbiğu'l-Kelim-el-Kelimü'n-Nevâbiğ*. Kısa vecîzeler şeklinde edebî metinli bir eserdir. Eserle ilgili çeşitli şerhler yazılmış, bu şerhlerin bazıları Türkçeye çevrilmiştir.

14. *ed-Dürrüd-Dâ'ir el-Müntehab fî Kinâyâti Ve'sti'ârâti ve Teşbihâti'l-'Arab*, Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından neşredilmiştir.

²⁶ Lutpi İbrahim, "az-Zamakhshari: His Life and Works", *İslami Araştırmalar*, C. 19, 1980, s. 103.

15. *el-Kustâsü'l-Müstakîm fî'l-'Arûz*. Eser Behîce Bâkır el-Hasenî (Bağdat 1970) tarafından neşredilmiş, ayrıca Fahreddin Kabâve tarafından *el-Kıstâs fî 'İlmi'l-'Arûz* adıyla (Beyrut 1989) yayımlanmıştır.

16. *Kasîde fî Sü'âli'l-Gazzâli*. Kaynakların bazılarında *Mesâ'ilü'l-Gazzâli* şeklinde de isimlendirilmektedir.²⁷

17. *el-Muntahab fî Kinâyâtı Ve'sti'ârâti ve Teşbihâtı'l-'Arab*.²⁸

1.1.1.3.3. Diğer Eserleri

1. *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab (en-Nesâihu's-Sıgâr)*. Edebî nesirle kaleme alınmış bir eserdir. 100 makaleden ibarettir. Çeşitli dillere tercüme edilerek neşredilmiştir. Saîd ve Mehmed Zihni Efendi ile (İstanbul 1290), Rahmi Serin (İstanbul, ts. [Bedir Yayınevi]) tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

2. *Makâmât (en-Nesâ'ihu'l-Kibâr)*. Elli makâmeden²⁹ oluşan esdebî bir eserdir. Müfessirin kendine yönelik yazıya döktüğü dinî ve ahlâkî nasihatleri ihtiva eder. İlk olarak Kahire'de (1322) yayımlanmakla beraber birkaç baskısı daha (1907, 1917, 1975) yapılmıştır. Oskar Rescher tarafından (Greifswald 1913) Almanca'ya çevrilmiştir. Yûsuf el-Bikâî tarafından da (Beyrut 1981) neşredilmiştir.

3. *Nuzhetü'l-Müte'ennis ve Nüzhetü'l-Muktebis*. Eserin, Rebî'u'l-ebrâr'dan seçilerek alınmış metinlerden meydana geldiği Süleymaniye Kütüphanesindeki nüshasından (Ayasofya, nr. 4331) anlaşılmaktadır.

4. *Hasâisü'l-'Aşeretü'l-Kirâmi'l-Berere*. Cennetle müjdelenmiş on sahâbînin biyografisi hakkındadır. Neşri Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından (Bağdat 1968) yapılmıştır.

5. *el-Kasidetü'l-Ba'ûdiyye ve Tahmîsühâ*. Behîce Bâkır el-Hasenî tarafından (Bağdat 1967, 1-2) neşredilmiştir.

6. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahbâr*. Muhâdarât alanında kaleme alınmış önemli eserlerdendir. Sahâbîlerin, Halifelerin ve fakihlerin vecîz sözlerini içermektedir. Meşhur şairlerden iktibaslar ile ibretlik hikâyeleri ihtiva etmektedir.

²⁷ Brockelmann, GAL, C. 1, s. 350.

²⁸ Sâmîrî, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye 'Inde ez-Zemahşerî*, s. 85 vd.; Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, V. ss. 168-174; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, VII, s. 2691; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, s. 57 vd.

²⁹ Hayalî bir kahraman üzerinden hayalî olayların hikâyeleştirilerek anlatıldığı edebî tür ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adıdır. Bk. Erol Ayyıldız, "Makâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 417.

Eserle ilgili çeşitli ihtisar ve şerh çalışmaları kaleme alınmıştır. Amasyalı Hatibzâde Muhyiddin Mehmed'in *Ravzü'l-ahyâr* adlı ihtisar çalışmasını Âşık Çelebi II. Selim adına Türkçeye çevirmiştir.

7. *Şâfi'l-'Ayy min Kelâmi'sh-Şafi'iyi*.

8. *Ta'limü'l-Mübtedî ve Irşadü'l-Muktedî*, Eser, Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, Mecnûa, 4254 numarasıyla kayıtlıdır.³⁰

Kaynaklarda Zemahşerî'ye ait başka eserler de kaydedilmiştir.

1.1.1.3.4. Yazma Eserler

Zemahşerî'ye ait olan aşağıda zikredilen eserlerinde felek ve nücûm ilmine dair bilgiler, emir ve sultanlara nasihatler, ilim adamlarına tavsiyeler, halka öğütler, mala tamah edenlere ve dünyaya meyli olanlara hücum ve ta'rîzler konularını ele alan eserleri şunlardır:

1. *Cevâhirü'l-Lüga*.
2. *Dâlletü'n-Nâşid*.
3. *Divânü Hutab*.
4. *Divânü Resâil*.
5. *Divânü't-Temsîl*.
6. *el-Emâlî fî Külli Fenn*.
7. *el-Esmâ ve'l-Lüga*.
8. *el-Muhâdarât*.
9. *er-Râid fî'l-Ferâid*.
10. *er-Risâletü'l-Mübkiyye*.
11. *er-Risâletü'n-Nâsiha*.
12. *Esrâru'l-Mevâdi'*.
13. *Esrâru't-Takdis*.
14. *Füsûsu'n-Nüsûs*.
15. *Füsûsü'l-Ahbâr*.
16. *Hâşiye ale'l-Mufasssal*.
17. *Kelimetü'l-'Ulemâ*.
18. *Kitâbü Aklî'l-Küllî*.

³⁰ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, C. 5, ss. 168-169; Sâmîrâî, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye 'Inde ez-Zemahşerî*, s. 85 vd.; el-Mübârek, *ez-Zücâcî*, s. 23 vd.; Hamevî, *Mu'cemü'l-Üdebâ* VII, s. 2691; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, s. 57 vd.

19. *Kitâbü Müteşâbihi Esmâi 'r-Ruvât.*
20. *Kitâbü Şakâikü 'n-Nu 'mân.*
21. *Kitâbü 'l-Ecnâs.*
22. *Kitâbü 'ş-Şâfi.*
23. *Marsiyye.*
24. *Menâsikü 'l-Hacc.*
25. *Mu 'cemü 'l-Hudûd.*
26. *Nesâihu 'l-Mülûk.*
27. *Risâletü 'l-Mesele.*
28. *Risâletü 'l-Esrâr.*
29. *Rûhu 'l-Mesâil.*
30. *Samîmü 'l- 'Arabiyye.*
31. *Sevâirü 'l-Emsâl.*
32. *Şerhu Ebyâti 'l-Keşşâf.*
33. *Şerhu Muhtasari 'l-Kudûrî.*
34. *Şerhu 'l-Mufasssal.*
35. *Talebetü 'l-Ufât fi Şerhi 't-Tasarrufât.*
36. *Tesliyetü 'd-Darîr.*
37. *Ziyâdetü 'n-Nüsûs.*³¹

3.1.2. Tabâtabâî'nin Hayatı

Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, Tebriz'e bağlı Şâdâbâd köyünde Zilhicce'nin yirmi dokuzunda 1321/1902 yılında dünyaya gelmiştir.³² Tabâtabâî, unvanıyla maruf olan âlimlerin yetiştiği bir aileye mensuptur. Tabâtabâî'nin babası, Tebriz'in meşhur âlimlerindendir. Babası ve onun büyükleri âlim olarak tanınmasından dolayı Tabâtabâî, "Allâme" unvanıyla şöhret bulmuştur.³³ Müfessirin akrabalarında kadılık yapmış kişiler olduğundan "Kadî", Tebrîz'de

³¹ Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Sâmîrâî, *ed-Dirâsâtü 'n-Nahviyye ve 'l-Lügaviyye 'Inde ez-Zemahşerî*, s. 85 vd.; Hallikân, *Vefeyâtü 'l-A 'yân*, C. 5, ss. 168-169; Hamevî, *Mu 'cemü 'l-Üdebâ*, s. 2691; Kehhâle, *Mu 'cemü 'l-Müellifin*, C. 3, ss. 822-823; el-Mübârek, *ez-Zücâcî*, s. 23 vd.; Özek, *Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, s. 57 vd.

³² Mehmet Suat Mertoğlu, "Tabâtabâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, s. 306; Sajjad H. Rızvî and Ahad Bdaiwi, 'Allâma Tabâtabâî (d. 1981), Nihâyat al-Hikma", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, edit. Khaled el-Rouayhe and Sabine Schmidtke, Chapter 29, s. 655 vd.

³³ Hamid Algar, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic", *Journal of Islamic Studies*, XVII/III, 2006, ss. 326-351; Rızvî and Ahad, 'Allâma Tabâtabâî (d. 1981), Nihâyat al-Hikma", s. 655 vd.

doğmasından dolayı “Tebrîzî”, nesebinin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e ulaşmasından dolayı da Hasenî ve Hüseyinî unvanlarıyla anılmaktadır.³⁴

Müfessir, öncelikle tefsir olmak üzere fıkıh, usul-ü fıkıh, kelâm, Arap edebiyatı, sarf-nahiv, felsefe, irfan ve matematik olmak üzere öğrenim görmüş ve ihtisas derecesine ulaşmıştır.³⁵ İlk eğitimini Tebriz’de tamamlayan Tabâtabâî, 5 yaşında iken annesini ve 9 yaşında babasını kaybetmektedir. 1925 yılında Necef’de bulunan Muhammed Hüseyin İsfahânî ile Muhammed Hüseyin Nâînî’den ve dönemin meşhur bazı âlimlerinden Şîî fikhî tahsil etmektedir. Ayrıca felsefe, matematik ve hendese ilmini Hüseyin Badkûbi ile Ebû’l-Kâsım Hânsârî’den ders alarak öğrenmiştir.³⁶ Tabâtabâî, maddi problemlerden dolayı 1935 senesinde tekrar Tebriz’e giderek çiftçilikle iştigal etmeye başlamıştır.³⁷

Tabâtabâî, İkinci Dünya Savaşında Ruslar tarafından İran’ın kuzey bölgesinin istilası üzerine 1946’da Kum’a gitti. Kum’da Kur’ân tefsiriyle birlikte öğrencilerin zararlı akımlardan korunmasına yönelik olarak (materyalist etkiler vb.) felsefe dersleri verdi. Zaman içerisinde bu derslerin yaygınlaşmasının zeminini oluşturdu.³⁸

Tabâtabâî, 1958-1977 tarihleri arasında talebesi Seyyid Hüseyin Nasır’la birlikte mukâyese ekseninde değişik çalışmalar yaptığı bilinmektedir. Söz konusu bu etkinliklerin ana teması, hikmet-gnostisizm-tasavvuf merkezli, çeşitli inanç ve kültürlerin karşılaştırılmasından oluşmaktadır. Tabâtabâî, 16 Kasım 1981 tarihinde Kum’da hayata veda etmiştir.³⁹

3.1 2.1. Tabâtabâî’nin Hocaları

Araştırma neticesinde Tabâtabâî’nin ilmi alanlarda yetişmesine katkı sağlayan önemli hocalarından bazıları şunlardır:

³⁴ Rızvî and Ahad, ‘Allâma Tabâtabâî (d. 1981), Nihâyat al-Hikma”, s. 655 vd.; Algar, “Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic”, *Journal of Islamic Studies*, XVII/III, 2006, ss. 326-351.

³⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, “Allâma Tabâtabâî’nin Kısaca Hayatı”, *el-Mizân fî Tefsîri ‘l-Kur’ân*, C. 1, çev. Vahdettin İnce ve Salih Uçan, Kevser Yayınları, İstanbul 2012, s. 7.

³⁶ Algar, “Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic”, *Journal of Islamic Studies*, XVII/3, 2006, ss. 326-351.

³⁷ Muhammed el-Hüseyinî et-Tihârânî, *eş-Şemsü’s-Sâti’a*, terc Abbas Nureddin ve Abdürrahim Mübarek, İran, 2008, ss. 34-35.

³⁸ Mertoğlu, “Tabâtabâî”, *DİA*, C. 39, s. 307.

³⁹ Geniş bilgi için bk. Kerim Uçar, *Şî‘a Âlimleri Biyografisi*, C. 2, Ulubeyt Yayınları, Berlin-Almanya 2008, ss. 324-339.

1. Muhammed Hüseyin İsfahânî. Fıkıh ve Usûl-ü Fıkıh âlimlerindendir. Müfessirin kendisinden Şîî fikhını aldığı hocasıdır.

2. Muhammed Hüseyin Nâînî (1860-1936). Güney İran bölgesinde Yezd-İsfahan yolu istikametinde bulunan Nâîn şehrinde doğdu. Hayatının büyük bir bölümünde fıkıh ve fıkıh usulü dersleri verdi. Meşrutiyet taraftarı Şîî müctehidi ve dinî liderdir.⁴⁰ Müfessirin kendisinden Şîî fikhını aldığı hocasıdır.

3. Seyyid Hüseyin Badkubî. Ağa Ali Müderris'in öğrencilerindendir. Müfessirin kendisinden Felsefe ilmini aldığı hocasıdır.

4. Seyyid Ebû'l-Kâsım Hansarî. Müfessirin kendisinden Matematik ve Hendese ilmini aldığı hocasıdır.

5. Hacı Mirza Ali Kazî, Ahlâk, hikmet ve irfanda makam sahibi olan bir âlimdir. Müfessirin kendisinden ahlâk ve amelî hikmet dersleri aldığı hocasıdır.⁴¹

3.1.2.2. Tabâtabâî'nin Öğrencileri

Tabâtabâî, ömrünü derse ve tedrise adanmış birisidir. Özel gayret göstermek sûretiyle Kum şehrinde aklî ilimlerin ve Kur'ân tefsirinin yaygınlaşmasını sağlamıştır. Yaşadığı dönemin sosyal ve güncel problemlerini göz ardı etmemiş, özellikle modern materyalist akımlardan etkilenmiş olan İranlı gençlerle çeşitli felsefî ve teolojik sorularla nesillerin zihin dünyalarını bulandırmak isteyen Batılılara karşı felsefe müktesabatına dayanan çalışmalar yapmıştır. Felsefenin medrselerde okutulup yayılmasına katkı sağlamıştır.⁴² Müfessirin, felsefeye olan ilgisi ve bu alana göstermiş olduğu tavsiyeleri, kabiliyetli talebelerin yetişmesine katkı sağlamıştır. Bu sebeple felsefe dersine yüzlerce öğrencinin katıldığı bilinmektedir.⁴³

Tabâtabâî'nin hayatı boyunca ilmi gayretleri içerisinde öğrenci yetiştirme hassasiyeti de gelişmiş ve ayrı bir önem vermiştir. Öğrencilerinin talim ve terbiye eğitimine daha çok hassasiyet göstermiştir. Müfessir, ilim-ahlak ekseninde öğrenme gayreti bulunanlara ilgi göstermiş ve farklı alternatif girişimlerle destekleyerek sosyal

⁴⁰ Ahmet Özel, "Nâînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 319.

⁴¹ Tabâtabâî'nin hocaları hakkında daha geniş bilgi için bk. Nasr, "Allâme Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", *el-Mîzân*, C. 1, çev. İnce vd., s. 7; Mertoğlu, "Tabâtabâî", *DİA*, C. 39, ss. 306-307.

⁴² Uçar, *Şî'a Âlimleri Biyografisi*, C. 2, s. 324 vd.

⁴³ Nasr, "Allâme Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", *el-Mîzân*, C. 1, çev. İnce vd., ss. 7-9.

alana katkıda bulunmuştur. Bunun bir sonucu olarak günümüzde de meşhur olan birçok din âlimleri mevcuttur. Öğrencilerinden ön plana çıkan şahsiyetler şunlardır:

1. Âyetullah Şehit Murtaza Mutahharî.
2. Âyetullah Seyid Muhammed Hüseyin Beheştî.
3. İmam Mûsa Sadr.
4. Âyetullah Mekârim Şirazî.
5. Şehit Muhammed Mufettih.
6. Âyetullah Muhammed Taki Misbah Yezdî.
7. Âyetullah İbrâhim Eminî.
8. Âyetullah Hüseyin Nuri Hemedanî.
9. Âyetullah Abdullah Cevad Amulî.
10. Âyetullah Hasanzade Amulî.
11. Âyetullah Ali Ahmed Miyanecî.
12. Âyetullah Seyyid Abdülkerim Musevî Erdebilî.⁴⁴

3.1.2.3. Tabâtabâî'nin Eserleri

Tabâtabâî, Arapça ve Farsça olarak tefsir ve felsefe alanına dair bir çok eser yazmıştır. Bu alanların yanında Şî'a tarihi hakkında olan çalışmalarıyla birlikte yaklaşık kırka yakın kitabı olduğu bilinmektedir. Önemli olanlarından bazıları şunlardır:

1. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Müfessirin en önemli eserlerinden birisidir. Kur'ân hakkında araştırma yapacak biri için Kur'ân ansiklopedisidir.⁴⁵ İmâmiyye Şî'ası'nın Kur'ân tefsirleri arasında önemli bir yere sahiptir. Yazımı yaklaşık yirmi yıllık bir süreçte tamamlanmıştır. Eser Tahran'da (1375, 1389, 1392) ve Beyrut'ta (1393/1973, 3. bs.) neşredilmiştir.⁴⁶ Tamamı yirmi cilt olan eser İngilizce, Farsça ve Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Vahdettin İnce ve Salih Uçan tarafından Türkçe'ye çevrilen eserin onbeş cildi yayımlanmıştır. *el-Mîzân*'da, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'ten gelen rivayetlere yer verilmekle birlikte aklî istidlâllere de fazlasıyla

⁴⁴ Uçar, *Şî'a Âlimleri Biyografisi*, C. 2, ss. 324-339.

⁴⁵ Âyetullah Cevadî Amulî, "Allâme Tabâtabâî ve Tefsirdeki Metodu", *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, C. 1, çev. Vahdettin İnce ve Salih Uçan, Kevser Yayınları, İstanbul 2012, s. 15.

⁴⁶ Mertoğlu, "Tabâtabâî", *DİA*, C. 39, s. 307.

değinildiği görülmektedir. Bu itibarla dirayet tefsirleri arasında değerlendirilmesi mümkündür.⁴⁷

2. *Şî'a der İslâm*: “İslâm’da Şia” adıyla Kadir Akaras ve Abbas Kâzımî tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir (İstanbul 1993).

3. *Kur’ân der İslâm*. Eserin çeşitli dillere tercümesi yapılmış, Ahmed Erdinç tarafından “İslâm’da Kur’ân” ismiyle Türkçe olarak tercüme edilmiştir (İstanbul 1988).

4. *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Riaâлизм*. Eser materyalizme reddiyedir. Dört cilt olan eserin ilk cildi Bahri Akyol tarafından “Felsefenin Temelleri ve Realizm Metodu” adı altında Türkçe olarak tercümesi yapılmıştır (Tahran 1996).

5. *Bidâyetü’l-Hikme*. 1970 yılında tamamlanmış olup üniversite öğrencilerine yönelik başlangıç seviyesinde ders kitabı olarak okutulmuştur.

6. *Nihâyetü’l-Hikme*: Üniversite öğrencilerine ileri düzeyde ders kitabı olarak okutulmuş bir eserdir.

7. *el-Esfârü’l-Erba’a*: On ciltlik bir eserdir.

8. *Sünenü’n-Nebî*. Aynı isimle Farsça’ya ve Farsça tercümesinden İngilizce’ye çevrilmiştir.

9. *Vahy Yâ Şu’ûr-i Mermûz*. “*el-Vahyü Evi’s-Şu’ûrî’l-Hafıyye*” adıyla Arapça’ya tercüme edilen eserin baskı yeri ve tarihine dair bilgi yoktur.

10. *Âlî ve’l-Felsefetü’l-İslâmiyye*. Eser Farsça’ya çevrilmiştir.

11. *el-Velâye*. Farsça’ya tercümesi yapılmıştır.

12. *Mekteb-i Teşeyyü’ Şî’a Mecmû’a-a Müzâkerât Bâ Purûfisûr Kurbin*. Müellifin Henry Corbin ile yaptığı görüşmeleri içermektedir. İsmail Bendiderya tarafından Türkçe tercümesi yapılmıştır (Söyleşiler, İstanbul 1996).

13. *el-A’dâdü’l-Evveliyye*. 1’den 10.000’e kadar sayıların elde edilmesine yönelik hazırlanmış bir çalışmadır. *Resâ’ilü’t-Tevhîdiyye*. Kelâm alanına ait yedi risâleden oluşmaktadır. Bu isimle yayımlanmıştır.

⁴⁷ Recep Demir, “İtâb Ayetlerinin Şîi Yorumu: Tabâtabâî Örneği”, *İnsan Ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 4, Nisan Özel 2016, ss. 1047-1082.

14. *Resâ'il Seb'a*. Mantık ilmine ait yedi risaleden oluşmaktadır.
15. *Mecmû'a-i Resâ'il*: Felsefe konularını içeren yedi risâledir.
16. Söz konusu bu çalışmayı Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî yayımlamıştır. Makaleleri yayımlayan Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî'dir.
17. *Berresihâ-yi İslâmî ve İslâm ve İnsân-ı Mu'âsır*. Makalelerini içeren bu iki eser Seyyid Hâdî Hüsrevşâhî tarafından yayımlanmıştır.
18. Bunlarla birlikte Tabâtabâî'nin Muhammed Bâkır el-Meclisî'ye ait *Bihârü'l-Envâr*, Küleynî'ye ait *el-Usûl mine'l-Kâfî* adlı eserleri ile Hür el-Âmilî'nin *Vesâ'ilü's-Şî'a* ve *Tahsîl Mesâ'ilü's-Şerî'a* adlı Şîî hadis kaynaklarının yayımlanmasında da katkısının bulunduğu anlaşılmaktadır.⁴⁸

3.2. Müfessirlerin Yaşadıkları Sosyokültürel Çevre

3.2.1. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölge

Zemahşerî'nin yaşadığı Hârizm, Farsça *hâr* (huvâr) ve *rizm/rezm* kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. İsminin menşei üzerinde farklı görüşler ileri sürenler olmakla beraber daha önce Balhan dağlarında yaşamış Hârizm kavminin gelmesinin ardından bölgenin bu isimle anıldığı da rivâyet edilmektedir. Hârizmler'in balık tuttukları ve bunları ateşte pişirip yediklerinden dolayı Hârizm adını aldığı söylenmektedir. Hârizmlilerde et için *hâr*, odun için de *rizm/rezm* denildiğinden dolayı buraya "Hâr-rizm" isminin verildiği ancak daha sonraları kelimenin Hârizm (Huvârizm) şekline dönüştüğü ifade edilmektedir. Ayrıca "Hûrşîd" (Güneş), "Hürden" (yemek) sözcüklerinden türetildiği veya "Harrîler'in ülkesi" şeklinde anlamlandırıldığı da zikredilmektedir.⁴⁹

3.2.1.1. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Coğrafi Durumu

Ceyhun (Amuderya) nehrinin Aral gölüne döküldüğü ve nehrin iki yakasındaki verimli topraklara sahip olan Hârizm; batı yönünde Oğuz Türklerine, doğu yönünde

⁴⁸ Algar, "Allama Sayyid Muhammad Husayn Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic", *Journal of Islamic Studies*, XVII/3, 2006, ss. 340-341; Mertoğlu, "Tabâtabâî", *DİA*, C. 39, ss. 307-308; Eserler hakkında ayrıca bk. Muhsin el-Emin (ö. 1952), *A'yânü's-Şî'a*, C. 9, Dâru't-Taâruf, Beyrut 1983, 254-256.

⁴⁹ Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 217.

Mâverâünnehir olarak bilinen Aşağı Türkistan'a, güney ve kuzey yönlerinde Horasan ve Türk topraklarına komşudur.⁵⁰

Hârizm, evveliyatından bu yana yoğun insan gruplarını cezbeden ve rahatlıkla barınılacak bir yer olarak bilinmektedir. Ceyhun nehrinden sulanan arazisinin, pamuk, tahıl üretimi ve bağcılık için çok elverişli olduğu anlaşılmaktadır. Delta bölümünde balıkçılık yapılmakla birlikte koyun yetiştirmeye de müsait geniş meralara sahip olduğu ifade edilmektedir. O dönemde bölgeden ihraç edilen mallar arasında peynir, bal, süslü elbiseler, ipekli ve yünlü kumaşlar, kurutulmuş balık, özellikle kavun başta olmak üzere halifenin sarayına gönderilen çeşitli meyve, sığır, kereste malzemesi, giyim çeşitleri ve savaş malzemeleri yer almaktadır. Bu ihraçta kölelerin önemli yer tuttuğu anlaşılmaktadır.⁵¹

İslam dini Hz. Peygamber zamanında henüz Arap yarımadasının dışına çıkmamıştı. Ancak Hz. Ömer zamanında hızlı fetih hareketleri neticesinde Irak, Suriye ve Mısır gibi bölgeler İslam sınırları içine alınmış, daha sonra İran üzerine oradan da Horasan bölgesine ve Ceyhun nehri önlerine kadar ulaşılmıştır.⁵²

3.2.1.2. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Sosyoekonomik Durumu

Orta Asya'nın medenileşmesi, bazı bölgelerin kayda değer katkılarıyla oluşmuştur. Bu bölgelerden biri de Zemahşerî'nin yaşadığı bölge olan Hârizm'dir.⁵³ Bölgenin önemli şehirleri şunlardır: Amuderya, Kâs, Gürgenç (Cürcâniye), Moğol saldırısından sonra bölgenin merkez konumuna gelen Hîve, Hezâresb, Beratigin, Cigerbend, Çağmîn, Dergân, Derhâs, Ertehuşmisen, Gâvhâne, Hâmcerd, Kerder, Kerderânâhâs, Medminiye, Git, Nev kefâğ, Sedver (Sedûr), Berkan, Zemahşer, Zerdüh.⁵⁴

Amuderya'nın solunda yer alan, Hârizm'in iktisadi ve idari merkezi olan bölgenin önemli şehirlerinden birisi de Cürcâniye'dir. Bu şehir stratejik açıdan çok önemli bir konuma sahiptir. Hint baharat yolu ve Avrupa'ya ulaşan kuzey ticaret yolu

⁵⁰ M. Orhan Bayrak, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul 2002, s. 309; Nevzat Köseoğlu, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, s.72; Zekeriya Kitapçı, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe, Konya 2008, s. 138; Emel Esin, "Amuderya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 98-99.

⁵¹ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

⁵² Recep Orhan Özel, *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'an İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012, s. 77.

⁵³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, ss. 55-66.

⁵⁴ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

kavşağında yer alan şehir, açık pazar konumuna sahip bir yerleşim yeridir.⁵⁵ Arapların Cürcâniye diye isimlendirdikleri şehrin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Çinli seyyah Çian-Kien'in, Milattan önce 138-126 yıllarında Türkistan seyahatinde bahsettiği Amuderya (Ceyhun) üzerindeki Yeu-gien eyaletinin Hârizm'in merkezi olan Gürgeç olabileceğini ifade ettiği söylenmektedir.⁵⁶ Engin kum denizleri arasında yer alan Amuderya, bölge halkı için bir hayat kaynağıdır. Bu nedenle Hârizm, bidayetinden bu yana yoğun insan gruplarının çekim merkezi olmuş ve rahatlıkla halkını barındırmıştır.⁵⁷

Nehrin suladığı araziler oldukça verimlidir. Deltasında balıkçılık yapılmaktadır. Türk çocuklarının satın alınmak veya çalınmak suretiyle ele geçirilip sonrasında İslami eğitime tabi tutularak İslam ülkelerine satıldığı ifade edilmektedir. Bölgede yaşayanların karakterlerinin Türklere benzemeleri nedeniyle Müslüman Arap tüccarlarınca Türk diye kaçırıldıkları söylenmektedir. Bu durumun önlenmesi için çocukların başlarının iki yanına kum torbası asarak kafalarının genişletildiği ifade edilmektedir.⁵⁸

Hârizm dönemin önemli ticaret merkezidir. Büyük kervanlarca taşınan mallar Hârizm'de satışa sunulmaktadır. Bölgenin Moğollar tarafından istila edilme sebebinin ticaret olduğu bildirilmektedir. Bölge toprakları çok verimlidir. Pamuklu ve yünlü giyecek eşyaları gibi birçok emtia bu bölgede üretilip başka yerlere ihraç edilmektedir. Bölgenin altın ve gümüş gibi madenlere sahip olmamasına karşın Türklerle yapılan ticaret ve hayvan alım satımlarının yoğunluğu buranın zenginleşmesini sağlamıştır.⁵⁹

Bölge son derece ağaç zenginliğine sahiptir. Özellikle dut ve halfa otu denilen bitki türlerinin yoğunluğu dikkat çekicidir. Bina yapımında halfa ağacı, ipek böcekçiliği üretiminde ise dut ağacı kullanılmaktadır. Bölgenin zemin yapısının sulak olmasının, imar için ağaç kullanılmasını zorunlu hale getirdiği anlaşılmaktadır. Halkın beslenme şekli sadedir. Türklerin hayvanlarıyla birlikte yaşam sürdürdükleri anlaşılmaktadır.⁶⁰ Cürcâniye halkının genellikle sanatkâr oldukları, marangozluk,

⁵⁵ Özeydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

⁵⁶ Aydın Taneri, "Cürcâniye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 321.

⁵⁷ Esin, "Amuderya", *DİA*, C. 3, s. 98.

⁵⁸ Özeydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

⁵⁹ Özeydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

⁶⁰ Özeydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 217.

demircilik gibi işlerle iştigal ettikleri bilinmektedir. Tark denilen sanat şekli sadece Harzem’de icra edilmektedir. Bölge kadınları ise terzilik, nakış gibi ince işlerle uğraşmaktadırlar. Bölgenin kum tepelerinde doğal halde bir tür kavun yetişmektedir. Halk kavunların olma vakti gelince oraya gider ve her biri dilediği kadar kendine bir yer alır. Söz konusu bitki çokça yetişmekte olup zahmet gerektirmediği için de son derece ucuzdur. Yetişen kavunlar son derece lezzetli olduğu için hediye olarak başka yerlere götürülmektedir.⁶¹

Genel olarak yansıtılan bu bilgiler doğrultusunda Zemahşerî’nin yaşadığı Harzem bölgesinin sosyoekonomik yapısının tarım, hayvancılık ve ticaretle şekillendiği, insanların çalışkan ve üretken olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle Cürcâniye’nin merkezî bir konuma sahip ulaşım ve iletişim noktasında hareketli bir şehir olduğunu söylemek mümkündür.

3.2.1.3. Zemahşerî’nin Yaşadığı Bölgenin Siyasal Durumu

Hârizm’e ilk İslam akınları Mâverâünnehir üzerinden Emevîler tarafından başlatılmıştır. Ancak Hârizmşâh veya Harzemşâh lakabıyla hükmeden hanedanların ilki, 305-995 yılları arasında Afrigoğulları’dır. Hârizm, 408/1017 tarihinde Gazneli Mahmud tarafından kazanılmış ve buraya hârizmşâh olarak Altuntaş el-Hâcib atanmıştır.⁶²

Hârizm’in yönetimi zaman içinde çeşitli şekillerde el değiştirmiş, 1041 yılından itibaren de bölgeye Kıpçak ve Kanglı boyları hâkim olmuştur. Oğuzların, Kıpçak ve Kanglıların bölgeye yerleşmesi bölgenin etnik yapısını Türklerin lehine çevirmiştir. Bölge, daha sonra Selçuklulardan Çağrı Bey’in yönetimine girmiş ve Selçuklu yönetimi çeşitli valiler atayarak yönetilmeye devam etmektedir. Bölgenin Türkleşmesi ise Selçuklular döneminde Anûş Tigin ile Hârizmşâh Ekinci bin Koçkar yönetimiyle gerçekleşmiştir. Bu değişim, farklı lehçelerin birleşiminden oluşan “Hârizm Türkçesi” dilininin oluşmasına vesile olmuştur.⁶³

Kutbeddin Muhammed bin Anûş Tigin’in, Selçuklu hükümdarı Sultan Sencer tarafından 1098 yılında “Hârizmşâh” unvanı ile Hârizm valiliğine tayin edilmesiyle

⁶¹ Özaydın, “Hârizm”, *DİA*, C. 16, s. 217.

⁶² Özaydın, “Hârizm”, *DİA*, C. 16, ss. 217-218.

⁶³ Selami Sönmez, “Ebû’l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü’l-Edeb’in Didaktik Değeri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 40, Erzurum 2009, ss. 147-148.

birlikte Türkleşme tamamlanmıştır. Böylece Hârizm'in en parlak devri başlamıştır. Hârizm, 1127-1156 tarihleri arasında başlı başına devlet konumuna gelmiştir. Bölgenin güçlenip gelişmesi, Sultan Sencer'den sonra (1157), İl Arslan (1156-1172) ve Tökiş (1172-1200) dönemlerinde olmuş ve İmparatorluk haline gelmiştir. Devlet daha sonra Alâaddin Muhammed (1200-1220) döneminde Moğol istilasıyla yıkılmıştır.⁶⁴ Hârizmşahlar döneminde bölgenin refah düzeyi yükseldiği gibi ülkede ilmî ve edebî faaliyetler yönünden de büyük ilerlemeler kat edilmiştir. Ancak Moğol istilasıyla birlikte söz konusu ilim ve kültür hayatı tamamen son bulmuştur.⁶⁵

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra hanlık sona erdirilmiştir. Daha sonra 26 Nisan 1920 ve 5 Eylül 1921 tarihlerinde; "Hârizm Halk Cumhuriyeti", "Hârizm Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti" olarak ismi değiştirilmiş, 1924'te ise bazı yerleri Özbekistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ile "Türkmenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti"ne bırakılmıştır. Günümüz itibarıyla Özbekistan'da yer alan Hârizm'in 1991 yılı verilerine göre 1.068.500, Ürgenç'in ise 130.000 civarında nüfusa sahip olduğu kaydedilmektedir.⁶⁶

3.2.1.4. Zemahşerî'nin Yaşadığı Bölgenin Kültürel Durumu

Zemahşerî'nin yaşamış olduğu Hârizm bölgesi kültürel eksende önemli bir konuma sahiptir. İslam öncesinde bölgede farklı bir dilin konuşulduğu, konuşulan bu dilde de çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Ayrıca bölgede Mazdeizm kökenli bir inanç yapısının hâkim olduğu ancak İslamiyete geçildikten sonra bu hakimiyetin son bulduğu ifade edilmektedir. Ayrıca az da olsa önceki dönemlere ait kültür, gelenek ve inançları devam ettirenlerin var olduğu bilinmektedir.⁶⁷

Türklerin egemenliğinden önce de kültür ve bilim merkezi olan Hârizm, Türk hâkimiyetine girmesinden sonra biraz daha zenginleşmiştir. O dönemde var olan ileri düzey medreselerdeki eğitim ve öğretim bu coğrafyayı bilim ve düşünce merkezi haline getirmiştir. Farklı din ve mezheplerin var olması Hârizm'in bilim ve düşünce merkezi haline gelmesine, felsefe ve sanatın gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bölgenin çok kültürlü bir yapıya sahip olması Mu'tezile mezhebinin yayılmasını kolaylaştırmıştır.

⁶⁴ Sönmez, "Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri", *AÜTAED*, C. 40, 2009, s. 148.

⁶⁵ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 218.

⁶⁶ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 219.

⁶⁷ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 219.

Bölgenin bu özelliklerinin Zemahşerî'nin yetişmesinde ayrı bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁸

Hârizm'de Yahudi ve Hristiyanlığı benimseyenler vardır. Pontus bölgesine olan yakınlık sebebiyle Hristiyanlığın, Hazarlar'la olan temasların neticesinde de Yahudilik benimsenmiştir. İslamiyet, fetihlerden sonra Hârizm'de hızlıca yayılmıştır. Bölge, İran ve Mâverâünnehir'de İslam kültür ve medeniyetinin gelişmesinde önemli bir role sahiptir.⁶⁹

Hârizmliler; inancına düşkün, hamiyetli, misâfirperver, haysiyet ve vakarlı, söz konusu değerlerine saldırılmasına asla müsamaha göstermeyen psikososyal ve sosyokültürel değerlere sahip bir millettir. Halk İslâmiyeti benimsedikten sonra mezhep olarak önce Şâfîliği, daha sonra da Hanefiliği tercih etmektedir. Orta çağın en büyük Müslüman seyyahı İbn Battûta (ö. 770/1368-69) Seyehatnâmesinde Hârizmliler'i ahlak ve davranış bakımından daha iyi hiçbir topluma rastlamadığını, Zekeriyâ el-Kazvînî (ö. 1283) ise fazilet bakımından üstün bir millet olduğunu söylemektedirler.⁷⁰

Hârizm halkı Müslüman olmasının akabinde ilim ve edebiyat alanında ilerlemiştir. Hârizm âlimlerin, şairlerin ve ediplerin Müslüman hükümdarlar tarafından himaye edildiği bir yer olmuştur. Bölge halkı ilme değer vermiş, zenginleri de mektep-medrese ve kütüphaneler inşa ederek bu alanlarda ilerlemeye vesile olmuştur. Hârizm bölgesinden "Hârizmî" nisbesiyle meşhur olmuş birçok âlim, şair, edip ve sanatkâr yetişmiştir. Bunlardan bazılarının isimleri şunlardır: Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, Ebû Bekir el-Hârizmî, Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Ebû Bekir el-Berkânî, Birûnî, Zemahşerî, Reşîdüddin Vatvât, Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî, Fahreddin er-Râzî, Mutarrizî, Necmeddîn-i Kübrâ, Çağmînî, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, Şemsüleimme el-Kerderî.⁷¹

⁶⁸ Yaşar, "Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi", *İslâmî İlimler*, C. 1, 2013, s. 4.

⁶⁹ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 219.

⁷⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî (ö. 770/1368-69), *İbn-i Battûta Seyehatnamesi*, C. 1, çev. A. Sait Aykut, YKY, İstanbul 2000, ss. 281-282.

⁷¹ Özaydın, "Hârizm", *DİA*, C. 16, s. 219.

3.2.2. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölge

Tebriz yerleşim olarak eski çağlara dayanmaktadır. İslam topraklarına katılması Hz. Ömer zamanında 21/642 tarihinde Mugîre b. Şu'be tarafından gerçekleştirilmiştir. Arap coğrafyacılarına göre Tebriz, surları, camileri olan ve ticari açıdan gelişmiş güzel bir şehirdir. Bulunduğu bölge, Irak Selçukluları döneminde (1118-1194) en önemli yaşam merkezlerinin başında gelmektedir. Tebriz, bu özelliklerinden dolayı tarih boyunca stratejik ve ekonomik bakımdan popülerliğini korumuştur.⁷²

3.2.2.1. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Coğrafi Durumu

Tebriz, “Tahran’ın 619 km batısında yer alıp İran ile Türkiye’yi birbirine bağlayan eski İpek Yolu üzerinde kurulmuştur. Ayrıca Mehran ile Komru çaylarının birleşmesinden oluşan Acıçay da şehrin burada kurulmasında oldukça etkili olmuştur”.⁷³ Tabâtabâî'nin yaşadığı bölge olan Tebriz, İran toprakları içerisinde. İran’ın kuzeybatısında, Doğu Azerbaycan eyaletinin yönetim merkezinde olan bir Türk şehridir. Deniz seviyesine göre yüksekliği 1350 metredir. İran’ın Doğu Azerbaycan Eyaleti’nin en yüksek dağı olan Sehend dağının kuzey eteklerinde geniş bir düzlükte konumlanmıştır.⁷⁴ Matematiksel konumu itibarıyla “38° 1’-38° 9 kuzey enlem, 46° 11-46° 23” doğu boylamları arasında yer almaktadır. Tebriz, İran’ın kuzeybatısındaki Doğu Azerbaycan’ın en büyük yerleşim yeri olup 1350 m. yüksekliğe sahip bir konumda yer almaktadır.”⁷⁵

3.2.2.2. Tabâtabâî'nin Yaşadığı Bölgenin Sosyoekonomik Durumu

Tebriz, 14-19. yüzyıllarda Türkler, Araplar, Farslar, Moğollar, Ermeniler, Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Budistler gibi çeşitli toplum katmanlarının yaşadığı tarihî geçmişi köklü olan bir yerleşim yeridir. Günümüzde ise nüfusun çoğunluğunu Azerî Türkleri ve Farslar oluşturmaktadır. Şehrin nüfusu her devirde değişiklik arz etmekle beraber 2006 sayımına göre 1.579.312 kişiye ulaştığı ifade edilmektedir. Göçler, isyanlar, veba salgınları ve doğal afetler gibi olaylar dönemsel

⁷² Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-Târîh*, C. 10, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1987, s. 70; Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 219.

⁷³ Ghassem Mahmoudi, “Tebriz Şehrinde Aarâzî Kullanımı”, *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Coğrafi Bilimler Dergisi*, 8/2, 2010, s. 172.

⁷⁴ Ali Sinan Bilgili, “Tebriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, s. 219.

⁷⁵ Mahmoudi, “Tebriz Şehrinde Arâzî Kullanımı”, *AÜDTFCBD*, 8/2, 2010, s. 171.

olarak nüfusu etkileyen faktörler olmuştur.⁷⁶

Tebriz, bir fay hattı üzerinde bulunmaktadır. Tarihi süreç içerisinde çeşitli dönemlerde yıkıcı depremlere maruz kalmış, bunun neticesinde çok can kayıpları yaşanmıştır. En son 1917 depreminde ise oldukça büyük zarar görmüştür.⁷⁷ Tebriz, Asya ile Avrupa arasında bulunan ve ana yolların kesiştiği merkez bir konuma sahiptir. Bu özelliği onu doğu-batı arasında en büyük pazar merkezi konumuna getirmiştir. 14. yy. itibarıyla Tebriz, Avrupa ve Anadolu ticari pazar hatlarına dahil edilmiş ve çeşitli ticari yolların kendisine açılmasıyla soyoekonomik bağlamda büyük değer kazanmıştır. Ancak I. Abbas tarafından Benderabbas Limanının açılması ile Tebriz ekonomisi zarar görmüştür. 12. yy. ticari faaliyetler; İstanbul, Konya ve Tebriz hattı güzergahında canlılığını korurken bir sonraki yüzyılın son dönemlerinde siyasi rekabetten (İlhanlı-Altın Orda) dolayı aktifliğini kaybetmektedir. Daha sonra ticari aktiviteler Tebriz, Trabzon ve Kefe ticaret hattına kaymıştır. Tebriz İlhanlı dönemine rastlayan 1282-1284 yılları arasında ticari açıdan önemli bir merkez olmuştur. Bu dönemde Tebriz'den Türk, İran, İtalyan, Rus ve İngiliz tüccarları tarafından Avrupa ve İslâm ülkelerine Hint'in baharatı, Çin porseleni ve ipekli kumaşları, Deştikıpçak kürkleri, Mâzenderan, Gîlân, Şirvan ipeği, Hürmüz'ün kıymetli taşları ihraç ediliyordu. Bu sebeple Ceneviz (1304) gibi ülkeler tarafından Tebriz'de şehbenderlik (Konsololuk) açılmıştır.⁷⁸

Karakoyunlular zamanında biri Tebriz diğerrinin ise Bitlis'te olmak üzere iki darphane vardı. Tebriz'de ticareti geliştirmek için Safevîler ve Osmanlılar -I. Tahmasb 1565'te- Tebrizlileri vergiden muaf tuttuğu ve İngilizlerle ticaret hakkı tanıdığı da bilinmektedir. Osmanlılar (1729) zamanında Revan, Gence, Hemedan ve benzeri yerleşim yerlerinden aldığı vergileri (gümrük) Tebriz'de birleştirmiştir. Bu faaliyet şehrin ekonomik ve ticaret hacmine pozitif katkı sağlamıştır. Tebriz'de, On dokuzuncu yüzyıllarda debbağhâne, kâğıthane, şem'hâne, boyahane, şîşegerân, darphane ve benzeri sanayi tesisleri, aktif halde işlevlerine devam etmektedir. İbnü'l-Esîr, Evliya Çelebi gibi seyyah ve düşünürler, Tebriz'de kuyumculuğun, dokumacılığın, nakkaşlığın ve dericiliğin gelişmiş olduğunu söylemektedir. 1973 tarihinden itibaren hacimli sanayi atılımları olmuştur. Halihazırda Tebriz'de çeşitli sanayi sektörleri

⁷⁶ Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 2221.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 8, ss. 260-261; Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 2221.

⁷⁸ Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 221.

faaliyet göstermektedir. Bunlar arasında öne çıkan faaliyetler gıda, otomotiv, traktör, petrokimya, tekstil, çimento, seramik ve deri alanlarındadır. Otomotiv ve Makine kuruluşları günümüzde bazı Avrupa ülkelerine ihracat yapmaktadır. Bunun yanında iki Petrol şirketi ile çikolata ürünleri burada üretilmektedir. Ayrıca İslam mimari medeniyetinin örneklerini teşkil eden şaheserler de Tebriz’de bulunmaktadır.⁷⁹

3.2.2.3. Tabâtabâi’nin Yaşadığı Bölgenin Siyasal Durumu

Halife Hz. Ömer döneminde İslam topraklarına dahil edilen Tebriz’in, tarihin eski dönemlerden beri yerleşim alanı olarak kullanılmıştır. MS 3. yy.’da kurulduğuna dair rivayetler olsa da ilk kuruluşu hakkında bazı araştırmalarda kesin bir bilgi olmadığı zikredilmektedir.⁸⁰ Tebriz, tarihi süreçte Azerbaycan için önemli merkezi yerleşim yerlerinden biridir. Çeşitli devletlere de başkanlık yapmıştır.⁸¹

Tebriz, 890-929 yılları arasında Sâcoğulları’nın hâkimiyetinde kalmış, Abbâsî Halifesi Mûtevekkil-Alellah zamanından (847-861) itibaren değişik dönemlerde Revvâdîlerin hâkimiyetine girmiştir. Abbâsîler’in zayıflamasıyla birlikte 373-446 (984-1054) yılları arasında şehri Revvâdîler yönetmiştir. 446/1054 yıllarında Selçukluların hâkimiyetine geçmiş, Irak Selçukluları zamanında (1118-1194) önemli yerleşim merkezlerinden biri haline gelmiştir.⁸² 1186-1191 yılları arasında Tebriz, Türkmenlerden hükümdar İldigız tarafından Azerbaycan’ın başkenti yapılmıştır.⁸³

628/1231 yılında Moğol istilasına uğramış olan Tebriz, daha sonra (1386) Timur tarafından ele geçirilmiştir. 1387’de Tebriz’in yönetimi Timur tarafından oğlu Mîrân Şah’a, 1404 tarihinde de torunlarından biri olan Ömer’e verilmiştir. Tebriz, 1410 tarihinde Karakoyunlu Yûsuf, 1436 tarihinde de Karakoyunlu Cihan Şah’ın eline geçmiş, 1469 tarihinde ise Uzun Hasan şehri Akkoyunluların başkenti haline getirmiştir.⁸⁴

⁷⁹ Bk. İbrahim Sarıçam-Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2017, s. 20, 267, 284; Marshal G. S. Hodgson, *Dünya Tarihinde İslâm*, terc. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş, İstanbul 1997, ss. 143-144; Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 221.

⁸⁰ Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 219; Mahmoudi, “Tebriz Şehrinde Arâzî Kullanımı”, *AÜDTCFCBD*, 8/2, 2010, s. 173.

⁸¹ Hodgson, *Dünya Tarihinde İslâm*, s. 143.

⁸² Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 219.

⁸³ Karl Jahn, “Doğu ile Batı Arasında Bir Orta çağ Kültür Merkezi: Tebriz”, *İslam Tetkikleri Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 4/3, 4, İstanbul 1971, s. 29; Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 221.

⁸⁴ Bilgili, “Tebriz”, *DİA*, C. 40, s. 219; Jahn, “Doğu ile Batı Arasında Bir Orta çağ Kültür Merkezi: Tebriz”, *İTD*, 4/3-4, 1971, ss. 29-33.

Tebriz, 1502 tarihinde Şah İsmâil tarafından Safevîler'in başkenti yapılmış, 6 Eylül 1514 tarihinde de Yavuz Sultan Selim'in gayretiyle Osmanlı hâkimiyeti altına alınmıştır. Padişah, şehirde bir hafta gibi kısa bir süre kalmış ancak bazı sanatkârları, âlimleri ve halkın ileri gelenlerini ebeveynleriyle beraber İstanbul'da ikamet etmelerini sağlamıştır. 6 Ağustos 1534'de Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlılar ikinci kez Tebriz'e hâkim olmuştur. Fakat kısa bir müddet sonra şehri terk etmişlerdir. Kanuni Sultan Süleyman 1548'de ikinci İran seferi esnasında şehrin kontrolünü tekrar eline geçirmiş ancak bu da çok uzun sürmemiştir. Tarihsel süreçte Osmanlı uzun süre egemenlik olarak Tebriz'e 1578-1590 yılları arasında Osmanlı-Safevî mücadelesi döneminde sahip olmuştur.⁸⁵

21 Ekim 1603 tarihine kadar Osmanlılarda kalan Tebriz, sonra Hekimoğlu Ali Paşa tarafından (15 Kasım 1731) yeniden ele geçirilmiş, 1736 tarihinde yapılan bir anlaşma ile İran'a bırakılmıştır. 20. yy.'ın ilk dönemlerinde Tebriz, İran siyasetinde önemli rol oynamıştır. Tebriz, 1909 ve 1915'te Ruslar tarafından iki sefer işgal edilmiştir. Şubat 1918 tarihinde ayrılmışlardır. 1921'in Şubat ayında gerçekleştirilen İran-Rus antlaşması sonucu İran topraklarına dahil edilmiştir. Ancak 26 Ağustos 1941'de SSCB tarafından işgal edilmiştir. Dönemin siyasi baskılarına karşıt oluşturmak için Tebrizli aydınlar, özerklik isteğinin yerine gelmesi ve siyasi arenada söz sahibi olmak adına 12 Aralık 1945'te "Fırka-i Demokrât-ı Âzerbaycân Partisi" kurmuştur. Bu girişimin ardından "Azerbaycan Millî Meclisi" açılarak "Azerbaycan Millî Hükûmeti" ilan edilmiştir. Ancak belli siyasi girişimler oluşturulsa da Aralık 1946 tarihinde İran güvenlik güçleri Tebriz'i basarak Azerbaycan Özerk Cumhuriyeti'ne son vermişlerdir. Gelişen ve dönüşen bu olumsuz hadiseler sonrasında Tebriz, tekrar İran'ın ikinci büyük şehri haline gelmiştir.⁸⁶

Tarihi süreçte çeşitli devletlerin hâkimiyetine girmiş olması, şehirde birçok mimari ve sanatsal eserlerin yapılmasının zeminini oluşturmuştur. Farklı sanatsal ve mimari yapıların İran'dan önce Tebriz'de koşullanması, bir taraftan zengin birikimi görüntülerken, diğer taraftan ise geçmişinin ne denli sancılı geçtiğinin nişanesi olarak görmek mümkündür. Başka bir açıdan değerlendirildiğinde tarihi birikiminin bir neticesi olarak günümüzde Tebriz, İran'ının gözde şehri olması ve geçmişinden

⁸⁵ Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 220.

⁸⁶ Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 220.

gelen kültürel birikimini kaybetmeden gelişimini devam ettirmesi dikkat çekmektedir.⁸⁷

3.2.2.4. Tabâtabâi'nin Yaşadığı Bölgenin Kültürel Durumu

Tebriz'in tarihsel süreçte çeşitli devletlerin hâkimiyetine girmiş olması, şehrin kültürel dokusunun zenginleşmesine zemin oluşturmuştur. Siyasi açıdan gerçekleşen gelişimler, yapılan mimari, eğitim ve sanatsal yapıların imar edilmesine neden olmuştur. Örneğin Tebriz'in, Moğol İmparatorluğunun kurucusu Hülâgû'nun oğlu (1255-1265) Abaka tarafından (1265-1281) devletin başkenti yapılması, şehrin mimari ve kültürel anlamda yükselmesine sebebiyet vermiştir. Bu gelişim Abaka'nın torunu Gazân (1295-1300) ve baş veziri Reşidü'd-Din zamanında gerçekleşmiştir. Gazân, Şam'da 17. asra kadar bütün ziyaretçilerin hayranlığını uyandıran, İslam tasavvuruna uygun birçok sanatsal bina yaptırmıştır. Kültürel etkinliklere yapılan hizmetler, zaman zaman farklı din ve milletlere bağlı olan kişilerin bu şehirde yaşamasına olanak sağlamıştır. Genellikle günümüzde farklı milletlerden olmakla birlikte çoğunluğunu Âzeri ve Fars halkı oluşturmaktadır.⁸⁸

Moğollardan Cengiz Han Tebriz'e hâkim olduğu zaman şehir önemli derecede kültürel hayata sahip bir konumdadır. Tebriz, İlhanlı hükümdarı Abaka'dan itibaren Olcayto'nun idaresi altında bulunduğu dönemlerde iktisadi ve kültürel hayatının en görkemli zamanını yaşamıştır. Farsçanın genel itibar kazanması bu dönemde olmuştur.⁸⁹

Tebriz'in en önemli eseri, 1303 tarihinde Gazân Han tarafından yaptırılan *Şenbi Gazân* Külliyesi'dir.⁹⁰ Gazân Han, külliyenin devamlı hizmet vermesi ve daim olması niyetiyle kervansaray ve çarşı imarlarında bulunmuştur. Gazân Han burada medfun bulunmaktadır. Tarihinde farklı siyasi figürler tarafından altın çağını yaşayan Tebriz; estetik ve sanatsal zenginliğini her dönemde hissettirmiş hatta mimari ustaları dahi muhtelif devletler tarafından çağrılarak istifade edilmiştir.⁹¹

⁸⁷ Mahmoudi, "Tebriz Şehrinde Arâzî Kullanımı", *AÜDTCFCBD*, 8/2, 2010, s. 173; Tebriz ile ilgili geniş bilgi için bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, C. 6, s. 19; C. 8, s. 260; C. 10, s. 70, 450.

⁸⁸ Robert Hillenbrand, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, çev. Çiğdem Kafescioğlu, Homer Kitabevi, İstanbul 2005, s. 204; Jahn, "Doğu ile Batı Arasında Bir Orta çağ Kültür Merkezi: Tebriz", *İTD*, 4/3-4, 1971, ss. 29-33; Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 221.

⁸⁹ Markus Hattstein – Peter Delius (edit.), *İslam Sanatı ve Mimarisi*, Literatür, (ty.), s. 392.

⁹⁰ Suud Kemal Yetkin, *İslam Mimarisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965, s. 140.

⁹¹ Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 190; Hattstein and Delius, *İslam Sanatı ve Mimarisi*, s. 392 vd.

Ne yazık ki bu külliye dahil olmak üzere nice tarihi eserler yok olmuş ve günümüze ulaşmamıştır. Kültürel miras olarak Tebriz'in en eski eseri Hârûnü'r-Reşîd'in 8. yüzyılda eşi için yaptırdığı camidir. Tebriz'in diğer tarihî ve kültürel eserlerinden bazıları ise şunlardır: Mütevekkil Alellah tarafından yaptırılan Dımışkiye Camii (9. yüzyıl). Reşîdü'd-din Fazlullah-ı Hemedânî'nin Rab'ireşîdî (709/1309). Tâceddin Ali Şah tarafından yaptırılan Ali Şah Camii (1312-1322). Karakoyunlu Cihan Şah'ın yaptırdığı Gökmesid (870/1465-66). Uzun Hasan tarafından inşa ettirilen Nâsırıyye Külliyesi (889/1484). Kayseriye Çarşısı. Akkoyunlu Yâkub Bey tarafından yaptırılmış olan Heşt-Bihişt Sarayı (888/1483). Şeyh Keçeci Medresesi (15. yy.). Şah Maksud Camii. Şah Abbas Camii. Mirza Sâdık'ın Sâdıkıyye Medresesidir (17. yy.).⁹²

3.3. Müfessirlerin Tefsirlerinin Kaynakları

Yukarıdaki başlıklar altında müfessirlerin hayatları, hocaları, öğrencileri, eserleri ve yaşadıkları sosyokültürel çevrelerine değinilmiş, şimdi ise tefsirlerinin kaynakları üzerinde durulacaktır.

3.3.1. Zemahşerî'nin Tefsirinin Kaynakları

Zemahşerî, eserini telif ederken daha önce kaleme alınmış olan belli başlı tefsir, hadis, kıraat ve belâğat kitapları başta olmak üzere bir çok kaynaktan istifade etmektedir. Ancak bu kaynaklara bakıldığında bir çoğunun Mu'tezilî âlimlere ait olduğu anlaşılmaktadır. Bu da müfessirin, bir anlamda mezhep taassubu içinde olduğunu göstermektedir. Zemahşerî'nin eserini kaleme alırken baş vurduğu ve adını açık bir şekilde zikrettiği bu kaynakları şu şekilde sıralamak mümkündür:

A. Tefsir Kaynakları

1. *Tefsiru Mücâhid*, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (ö. 103/721). Tâbiîn müfessirlerindendir. 21 (642)'de Mekke'de doğdu. Kays b. Sâib'in kölesi idi. Kur'an'a dair bilgileri Kays'tan öğrendi. Önde gelen Sahâbilerle görüşme imkanına sahip oldu. Hayatının çoğunu Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik çalışmalarla geçirdi. Halkın başvurabileceği fetva makamı oldu. Mekke'deki tâbiîn neslinin en yaşlı müfessiri olarak 82 yaşında dâr-ı bekâyâ irtihâl etti.⁹³

⁹² Hillenbrand, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, ss. 167-205; Yetkin, *İslam Mimarisi*, s. 140, 142, 148; Bilgili, "Tebriz", *DİA*, C. 40, s. 222.

⁹³ Muhammed Fatih Kesler, "Mücâhid b. Cebr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 442-443.

Zemahşerî, Bakara, 2/80. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *ve an Mücâhid* ibaresiyle,⁹⁴ yine Bakara, 2/166. âyetinin tefsiri örneğinde⁹⁵ ve Bakara, 2/187. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *ve Karae Mücâhid* ibaresini kullanarak Mücâhid'den nakillerde bulunmaktadır.⁹⁶

2. *Tefsiru Amr b. Ubeyd el Mu'tezilî*, Ebû Osmân Amr b. Ubeyd b. Bâb el-Basrî (ö. 144/761), Mu'tezile'nin kurucularından ve hadis rivayet eden ilk kelâmcılardandır. Temîm yahut Ukayl kabilesinin kölelerindendir. İbn Bâb, İbn Keysân, İbn Humeyd, Ebû Mervân künyeleriyle de anılmaktadır. Hayatı ile alakalı fazla bilgi mevcut değildir. Kaynaklardan bazılarına göre İran, diğer bir kısmına göre ise Pakistanlıdır.⁹⁷

Zemahşerî, Fatiha, 1/7. âyetinin tefsiri örneğinde,⁹⁸ Bakara, 2/25. âyetinin tefsiri örneğinde⁹⁹ ve Âl-i İmrân. 3/1. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *Karea Amr b. Ubeyd* ibaresini kullanarak nakillerde bulunmaktadır.¹⁰⁰

3. *Tefsiru Ebû Bekr el-Esam el-Mu'tezilî*, Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Esamm (ö. 200/816), Basra Mu'tezilesinden olup fıkıh, kelâm ve tefsir âlimidir. Hayatına ait çok fazla bilgi mevcut değildir. Kesin olarak doğum tarihi belli değildir. Ancak Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Bişr b. Mu'temir ve Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin de olduğu 6. tabakada yer alması nedeniyle II. yüzyılın 1. yarısında Basra'da doğduğunu söylemek mümkündür.¹⁰¹

Zemahşerî, A'râf, 7/16. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi,¹⁰² Tevbe, 9/36. âyetinin tefsiri örneğinde¹⁰³ ve İsrâ, 17/79. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi Ebû Bekr el-Esamm'dan nakillerde bulunmaktadır.¹⁰⁴

4. *Tefsiru 'z-Zeccâc*, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (ö. 311/923), Arap dili ve edebiyatı âlimi, müfessir. Bağdat'ta doğmuş ve burada

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 159.

⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 210.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 231.

⁹⁷ Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 93-94.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 27.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 115.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 230.

¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Esam, Ebûbekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 353-355.

¹⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 87.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.2, s. 261.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C.2, s. 659.

yaşamıştır. Çocukluğundan beri cam işleriyle uğraşmış olması nedeniyle “Zeccâc” lakabı ile tanınmıştır. Öncelikle Kûfe mektebinin öndeki isimlerinden Sa‘leb’in derslerine devam etmiş daha sonra Basra mektebinin lideri Müberred’in Bağdat’a gelmesi üzerine ölümüne kadar onun yanından ayrılmamıştır.¹⁰⁵

Zemahşerî, Fatiha sûresinde besmelenin tefsiri örneğinde olduğu gibi *Zekera Zeccâc* ifadesiyle,¹⁰⁶ yine besmelenin tefsirinde *Kâle Zeccâc* ifadesiyle nakillerde bulunmaktadır.¹⁰⁷

5. *Tefsiru’l-Kebîr*, Ebü’l-Hasen Alî b. İsa b. Alî er-Rummânî el-Bağdâdî (ö. 384/994), Arap dili ve belâgatı âlimi olup Mu‘tezile kelâmcısıdır. Bağdat’ta doğmuştur. Nar ya da satıcılığına veya Vâsıt şehrinde bulunan Rummân Kasrı’na izâfeten Rummânî, hocası İbnü’l-İhşîd’e izâfeten İhşîdî nisbeleriyle, geçimliliğini eser istinsahıyla sürdürdüğü için Verrâk lakabıyla anılmıştır.¹⁰⁸

6. *Tefsiru’l-Aleviyyîn*, Hz. Ali ile Ca‘ferî Sadık’tan gelen rivayetleri içermektedir.

7. Müşebbihe, Râfıza ve Mutasavvıfeye ait tefsirler.¹⁰⁹ Zemahşerî, Yûnus, 10/36. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi Müşebbihe, Cebriye’nin görüşlerine atıfta bulunmaktadır.¹¹⁰

B. Hadis Kaynakları

Zemahşerî, eserinde çok sayıda hadis zikretmektedir. Ancak bunlardan sadece *Sahih-i Müslim*’in kaynağını vermektedir. Bunun dışındaki zikrettiği hadislerin kaynağını belirtmemektedir. Diğer kaynaklardan aldığı hadisleri ise yalnızca *fi’l-Hadîsi* ibaresiyle nakletmektedir.¹¹¹

Zemahşerî, Bakara, 2/26. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *fi Sahîhi Müslim* ibaresiyle,¹¹² Yine Bakara, 2/26. âyetinin tefsiri örneğinde¹¹³ ve Enfâl, 8/60. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *ve fi’l-Hadîsi* ibaresiyle nakillerde bulunmaktadır.¹¹⁴

¹⁰⁵ Emrullah İşler, “Zeccâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 173-174.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 16.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 16.

¹⁰⁸ Sedat Şensoy, “Rummânî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35, TDV Yayınları, İstanbul 2008, ss. 242-244.

¹⁰⁹ Mustafa Sâvî Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî fi’t-Tefsîri’l-Kur’ân ve Beyânî İ’câzihî*, Dâru’l-Meârif, Kahire 1968, ss. 81-89.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 330.

¹¹¹ Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî*, s. 89.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 120.

¹¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 120.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 225.

C. Kıraat Kaynakları

1. *Mushafu Abdullah b. Mes'ûd* (ö. 32/652-53), ilk Müslümanlardan olup aşere-i mübeşşeredendir. Kûfe tefsir ve fıkıh mekteplerinin kurucusudur. Müşriklerden korkmadan ve onların baskılarına aldırmandan Hz. Peygamber'in haricinde, Kâbe'de açıktan Kur'ân okuyan ilk sahâbidir.¹¹⁵ Zemahşerî, Bakara, 2/33. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi nakillerde bulunmuştur.¹¹⁶

2. *Mushafu el-Hâris b. Süveyd* (v. 71-80/691-699). Zemahşerî, Fetih, 48/26. âyetinin örneğinde olduğu gibi İbn Mes'ûd'un (v. 32/653) talebesi olan Hâris b. Süvey'din Mushafından nakillerde bulunmuştur.¹¹⁷

3. *Mushafu Übey*, Ebü'l-Münzir (Ebü't-Tufeyl) Übey b. Kâ'b b. Kays el-Ensârî (ö. 33/654 [?]), Hz. Peygamber'in kâtiplerindendir. Kur'ân hizmetiyle tanınmış bir sahâbidir.¹¹⁸ Zemahşerî, Bakara, 2/33. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi nakillerde bulunmuştur.¹¹⁹

4. *Mushafu ehl-i-Hicaz ve 'ş-Şam*. Zemahşerî, Bakara, 2/132. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi,¹²⁰ Âl-i İmrân, 3/133. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi Hicaz ve Suriyelilerin (Şam) Mushaflarından nakillerde bulunmuştur.¹²¹

5. "Bazı Mushaflar" şeklinde ifade ettiği diğer kıraat mushafları.¹²² Zemahşerî, En'âm, 6/137. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi *fî Ba'zı'l-musâhıf* (Mushafların birinde) ibaresiyle nakillerde bulunmaktadır.¹²³

D. Dil ve Nahiv Kaynakları

1. *el-Kitâb*, Sîbeveyh (V. 180/796). Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. Arap dili gramerine ait

¹¹⁵ İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah b. Mes'ûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul 1988, ss. 114-117.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 130.

¹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 335.

¹¹⁸ Bünyamin Erul, "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 272-274.

¹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 130.

¹²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 190.

¹²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 406.

¹²² Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 90.

¹²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 67.

günümüze ulaşmış olan, hacimli ilk eserin yazarıdır. Basra nahiv mektebinin en önemli temsilcisidir.¹²⁴

2. *İslâhu'l-Mantık*, İbnü's-Sikkât (ö. 244/858). Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk es-Sikkât. Arap dili âlimi ve edip. Bağdat'ta doğdu. Babasının lakabı olan Sikkât'e (çok suskun) nisbetle İbnü's-Sikkât diye tanınmıştır.¹²⁵

3. *el-Kâmil*, el-Müberred (V. 286/900). Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî. Arap dili ve edebiyatı âlimidir.¹²⁶

4. *el-Kitâbü'l-Mütemmim fi'l-Hat ve'l-Heca*, Abdullah b. Drusteveyh (ö. 347h.).

5. *Kitâbü'l-Hücce*, İbn Ali el-Fârisî (V. 377/987). Ebû Alî Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Fârisî. Basra mektebine mensup nahiv âlimidir. Şîraz civarındaki Fesâ kasabasında doğdu. Yirmi yaşına kadar burada kaldı. Babası İranlı, annesi Arap asıllıdır.¹²⁷

6. *Kitâbü'l-Halebiyyât*, İbn Ali el-Fârisî (V. 377/987).

7. *Kitâbü't-Temam*, İbn Cinnî (ö. 392/1002). Ebû'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî. Arap dili ve edebiyatı âlimidir.¹²⁸

8. *Kitâbü'l-Muhteseb Lehü*.¹²⁹

E. Edebiyat Kaynakları

1. *el-Hayevân*, Câhîz (V. 255/869). Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhîz el-Kinânî. Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biridir.¹³⁰

2. *el-Hamâse*, Ebû Temmâm (ö. 231/846). Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî. *el-Hamâse* adlı eseriyle tanınan Arap şairidir.¹³¹

¹²⁴ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Sîbevehi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, ss. 130-134.

¹²⁵ Nasuhi Ünal Karaarslan, "İbnü's-Sikkât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 210-211.

¹²⁶ İsmail Durmuş, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 432-434.

¹²⁷ Mehmet Reşit Özbalkıç, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 88-90.

¹²⁸ Mehmet Yavuz, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, ss. 397-400.

¹²⁹ Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, ss. 90-91.

¹³⁰ Ramazan Şeşen, "Câhîz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 20-24.

¹³¹ Hüseyin Elmalı, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 241-243.

3. *Kitâbü İsteğfir Vesteğfirî*, Ebü'l-Alâ el-Ma'rî.
4. *Nevâbiğu'l-Kelim*, Zemahşerî (ö. 538/1144).
5. *en-Nesâ'ihu's-Sığâr*, Zemahşerî (ö. 538/1144).¹³²

F. Tasavvuf Kaynakları

1. İbn Havşeb (ö. 302/915).
2. Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725).
3. Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748).
4. Hasan-ı Basrîye atfedilen sözler ve menkıbeler.¹³³

3.3.2. Tabâtabâî'nin Tefsirinin Kaynakları

Tabâtabâî'nin yirminci yüzyılda kaleme aldığı *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiri, Kur'ân'ı en geniş ve en kapsamlı inceleyen Şia tefsirlerinden biridir.¹³⁴ Tabâtabâî, tefsirinde müspet ilimlere, ahlakî, içtimâî ve felsefî konulara derinlemesine yer vermiştir.¹³⁵ Bu durum müfessir tarafından kitabın her bir cildinin başlangıcında şu şekilde vurgulanmıştır: “İlmî, fennî, felsefî, edebî, tarihî, içtimâî rivâyete dayalı ve Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir eden modern bir kitaptır”. O, böylece Şi'a tefsir geleneğinin gelişim sürecini de göstermiştir.

Tabâtabâî, tefsirini kaleme alırken çeşitli kaynaklardan istifade etmektedir. Sahâbe ve tâbiînin sözleri arasındaki ihtilafı gerekçe göstererek bu sözlerin Müslümanlar için delil olamayacağını iddia etmektedir.¹³⁶ Bu itibarla da tefsirinde kendisine göre güvenli olanları tercih etmiş, Sahâbe ve tâbiînin sözlerini oldukça az kullanmıştır. Diğer taraftan Kur'ân'ın, en iyi Ehl-i beyt imamları tarafından anlaşıldığını söyleyerek Ehl-i beyt imamlarının sözlerine ayrı bir önem vermiş ve bu yaklaşımını tefsirine de yansıtmıştır. Bu sebeple en çok onların sözlerini referans almıştır.¹³⁷ Tabâtabâî'nin yararlanmış olduğu tefsir kaynaklarından ön plana çıkanlar şunlardır:

A. Tefsir Kaynakları

¹³² Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 91.

¹³³ Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, s. 92.

¹³⁴ Ziya Şen, “Reşid Rıza ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması” *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 29, 2009, s. 98.

¹³⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

¹³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

¹³⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

1. Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî (ö. 320/932 [?])'ye ait *Tefsîri'l-'Ayyâşî*. Ayyâşî, Semerkantlıdır. Kûfe, Başdat ve Kum ulemasından ilim tahsil etmektedir. Ali b. Hasan b. Faddâl el-Kûfî'den fıkıh, Ebû Ya'kûb İshak b. Muhammed el-Basrî'den hadis dersleri almıştır. IV/X. Yüzyılın başında İmâmiyye Şi'a'sının öncülerinden olup Mâverâünnehir'de bu mezhebi yaymaya çalışmıştır.¹³⁸ *Tefsîri'l-'Ayyâşî* adlı eser Şi'î dünyasında önemli yere sahiptir. Rivâyet ağırlıklı bir tefsirdir. Bugün eldeki mevcut olan eser, Kur'ân'ın Fâtihâ'dan Kehf sûresine kadarki kısmını kapsamaktadır.¹³⁹ Tabâtabâî, Bakara, 2/158. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi âyetleri tefsir ederken *Tefsîru'l-'Ayyâşî'den* ¹⁴⁰ ifâdesini kullanarak nakillerde bulunmaktadır.¹⁴¹

2. Ali b. İbrâhim el-Kummî'ye ait *Tefsîri'l-Kummî*. İran'ın Kum kentinde doğmuştur. Kummî, H. 240'lı yıllarda doğduğu tahmin edilmektedir. Sadûk lakabıyla da anılmaktadır. Çok sayıda âlim yetiştirmiştir. Hayatı hakkındaki bilgiler sınırlıdır. İbrâhim b. Abdûs el-Hemedânî, Ahmed b. İdrîs, Ahmed b. Ali et-Tiflîsî, Habîb b. Hüseyin el-Kûfî, Hasan b. Ahmed el-Kummî, Muhammed b. Hasan es-Saffâr gibi devrindeki birçok âlimden ders almıştır. 329/941 yılında vefat etmektedir. Tefsiri, Şi'î dünyada önemli bir yere sahiptir.¹⁴² Tefsir iki cilttir. Hadisler ışığında rivâyet ağırlıklı tefsir metodunu uygulamıştır. Hadis râvîleri genellikle Ehl-i beyte mensuptur.¹⁴³ Tabâtabâî, Nisâ, 4/89. âyetinin nüzûl sebebini aktarırken olduğu gibi *Tefsîru'l-Kummî'den* ifâdesiyle ¹⁴⁵ nakillerde bulunmaktadır.¹⁴⁶

3. Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)'ye ait *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Klasik dönem İmâmiyye Şîası'nın en önemli tefsirlerinden biri kabul edilmektedir. Eserde rivayetlere yer verilmekle beraber dirâyet yöntemiyle istidlâllerde bulunulmuştur. Eserde kıraat, meânî ve i'rab meselelerine değinilmiş, müteşâbih âyetler üzerinde

¹³⁸ M. Suat Mertoğlu, “‘Ayyâşî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 2016, ss. 151-152.

¹³⁹ Mertoğlu, “‘Ayyâşî”, *DİA*, C. 1, İstanbul 2016, ss. 151-152.

¹⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 298.

¹⁴¹ Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-'Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkandî (ö. 320/932 [?]), *Tefsîri'l-'Ayyâşî*, C. 1, Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1991, s. 89.

¹⁴² İlyas Üzümlü, “İbn Bâbeveyh, Ebû'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul 1999, ss. 344-345.

¹⁴³ Ebû'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Kummî (ö. 217 H.), *Tefsîru'l-Kummî*, Tsh. es-Seyyid Tayyib el-Cezâirî, C. 1, Dâru'l-Kitâb, Kum-İran h. 1202, ss. 145-146.

¹⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 28.

¹⁴⁵ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, C. I, ss. 145-146.

¹⁴⁶ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, C. I, s. 165.

durulmuş, Cebriyye, Müşebbihe ve Mücessime gibi grupların görüşleri eleştirilmiştir. Eserde dinî hükümlerin usul ve fûrû hakkında açıklamalar yapılmıştır. Eser, Ali b. Şîrâzî'nin tashihiyle iki cilt olarak (Tahran 1364/1945), Âgâ Büzürg-i Tahrânî'nin takdimi ve Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî'nin tahkikiyle on cilt halinde (Necef 1957-1965; Beyrut, ts., [Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî]) yayımlanmıştır. İbn İdrîs Muhammed b. Ahmed el-İclî ve Ebû Abdullah Hârûn tarafından Muhtaşarü't-Tibyân adıyla ihtisar edilmiştir.¹⁴⁷

4. Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154)'ye ait *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Doğduğu şehre (Taberistan) nisbetle Tabersî, vefât ettikten sonra defnedildiği yere (Meşhed) nisbetle el-Meşhedî denilmiştir.¹⁴⁸ Doğum tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamaktadır. Şî'â ulemasındandır. İlim ehli bir aileye mensuptur. Gençliğini ilimle meşgul olarak geçirmiştir. Tefsir yazmaya 60 yaşından sonra başlamıştır. Birçok eser kaleme almıştır. 548/1153 yılında Sebzvar'da vefat ettiğinde Meşhed'e defnedilmiştir.¹⁴⁹ Şî'î dünyasında müfessirliğiyle ön plandadır. Tefsiri önemli bir kaynak eserdir.¹⁵⁰ Tabâtabâî, Nisâ, 4/88. âyetinin nüzûl sebebini açıklarken olduğu gibi وفي المجمع في قوله تعالى¹⁵¹ *Mecma'u'l-Beyân* tefsîrinden, ifadesiyle Tabersî'den nakilde bulunur.¹⁵²

5. Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854)'ye ait *Rûhu'l-Me'ânî*.

6. Muhammed Reşîd Rızâ (ö. 1935)'ya ait *el-Menâr*. Müfessirin eserini kaleme alırken istifde ettiği tefsir kaynaklarındandır.

7. Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân* adlı eseri Tabâtabâî'nin istifade ettiği lugat kaynaklarındandır.

B. Hadis kaynakları

1. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî (ö. 329/941)'ye ait *el-Kâfî fî 'İlmi'd-Dîn*. Şîa'ya göre muteber görülen dört hadis kitabının

¹⁴⁷ Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Ankara 2012, ss. 433-435.

¹⁴⁸ Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî (ö. 548/1154), *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ulûm, 2005, C. 1, ss. 21-22.

¹⁴⁹ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 1, ss. 21-22.

¹⁵⁰ Mustafa Öz, "Tabersî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, İstanbul 2010, ss. 324-325.

¹⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 28.

¹⁵² Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 3, s. 125.

ilki ve en önemlisi kabul edilmektedir. Küleynî, 265/879 yılında Rey ile Kum şehri arasındaki Küleyn köyünde doğmuştur. Babası Ya'kûb b. İshak âlim birisidir. Öğreniminin çoğunu Rey'de tamamlamıştır. Rey'in ileri gelen âlimlerinden istifade etmiştir. Bunların başında dayıları Allân ve Nîsâbûrî gelmektedir. Ayrıca Ebû Ali Ahmed b. İdrîs b. Ahmed el-Eş'arî el-Kummî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eş'arî el-Kummî, Sa'd b. Abdullah b. Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî ve Ali b. Hüseyin es-Sa'dâbâdî gibi hadisçilerden ilim tahsil etmiştir. Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. 329/941'de vefat etmiştir.¹⁵³ Eserin mukaddimesinde Hz. Peygamber'in ümmetine Yüce Allah'ın kitabı ile Ali b. Ebû Tâlib'i vasî olarak bıraktığı, imama itaat etmenin müslümanlar üzerine bir vazife olduğu, dinî ilimlerin sadık imamlardan öğrenilebileceği söylenmektedir. Bu nedenle Yüce Allah'ın emirlerine ve Hz. Peygamber'in sünnetine uygun yaşamayı temin için bu kitabın kaleme alındığı belirtilmektedir. Yirmi (veya otuz) yılda yazıldığı, 16.000 civarında hadis ihtiva ettiği bildirilmektedir.¹⁵⁴ Tabâtabâî, Bakara, 2/158. âyetinin tefsiri örneğinde olduğu gibi ifâdesiyle¹⁵⁵ *el-Kâfî* isimli hadis kitabından Câfer'i Sâdık'tan nakillerde bulunmaktadır.¹⁵⁶

2. Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*. Şîası'nın dört muteber hadis mecmuasının ikincisidir. Kısaca *el-Fakîh* diye de zikredilir. Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre Belh'te tanıştığı, Peygamber soyundan gelen Ni'me lakaplı Şerefeddin Ebû Abdullah kendisinden Muhammed b. Zekerîyyâ er-Râzî'nin, okuyanı doktordan müstağni kılan *Men Lâ Yahduruhü't-Tabîb* adlı eseri gibi, okuyanı amele yönelik konularda fakihe başvurmadan müstağni kılacak bir eser yazmasını istemiş, o da bu kitabını telif ederek *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh* ismini vermiştir.¹⁵⁷ Bugün yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) dört cilt olup toplam 566 babdan meydana gelmektedir. Şîî hadis âlimlerince güvenilirlik açısından *el-Kâfî*'den sonra

¹⁵³ Mustafa Öz, "Kuleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Ankara 2002, ss. 538-539.

¹⁵⁴ Mustafa Cemal Sofuoğlu, "el-Kâfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 24, TDV Yayınları, İstanbul 2001, s. 148.

¹⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 293.

¹⁵⁶ Kuleynî, *el-Kâfî*, C. 4, s. 431.

¹⁵⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991) *Men lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, C. 1, Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1986, ss. 6-7.

ikinci sırada kabul edilmektedir. Ona göre topladığı bütün hadisler güvenilir olup kendisiyle Yüce Allah arasında hüccettir.¹⁵⁸

3. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin derlediği, İmâmiyye'ce muteber dört hadis kitabından birisidir. Tûsî, eserinin mukaddimesinde belirttiği üzere hocası Şeyh Müfid'in telif ettiği *el-Mukni'a (er-Risâletü'l-Mukni'a)* adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadisleri derlemiş ve çalışmasını bunun şerhi olarak planlamıştır. Ayrıca, Şîî hadis rivayetleri arasında göze çarpan ve muhaliflerce (Sünnîler) istismar edilip bazı kimselerin mezhebi terk etmesine sebep olan çelişkileri gidermek amacıyla eserini kaleme aldığını açıklamıştır.¹⁵⁹ Günümüzde yaygın olarak kullanılan baskısı (Beyrut 1401/1981) on cilt olan eserdeki toplam bab sayısı 393, hadis sayısı 13.590'dır.¹⁶⁰

4. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-İstibsâr fî Ma'htülife Mine'l-Ahbâri*. Ebû Ca'fer et-Tûsî tarafından cemedilen, İmâmiyye'ce muteber dört hadis kitabından birisidir. Eser, *Tehzîb*'in muhtasarı durumunda olup tertip açısından ona benzer. Eserde ibadet ve muâmelât konuları “kitâb” adıyla bölümlere ayrılmış, her “kitap” da “bab”lara bölünmüştür. Kitapta müellifinin sayımına göre 925 bab, 5511 hadis bulunmaktadır.¹⁶¹ Sayım farklılığı nedeniyle kaynakların bazılarında bab sayısı 915, 930, hadis sayısı da 5531, 5558 olarak verilmiştir. Telif edilmesine göre kütüb-i erbaanın sonuncusudur. Ancak önemli fıkıh konularını kapsadığı ve rivayetleri sıralamakla yetinmeyip bunlar arasındaki çatışmaları gidermeye çalıştığı için daima Şîî hadis geleneğinde büyük ilgi gördüğü zikredilmektedir.¹⁶²

5. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr*. Süyûtî'nin rivayet tefsiridir. Tabâtabâi Ehl-i sünnet'e ait rivayetleri özellikle Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-Mensûr*'undan yapmaktadır. Süyûtî, 849/1445 yılında Kâhire'de doğmuştur. İlim hayatına Kur'ân

¹⁵⁸ İlyas Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 27, TDV Yayınları, İstanbul 2003, s. 4-6.

¹⁵⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *Tehzîbü'l-Ahkâm fî şerhi'l-Mukni'a*, Thk. Ali Ekber Gaffârî, C. 1, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmiye, Tahran h. 1385, ss. 2-3.

¹⁶⁰ Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, C. 27, ss. 4-6.

¹⁶¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî (ö. 460/1067), *el-İstibsâr fî Ma'htülife mine'l-Ahbâr*, C. 4, Thk. Ali Ekber Gaffârî, Dâru'l-Hadis, Kum h.1380, s. 376.

¹⁶² Üzümlü, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, C. 27, ss. 4-6

öğrenerek başlamıştır. Hadis, Arap dili ve edebiyatında Şümünî'den faydalanmıştır. Kâdî'l-kudât Sâlih b. Ömer el-Bulkinî'den fıkıh, Kâfiyeci'den tefsir, hadis, fıkıh usulü, hadis usulü, Arap edebiyatı dersleri almıştır. 911/1505 yılında vefat etmiştir.¹⁶³ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr* adlı tefsirinin başında eserini Hz. Peygamber'den ve O'nun Ashabı'ndan rivâyet ettiği hadislerle yazdığını ifâde etmektedir. Bu ifâde eserinin rivâyet ağırlıklı olduğunu göstermektedir. Eseri 8 cilt olup Kur'ân'ın tamamını içermektedir.¹⁶⁴ Tabâtabâî, Bakara, 2/158. âyetinin tefsirinde olduğu gibi وفي الدر المنثور¹⁶⁵ ifâdesiyle *ed-Dürrü'l-Mensûr*'dan nakillerde bulunur.¹⁶⁶

6. Tabâtabâî, *Kütüb-i Sitte*'den de nakillerde bulunmaktadır.¹⁶⁷

a) Örneğin Nisâ, 4/123. âyetini tefsir ederken,¹⁶⁸ Buhârî'de Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi nakletmektedir:

مَا يُصِيبُ الْمُسْلِمَ، مِنْ نَصَبٍ وَلَا وَصَبٍ، وَلَا هَمٍّ وَلَا حُزْنٍ وَلَا أَذًى وَلَا غَمٍّ، حَتَّى الشُّوْكَةُ يُشَاكُّهَا، إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهَا مِنْ خَطَايَاهُ

“Mü'mine isâbet eden bir hastalık, bir dert, bir keder, bir hüznün, bir eziyet, bir gam hatta eline batan bir diken yoktur ki, Yüce Allah onunla günahlarını örtmüş olmasın”.¹⁶⁹

b) Fâthâ sûresinin başındaki Besmele'yi tefsir ederken,¹⁷⁰ Müslim'de Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi nakletmektedir:

أُنزِلَتْ عَلَيَّ آيَةً سُوْرَةٌ فَقَرَأْتُ: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“Az önce bana bir sûre indirildi ve Besmele'yi okudu.”¹⁷¹

c) Nisâ, 4/142. âyetini tefsir ederken,¹⁷² Ebû Dâvud'da yine Enes b. Mâlik'in Hz. Peygamber'den rivâyet ettiği şu hadisi nakletmektedir:

تِلْكَ صَلَاةُ الْمُنَافِقِينَ، يَجْلِسُ أَحَدُهُمْ حَتَّى إِذَا اصْفَرَّتِ الشَّمْسُ فَكَانَتْ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ، أَوْ عَلَى قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ قَامَ فَتَقَرَّرَ أَرْبَعًا لَا يُذَكِّرُ اللَّهُ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا

¹⁶³ Hâlit Özkan vd., “Suyûtî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul 2010, ss. 188-198.

¹⁶⁴ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505), *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C. 1, Dâru'l-Fikir, Beyrut 2011, s. 9.

¹⁶⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 298.

¹⁶⁶ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C. 1, s. 384.

¹⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, ss. 51-52.

¹⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 74.

¹⁶⁹ Buhârî, *Kitâbu'l-Merdâ*, 75.

¹⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 31.

¹⁷¹ Müslim, *Kitâbü's-Salâh*, 4.

¹⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 92.

“Bu münâfıkların namazıdır. Münafık güneş sararana kadar oturur. Güneş Şeytan’ın boynuzları arasına gelince, kalkar ve dört kere yeri gagalar (gibi secdeye gider). O sırada da Allah’ı çok az zikreder.”¹⁷³

Tabâtabâî, İsrâiliyat’la ilgili haberleri aktarma noktasında teenni ile hareket etmektedir. Ona göre bazı muhaddisler ifratla bu tür haberleri olduğu gibi kabul ederken son dönem bazı müellifler tamamıyla reddetmektedir.¹⁷⁴

3.4. Müfessirlerin Tefsirdeki Metotları

Bir müfessiri en iyi tanımak ancak kendi eserlerinin incelenmesiyle mümkündür. Eserleri incelemeden doğru bir kanaate varmak mümkün değildir. Her iki müfessirin tefsir metodu, elbette zihin dünyalarındaki fikrî görüşleri doğrultusunda şekillenmesi kaçınılmazdır. Bundan dolayı müelliflerin tefsirlerinde uyguladıkları metodları tespit etmek önem arz etmektedir.

3.4.1. Zemahşerî’nin Tefsirdeki Metodu

Önceki müfessirler, eserlerini genellikle rivâyet metoduyla ele alırken Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı kaleme alırken hem rivayet hem de dirâyet metoduyla kaleme aldığını söylemek mümkündür. Tefsir ettiği hemen her âyette akli muhakemelerde bulunmuş,¹⁷⁵ özellikle Meânî-Beyân-Bedî’¹⁷⁶ ilimlerini kullanarak Kur’ân üslûbunun inceliklerini yansıtmıştır. Kur’ân’ı anlama noktasında derinliği ihtiva eden kalbî ve zihnî açılımlar yapmış, bu bağlamda alanında zirveye ulaşmıştır.

Zemahşerî, eserini hazırlarken hadislerden de istifade etmektedir. Bir çok hadis nakletmiş ancak sadece Müslim’in *el-Câmi’u’s-Sahîh*’den isim zikrederek kaynak vermiştir.¹⁷⁷ Diğer kaynaklardan nakletmiş olduğu hadisler için kaynak belirtmemiş¹⁷⁸ fakat bu durumu *fi’l-Hadîs*¹⁷⁹ ibaresiyle kayıt altına almıştır.

Kaynak gösterdiği âyetleri; akli temeller doğrultusunda kıstas alarak dil ve belâğat kuralları çerçevesinde yorumlamış ve Arap şiirlerinden de istifade ederek

¹⁷³ Ebû Dâvûd, Kitâbu’s-Salâh, 2.

¹⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 31.

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 17.

¹⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, “Mukaddime”, C. 1, s. 5.

¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss- 27-29, 328-329.

¹⁷⁸ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 425, C. 2, s. 225.

¹⁷⁹ Bu tabir, dönemindeki âlimler arasında en üstün seviyeye ulaşmış hadis hâfızları için kullanılan bir tabirdir. bk. M. Yaşar Kandemir, “Emîrül-Mü’minîn fi’l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 157; Enver Arpa, *Zemahşerî’nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012, s. 179.

açıklamıştır. Kelimeleri; derin ve hassas tahlillere tâbi tutarak, kelimelerin işaret edebileceği muhtemel mecâzi manaları ortaya çıkarmak için gayret göstermiştir.¹⁸⁰

Zemahşerî, *nüzûl* sebeplerini açıklarken hadislerle birlikte sahâbenin sözlerine de yer vermiştir. Sûrelerin faziletine dair bilgi verirken zayıf olan hadislerden yararlanmış, bunun yanında rivâyetlerin zayıf olduğunu da ifade etmektedir.¹⁸¹ Ayrıca kıraat farklılıkları hakkında bilgi vermiş, ancak bunlar arasından Kur'ân'ın *üslûb*una uygun düşenleri tercih etmektedir.¹⁸²

Zemahşerî, *nâsih-mensûh* âyetleri tespit etmeye çalışmış, *neshin* hikmeti hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Kur'ân'da çelişkili gibi görünen âyetleri akılcı bir metot ile tevil ederken, Kur'ân'da böyle ifadelerin asla olamayacağını da ifade etmektedir. Bununla beraber bu husustaki ileri sürülen itirazlara da cevap verme metodunu kullanmıştır.¹⁸³

Zemahşerî'nin, Mu'tezile mezhebinin ilkelerine uygun düşen âyetleri *muhkem*, uygun düşmeyenleri ise *müteşâbih* kabul ederek *müteşâbihleri muhkemlerin ışıığında* tevil ettiği ifade edilmektedir.¹⁸⁴ O, *muhkem* âyetlerden Hanefî ekolüne ters düşmeyen hükümler çıkarmıştır.¹⁸⁵ Ancak yer yer Şâfiî mezhebine ait görüşleri de zikretmektedir. O lûgat, nahiv ve belâgat kaidelerini mezhebinin hedefleri doğrultusunda kullanmıştır. Bu gayeye matuf olmak üzere zayıf hadislere yer vermiş, kullandığı hadislerin zayıf olup olmadığına bakmaksızın bazı *kıssalar* nakletmiştir.¹⁸⁶

Zemahşerî, Kur'ân'ın *i'câzı*,¹⁸⁷ edebî üstünlüğü,¹⁸⁸ lûgat, nahiv ve belâgat ilkeleri ile tefsirini kaleme almıştır.¹⁸⁹ Bunun yanında tasvîr ve temsîl yoluyla bir anlatım sergilemiştir.¹⁹⁰ Bu özellikler nedeniyle *el-Keşşâf*'ın kendinden sonra yazılan tefsirler için temel kaynak olduğu, daha sonra Fahreddîn er-Râzî (v.606/1209), Kâdî

¹⁸⁰ Örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 18, 57.

¹⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 436, 449-450.

¹⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 20.

¹⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175.

¹⁸⁴ Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, C. 25, ss. 329-330.

¹⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332-334.

¹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424, 491.

¹⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 368, 664-665.

¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 102.

¹⁸⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî (1915-1977), *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, C. 1, Kâhire 1976, s. 313.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 115.

Beydâvî (v.685/1286) ve Ebussuud Efendi (v.982/1574) gibi büyük müfessirler tarafından da takdir edildiği zikredilmiştir.¹⁹¹

3.4.2. Tabâtabâî'nin Tefsirdeki Metodu

Tabâtabâî'nin âyetleri açıklarken “Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme” metodunu esas aldığı görülmektedir. Açıklayacağı âyeti tefsir etmeden önce söz konusu âyetin anlamına yakınlığı olan âyetleri sıralayarak geniş bir perspektif oluşturduğu anlaşılmaktadır. Onun bu tutumu, Kur’ân’ı Kur’ân’la yorumlama metodunu benimsediğini göstermektedir. Müfessir, öncelikle “بيان”¹⁹² *el-Beyân* başlığı altında tefsirini yaptığı âyetin önceki âyetlerle ilişkisini açıklamakta, daha sonra “قوله تعالى”¹⁹³ *kavlihû teâlâ* diyerek âyetin tefsirini yapmaktadır.¹⁹⁴

Tabâtabâî, daha sonra, “بحث روائي”¹⁹⁵ başlığı altında “Âyetlerin hadisler ışığında açıklanması” genellikle Şi’a kaynaklarından hadislerle konuyu açıklamaya devam etmektedir.¹⁹⁶ Ondan sonra “فلسفي بحث”¹⁹⁷ (Felsefî bir araştırma) bahsi açarak âyeti felsefî açıdan da irdelemektedir.¹⁹⁸

Tabâtabâî’ye göre Kur’ân’ı hakkıyla anlayan, *ehl-i beyt* imamlarıdır. O, Sahâbe ve Tâbiîn’in sözlerini delil olarak kabul edilemeyeceğini iddia etmektedir.¹⁹⁹ Bu nedenledir ki tefsirinde sıkça referans olarak başvurduğu görüşler *ehl-i beyt* imamlarına aittir.²⁰⁰ Tabâtabâî’nin kullanmış olduğu methodologyyla, Şiî tefsir geleneğinde yeni bir tefsir hareketi oluşturma çabası içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Tabâtabâî, “sahâbe ve tabiîn kuşağına mensup müfessirlerden gelen rivayetlerin, çeşitli karıştırmalara maruz kaldıkları ve kendi aralarında çelişki arz ettikleri için, bunların bir Müslüman için kanıt oluşturmayacağını”²⁰¹ iddia etmekte ise de zaman zaman sahâbîlerden ve kütübi sitteden nakillerde bulunduğu bilinmektedir.

¹⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, çev. Coşkun vd., s. 45.

¹⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 18, 30, 46.

¹⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 18, 30, 46.

¹⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 18-25.

¹⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 25, 40, 50.

¹⁹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 25-26.

¹⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 27, 50, 52.

¹⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 26-30, C. 2, s. 150.

¹⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 9.

²⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 21-26; C. 2, ss.26-30.

²⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 16.

Tabâtabâî, İsrâiliyat'la ilgili haberlere ihtiyatla yaklaşmaktadır. O, bazı muhaddisler bu haberlerin hepsini kabul etmesine rağmen çağdaş müelliflerden bazılarının ise tamamen reddetmesini doğru bulmamaktadır.²⁰²

Tabâtabâî, *nüzûl* sebeplerini kuvvetli bir tefsir kaynağı olarak görmemektedir. O'na göre *sebeb-i nüzûl*, tefsir açısından kuvvetli bir kaynak değildir. Zira *sebeb-i nüzûl*'e dair zikredilen şeyler, genellikle bu konudaki rivâyetin müfessirlerce uygun düşen âyetlere uygulanmasından ibarettir. Bazen bir âyetin *nüzûl* sebebi hakkında değişik rivayetlerin nakledilmiş olması bunun bir göstergesidir.²⁰³

Tabâtabâî, akla ve reye önem vermiştir. Kur'ân'ı rey ve içtihatla tefsir etmenin yasaklanmış olmadığını ancak ilimsiz yapılan tefsirin ve kendi sözlerini Yüce Allah'ın kelâmıyla karıştırarak Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışmanın hadiste yasaklandığını belirtmektedir: “Kim Kur'ân'ı kendi reyi ile tefsir ederse isabet de etse hata etmektedir.”²⁰⁴ Ona göre bu hadis, rey ve içtihatla Kur'ân'ı tefsir etmeyi kapsam dışında tuttuğunu söylemektedir.²⁰⁵ Müfessir, Kur'ân'da açıklanmayan meselelerin ayrıntılarına girmenin, insanı asıl maksattan uzaklaştıracağını düşünmektedir.²⁰⁶

Tabâtabâî, ahkâm âyetlerin tefsirinde detaya inmeyeceğini söylemektedir.²⁰⁷ Bütün âyetlerin (*muhkem-müteşâbih*) tevil edilebilir olduğunu ifade etmektedir. Tevil açısından âyetlerin *muhkem* veya *müteşâbih* olmasının değişmeyeceğini söylemektedir. Ancak *müteşâbih* âyetlerin tevillerini bilenlerin olduğuna işaret eden “İlimde rûsûh sahibi olan kimseler.”²⁰⁸ âyetinin Ehl-i beyt imamları olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte masum imamların da tevili bildiklerini söylemektedir.²⁰⁹

Tabâtabâî, tevhid esaslarıyla mücehhez birtakım şahısların var olmasının vacip olduğunu, bunların da Peygamberler ve imamlar olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Peygamberle imamın gerekliliğini aynı sebebe bağlamaktadır. Bunların yokluğu halinde cehaletin hâkim olacağını ve insanın varoluş gayesinden uzaklaşılacağını ifade etmektedir.²¹⁰

²⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 70, 370.

²⁰³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 70, 370.

²⁰⁴ Tirmizî, Tefsir, 1.

²⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 255.

²⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 322.

²⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 13.

²⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/7.

²⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 63-64.

²¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 270, 272, 275.

Yukarıda verilen bilgilerle birlikte tezimizin birinci bölümünü böylece tamamlanmıştır. Birinci bölümde müfessirlerin hayatları, hocaları, öğrencileri, eserleri ve yaşadıkları sosyokültürel çevrelerine değinilmiş, tefsirlerinin kaynakları ve metodları üzerinde durulmuştur. Böylece her iki müfessir hakkında genel bir bilgi sunulmaya çalışılmıştır.

Şimdi ise tezimizin esas mukayese konusunu teşkil eden ikinci bölümüne geçmek istiyoruz. İkinci bölümde Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin, Kur'ân ilimlerinden *sebeb-i nüzûl*, *nesh* meselesi, *muhkem-müteşâbih*, *müşkilü'l-Kur'ân*, *aksâmu'l-Kur'ân*, *emsâlü'l-Kur'ân*, *hurûf-ı mukatta'a*, *mücmel-mübeyyen*, *kıyasu'l-Kur'ân*, *Fedâilü'l-Kur'ân*, *münâsebâtü'l-Kur'ân*, *üslûbu'l-Kur'ân*, *hakikat-mecâz*, *i'câzü'l-Kur'ân* ve *vücûh-nezâir* konularına yaklaşımları incelenecektir.

4. "EL-KEŞŞÂF" VE "EL-MÎZÂN" ADLI TEFSİRLERİN KUR'ÂN İLİMLERİ AÇISINDAN MUKÂYESESİ

Bu bölümde Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *el-Keşşâf* ve *el-Mîzân* tefsirleri; belirlemiş olduğumuz Kur'ân ilimlerine dir konu başlıkları bağlamında incelenecek ve daha sonra her bir başlık altında müfessirlerin ilgili konu ve âyetler hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

Ancak belirlenen konu başlıklarına geçmeden önce özet bir biçimde '*ulûmu'l-Kur'ân*' konusuna değinmek istiyoruz.

'*Ulûmu'l-Kur'ân*' terimi bir izafet terkidir. Bu terkipteki (ilimler) anlamına gelen '*ulûm*' kelimesi Arapça'da "bilmek, anlamak" anlamındaki *ilim* lafzının çoğuludur. '*ulûm*' lafzının Kur'ân'a nispetiyle '*ulûmu'l-Kur'ân*' tamlaması oluşmuştur. '*Ulûmu'l-Kur'ân*', Kur'ân ile ilgili ilmi disiplinleri içermektedir. Terim anlamı olarak "Kur'ân ile alakalı Kur'ân'ın nüzûlü, tertibi, toplanması, yazılması, kıraati, tefsiri, *i'câz*, *nâsih* ve *mensûhu*, dil, üslûb ve belâgatı gibi konuları bir araya getiren bir ilimdir"²¹¹ şeklinde tanımlamak mümkündür.

Kur'ân ilimlerinin konusu bizzat Kur'ân'ın kendisidir ve Kur'ân'ı anlamının metodolojisini içermektedir. Bu bakımdan ilâhi mesajın sahih bir biçimde anlaşılmasına yardımcı olmaktadır.²¹²

Kur'ân ilimlerinin sayısı hakkında çeşitli görüşler beyan edilmiştir. Bu ilimlerin herhangi bir sayı ile sınırlandırılmayacağını söyleyen Zerkeşî'nin (ö. 794/1391) *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* isimli eserinde 47 ilmi incelemeye konu ettiği zikredilmektedir.²¹³ Suyûtî'nin (ö. 911/1505) de Kur'ân'ın her şeyin bilgisini kapsadığından hareketle Kur'ân ilimlerinin içeriğine Astronomi, Geometri, Tıp ve benzeri ilimleri de kattığı anlaşılmaktadır.²¹⁴

²¹¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö.1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, C. 1, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbu'l Arabiyye, Beyrut 1995, 27; Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 23.

²¹² Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 23.

²¹³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 2006, ss. 9-12; Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 24.

²¹⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 12-13; '*Ulûmu'l-Kur'ân*' hakkında daha geniş bilgi için bkz. Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, ss. 23-36.

4.1. Sebeb-i Nüzûl

4.1.1. Kavramsal Çerçeve

Nüzûl kavramı “aşağıya inme, gelme, konaklama” anlamlarında kullanılan iniş manasında bir isimdir.²¹⁵ Bu kelime, ilahî buyruğun özellikle Kur’ân’ın Yüce Allah katından geldiğini ifade etmektedir. Tefsir literatüründe ise Kur’ân’ın âyet veya sûrelerinin iniş sebeplerini araştıran ilim dalına *esbâbü’n-nüzûl* adı verilmektedir. Bu kavram yalnızca âyet veya sûrelerle ilgili bir kavramdır.²¹⁶

Kur’ân’da *n-z-l* kökünden gelen kelimeler 293 yerde geçmektedir. *Nüzûl* kalıbında bazı âyetlerde cennet nimetleri ekseninde “ikram, ağırlama”²¹⁷, bazılarında cehennemdeki azaba yönelik olarak alay anlamında “ağırlamak” manasında kullanılmıştır.²¹⁸ Ayrıca *menâzil* kelimeleri “safhalar, evreler” manasına gelmektedir.²¹⁹ Bunların haricindeki *n-z-l* kökeninden gelen kelimelerin tamamı “inmek, indirmek” anlamında kullanılmaktadır.²²⁰

Naslarda, Hz. Peygamber’e sorulan bir soru veya herhangi bir hâdiseye istinaden birkaç âyetin ya da bir sürenin tamamının nâzil olmasına âmil olan şeye *sebeb-i nüzûl* denmektedir.²²¹ Buradaki kastedilen şey Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e indirilmesidir. Kur’ân âyetlerinin *nüzûlüne* sebep olan şeylerin bazılarını anlamak mümkün olsa da bazılarında mümkün değildir.²²² Bundan dolayı *sebeb-i nüzûlün*, Hz. Peygamber’in Peygamberliği sürecinde Kur’ân âyetleri veya sûrelerinden herhangi birinin *nüzûlüne* neden olan durumu ifade etmesi önem arz etmektedir.²²³ Gerek âyetlerin tefsiri gerekse

²¹⁵ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî (ö. V./11. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Garîbi’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Muhammed Keydânî, Dâru’l-Mârifet, Beyrut (ty), ss. 488-489; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö. 711/1311), *Lisânü’l-‘Arab*, C. 11, Daru’s-Sâdr, Beyrut (ty), s. 656.

²¹⁶ Ali İbn-i Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Ta’rifât*, terc. Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 35; Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 360.

²¹⁷ Âl-i İmrân, 3/198; Kehf, 18/107; Secde, 32/19; Sâffât, 37/62; Fussilet, 41/32.

²¹⁸ Âl-i İmrân, 3/198; Kehf, 18/102; Vâkı’a, 56/93.

²¹⁹ Yûnus, 10/5; Yâsîn, 36/39.

²²⁰ Okuyan, *Kur’ân Sözlüğü*, s. 797; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 2, s. 15.

²²¹ Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzul*, terc. Salih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 2016, s. 11.

²²² İbrahim Paçacı, “Sebeb-i Nüzûl”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, ss. 580-581.

²²³ Ahmed Nedim Serinsu, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl’ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994, s. 61; İsmet Ersöz, “Kur’ân ve İlmu Esbabî’n-Nüzûl”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları*, C. 3, İstanbul 2002, s. 317.

âyetlerdeki ilâhî mefhumun anlaşılabilmesi ya da onlardan birtakım fikhî hükümlerin çıkarılabilmesi bakımından *nüzûl* sebeplerinin bilinmesi çok önemlidir.²²⁴

Yüce Allah yaratılan her varlığı, sebep-sonuçla ilişkilendirmiştir. Bunların bazıları görülebildiği gibi diğerleri ise görülememekte, izahı ve idrakı mümkün olamamaktadır. Âyetlerin anlaşılıp idrak edilme(me)si açısından düşünüldüğünde *nüzûl* sebebinin bilinmesi, âyeti izah ve beyân etmesi bakımından çok önem arz etmektedir. Bu durum sahâbeyi ön plana çıkarmakta ve en önemli amil kılmaktadır.²²⁵ Çünkü Sahâbe-i Kirâm, Hz. Peygamber’e bir âyet indirildiğinde, âyetin *nüzûl* sebebine vâkıf ve şâhit olmuştur. Diğer taraftan Hz. Peygamber, inen buyruklar karşısında sahâbenin ne ve nasıl bir tavır takınacağını, hangi açıdan sualler soracağını kestirebiliyor, akabinde hükümlerle sebepler arasındaki münâsebeti tesis edebiliyordu.²²⁶

Kur’ân’ın iki türlü *nüzûl* sebebi vardır. Birincisi “büyük *nüzûl* sebebi”dir ki Bakara 2/2, İbrâhîm 14/1, Sâd 38/29 gibi âyetlerde buna yani Kur’ân’ın indiriliş gayesine değinilmektedir. İkincisi ise bazı âyet veya sûrelerin iniş sebebiyle ilişkilidir. Bundan dolayı Kur’ân ilimlerinden *esbâb-ı nüzûl*, âyetlerin ve sûrelerin indiriliş ve sebep oluş sürecini incelemektedir.²²⁷

Kur’ân’daki âyetler *nüzûl* sebebi ekseninde iki bölüm olarak değerlendirilmektedir: Birincisi, Kur’ân’ın çoğunluğunu oluşturan ve herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın nâzil olan âyetler. İkincisi, bir sebebe istinaden nâzil olan âyetler.²²⁸

Vâhidî’ye (ö. 855 H.) göre bir âyetin *nüzûl* sebebini bilmeden tefsirini bilmek mümkün değildir.²²⁹ Vâhidî *Esbâbü’n-nüzûl*’de altı yüz, Süyûtî *Lübâbü’n-nükûl*’unda

²²⁴ Ebü’l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mukaddime fi Usûli’t-Tefsîr*, nşr, Adnân Zerzûr, Beyrut 1972, s. 47; İshak Yazıcı, “Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur’ân Tefsirindeki Yeri ve Önemi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, 1987, s. 117.

²²⁵ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, el-Hudayrî es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, Mektebetü’s-Sekâfiyye, Beyrut 1973, ss. 189-190; Zerkeşi, *el-Burhân*, ss. 28-29; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971, s. 112.

²²⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 112.

²²⁷ Kâdî, *Esbâb-ı Nüzul*, ss. 11-12.

²²⁸ Muhammed Abdülazîm Zürkânî (ö.1367/1948), *Menâhilü’l-‘İrfân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru’l-Kitâbu’l Arabiyye, Beyrut 1995, C. 1, s. 89; Süyûtî, *el-İtkân*, s.189.

²²⁹ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfi’î, *Lübâbü’n-Nükûl fi Esbâbi’n-Nüzûl*, thk, Halid Abdülfettah Şibli, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 2002,

sekiz yüz âyetin *nüzûl* sebebini zikretmektedir.²³⁰ Sebeb-i *nüzûl*ün bilinmesinin faydaları çok olmakla beraber şunlar ön plana çıkmaktadır:

1. Hükümün konulmasının sebepleri bilinir.

2. Kendisiyle hüküm tahsis edilir. Hüküm çıkarırken sebebin hususiliği göz önünde bulundurulur.

3. Sebebin bilinmesi âyetin manasına kesinlik kazandırır. Âyet lafız itibariyle genel olabilir, delillerin bazıları bunu tahsis eder. Sebebin bilinmesiyle âyetin tahsisliği alenileşir.

4. Âyetin anlamı daha iyi anlaşılır hale gelir.²³¹

İbn-ü Dakiki'l-İd'e göre Kur'ân'ın anlaşılmasındaki en kuvvetli metod, *nüzûl* sebebinin bilinmesidir. İbn Teymiyye'ye göre ise âyetin anlaşılmasına yardımcı olur. Çünkü sebebin bilinmesi müsebbibin bilinmesini sağlar.²³² Kur'ân âyetlerinin tamamı muayyen-müşahhas sebepler doğrultusunda nâzil olmamıştır. Alanında ihtisas sahibi olan İslâm âlimleri, âyetlerin yaklaşık beş yüze yakınının *nüzûl* sebebi ekseninde tespit edildiğini söylemektedirler. Söz konusu âyetlerin dışında kalanların büyük bir kısmı, daha önce gelmiş peygamber *kıssaları* ile âhirete dair haberlerden oluşmaktadır. Bu nedenle iniş sebepleri, ihtiva ettiği konular ve anlamlarla ilişkilidir. Ayrıca bu minvalde araştırılması ve tahlil edilmesi gerekir. Kur'ân'daki âyetlerin sadece bir bölümü herhangi bir sebep ekseninde indiğinden her âyet için bir *nüzûl* sebebi yoktur. Âyetlerin inmesine sebep teşkil eden olayları bilmenin yolu ise Hz. Peygamber'in sahih hadisleridir.²³³

Sebeb-i nüzûl'e dair önemli görülen eserlerden bazıları şunlardır:

1. *Nüzûl* sebepleri hakkındaki rivâyetleri müstakil eserlerde bir araya getirmiş olan, teferruatlı olması bakımından en meşhuru Vâhidî'nin *Esbâbü'n-Nüzûl* ü,

s. 7; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nisâbü'rî Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî (ö. 468/1076), *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1991, s. 10.

²³⁰ Selahattin Polat, "Esbab-ı Nüzûl Üzerine", C. 1, *Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları 38, 03-05 Şubat 1995, s. 110.

²³¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 1, ss. 91-95; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 190.

²³² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 190.

²³³ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 1, ss. 89-91; Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 68-69; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*, ss. 47-55; Paçacı, "Sebeb-i Nüzûl", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 2015, ss. 580-581.

2. Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*'ü,

3. Ebû'l-Ferac Abdurrahman İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1251) *Esbâbü'n-Nüzûl*'ü,

4. Tahsin Emiroğlu'nun, *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eseri.²³⁴

4.1.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Nüzûl Sebebine Yaklaşımı

a) Kur'ân âyetlerinin anlaşılabilmesi için *nüzûl* sebeplerinin bilinmesinin önemi neredeyse tüm âlimlerce kabul edilmiştir. Zemahşerî'nin bu önemden dolayı âyetlerin anlaşılması ekseninde *nüzûl* sebeplerine önemli oranda yer verdiğini söylemek mümkündür.

Zemahşerî, âyetlerin açıklamasında naklî tefsir bilgilerinden faydalanmasının yanında vârid olan haberlerin kaynağını da mümkün mertebe sahâbeye isnat etmektedir.²³⁵ Örneğin Bakara, 2/26. âyetinin *nüzûl* sebebini açıklarken Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Katâde b. Diâme es-Sedûsî'ye (ö. 117/735) isnatta bulunmuştur.²³⁶ Ayrıca onların şöyle dediklerini nakletmektedir: Yüce Allah'ın kitabında, sinek ve örümceği müşrikler için *misâl* göstermesi üzerine Yahudilerin alaylı bir tavırla “Bu *misâl*ler hiç Allah'ın kelâmına benzemiyor!” demeleri sebebiyle bu âyet indirilmiştir.”²³⁷

Zemahşerî'nin âyet hakkındaki *nüzûl* sebebini naklederek mananın açığa çıkmasını hedeflediğini söylemek mümkündür. *Nüzûl* sebebi ile ilgili rivâyetleri naklederken bazen kaynak verdiği halde²³⁸ Bakara, 2/18. âyetinde olduğu gibi²³⁹ bazen de kaynak belirtmeden yalnızca zikretmekle yetinmiştir.²⁴⁰ *Nüzûl* sebeplerinin naklinde bazen *kîle*,²⁴¹ bazen de *revâ*²⁴² lafızlarını kullanmıştır. Bazen Bakara, 2/114. âyetinin *nüzûl* sebebinde olduğu gibi değişik rivâyetleri sadece nakletmiş rivâyetler arasında herhangi bir tercihte bulunmamıştır.²⁴³

²³⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 117.

²³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 84; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988, s. 339; Arpa, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, ss. 91-94.

²³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 84.

²³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 84.

²³⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 32.

²³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 232;

²⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 244.

²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 184.

²⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 196.

²⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 178.

b) Tabâtabâî'ye göre âyetlerin geneli Hz. Peygamber'in tebliği esnasında meydana gelen ve bilinen olaylar ya da durumlarla ilintili olmasına rağmen diğerleri herhangi bir sebebe bağlı kalmaksızın ahkâmın açıklanması ihtiyacından dolayı inmiştir.²⁴⁴

Müfessire göre Kur'ân'ın beyân etmediği konuların detaylarıyla uğraşmak insanı esas maksadından uzaklaştıran bir durumdur. Bu nedenle Tabâtabâî, İsrâiliyat'la alakalı haberleri aktarma noktasında ihtiyatlı bir yol takip etmiş, muhaddislerden bazılarının tamamen kabul etmesini ve modern müelliflerinden bazı kesimin yaptığı gibi tümüyle reddedilmesini de eleştirmiştir.²⁴⁵

Tabâtabâî, tefsir kaynağı ekseninde *sebeb-i nüzûl*ü tesirli kaynak olarak görmemektedir. Çünkü *nüzûl* sebebi denilen şey, bu konuda nakledilen rivâyetlerin müfessirlerce uygun görülen âyetlere nüfuz edilmesinden ibarettir. Bu itibarla âyetin *sebeb-i nüzûl*ü hakkında farklı rivâyetlerin nakledilmesi bu durumu desteklemektedir.²⁴⁶

Tabâtabâî'ye göre âyetin *nüzûl* sebebi, sahâbeye intibak etmesi uygundur ve kişiselliğe bürünmüş bir muhteva söz konusu değildir. Bir âyetin birden çok *sebeb-i nüzûl*e bağlanması sakıncalı değildir. Çünkü âyet, tek sebebe bağlandığı gibi birden fazla nedenle ilişkili de olabilir.²⁴⁷

Tabâtabâî, buna örnek olarak *ed-Dürrü'l-Mensûr*'da²⁴⁸ zikredilen Cabir b. Abdullah rivayetli olan şu hadiseyi nakletmektedir: Cabir b. Abdullah diyor ki: “Ben hastayken Rasûlullah ve Ebû Bekir “Beni Seleme” kabilesinden bir grupla birlikte ziyaretime geldi. Rasûlullah beni baygın halde görünce su istedi. Abdest aldı ve o sudan üzerime serpti. Bunun akabinde hemen kendime geldim ve “Malım hakkında ne yapmamı emredersin ey Allah'ın elçisi?” dedim. Bunun üzerine “Allah, size evlatlarınız hakkında (şunu) tavsiye eder: Erkeğin payı iki kızın payı kadardır.”²⁴⁹ meâlindeki âyet indi.²⁵⁰

²⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 291; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (1904-1981), *İslam'da Kur'ân*, çev. Ahmed Erdiç, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988, s. 122.

²⁴⁵ Yılmaz, “el-Mizân”, *DİA*, C. 30, s. 214.

²⁴⁶ Tabâtabâî, *İslam'da Kur'ân*, ss. 122-124; Sabuhi Shahavatov, “Şî'a'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, ss. 115-116.

²⁴⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 224.

²⁴⁸ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, C. 2, ss. 444-445.

²⁴⁹ Nisâ, 4/11.

²⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, ss. 223-224.

Yine Tabâtabâî, Abd b. Hamid ve Hâkim’e dayanarak Cabir’den nakledilen şu rivâyeti daha şaşırtıcı bulur: “Ben hastayken Hz. Peygamber beni görmeye geldi. Ben ona “Malımı çocuklarım arasında nasıl böleyim?” diye sordum ancak bana cevap vermedi. Bunun üzerine “Allah, size evlatlarınız hakkında (şunu) tavsiye eder...”²⁵¹ âyeti indi.”²⁵²

4.1.3. Nüzûl Sebebine Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.1.3.1. Bakara, 2/115:

وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Doğu da Batı da yalnızca Allah’a aittir. Nereye yönelirseniz Allah’ın yüzü (rızası) oradadır. Şüphesiz ki Allah (imkânları) geniş olandır, bilendir.”

a) Zemahşerî, bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkındaki vârid olan farklı rivâyetleri zikretmektedir; “İbn Ömer’den (ö. 73/692) nakledildiğine göre bu âyet, binek üzerinde yolculuk edenler hakkında nâzil olmuştur. O kişi, bineği nereye dönerse kible olarak oraya yönelir.”²⁵³

Zemahşerî, ayrıca Atâ’dan (ö. 114/732) şu rivâyeti nakletmektedir: “Buna göre bir topluluk karanlık nedeniyle kibleyi bilemeyip farklı taraflara yönelerek namazlarını kılarlar. Ancak sabah olunca bu konuda yanlışlıklarını anlarlar. Bu âyetin inmesiyle de mazeretleri kabul edilmiş olur.”²⁵⁴

Zemahşerî, âyetin binek üzerinde yolculuk edenler hakkında nâzil olduğunu, o kişilerin bineklerinin döndüğü tarafa kible olarak yönelebileceklerini ifade etmektedir. Bununla birlikte Âta’dan gelen, karanlık nedeniyle kibleyi bulamayıp farklı yöne doğru namazlarını kılan bir topluluğun mazeretlerinin de bu âyetle kabul edildiğini bildiren rivâyeti de zikretmektedir. Zemahşerî, bu ifadenin; dua ve zikir için “nereye dönerseniz” manasında olduğunu, bununla namazın kastedilmediğini de ifade etmektedir.²⁵⁵ Naklettiği değişik rivâyetler arasından İbn Ömer’den gelen görüşü tercih ederek haberi sahâbeye isnat etmektedir.

²⁵¹ Nisâ, 4/11.

²⁵² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 224.

²⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 179-180.

²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 179-180.

²⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 179-180.

b) Tabâtabâî, bu âyetin nafîle namazlar hakkında indirildiğini ifade etmektedir.²⁵⁶ Nüzûl sebebi ile alakalı Ehl-i beyt imamlarından rivâyetlerde bulunmakta,²⁵⁷ *nüzûl* sebebini vererek âyetin daha somut olarak anlaşılmasını hedeflemektedir.

Nitekim bu âyetin iniş sebebi hakkında şunlara da yer vermektedir: “Doğu da, batı da Allah’ındır...” diye başlayan âyetle ilgili olarak İmam Bâkır²⁵⁸ şöyle söylemektedir; Bu âyet, özellikle nafîle namazlar hakkında indirilmiştir. Hz. Peygamber, devesinin sırtında işaretle namaz kılmış, bu esnada da devenin yönünün değiştiği olmuştur. Bu hadise Hayber’e gidişte de Mekke’den dönüşte de gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber, Mekke’den dönüşünde Kâbe’yi arkasına almış oluyordu.²⁵⁹

Bakara, 2/115. âyetinin *nüzûl* sebebi hakkında her iki müfessir farklı rivâyetleri zikretmektedir. Zemahşerî’ye göre bu âyet binek üzerinde yolculuk edenler, Tabâtabâî’ye göre ise nafîle namazlar hakkında indirilmiştir. Zemahşerî, *nüzûl* sebebi ile alakalı haberi Sahâbiye, Tabâtabâî ise Ehl-i beyt imamlarına dayandırmaktadır.

Anlaşılan o ki diğer müfessirlerde olduğu gib iki müfessir arasında temelde herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki yorumlardan bazıları şöyledir:

d) Bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında bazı müfessirler konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır. Örneğin Taberî “doğu” ve “batı” lafızlarıyla yeryüzündeki varlıkların tamamının kastedildiğini söylemektedir.²⁶⁰

Fahredden Râzî’ye göre bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında âlimler ihtilâf etmişlerdir. Râzî, âlimlerin çoğuna göre bu âyetin namazla ilgili bir olay nedeniyle, bazılarına göre ise namazla alakalı olmaktan ziyade vukû bulan bir hâdiseye ilgili

²⁵⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 256.

²⁵⁷ Ayyâşî, *Tefsîri’l-‘Ayyâşî*, C. 1, s. 75.

²⁵⁸ Asıl adı: Ebû Ca’fer Muhammed b. Alî b. Hüseyin b. Alî b. Ebî Tâlib (ö. 114/733 (?))’dir. İsnâ aşeriyye’nin beşinci ve İsmâiliyye’nin dördüncü imâmı olarak kabul edilmektedir. Bk. Mustafa Öz, “Muhammed el-Bâkır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 506.

²⁵⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 256.

²⁶⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî (ö. 310/923), *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, C. 2, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru’l-Hicr, Kahire 2001, s. 449.

olduğunu ileri sürmektedir.²⁶¹ Râzî birinci görüşün iki açıdan tercihe daha yakın olduğunu ifade etmektedir: Birinci görüşün sahâbilerin ve tabiinin tamamından rivâyet edildiğini, ikinci görüşün ise Selef-i Sâlihîn'in sözlerinde hüccet kabul edildiğini, "Nereye dönersen" lafzının, namaz esnasında kibleye dönmeyi ifade ettiğini, "Yüzlerinizi... çevirin!"²⁶² âyetinden de ancak bu mana anlaşıldığını söylemektedir.²⁶³

Kurtubî bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında farklı görüşleri zikretmektedir: Abdullah b. Âmir b. Rabia'ya göre bu âyet karanlıktan dolayı kible dışında bir cihete yönelerek namaz kılanlar için, İbn Ömer'e göre yolculuk yapan kimse için, Katâde'ye göre ise Necâşî hakkında inmiştir.²⁶⁴

İbn Zeyd'e göre "Yahudiler, Hz. Peygamber'in Beytü'l- Makdis'e doğru namaz kılmasını güzel buluyor O, ancak bizim vasıtamızla hidâyet bulabildi." diyorlardı. Kiblenin Kâbe'ye döndürülmesiyle birlikte de "Onları üzerinde buldukları kibleyi terkedip başka tarafa dönmeye iten sebep nedir?" demeleri üzerine bu âyet nâzil olmuştur.²⁶⁵

Süyûtî, *nüzûl* sebeplerinin bilinmesinin önemine vurgu yapmak için bu âyet hakkında şunları ifade etmektedir: Velez ki namaz kılan birinin sefer ya da hazarda olduğuna bakılmaksızın kible yönüne durmanın mecburiyet olmadığını ifade etsek, icmâya muhalefet etmiş ve onların karşısında durmuş oluruz. Oysaki âyetin *nüzûl* sebebi bilindiğinde seferî kılınan nâfile namazı veya içtihatla kılınan namaz kastedildiği anlaşılır.²⁶⁶

Bakara, 2/115. âyette kiblenin değişeceğine dair bir işaretin olduğu da ifade edilmektedir.²⁶⁷ Yeryüzünün tamamı Yüce Allah'ın mülküdür. Bu itibarla yönler arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Yerkürenin tamamı bir mâbed gibidir. Asıl olan şey ibadetin Allah'a has kılınmasıdır. İbadet esnasında bir tarafa yönelmek

²⁶¹ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Gayb*, 4, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1981, s. 20.

²⁶² Bakara, 2/144.

²⁶³ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 4, s. 20.

²⁶⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, (ö. 671/1273), *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, C. 2, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006, ss. 325-327.

²⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 2, s. 329.

²⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 193.

²⁶⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1, haz. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul 1992, s. 394.

sembolik bir anlam taşımaktadır. İslâmın ilk yıllarında Kudüs'teki Beytü'l-Makdis'e doğru ibadet edilirken kible âyetinin²⁶⁸ inmesi üzerine Kâbe'ye yönelmek zorunlu olmuştur.²⁶⁹

4.1.3.2. Bakara, 2/158:

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٥٨﴾

“Şüphesiz ki Safa ile Merve Allah'ın sembollerindendir. Kim Ev'i (Kâbe'yi) hacceder veya umre yaparsa, o ikisini (Safa ve Merve'yi) tavaf etmesinde kendisine herhangi bir vebal yoktur. Kim gönüllü olarak bir iyilik yaparsa, şüphesiz ki Allah şükre çok karşılık verendir, bilendir”.

a) Zemahşerî, bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında kaynağını belirtmeden şu rivayeti nakletmektedir: Kâbe'de zina eden bir adamla bir kadına ait iki put varmış. *Safâ* tepesindekinin adı “İsâf”, *Merve* tepesindekinin ise “Nâile” imiş. Bunlar, taşla dönüşmüş ve ibret için *Safâ* ile *Merve* tepesine yerleştirilmiş. Zamanla Yüce Allah'ı unutup bunlara ibadet edilir olmuş. Cahiliye halkı *Safâ* ile *Merve* arasında sa'y ettiklerinde bu putları sıvazlarmış. İslâm'ın gelip putların kırılmasıyla birlikte Müslümanlar Cahiliye âdeti olması nedeniyle bu iki tepe arasında tavaf yapmayı yadırgamışlar. İşte bunun üzerine bu âyet indirilmiştir.²⁷⁰

b) Tabâtabâî âyetin *nüzûl* sebebi hakkında İmam Cafer Sadık'a atfen Hz. Peygamber'in haccı hakkında söylediği şu rivayeti zikretmektedir: Hz. Peygamber, Kâbe'yi tavaf ettikten sonra iki rekât namaz kıldı. Sonra “*Safâ* ile *Merve* Allah'ın nişânelerindendir. Ben de Allah'ın başlattığı yerden başlıyorum.” buyurdu. Oysaki Müminler, *Safâ* ile *Merve* arasında yapılan sa'yin müşriklerin âdetinden olduğunu düşünüyorlardı. Bu âyet, bunun üzerine nâzil oldu.²⁷¹

Tabâtabâî'ye göre bu rivâyetteki Hz. Peygamber'in “Allah'ın başlattığı yerden başlıyorum” ifadesi, anılan ibadetin özünü göstermektedir. O, Hz. Hâcer'in *Safâ* ile

²⁶⁸ Bakara, 2/144.

²⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 1, s. 394.

²⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 207.

²⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 385; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî (ö. 329/941), *el-Fürû' mine'l-Kâfi*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Tahran 1999, C. 4, hadis: 4. ss. 245-246.

Merve tepesi arasında ardı ardına yedi defa koştüğünü, bu itibarla bu geleneğin o günden beri devam ede geldiğini söylemektedir.²⁷²

Tabâtabâî, *ed-Dürrü 'l-Mensûr*²⁷³ tefsirinde Amir eş-Şa'bî'nin şöyle dediğini de nakletmektedir: *Safâ*'da "İsâf", *Merve* tepesinde de "Nâile" adında iki put bulunuyordu. Cahiliye müşrikleri Kâbe'yi tavaf ettiklerinde *Safâ* ile *Merve* arasında sa'y ediyor ve orada bulunan putlara el sürüyorlardı. Hz. Peygamber'in hacı esnasında Müslümanlar, "Ey Allah'ın elçisi, müşrikler *Safâ* ile *Merve*'yi bu putlardan ötürü tavaf ediyorlardı. Bunların tavaf edilmesi Yüce Allah'ın emrettiği bir ibadet değildir." demeleri üzerine bu âyet indirildi.²⁷⁴

Tabâtabâî, bu konuda hem Ehli-sünnet hem de Şî'a'ya dair yukarıdaki açıklama benzeri pek çok hadisin rivayet edildiğini söylemekte ve bu rivayetlerden şu sonuca vardığını ifade etmektedir: Bu âyet, hac esnasında *Safâ* ile *Merve* arasındaki sâ'yi yasalaştırmak için nâzil olmuştur.²⁷⁵

Öyle anlaşıyor ki Bakara, 2/158. âyetinin *nüzûl* sebebi hakkında her iki müfessir de benzer şeyler söylemektedir. Sünnî-Şîî müfessirler arasında fark görülmemektedir. Ayrıca Tabâtabâî, hem Şî'a hem de Ehl-i Sünnet hadis kaynaklarından nakillerde bulunmaktadır.

e) Bu âyet eksenindeki yorumlardan bazıları şöyledir:

Bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında yukarıdaki rivayetlere benzer nakiller yapılmıştır. Taberî bu âyetin *sebeb-i nüzûlü*'ne dair iki görüşün olduğunu nakletmektedir:

1. Şa'bî, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbas, Süddî, Mücâhid ve İbn-i Zeydeler'den nakledilen görüşe göre Câhiliye dönemi Müşrikleri tarafından *Safâ* tepesinde "İsâf", *Merve* tepesinde de "Nâile" adındaki putlar ziyaret edilirmiş. İslamiyetin gelmesiyle bu putlar kırılarak buralar temizlenmiş. Ancak bazı Müslümanların önceki putalar nedeniyle burada sa'y yapma hususunda tereddüt

²⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 385.

²⁷³ Süyûtî, *ed-Dürrü 'l-Mensûr*, C. 1, s. 385.

²⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 385.

²⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 385.

etmeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur. Böylece *Safâ* ile *Merve* arasında yapılan sa'yin mahzurlu olmadığı açıklanmıştır.²⁷⁶

2. Katâde, Urve b. Zübeyr ve Hz. Aişe'den rivayet edilen diğer bir görüşe göre Câhiliye döneminde bazı insanlar *Safâ*'yla *Merve* tepeleri arasında sa'y yapmıyorlarmış. İslam'ın gelmesinden sonra da bu çekinceleri nedeniyle sa'y yapmaktan çekinmişler. Bu âyet bunun üzerine nâzil olmuş ve *Safâ* ile *Merve*'nin Yüce Allah'ın nişanelerinden olduğu, onlar arasında yapılan sa'yin mahzurlu olmadığı bildirilerek bilakis gerekli olduğuna vurgu yapılmıştır.²⁷⁷

Râzî, Taberî'nin İbn Abbas'dan şunu naklettiğini söylemektedir: “Safa ve *Merve* tepelerinde birer put vardı. Cahiliyye Arapları bu putların etrafında tavaf ederek onlara ellerini yüzlerini sürüyorlardı. İslâmın gelmesiyle Müslümanlar, bu putlar nedeniyle *Safa-Merve* arasında sa'y etmekten haz etmediler. İşte bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.”²⁷⁸

Kurtubî ise şunu nakletmektedir: Câhiliye döneminde *Safâ* 'da “İsâf”, *Merve* 'de “Nâile” isimli iki put vardı. Putperest Araplar, *Safâ-Merve* arasında gidip gelirlerdi. Putperestlerin bu geleneğinden ötürü Müslümanlar, *Safâ* ile *Merve* arasında sa'y etmekten imtina etti. Bunun üzerine *Safâ-Merve* arasında sa'y yapmakta herhangi bir sakıncanın olmadığını bildiren bu âyet nâzil oldu.²⁷⁹

4.1.3.3. Mâide, 5/93:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا
وَأَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

“*Takvâlı* (duyarlı) olup iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra (yine) *takvâlı* (duyarlı) olup iman ettikleri, sonra da (bunu devam ettirerek) *takvâlı* (duyarlı) olup güzel davrandıkları sürece (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı iman edip iyi işler yapanlara herhangi bir vebal yoktur. Allah güzel davrananları sever”.

a) Zemahşerî, bu âyetin sebab-i *nüzûl*ünü kaynağını vermeden *kîle* diyerek şöyle nakletmektedir: Bu âyet, içkinin haramlığına dair hükmün nâzil olması üzerine

²⁷⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 2, ss. 714-717.

²⁷⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 2, ss. 717-720.

²⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 4, s. 177.

²⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 4, s. 471.

sahâbîlerin “Ya Rasûlallah! İçki içip, kumar parası yiyerek ölmüş olan kardeşlerimizin durumu ne olacak?”²⁸⁰ diye soru sormaları üzerine inmiştir.²⁸¹

b) Tabâtabâî, bu âyetin *nüzûl* sebebini şöyle açıklamaktadır: Mâide, 5/90-93. âyetlerinin *nüzûl*ünden sonra o zamana kadar içki içmiş olanların durumlarından sual edildi. Bunlardan bazıları içkiyi yasaklayan âyetlerin *nüzûl*ünden önce, bazıları da yasağın bilincine varmadan önce içki içmişti. Bir kısmının da öne süreceği herhangi bir mazereti bulunmuyordu. Bu âyette, bunların hepsine birden cevap verildi.²⁸²

Tabâtabâî’ye göre ihsan ilkesi bağlılığıyla imana sahip olmasına rağmen hükmün nâzil olmasından evvel ya da haram olmasından bihaber olanların içki yasağını çiğnemeleri sorumluluk teşkil etmez. Ancak bu tarife uymayıp içki tüketenlerin hükmü, ilk ifade edilenlerin durumundan farklıdır.²⁸³

Tabâtabâî, bu âyetin zihinlerde uyanan bir şüpheyi giderecek bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir. Âyette içki yasağından önce içki içmiş Müslümanların durumu açıklığa kavuşturulmaktadır. Âyette “daha önce yiyip içtikleri” ifadesi mutlak olup herhangi bir şeyle sınırlandırılmamıştır.²⁸⁴ Tabâtabâî’ye göre bu âyette geçen; “İnanıp iyi ameller işleyenlere, takvayı gözetip inandıkları...Bir günah yoktur.” ifadesinin maksadı; İmanla birlikte hayırlı eylemde bulunanlar, hayatlarının önceki safhalarında yaptıkları günahlarından sorumlu olmadıklarını, bunun gerçekleşmesi için önce iman etmeleri daha sonra Yüce Allah’ın emir ve nehiylerine uymalarının şart olduğunu beyan etmektir.²⁸⁵

Tabâtabâî bu âyeti, kible değişikliğiyle alakalı âyetlere benzettir. Nasıl ki farklı yönlerle dönerek kible edinilmesinin hükmünü soranlara cevap niteliğinde kible değişikliği âyeti nâzil olduysa aynı şekilde bu âyetin de içkinin yasak olması ve önceki işlenmiş fiiller hakkındaki sorulara cevap niteliği taşıması bakımından benzerlik teşkil etmektedir.²⁸⁶

Mâide, 5/93. âyetinin *nüzûl* sebebi hakkında her iki müfessir, içkiyi yasaklayan âyetin nâzil olması üzerine daha önce içki içmiş olanların durumu hakkında sorulan

²⁸⁰ Buhârî, Tefsîr, 65.

²⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 662.

²⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 6, s. 129.

²⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 6, s. 129.

²⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 6, s. 125.

²⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 6, s. 128.

²⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 6, ss. 128-129.

soru üzerine indiğini söylemektedir. Sünnî-Şîî müfessirler arasında fark görülmemektedir.

f) Bu âyet eksenindeki yorumlardan bazıları şöyledir:

İnceleme konusu olan iki tefsirin dışında başka bazı tefsirlerde de benzer ifadeler söz konusudur. Taberî, bu âyet hakkında şunları belirtmektedir: İçki yasaklandığında, yasaklanmadan öncesinde bunları irtikap etmiş olarak ölenlerin durumları hakkında sorular sorulması üzerine bu âyet nâzil olmuş ve bundan öncesinden içki içmiş olanların günahkâr olmadıkları böylece açıklanmıştır.²⁸⁷

Râzî bu âyetin nüzûl sebebi hakkında şunları nakletmektedir. Rivayete göre içki yasağını getiren âyet nâzil olunca sahâbenin “Kardeşlerimiz Uhud gününde içki içtiler, sonra da öldürüldüler (şehid düştüler), dolayısıyla onların durumları nasıl olacak?” demeleri üzerine bu âyet inmiştir. Bu durumda âyet şu manaya gelmektedir: “İçkinin helâl olduğu bir sırada içmiş olduklarından dolayı bu konuda onlar için herhangi bir günah yoktur”.²⁸⁸

Râzî’ye göre bu âyet, kıble değişikliğine dair Bakara, 2/143’e gibidir. Yani “Sizler, Beyt-i Makdis’e yöneldiğiniz zaman, siz oraya ancak benim emrimle yöneldiniz. Binâenaleyh ben bunu (daha önce Beyt-i Makdis’e dönerek kılınan namazları) boşa çıkarmam, zayi etmem” demektir. Nitekim Yüce Allah “Nihayet rabları onlara icabet etti: “İçinizden gerek erkek, gerek kadın olsun, bir işi yapanın amelini ben elbette boşa çıkarmayacağım” buyurmuştur.”²⁸⁹

Süyûtî, bu âyet hakkında Osman İbn Maz‘ûn ile Amr İbn Ma‘dikerib’in şunları söylediğini nakletmektedir: “İçki haram kılındığı zaman bazıları; Allah yolunda savaşarak ölmüş olanlar haram edilen içkiyi içerlerdi. Şimdi ise bunların durumu ne olacak? demeleri üzerine bu âyet nâzil olmuştur.”²⁹⁰ Söz konusu rivayet Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ahmed b. Hanbel, Dârimî, tarafından da nakledilmektedir.²⁹¹

²⁸⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 8, ss. 665-666.

²⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C.12, s. 15. 88.

²⁸⁹ Âl-i İmrân, 3/195; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C.12, s. 15. 88.

²⁹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 192.

²⁹¹ Buhârî, Tefsir, 65; Müslim, Kitâbü’l-Eşribe, 36; Tirmizî, Tefsir, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 3. S. 508, Dârimî, *Sünen*, s. 1367.

4.1.3.4. Âl-i İmrân, 3/188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٨٨﴾

“Sanma ki yaptıklarına sevinen, yapmadıkları ile övülmek isteyenler, (evet) sanma ki onlar azaptan kurtulacaklardır! Onlar için elem verici bir azap vardır.”

Mukayese açısından Âl-i İmrân, 3/188. âyetini de örnek vermek istiyoruz.

a) Zemahşerî, âyetin *nüzûl*üne dair şu rivayeti nakletmektedir: Hz. Peygamber’in Yahudi topluluğuna Tevrat’la ilgili olan bir şeyi sorması üzerine onlar da hakikati gizleyerek onu daha farklı anlatmışlardır. Üstelik doğru söyledikleri imajını vermek suretiyle Hz. Peygamber tarafından övülmek istemişler ve bu duruma da sevinmişlerdi!²⁹² İşte bunun üzerine Yüce Allah, Hz. Peygamber’i hadiseden haberdar ederek bu konuda bilgilendirmiş ve onlara azap edileceğini bildiren âyeti indirerek kendisini teselli etmektedir.²⁹³ Zemahşerî’ye göre “Kendilerine verilen şeylere sevinenler” ifadesi Hz. Ali kıraatine göre “kendilerine verilen Tevrat ilmi” anlamındadır. O, bunun, Hz. Peygamber’in özelliklerini gizledikleri için sevinenler anlamına geldiğini ileri sürmektedir.²⁹⁴

b) Tabâtabâî, bu âyetin *nüzûl* sebebi hakkında herhangi bir nakilde bulunmamış, sadece şu açıklamayla yetinmiştir: Bu âyetki *bimâ etev* lafzı “Onlara, Yüce Allah’ın verdiği mala karşı beslenen aşırı sevgi ve onda cimrilik etme tutumu”, *meîâzet* ise “kurtuluş” manasına gelmektedir. Tabâtabâî’ye göre onların helâkının nedeni haktan ayrılıp batıla sapmış olmalarıdır.²⁹⁵

Bu örnekleri de içerecek şekilde bakıldığında anlaşıyor ki Bakara 2/115, 158 ve Mâide, 5/93. âyetinin *nüzûl* sebebinde ve içeriğinde Sünnî-Şîî müfessirler arasında fark görülmemektedir. Kısmî farklılıklar olsa da herhangi bir mezhebî bakış, mezhep taassubu, mezhebini öne çıkarma, diğerlerini eleştirme gibi durumlar söz konusu olmamaktadır.

²⁹² Buhârî, Tefsîr, 16; Müslim, Sıfâtü’l-Münâfikîn ve Ahkâmühüm, 8; Tirmizî, Tefsîr, 3.

²⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 441-442; bu rivâyet için ayrıca bk. Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C.6, s. 305.

²⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 441-442.

²⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 86.

4.1.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için *nüzûl* sebeplerinin bilinmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda her ikisi de *nüzûl* sebeplerine tefsirlerinde yer vermiştir.

Zemahşerî, *sebeb-i nüzûle* fayda amaçlı yaklaşmaktadır. Âyetlerin daha iyi anlaşılabilmesi açısından *nüzûl* sebeplerine önemli oranda yer vermiştir. Bu konuda hadislere başvurmuştur. Vârid olan haberlerin kaynağını mümkün mertebe sahâbeye isnat etmeye çalıştığı tespit edilmiştir. Konu ile alakalı rivâyetin kaynağını bazen belirtmiş bazen de kaynak belirtmeden aktarmıştır. Naklettiği rivâyetler arasında bazen bir tercihte bulunmasına karşın bazen de herhangi bir tercihte bulunmamıştır. Rivâyetleri naklederken *kîle* ve *revâ* lafızlarını kullanarak aktarımda bulunmuştur.

Tabâtabâî *nüzûl* sebeplerini tefsir için kuvvetli bir kaynak görmemektedir. Bununla birlikte âyetlerin *nüzûl* sebeplerini de zikretmektedir. Ona göre âyetlerden bir kısmı herhangi bir bir olay veya durum hakkında indirilmişken bazıları ilâhi hükümlerin açıklanması nedeniyle nâzil olmuştur. Bir âyetin birden fazla *nüzûl* sebebi olabilir. *Nüzûl* sebeplerinin sınırlandırılması uygun değildir. Çünkü *nüzûl* sebeplerinin birçok hadiseyle ilintili olması ihtimal dahilindedir. *Nüzûl* sebebi bazı sahâbe veya sahâbîler hakkında olabilir. Ancak bu durum âyeti şahsi muhtevaya götürmez. *Nüzûl* sebebiyle ilgili rivâyetleri genellikle Ehl-i beyt kaynaklarına bazen de Ehl-i sünnete dayandırarak nakletmektedir.

Sebeb-i Nüzûl başlıklı bölümü bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi ise tezimizin diğer konusunu teşkil eden *nesh problemi* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira Kur'ân hakkında müstakil tefsir yazan bu iki müfessirin bu konuya yaklaşımları önem arz etmektedir.

4.2. Nesh Problemi

4.2.1. Kavramsal Çerçeve

Bilinen ve kabul edilen manada *nesh* kelimesi “silmek”, “iptal etmek”, “nakletmek”, “değiştirmek” gibi anlamlara gelmektedir. “Rüzgâr kavmin izlerini silip yok etti” veya “Güneş gölgeyi giderdi” ifadelerinde olduğu gibi *nesh* kelimesi bir iptal ve giderme manası vermektedir.²⁹⁶ Hacc 22/52'deki “Yüce Allah şeytanın vahye

²⁹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 3, s. 61.

karıştırmak istediği şeyleri *nesh* eder yani siler” *nesh* de bu anlama gelmektedir. Bu kelimenin *istif‘âl* kalıbından gelen kullanımı olan *istinsâh* ise “nakletmek”, “çoğaltmak” manasına gelmekte ve bu haliyle Câsiye 45/29’da zikredilmektedir.²⁹⁷ Nahl 16/101. âyeti “tebdil”, tenâsülü’l-mevâris”, “tahvil veya intikal”, “mirasın birinden diğerine intikali ve nakil” gibi anlamlarla ilişkilendirilmektedir.²⁹⁸

Terim olarak *nesh*, “Şer’î bir hükmün yine şer’î bir delille iptal edilmesi, kaldırılması” olarak tarif edilmektedir.²⁹⁹ Buna göre *neshin* meydana gelebilmesi için öncelikle hükmü kaldırılacak bir âyet, ardından da hüküm kaldırarak bir delil bulunmalıdır. Hükmü kaldırılan âyete *mensûh*, hüküm kaldırarak delile *nâsih*, bütünüyle bu olaya ise *nesh* adı verilmektedir. Kabul edilen haliyle belirtilmelidir ki bir hükmün kaldırılabilmesi için öncelikle onun bir süre uygulanması gerekmektedir. Bu nedenle, *mensûh* hüküm önce, *nâsih* delil ise sonra gelmiş olmalıdır ve her ikisi arasında bir zaman farkı bulunmalı, ikisi aynı anda indirilmiş olmamalıdır. *Mensûh* hüküm ile *nâsih* delil arasında mutlak bir zıtlık bulunmalı, ikisi bir arada hiçbir şekilde uygulanamamalıdır. Yine kabul edilen haliyle belirtilmelidir ki *nesh* inanç ve *kıssalarda*, ibret ve delillerde söz konusu edilmemeli, sadece hükümlerde, bir anlamda şeriatın esaslarında geçerli olabilmektedir.³⁰⁰

Nesh meselesi islam’ın ilk döneminden beri tartışıl原因miştir. Başlangıçta yahudiler ve müşrikler, “Hz. Peygamber’in sahâbilerine önceki söylediğinin aksine sonradan başka şeyler söylemektedir” şeklinde, Müsteşrikler de “Allah kendi sözünü nasıl değiştirir” diyerek bu meseleyi kabul etmek istememişlerdir.³⁰¹ Bazılarınca *nesh* keyfiyetinin “Bedâ” ve “Tahsis”le karıştırdıldığı anlaşılmaktadır. “Bedâ”, gizlilikten sonra açıklık, mevcut olmayan bir görüşün meydana gelmesidir.³⁰² Bu konuya Zümer, 39/47 ile Yûsuf, 12/35. âyetini örnek vermek mümkündür. İlmi ile herşeyi kuşatan Yüce Allah için hiçbir şey gizli değildir. Bu nedenle “Bedâ”, Allah için muhaldir.³⁰³

²⁹⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 3, s. 61; Okuyan, *Envâru’l-Kur’ân*, Ders Notları.

²⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 3, s. 61; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1436.

²⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 3, s. 61.

³⁰⁰ Ebû’l-Leys İmâmü’l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî*, C. 1, thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abde’l-Mevcûd ve Zekerîyya Abde’l-Mecîdü’n-Nûnî, Dâru’l-kütübi’l-İlmiye, Beyrut 1993, s. 145-146; Okuyan, *Envâru’l-Kur’ân*, Ders Notları.

³⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, s. 118.

³⁰² Zürcânî, *Menâhilü’l-‘İrfân*, C. 2, s. 142; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 173.

³⁰³ Zürcânî, *Menâhilü’l-‘İrfân*, C. 2, s. 142.

Tahsis, umumi olan bir şeyin bazı fertlerini kasretmek, nesh ise şer'î bir delille diğer şer'î bir hükmü kaldırmaktır.³⁰⁴ Nesihle, bazı zamanlarda hükmün tahsisine benzeyen bir şey, tahsisde ise fertlerin bazısından hükmün kaldırılmasına benzeyen bir şey vardır. İşte bu benzerlik nedeniyle bazıları şeriatte neshin olmadığını söyleyerek nesh olarak zikredilen şeylerin aslında tahsis olduğunu söylemişlerdir. Nesihle tahsis arasındaki farkalardan bazılarını şöyle söylemek mümkündür: Nesh, bütün fertlerin hükmünü iptal etti ği halde tahsis bütün fertlerin hükmünü iptal etmez. Nesh, ancak Kur'ân ve sünnette oldu ğu halde tahsis, bu iki aslın dışında da olabilir. Nesh haberlerde olmaz iken, tahsis haberlerde de olabilir.³⁰⁵

Konunun ele alındığı hemen her yerde dile getirildiği gibi *neshi* kabul edenlere göre Kur'ân'da üç tür *neshten* söz edilmektedir.

1. Hükmü *neshedilip* nazmı bâki kalanlar. Kur'ân'da *neshi* kabul edenlerin benimsediği *neshtin* bu çeşidi, konuya ait eserlerin esas konusunu oluşturmaktadır.³⁰⁶

2. Nazmı *neshedilip* hükmü bâki kalanlar. Bazı âlimlerce bu çeşit *nesh* kabul görmemiştir. Konu ile alakalı rivayetlerin haber-i vâhid türünde olması nedeniyle *neshtin* sabit olamayacağı söylenmiştir.³⁰⁷ Nazmının *neshedilip* hükmünün bâki kalabileceğini savunanlar ise nazmı ayrı, hükmü ayrı değerlendirmişlerdir. Bu tür *neshe recm âyeti* diye meşhur olan, الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز “Yaşlı erkek ve kadın zina ettiklerinde Allah’tan bir ceza olarak onları recmedin. Allah güçlüdür; hikmet sahibidir.”³⁰⁸ anlamındaki rivayet örnek gösterilmektedir. Ancak bu metnin hangi âyeti *neshettiğinde* ittifak edilmemiştir.³⁰⁹

3. Hem nazmı hem hükmü *neshedilenler*. Bazı âyet ya da sûrelerin daha sonra kaldırıldığına ya da unutturulduğuna dair bazı rivayetler nakledilmiştir.³¹⁰ Hz. Âişe’den nakledilen rivayete göre süt kardeşliğine ve evlenme engeline neden olan on emzirme ile ilgili âyet daha sonra beş emzirme hükmü ile *neshedilmiştir*.³¹¹

³⁰⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 2, s. 144.

³⁰⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 2, s. 144.

³⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1440-1442.

³⁰⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, s. 347-350.

³⁰⁸ Buhârî, *Hudûd*, 30, 31; İ'tişâm, 16; Müslim, *Hudûd*, 15.

³⁰⁹ Okuyan, *Envâru'l-Kur'ân*, Ders Notları.

³¹⁰ Bk. Buhârî, *Rikâk*, 10; Müslim, *Zekât*, 116-119.

³¹¹ Müslim, *Radâ'*, 24; İbn Mâce, *Nikâh*, 35; Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 10; Tirmizî, *Radâ'*, 3; Nesâî, *Nikâh*, 51.

İmam Şâfiî *neshin* sadece âyetin âyetle ve hadisın ise hadisle yapılması gerektiğini ifade etmektedir.³¹²

Kur'ân'da *neshi* kabul edenler tarafından üç âyet *neshin* varlığına dair delil gösterilmiştir.³¹³ *Nesih*, sünnî çoğunluk tarafından câiz görülmüştür.³¹⁴

Bu konudaki tartışmalar İslâm'ın ilk dönemlerine kadar uzanmakta ve hangi âyetlerin *nâsih-mensûh* kapsamına girip girmediği noktasında odaklanmaktadır. Genellikle *nesh*, aklen mümkün görülmekte ve diğer dinlerde fiilen var olduğu kabul edilmektedir.³¹⁵ Ancak günümüz tartışmaları geçmişten farklı olarak Kur'ân'da *neshin* var olup olmadığı noktasında yoğunluk kazanmaktadır.³¹⁶

Âlimlere göre *nâsih* ve *mensûh* bilinmedikçe Kur'ân'ın açıklanması câiz görülmemektedir.³¹⁷ Rivayete göre Hz. Ali'nin bir kadıya, *nâsih* ve *mensûh*'u bilir misin?" şeklindeki sorusuna karşılık kadının "hayır" cevabı vermesi üzerine Hz. Ali'nin "hem kendini hem de başkalarını helak ettin!" şeklinde karşılık vermesi, bu durumun teyidine örnek gösterilmektedir.³¹⁸

Nâsih ve *mensûh* hakkında birçok kitap telif edilmiştir. Bu konuda kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû Übeyd Kâsım b. Sellâm'ın *en-Nâsih ve 'l-Mensûh*'u,
2. Ebû Ca'fer en-Nehhâs'ın *en-Nâsih ve 'l-Mensûh*'u,
3. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin *en-Nâsih ve 'l-Mensûh fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*'i,³¹⁹
4. İbnu'l-Cevzî, *Ahbâru'r-Rusûh bi Mikdâri'n-Nâsihi ve 'l-Mensûh*'u,
5. Dr. Mustafa Zeyd'in *en-Nesh fi 'l-Kur'âni 'l-Kerîm*'i.³²⁰

Nesih hakkındaki bazı âlimlerin görüşlerini zikrettikten sonra şimdi ise Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *nesih* meselesine yaklaşımlarına değineceğiz. Zira Kur'ân

³¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfi'î (ö. 204/820), *er-Risâle*, Mısır 1938, s. 108.

³¹³ Bakara, 2/106; Ra'd, 13/39; Nahl, 16/101.

³¹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1437.

³¹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 118.

³¹⁶ Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 800.

³¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1435; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 347.

³¹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1435; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 347.

³¹⁹ Geniş bilgi için bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1435; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 347; Abdulhamit Birışık, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 584-586.

³²⁰ Okuyan, *Envâru'l-Kur'ân*, Ders Notları.

hakkında müstakil tefsir yazan bu iki müfessirin *nesih* meselesine yaklaşımları önem arz etmektedir.

4.2.2. Zemahşerî' ve Tabâtabâî'nin Neshe Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre *nesh*; bir âyetin yerine başka bir âyeti getirerek ilkinin kaldırmak, *insâh*; âyetin neshini emretmek yani *nesh* ettirmektir. *İnsâh* şöyle gerçekleşir; Cebrail (a.s.) Hz. Peygamber'e ilgili âyeti *nesh* etmesini ve bunu insanlara böylece bildirmesini emreder. *İnsâ*; ilgili âyetin zihinlerden silinip gitmesi,³²¹ *mahv* ise belli bir döneme ait hükümlerin silinmesi demektir.³²² Ona göre *nes'*, ilgili âyeti veya âyetleri değiştirerek değil ancak te'hîrle ya da ortadan kaldırmakla mümkündür.³²³

Zemahşerî'ye göre *nesh*, bir hikmete mebnîdir. Yüce Allah, hikmet gereği hükümlerin bazılarını sabit kılarken bazılarını *neshetmektedir*.³²⁴ Kur'ân âyetleri ancak misli ile ve açık mütevâtir sünnet ile *nesholunabilir*. Mütevâtir sünnet *nesh* konusunda Kur'ân gibidir. Mütevâtir olmayan sünnet, icmâ ve kıyâs ise Kur'ân âyetlerini *neshedemez*.³²⁵

Zamahşeri, âyetlerin *nâsih* ve *mensûh*larını açıklamaya çalışmakta, bu konuda selefî görüşlerine yer vermekte, bazen de aklî metodunun gereği, kişisel tenkidini ortaya koymaktadır.³²⁶

b) Tabâtabâî'ye göre *nesh* etme, gidermek demektir. Güneşin gölgeyi giderdiği gibi *nesih* de bir âyetin hükmünü giderir.³²⁷ Bakara, 2/106 ve Nahl, 16/101 âyetleri *neshe* açıklık getiren âyetlerdir. *Nesh*, âyetin kendisinin ortadan kaldırılması ve var oluşunun iptal edilmesi değil hükmünün kaldırılması demektir.³²⁸ Ra'd, 13/39'daki *yemhû* "silme" kelimesi *nesihtir*.³²⁹

Tabâtabâî'ye göre fıkıhta *nesh*, bir hükmün geçerliliğinin sona ermesi, yürürlük süresinin bittiğinin açıklanmasıdır. *Nesh*, "âyetin ayrıntısı niteliğinde bir kavram olup

³²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175.

³²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 513.

³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175.

³²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175; C. 2, 609.

³²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 609-610.

³²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 175-176.

³²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 246.

³²⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 246-247.

³²⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 378.

anlam ve içeriğini âyetten ve âyetin onunla ilgili işaretlerinden alır”.³³⁰ *Nesh*, şer’î hükümlerin yanında tekvîni olayları da kapsamaktadır. *Nesh*, ancak *nâsih* ve *mensûh*un tespitiyle mümkündür. *Nâsih*, *mensûh*un tüm öğelerini de kapsamaktadır.³³¹ Bir âyet, bir çok yönüyle âyettir. *Neshedilen* âyetin hükmü şer’î olarak yürürlükten kaldırılrsa da belâgat ve mu’cize yönüyle âyet oluşu devam etmektedir.³³²

Tabâtabâî’ye göre *mensûh* âyetler, *neshedilecek* emareler içermektedir.³³³ *Nâsih-mensûh* arasındaki görünürdeki çelişki, her ikisi arasındaki maslahat ve hikmetle giderilmiş olur.³³⁴ Sünnetin Kur’ân’la çelişmesi halinde Kur’ân’ın esas alınması esastır.³³⁵ Mütevâtir ya da ahad sünnet Kur’ân’ı *nesh* edemez. Sünnet sübut açısından Kur’ân’ın derecesinde değildir. Bu itibarla sünnetin Kur’ân’ı nesih etmesi söz konusu değildir.³³⁶

4.2.3. Neshe Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.2.3.1. Bakara, 2/106:

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Biz bir âyetten her neyi *nesheder* veya unutturursak daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye gücü yetendir.”

a) Zemahşerî, *neshe* delil gösterilen bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Maslahat gereği bir âyetin yerine bedel veya bedelsiz gelen herhangi bir âyetin lafzı da hükmü de veya bunlardan sadece birisi de kaldırılabilir. Bu durumda mana şöyle olur: “Biz kullarımız için o âyetten daha hayırlı bir âyet getiririz ki, o âyeti amele geçirmek önceki âyetten daha fazla sevabı vardır ya da önceki âyetle eşittir.” “... Gerçekten O her şeye kadirdir.” O’nun kudreti her şeye yeter, “Göklerin ve yerin mülkü Allah’a aittir.” Bu sebeple işlerinizi üstlenir. Dolayısıyla O, sizi, *nâsih* ve

³³⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 246.

³³¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 249.

³³² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 247.

³³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 249-250.

³³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 250.

³³⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Şîa Der İslâm*, çev. Kadir Akaras, Abbas Akyüz, Kevser Yayınları 6, İstanbul 2016, s.101.

³³⁶ Mansur Yayala, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2019. ss. 156-157.

mensûh hükümlerden sorumlu tutacağı şeyleri en iyi bilendir.³³⁷ Zemahşerî'ye göre bu âyet, hem *neshin* gerçekliğine hem de *neshin* ilâhi hikmet ve maslahata mebnî olduğuna işaret etmektedir.³³⁸

b) Tabâtabâî'ye göre Bakara, 2/106. âyeti *nesih* meselesini işlemektedir. Neshetme, “giderme” demektir. Bu bağlamda Güneşin gölgeyi gidermesine “Nesehati’ş-şemsü’z-zille” yani, “Güneş gölgeyi giderdi (neshetti)” denmiştir. Fıkıh’ta *nesih*, bir hükmün geçerliliğinin sona erdiğini ifade etmektedir. Bir kitaptan ikinci bir nüsha oluşturulmasına da “kitap neshedildi, nüshası alındı” denmektedir. Nahl, 16/101’de “nesh” yerine “tebdil” kelimesinin kullanılmış olması da bu nedenledir.³³⁹

Tabâtabâî'ye göre âyetteki “nunsihâ” kelimesi “hatırdan ve bilgiden giderme” anlamındaki “insâ” kalıbının çekimli hâlidir.³⁴⁰ “Nunsihâ” kelimesi “nensehâ” şeklinde de okunmuştur. Fiilin bu çekimi “nesie/nesîen” kalıbında “erteledi” anlamındadır. O zaman âyetin manası “Biz, bir ayeti gidermek suretiyle neshedersek veya ortaya çıkışını geciktirmek suretiyle ertelersek, ondan daha iyisini ya da bir benzerini getiririz.” şeklinde olur.³⁴¹

Tabâtabâî'nin nesh hakkındaki görüşleri şöyledir: *Nesh*, şer’î hükümlerin yanında tekvinî olayları da kapsamaktadır. *Nesh*, ancak nâsih ve mensûhun bulunması ile söz konusu olur. *Nâsih*, mensûhtaki yararlılık, iyilik ve yeterlilik unsurlarını da kapsamaktadır. *Nâsih* ile mensûh ortak bir yararı içerdiği için arada herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Örneğin bir peygamber vefat edip yerine bir başka peygamber gönderildiğinde biri diğerini neshetmiş olur. Ancak bu durumda herhangi bir çelişki söz konusu değildir. *Nâsih* ile *mensûh* arasındaki görünürdeki uyumsuzluğu kaldıran etken aralarındaki var olan hikmet ve maslahattır.³⁴²

Tabâtabâî'ye göre bir âyet, bazen bir açıdan bazen de birden fazla yönüyle değerlendirilebilir. Bu itibarla bir cihetten *neshedilen* âyet, bir taraftan ortadan kalksa da diğer yönüyle âyet konumundadır. Ona göre *neshedilen* âyetin, her ne kadar şer’î

³³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175.

³³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 175.

³³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 247.

³⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 250.

³⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 251.

³⁴² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 249-250.

olarak hükmü yürürlükten kaldırılrsa da belâgat ve mu‘cize yönüyle âyet oluşu devam etmektedir.³⁴³

Zemahşerî ve Tabâtabâî’ye göre Bakara, 2/106. âyeti ekseninde Yüce Allah, kendi koyduğu hükmü değiştirme gücüne ve yetkisine sahiptir. *Nesihde* ilâhi hikmet ve maslahat mevcuttur. O’nun tasarrufuna kulların müdahalesi söz konusu olamaz. Bu konuda her iki müfessir arasında herhangi bir fark görülmemektedir. Tabâtabâî’ye göre neshedilen âyetin, her ne kadar şer’î olarak hükmü yürürlükten kaldırılrsa da belâgat ve mu‘cize yönüyle âyet oluşu devam etmektedir.

c) Bu âyet bağlamındaki yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî ilgili âyet hakkında şu açıklamaya yer vermektedir: “Âyetin hükmünü kaldırma” olarak tercümesi yapılan kelimenin sözlük anlamı, bir konuyu bir kitaptan kopyalayıp farklı bir tarafa yazmaktır.³⁴⁴ Bu itibarla bir âyette bulunan hüküm kaldırılmasına rağmen lafzının durması ya da kaldırılması anlam bakımından aynıdır. Bir kısım âyetlerin yalnız hükümlerinin değiştirilmesine rağmen lafızlarının aynı kalması ya da unutturulması söz konusudur.³⁴⁵ Ayrıca Taberî, Hasan-ı Basrî’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Hz. Peygambere bazı âyetler okutulup sonra da unutturuluyor ve onlardan bir eser kalmıyordu. Kur’ân’da bazı âyetler vardır ki neshedildiği halde siz onları halen okumaktasınız. Yani bu âyetlerin lafızları bâkî hükümleri kaldırılmıştır”.³⁴⁶

Râzî ilgili âyetteki “ondan daha hayırlısını veya dengini getiririz.” ifadesiyle ilgili iki görüşü nakletmektedir: Birinci görüşe göre “hüküm bakımından daha hafif”, ikincisine göre ise “daha faydalısını getiririz” demektir. Râzîye göre “Daha faydalı olanını getiririz” görüşü daha çok tercihe şayandır. Bu görüşe göre mükellef kolay olana değil faydalı olana sevk edilmektedir.³⁴⁷

Râzî, ikinci gelen hüküm birincisinden daha faydalı ise birinci gelen emir eksik olmuş olmaz mı? şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: Birinci gelen emir o zaman için faydalı iken ikinci gelen hüküm sonraki zaman için daha faydalıdır.

³⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 247.

³⁴⁴ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 2, s. 388.

³⁴⁵ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 2, ss. 388-389.

³⁴⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 2, s. 389.

³⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 250.

Böylece soru zail olmuş olur. Râzîye göre âlimler bu âyete istinaden *nesih* meselesini dile getirmişlerdir.³⁴⁸

Kurtubî'ye göre Arapçada *nesh* iki anlamda kullanılmaktadır: Birincisi “nakletmek, aktarmak”, ikincisi ise “iptal etmek ve izale etmek.” Bu âyette kastedilen “iptal etmek ve izale etmek” anlamıdır. Bir şeyi iptal ve izale ederek onun yerine başka bir şeyi koymaktır. Bu, Güneşin gölgeyi giderip gölgenin yerini tuttuğunda “Güneş gölgeyi *nesh* etti” demeye benzer. Yani “Biz bir âyeti *nesh*eder veya onu unutturursak ya ondan hayırlısını ya da onun benzerini getiririz” buyruğu bu anlama gelmektedir.³⁴⁹

4.2.3.2. Ra‘d, 13/39:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

“Allah dilediğini siler ve dilediğini sabit bırakır. Kitabın anası (esası) O’nun yanındadır”.

a) Bu âyet hakkında Zemahşerî’nin yorumu şu şekildedir: İnkârcılar, Hz. Peygamber’in önceki hükümlerden bazılarını kaldırmasını yadırgıyorlardı. Oysa ki dinî hükümler maslahat esaslı hükümlerdir. Bu itibarla durum ve dönemlere bağlı olarak değişebilen kurallardır. Her dönemde kulların yararına olan şeyler farz kılınmaktadır.³⁵⁰ Zemahşerî, bu âyetin yorumuna yönelik şunların söylendiğini nakletmektedir: “Yüce Allah, kulun her davranışını kaydeden hafaza meleklerinin tuttuğu kayıtlardan iyilik ve kötülük sayılmayanları siliyor diğerlerini bırakıyordu. Çünkü onlar her tür söz ve davranışı yazmakla görevliydi.” “Tevbe edenlerin tevbesiyle inkâr ve isyanlarını siliyor; iman ve taatlerini ise bırakıyor.” İnsanlardan, diğer hayvan, bitki ve ağaçlardan, bazı mahlûkatı, bunların birtakım nitelik ve hallerini yok ediyor, bazılarını ise bırakıyor. Tüm kitapların kaynağı olan ana kitap yani *levh-i mahfûz* “O’nun katındadır.” Olacakların tamamı orada kayıtlıdır.³⁵¹

b) Tabâtabâî’ye göre âyetteki “silme” anlamındaki *yemhû* ifadesi *nesih*’tir. Çünkü bu ifade Arapların güneşin gölgeyi gidermesine yönelik kullandıkları *nesehati’ş-şemsu’z-zill* tabiriyle örtüşmektedir. *Nesh*, bir hükmün geçerliliğini yitirmesi, yürürlükten kalkması anlamına yakındır.³⁵² Silmeye karşın sabit bırakmak

³⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 3, s. 250.

³⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 2, s. 301.

³⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 513.

³⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 513.

³⁵² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, ss. 377-378.

ise, yerinde hareketsiz olarak kalıcı kılmaktır. Bu hal *esbettü 'l-vetede fi 'l-arz* “kazığın hareketsiz ve yerinden oynamayacak şekilde çakılmasına” benzemektedir.³⁵³ Bu durumda silme; bir şeyin izlerinin giderilmesi demektir.³⁵⁴

Tabâtabâî'ye göre Yüce Allah'ın, her zaman için hüküm ve yargısının içinde olduğu bir kitabı bulunmaktadır. Dilediğinde kitaplarındaki var olan hüküm ve yargıları silmekte veya sabitlemektedir. Başka bir ifadeyle, dilediğinde var olan hükmü değiştirmekte ve başka bir zamanda da yeni hüküm koyabilmektedir. Fakat nezdinde değişmesi ve silinmesi hatta sabit kalması mümkün olmayan hükmü de mevcuttur. Aslolan da budur. Hükümlerin hepsi aslından kaynaklandığı gibi yine aslına döner. Haliyle Yüce Allah, asıl üzerinden dilerse siler, dilerse sabit hale getirir.³⁵⁵

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin nezdinde de Ra'd, 13/39. âyeti noktasında dinî hükümler maslahat içerikli ilâhi yasalardır. Şartların değişimine bağlı değişebilen kurallar olmakla beraber her dönem için farz olan hükümler de vardır. Yani kulların yararına olan şeyler farz kılınmaktadır. Görüldüğü gibi bu konuda her iki müfessir arasında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet bağlamındaki yorumlardan bazıları şöyledir:

Örneğin Taberî farklı görüşleri bir araya toplayarak şunları aktarmaktadır: Bazılarına göre “Yüce Allah, indirdiği hükümlerin dilediğini *nesh* ederek kaldırır, dilediğini de öylece bırakır”³⁵⁶ Diğerlerine göre “Yüce Allah, kulları hakkındaki hususlardan dilediğini siler, dilediğini de olduğu gibi bırakır. Ancak cennetlikle cehennemlik, ecel ve hayat bundan istisnadır”.³⁵⁷ Bir kısmına göre “Yüce Allah, meleklerin yazdıkları amel defterinden dilediğini silip dilediğini bırakır. *Levh-i mahfûz* ise onun katındadır.”³⁵⁸ Bazılarına göre “Yüce Allah, dilediği her şeyi siler ve dilediği her şeyi olduğu gibi bırakır.” Bir başka görüşe göre *Levh-i Mahfûz* iki kısımdır. Birisinde Yüce Allah, dilediği değişikliği yaparken dilediğini öylece bırakır. Diğerinde ise hiçbir değişiklik yapmaz. Ona, *Ümmül-Kitap* denir.³⁵⁹

³⁵³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 11, s. 378.

³⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 11, s. 378.

³⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 11, s. 378.

³⁵⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 559.

³⁵⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 559.

³⁵⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 563.

³⁵⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 562-563.

Râzî'ye göre bu âyetteki *mahv*, yazının izini yok etmek demektir. Nitekim birisi yazının izini giderip onu sildiğinde *مَحَاهُ, يَمْحُوهُ, مَحَاً* denilmektedir. Nahivcilere göre âyetteki *yûsbit* kelimesinden “Yüce Allah onu isbat eder” manası kastedilmektedir.³⁶⁰

Râzî, âyetteki *imha* ve *isbat*’ın kastına yönelik iki görüş nakletmektedir:

Birincisi bu âyet, lafzının zahirinin de ifâde ettiği gibi her şey hakkında umûmidir. Bu görüştekilere göre “Yüce Allah, rızkı mahveder (siler) veya artırır. Ecelinin saîd ya da şakî olması, iman yahut küfür hakkındaki söz de böyledir.” Bu görüş Hz. Ömer ve İbn Mes‘ûd’a aittir.³⁶¹

İkinci görüşe göre bu âyet, şunlara değil de beriki şakîlere hastır. Böyle olması halinde ayetle ilgili şu izahlar yapılabilir:

a) *Mahv* ve *isbattan* maksat, önceki hükmü *nesih* edip onun yerine yeni bir hüküm getirmek, *isbât* etmektir.

b) Yüce Allah, hafaza meleklerinin kayıt defterlerinden, ne güzel ve ne de günah olmayan şeyleri siler. Çünkü hafaza melekleri, her söz ve fiili yazmakla görevlidirler. Yüce Allah, işte bunları siler başkalarını ise yerinde bırakır.

c) Yüce Allah *mahv* ile şunu kast etmektedir: Kişi günah işlediğinde o günahı amel defterine kaydettirmiş, tevbe ettiğinde de onu divanından silmiş olur.

d) Yüce Allah *mahv* ifadesiyle eceli gelenleri, *isbat* ifadesiyle de eceli gelmeyenleri kast etmektedir.

e) Yüce Allah, senenin başında o yılın hükmünü kayıt ve *isbât* eder. O sene geçince o yıl mahvolmuş olur ve Yüce Allah yeni yıla yönelik başka bir kader tesbit eder.

f) Yüce Allah, ayın nurunu mahveder, güneşin nurunu *isbât* edip bırakır.

g) Yüce Allah, dünyâyı mahveder, ahireti *isbât* eder.

i) Yüce Allah rızık, belâ ve sıkıntıları kitaba kaydeder, sonrasında da kişinin duâ ve sadakaları ile siler (rızıkları artırır). Burada kişinin Rabbine yönlendirilmesine teşvik bulunmaktadır.

³⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 19, s. 66.

³⁶¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 19, s. 66.

j) Kulların halleri değişebilir. O hallerden, geçip gidenler *mahva*, geride bırakılanlar ise *isbâta* konu olmuşlardır.

k) Yüce Allah, hükümlerden dilediğini kaldırır, dilediğini de isbat eder. O, gayba, hiç kimseyi muttali kılmaz. O, hüküm vermede tektir, dilediği gibi hüküm verir.³⁶²

Kurtubî bu âyet ile alakalı şöyle söylemektedir: Yüce Allah, istediği şeyi yazılı olan kitaptan siler dilediğini de bırakır. Vaktin gelmesine kadar erteler. “Kitabı (yazıyı) sildim.” ibaresi, izini yok ettim anlamında, “ve bırakır” emri, onu bırakır manasındadır.³⁶³

4.2.3.3. Nahl, 16/101:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti değiştirdiğimiz zaman -ki Allah neyi indireceğini çok iyi bilendir- “Sen ancak bir iftiracısın!” dediler. Hayır; onların çoğu (gerçeği) bilmezler”.

a) Zemahşerî’ye göre bir âyetin diğer bir âyetle değiştirilmesi *neshtir*. Yüce Allah dilediği zaman ilâhi hükümleri başkalarıyla değiştirebilir. Hükümler maslahata yönelik olup bir dönem için yararlı olan başka bir dönemde zararlı ya da tersi olabilir. Bu nedenle her şeyi bilen Yüce Allah, hikmeti gereği dilediği hükmü kaldırır, dilediğini de bırakır. “Yüce Allah ne indirdiğini iyi bildiği halde” ifadesi de bunu ortaya koymaktadır.³⁶⁴

Zemahşerî, Hz. Peygamberin, maslahat gereği bazı hükümleri değiştirdiğini, ancak Mekkelilerin, *nâsih-mensûh*’u bilmediklerinden Hz. Peygamber’e “Muhammed ashâbıyla alay ediyor, onlara bugün bir şey emrediyor, yarın aynı şeyi yasaklıyor; daha hafif olan bir hüküm veriyor.” şeklinde iftira ettiklerini ifade etmektedir.³⁶⁵

Zemahşerî’ye göre “bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimiz zaman...” ifadesi âyetin âyetle *nesh* edildiğini gösterir, ancak âyetin âyetten başka bir şeyle *nesh* edilemeyeceğini göstermez.³⁶⁶

³⁶² Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 19, s. 66-67.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 87.

³⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 609.

³⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 609.

³⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 609.

Zemahşerî'ye göre âyetlerin başka âyetlerle değiştirilmesi *nesh* demektir. Yüce Allah, dilediği gibi ilâhi hükümleri hikmet ve maslahat gereği başkalarıyla değiştirilebilir. Bir âyet, başka bir âyet veya mütevâtir bir sünnetle *nesh* edilebilir. Zira *nesih* konusunda mütevâtir sünnet Kur'ân gibidir. Ancak icmâ, kıyâs ve hakkında kesin olarak hüküm verilmeyen sünnetle âyetlerin *nesh* edilmesi söz konusu değildir.³⁶⁷

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyet, *nesh* ve *neshin* hikmetine işaret etmekte ve Hz. Peygamber'i Yüce Allah'a iftira atmakla suçlayanlara cevap vermektedir.³⁶⁸

Tabâtabâî, âyetteki *beddelnâ* kelimesi ile ilgili *el-Müfredât*³⁶⁹ adlı eserden naklen *el-ibdâl*, *et-tebdil* ve *el-istibdâl* sözcüklerinin bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak anlamına geldiğini söylemektedir. *et-Tebdil* sözcüğünün mutlak olarak karşılığı, insana geri dönmeyen tağyîr/değiştirme anlamını da ifade edebilir.³⁷⁰

Tabâtabâî'ye göre “Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimizde...” ifadesi, “Değiştirmek sûretiyle ikinci âyeti birinci âyetin yerine koyduğumuzda, böylece öncekinin yerine konan ikinci âyet kalıcı ve istenen olduğunda...”³⁷¹ anlamına gelmektedir. “Allah tedricen indirdiğini daha iyi bildiği halde” ifadesi ile de kinaye yoluyla “Hak asla kendi konumunu aşmaz ve Yüce Allah neyi indirmişse, indirilen âyet indirilmeyi en fazla hak edendir. Çünkü Yüce Allah neyi indireceğini onlardan daha iyi bilir.”denmektedir.³⁷²

Tabâtabâî'ye göre ilâhi hükümler kulların maslahatlarına bağlıdır. Maslahatların değişmesine bağlı olarak onlar da değişikliğe uğrarlar. Maslahatın değişmesiyle hükmün de değişmesi bir zorunluluktur. Bu açıdan ortadan kalkan maslahatla ilgili olarak konulan hükmün, yeni bir maslahatın gerektirdiği diğer bir hükümle *nesh* edilmesi gereklidir.³⁷³

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre Nahl, 16/101. âyeti, *neshin* gerçekliğine delalet etmektedir. Bir âyetin başka bir âyetle değiştirilmesi *nesh* manasına gelmektedir. Yüce

³⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 609-610.

³⁶⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 345.

³⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 39.

³⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 345.

³⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 345.

³⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 345.

³⁷³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 346.

Allah dilediği zaman ilâhi hükümleri değiştirebilir. Görülüyorki her iki müfessir arasında *nesih* konusunda herhangi bir fark görülmemektedir.

c) Bu âyet bağlamındaki yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî, tefsirinde müfessirlerin *nesh* hakkında şunları söylediğini zikretmektedir: Müfessirler, *nesh* kelimesini değişik biçimlerde açıklamaktadırlar: Süddiye göre *nesih*, âyeti alıp götürmek, Abdullah b. Abbas’a göre âyeti değiştirmek, Abdullah b. Mes’ûd ve arkadaşlarıyla Mücâhid’e göre âyetin hükmünü değiştirip lafzını bırakmak demektir.³⁷⁴

İslam âlimlerinin geneli, *neshin* gerçekliğine Nahl, 16/101. ve Bakara, 2/106. âyetlerini delil olarak getirmişlerdir. İlgili âyet, bir kısım âyetlerin hükmünün kaldırılıp *nesh* edilerek yerine başka âyetlerin getirildiğini göstermektedir.³⁷⁵

Râzî bu âyetle ilgili şunları nakletmektedir: İbn Abbas’a göre “*tebdîl*”, birşeyi kaldırarak yerine başkasını koymaktır. Âyetin *tebdîli* ise bir âyeti kaldırarak yerine başka bir âyet koymaktır. Bu da âyetin diğer bir âyetle *neshi* demektir.³⁷⁶

Ebu Müslim el-İsfehânî’ye göre Hz. Muhammed’in şariatında *nesh* vâki değildir. Bu âyetle “Kible’nin, Mescid-i Aksâ’dan Kabe’ye döndürülmesi gibi, önceki kitaplarda var olan bir âyetin yerine başka bir âyet getirdiğimizde müşrikler “sen bu değiştirme hususunda iftira ediyorsun derler.” demek istenmektedir. Râzî’ye göre diğer müfessirler, Hz. Peygamberin şariatında *neshin* varlığı fikrini benimsemektedir.³⁷⁷

Râzî’ye göre Şafîî, bu âyeti delil göstererek Kur’ân’ın sünnet ile *nesh* edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ona göre “Biz, bir âyeti diğer bir âyetin yerine getirdiğimiz vakit” âyeti ancak başka bir âyetle *nesh* edilmesini gerektirir.³⁷⁸

Şafîî’nin bu görüşü Râzî’ye göre zayıftır. Çünkü bu âyet, Yüce Allah’ın bir âyeti başka bir âyetle *tebdîl* ettiğine delâlet etmektedir. Bu ifadede, bir âyetin ancak bir âyetle değiştirilebileceğine dair bir işaret yoktur. Hz. Cebrail, âyet getirdiği gibi sünneti de getirmiştir. Sünnet, bazen bir âyetin hükmünü de isbat edip

³⁷⁴ Taberî, *Câmi ‘u l-Beyân*, C.2, ss. 389-390.

³⁷⁵ Taberî, *Câmi ‘u l-Beyân*, C. 14, s. 362.

³⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu l-Gayb*, C.20, s. 118.

³⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu l-Gayb*, C. 20, s. 118.

³⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu l-Gayb*, C. 20, s. 118.

desteklemektedir. Oysaki bu âyet kâfirlerin sözünü nakletmektedir. Bu nedenle Şafî'nin bu görüşü nasıl doğru olabilir? En iyisini bilen Yüce Allah'tır.³⁷⁹

İlgili âyet hakkında şöyle yorumlar da yapılmıştır: İbn Bahr'a göre âyetin anlamı "Biz önceki bir şeriati, sonradan gönderdiğimiz yeni bir şariat ile değiştirdiğimizde..."³⁸⁰, Mücâhid'e göre "Biz bir âyeti kaldırıp, onun yerine başka bir âyeti koyacak olursak..."³⁸¹, Cumhur'a göre ise "Biz, bir âyeti onlara öncekinden daha ağır gelen bir başka âyet ile *nesh* ettiğimizde..." şeklindedir.³⁸²

4.2.4. Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

Kur'an'daki *mensûh* âyetlerin sayısında ihtilaf vardır. Bu ihtilafın sebeplerinin başında her müfessirin *nesh* konusuna farklı bakmasıdır. Bunun bir sonucu olarak *nesh* anlayışına göre kabul edilen âyetlerin sayısı da farklı olmuştur.³⁸³ Örneğin Dihlevî tarafından *mensûh* kabul edilen âyetlerden bir kısmı şunlardır: Bakara 2/180, 240; Enfâl 8/65.³⁸⁴ Bu âyetler meşhur hale gelen *mensûh* âyetlerdendir. Konuyu ilgili üç âyetle sınırlandırarak Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin yaklaşımlarını üç başlık altında inceleyeceğiz.

4.2.4.1. Bakara, 2/180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

"Birinize ölüm geldiği zaman, bir hayır (mal) bırakacaksa ana babaya ve yakınlarla uygun bir biçimde vasiyet etmek, *muttakîler* (duyarlı olanlar) üzerinde bir borç olarak farz kılınmıştır."

a) Zemahşerî'ye göre İslâm'ın ilk yıllarında mirasçı lehine vasiyet yapılabiliniyordu. Ancak daha sonra bu durum miras paylaşımını düzenleyen âyetler³⁸⁵ ile Hz. Peygamber'in, mirasçı lehine vasiyeti kaldıran "Şüphesiz ki Yüce Allah tüm hak sahiplerine hakkını vermiştir. Dikkat ediniz! mirasçı lehine vasiyet etmek yoktur."

³⁷⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 20, s. 118.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 467.

³⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 467.

³⁸² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 467.

³⁸³ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî (ö. 1176/1762), *el-Fevzü'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*, Derrâseti'l-Kur'âniyye, Dimaşk 2008, s. 59.

³⁸⁴ Geniş bilgi için bk. Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr*, s. 59, 61, 65.

³⁸⁵ Nisâ, 4/11, 12, 176.

hadisiyle *nesh* edilmiştir.³⁸⁶ Zemahşerî'ye göre bu rivâyet, âhâd tarikle gelmiş olmasına rağmen daha sonra ümmetin benimsesiyle mütevâtir hale gelmiştir.³⁸⁷

Zemahşerî'ye göre bu âyetin, miras taksimine dair âyete aykırı olmadığını, *neshe* uğramadığını, ilgili âyetlerin hükmüne bağlı kalındığını, mirasçı lehine vasiyet ve mirasın cem edilebileceğini söyleyenler de bulunmaktadır.³⁸⁸

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyet, zorunluluk ifade etmektedir. Kur'ân'da "yazıldı" ifadesi kesinlik ve gereklilik bildirimi için kullanılmaktadır. Âyetteki "bir hak" lafzı bunu pekiştirmektedir. "Hak" kelimesi de "yazıldı" da olduğu gibi zorunluluk ifade etmektedir. Ancak "hak" lafzının muttakilerle sınırlandırılmış olması, yargının farz ve zorunluluk ifade etmesini bir nebze hafifletmektedir. Çünkü farzın genel olması için en güzel yaklaşım "Müminlere bir haktır." şeklinde söylenmiş olmasıdır.³⁸⁹

Tabâtabâî'ye göre bu âyetin verâset âyetiyle *nesh* olunduğunu söyleyenler vardır. Bunun doğru olması halinde, âyetteki farziyet kalkmış, ancak sevdirmek amaçlı mendupluğu devam ediyor olur. *Hak* kelimesinin muttaki olanlarla sınırlandırmış olması bu amaçla olabilir.³⁹⁰

Tabâtabâî, *Tefsir 'ül- 'Ayyâşî*' den nakille³⁹¹; İmam Bâkır ya da İmam Sâdık'ın, âyetin hükmünün, 'ferâiz' âyetiyle yürürlükten kaldırılmıştır." dediğini nakletmektedir.³⁹²

Tabâtabâî'ye göre bu âyetin vaciplik yönü yürürlükten kaldırılmıştır, müstehaplık yönü ise devam etmektedir.³⁹³

Zemahşerî'ye göre Bakara, 2/180. âyeti, Nisâ, 4/11-12, 176. âyetleriyle *nesh* edilmiştir. Tabâtabâî'ye göre Bakara 2/180. âyetinin vaciplik yönü yürürlükten kaldırılırken müstehaplık yönü devam etmektedir.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

³⁸⁶ Buhârî, Vesâyâ, 6; Tirmizî, Vesâyâ, 5; Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 6; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 221-222.

³⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 221-222.

³⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 222.

³⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 440.

³⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 440.

³⁹¹ Ayyâşî, *Tefsîri 'l- 'Ayyâşî*, C. 1, s. 96.

³⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 441-442.

³⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 442.

Taberî bu âyeti şöyle açıklamaktadır: “Ey iman edenler, sizden birine ölüm geldiğinde eğer arkasında mal bırakacaksa anne babasına ve kendisine mirasçı olmayan akrabalarına, dinen belirlenmiş olan üçte bir sınırını aşmamak kaydıyla vasiyet etmesi farz kılınmıştır. Bu, Allah’tan korkan müminler üzerine bir haktır.”³⁹⁴

Dört mezhep imamı ve müctehidlerin çoğunluğuna göre bu âyet; daha önce farz kılınmış olan vasiyetin, kısmi olarak miras taksimine dair Nisâ 4/11. vd. âyetle değiştirilerek farz olmaktan çıkarıldığı, böylece tavsiye niteliğinde bir mendubiyet davranışına büründüğü belirtilmiştir.³⁹⁵

Öte yandan kısmi ya da tamamının *nesh* edildiğini söyleyenlerin aksine Taberî, Dahhâk ve Tâvûs hiçbir sûrette *nesh* olmadığını savunmaktadır. İlgili âyetin, miras âyeti çerçevesinde kapsam dışına bırakılan (farklı dine mensup ana, baba ile mirasçı olamayan köle ve akraba ve benzeri) akrabaların vasiyet yoluyla mirastan pay almalarını hedeflediğini söylemektedirler.³⁹⁶

Bu âyetin *mensûh* mu yoksa *muhkem* mi olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Kurtubî’nin naklettiğine göre Dahhâk, Tâvûs, Taberî ve el-Hasen’e göre âyet *muhkem*dir. Zahiri açıdan umum, anlam itibariyle mirasçı olamayan anne-baba ve akrabalar ile mirasdan mahrum köleler hakkında hususluğu ifade etmektedir.³⁹⁷ Zührî’den nakledilen rivâyete göre az ya da çok olsun vasiyet vaciptir. İbnü’l-Münzir’e göre ise vasiyet; icmâ ile miras kapsamı dışında kalan anne-babayla miras alamayan akrabaya câizdir.³⁹⁸

Bilmen’e göre bu âyet, Müslümanlara ahiret hayatlarındaki faydasına yönelik bir vasiyet görevi telkin buyurmaktadır. Bu hüküm belli bir zamana kadar böyle iken daha sonra diğer bir âyetle vasiyetin kimler için geçerli olacağı açıklanmış, ana baba gibi vârislere vasiyetin cevazı takyit buyrulmuştur. Şöyle ki; terekeden birer hisse alacaklara yönelik yapılacak vasiyetin muteber olabilmesi için diğer varislerin rızası gerekmektedir. Onların rızası olmaması halinde bu vasiyet geçerli değildir. Ancak

³⁹⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 3, s. 122.

³⁹⁵ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 3, s. 124; DİB, *Kur’ân Yolu Tefsiri*, C. 1, Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017, ss. 273-275.

³⁹⁶ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 3, s. 123-124.

³⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 3, s. 99.

³⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 3, s. 99.

başka bir varisin olmadığı ya da olup da bu vasiyete izin vermesi halinde vasiyet geçerli olur. Bu âyet, miras âyetleriyle kısmen *nesh* ve takyit buyrulmuştur.³⁹⁹

4.2.4.2. Nisâ, 4/15.

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى
يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾

“Kadınlarınızdan çirkinlik (fuhuş) yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin! Şahitlik ederlerse, o (kadı)nları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar için bir yol açıncaya kadar evlerde hapsedin!”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyetteki “fâhişe” kelimesinden maksat zinâdır. “Onları evlerde hapsedin” ifadesi hakkında “Onları ömür boyu hapsedilmiş olarak evlerinizde tutun” denilmektedir. İslâmın ilk dönemlerinde zinâ eden kadınların cezası bu şekilde iken daha sonra bu âyet “Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz(er) celde (değnek) vurun!..” (Nûr, 24/2.) âyetiyle *nesh* edilmiştir. Zinânın cezası Kitap ve Sünnet’ten anlaşıldığından burada had zikredilmemiştir. Ona göre bu açıdan âyetin muhkem (gayr-i mensuh) olması da câizdir.⁴⁰⁰

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyetteki “fâhişe” kelimesi, kötü ve çirkin yol anlamındaki “fahş” kökünden türemiş olup yaygın olarak zinâ anlamında kullanılmaktadır. Bu kelimedden zinâ kast edilmektedir. Tabâtabâî, kırbaç vurma cezasını öngören Nûr, 24/2. âyeti indiğinde Hz. Peygamberin “Zinâ eden kadınlara Yüce Allah’ın gösterdiği yol, kırbaç vurma cezasıdır.” buyurduğunun rivayet edildiğini kaynak vermeden nakletmektedir. Ona göre buna dair bir başka delil de âyetin zahirinin bu hükmün neshedileceğini göstermesidir.⁴⁰¹ Tabâtabâî’ye göre âyetteki iki şıklı ifade, bu hükmün neshedilmesinin istendiğine delâlet etmektedir. Nisâ, 4/15. âyeti, Nûr, 24/2. âyetiyle neshedilmiştir.⁴⁰²

c) Bu âyet ile ilgili diğer müfessirlerin görüşlerinden bazıları şöyledir: Râzî’ye göre ulemânın çoğunluğu bu âyetin hükmünün mensûh olduğunu kabul etmektedir. Ebû Müslim ise, bu âyetin mensûh olmadığını söylemiştir.⁴⁰³ Süyûtî’ye göre “..fuhuş

³⁹⁹ Bilmen, *Kur’anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. I, ss. 172-173.

⁴⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 477.

⁴⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 240.

⁴⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 241.

⁴⁰³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 9, s. 240.

yapanlara karşı...” Nisâ, 4/15. âyeti, Nûr, 24/2. âyetiyle neshedilmiştir.⁴⁰⁴ Yazır’a göre de bu âyet Nûr, 24/2. âyetiyle nesh olunmuştur.⁴⁰⁵

Sonuç itibariyle her iki müfessirin görüşü mukâyese edildiğinde Nisâ, 4/15. âyeti hakkındaki yorumlarının benzer olduğu ve bu âyetin Nûr, 24/2. âyetiyle nesh edildiğini söyledikleri görülmektedir.

4.2.4.3. Enfâl, 8/65:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

“Ey Peygamber! (Saldırıya karşılık) müminleri savaşa teşvik et! Sizden sabırlı yirmi (kişi) olursa, iki yüz (kâfir)e galip gelebilir. Sizden yüz (kişi) olursa, (gerçeği) anlamayan bir topluluk olmaları sebebiyle kâfir olanlardan bin (kâfir)e galip gelebilir.”

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında İbn Cüreyc’den şu rivâyeti nakletmektedir: Rivayete göre bir sahabînin on kâfire karşı savaşıması gerekiyordu. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hz. Hamza’yı otuz süvariyle üç yüz süvarili Ebû Cehil’in karşısına göndermişti. Bu durum Müslümanların serzenişine sebep olmuştu. Ancak bir müddet sonra bu hüküm kaldırılarak bir sahabînin iki kâfire karşı mukavemet etme zorunluluğu getirilmiştir.⁴⁰⁶ Zemahşerî, Müslümanların azınlıkta olduğu ilk dönemlerde hüküm böyle iken sayılarının artmasıyla hükmün hafifletildiğini de nakletmektedir.⁴⁰⁷

b) Tabâtabâî’ye göre “Eğer sizden sabırlı 20 kişi bulunursa, 200 kişiye galip gelirler.” lafzı kâfirlerden iki yüz kişiyi kast etmektedir. Nitekim sonrasındaki “bin” sayısı da bununla kayıtlandırılmıştır. Aynı durum “Eğer sizden yüz kişi olursa” ifadesi için de geçerlidir. Yani, sabırlı yüz kişiyi kast etmektedir. Nitekim “yirmi” sayısı da bununla kayıtlandırılmıştır.⁴⁰⁸

Tabâtabâî’ye göre akabinde gelen âyetteki hafifletme (... Yüce Allah yükünüzü hafifletti.) ifadesi bir yükümlülüğün sonra söz konusu olabilir. Dolayısıyla âyetlerin ifade tarzı haber verme niteliklidir ama bununla emir kastedilmektedir. Buna göre ilk âyetle kastedilen anlam şu şekilde belirginleşir: “Sizden bir kişi kâfirlerden on kişi

⁴⁰⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1445.

⁴⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2, s. 530.

⁴⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 227.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 227.

⁴⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, s. 125.

karşısında sebat gösterebilir.” Akabindeki âyetin anlamı şu şekilde açıklığa kavuşmaktadır: “Yüce Allah şimdi emrini hafıfletti, sizden bir kişi kâfirlerden iki kişi karşısında sebat etsin.”⁴⁰⁹

Tabâtabâî, *Tefsirü'l-kummî*⁴¹⁰ den naklederek şunları ifade etmektedir: Peygamberliğin ilk dönemlerinde hüküm şöyleydi. Bir adam, on kâfirle savaşmak zorundaydı. Eğer o adam on kâfirin önünden kaçsaydı, düşmanla karşılaşmaktan kaçan bir firari kabul edilirdi. Yüz kişi bin kişiyle savaşmak zorundaydı. Sonra Yüce Allah, müminlerin zayıf olduklarını, bu yükün altından kalkamayacaklarını bildi ve Enfâl 8/66. âyetini indirdi. Böylece bir müminin en az iki kâfirle savaşmasını farz kıldı. Eğer bir mümin iki kâfirin önünden kaçarsa, o savaş meydanından firar etmiş olur. Eğer kâfirler üç kişi mümin de bir kişiye onların önünden kaçarsa firar sayılmaz.⁴¹¹ Tabâtabâî, *Tefsirü'l-'Ayyâşî*⁴¹²de Hüseyin b. Sâlih'ten, İbn Abbas'dan ve farklı râvilerden anlatılanlara yakın hadisler rivâyet edildiğini de nakletmektedir.⁴¹³

Görüldüğü gibi Zemahşerî'ye göre Enfâl, 8/65. âyetinin hükmü aynı sûrenin 8/66. âyetiyle kaldırılmıştır. Tabâtabâî, mutlak olarak “Bu âyetin hükmü şu âyetle kaldırılmıştır.” şeklinde söylemese de ortaya koyduğu kanaati bütünsel olarak değerlendirildiğinde Enfâl, 8/65. âyetinin hükmünü bir sonraki Enfâl, 8/66. âyetle ilişkilendirdiğini ve iki âyet arasında bir anlamda *nesiht* söz ettiğini söylemek mümkündür. Böylece her iki müfessir nezdinde de Enfâl, 8/65. âyetinin hükmü, Enfâl, 8/66. âyetiyle *nesh* edilmiştir.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre bu âyet, bir müminin on kâfire bedel olacağını bildirmektedir. Kâfirlerin, savaşırken herhangi bir sevap elde etme inancından yoksun olmaları nedeniyle savaşta metanetli olmayacakları, dünyalıklarını kaybetme endişesiyle korkak davranacaklarına dikkat çekmektedir.⁴¹⁴

Taberî, Abdullah b. Abbas'ın şöyle dediğini nakletmektedir: Enfâl, 8/65. âyetiyle bir Müslümanın 10 düşman karşı direnmesi farz kılınmış ancak bu durum

⁴⁰⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, ss. 125-126.

⁴¹⁰ Kummi, *Tefsirü'l-Kummî*, C. 1, ss. 279-281.

⁴¹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, ss. 135-136.

⁴¹² Ayyâşî, *Tefsirü'l-'Ayyâşî*, C. 2, s. 72.

⁴¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, s. 136.

⁴¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 11, s. 261.

Müslümanlara zor gelmiştir. Bunun üzerine Enfâl, 8/66. âyeti nâzil olmuş, böylece Müminlerin yükü hafifletilmiştir. Fakat Yüce Allah, karşı konması gereken düşman sayısını azalttığı oranda da Müslümanların sabrını eksiltmiştir.⁴¹⁵

Taberî'ye göre Enfâl, 8/66. âyetindeki ifade her ne kadar emir formunda olmasa da mana bakımından emir hükmündedir. Bir Müslümanın en az 2 kafiye karşı savaşması farzdır. Bu bakımdan Enfâl, 8/66. âyeti, Enfâl, 8/65. âyetini *nesh* etmekte emir mahiyetindedir.⁴¹⁶

İlgili âyet paralelinde Bedir Savaşı ve benzeri hadiselerle ilişkilendirilerek bazı tefsirlerde atıf yapılmış, Enfâl, 8/65'in Enfâl 8/66 ile *nesh* edildiği zikredilmiştir.⁴¹⁷ Abdullah b. Abbas, İkrime, Hasan-ı Basri ve Süddî'den nakledilen bir görüşe göre Enfâl, 8/66. âyeti Enfâl 8/65. âyetini *nesh* etmektedir.⁴¹⁸

Râzî'ye göre bu âyetteki “Eğer içinizden sabır ve sebat sahibi 20 kişi bulunursa, onlar 200 kişiye galip gelirler” ifadede, bir durumun bildirilmesi değil aksine böyle yapılması emredilmektedir. Sanki “sizden 20 kişi bulunursa, onlar savaşta sabır ve sebat gösterip gayretli davranırlar. Böylece de 200 kişiyi yensinler” demek istenmektedir. Bununla maksadın haber vermek olmadığı şunlardan anlaşılmaktadır:

a) Bu ifadeden kasıt haber vermek olsaydı o takdirde “Kâfirlerden 200 kişi asla, 20 mümini yenemez” denmesi gerekirdi. Oysaki bunun olamayacağı malumdur.

b) Enfâl, 8/66'da “şimdi Allah sizden yükü hafifletti...” buyrulmaktadır. Bu ise bir *nesih*dir. *Nesih* ise habere değil emre (hükümlere) uygun düşer.

c) Yine Enfâl, 8/66'nın sonunda “Allah, sabır ve sebat edenlerle beraberdir” ifadesi, savaşta sabır ve sebat göstermeye yönelik bir teşviktir. Dolayısıyla her ne kadar haber lafzıyla gelmiş ise de bu âyetle bir emir manası kast dilmektedir. Bu tıpkı Bakara, 2/228'deki “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç hayız ve temizlenme müddeti beklerler” ve Bakara, 2/233'deki “Anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler” âyetlerindeki gibidir. Bunlardan kasıt “emzirsinler” ve “beklesinler” diye emretmektir.⁴¹⁹

⁴¹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 11, s. 262.

⁴¹⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 11, ss. 268-269.

⁴¹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 11, s. 265 vd.

⁴¹⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 11, s. 266.

⁴¹⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 15, s. 198.

Kurtubî bir Müslümanın 10 kişiyle savaşıma yükümlülüğünün müminlere ağır gelmesi üzerine bir kişinin iki kişi karşısında sebat etme zorunluğunun getirildiğini söylemektedir. Müminlerin sorumlulukları azaltılarak 100 kişinin 200 kişi karşısında firar etmemesi farz kılınmıştır. Kurtubî'ye göre bu bir hafifletme olup *nesih* değildir.⁴²⁰

4.2.5. Değerlendirme

Her iki müfessir, hem *neshi* kabul etme hem de *neshin* var oluş gerekçe ve hikmetleri açısından benzer düşünceye sahiptir.

Zamahşerî'ye göre Yüce Allah, bazı âyetleri sabit kıldığı gibi bazılarını da *nesh* etmektedir. *Nesih* ilâhi bir hikmetin gereğidir. Kur'ân âyetleri misli ile *nesh* olunur. Mütevâtir sünnet Kur'ân gibi *nesh* edebilir. Mütevâtir olmayan sünnet, icmâ ve kıyâs Kur'ân'ı *nesh* edemez. Zamahşerî, *nesh* konusunda Ehl-i Sünnet görüşünü benimsemektedir.

Tabâtabâî'ye göre *nesh*, âyetin bizatihi kendisinin ortadan kaldırılması ve var oluşunun iptal edilmesi değil, bir işaret olarak etkisinin giderilmesidir. *Nesh* sadece Şer'î hükümleri değil tekvîni hâdiseleri de kapsayan genel bir olgudur. *Nesih*te yararlılık söz konusu olup *nâsih-mensûh* arasında herhangi bir çelişki yoktur. *Nâsih-mensûh* arasında görünürdeki çelişkiyi kaldıran etken hikmet ve maslahattır. *Nesh*edilen âyetler *nesh* olacaklarına dair emâre ve îmâlar içermektedir.

Daha önce aktarmaya çalıştığımız âlimlerin görüşlerinden anlaşılıyor ki İslam âlimlerinin *nesh* konusunda ihtilafı söz konusudur. Bu bakımdan bu konuda ileri sürülen argümanlar birlikte değerlendirildiğinde şu görülmektedir: Kur'ân âyetlerinin her biri hüküm ya da mesaj bakımından ya doğrudan veya dolaylı olarak herkesi her zaman ilgilendirdiği bilinmektedir. Bu nedenle herhangi bir âyetin mutlak manada geçersizliğinden veya etkisizlikliğinden söz etmemenin daha doğru olacağını söylemek mümkündür.

Nesh problemi başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde zikrettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *muhkem ve müteşâbih* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki görüşleri de önem arz etmektedir.

⁴²⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 10, ss. 70-71.

4.3. Muhkem ve Müteşâbih

4.3.1. Kavramsal Çerçeve

Muhkem; manası kolay bir biçimde anlaşılabilen, hiç bir şüpheye meydan vermeyen, her hangi bir açıklamaya gerek duyulmayan ve tek anlama delalet eden söz demektir.⁴²¹ Ayrıca âyet ve hadis bağlamıyla usûlî fıkıhta anlaşılabilirlik açısından en yüksek seviyede olan bir lafız türüdür. *H-k-m* kökünden gelen kelimeler Kur'ân'da 200 yerde geçmektedir.⁴²² Aynı kökten türeyen *muhkemât*, *uhkimet*, *yuhkemu*, *muhkemetin* şeklinde dört âyette yer almaktadır.⁴²³

Müteşâbih ise birden fazla mana ihtimalinden dolayı anlaşılması güç olan ve anlamlardan birini tespit etmek için kanıta başvurulması zorunlu olan lafız ya da ifadedir.⁴²⁴ *Muhkem* ve *müteşâbih* konuları âyet üzerinden değerlendirildiği için *muhkem* âyetler ve *müteşâbih* âyetler olmak üzere iki başlık üzerinde değerlendirilmektedir.⁴²⁵

Teşâbüh masterından türemiş olan kelimeler Kur'ân'da dokuz âyette geçmektedir. Ancak bunlardan altısının terim anlamıyla ilgisi bulunmamaktadır. *Müteşâbihat* olarak adlandırılan diğer üç âyetten ikisi Kur'ân âyetlerini *muhkem* ve *müteşâbih* gruplarına ayıran Âl-i İmrân 3/7'de, diğeri de Kur'ân'ı *müteşâbih* kitap olarak tanımlayan Zümer 39/23'te geçmektedir.⁴²⁶

Kur'ân'da herhangi bir âyette kullanılan bir lafız, başka bir âyette farklı anlamlara gelebilmektedir.⁴²⁷ Söz konusu bu müphem durum lafız, mana ya da her ikisinde de oluşabilmektedir.⁴²⁸ Bu kavramlar hakkında âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin *muhkem*; anlaşılması kolay, açık, net, tek yönlü, seçilebilen, lafız tekrarı olmayan, âyetin indirildiği hal, helal-haram ve *nâsihi* bildiren, farz, vaad ve vâidi kapsayan âyetler olarak tanımlanırken, *müteşâbih*; kapalı anlamlı âyetler, farklı açılardan yorumlanabilen, anlaşılması ancak başka araçlarla ve teville mümkün olabilen, lafzi olarak *mükerrer*, *kıssa* ve *meselleri* konu edinen, *yecüc-mecüc*, *kıyamet*,

⁴²¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 128; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 12, ss. 140-145.

⁴²² Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 218.

⁴²³ Âl-i İmrân, 3/7; Hûd, 11/1; Hac, 22/52; Muhammed, 47/20.

⁴²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât* s. 254; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 13, ss. 503-505.

⁴²⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 13, s. 503-505; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1335.

⁴²⁶ Yavuz, "Müteşâbih", *DİA*, C. 32, s. 204.

⁴²⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 13, s. 504.

⁴²⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 126.

ya da *hurûf-ı mukatta'a* ve benzeri konular hakkında yalnızca Yüce Allah'ın bilgi sahibi olduğu, darb-ı mesel ve benzeri konulara inanılmasına rağmen amele ihtiyaç duyulmayan âyetler şeklinde ifade edilmektedir.⁴²⁹

Yukarıda ifade edildiği gibi âlimler bazı farklı anlamlarla birlikte genellikle âyetleri *muhkem* ve *müteşâbih* diye iki kısma ayırmışlardır. Fakat üç kısım olarak tanımlayanlar da vardır. Örneğin Râgıb el-İsfahânî'ye göre âyetler mutlak *muhkem*, mutlak *müteşâbih*, bir yönüyle *muhkem* bir yönüyle *müteşâbih* olmak üzere kısımdır.⁴³⁰

Müfessirler Kur'an'daki âyetlerin bir bölümünün herkes tarafından kolaylıkla anlaşılır olmasına rağmen bir kısmının da doğrudan anlaşılamadığını ve bu tarzda inzâl edildiğini ifade etmektedir. Kur'an ilimleriyle ilgili olan bu durum, üzerinde ihtilaf edilen *muhkem* ve *müteşâbih* problemidir. *Muhkem* ve *müteşâbih* konuları âyet üzerinden bilindiği için *muhkem* ve *müteşâbih* âyetler şeklinde iki türlü değerlendirilmektedir. *Muhkem-müteşâbih* açısından Kur'an âyetlerini belirleme noktasında önemli olan üç âyet bulunmaktadır.⁴³¹

Bunlardan birincisi, Âl-i İmrân, 3/7. âyetidir. Söz konusu âyet, Kur'an âyetlerinin tamamını *muhkemât* ve *müteşâbihât* olmak üzere iki açıdan konu edinmektedir.⁴³² Genel olarak bu âyetteki ayrımın yalnızca muhatap karşısında olduğu, *muhkem* ve *müteşâbihât* açısından asli unsur olarak görüldüğü ifade edilmektedir. Ancak âyette kastedilen *muhkem* ve *müteşâbih*in ne olduğu hakkında farklı yaklaşımlar ortaya konmaktadır.⁴³³ İkincisi; Kur'an'ın tamamını *muhkem* kapsamında değerlendiren Hûd, 1/1. âyetidir. Üçüncüsü ise; Kur'an'ın tamamını *müteşâbih* olarak ifade eden Zümer, 39/23. âyetidir.⁴³⁴

Muhkem ve *müteşâbih* hakkında kaleme alınan eserlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Râgıb el-İsfahânî'nin *Dürretü't-Te'vîl fi Müteşâbihi't-Tenzil*'i,

⁴²⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1336-1337.

⁴³⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 254; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1350.

⁴³¹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1335; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 370.

⁴³² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1335.

⁴³³ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1335-1336; Tuncay Başoğlu "Muhkem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 42.

⁴³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 370; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1335.

2. Burhânü'd-Din Ebî'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî el-Mukri eş-Şâfi el-Ma'ruf Bitacu'l-Kurran'ın (ö. 500/1106) *el-Burhân fi Tercihî Müteşâbihî'l-Kur'ân Limâ Fîhi Mine'l-Hucce ve'l-Beyân*'ı,

3. Şemsüddin Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderan'ın (ö. 588/1192) *Müteşâbih'il-Kur'ân*'ı,

4. Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Gurretü't-Te'vîl ve Dürretü't-Tenzil*'i,

5. Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhim el-Garnâtî'nin (ö. 708/1308) *Mellâku't-Tevîli'l-Gât' fi Fünûni't-Tefsir*'i,

6. Muhammed b. Ahmed b. El-Lübbân el-Eş'arî el-Mısırî'nin (ö. 749/1348) *Reddül-Müteşâtibih ile'l-Muhkem*'i

7. Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Kutfu'l-Ezhâr fi Keşfi'l-Esrâr*'ı.⁴³⁵

4.3.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Muhkem-Müteşâbih'e Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre *muhkem*, birden fazla anlam ihtiva etmeyen, anlam karışıklığına sebebiyet vermeyen, açık ve net olan âyetlerdir. *Müteşâbih* ise benzeşen, bir anlamın dışında birçok manalı âyetlerdir. *Muhkemât*, kitabın anası, aslı, esası olup *müteşâbihler muhkemât'a* irca edilir.⁴³⁶

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'da *müteşâbihatın* varlığı ilâhi hikmete mebnidir.⁴³⁷ *Müteşâbihin* özünde, hak üzere olanlarla haktan sapanların ayırt edilmesi söz konusudur. *Müteşâbihâtın* anlamını sadece Yüce Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. “İlimde derinleşmiş kimseler” tabirinden kastettiği; ilimde sebat etmiş, ona sınıksız sarılmış olanlardır. Bunun yanında *müteşâbihler*, *muhkemlerin* ışığında tevîl edilebilir.⁴³⁸

b) Tabâtabâî'ye göre *muhkem*, *müteşâbihlerde* olduğu gibi anlam bakımından herhangi bir benzeşmenin olmamasıdır. Yani çok anlamlılığa kapalı ve manası net olan âyetlerdir. *Müteşâbih* ise birden fazla boyutu olan şeylerin vasıf ve keyfiyet cihetinde buluşma, birleşme olmasıdır. Yani vasıf ve keyfiyet yönünden benzeşen fakat farklı anlamlara gelebilen âyetlerdir.⁴³⁹

⁴³⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, ss. 129-130.

⁴³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332.

⁴³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁴³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332.

⁴³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 22-23.

Ona göre *müteşâbih* âyetlerin tevil edilebilmesi *muhkem* âyetlerle mümkündür. *Muhkem*, izâfî olduğu gibi *müteşâbih* de izâfî bir kavramdır. Bunun için aynı âyet bir tarafta *muhkem* olmasına rağmen diğer tarafta *müteşâbih* olabildiği gibi *müteşâbih* olan bir âyet de *muhkem* âyet vesilesiyle *muhkemleşebilir*.⁴⁴⁰ Âyetlerin tevil edilmesi harici bir manadır, lafzî değildir. Bu durum asıl mana ile maksud olan mana arasındaki farka benzer. Ona göre *müteşâbih*lerin tevili mâsum imamlarca yapılabilir.⁴⁴¹ Tabâtabâî, *müteşâbih* âyetlerin tevillerini bilenlerin olduğuna işaret eden “İlimde rûsûh sahibi olan kimseler.”⁴⁴² âyetinin Ehl-i beyt imamları olduğunu savunmaktadır.⁴⁴³

4.3.3. Muhkem-Müteşâbihe Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.3.3.1. Âl-i İmrân, 3/7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Sana Kitabı indiren O’dur. Onun bazı âyetleri *muhkem* (açık anlamlı)dır ki bunlar Kitabın anasıdır (esasidir). Diğerleri de *müteşâbih* (benzeşen anlamlı)lardır. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu (arzularına göre) yorumlamak için ondaki *müteşâbih* âyetlerin peşine düşerler. (Oysa) onun (asıl) yorumunu Allah’tan başkası bilemez. İlimde derinlik sahibi olanlar ise “Ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır.” derler. Öz akıl sahiplerinden başkası (gerçeği) hatırlamaz.

a) Zemahşerî, bu âyeti açıklarken *muhkem-müteşâbih* konularını kavramsal çerçevede ele almakatdır. Ona göre *muhkem*, başka bir manaya gelme ihtimali olmayan, açık seçik, net ve sağlam âyetlerdir. *Müteşâbih*ler ise, değişik manalara gelebilen ve benzeşen âyetlerdir.⁴⁴⁴ *Muhkem*ler “kitabın anası” aslı, esası olup *müteşâbih*ler bunlara irca edilir.⁴⁴⁵ *Müteşâbih* âyetler, insanı düşünmeye, üretmeye ve delil çıkartmaya sevk etmektedir. *Müteşâbih*lerin özünde hak ile bâtıla uyanların tespiti söz konusudur. *Müteşâbih*lerin peşine düşenler kalplerinde eğrilik olanlardır.

⁴⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 24.

⁴⁴¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 63-64.

⁴⁴² Âl-i İmrân, 3/7.

⁴⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 63-64.

⁴⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332.

⁴⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332.

Kalplerinde eğrilik olanlar ise ehl-i bid‘at, fitne yoluyla insanları haktan saptırmak isteyenlerdir.⁴⁴⁶

Zemahşerî’ye göre *müteşâbih*lerin hakiki yorumunu ancak Yüce Allah ve ilimde rüsûh sahipleri bilebilir. Bu âyetteki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* (ve ilimde derinleşenler) ifadesini yeni bir cümle başlangıcı olduğunu kabul edenlere göre *müteşâbih*ler, Zebanîlerin sayısı gibi yalnızca Yüce Allah’ın bileceği ifadelerdir.⁴⁴⁷

Zemahşerî’ye göre “İlimde derinleşmiş olanlar şöyle diyor” ibaresi, ilimde derinleşenlerin durumunu açıklayan yeni bir cümle başlangıcıdır. *Müteşâbih*lerin tevilini bilenler; onun *muhkem-müteşâbih* bütün ifadelerinin hikmet sahibi olan, kelâmında hiçbir tenakuz ve çelişki olmayan Yüce Allah’ın katından olduğuna iman ettik derler. “Ancak akıl sahipleri düşünüp ders çıkarabilir” ifadesi ise ilimde derinleşenlerin zihinsel faaliyetlerine yönelik bir övgüdür.⁴⁴⁸

b) Tabâtabâî’ye göre âyetin başında kademeli olarak indirilmenin karşılığı olan *tenzîl* yerine, bir defa indirmeye karşılık gelen *inzâl* tabiri kullanılmış olması, indirilen kitabın tüm özelliklerinin açıklanmasına yöneliktir. Kitabın özel ve genel vasıflarının karşılığı ise *muhkem* ve *müteşâbih* âyetlerdir. *Müteşâbih*ler, *muhkem* âyetlere ircâ edilerek izah edilmelidir. Onun, *inzâl-tenzîl* çerçevesindeki bu bakışının, Kitabın bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğine yönelik olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁴⁹

Tabâtabâî’ye göre *muhkem* âyetler ekseninde sağlamlaştırılmaktan maksat, manada *müteşâbih* âyetler gibi bir benzeşmenin olmamasıdır. O, bu düşüncesini Hûd, 11/1. âyetiyle delillendirmektedir: “Bu âyetleri *muhkem* kılınmış sonra hüküm ve hikmet sahibi ve her şeyi bilen Allah tarafından âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmış bir kitaptır.”⁴⁵⁰

Tabâtabâî, “âyetleri *muhkem* kılınmış” ibaresinden sonra “âyetleri ayrıntılı olarak açıklanmış” ifadesinin gelmesini; Kitabın, parça parça indirilmeden önceki bütünlüğüne, sağlam kılınmışlığına, teşâbühe yer verilmediğine bağlamaktadır.⁴⁵¹ Ona

⁴⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁴⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁴⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 334.

⁴⁴⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 22.

⁴⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 22.

⁴⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, ss. 22-23.

göre *teşâbüh*, aralarında ayrım olan şeylerin bir kısım vasıf ve keyfiyet bakımından birleşebilmeleri demektir.⁴⁵²

Tabâtabâî, Kitabın âyetlerinin *muhkem* ve *müteşâbih* şeklinde ikiye ayrıldığını dile getirmektedir. *Muhkem* âyetleri *ümmü'l-kitâb* (kitabın anası) şeklinde nitelendirmektedir. “Ana” kelimesinin “bir şeyin döndüğü yer” anlamında olduğunu ve *müteşâbih* âyetlerin *muhkem* âyetlere dönüş yaptığını söylemektedir. Bu açıdan kimi âyetlerin, bazı âyetlere nazaran ana hükmünde olup özel bir konuma sahip olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵³

Tabâtabâî, *müteşâbihe* işaret ederek *müteşâbihin*; duyulan fakat duyan kimse tarafından anlaşılmayan bir durumu ortaya koyduğunu söylemektedir. Ancak *muhkem* âyetlerle muhatap olunduğunda *müteşâbihliğin* daha anlaşılır hale geldiğini, *muhkem* âyetler sayesinde *müteşâbihlerin* *muhkemleştğini* savunmaktadır.⁴⁵⁴

Tabâtabâî, “Rahman arşa istiva etti.”⁴⁵⁵ âyetiyle konuyu biraz daha aydınlatmak ister. Şöyleki: söz konusu âyetteki kasıt ilk etapta anlaşılamaz, ancak “Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.”⁴⁵⁶ âyetiyle zihninde oluşan cisim veya mekan atfetme gibi müşkiller kaybolacaktır. Akabinde *istevâ*’dan maksadın; Yüce Allah’ın cisim olmanın ötesinde mekâna iskanlanmayan, hiçbir dayanağı olmadan kâinâtın egemenliğini elinde tutan, mahluâkâtı kuşatan, olduğu anlaşılabilir olarak müşkil düşünceler ortadan kalkacaktır.⁴⁵⁷ Yine “Rabbine bakar.”⁴⁵⁸ âyeti tek başına değil “Gözler O’nu idrak edemez (göremez); (oysa) O, gözleri idrak eder (görür).”⁴⁵⁹ âyeti ve benzeri âyetlerle birlikte anlaşılabilir. Böylece cisim ekseninde bir bakış ya da gözün mevzu bahis olmadığı, maddenin ötesinde bir anlam olduğu anlaşılmış olur.⁴⁶⁰

Tabâtabâî, âyetlerin anlam bakımından iki kısma ayrıldığını, birbirini tamamlayarak birbirlerini açıklayıcı görevleri bulunduğunu söylemektedir.⁴⁶¹ Bazı âyetler konu bakımından ayrıntılı hükümler içerse de aralarında maslahata yönelik

⁴⁵² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 23.

⁴⁵³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 23.

⁴⁵⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 24.

⁴⁵⁵ Tâhâ, 20/5.

⁴⁵⁶ Şûrâ, 26/11.

⁴⁵⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 24.

⁴⁵⁸ Kıyâmet, 75/23.

⁴⁵⁹ En’âm, 6/103.

⁴⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 24.

⁴⁶¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 24.

nâsih-mensûh ilişkisinin olduğunu, kademeli olarak nâzil olsa da aralarında teşâbühün (benzeşme) gerçekleştiğini vurgular. *Müteşâbihin muhkeme, mensûhun ise nâsihe* dönüş yapmasıyla teşâbühün kalktığını söylemektedir.⁴⁶²

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Âl-i İmrân, 3/7. âyeti hakkında benzer düşünceye sahip oldukları anlaşılmaktadır. Her ikisine göre de *müteşâbihler muhkemlere* irca edilerek yorumlanabilir. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır; Zemahşerî'ye göre âyetteki *râsih* 'lerden kasıt ilimde derinliğe ulaşanlar, Tabâtabâî'ye göre ise *Ehl-i beyt* imamlarıdır.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Bu âyette sözü edilen *muhkem* ve *müteşâbih* kavramları ile alakalı çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre *آيَاتُ مُحْكَمَاتٍ* *âyâtün muhkemâtün* yani *muhkem* âyetler, anlamları “açık”, “açıklayıcı”, “tevile ihtiyaç hissedilmeyen”, “hiçbir şekilde *mensûh* olmayıp *nâsih* olanlar”, “içerikleri apaçık olanlar” şeklinde izah edilmektedir. Bu arada *مُتَشَابِهَاتٍ* *müteşâbihât* yani *müteşâbihler* ise “*mensûh* olan âyetler”, “mukatta‘a harfleri gibi manaları Yahudilere kapalı, karışık gelen âyetler”, “lafızları tilavette, yani şeklen birbirine benzeyen, ancak manaları değişik olan âyetler” vs. şeklinde yorumlanmaktadır.⁴⁶³

Kurtubî bu âyeti ele alırken *tevil* ve *tefsir*’e dikkat çeker. Ona göre *tevil*, lafzın dışındaki bir delil vasıtasıyla lafızdan kastedilen anlam ihtimalini açığa çıkarmaktır. *Tefsir* ise lafzın beyânıdır. “Onda rayb yoktur.” yani şüphe yoktur açıklaması buna örnek teşkil eder.⁴⁶⁴

Kurtubî *tevil* ve *tefsir*le ilgili görüşlerini aktardıktan sonra *müteşâbihât* ile alakalı şunları söylemektedir: Bazılarına göre *müteşâbihlerin* *tevil*i ancak Yüce Allah tarafından bilinir. İlimde derinliğe ulaşanlar ise ancak kısmen bilir ve “ona iman ettik, tamamı Rabbimizin katındandı.” derler. Onların bu konudaki bilgileri *müteşâbihlerin muhkemlere* irca edilerek açıklanabildiği kadardır.⁴⁶⁵

Okuyana göre bu âyette, *el-kitâb* denen “ilahi vahyin” *muhkem* ve *müteşâbihlik* noktasındaki özellikleri, kalplerinde eğrilik olanların nasıl davrandıkları ve ilimde

⁴⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 25.

⁴⁶³ Taberî, *Câmi‘u'l-Beyân*, C.5, s. 188; Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, C. 1, ss. 245-246.

⁴⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘*, C. 7, s. 25.

⁴⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi‘*, C. 7, ss. 27-28.

derinleşmiş olanların ise teslimiyetleri gündeme getirilmektedir. Âyette, vahyin içeriği noktasında bir kısım âyetlerinin *muhkem*, diğerlerinin ise *müteşâbih* olduğu beyan edilmektedir.⁴⁶⁶

Okuyana göre bu âyetteki *el-kitâb*'ın “Kur’ân” olduğunu kabul edenlere göre sırf bu âyetin mesajı bile Kur’ân’daki *müteşâbih*ler için örnek olarak verilse yeridir. Çünkü kaç türlü mesajın çıkarılma ihtimali metinden kaynaklanmakta, farklı kanaatler kaçınılmaz olabilmektedir. Buna benzer âyetlerde “maksat sadece şudur” denilmemesi gerekmektedir. Her konuda olduğu gibi bu konuda da gerçeği sadece Yüce Allah bilmektedir.

Okuyana göre bu âyette de olduğu gibi diğer geçtiği yerlerde de ilahi mesajın üzerinde derinlemesine düşünüp incelemek gerektiği vurgulanmaktadır. Bu noktada *müteşâbih*lerle ilgili verilen bilgilerde ilahi hakikatleri ancak sağduyu sahiplerinin anlayabileceği vurgulanmaktadır. Konuya dıştan bakarak değil, meselenin ve mesajın özüne inerek bunun farkına varılabileceğine dikkat çekilmek istenmektedir. Öyle anlaşılmaktadır ki âyetteki adı geçenler vahyin hakikatleriyle buluşabilen sağduyu sahipleridir.⁴⁶⁷

4.3.3.2. Hûd, 11/1:

الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

“*Elif. Lâ. Râ.* (Bu), Allah’tan başkasına ibadet etmemeniz için (doğru) hüküm veren, her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıkça ortaya konulmuş bir kitaptır.”

a) Zemahşerî’ye göre “âyetleri muhkemleştirilmiş”ten kasıt, âyetleri sapasağlam bir bina misali hiçbir çelişki ve eksik içermeyen bir dizilişe sahiptir. Ya da Yûnus, 10/1’de olduğu gibi “hakîm oldu” manasına gelen *uhkimet* kelimesindeki “kâf”ın zammelenmesiyle *hakume* fiilinden hemze vasıtasıyla nakledilerek “hikmet dolu kılınmış” anlamında da olabilir.⁴⁶⁸ Binek hayvanının üzerine martingal kayışı koyarak binicisine asi gelmesine mâni olduğunda *ahkentü’-d-dâbbet* (hayvanı dizginledim.) dendiği gibi “âyetleri bozukluktan

⁴⁶⁶ Okuyan, Vahyin Muhkem ve Müteşâbih Oluşu, s. ...

⁴⁶⁷ Okuyan, *Envâru’l-Kur’ân*, Ders Notları.

⁴⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 363.

korunup engellenmiş olan” anlamında olduğu da söylenmiştir.⁴⁶⁹ Katâde’ye göre ise “bâtıldan korunmuş” demektir.⁴⁷⁰

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyette geçen *tafsîl* kelimesi *muhkemliğin* karşıtı anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla bu sözcük, birbiriyle bağlantılı olan bir şeyin bölümleri arasına aralık koyarak birbirinden ayırmak anlamına gelir. Buna mukabil *muhkem*, bir şeyin parçalarını birbirine eklemek, o şeyin diğer yanlarını birbirine bağlayarak bütün hale getirmek, onu bölünmüşlükten uzak tutmak anlamına gelir.⁴⁷¹

Tabâtabâî’ye göre Kur’ân’ın *muhkem* ve mufassallık nitelikleri, onun anlam ve içeriğinin sıfatlarıdır. Onun sözlerinin ya da başka yönlerinin sıfatı değildir. Bu nedenle Kur’ân’ın mufassallık ve *muhkemliği* somut varlıklarinkine benzemez. Kur’ân’daki birçok anlam bir tek anlama döndüğünde bütün anlamların temeli olmuş olur. İşte o zaman söz konusu temel anlam, özet niteliğine rağmen tafsilatlarla, tafsilatlar da, tüm ayrıntılarına rağmen özetle bütünleşik hale gelir. Bu itibarla Kur’ân’ın âyetleri, içerik ve farklı amaçlarına rağmen tek ve öz bir amaca dönüşür. Öyle ki amaçta çokluk ve farklılık ortadan kalkar.⁴⁷²

Bu âyet, Kur’ân’ın içerdiği bilgi ve hükümlerin tek bir temele dayandığına işaret etmektedir. Bu temel ise imân, ahlak ve amelleri ihtiva eden Kur’ân’ın hükümleridir.⁴⁷³

Görülüyorki her iki müfessir, Hûd, 11/1. âyeti hakkında benzer düşünceye sahiptir. Zemahşerî’ye göre “âyetleri *muhkemleştirilmiş*” ifadesi, “sağlam ve intizamlı yapı gibi eksiği ve uyumsuzluğu olmayan bir dizilişle nazımlanmış” ya da “hikmet dolu kılınmış” manasına, Tabâtabâî’ye göre ise bir şeyin parçalarını biri birine bağlayıp onu bütün hale getirerek bölünmüşlükten uzak tutmak demektir. Bu açıdan bu âyet, Kur’ân’ın içerdiği tüm hükümler bir temele dayanır. Bu temel ise imân, ahlak ve amelleri ihtiva eden Kur’ân’ın hükümleridir.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberi “âyetleri sağlam kılınmış” ifadesinin iki açıdan değerlendirildiğini ve ikinci görüşü tercih ettiğini söylemektedir: Birincisi; bazı emir veya nehiyle

⁴⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 363.

⁴⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 363.

⁴⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 130.

⁴⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 130.

⁴⁷³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 131.

sağlamlaştırılmış, emredilen veya nehyedilenlerin eyleme geçirilip geçirilmemesi açısından ceza ya da mükafatı ifade etmektedir. İkincisi; helal-haramların beyân edilmesidir.⁴⁷⁴

Râzî “*muhkem* kılınmıştır.” ifâdesini; “Âyetleri sapasağlam, tıpkı bir bina gibi kendisinde hiçbir eksiklik olmayan bir tarzda tertip edilmiştir.”⁴⁷⁵ şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca bozulmaya engel olmak anlamında olan *İhkâm* kelimesine değinmekte, Kur’ân’da âyetlerle *neshin* gerçekleştiğini, *mensûh* âyetlerin olduğunu söyleyerek âyetlerin tamamının *muhkem* olamayacağını belirtmektedir.⁴⁷⁶ Bunun yanında Zemahşerî’nin âyetlerin tamamını hakîm ve *muhkemleştirilmiş* olarak gördüğünü de aktarmakta ve çoğu âyetin *muhkem* olduğuna dair geniş bilgi vermektedir.⁴⁷⁷

Okuyana göre bu âyet ile Hacc 22/52. âyetinde Kur’ân’ın tamamının “*muhkem*” olduğu ifade edilerek, “onun sapasağlam oluşu ve korunmuşluğu” dile getirilmektedir. Hıcr 15/9’da da “vahyin bizzat Yüce Allah tarafından koruma garantisine alınmış olduğu” gerçeği bir yana, Fussilet 41/42’de açıktan veya gizlice herhangi bir şeyin onu iptal edemeyeceği de bildirilmektedir.⁴⁷⁸

4.3.3.3. Zümer, 39/23:

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ
إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

Allah sözün en güzelini, *müteşâbih* (benzeşen anlamlı) ve *mesânî* (hakikatleri tekrarlanan) bir kitap olarak indirdi. Bu (Kitab)ın etkisiyle Rablerine saygı duyanların tüyleri ürperir. Sonra hem derileri hem de kalpleri Allah’ın *zikrine* (Kur’ân’a ısınıp) yumuşar. İşte bu (Kitap), Allah’ın, dileyen (layık gördüğünü) kendisiyle doğru yola ulaştırdığı bir rehberdir. Allah kimi de saptırırsa (sapkınlığını onaylarsa) artık ona hiçbir yol gösteren olamaz.

a) Zemahşerî’ye göre bu âyetteki *kitâben* lafzı sözün en güzelinden bedeldir. Ancak hâl olma ihtimali de mevcuttur.⁴⁷⁹ *Müteşâbihen* kelimesiyle kastedilen benzeşmeden maksat Kur’ân’ın mânaları bakımından sağlam ve güvenilir oluşu, hakkaniyetli bir biçimde beşerin faydasını isteyen, birbirine uyumu bakımından

⁴⁷⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 12, s. 310.

⁴⁷⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 17, ss. 184-185.

⁴⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 17, ss. 185.

⁴⁷⁷ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 17, s. 186.

⁴⁷⁸ Okuyan, *Envâru’l-Kur’ân*, Ders Notları.

⁴⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 118.

kelimelerinin yerli yerinde olmasıdır. Ayrıca *i'câz*da ve muârizlerini aciz bırakma noktasında nazım ve telifinin birbiriyle örtüşmesi ve benzeri konulardaki benzeşmeleri kapsamaktadır.⁴⁸⁰

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyette, âyetler arasında söylem üslubunun sağlam ve güzel bir şekilde ifade edildiği, gerçekliğin ve hikmet boyutlarının açıklandığı, hakka yönlendirme bakımından eksiksiz uyum ve ahenk içerisinde olduğu, bu yönler açısından aralarında benzerlik teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Bu özelliklerin âyette bildirildiği ve bu âyette kayıtlı olan *müteşâbihliğin*, kitabın tamamında geçerli nitelik olduğu söylenmektedir.⁴⁸¹

Her iki müfessirin Zümer, 39/23. âyetinin içeriğinde aynı düşüncede oldukları görülmektedir. Zemahşerî'ye göre *müteşâbihen* lafzındaki benzeşmeden kasıt; Kur'ân'ın mânaları itibarıyla sağlam ve güvenilir olması, birbirine uyumu açısından kelimelerinin yerli yerinde olmasıdır. Tabâtabâî'ye göre ise âyetler arasında söylem üslubunun sağlam ve güzel bir şekilde ifade edilmesi, eksiksiz uyum ve ahenk içerisinde olması, bu yönüyle aralarında benzerliğin bulunmasıdır.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Bazı müfessirlerce bu âyetteki *kitâben müteşâbihen mesânî* ifadesi, ikili bir biçimde ahenkli bir kitap olarak yorumlanmaktadır. *Müteşâbihen* kelimesi hüküm, hikmet, sahilik ve güzellik bakımından birbirine benzeyen ve birbirini tasdik eden, hak ve hakikat ekseninde kulların menfaatini konu edinen, lafız ve manaları tam bir uyum içinde olan şeklinde anlamlandırılmaktadır. *Mesânî* ise hüküm, hikmet, öğüt ve *kıssaları* ikili bir formatta olan, tekrar edilerek okunan ya da vaad ve tehditleri tekrar tekrar vurgulayan demektir.⁴⁸²

Okuyana göre bu âyette, Kur'ân'ın tamamının “müteşâbih” olduğu ilan edilmektedir. Buna göre Kur'ân'ın her âyetinin gerek metin gerekse mesaj bakımından birbirine benzerliği söz konusu olmaktadır. Kur'ân âyetlerinin üçte ikilik bölümü Mekke, diğerlerinin Medine'de indirildiği ve vahyin de 23 yıl sürdüğü düşünüldüğünde, bu metinde birbirini tutmayan, birbiriyle benzeşmeyen, içinde pek

⁴⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 118-119.

⁴⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 17, s. 256.

⁴⁸² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 18, s. 268; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'ül-Mesânî*, C. 23, İhyaü't-Türâi'l-Arabiyye, Beyrut (ty), ss. 258-259; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 6, s. 491.

çok zıtlığın olması söz konusu edilmeliydi. Oysaki Kur'ân'ın hiçbir yerinde böyle bir şeyin olmadığı, tamamı *müteşâbih* olarak birbiriyle şekil ve muhteva bakımından benzeşen bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Bu durumda, Âl-i İmrân, 3/7 ile Zümer, 39/23. âyeti arasında bir çelişki meydana gelmemesi için İmâm Mücâhid'in de belirttiği üzere, Âl-i İmrân 3/7'de geçen *müteşâbihlik*ten maksadın "bazı âyetlerinin diğerleriyle benzeşmesi, birbiriyle ilgili mesajlar içermesi" olduğunu, *muhkem*lerin de "helal ve haram içeriklilerden oluştuğunu"⁴⁸³ belirtmek gerekmektedir. Okuyan'a göre Bakara 2/25. âyetinde geçen *müteşâbih* kelimesi de bu durumu destekler mahiyette "benzeşenler" manasında kullanılmaktadır.⁴⁸⁴

4.3.4. Değerlendirme

Her iki müellifin *muhkem-müteşâbih* konusuna yaklaşımları kısmi farklılık olsa da birbirine benzemektedir. Onlara göre *müteşâbih* âyetlerin tevili *muhkem* âyetlerin ışığında mümkündür. Zemahşerî'ye göre *râsih* kimseler *müteşâbih*lerin manasını anlayabilir. Tabâtabâî'ye göre ise bu âyetleri, Ehl-i beyt imamlarıyla mâsum imamlar tevil edebilir.

Her iki müfessirin kısmi görüş farkı *müteşâbih* konusu üzerinde belirgin hale gelmekte, *râsih* kimseler hakkındaki farklı anlayışları dikkat çekmektedir. Zemahşerî'ye göre *râsih* kimselerden maksat herhangi bir zümreye bağlamanın ötesinde ilimde derinlik kazanmış kimselerdir. Tabâtabâî'ye göre *râsih* kimselerden kastedilen Ehl-i beyt imamlarıdır. Tabâtabâî'nin bu noktada mensup olduğu mezhep doğrultusunda bir yaklaşım sergilediğini söylemek mümkündür.

Muhkem ve müteşâbih başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde değerlendirdikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *müşkilü'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya yaklaşımları da önem arz etmektedir.

⁴⁸³ Buhârî, Tefsîru Sûre-i Âl-i İmrân, 1.

⁴⁸⁴ Okuyan, *Envâru'l-Kur'ân*, Ders Notları.

4.4. Müşkilü'l-Kur'ân

4.4.1. Kavramsal Çerçeve

Sözlükte *müşkil*, “Bir işin, meselenin karışık, belirsiz veya şüpheli olması” anlamındaki *işkâl* mastarından ism-i fâildir.⁴⁸⁵ Lügat anlamıyla, bir şeyin zihne karışık (iltibâs) gelmesini Zemahşerî, *Esasü'l-Belâğa* adlı kitabında *işbâh* ve *teşâbuh* kavramlarıyla açıklamaktadır.⁴⁸⁶ Kur'ân ilimlerinde, ilk bakışta âyetler arasında varmış gibi zannedilen tenâkuzluğa *müşkil*, bunları inceleyen ilme de *müşkilü'l-Kur'ân* ilmi denmektedir.⁴⁸⁷ *Müşkilü'l-Kur'ân* kavramının hicri ikinci yüzyılın sonlarından itibaren müstakil bir disiplin haline gelmeye başladığını, dördüncü yüzyıla gelindiğinde de iyice netleşmiş olduğunu söylemek mümkündür.⁴⁸⁸

İslâm âlimlerinin tamamına göre Kur'ân'da çelişkili hiçbir âyet yoktur. Çünkü bu konuda Nisâ 4/82'de “Onlar Kur'ân'ı iyice düşünmüyorlar mı? O, Allah'tan başkası katından (gönderilmiş) olsaydı, elbette onda birçok çelişki bulurlardı.” buyrulmaktadır.⁴⁸⁹

Ancak Kur'ân'da bulunduğu zannedilen zâhirî müşkilâtın sebeplerinden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür.

1. Kıraat farklılıkları: Bu konuya Bakara, 2/222. âyetindeki يَطُورُنَّ *yethurne* kelimesini örnek vermek mümkündür.⁴⁹⁰ Kıraat farklılıklarının, gerçekte bir müşkil oluşturmadığını, nahiv, belâğat ve benzeri ilimler açısından müfessirlere geniş bir yorum alanı açtığını söylemek mümkündür.⁴⁹¹

2. İfadenin *hakikat* ve *mecâz* ihtiva etmesi: Bu konuya Kâri'a, 101/9. âyeti ile Ahzâb, 33/6. âyetindeki “ümm” kelimesi örnek gösterilebilir. Birinci âyette cehennemın kâfirleri içine alarak saracağı açıklanırken ikinci âyette, Hz. Peygamber'in hanımlarının anne konumunda olduğu bildirilmektedir.⁴⁹²

⁴⁸⁵ Cevherî, *es-Sihâh*, 5, s. 1736; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 266; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 11, ss. 356 vd.

⁴⁸⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, C. 1, s. 493.

⁴⁸⁷ Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. 32, s. 164.

⁴⁸⁸ Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. 32, s. 164.

⁴⁸⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1484.

⁴⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 263.

⁴⁹¹ Geniş bilgi için bk. İsmail Karaçam, *En Büyük Mucize Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*, İmaj, İstanbul 2005, s. 165 vd.

⁴⁹² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1509, 540.

3. Müşterek lafızlar: *Ümmet, millet, hidâyet, kurû* gibi lafızlar bu konuya örnek teşkil etmektedir.

4. Âyetlerdeki *müteşâbihlik* ve *mücmellik*: Bu konuya Âl-i İmrân, 3/7. âyeti örnek gösterilebilir. Genellikle müteşâbih âyetler zor anlamaya sebebiyet verebilen faktörlerin başında gelmektedir.⁴⁹³

5. Bir olayın değişik yönlerden ele alınması: Bu konuya Ra'd, 13/28. âyeti ile Enfâl, 8/2. âyeti örnek verilebilir. Birinci âyette, kalplerin sükûne kavuşmasının imanın verdiği bir rahatlıktan, ikinci âyette, kalplerin titremesinin hidâyetten ayrılma korkusundan olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu âyetler arasındaki görünürdeki çelişkinin aslında olmadığı görülmektedir.⁴⁹⁴

6. Bir hakikatin farklı biçimlerde anlatımı: Bu konuya Âl-i İmrân, 3/59, Hicr, 15/26, 28, 33, Sâffât, 37/11, Rahmân, 55/14 âyetleri örnek olarak verilebilir. Bu âyetlerde, Hz. Âdemi'nin yaratılış evresindeki toprağın aldığı farklı şekiller açıklanmaktadır.⁴⁹⁵

7. Konu ve yer farklılığı: Bu konuya A'râf, 7/6; Sâffât, 37/24, Rahmân, 55/39; Bakara, 2/174. âyetleri örnek gösterilebilir. Bu âyetlerde kıyamette bazı mevkilerde sorgu olurken bazılarında olmayacağı bildirilmektedir.⁴⁹⁶

8. Harf-i cerlerin birbirinin yerine kullanılması: İbn Kuteybe, birbiri yerlerine kullanılan on beş kadar âyetteki harf-i cerleri açıklamıştır.⁴⁹⁷

9. Fiillerin kullanım cihetleri: Bu konuya Enfâl, 8/17. âyeti örnek gösterilebilir. Bu âyetteki öldürmenin kesb ve mübâşeret açısından Sahâbilere, yaratma açısından Yüce Allah'a izâfe edildiğinde ihtilafın ortadan kalkacağı görülecektir.⁴⁹⁸

10. Mevzû ihtilafı: Kur'ân bütünlüğüne ters düştüğü zannedilen bir mevzunun, ihtilafa sebebiyet vermesi düşünülebilir.⁴⁹⁹ Âlimler, özellikle itikadî ve ahlakî konulardaki âyetlerde tevîl cihetine giderek, ahkâm âyetlerinde *tahsis-nesih*

⁴⁹³ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C.1, s. 324; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, C. 1, İstanbul 1973, ss. 156-157.

⁴⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1480

⁴⁹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1478.

⁴⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1479.

⁴⁹⁷ Bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, Dâru't-Türâs, Kahire 1973, ss. 565 vd.

⁴⁹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 364-365.

⁴⁹⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1470.

bağlantısını araştırarak ihtilafı ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. Yapılan bu değerlendirmeler mevzû ihtilafı olarak görülmektedir.⁵⁰⁰

Hiz. Peygamber döneminde *müteşâbih* ve *müşkil* âyetler hakkında ciddi münâzaralar oluşmamıştır.⁵⁰¹ Bununla beraber Hiz. Peygamber tarafından şüpheye düşürecek *müteşâbih* ve *müşkil* âyetler üzerinden soru sorulması uygun bulunmamıştır.⁵⁰²

Hiz. Peygamber döneminden sonra oluşan fitne hadiseleri, siyasî bölünmelere, itikadî ihtilaflara neden olmuş, bu nedenle *müteşâbih* ve *müşkil* âyetler etrafında yoğun kelâmî tartışmalar başlamıştır. İslam karşıtlarının *müteşâbih* ve *müşkil* âyetler üzerinden Kur'ân'da çelişki algısı oluşturma çabalarına karşın, Kur'ân'ı savunmak ve zihin karışıklıklarını gidermeye yönelik bazı *müşkil* ve *müteşâbih* âyetler tefsir edilmeye çalışılmıştır.⁵⁰³

Müşkilü'l-Kur'ân ilminin ortaya çıkmasında iki sebep olduğu söylenebilir: a) Kur'ân'ı İslâm karşıtlarına karşı savunmak, b) bazı *müteşâbih* ve *müşkil* âyetleri tefsir etmek. Kur'ân'da Nisâ, 4/82 ve âyetler arasında çelişkinin bulunmadığına dair işaret edilse de bilgi yetersizliği nedeniyle ihtilâf ve tenâkuz düşüncesi oluşabilmektedir.⁵⁰⁴

Müşkilü'l-Kur'ân'a dair kaleme alınmış eserlerden bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

1. Süfyân b. Uyeyne'nin *Cevâbâtü'l-Kur'ân*'ı,
2. Ebû Ali Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub (ö. 206/821)'un *Müşkilü'l-Kur'ân ve'r-Red 'ale'l-Mülhidîn fî Müteşâbihi'l-Kur'ân*'ı,⁵⁰⁵
3. Muhammed Takıyyüddin el-Kâşânî'nin *Îzâhu'l-Müşkilât*'ı,
4. Muhammed Abduh'un *Müşkilâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve Tefsîrû Sûreti'l-Fâtiha*'sı,
5. el-Hâc Yûsuf Şeâr'ın *Tefsîr-i Âyât-i Müşkile*'si,

⁵⁰⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1479.

⁵⁰¹ Yerinde, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 165.

⁵⁰² İbn-i Mâce, *Mukaddime*, 19; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 2.

⁵⁰³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1470.

⁵⁰⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 175.

⁵⁰⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Mâ'rife, Beyrut (ty), s. 51.

6. Râşid Abdullah el-Ferhân'ın *Tefsîrû Müşkili 'l-Kur'ân*'ı,⁵⁰⁶

7. Ayrıca bu konuyu Zerkeşî, *Ma 'rifetü Mühimü 'l-İhtilâf*,⁵⁰⁷

8. Süyûtî ise *Müşkilü 'l-Kur'ân ve Mühimü 'l-İhtilâf ve 't-Tenâkuz* başlığı altında ele almıştır.⁵⁰⁸

4.4.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Müşkilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî, *işkâl* masterından ism-i fail olan *müşkil* kelimesini “bir şeyin zihne karışık (iltibâs) gelmesi” şekli ifade ederek *işbâh* ve *teşâbüh* kavramlarıyla açıklamaktadır.⁵⁰⁹

Zemahşerî, zihinlerde oluşması muhtemel anlam problemlerine çözüm üretmektedir. Bu bağlamda En'âm, 6/108'de olduğu gibi âyetleri açıklarken muhtemel itiraz noktalarına cevap aramaktadır.⁵¹⁰ Zemahşerî, görünürde bazı âyetler arasında ihtilaf var gibi gözükse de gerçekte âyetler arasında herhangi bir ihtilafın mümkün olmadığını söylemektedir.⁵¹¹ Zemahşerî, tefsirinde *kıraat*, *gamer*, *tenâkuz*, *tenâsüb* gibi çeşitli alanlarda anlama problemi ile karşılaşılana veya karşıtlarla itirazlara konu olan noktalara değinmiş ve Yüce Allah'ın kitabının bu gibi yerlerde kusur ve eksiklerden münezzehe olduğunu ifade etmeye çalışmıştır.⁵¹²

b) Tabâtabâî, çelişkili gibi görünen âyetler üzerinde inceleme yaparken, Kur'ân'ı parçalara ayırmaktan ziyade bir bütün olarak değerlendirdiğini ifade etmektedir. Onun, âyetin tefsirinde ilgili âyetlere müracat ettiği, muvâfık olmadığında diğer âyetlerle arasındaki bağı bulmaya çalıştığı, bu süreçte ise mana açısından âyetlerin birbirine ters düşmemesi için çok dikkatli ve hassas davrandığı gözlemlenmiştir. Bunun yanında herhangi bir âyet ya da âyetler arasında çelişki olduğunu dillendiren kişilere de cevap vermek için gayret sarfettiği, karşı deliller ile çürütmeye çalıştığı görülmektedir. Zira ona göre Kur'ân, çelişkili iddiaları çürüten, muhteşem üslûb ve ahengiyle muhatabını âciz bırakan bir kitaptır.⁵¹³

⁵⁰⁶ Yerinde, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. 32, s. 167.

⁵⁰⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 357.

⁵⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1470.

⁵⁰⁹ Zemahşerî, *Esâsü 'l-Belâğa*, C. 1, s. 517.

⁵¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 53.

⁵¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 529.

⁵¹² Orhan Özel, *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, OMÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012, s. 228.

⁵¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, ss. 19-20.

Tabâtabâî'nin bu noktada âyetler için kast ettiği, sadece bir âyetin mana perspektifinden değil, tüm âyetler arasındaki kusursuz anlamlar bütünü olduğudur. Ona göre bir taraftan âyetin ilgili âyetler arasındaki, diğer taraftan ilgili âyetlerin anlam ve uyum bakımından Kur'ân'ın diğer tüm âyetleriyle olan uyum ve dengesi söz konusudur. Böylece ilgili âyetlerin arasında doğrudan ilişki olduğu gibi tüm âyetler açısından, Kur'ân'ın bütünselliği içinde hem doğrudan hem de dolaylı birbirleriyle bütünlük içindedir.⁵¹⁴

4.4.3. Müşkilü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.4.3.1. Âl-i İmrân, 3/59:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ

“Allah katında İsa'nın örneği, Âdem'in örneği gibidir. (Allah) onu topraktan yarattı. Sonra ona “Ol!” dedi, o da hemen olmaya başladı.”

a) Zemahşerî'ye göre bu âyet, Hz. İsa'nın Hz. Âdem'e benzetilen yönünü izah etmektedir. Yani Hz. Âdem, ana babası yokken doğrudan topraktan yaratıldığı gibi Hz. İsa da babasız yaratılmıştır.⁵¹⁵

Zemahşerî'ye göre Hz. İsa Hz. Âdem'e iki cihetten biriyle benzer. Bu nedenle sadece bir yönün esas alınarak benzerlik kurulması mümkündür. Hz. İsa, insanların yaratılışı bakımından süregelen âdetin dışında yaratılmışlık bakımından Hz. Âdem'e benzerlik teşkil etmektedir.⁵¹⁶

Zemahşerî'ye göre ana-babasız yaratılmış olmak, sadece babasız olarak yaratılmaya nazaran daha ilginç ve mu'cizevî bir durumdur. Dolayısıyla bu benzetme, muhatapları açısından herhangi bir şüpheye yer vermeyecek bir etkinlikte sunulmuştur. Zira şüphe içinde olan birisi, ilginç olandan daha fazla ilginç olana yöneldiğinde benzetme onun için daha etkili olacaktır.⁵¹⁷

Zemahşerî, Kur'ân'da insanın yaratılışı veya yaratılış safahatları hakkında manaları muhtelif lafızlar kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁵¹⁸

⁵¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 20.

⁵¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 360.

⁵¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 360-361.

⁵¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 361.

⁵¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 554-55.

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyet, öncelikle Hz. İsa hakkında nüfûzlu bilgiler sunmakta ve doğum sürecinin özetini vermektedir. Hz. İsa'nın yaratılış biçiminin diğer insanlardan farklı olması, onu Yüce Allah'ın yarattığı bir insan vasfından çıkarmamaktadır. Hz. Âdem nasıl yaratıldıysa o da öyle yaratılmıştır. Nasıl ki Hz. Âdem yaratıldı, Hz. İsa da babasız yaratılarak dünyaya gelmiştir. Hz. İsa'nın yaratılışı şöyledir: “Yüce Allah, onun beden elementlerini topraktan bir araya getirmiş, sonra onlara “ol!” demiş ve o da babasız olarak bir beşer halinde oluvermiştir.”⁵¹⁹

Tabâtabâî, konunun daha iyi anlaşılması için Hz. İsa'ya yakıştırılan tanrılık niteliğini olumsuzlayan iki kanıt sunar: Birincisi şudur: Hz. İsa Yüce Allah tarafından insan olarak babasız yaratılmıştır. Böylece o tanrı olamaz, yaratılan bir kuldur. İkincisi ise yaratılış bakımından Hz. Âdem'den farklılığı yoktur. Böylece Hz. İsa'ya atfedilen tanrılık vasfı onda olsaydı, Hz. Âdem'in de böyle bir özelliği olmalıdır. Hâlbuki Hz. Âdem hakkında bu şekilde bir iddia bulunmamaktadır.⁵²⁰

Tabâtabâî, her ne kadar beşeri bilim kanunları insanlığın biyolojik çoğalmasını, babanın varolma nedenine bağlasa da her iki Peygamber'in de yaratılma açısından varoluşsal bir gerçek olduğunu değerlendirmekte ve ilgili âyette herhangi bir çelişki olmadığını vurgulamaktadır.⁵²¹

Öyle anlaşıyor ki Zemahşerî ve Tabâtabâî, Âl-İmrân, 3/59. âyeti ekseninde benzer düşünceye sahiptir. Bu bağlamda Kur'an'ın âyetleri arasında hiçbir zaman ihtilaf, tenakuz ve çelişki söz konusu olmadığına dikkat çekmektedirler.

c) Bu âyet hakkındaki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre yaratılış itibarıyla Hz. İsa'nın durumu, Hz. Âdem'in durumu gibidir. Hz. İsa'nın babasız yaratılmış olması, Hz. Âdem'in anne ve babasız olarak yaratılmış olmasından daha garip bir durum değildir. Yüce Allah, Hz. Âdem'i anne ve babasız topraktan yarattı. Sonra ona “Ol” dedi. O da hemen olmaya başladı. İşte Hz. İsa'nın yaratılışı da böyledir. Yüce Allah onu Cebrail (a.s.) aracılığı ile Hz. Meryem'e ilka etti ve ona “Ol” dedi, O da hemen olmaya başladı.⁵²²

⁵¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 245.

⁵²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 245.

⁵²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 246.

⁵²² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 5, s. 459.

Kurtubî'ye göre Hz. İsa'nın Hz. Âdem ile topraktan yaratılma benzerlikleri vardır. Hz. Âdem , toprağın farklı evrelerine dönüştürüldükten sonra yaratılmıştır. Hz. İsa ise belli hallere dönüştürülerek babasız yaratılmıştır.⁵²³

Okuyan, bu âyette Hz. İsa ile Hz. Âdem'in yaratılışının benzerliğinin dile getirildiğini ifade etmektedir.⁵²⁴

4.4.3.2. Bakara, 2/222.

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾

Sana kadınların âdet hâlini soruyorlar. De ki: “O, bir sıkıntıdır. (Bu sebeple) âdet hâlinde kadınlardan (cinsel olarak) uzak durun! Temizleninceye kadar onlara (cinsel olarak) yaklaşmayın! Temizlendiklerinde (kan akışı durunca) Allah'ın size emrettiği yerden onlara varın (yaklaşın)! Şüphesiz ki Allah tevbe edenleri de temizlenenleri de sever.

a) Zemahşerî, bu âyette ihtilafa sebep olan يَطْهُرْنَ *yethurne* kelimesinin *yettahherne* (tertemiz oluncaya kadar) şeklinde şeddeli okunmuş olduğunu, bunun açılımının ise *yetetahherne* olduğunu söylemekte ve فَإِذَا تَطَهَّرْنَ *fe izâ tetahherne* (Artık iyice temizlendikleri vakit) ifadesini de delil olarak göstermektedir. Zemahşerî, İbn Mes'ûd'un bu kelimeyi *hattâ yetetahherne* şeklinde okuduğunu nakletmekte, *tetahhur*'ün “yikanmak” *tuhr*'un ise “âdet kanının kesilmesi” manasına geldiğini ifade etmektedir. Zemahşerî'ye göre her iki kıraat te amel edilmesi gereken türdendir.⁵²⁵

b) Tabâtabâî'nin bu âyet hakkındaki yorumu şöyledir: Bu âyetteki “temizlenme” anlamına gelen kelime ile ilgili rivayetler يَطْهُرْنَ *yethurne* şeklinde okunmasını pekiştirmektedir. Bu ise, “kanın kesilmesi” anlamına gelmektedir. Ona göre *tatahhur* kelimesi ile, “yıkama” kastedilmiş ise bu, yıkamanın müstehaplığını, “gusletme” anlamı kastedilmiş ise gusülden sonra cinsel ilişki kurmanın müstehaplığını ifade etmektedir.⁵²⁶

c) Bazı müfessirler, bu âyetteki يَطْهُرْنَ kelimesinin okunuşu hakkında şunları söylemektedir: Bu kelime İbn Kesîr, Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Yâ'kûb el-Hadramî ve Âsım'dan rivayetle; “tahare” masdarından olmak üzere şeddesiz olarak *yethurne* şeklinde, Hamza ve Kisâî'nin ise şeddeli olarak يَطَّهَّرْنَ *yettaherne* şeklinde okudukları

⁵²³ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 5, ss. 156-157.

⁵²⁴ Okuyan, *Kur'ân Meal-Tefsir*, s. 56.

⁵²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 263.

⁵²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 220.

nakledilmektedir. Buna göre şeddesiz okuyanlar, onu kanın kesilmesi manasına almışlardır.⁵²⁷

Farklı kıraat biçimlerinin zâhiren ihtilaf gibi görünse de aslında gerçek bir ihtilâf ve tenâkuz oluşturmadığını, nahiv, belağat ve benzeri ilimler açısından müfessirler için geniş bir perspektif oluşturduğunu söylemek mümkündür.⁵²⁸

Zemahşerî ve Tabâtabî'nin Bakara, 2/222. âyetine yönelik yorumlarının benzerlik arz ettiği görülmekte, bu açıdan aralarında herhangi bir fark olmadığı anlaşılmaktadır.

4.4.3.3. Ra'd, 13/28:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“(Bunlar), iman edenler ve Allah’ı hatırlamayla kalpleri huzur bulanlardır. Dikkat edin! Kalpler ancak Allah’ı hatırlamakla huzur bulur.”

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Kalpleri Yüce Allah’ı anmakla...” yani, O’nun korkusundan dolayı hissettikleri huzursuzluk ve tedirginlikten sonra rahmet ve bağışlamasını hatırlamakla “huzura kavuşmaktadır.” Şu âyette belirtildiği gibi “Sonra, Allah’ın öğüdü karşısında derileri ve kalpleri yumuşar.”⁵²⁹ Ya da O’nun birliğini gösteren delilleri hatırlayarak Kur’ân’la kalpler huzura kavuşur; çünkü Kur’ân, kalpleri sükûnete erdiren ve kalplerde imanı kökleştiren apaçık bir mu’cizedir.⁵³⁰ Bu âyeti Hamdi Yazır da bu minvalde yorumlamıştır.⁵³¹

Bu âyette müminlerin kalplerinin Yüce Allah’ı zikrederek sükûna ereceği belirtilirken, Enfâl, 8/2. âyetinde müminlerin kalplerinin Yüce Allah’ın adı anıldığında titreyeceğinden bahsedilmektedir. Zemahşerî’ye göre “Kalpleri ürperir.” ifadesinden kastedilen şudur: Kalpleri, O’na olan ta’zimlerinden, O’nun karşısında duydukları haşyetten ötürü Yüce Allah anıldığı zaman korkar.⁵³² Bu itibarla bu iki âyet arasında varmış gibi görünen çelişkili bir durum söz konusu değildir.

⁵²⁷ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 6 s. 72; Kurtubî, *el-Câmi*, C. 3, s. 486.

⁵²⁸ Yerinde, “Müşkilü'l-Kur’ân”, *DÎA*, C. 32, s. 164.

⁵²⁹ Zümer, 39/23.

⁵³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 508.

⁵³¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, s. 145.

⁵³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 189-190.

b) Tabâtabâî'ye göre âyetteki *tetmeinnu* kelimesinin mastarı olan *itminan*, “sükûnete ermek, sükûn bulmak ve yerleşmek (istikrar)” manasına gelmektedir. Bir şeyle itminan bulmak, onunla sükûnet bulmak demektir.⁵³³ İman etme ve kalbin mutmain olması; kişinin nefsi onu kabul etmesi, ona boyun eğmesi nedeniyle güvende olduğuna inanması ve ondan mütevellit hiçbir sıkıntıya kapılmayacak veya kökünden kopmayacak tarzda kalbinin sükûnete ulaşması, onun kalbine yerleşmesi demektir.⁵³⁴

Tabâtabâî'ye göre “Bilin ki, gönüller ancak Yüce Allah'ı anmakla sükûnet bulur.” ifadesi “iman ettiler” ifadesine yönelik açıklayıcı bir atıftır. Çünkü iman etmek, kalbin Yüce Allah'ı anarak huzura kavuşmasını ve sükûnete ermesini gerekli kılmaktadır.⁵³⁵

Tabâtabâî'ye göre bu âyetle “Müminler şunlardır ki, Allah'ın adı anıldığı zaman yürekleri ürperir.” Enfâl, 8/2. âyeti arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Çünkü Enfâl, 8/2. âyetindeki ürperme, sükûnet bulma anlamındaki itminân olma durumundan önce gerçekleşen kalbî bir halettir.⁵³⁶

Tabâtabâî, *Mecma'u'l-Beyân*⁵³⁷ tefsirinden yaptığı şu alıntıya yer vermektedir: Yüce Allah, müminin kalbinin Allah'ı anarak sükûnete erdiğini bildirmektedir. Bir başka yerde ise Yüce Allah anıldığında kalbinin titrediğini belirtmektedir. Birincisinde mümin alacağı sevabı, bahşedilecek benzersiz nimetleri düşündüğünde kalbi derhal sükûnet bulur. İkincisinde ise azabı düşünür ve bu nedenle korkuya kapılarak kalbini titreme sarar.”⁵³⁸ Bu bakımdan burada herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Ancak algılanan çelişki, bir olayın farklı yönlerden ele alınmasından kaynaklı zannî bir çelişkidir.

Tabâtabâî'ye göre “Bilin ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla sükûnet bulur.” ibaresinde insanlar için dikkat çekmeye yönelik bir vurgu söz konusudur. Bundan kasıt, insanın hakikate yönelerek kalplerinin Allah'ı anmasıyla sükûnete ermesidir. Çünkü insan yaşamındaki tek istek, mutluluk ve nimetlerle bezenmiş bir hayata

⁵³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 356.

⁵³⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 356.

⁵³⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, ss. 356-357.

⁵³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 357.

⁵³⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 5, s. 28.

⁵³⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 357.

ulaşmaktır. Bu bakımdan insan için tek endişe de mutsuzlukla ilâhi azaba maruz kalmaktır.⁵³⁹

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Ra'd, 13/28. âyeti hakkında aynı düşüncede oldukları görülmektedir. Bu âyet ekseninde herhangi bir çelişki ve ihtilaf söz konusu değildir. Ancak algılanan çelişki, bir olayın farklı yönlerden ele alınmasından kaynaklı zannî bir farklılıktır.

c) Bu âyet hakkındaki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre bu âyette, Yüce Allah'a yönelenlerin iki sıfatları zikredilmektedir. Birincisi iman etmek, ikincisi ise Yüce Allah'ı zikrederek kalbini huzura kavuşturmaktır. Ayrıca bir sonraki âyette, imanla beraber sâlih amelin de Allah'a yönelmenin bir göstergesi olduğuna delalet etmektedir.⁵⁴⁰

Kurtubî bu âyet hakkında şunları nakletmektedir: Katâde'ye göre Allah'ı anarak huzura kavuşanlar O'na imanla kalpleri sükûnete erer ve huzura varır, Yüce Allah'ı kalp ve dilleriyle zikrederek huzura kavuşur.⁵⁴¹ Mücâhid, Katâde ve diğerlerine göre Allah'ı anmaktan maksat Kur'ân, Süfyan b. Uyeyne'ye göre Allah'ın emri, Mukâtil'e göre de Allah'ın vaadidir.⁵⁴²

Süyûtî, Zerkeşî'nin *el-Burhân*⁵⁴³ adlı eserinde âyetlerde ihtilaf gibi görünen sebepleri açıklarken bu âyet hakkında şöyle söylediğini nakletmektedir: Enfâl, 8/2'deki kalplerin titreyişi ile Ra'd, 13/28'deki kalplerin mutmain olması, birbirinin hilafı sanılmaktadır. Oysaki, tevhidin kabulü ile kalp inşirah bularak mutmain olurken, doğruluktan ayrılma ve hidayetten sapma korkusu ile de titremektedir.⁵⁴⁴ Bu iki husus "Rablerinden korkanların, bu kitaptan tüyleri ürperir, sonra hem derileri, hem de kalpleri Allah'ın zikriyle yumuşar.." Zümer, 39/23'de birlikte zikredilmektedir.⁵⁴⁵

4.4.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî Âl-i İmrân, 3/59, Nisâ, 4/82 ve Ra'd, 13/28. âyetleri hakkında benzer düşünceye sahiptir. Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre âyetler arasında

⁵³⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 11, s. 358.

⁵⁴⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 518.

⁵⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 65.

⁵⁴² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 12, s. 65.

⁵⁴³ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 366.

⁵⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1480-1481.

⁵⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 366; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1480-1481.

bazen çelişkili gibi görünen hususlar bulunmaktadır. Aslında âyetler arasında herhangi bir ihtilaf ve çelişki söz konusu değildir. Zira Kur’ân âyetlerinin tamamına bütüncül bir yaklaşım sergilenmesi, derinlemesine bir inceleme ve araştırma yapılması halinde sanılanın aksine müşkil bir durumun olmadığı anlaşılabacaktır.

Sonuç olarak iki müfessir de *müşkilü’l-Kur’ân* hakkında aynı düşünceye sahip olup aralarında herhangi bir farklılık söz konusu değildir.

Müşkilü’l-Kur’ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde izah ettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *aksâmu’l-Kur’ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki değerlendirmeleri de önem arz etmektedir.

4.5. Aksâmü’l-Kur’ân

4.5.1. Kavramsal Çerçeve

Aksâm kelimesi *kasem* keimesinin çoğuludur. *Kasem* ise sözlükte “kuvvet, sağ taraf, sağ el, and, yemin” anlamlarına gelmektedir.⁵⁴⁶ *Kasem*, *aksâm* fiilinden gayr-i kıyâsi olarak türetilmiş bir isimdir.⁵⁴⁷

Dinî terim olarak *kasem* (yemin), bir işin yapılıp yapılmayacağına dair verilen sözün ya da haberin doğruluğunu kanıtlamak için Yüce Allah’ın adının veya bir sıfatının kullanılmasıdır.⁵⁴⁸ *Halef* fiilinden türetilmiş *half-hilf* mastarı da yemin etmek anlamına gelmektedir. Fakat bu daha çok özel durumlarda kullanılmaktadır.⁵⁴⁹

Kur’ân’da 33 yerde *k-s-m* kökünden gelen kelime vardır. Bunlar “Bölmek, paylaşmak”⁵⁵⁰, “miras taksimi”⁵⁵¹, “şans aramak, kehanette bulunmak”⁵⁵², “yemin etmek”⁵⁵³ anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁵⁴

⁵⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XII, s. 478; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 552.

⁵⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, XII, s. 478.

⁵⁴⁸ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 417.

⁵⁴⁹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015, s. 148.

⁵⁵⁰ Zuhrûf, 43/33.

⁵⁵¹ Necm, 53/22; Kamer, 54/28.

⁵⁵² Mâide, 5/3.

⁵⁵³ En’âm, 6/109.

⁵⁵⁴ Okuyan, *Kur’ân Sözlüğü*, ss. 681-682.

Kur'ân'da 17 sûrenin başında yemin vardır. Amaç muhatabın dikkatini celbetmektir. Örneğin bir sûrede meleklerle,⁵⁵⁵ iki sûrede feleğe,⁵⁵⁶ altı sûrede feleğin levâzımına,⁵⁵⁷ iki sûrede havaya,⁵⁵⁸ bir sûrede toprağa,⁵⁵⁹ bir sûrede nebâta,⁵⁶⁰ bir sûrede hayvan-ı nâtıkaya⁵⁶¹ ve bir sûrede hayvana⁵⁶² yemin edilmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın yedi yerinde Yüce Allah kendi zâtına yemin etmektedir.⁵⁶³

Yüce Allah, Peygamber, Kur'ân, kıyamet zamanı, kâinat, bir kısım hadiseler, var olanlar ve benzeri önemli şeylerin üzerine yemin etmektedir.⁵⁶⁴ Yüce Allah'tan başkası adına yemin edilmesi yasaktır: “Yemin edecek kişi Allah dışında hiçbir şey üzerine yemin etmesin.”⁵⁶⁵ “Allah, atalarınızın üstüne yemin etmenizi yasaklamıştır.”⁵⁶⁶ Ancak âyetlerde Yüce Allah'ın mahlûkatı üzerine yemin etmesinin hikmeti, bizatihi kendine yemin etmesi anlamına gelmekte, yaratmış olduğu mahlûkun her biri, varlığının bir delili olarak görülmektedir.⁵⁶⁷

Kur'ân'da kullanılan bu yeminlerin incelenmesi, *aksâmu'l-Kur'ân* olarak ifade edilmektedir. Müfessirler bu konu hakkında müstakil eserler kaleme almış, Kur'ân'da geçen yeminleri farklı açılardan incelemişlerdir.⁵⁶⁸

İslam öncesi cahiliye döneminde yeminin çok önemli bir yeri olması hasebiyle bireyselliğin yanında toplumsal yeminlerin kullanıldığı, kabile, şeref, haysiyet, kuvvet, hayat ve benzeri değerlerin yanında gücün temsil ettiği bazı eşya isimlerine kase

⁵⁵⁵ Sâffât, 37/1.

⁵⁵⁶ Burûc, 85/1; Tânk, 86/1.

⁵⁵⁷ Necm, 53/1; Fecr, 89/1; Şems, 91/1; Leyl, 92/1; Duhâ, 93/1; 'Asr, 103/1.

⁵⁵⁸ Zâriyat, 51/1; Mürselât, 77/1.

⁵⁵⁹ Tûr, 52/1.

⁵⁶⁰ Tîn, 95/1.

⁵⁶¹ Nazi'ât, 79/1.

⁵⁶² Âdiyât, 100/1.

⁵⁶³ Nisâ, 4/65; Yûnus, 10/53; Hicr, 15/92; Meryem, 19/68; Zâriyat, 51/23; Tegâbün, 64/7; Meâric, 70/40.

⁵⁶⁴ Kırca, “Aksâmü'l Kur'ân”, *DİA*, C. 2, s. 290.

⁵⁶⁵ Nesâî, Eymân, 4.

⁵⁶⁶ Buhârî, Eymân, 4; Müslim, Eymân, 27;

⁵⁶⁷ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî (ö. 508/1115), *Bahrü'l-Kelâm fî 'Akâidi Ehli'l-İslâm*, tahk. Veliyyüddin Muhammed Salih, Dîmeşk 2000, s. 89 vd.; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2019, s. 120.

⁵⁶⁸ Muhammed Coşkun, “Fecr, 89/1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 46, 2014, s. 40.

edildiği bilinmektedir.⁵⁶⁹ Kur'ân'da yemin lafızlarının kullanılması, dönemin insanlarına hitaben Arapların bu âdetini muhafaza ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁷⁰

Hurûfu'l-kasem edatlarıyla yapılan yeminler ifadeyi güçlendirmekte, farklı edebî sanatlarla ilâhi gerçekleri tekit ve teyit etmektedir. Yemin ifadelerinde kullanılan lafızların belli isimleri ön plana çıkarması, bir taraftan dikkati celp ettiği gibi diğer taraftan bu lafızların ayrı bir öneme sahip olduğunu ve değerini göstermektedir.⁵⁷¹

Bazılarına göre Kur'ân'daki yemin lafızlarının kullanılış amacı Hz. Peygamber (s.a.v.)'in mantıksal deliller dışında hitabet kuvvetine dayanarak ikna etme çabasıdır. Hâlbuki Kur'ân'ın insana sunduğu mantıksal delil ve hüccetler, ileri sürülen bu yanlış iddiayı kendiliğinden hükümsüz bırakmaktadır.⁵⁷²

Bazı âlimlerin yaratıcının her şeyden münezzeh olduğunu söyleyerek, yeminin Yüce Allah'a izâfe edilmesinin doğru bir davranış olmadığını ileri sürdükleri zikredilmektedir.⁵⁷³

Aksâmü'l-Kur'ân konusunda kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kurân*'ı,⁵⁷⁴
2. el-Ferâhî'nin *İmân fî Aksâmi'l-Kurân*'ı.⁵⁷⁵

Aksâmü'l-Kur'ân'ın kavramsal çerçevesi genel olarak inceledikten sonra şimdi Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin konuya yaklaşım tarzları ele alınacaktır. Kur'ân'da yer alan yeminlerin İslam hukuku açısından hangi yükümlülükleri içermiş olmasından ziyade seçilen örnekler üzerinden yeminlerin var olma nedenleri ve ne anlam ifade ettikleri konusunda ilgili müfessirlerin yaklaşımları incelenecektir.

4.5.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Aksâmü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre Kur'ân'daki yeminler eski Arap toplumunda mevcut olan yemin etme alışkanlığının bir yansımasıdır. Yemin etme alışkanlığı, cahiliye döneminde inananlar başta olmak üzere inancı olmayanlar dahi kültürel aidiyetin bir

⁵⁶⁹ Johs Pedersen, "Kasem", *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1977, s. 374.

⁵⁷⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1945.

⁵⁷¹ Celal Kırca, "Aksâmü'l Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, s. 290.

⁵⁷² Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.165.

⁵⁷³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.165.

⁵⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1945

⁵⁷⁵ Kırca, "Aksâmü'l Kur'ân", *DİA*, C. 2, s. 291.

yansıması olarak süregelmıştır. Hatta sözlerini kuvvetlendirmek için Hz. Peygamber'den isteklerini yemin ederek dile getirdikleri vakidir.⁵⁷⁶

Zemahşerî, yemin ile yemin edilen şey arasındaki güçlü bir bağ olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda “*Hâ-Mîm*. Apaçık kitab’a andolsun ki iyice anlayıp düşünesiniz diye Kur’ân’ı Arapça bir kitap yaptık.” Zuhruf, 43/1-3. âyetlerini yemin ile yemin edilen şey arasındaki uygunluk sebebiyle hârikulâde güzellikteki yeminlerden biri olarak değerlendirmektedir.⁵⁷⁷

Zemahşerî’ye göre Sebe, 43/3. âyette işaret edildiği gibi yeminde, kendisine yemin edilenin azameti hakkında yemin edilenin gücüne, onun gerçeklik ve doğruluğunun şiddetine işaret vardır. Zira şahit gösterilen şey ne kadar yüce, erdemli ve itibarlı olursa şahitlik de o derece kuvvetli ve kesin; hakkında şahitlik edilen şey de o derece sabit ve sağlam olur.⁵⁷⁸

Zemahşerî’ye göre Tîn, 95/1-3’de işaret edildiği gibi kendilerine yemin edilenler hakkında şaşkınlık derecesinde güzellikler, hayır, bereket, şeref ve benzeri simgesel yönler de göze çarpmaktadır.⁵⁷⁹

Zemahşerî, zaman zaman yemin ile yemin edilen şey arasına giren itirâzî cümleye değinmiştir. Bu bağlamda bazı âyetlerde ⁵⁸⁰ Allah Rasûlü’nün, müşrikler tarafından Kâbe’ye sokulmamasının çirkinliği ve bu durumun insan ruhuna verdiği ağırlık, diğer gelecekte Mekke’yi fethedeceğine dair müjde vurgusunun itirâzî cümleyle pekiştirildiğini ifade etmektedir.⁵⁸¹

Zemahşerî’ye göre Kur’ân’daki yeminler genellikle ifadeyi güçlendirmek, yemin edilen şeyin önemine işaret etmek, ilâhi hakikatleri tekit ve teyit etmek, yemin edilen şeye karşı dikkat çekmek için yapılmaktadır.⁵⁸²

b) Tabâtabâî’ye göre inkârcılar, Hz. Peygamber’den istekte bulunurken sözlerini kuvvetlendirmek ve Hz. Peygamber’i ikna etmek için yemin ediyorlar, bununla da

⁵⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 55.

⁵⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 229-230.

⁵⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 550.

⁵⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 764.

⁵⁸⁰ Beled, 90/1-4.

⁵⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 742; Geniş bilgi için bk. İsmail Bayer, *Keşşaf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.

⁵⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 734-735.

yetinmeyip kuvvetli bir şekilde yemin ederek isteklerini dile getiriyorlardı.⁵⁸³ Bu nedenle Kur’ân’da yemin hitabı kullanılmıştır.⁵⁸⁴

Tabâtabâî’ye göre Kur’ân’da yemin ile ilâhi hakikatler teyit ve tekit edilmektedir. İlâhi azabın varlığı yemin ifadeleriyle tesirli bir biçimde anlatılmaktadır. Yüce Allah’ın dışında ilâhi azabı engelleyecek hiçbir kudretin olmadığı⁵⁸⁵ yeminle güçlü bir biçimde bildirilmektedir.⁵⁸⁶

Tabâtabâî’ye göre yemin lafızlarıyla yemin edilen şeylerin kıymet ve önemine işaret edilmektedir. İlâhî hakikatler tesirli ifadelerle bildirilmek istenmekte, yemin edilen şeylere⁵⁸⁷ dikkat çekilmesi hedeflenmektedir.⁵⁸⁸

4.5.3. Aksâmü’l-Kur’ân’a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.5.3.1. Yûnus, 10/53:

وَيَسْتَنْبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ أَمْ لِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ

“(Bazı inkârcılar) “O (azap) gerçek midir?” diye senden haber bekliyorlar. De ki: “Evet, Rabbime yemin olsun: Şüphesiz ki o gerçektir ve siz asla (O’nu) aciz bırakıcılar değilsiniz.”

a) Zemahşerî’ye göre ى ie kelimesi özel olarak yeminlerde *ne’am* (evet) anlamında kullanılmaktadır. Tıpkı *helin* özel olarak istifhâmlarda *kad* (muhakkak) anlamında kullanılması gibi. Zemahşerî, bazı kimselerin bu *iee* kelimesini tek başına değil de yemin vav’ı ile birlikte *î-ve* şeklinde tasdikte kullandıklarını işittiğini söylemektedir: “ve siz O’nu âciz bırakıp elinden kurtulacak değilsiniz.” ifadesiyle, siz “Yüce Allah’ın azabından kurtulacak değilsiniz. O, sizi mutlaka bulacaktır! ve siz asla (O’nu) aciz bırakıcılar değilsiniz.”denmek istenmektedir.⁵⁸⁹

b) Tabâtabâî, bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Âyetteki *yestenbiûneke* sözü, senden haber almak istiyorlar demektir. “O azap gerçek midir?” ifadesi ise

⁵⁸³ En’âm, 6/109.

⁵⁸⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 7, ss. 329-330.

⁵⁸⁵ Yûnus, 10/53.

⁵⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 71.

⁵⁸⁷ Fecr, 89/1-5.

⁵⁸⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, ss. 315-316.

⁵⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 339.

peygamberden neyi öğrenmek istediklerini açıklığa kavuşturmaktadır. Buradaki *hiive* zamiri ise ilâhi azaba veya ilâhi hükme râcidir.⁵⁹⁰

Tabâtabâî'ye göre bu âyette Yüce Allah, Hz. Peygamber'den ilâhi azabın kesin ve sabit olduğunu çok keskin bir dille ifade etmesini, azabı engelleyecek hiçbir gerekçe ve engelin bulunmadığını bildirmesini istemektedir.⁵⁹¹

Tabâtabâî'ye göre “De ki: evet, Rabbime andolsun ki şüphesiz o gerçektir.” ifadesi, zikredilen cezanın kesin bir şekilde olacağının ispatıdır. Burada, yemin edatı, isim cümlesi, *inne* ve *lâm* edatları ile kuvvetli bir şekilde pekiştirilmiştir. “ve siz onu engelleyemezsiniz.” sözü ile müşriklerin başına gelecek azabı önleyecek hiçbir güç ve engelin olmadığı çok kesin ve açık bir biçimde bildirilmektedir.⁵⁹²

Tabâtabâî'nin bu âyetteki yemin lafzı hakkındaki yorumlarından şu sonuç çıkmaktadır: Yüce Allah, Hz. Peygamber'den ilâhi azabın kesin ve sabit olduğunu çok keskin bir dille ve yemin ederek bildirmesini istemiştir. İlâhî azabı engelleyecek Allah'ın dışında hiçbir güç ve kudretin olmadığını yeminle güçlendirmiştir. Böylece ilâhi hakikatler, teyit ve tekit edilmektedir.

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Tabâtabâî Yûnus, 10/53. âyeti hakkında benzer yorumlar yapmaktadır. Bu bakımdan aralarında farklı bir anlayışın olmadığını söylemek mümkündür.

c) İlgili âyet hakkındaki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre bu âyette, Hz. Peygamber'in inkârcılara, kıyamet gününün ve cezalandırmanın kesin olarak geleceğini yemin ederek bildirmesi istenmektedir.⁵⁹³

Râzî'ye göre Yüce Allah, inkarcıların “Eğer doğru söylüyorsanız, bu vaad ne zaman”⁵⁹⁴ şeklindeki söylemlerini âyetle haber vermiş ve bu hususa daha sonraki âyetlerle cevap vermiştir. Buna rağmen onların aynı konuya yönelik Hz. Peygamber'e

⁵⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s.71.

⁵⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s.71.

⁵⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s.71.

⁵⁹³ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 12, s. 191.

⁵⁹⁴ Yûnus, 10/48.

tekrar gelerek “O (azab) bir gerçek mi?” diyerek bu soruyu ikinci kez sorduklarını nakletmektedir.⁵⁹⁵

Râzî’nin yorumuna göre Yüce Allah bu âyette müşriklere cevap olarak Hz. Peygamber’e “Evet, Rabbime andederim ki o elbetteki bir hakikattir.” demesini emretmektedir. Bu söylemle; Hz. Peygamber’in onlara alışkın oldukları üslupla hitap ettiği, verdiği haberin kesin olduğunun teyit edildiği, ilâhi bildirimlerin şakanın ötesinde ciddi bir husus olduğu bir kez daha teyit edilmiştir. Hakikî ve aklî delillerle ikna olmayanların bu âyetteki yemin gibi şeylerle imana davet edilmesi hedeflenmiştir.⁵⁹⁶

Süyûtî, Ebu’l-Kasım el-Kuşeyri’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Yüce Allah’ın yemin etmiş olması, huccetin kemalini ve tekidini göstermektedir. Huccetteki hüküm, şahadet veya yemin lafzıyla belirtilir. Kur’ân’da, kâfirlere huccet bırakılmayacak tarzda bu iki çeşit yemin zikredilmiştir. Şu âyetler de; “Allah, kendinden başka (gerçek) tanrı olmadığına şahitlik eder, melekler ve ilim sahipleri de..” Al-i İmrân, 3/18. âyeti ile “De ki: ‘Evet, Rabb’im hakkı için o bir gerçektir..” Yûnus, 10/53. bu iki hususa örnek teşkil etmektedir.⁵⁹⁷

Süyûtî’ye göre yemin, ancak ta’zîme layık olan bir isimle yapılmaktadır. Yüce Allah Kur’ân’ın yedi âyetinde; Yûnus, 10/53, Tegâbün, 64/7, Meryem, 19/68, Hicr, 15/92, Meâric, 70/40, Nisâ, 4/65, Zriyaât, 51/23. kendi nefesine yemin etmektedir.⁵⁹⁸

4.5.3.2. Fecr, 89/1-5:

وَالْفَجْرِ (١) وَلَيَالٍ عَشْرٍ (٢) وَالشَّفْعِ وَالْوَتْرِ (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ (٤) هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حُجْرٍ (٥)

1. “Yemin olsun: Tan vaktine”, 2. “On geceye”, 3. ‘Çift’e ve ‘tek’e, 4. “Geçmekte olan geceye ki”, 5. “Akıl sahibi için bun(lar)da bir yemin var, değil mi?”

a) Zemahşerî’ye göre Fecr, 89/1. âyetinde “Ağardığında sabaha yemin ederim ki...” (Müddessir 74/34) ve “Teneffüs ettiğinde sabah hakkı için!” (Tekvîr 81/18)

⁵⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 17, s. 116.

⁵⁹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 17, s. 116.

⁵⁹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1945.

⁵⁹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1946.

âyetlerindeki gibi sabaha yemin edilmiştir. Bununla sabah namazına yemin edildiği de söylenmiştir.⁵⁹⁹

Zemahşerî, Fecr, 89/2. âyetteki “on gece” ile Zilhicce ayının on gecesinin kastedildiğini, Fecr, 89/3. âyetteki “çift” ve “tek” ile ya tüm nesneler dünyası veya bu on gecenin çift ve tek olanların kastedildiğini söylemektedir. Ona göre bu on gecenin çiftinin kurban kesme günü, tekinin ise dokuzuncu gün olması sebebiyle arefe günü olması da caizdir. Çift olan ise onuncu gündür.⁶⁰⁰

Zemahşerî’ye göre Fecr, 89/5. âyetteki “Akıllı başında biri için yemine” yani yemin edilmeye “...değer bir şey vardır, değil mi bunlarda!” Yani kendisine yemin ettiğim şeylerde?! Yüce Allah bu sözlerle, “Akıl sahibinin, bu şeylere yemin edilmesine ta‘zîm göstermesi yaraşık almaz mı?” veya “Benim bu şeylere yemin etmem de akıl sahibi için bir yemin değeri yok mu?” demek istemektedir.⁶⁰¹

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyette *fecr*, sabah vakti, *şef* ise eşi demektir. *Ve l-fecr* sabaha yemin etmektir. Aynı şekilde devamında *geceye*, *teke*, *çifte*, *şef’i*’ya yemin edilmiştir. *Fecr* kelimesinin zahirinde mutlak olarak fecir vaktidir veya kurbanın sabahı olan zilhicce ayı da kastedilmiş olması uzak bir ihtimal değildir.⁶⁰² *Fecr*’den kasıtın zilhiccenin sabahı, Muharrem ayının ilk sabahı, Cuma gününün sabahı, Cuma gecesinin sabahı veya sabah namazı olduğu da söylenmiştir.⁶⁰³

Tabâtabâî’ye göre *veleyâlin aşr*’dan kasıt, zilhicce ayının ilk on gününden onuncu gününe kadar olan vakittir. *Tenkîr* (açıkça belirtilmeme sebebi-gizlenmesi) onun şanını yüceltmek içindir.⁶⁰⁴ *Ve ş-şef’i ve l-vetr*’le tevriye gününe denk gelen gün kastedilmektedir.⁶⁰⁵ *Velleyli izâ yesr* âyetinden müzdelife gecesinin kastedildiği söylenmiştir ki o gece kurban kesildiği gecedir. Tabâtabâî’ye göre daha çok tercih edilen görüş on gecedan kastın ilk on gece olduğudur.⁶⁰⁶ *Hel fî zâlike kasem’un lizî hıcr* ifadesinde, yemin edilen şeye dikkat çekme vardır. Buradaki istifham (soru) onaylama içindir. Yüce Allah bir şeye yemin etti mi -onda muhakkak zaman veya

⁵⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 734-735.

⁶⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 734-735.

⁶⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 734-735.

⁶⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 315.

⁶⁰³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 315-316.

⁶⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 316.

⁶⁰⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 316.

⁶⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 316-317.

mekân olarak bir yücelik vardır ki yemin etmektedir- dolayısıyla doğruluğunda asla şüphe olmayan hak söz olduğu kesin olan bir şeye yemin etmektedir.⁶⁰⁷

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre Fecr, 89/1-5. âyetlerinde sabah namazı başta olmak üzere farklı vakitler yemine konu edilmekle birlikte bu vakitlere dikkat çekilmek istenmektedir. Her iki müfessirin genel çerçevede birleştiği görülmektedir

c) İlgili âyet hakkındaki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Râzî'ye göre âyetteki *fecr* sözüyle, bizzat sabah namazı kastedilmiştir.⁶⁰⁸ *Fecr*'e yemin edilmesi, sabah namazının, gündüzün başlangıcında eda edilmesinden, ayrıca namaz vaktinde gece ve gündüz meleklerinin iştirak etmesinden dolayıdır. Bu âyet, *inne Kur'âne'l-fecri kâne meşhûdâ*⁶⁰⁹ âyeti gibi olup “Sabah namazında okunan Kur'an'a, hem gece melekleri hem de gündüz melekleri şehadet eder.” anlamına gelmektedir.⁶¹⁰

Kurtubî'ye göre “Andolsun fecre” buyruğu ile Yüce Allah, *fecr*'e yemin etmektedir. *Fecr*'den kastın ne olduğu hususundaki farklı görüşleri zikreden Kurtubî şu rivâyetleri zikretmektedir: Ali, İbn ez-Zübeyir ve İbn Abbas'a atfedilen görüş olarak fecir'den kastın her gün karanlığın gündüzden ayrılmasıdır, demiştir.⁶¹¹ Yine İbn Abbas'dan nakledilen bir rivâyete göre fecir'den kasıt gündüzün tamamıdır. Ondan fecr diye söz edilmesi, fecr'in gündüzün başlangıcı olmasındandır. Kurtubî bunların dışında farklı görüşlerin olduğunu da belirtir.⁶¹²

Şevkânî'ye göre Fecr, 89/5'de “Düşünen kimse için bunlar yemine konu olacak kadar önemli değil midir?” ifadesinde, ilk dört âyetteki yemine konu olan varlıkların Allah katında çok önemli olduklarına vurgu yapılmaktadır. Bu dört âyetle, bu varlıklara kâsem edilerek, haşrin, vaad ve vâidin gerçekleşeceği bildirilmektedir.⁶¹³

Yazır'a göre “Andolsun fecre” sözüyle bazı şeylere dikkat çekilmiştir. Bunlar âlemdeki değişimlere işaret eden ve onları var eden Yüce Allah'ın güç ve kudretini hissettiren zaman olaylarıdır.⁶¹⁴

⁶⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 317.

⁶⁰⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 31, s. 162.

⁶⁰⁹ İsrâ, 17/78.

⁶¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 31, s. 162.

⁶¹¹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 22, s. 256.

⁶¹² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 22, ss. 256-257.

⁶¹³ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, ss. 1616-1618.

⁶¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 9, ss. 183-184.

4.5.3.3. Tîn, 95/1-3:

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونِ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾

1. “Yemin olsun: *Tîn*’e, *Zeytûn*’a”, 2. “*Sînâ* Dağı’na”, 3. “Bu güvenli şehre (Mekke’ye) ki.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyetlerde *incir*, *zeytine*, *tûr-i sînâ* ve *Mekke*’ye yemin edilmektedir. *İncir* ve *zeytine* yemin edilmesi bunların meyveli ağaçlar kategorisine olup iki ilginç ağaç olması nedeniyledir. Bunlar, Kudüs civarında olup *incir* ve *zeytin* bitirmeleri nedeniyle Süryanice *Tûr-i Tînâ* (İncir Dağı) ve *Tûr-i Zeytâ* (Zeytin Dağı) diye isimlendirilen iki dağ oldukları da söylenmiştir. *İncir*’in Hulvân ve Hemedan arasında kalan dağ silsilesi, *zeytin*’in ise Şam dağları olduğu, zira bu meyveleri bu iki dağın bitirdiği de söylenmiştir. Böylece sanki “İncir ve *zeytin*in bittiği yerlere yemin ederim.” denmiş olmaktadır.⁶¹⁵

Zemahşerî’ye göre bu âyetlerde işaret edilen nesnelere yemin edilmesi bu coğrafi bölgelerin şerefini ve Peygamberlerin ve sâlih kimselerin yaşamış olması nedeniyle buralarda zuhur eden hayır ve bereketi ortaya koymaktadır. Bu nedenle *incir* ve *zeytin*in yetiştiği yer, Hz. İbrâhîm’in hicret ettiği ve Hz. Îsâ’nın doğup büyüdüğü yerlerdir. *Tûr*, Yüce Allah’ın Hz. Mûsâ’ya seslendiği mekân, *Mekke* ise âlemler için hidayet kaynağının ta kendisi olan mekân ve Hz. Peygamber’in doğduğu ve peygamber gönderildiği yerdir.⁶¹⁶

b) Tabâatabâî’ye göre bu âyetlerde geçen *tîn* ve *zeytûn* ifadesinden “incir ve zeytin” bilinen iki meyve kastedilmektedir. Âyetteki *incir* ve *zeytin*, aslında yenilen iki şeyin adıdır. Bunlardaki bir çok fayda ve özelliklerden dolayı Yüce Allah’ın bunlara yemin ettiği söylenmektedir.⁶¹⁷ *Tîn* ve *zeytûn* ifadesinden “incir ve zeytin” ağaçlarının kastedildiği de söylenmiştir.⁶¹⁸ *Tîn* ve *zeytûn* ifadesinden kastedilenin iki dağ olduğu da söylenmektedir; *tîn*’den kasıt, incirin yetiştiği Dımaşk (Şam) beldesi, *zeytûn*’den kasıt, zeytinin yetiştiği bölgedeki Beyt-i Makdîs’tir. Buralar bir çok Peygamberin gönderildiği yerlerdir. Bu ve diğer bir çok nedenlerden ötürü bunlara yemin edilmektedir.⁶¹⁹ Bu âyetlerdeki *tûr-i sînîn* ifadesinden, Yüce Allah’ın Hz. Musa

⁶¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 763.

⁶¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 764.

⁶¹⁷ Tabâatabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 364.

⁶¹⁸ Tabâatabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 364.

⁶¹⁹ Tabâatabâî, *el-Mizân*, C. 20, s. 365.

ile konuştuğu dağ kastedilmiş ve bu nedenle bu dağ bu isimle adlandırılmıştır. Bu âyetlerdeki *ve hâze 'l-beledi 'l-emîn* ifadesinden “Beled-i Emin” maksat Mekke’dir.⁶²⁰

Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Tîn, 95/1-3. âyetleri bağlamında benzer yorumlar yaptıkları görülmektedir. Bu bakımdan her iki Müfessirin aralarında farklı bir anlayışın olmadığı anlaşılmaktadır.

c) İlgili âyetler hakkındaki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî’ye göre bu âyetlerde zikredilen *tîn ve zeytûn* “incir ve zeytin” kelimelerinin hangi manada (hakîki ya da mecâzi) kullanıldığına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.⁶²¹

Hasan-ı Basrî, İkrime, Mücâhid, İbrahim en-Nehâî ve Kelbî’ye göre âyetteki *incir* ve *zeytin* ifadeleri hakiki anlamlarında kullanılmıştır.⁶²² Taberî’ye göre bu kelimeler, Arapçada kullanımlarından bu manalar anlaşıldığı için hakiki manada kullanılmıştır.⁶²³

Ka’bu’l-Ahbar, Katâde, İbn-i Zeyd ve İkrime’den naklen bildirilen diğer bir görüşe göre burada geçen *incir*’den “Şam Mescidi”, *zeytin*’den maksat “Beytü’l-Makdis”tir. Taberî, Katâde’nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Şam’ın bulunduğu dağa *incir*, Beytü’l-Makdis’in bulunduğu dağa da *zeytin* dağı” dendiği bildirilmektedir.⁶²⁴

Abdullah b. Abbas’dan aktarılan diğer bir görüşe göre *incir*’den maksat, Hz. Nuh, Cûdî dağında yaptığı mescid, *zeytin*’den kasıt ise Beytü’l-Makdis’tir.⁶²⁵

Âyetteki *tur-i sînîn* “Sînâ dağı” ifadesi, müfessirlerce değişik şekillerde açıklanmaktadır.⁶²⁶ Taberî’ye göre *tûr-i sînîn*’den kastın “tanınan bir dağ” olduğunu söylemek daha isabetlidir. Yani Sînâ’daki Tûr dağıdır.⁶²⁷

⁶²⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 20, s. 365.

⁶²¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 502.

⁶²² Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, ss. 501-502.

⁶²³ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 504.

⁶²⁴ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 503.

⁶²⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 504.

⁶²⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, ss. 504-507.

⁶²⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 508.

Taberî ile birlikte âyetteki Abdullah b. Abbas, Ka‘bu’l-Ahbar, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, İkrime, Katâde ve İbrahim en-Nehâî’ye göre “emniyetli şehir”den kasıt Mekke’dir.⁶²⁸

Râzî’ye göre bu âyetteki *incir* ve *zeytin*, kıymetli ve nadir şeylerden olmamasına rağmen Yüce Allah’ın bu iki şeye yemin etmesinin sebebiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır:

Birinci görüşe göre *tîn* ve *zeytûn*’den kasıt, maruf olan *incir* ile *zeytindir*. Çünkü İbn Abbas “evet, evet, bu sizin bildiğiniz incir ve zeytindir” demiştir.⁶²⁹ Bu görüşte olan Müfessirlere göre âyetteki *incir* ve *zeytin*, aslında yenilen iki şeyin adıdır. Ancak bunlarda üstün fayda ve özellikler bulunmaktadır. Bu kelimeleri zahiri manalarına hamletmek gerekmektedir. Bu fayda ve özellikleri nedeniyle Yüce Allah bunlara yemin etmektedir.⁶³⁰

İkinci görüşe göre *tîn* ve *zeytûn*’den maksat iki bitkidir.⁶³¹ Bu görüşte olanlar şu izahları yapmışlardır:

İbn Abbas’a göre “*tîn* ve *zeytûn*, Arz-ı Mukaddes’deki iki dağdır. Bunlara Süryânice’de *tûr-u tînâ* ve *tûr-u zîtâ* denilmektedir. Bu bitkiler bu dağlarda yetişmektedir. Bu nedenle Yüce Allah, aslında peygamberlerin gönderildiği bu bölgelere yemin etmektedir. Zira bu bölgeler *incir* ve *zeytinin* yetiştiği, Hz. İsa’nın doğum yeri Şam beldesidir. Şam, İsrailoğlu Peygamberlerinin çoğunun gönderildiği bölgedir. Hz. Musa ve Hz. Muhammed’in Peygamber olarak gönderildiği yer olması nedeniyle *Tûr* ve *Beled-i Emîn*’e yemin edilmesi, aslında bu Peygamberlerin şanını yüceltmek ve derecelerinin üstünlüğünü bildirmek içindir.⁶³²

Buradaki *incir* ve *zeytin*’den kasıt bu bölgelerdeki iki mescittir. Bir taat yeri olan mescidlere yemin etmek güzel bir şeydir. Bu nedenle *incir* ve *zeytinin* bolca yetiştiği bu beldeler ve mescidler olunca, Yüce Allah’da *tîn* ve *zeytûn*’e yemin etmekle yetinmiştir.⁶³³

⁶²⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 24, s. 508.

⁶²⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 32, s. 8.

⁶³⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 32, s. 8.

⁶³¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 32, s. 9.

⁶³² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 32, s. 9.

⁶³³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 32, s. 9.

Tîn ve *zeytûn*'den kasıt iki beldedir. Bu görüşte olanlara göre Yahudiler, Hristiyanlar, Müslümanlar ve Kureyş müşriklerinin herbirisi kendi beldelerini yüceltmeleri nedeniyle Yüce Allah, bu beldelerin tamamına birden yemin etmektedir.⁶³⁴

Ve tûr-i sînîn'den kasıt, Yüce Allah'ın Hz. Musa ile konuştuğu dağdır.⁶³⁵

Ve hâze'l-beledi'l-emîn'den kasıt Mekke'dir. Buradaki “emîn”, âmin (emniyet veren) manasınadır.⁶³⁶

4.5.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Yûnus, 10/53 ve Fecr, 89/1-5. Tîn, 95/1-3. âyetlerinin tefsirini yaparken benzer şeyler söyledikleri görülmektedir. İçinde yemin geçen âyetler hakkında yapılan yorumlar incelendiğinde Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin bu konudaki yaklaşımlarının paralellik arz ettiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla *aksâmü'l-Kur'ân* konusunda iki müfessir arasında herhangi bir farklılığın olmadığını söylemek mümkündür.

Aksâmu'l-Kur'ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde açıkladıktan sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *Emsâlü'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki değerlendirmeleri de önem arz etmektedir.

4.6. Emsâlü'l-Kur'ân

4.6.1. Kavramsal Çerçeve

“Benzemek, benzeri olmak” manasındaki *müsûl* kelimesinden türetilmiş olan *mesel*, “benzeyen, hüccet, bir şeyin sıfatı” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu *emsâldir*. *Misl* ve *mesîl* kelimeleri de mana açısından *meselle* aynıdır. Ayrıca “sıfat, vasıf, söz, ibret ve *kıssa*” manalarını da içermektedir.⁶³⁷ Terim anlamı; atalardan tevârûs etmiş, tarihteki tecrübe ve deneyimleri özlü sözlerle kuşaktan kuşağa örnekleme metoduyla

⁶³⁴ Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 32, ss. 9-10.

⁶³⁵ Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 32, s. 10.

⁶³⁶ Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 32, s. 10.

⁶³⁷ İbn Manzûr; *Lisânü'l-'Arab*, 11, s. 610; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attar, Beyrut 1990, s. 1816; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, C. 30, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc, Matbaatü'l-Hukûme, Kuveyt 1965, s. 379 vd.

aktaran anonim özdeyişlerdir.⁶³⁸ Râgıb el-İsfahânî'ye göre *mesel*, “açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen söz” demektir.⁶³⁹

Kur'ân'ın 69 yerinde *mesel*, dokuz yerinde *emsâl* kelimesi geçmektedir.⁶⁴⁰ Kur'ân'da kullanılan *m-s-l* kökünden gelen kelimeler ise 169 yeredir.⁶⁴¹ Hadis ıstılahında *meseller* *emsâlü'l-hadîs* tabiriyle ifade edilmektedir. Hz. Peygamber'in zaman zaman *meseller* söylediği zikredilmektedir. Abdullah b. Amr b. Âs'ın Hz. Peygamber'den bin tane *mesel* öğrenip ezberlediği kaydedilmektedir.⁶⁴² Bu durum *mesellerin* yeterince çok olduğunu göstermektedir.⁶⁴³

Emsâl, darbimesel yönü açık ve darbimesel yönü kapalı şeklinde ikiye ayrılır.⁶⁴⁴ Darbimesel yönü açık olana “Onların *misâli*, ateş yakan bir insana benzer. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlık içinde hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır.”⁶⁴⁵ âyeti örnek verilmektedir. Bu âyette münafıklar için ateş ve yağmur gibi iki *mesel* getirilmiştir.⁶⁴⁶

Kur'ân'daki *meseller*, İslâm'ın doğuşundan itibaren İslam âlimleriyle edebiyatçıların gözdesi olmuş, zaman geçtikçe İslâm literatüründe *emsâlü'l-Kur'ân* olarak anılmaya başlanmıştır. *Emsâlü'l-Kur'ân*; âyetlerin mana ve maksadının insanda iz bırakacak ve hayranlık uyandıracak bir tarzda kısa ve öz olarak ifade edilmesidir.⁶⁴⁷

Kur'ân'ın, Araplara hitap ederken *mesel* getirme metodunu kullandığı görülmektedir.⁶⁴⁸ Kur'ân *kıssaları* da birer *mesel* mahiyetindedir. Kur'ân'ın *meselleri* diğerlerinden farklı olup, kendine özgü nitelikler taşımaktadır. Bu bakımdan daha önceki Arap edebiyatında var olan *mesellerle* aynı olmadığı da anlaşılmaktadır.⁶⁴⁹ Kur'ân'daki *mesellerin* amacı, ahlakî bir netice çıkarmaya matuf insanları tembih ve

⁶³⁸ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2004, s. 293.

⁶³⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 462.

⁶⁴⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî (1882-1968), *el-Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1945, ss. 659-661.

⁶⁴¹ Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 756.

⁶⁴² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, C. 3, s. 87.

⁶⁴³ M. Yaşar Kandemir, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2004, s. 297.

⁶⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1936.

⁶⁴⁵ Bakara, 2/17

⁶⁴⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1936.

⁶⁴⁷ Çetiner, “Mesel”, *DİA*, C. 29, s. 299.

⁶⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1934.

⁶⁴⁹ Çetiner, “Mesel”, *DİA*, C. 29, s. 299.

teşvik etmektir. *Meseller* medh, zem, sevap, ikâb, işin önemini yükseltmek ya da azaltmak, işin tahkiki veya iptali ve benzeri şeyler üzerine olabilir.⁶⁵⁰

Zerkeşî, Beyhâkî'nin Ebû Hureyre'den naklettiği şu rivâyete yer vermektedir: عن أبي هريرة [نزل القرآن على خمسة أوجهٍ حلالٍ وحرامٍ ومحكمٍ ومتشابهٍ وأمثالٍ فأحلوا الحلالَ وحرموا الحرامَ واعملوا بالمحكمِ وآمنوا بالمتشابهِ واعتبروا بالأمثالِ]

Hiz. Peygamber “Kur’ân beş vecih üzere inmiştir: Bunlar *muhkem*, *müteşâbih*, *helal*, *haram* ve *emsâldir*. *Muhkeme* uyun, *müteşâbihe* iman edin, *emsâllerden* ibret alın, helali işleyin ve haramdan kaçının!”⁶⁵¹ Buyurmuştur. İmam Şâfi’ye göre bir müctehidin *emsâlü’l-Kur’ân* ilmini bilmesi gerekmektedir.⁶⁵²

İsfahânî Arapların, bazı gizli manaları ortaya çıkarmak, gerçekleri göstermek için darbimesel kullandıklarını söylemektedir. *Meseller*, tahayyülü gerçekleştirmiş, tasarıyı anlaşılır, gâibi de müşahhaslaştırır.⁶⁵³ Darbimesel, anlatmakla tesiri mümkün olmayan bir şeyi kalbe iyice yerleştirir. Bu nedenle Kur’ân’da, *mesellere* çok yer verilmiştir. *Meseller*, Enbiyânın sözlerinde de çok sık görülmektedir.⁶⁵⁴

Kur’ân-ı Kerîm’deki *mesellerin* çeşitleriyle alakalı âyetlerden bazı örnekler şunlardır:

a) *Misâl*, örnek, benzer: Kur’ân’da *meseller* en yaygın bu anlamlarda kullanılmaktadır.⁶⁵⁵

b) Hal, sîret, durum: Kur’ân’da geçmiş kavimlerin durumları, inkârcılıkları nedeniyle uğradıkları musibetler birer *mesel* olarak zikredilmektedir.⁶⁵⁶

c) İbret: İnsanlık tarihinde önceden yaşamış bazı kavimlerin yaşam öyküleri ile sonlarını konu edinen âyetlerde kullanılmaktadır.⁶⁵⁷

d) Vasıf, özellik: *Mesel* çoğu âyette bazı şeylerin niteliklerini açıklamaktadır. Bu bağlamda cennetin *meseli* anlatılırken cennet nitelikleri dile getirilmekte, altından ırmaklar aktığı, meyvelerinin ve gölgesinin sürekli olduğu anlatılmaktadır.⁶⁵⁸

⁶⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 326.

⁶⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî (ö. 458/1066), *Şu‘abü’l-İmân*, Mektebtü’r-Rüşd, Riyâd 2003, *Şu‘abü’l-İmân*, 2293; Zerkeşî, *el-Burhan*, s. 326.

⁶⁵² Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 326.

⁶⁵³ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1934-1935.

⁶⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1935.

⁶⁵⁵ Ra’d, 13/17; İbrâhîm, 14/24; İbrâhîm, 14/26; Zümer, 39/27.

⁶⁵⁶ Bakara, 2/214; A’râf 7/176; Zuhruf 43/8.

⁶⁵⁷ Zuhruf, 43/56, 59.

⁶⁵⁸ Ra’d, 13/35; Muhammed, 47/15.

e) Sıfat: bazı âyetlerdeki *meseller* de sıfat manasında kullanılmıştır.⁶⁵⁹

Kâinattaki her şeyi yaratan Yüce Allah insanlara beyânı (konuşma-ifade) öğretmiş ve her türlü vasıfla mücehhez kılmıştır. Bu nedenle onların hangi dil ve üsluptan anlayacaklarını da en iyi bilendir. Yüce Allah, insanın daha iyi anlaması için Kur'ân'da temsillere yer vermiş ve âyette; “Muhakkak ki biz, düşünüp ders alsınlar diye insanlar için bu Kur'ân'da her türlü örneği ortaya koyduk.”⁶⁶⁰ buyurarak *mesellerin* önemini vurgulamıştır. Bu nedenledir ki *emsâlü'l-Kur'ân* meselesi Kur'ân ilminde en mühim edebî konulardan biridir. Kur'ân'ın edebî yönlerini ihtiva eden anlatımlardan biri de *meseller* ve temsîli anlatımdır.⁶⁶¹

Emsâl'in her dil ve kültürde var olduğu anlaşılmaktadır. İslam öncesi dinlerin semavî kitaplarında da kullanıldığı görülmektedir. Hatta İncil'de “Emsâl sûresi” olarak geçtiği söylenmektedir.⁶⁶² Bilinen en eski *mesellerin* Hz. Lokmân'ın hikmetli sözlerinin olduğunu söylemek mümkündür. *Emsâl*'in hem Câhiliye dönemindeki Araplar arasında hem de Arap dili ve edebiyatında önemli bir yerinin olduğu zikredilmektedir.⁶⁶³

Emsâlü'l-Kur'ân hakkında müstakil eserler telif edilmiştir. *Meseller* konusunda müstakil eser sahibi âlimlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû Abdîrrahman Muhammed b. Hüseyin es-Sülemi en-Neysâbüri (ö. 412/1021),
2. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdi eş-Şâfiî (ö. 450/1058),
3. Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr b. kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350).⁶⁶⁴

Kur'ân'da *mesellerin* kullanıldığı anlamlarla alakalı yukarıdaki âyetlerin dışında başka âyetler de mevcuttur. Ancak konuyu aslından uzaklaştırarak uzatmaktan ziyade anlaşılır hale gelmesine yetecek miktarda âyetleri ele almayı uygun bulduk. Şimdi ise

⁶⁵⁹ Nahl, 16/60; En'âm, 6/122; Rûm, 30/27; Feth, 48/29.

⁶⁶⁰ Zümer, 39/27.

⁶⁶¹ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1933; Bk. Ahmet Bulut, “Emsâlü'l-Kur'ân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, 1991, s. 41; Yusuf Batar, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'ân”, *İslami İlimler Dergisi*, 8/1, Bahar 2013, s. 332; Şeyh Sabır Hasan Muhammed Ebû Süleyman, “Emsâlü'l-Kur'ân”, çev. Mustafa Hocaoglu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1, 2012, s. 257; Veli Ulutürk, “Kur'ân-ı Kerîmde Meseller (Emsâlü'l-Kur'ân)”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, 1993, s. 75.

⁶⁶² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1935; Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 326 vd.

⁶⁶³ Bedrettin Çetiner, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXIX, TDV Yayınları, İstanbul 2004, s. 299.

⁶⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1932; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 173.

emsâlü'l-Kur'ân kavramı hakkında aktarmaya çalıştığımız bu bilgilerin ardından Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin bu konuya nasıl yaklaştığını incelemek istiyoruz.

4.6.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Emsâlü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre Kur'ân'da inkârcıların yadırgadıkları, garip karşıladıkları küçük şeyler bile *misâl* olarak verilmektedir. Bu âyette anlatılmak istenen şey budur. Kur'ân'da *temsîle* başvurulmasından maksat ilâhi mesajın daha iyi anlaşılmasıdır. *Temsîl* ile hedeflenen şey, mananın ortaya çıkarılması ve vehimde olanın görünürde olana yakınlaştırılmasıdır. Böylece ilâhi hakikatlerin anlaşılması sağlanmış olur.⁶⁶⁵

Zemahşerî'ye göre *misâl*, anlatılmak istenen olgunun durumuna göre şekillenir. Bu itibarla anlatılmak istenen husus ne kadar büyükse *misâl* o oranda büyük, ne kadar bayağı ise *misâl* de o oranda bayağıdır. Ancak *temsîl*in büyüklüğü ve bayağılığı verilen *misâl*le ölçülmemelidir. Burada anlatılmak istenen şeyin durumu önemlidir. *Misâl* sahibi buna göre davranır. Açık ve net olarak ortadaki bir hakikatin anlatımı için “ışık” ve “nûr”, aksi bir konumdaki bâtil için “karanlık” *misâllerinin* verilmesini buna örnek gösterebilir.⁶⁶⁶ Allah'ın dışındaki varlıklara sığınanların durumunun, yuvaların en zayıfı ve en çürüğü olması bakımından örümceğe⁶⁶⁷ benzetilmesi örneğinde de bu durum görülmektedir.⁶⁶⁸

Zemahşerî'ye göre *darbimesel*, tıpkı *darabe'l-leben* (kerpiç bastı) ile *darabe'l-hâtem* (yüzük/mühür bastı) ifadelerindeki gibi *misâl* vermek, örnek oluşturmak manalarına gelmektedir. Bu manada Hz. Peygamber'in, altın bir yüzük bastırıldığı/yaptırıldığı⁶⁶⁹ ile ilgili hadis örnek gösterilebilir.⁶⁷⁰

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın verdiği *misâller*, akıl sahibi müminlerin imanlarını, cehaletin esiri olmuş kâfirlerin ise sapkınlık ve günahını artırmaktadır.⁶⁷¹ Kur'ân'da, en küçük şeylerin *misâl* olarak verilmesi yadırganacak bir durum değildir. Zira Kur'ân'da verilen *misâllerin* çoğu Arap toplumunda öteden beri oldukça yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle toplumda kullanımı yaygın olan bu anlatım biçimi tercih edilmiştir. Bu açıdan inkârcıları hayrete düşürecek bir durum söz konusu

⁶⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 116.

⁶⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 116.

⁶⁶⁷ Ankebût, 29/41.

⁶⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 116.

⁶⁶⁹ Müslim, *el-Libâs ve'z-Ziyne*, 1185.

⁶⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 118.

⁶⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 115 vd.

değildir.⁶⁷² Fakat bu noktada dönemin toplum kültüründe yaygın olarak kullanılan *üslûba* ait kelimelerin tercih edilmesiyle bir taraftan muhataplara verilen değeri, diğer taraftan ise yaygın olarak kullanılan kelimeler üzerinden dikkat çekerek edebî incelik sergilendiğini söylemek mümkündür.

b) Tabâtabâî nezdinde *mesel*, herhangi bir şeyi örneklendirerek veya *temsîl*lendirerek niteleyen demektir.⁶⁷³ Ona göre Kur’ân’da *temsîle* başvurulmasından maksat, ilâhi gerçekleri açığa kavuşturmadır.⁶⁷⁴

Tabâtabâî’ye göre *mesel*, sıfat anlamında da kullanılmaktadır. *Misâl* ve örneğe *mesel* denilmesinin nedeni, dillerde dolaşan ve kendisiyle uyum ve benzerlik taşıyan yerlerde geçerli olan bir sıfat olmasındandır. Varlıklar ya güzellikleri ya da kötülükleri açısından nitelenirler. Ona göre güzel sıfat ve kötü sıfat olmak üzere iki türlü sıfat vardır. Nahl,16/60. âyetindeki *mesel* “sıfat” demektir.⁶⁷⁵

Tabâtabâî’ye göre *misl*, *şibh-şebih* örneğinde olduğu gibi *misl* ve *mesel* şeklinde ifade edilebilmektedir. *Temsîl* ile anlatılmak istenen şey, başka bir şeye benzetilerek kişinin zihninde canlandırılmakta ve somut hale getirilmektedir. *Mesel*, arzu edilen anlamı *temsîl* metoduyla muhatapın zihninde canlandırmaya vesile olan cümle veya *kıssadır*.⁶⁷⁶

4.6.3. Emsâlü’l-Kur’ân’a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.6.3.1. Bakara, 2/26:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

Şüphesiz ki Allah (gerçeği açıklamak için) sivrisinek ve onun da ötesinde herhangi bir varlığı örnek vermekten çekinmez. İman edenler bunun (örneklerin) Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Kâfir olanlar ise “Allah böyle örnek vermekle ne kastetmektedir ki?” derler. (Allah) onunla birçoğunu saptırır; birçoğunu da doğru yola ulaştırır. (Allah) bununla (verdiği örneklerle zaten) yoldan çıkmış olanlardan başkasını saptırmaz.

⁶⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 115 vd.

⁶⁷³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 368.

⁶⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, ss. 368-369.

⁶⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 12, s. 277.

⁶⁷⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, ss. 161-162.

a) Zemahşerî'ye göre bu âyette putların, sinek kadar bir ağırlık ve değerlerinin olmadıkları “sivrisinek ve ondan da küçüğü” benzetmesiyle anlatılmıştır. Bu bakımdan verilen *misâl* yadırganamaz ve garip karşılanamaz. Zira böyle bir örneğin verilmesi *temsîl* ile *temsîl* edilenin birbiri ile uyumlu olması ve maksadı hasıl etmesi bakımından oldukça yerinde ve çarpıcıdır.⁶⁷⁷

Zemahşerî, Arap toplumunun anlatımlarında farklı hayvan ve haşere türlerini *temsîl* olarak göstermek, oldukça yaygın olduğunu söylemektedir. Örneğin sivrisinekle ilgili, “sivrisinekten daha zayıf”, “sivrisinek beyninden daha nadir”, “bana bir sivrisinek beynine patladı”, şeklinde kullanımlar bulunmaktadır. Bu tarz hakir söylemlerin *misâl* verilmesi İncil’de de söz konusudur. Bunlar ve buna benzer en küçük şeylerin *misâl* verilmesinin doğruluğu hakkında selîm akıl sahipleri için hiçbir şüphe söz konusu değildir. Ancak ret ve inkârlarına mesnet olacak hiçbir kanıt getiremeyenler acziyetle ve lafazanlık yaparak üste çıkmaya çalışmaktadırlar. Zira bu kimselerin dayanacak başka bir şeyleri bulunmamaktadır.⁶⁷⁸

b) Tabâtabâî, bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Yüce Allah bir örnek vereceği zaman sivrisinek bile olsa çekinmez. Bu âyet, Ra’d, 13/19-21. âyetlerinin vermek istediği mesaj bakımından aynı içeriğe sahiptir.⁶⁷⁹ Kur’ân’da vurgulandığı gibi gerçekler ancak verilen örneklerle anlaşılabilir.⁶⁸⁰ Tabâtabâî, bu âyetin yorumunda mesellerle ilgili fazla bilgi vermez. İnsanın kötü amelleri sonucunda sapıklığa ve körlüğe düşürüleceğini ifade etmektedir.⁶⁸¹

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Tabâtabâî, Bakara, 2/26. âyet hakkında benzer düşünceye sahiptir. Bu açıdan aralarında belirleyici ve ayrıştırıcı herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî’nin bu âyet hakkındaki yorumu şöyledir: Bu âyet müminlerin güzel inanışlarını, inanmayanların yanlış düşüncelerini ve onların Kur’ân hakkında şüphe uyandırmaya çalıştıklarını açıklamaktadır. Kur’ân’da sinek, örümcek ve benzeri önemsiz hayvanlar *misâl* olarak verilmiştir. Birtakım bilgisiz Yahudilerin Kur’ân

⁶⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 116.

⁶⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 116.

⁶⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 93.

⁶⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 95.

⁶⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 95.

hakkında şüphe uyandırmak için “Bu Allah kelâmına benzemiyor.” sözleri üzerine bu âyet nâzil olmuştur.⁶⁸²

Râzî’nin bu âyet hakkındaki yorumu şöyledir: Yüce Allah tarafından Kur’ân’ın mu‘cize olduğu bildirilince, ta‘n eden kâfirlerin ileri sürdüğü şüphelere bu âyette cevap verilmektedir. “Kâfirlere göre Kur’ân’da arı, sinek, örümcek ve karıncadan bahsedilmesi fasih kimselerin sözlerinde bile yoktur. Kur’ân’da bunlara yer evrilmesi onun mucize oluşunun ötesinde fasih bir kelam oluşuna bile zarar verir.” Oysaki yüce hikmetler ihtiva eden bu gibi şeylerin Kur’ân’da yer alması onun fesâhatine zarar vermeyeceği bu âyette bildirilmektedir. İşte bu da, bu âyetin, bir önceki âyet ile nasıl ilgili olduğuna işarettir.⁶⁸³

Bilmen’e göre, yüce hikmet ve maslahat içerikli mesellerin Kur’ân’da yer alması onun ilâhi bir kitap olmasına enge teşkil etmez. Bu tarz *misâller*, benzeyişi öz bir tarzda ve tesirli bir şekilde anlatmak için edebî makalelerde de kullanılmaktadır. Örneğin sesi güzel olana “bülbül”, gözü güzel olana “âhû” dendiği gibi.⁶⁸⁴

4.6.3.2. Ra‘d, 13/35:

مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أَكْلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى
الْكَافِرِينَ النَّارُ

“*Muttakîlere* (duyarlı olanlara) vaat olunan cennetin örneği şöyledir: Altından ırmaklar akar. Yemişleri ve gölgesi devamlıdır. İşte şu, *takvâli* (duyarlı) olanların (mutlu) sonudur. Kâfirlerin sonu ise ateştir.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyette cennetin durumu *misâlle* anlatılmaktadır. Cennet, altından ırmakların aktığı has bir bahçeye benzetilmektedir. Bu âyette gaybî olan bir hakikat görünür bir örnekle anlatılmak istenmiştir.⁶⁸⁵

b) Tabâtabâî, Ra‘d, 13/17. âyetini yorumlarken *darbimesel* deyimine vurgu yapmış, bu bağlamda şunları söylemiştir: *Darbimesel*; “gerçek manada açıklanmak istenen bir hususun daha iyi anlaşılabilmesi için *meselin* hükmünün kendisine benzeyen bu hususun içine sabitleştirip yerleştirmekten ibarettir.”⁶⁸⁶

⁶⁸² Taberî, *Câmi ‘u l-Beyân*, C. 1, s. 423 vd.

⁶⁸³ Râzî, *Meftâhih ‘l-Gayb*, C. 1, s. 144.

⁶⁸⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’ânı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985, C. 1, s. 30.

⁶⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 512.

⁶⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 338.

Zemahşerî'ye göre Ra'd, 13/35. âyetinde gaybî hakikatler görünür bir örnekle anlatılmaktadır. Tabâtabâî'ye göre ise ilâhî gerçekler açığa kavuşturulmaktadır. İki müfessirin benzer düşünceye sahip oldukları görülmektedir. Bu açıdan aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî bu âyette Yüce Allah'tan korkanlara vaat edilen cennetin zikredildiğini ifade etmektedir.⁶⁸⁷

Râzî'ye göre bu âyette, müttakilere verilecek mükâfaat söz konusu edilmektedir. Müttakiler için hazırlanan cennet, altından ırmaklar akan, yemişleri ve gölgeleri devamlı, olarak tasvir edilmektedir. Cennetin bu üç vasıfla nitelendirilmesinin ardından muttakilerin âkibetinin, bu cennet olduğu açıklanmaktadır. Yani muttakilerin sonunun cennet, kâfirlerin ise cehennem denmektedir. Râzî'ye göre muttakilerin mükâfaatı, her tür şaibeden uzak, daimi olma özelliğine sahip sayısız faydalardır.⁶⁸⁸

Yazır ise bu âyet hakkında Râzî'nin yorumuna benzer bir yorum yapmakta ve şöyle söylemektedir: Müttakilere vaad edilen cennetin *misal*'i, altından ırmaklar akar ki; Muhammed 47/15'te belirtildiği gibi berrak su, halis süt, lezzetli şarap ve süzölmüş baldan olanları vardır. Meyve ve gölgeleri kesintisiz ve ebedidir. İşte özellikleri açıklanan bu cennet kötülük, küfür ve günahlardan sakınıp, ilâhî emirlere hakkıyla uyanların akıbetidir. Kâfirlerin gideceği yer ise ateştir.⁶⁸⁹

4.6.3.3. Ankebût, 29/43:

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ

“İşte biz şu örnekleri insanlar için veriyoruz; onları (gerçeği) bilenlerden başkası akıl etmez.”

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Kureyş'in cahil takımı, “Muhammed'in Rabbi sivrisineği *misâl* veriyor.” diyerek alay ediyorlardı. Yani koskoca Tanrı'nın sinekle ne işi olur demeye getiriyorlardı. İşte bundan dolayı; “Allah, bilenler bilir.” buyurdu.⁶⁹⁰ Yani bu *temsîl*lerin hikmetini ancak âlimler bilir ve akleder; zira *temsîl* ve *teşbihler* birtakım gizli ve gizemli manalara ulaştırıcı yollardır. Bu *teşbih*

⁶⁸⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 13, s. 552.

⁶⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 19, s. 60.

⁶⁸⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 5, s. 154.

⁶⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 440.

müşrikle muvahhid arasındaki farkı ortaya koymaktadır. *Teşbih* ve *temsîller* kapalı manaları ortaya çıkardığı gibi onların örtülerini açarak o manaları zihinlere tasvîr eder.⁶⁹¹

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyet, Kur'ân'da anlatılan *misallerin* tüm insanlara hitap ettiğine işaret etmektedir. Fakat hakiki manalarını ve asıl makasadın özünü ancak eşyanın hakikatini düşünen ve sadece zahiri ile yetinmeyen âlimler anlayabilir. Bu manaya işaret eden âyette; “onu akledemez” ifadesidir. Âyette şöyle dememiştir; ona veya muhteva ettiği manaya inanmaz dememiştir.⁶⁹²

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'da anlatılan *misalleri* anlama bakımından insanlar farklı farklıdır. Bazıları duyduğunda onun sadece lafızlarını anlar, görünürdeki mefhumunu tasavvur eder, onun derinlerine inmez. Kimisi de âyeti duyduğunda kastedilenin derin manasının peşine düşer ve muhteşem hakikati düşünür.⁶⁹³

Tabâtabâî'ye göre burada, Yüce Allah'tan başka ilah edinenlerin durumunun en zayıf eve sahip olan örümceğin evine benzetilmesi sadece basit olarak şiirsel bir ifadeden veya apaçık gerçeği ifade eden bir gerçekten ibaret değildir. Aksine burdaki mana, önceki âyette işaret edilen gerçek hakikate bir göndermedir.⁶⁹⁴

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Ankebût, 29/43. âyeti eksenindeki yorumlarının benzerlik arz ettiği görülmektedir. Her ikisine göre de Kur'ân'da ilâhi hakikatler *misallerle* anlatılmak istenmektedir. Bu itibarla bu konuda aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî'nin bu âyet hakkındaki yorumu şöyledir: Kur'ân'da, sivrisinek ve örümcek gibi bir kısım varlıkların *misal* gösterilmesi üzerine Kureyş'in beyinsizleri bu âyetleri alaya almışlardır. İşte bu âyette, Kur'ân'daki *misallerin*, ancak ilimde derinleşenlerce anlaşılabilceği açıklanmış, cahillerin bunları anlamayıp nedenleri ise Kur'ân'ın eksikliğinden olmayıp kendilerinden kaynaklandığı ortaya konmuştur.”⁶⁹⁵

⁶⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 440.

⁶⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 16 s. 136.

⁶⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 16, s. 136.

⁶⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 16, s. 136.

⁶⁹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 18, ss. 406-407.

Süyûtî'ye göre “Andolsun biz Kur’ân’da insanlara her çeşit *misali* getirip anlattık.” Rûm, 30/58. âyeti ile “Biz bu *misalleri* insanlara anlatıyoruz, ama onları, bilenlerden başkası düşünüp anlamaz.” Ankebût, 29/43. âyetleri, Kur’ân’da *emsâlin* varlığına delalet etmektedir.⁶⁹⁶

Bilmen’e göre Kur’ân, kulların yanlış telâkkilerde bulunmamaları için *misâller* vererek uyarmaktadır. Ayrıca *misâlleri* ancak latif, manidar ve güzelce inkişafına medar olan uyanık ruhlu, münevver kalpli ve nezih vicdanlı kimseler anlayabilir ve takdir edebilir.⁶⁹⁷ Bilmen âyetin *nüzûlü* ile ilgili şu rivayeti nakletmektedir: Kureyş müşriklerinden bazıları; “Muhammed neden sıkılmıyor da karıncalardan, örümceklerden, sivrisineklerden *misâller* irat ediyor?” diyerek gülmeleri üzerine o cahilleri ihtar için bu âyet nâzil olmuştur.⁶⁹⁸

4.6.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Bakara, 2/26, Ra’d, 13/35 ve Ankebût, 29/43. âyetleri hakkındaki yorumlarından şunları söyledikleri anlaşılmaktadır: Kur’ân’da gösterilen *misâllerin* çoğu Arap toplumunda öteden beri oldukça yaygın olarak kullanılan ve bilinen bir gelenektir. Bu nedenle Kur’ân, toplumun alışık olduğu bu anlatım biçimini kullanmıştır. Bu açıdan inkârcıların hayret etmelerini gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Zemahşerî’ye göre *misâlin* büyüklüğü anlatılmak istenen hususa orantılı olarak verilir. Her iki müfessir nezdinde *misâller*, akıl-ı selim müminlerin imanlarını kuvvetlendirirken kâfirlerin azgınlıklarını artırır.

Her iki müfessire göre *temsîli* anlatım ile olgular somutlaştırılmak suretiyle zihnin açık ve netleşmesini sağlamak, böyle ilâhi hakikatlerin muhataplarınca en iyi şekilde anlaşılmasını temin etmektir.

Görüldüğü gibi hem Zemahşerî hem de Tabâtabâî, *emsâlü’l-Kur’ân* hakkında benzer düşüncelere sahiptir. Bu açıdan aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir.

⁶⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1932.

⁶⁹⁷ Bilmen, *Kur’anı Kerimin Türkçe Meali Âlisî ve Tefsiri*, C. 5, s. 2666.

⁶⁹⁸ Bilmen, *Kur’anı Kerimin Türkçe Meali Âlisî ve Tefsiri*, C. 5, s. 2666.

Emsâlü'l-Kur'ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde inceledikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *hurûf-ı mukatta'a* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya bakışları önem arz etmektedir.

4.7. Hurûf-ı Mukatta'a

4.7.1. Kavramsal Çerçeve

Harf sözcüğünün cem'i olan *hurûf* ile *mukatta'a* kelimelerinden mürekkep olan *Hurûf-ı mukatta'a* “kesilmiş, ayrılmış” anlamına gelen bir terkiptir.⁶⁹⁹ Kur'ân'da 36 yerde geçen *k-t-* 'a kökünden gelen kelimeler, “kesmek; yol kesmek, sıla-i rahmi terk etmek, ateşten elbise kesmek, zalimlerin kökünün kesilmesi, herhangi bir şeyi kesmek, parçalamak, geçmek, ayırmak, kesin karar, kesit, kıta parçası” gibi anlamlara gelir.⁷⁰⁰

Kur'ân'da 29 sûrenin başında bir veya birkaç harfin birleşiminden müteşekkil harfler bulunmaktadır. Sûre başlarındaki bu harflere *el-hurûfu'l-mukatta'a* (kesik hece harfleri) denilmektedir.⁷⁰¹ Hangi manaya geldikleri ya da sûre başlarındaki bulunuş amaçları tam anlamıyla bilinemediğinden *hurûf-ı mübheme* şeklinde de tabir edilmektedir.⁷⁰²

Mukatta'a “bir şeyi bütününden ayırmak” anlamında olan *kat'* kelimesinden türetilmiş sıfattır. İlgili harflerden kelime oluşturulurken, adlarıyla telaffuz edildiklerinden dolayı bağımlı olmayan, ayrı ayrı harfler anlamında *hurûf-ı mukatta'a* şeklinde anılırlar. Ayrıca bu harflere *hurûf-ı teheccî*, sûrelerin baş harflerini oluşturmalarından dolayı *evâilü's-süver* veya *fevâtihu's-süver* de denilmektedir.⁷⁰³

Hurûf-ı mukatta'a harfleri 14 tanedir ve bunlar 14 şekildedir. *Hurûf-ı mukatta'a* şu harflerden oluşmaktadır: (ا، ح، ر، س، ص، ط، ع، ق، ك، ل، م، ن، ه، ي).⁷⁰⁴ Harf sayısına göre bazı sûrelerde şu şekilde geçmektedir:

Bir harften oluşanlar: ص Sâd sûresi, ق Kâf sûresi, ن Kalem sûresi

⁶⁹⁹ Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, C. 28, s. 401.

⁷⁰⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 408; Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, ss. 522-525.

⁷⁰¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 130.

⁷⁰² Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, C. 28, s. 401.

⁷⁰³ Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, C. 28, s. 401.

⁷⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 39-40.

İki harften oluşanlar: طس Neml sûresi, يس Yasin sûresi, حم Mü'min, Fussilet, Câsiye, Ahkâf, Zuhruf, Duhan sûreleri, طه Tâhâ sûresi.

Üç harften oluşanlar: الم Bakara, Âl-i imrân, Ankebût, Rûm, Lokman ve Secde sûreleri, الر Yûnus, Hûd, Yûsûf, İbrâhîm ve Hicr sûreleri, طسم Kasas ve Şuara sûreleri.

Dört harften oluşanlar: المص A'râf sûresi, الهر Ra'd sûresi.

Beş harften oluşanlar: كيعص Meryem sûresi, حم عسق Şûrâ sûresi.⁷⁰⁵

Mekke'de nâzil olan 27 sûreyle Medine'de nâzil olan 2 sûrenin (Rahmân-Âl-i İmrân) ilk âyetinde *mukatta'a* harfleri yer almaktadır. Söz konusu bu harfler, ilk dönemden beri Kur'ân hakkındaki araştırmacıların dikkatini celbetmiş, daha sonraki dönemlerde doğu ve batı âlimlerinin çalışma ve araştırmalarına konu olmuştur.⁷⁰⁶

Hurûf-ı mukatta'anın i'râbları ve okunuşları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁰⁷ Bunların tam bir âyet sayılıp sayılmadığı konusunda ihtilaf vardır. Kûfeli kıraat âlimleri, bu harflerden bazılarını bir âyet bazılarını iki âyet saymış, bir kısmını da ilk âyetin kesiti olarak görmüşlerdir. Basralı kıraat âlimlerine göre hiçbirisi tam bir âyet değildir.⁷⁰⁸ İslam âlimlerinin *hurûf-ı mukatta'anın* tefsiri hakkındaki görüşlerini iki grupta ele almak mümkündür:

1. Genel itibariyle selef âlimlerinden oluşan bir grubun görüşüne göre *mukatta'a* harflerinin tevilini ancak Yüce Allah bilir. Bu nedenle bu harfler hakkında yorum yapılması caiz değildir.⁷⁰⁹ Bu görüşe sahip olanlardan ön plana çıkanlar şunlardır: Hulefâ-yi Râşidîn, İbn Mes'ûd, İbn Abbas gibi sahâbîlerin bu görüşte olduğu,⁷¹⁰ Şa'bî, Süfyân es-Sevrî, İbn Hibbân, İbn Hazm, Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Süyûtî gibi âlimlerin de bu görüşe katıldığı, genellikle Şî'a imamlarının görüşünün de bu şekilde olduğu ifade edilmektedir.⁷¹¹

⁷⁰⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 130-131.

⁷⁰⁶ Ali Akpınar, "Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu", *Tasvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2003, s. 55.

⁷⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 1, s. 242.

⁷⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 41-42; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 1, s. 237.

⁷⁰⁹ Râzî, *Me'âtilu'l-Gayb*, C. 2, s. 3; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 1, s. 42.

⁷¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 1, s. 237; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974, s. 101; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132.

⁷¹¹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1372; Zerkeşî, *el-Burhan*, s. 123; Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 1, s. 237; Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 1, s. 42; M. Zeki Duman ve Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 401.

Şevkânî'nin *hurûf-ı mukatta'a*nın anlamı konusunda herhangi bir görüş bildirmediği ancak bu harflerin indirilişinde mutlaka bir hikmetin bulunduğunu, fakat bu hikmetin insanlar tarafından kavranamayacağını söylemekle yetindiği kaydedilmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'den hiçbir açıklamanın yapılmamış olması, sahâbe ve tâbiîne ait farklı görüşlerin ortak bir zeminde buluşturulamaması ve ileri sürülen anlamların hiçbirisinin Arap dilinde yaygın olmaması gibi nedenlerin Şevkânî'nin bu konuda görüş bildirmemesine sebep teşkil ettiği zikredilmektedir.⁷¹²

Oysaki Kur'ân'ın âyetleri içinde çok az bir yere sahip olan bu harflerin anlamının bilinmemesi, Kur'ân'ın temel gayesi olan insanları hidâyete erdirmeye fonksiyonunu hiçbir şekilde etkilemeyeceği söylenmektedir.⁷¹³

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'ân'ın inş sürecinde Araplar bu harflerin anlamlarını biliyorlardı. Şayet müşrikler, bunların manalarını bilmemiş olsalardı bu konudaki kullanıma karşı eleştiride bulunurlardı.⁷¹⁴ Öte yandan itirazda bulunmadıkları gibi Kur'ân'ın dil zenginliği açısından fasîh ve belîğ bir *üslûba* sahip olduğu hakkında itirafa bulunmuşlardır.⁷¹⁵

2. Sonraki dönemlerde içlerinde kelâmcıların da bulunduğu bir grup âlime göre *hurûf-ı mukatta'a*nın anlamlarının araştırılması zorunludur. Zira “apaçık bir Arapça ile”⁷¹⁶ indirilen Kur'ân'da, anlaşılamayan lafızların olması onun bu özelliğiyle örtüşmez. Arap geleneğinde kullanımının olduğunu ileri süren İbn Atıyye el-Endelüsî'nin *mukatta'a* harflerinin tefsir edilmesinden yana olduğu zikredilir.⁷¹⁷ Araplarda harflerin bazıları ile yetinmek geleneksel alışkanlıktır. Nitekim şâirin *kultü lehâ kîfî fe kâlet ka'* (O kadına dur!) dedim, o da ka! (durdum), dedi, sözünde bu görülmektedir. Buradaki *ka*, durdum manasında *vekaftü* kelimesinin kısaltılmışıdır.⁷¹⁸

İbn Teymiyye'nin selefî bir âlim olmasına rağmen *mukatta'a* harflerinin tefsir edilmesinden yana olduğu zikredilmektedir. Çünkü onun nezdinde Âl-i İmrân, 3/7.

⁷¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî (ö. 1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Mârifet, Beyrut 2007, ss. 22-25.

⁷¹³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 132.

⁷¹⁴ Duman ve Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *DİA*, C. 28, s. 402.

⁷¹⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1385.

⁷¹⁶ Şu'arâ, 26/195.

⁷¹⁷ İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2007, ss. 99-102.

⁷¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Tefsîri*, C. 1, iht. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınları, İstanbul 1997, s. 57.

âyetinde bilinemeyeceği bildirilen husus, *müteşâbih* manası ve tefsiri değildir. Orada bildirilen *müteşâbihâtın* tevlinin Allah'tan başkasının bilemeyeceği hususudur.⁷¹⁹

*Hurûf-ı mukatta'*anın anlamları hakkında ileri sürülen görüşlerin yirmiyi geçtiği söylenmiştir. Söz konusu görüşlerin hicri ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra ileri sürülen görüşlerin bunların tekrarından ibaret olduğu zikredilmektedir.⁷²⁰

4.7.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Hurûf-ı Mukatta'aya Yaklaşımı

a) Zemahşerî'nin *mukatta'a* harfleri hakkındaki görüşleri şöylece özetlenebilir: Bu harfler, müstakil birer isim olarak tek tek okunan, müsemmaları sözü oluşturan basit harflerdir.⁷²¹ Bunlar sûrelerin isimleridir. Çoğunluk bu görüştedir.⁷²² Bu harflerin kullanılması Kur'ân'ın bizâtihi kendisine dikkat çekmek içindir.⁷²³ Bu harflerle muârizların dikkati çekilmektedir. Kur'ân'ın, kendi kullandıkları harflerden müteşekkil bir kelâm olup bir beşer sözü olmayıp Allah tarafından gönderildiğinin anlaşılmasını sağlamaktır.⁷²⁴ Bu harfler Kur'ân'ın *i'câzlığını* gözler önüne sermek için kullanılmıştır. Zemahşerî'nin en çok önemseydiği mesele Kur'ân'ın *mu'ciz oluşu* meselesidir.⁷²⁵

Zemahşerî'ye göre bu harflerin Kur'ân'ın çeşitli yerlerine serpitirilmiş olmasının sebebi, mevzuların gönüllere iyice yerleşmesini sağlamak için tekrar metodunun kullanılmasıdır.⁷²⁶ Hz. Peygamber'in kimseden bir şey öğrenmemiş olmasına rağmen anlaşılması zor olan ifadeler kullanması onun nübüvvetine delâlet eder.⁷²⁷ Arapların sözü ifade etme üslupları çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle *mukatta'a* harfleri hep aynı düzen içerisinde zikredilememiş, sûre başlarındaki harflerde bu çeşitlilik *üslûbu* izlenmiştir. Bu harflerin her birinin başında bulunduğu sûreye tahsis edilmesinin özel bir nedeni bulunmamaktadır. Maksat dikkat çekmektir. Bunlardan bazılarının müstakil âyet sayılırken diğer bazılarının sayılmaması tevkîfidir. Yani vahye dayalı olup bu

⁷¹⁹ Duman ve Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *DİA*, C. 28, s. 402.

⁷²⁰ Zerkeşi, *el-Burhan*, s.123; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1385.

⁷²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 30.

⁷²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 37-38.

⁷²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 37.

⁷²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 37-38.

⁷²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 37-38.

⁷²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 40.

⁷²⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 38-39.

konuda kıyâsa yer yoktur.⁷²⁸ Bu harflerin kendilerinden sonra gelen kelimelerden bağımsız ve müstakil manalı kelimeler olarak düşünülmesi halinde her birinde tam vakıf yapılması gerekir. Bu harfleri başındaki sûrelerin isimleri olarak telakki edenlere göre bunların i‘râb’da mahalli vardır. Buna göre bunlar özel isim gibidirler.⁷²⁹ Bunları sûrelerin isimleri olarak görmeyenlere göre yeni başlayan cümleler ve müfred kelimeler gibi bunların i‘râb’da mahallinin olması söz konusu değildir.⁷³⁰

b) Tabâtabâî’ye göre *mukatta‘a* harfleri, başında bulunduğu sûre hakkında muhtevâ bakımından remz ve gizli bir işaret taşımaktadır. Bu harfler ile başında bulundukları sûreler arasında özel bir bağ bulunmaktadır. *Mukatta‘a* harfleri Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasında gizli rumuzlardır ve Kur’ân’ın özünü oluşturmaktadır.⁷³¹ Bunların Kur’ân’ın çeşitli sûrelerinin başında yer alması sadece Kur’ân’a özgü bir durum olup diğer semâvî kitaplarda mevcut değildir.⁷³²

Tabâtabâî, bu harflerin manaları hakkında Tabersî’nin şu görüşlerine yer vermektedir: *Hurûf-ı mukatta‘a müteşâbihattan* olup tevilini ancak Yüce Allah bilir. O’nun dışında kimse bilemez. Bu harfler Kur’ân’ın ve başında bulundukları sûrelerin isimleridir. Bunlar, çeşitli sûre başlarına serpiştirilerek Yüce Allah’ın isim veya sıfatlarına delalet eden ism-i a‘zamlardır. Kur’ân’da yemin edilen âyetlerde olduğu gibi bunlara da yemin edilmektedir.⁷³³

Tabâtabâî’ye Câfer es-Sâdık, *mukatta‘a* harflerini Allah’ın isim ve sıfatlarının Kur’ân’a dağılmış hali olarak görmektedir. Tabâtabâî’ye göre ism-i a‘zamı bu harflerden yalnız Hz. Peygamber ile imamın bulabileceği şeklindeki bu ve buna benzer rivâyet ve tercihler zayıf olarak telakki edilmektedir.⁷³⁴

⁷²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 40-41.

⁷²⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 41-42.

⁷³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 30-41.

⁷³¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 6 vd.

⁷³² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 6.

⁷³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 6; Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 1, ss. 41-45.

⁷³⁴ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî Ebû Ca‘fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *Me‘âni’l-Ahbâr*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî, Beyrut 1410/1990, s. 22 vd.; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, ss. 6-9; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 51.

4.7.3. Hurûf-ı Mukatta‘aya Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.7.3.1. Bakara, 2/1:

الم

“Elif-Lâm-Mîm.”

a) Zemahşerî’nin bu konu hakkında önemli bulduğu görüşlerden biri, hecelenerek okunan bu lafızların müstakil birer isim ve müsemmaları sözü meydana getiren basit harflerden ibaret olduğudur. Bu yaklaşımını ise şu örnekle açıklamaktadır: *Darabe* ضرب kelimesinin hecelenmesiyle *dat* ض *d^{ah}*’ın, *râ* ر *r^{eh}*’in, *be* ب ise *b^{eh}*’in ismidir. Ayrıca müsemma olan harfler, aynı onlara işaret eden isimlerdir. Her biri lafızdır. Ancak müsemmalar tek tek harf konumundayken isimleri en az üç harf olduklarında Araplar, isimlendirmede müsemmayı gösterme yoluna gitmişlerdir. Müsemma olan harfleri onlara işaret eden isimlerin başına koymuşlardır.⁷³⁵

Zemahşerî’ye göre bu harfler mu‘râb isimlerdir. Bunların sonlarının sakin oluşu mebnî olduklarına işaret etmez. Bu harflerin sonlarındaki sakinlik Zeyd, Amr gibi isimlerin sonlarının sakin oluşuna benzer. Çünkü bunların sonlarının sakin olması, i‘râbı gerektiren herhangi bir âmilin etkisinde kalmadıkları içindir. Mebnî konumunda gelselerdi, *keyfe*, *hâulâi*, *eyne* kelimelerinde olduğu üzere belirli harekeye mebnî olurlardı. Fakat *nûn*, *kâf*, *sâd* örneklerinde bulunan iki sakin harf, beraber olarak telaffuz edilmezlerdi.⁷³⁶

Zemahşerî, *mukatta‘a* harflerinin sûrelerin başında yer almalarının manası konusunda şu açıklamalara yer vermektedir: Bunlar sûrelerin isimleridir. Geneli bu görüş üzerinde ittifak etmektedir. Sîbeveyh’in (ö. 180-796) *mukatta‘a* harflerine ayırdığı bölümü “sûre isimlerine dair bab” diye adlandırdığını söylemektedir.⁷³⁷ Sûrelerin isimleri olarak değerlendirildiklerinde iki kısma ayrıldığını da ifade etmektedir: Birincisi i‘râba elverişli olmayanlardır. المر ve كهيعص bu duruma örnek olarak gösterilebilir. İkincisi ise i‘râba elverişli olanlardır. Bunlara ق، ص، ن ve benzeri

⁷³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 30.

⁷³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 31.

⁷³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 36.

tek isim halinde veya حم, طس, يس gibi birden fazla ismin müfred vezinde cem olmuş haline örnek gösterilebilir.⁷³⁸

Zemahşerî, sûrelerin bu lafızlarla isimlendirilmesini şu şekilde yorumlamaktadır: Hakkı bâtıldan ayıran Kur’ân bu kelimelerden oluşmuştur. Yani bu lafızların müsemmaları olan harflerden mürekkep kelimelerden müteşekkildir. Nitekim, Yûsuf, 12/2. âyetinde bu husus ifade edilmektedir.⁷³⁹ Zemahşerî, bunların isimleriyle değil de salt harf olarak yazılmış olmalarını şu şekilde izah etmektedir: Kelimeler bizzat harflerden mürekkeptir. Bir şeyin birine yazdırılması sırasında “şöyle şöyle yaz.” denilmekte ve isimleriyle telaffuz edilmektedir. Yazı yazılırken de bizatihi harflerin kendileri yazılmaktadır. İşte alışlagelen bu uygulamanın sûre başlarındaki harflerinin yazımında da devam ettiği görülmektedir.⁷⁴⁰ Bu harflerin bitişik telaffuz edilmesi halinde bu okuyuştan herhangi bir anlam çıkarılmaması gibi nedenlerden ötürü isim olarak yazılmayıp harf olarak yazılmasında karışıklık gibi bir sebebiyet teşkil etmeyeceğini bildirmektedir.⁷⁴¹

Zemahşerî’nin bu konu hakkında önemli bulduğu görüşlerden diğeri ise *mukatta‘a* harfleriyle Kur’ân’ın bizâtihi kendisine dikkat çekilmek istenmektedir. Bu görüş Zemahşerî’ye göre oldukça kuvvetli olup kabule değer bir görüştür. *Mukatta‘a* harfleriyle muâzırların dikkati çekilmekte, Kur’ân’ın kendi kullandıkları harflerden oluşturulmuş bir kitap olduğunu göstererek muhataplarını bu konuda tefekküre yöneltmektedir. Böylece söz ustası olmalarına karşın Kur’ân’ın bir benzerini oluşturmaktaki âcizlik nedeninin Kur’ân’ın, bir beşer sözü olmayıp Yüce Allah tarafından geldiğini anlamalarını temin etmektir.⁷⁴²

Zemahşerî’nin nezdinde ön plana çıkan bir diğer görüşü; *mukatta‘a* harflerinin Kur’ân’ın *i‘câz*lığını gözler önüne sermek için kullanılmasıdır. Zemahşerî, Arapların harflerle konuştuğunu, bu konuda ister ümmî ister Ehl-i kitap olsun hiçbir farkı olmadığını, bu harflerin isimlerini sadece okuma yazma bilenlerle Ehl-i kitaptan öğrenmiş olanların bildiğini, dolayısıyla ümmî⁷⁴³ olan Hz. Peygamber’in bunların isimlerini kendiliğinden biliyor olmasının mümkün olmadığını söylemektedir.⁷⁴⁴

⁷³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 36

⁷³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 36.

⁷⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 36.

⁷⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 36-37.

⁷⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 37.

⁷⁴³ Ankebût, 29/48

⁷⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 38.

Zemahşerî'ye göre *mukatta'a* harfleri, tıpkı *kıssalardaki* gibi Kureyşlilerin daha önceden bilmedikleri şeylerdir. Bu itibarla bunların tamamı ve Kur'ân, vahyedilmiş olup Hz. Peygamber'in hakikaten Peygamber olduğunu kanıtlaması bakımından *kıssalar* gibidir. Diğer taraftan bu harflerin Kur'ân'da sûre başlarında bu şekilde bulunuyor olması, ümmî olmasına rağmen anlaşılması mümkün olmayan ifadeler kullanması Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet etmektedir.⁷⁴⁵

Zemahşerî'ye göre bu harflerin Kur'ân'da toplu bir biçimde değil de çeşitli yerlere dağıtılmış olmasının nedeni şudur: Muhataplarına meydan okuyan kelâmın sadece bu harflerden müteşekkil olup başka bir şey olmadığına farklı sûrelerde tekrar tekrar dikkat çekmektir. Kur'ân'ın kullandığı bu metot, maksadın hasıl olması bakımından daha etkili ve daha tesirli bir yöntemdir. Kur'ân'daki tekrarların tamamı için aynı şey söz konusu olup, tekrar edilen mevzuların gönüllere iyice yerleşmesini sağlamaktır.⁷⁴⁶

Zemahşerî'ye göre bu harflerin hep aynı düzen içerisinde zikredilemeyeşinin nedeni şudur: Arapçanın kelime yapısı asgari üç, azami beş harften oluşmaktadır. Arapların sözü ifade ederken kullandıkları üsluplar çeşitlilik arz etmektedir. Bu nedenle sûre başlarındaki harflerde de bu çeşitlilik *üslûbu* izlenmiştir.⁷⁴⁷

Zemahşerî'ye göre *mukatta'a* harflerinden her birinin başında bulunduğu sûreye tahsis edilmesinde özel bir sebep aranmaz. Burada maksat dikkat çekmektir. Bu durum birisinin çocuklarına isim verirken birine Zeyd, diğerine Amr demesine benzer. Bu kişiye, çocuklarına farklı farklı isim verdin denemez. Çünkü isimlendirmenin amacı bir şeyi diğerinden ayırt etmektir.⁷⁴⁸ Ona göre bu harflerin bazılarının müstakil âyet sayılırken diğer bazılarının sayılmaması tevkifidir. Yani vahye dayalıdır. Bu nedenle bu konuda kıyâs yapılması söz konusu olamaz.⁷⁴⁹

b) Tabâtabâî, bu âyeti tefsir ederken *mukatta'a* harfleri hakkında herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Yalnız Şûrâ sûresinde ele alacağını ifade etmektedir.⁷⁵⁰

Bakara, 2/1. âyeti ekseninde *hurûf-ı mukatta'a* hakkında sadece Zemahşerî yorum yapmış, Tabâtabâî ise konu hakkındaki yorumunu Şûrâ sûresinde yapacağını

⁷⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 38-39.

⁷⁴⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 40.

⁷⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 40.

⁷⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 40-41.

⁷⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 41.

⁷⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 46.

ifade ederek bu âyette herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bu itibarla bu âyet eksnindeki iki müfessirin görüşleri burada mukayese edilememiştir. Ancak her iki Müfessirin görüşlerini mukayese edebilmemiz açısından sadece Zemahşerî'nin açıklamada bulunduğu bu âyet örnek olarak alınmıştır. Çünkü Zemahşerî, *mukatta'a* harfleri hakkındaki açıklamalarını Bakara, 2/1'de yaparken Tabâtabâî, Şûrâ, 42/1-2'de ele almıştır. Bu nedenle iki müfessirin görüşleri daha sonra mukayese edilecektir.

c) Bu âyet eksenli diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî, bu âyetteki harflere *mukatta'a* harfleri dendiğini ancak manaları hakkında çeşitli görüşler ileri sürüldüğünü ifade etmektedir. O, bu konuda ileri sürülen görüşleri şöyle nakletmektedir:⁷⁵¹

1) Katâde, Mücâhid ve İbn Cüreyc'den nakledilen bir görüşe göre bu harfler Kur'ân'ın isimlerindendir.

2) Mücâhid'den nakledilen başka bir görüşe göre bunlar, bazı sûrelerin girişi mahiyetinde olup Yüce Allah sûrelerden bazısına bu harflerle başlamaktadır.

3) Abdurrahman b. Zeyd'den nakledilen bir görüşe göre başında bulundukları sûrelerin isimleridir.

4) Süddî ve Şa'bî'den nakledilen bir görüşe göre Yüce Allah'ın ism-i a'zamıdır.

5) Abdullah b. Abbas ve İkrime'den nakledilen bir görüşe göre Yüce Allah'ın kendileriyle yemin ettiği isimlerindendir. Yüce Allah bunlarla yemin ederek sûreyi başlatmaktadır.

6) Abdullah b. Abbas, Saîd b. Cübeyr ve Abdullah b. Mes'ûd'dan nakledilen bir görüşe göre isim ve fiillerden kısaltılmış *mukatta'a* harfleridir. Her birinin bir mânâsı olup mânâlarının hiçbirisi birbirine benzemez. Örneğin; *elif*, *lâm*, *mîm* “ben her şeyi en iyi bilen Allah'ım” demektir. Burada *elif* “ben”, *lâm* “Allah”, *mîm* “iyi bilirim” anlamlarına gelmektedir.

7) Mücâhid'den nakledilen bir görüşe göre bu harfler, lisanda kullanılan normal hece harfleridir.

⁷⁵¹ Bk.Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 1, s. 204 vd.

8) Rebi‘ b. Enes’ten nakledilen rivayete göre bu harflerden her biri Yüce Allah’ın isimlerinin baş harfidir. Mesela *elif*, “Allah”, *lâm*, “latif” *mîm* “mecîd” isimlerinin ilk harfleridir. Bunlar, Yüce Allah’ın nimetlerini, musibetlerini, bir toplumun ne kadar yaşayacağını ve ecelinin ne zaman geleceğini gösterir.

9) *Elif* “Yüce Allah’ın nimetleri”, *lâm* “lütü”, *mîm*, “yüceliği” anlamına gelmektedir.

10) Hesaplama *elif* “bir seneyi”, *lâm* “30 seneyi”, *mîm* de “40 seneyi” ifade etmektedir. Bunların kısaltılmış bir hesabı ifade ettiği de söylenmektedir.

11) Bazı alimlere göre “her kitabın bir sırrı vardır. Kur’ân’ın sırrı da bu harflerdir. Yine de en iyisini bilen Yüce Allah’tır.”⁷⁵²

Taberî’ye göre bu harfler *mukatta‘a* harfleridir, her biri çeşitli mânâları muhtevidir. Bu görüş, bu konuda zikredilen görüşlerin tamamını kapsamına almaktadır.⁷⁵³

Kurtubî, *mukatta‘a* harfleriyle alakalı âlimlerin farklı görüşlere sahip olduğunu söylemektedir. Örneğin Âmir eş-Şa‘bî, Süfyan es-Sevri gibi muhaddislere göre bu harfler, Kur’ân’ın sırrıdır. Her bir kitabında Yüce Allah’ın böyle sırrı mevcut olup bilgisini sadece kendisine sakladığı *müteşâbih* buyruklardır. Bu nedenle bunlarla ilgili herhangi söz söylenmesi doğru değildir. Öte yandan bizlerin bunlara böylece iman etmemiz ve Allah’ın inzâl ettiği şekliyle kıraatte bulunmamız gerektiğini vurgular ve bu minvalde geniş bilgiler serdedir.⁷⁵⁴

Bilmen’e göre anlamları malum olmayan bu harflerin inzâl olmasında hikmetler mevcuttur. O, bazılarının şu kanaatte olduklarını söylemektedir: Sûre adlarıdır ve insanların dikkatini celp etmek için birer vesile konumundadır. Bunu, insanların acziyetini göstermek için inzâl olduğu hakkında şu şekilde örneklendirir: “Ey nâs! Kur’ân âyetlerinin tamamı bu gibi harflerin birleşmesiyle meydana gelmiştir. Peki neden bu gibi tertip edilmiş bir benzerini yapamıyorsunuz! Böylece âciz olduğunuzu bilin ve Kur’ân’ın mu‘cize olduğunu görün ve şahit olarak kabullenin!”⁷⁵⁵

⁷⁵² Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 1, ss. 204-212.

⁷⁵³ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 1, s. 213.

⁷⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi‘*, C. 1, ss. 237-242.

⁷⁵⁵ Bilmen, *Kur’ânı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 14.

Hasan Basri Çantay bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Bazı sûrelerin başındaki bu harfler *hurûf-ı mukatta‘a* veya sadece *mukattaât* olarak isimlendirilir. Bu harfler Çantay’ın nezdinde Yüce Allah ile Peygamberi arasında birer şifredir.⁷⁵⁶

4.7.3.2. Meryem, 19/1:

كَلِمَاتٍ (١)

“Kâf. Hâ. Yâ. ‘Ayn. Sâd.”

a) Zemahşerî, *mukatta‘a* harfleriyle alakalı Bakara, 2/1’de detaylı bir açıklama yaptığından olmalı ki bu âyette geçen *mukatta‘a* harflerine yönelik herhangi bir yorum yapmamaktadır. Ancak bu âyetteki *mukatta‘a* harflerinin okunuşlarına dair şu açıklamada bulunmaktadır: *Kâf, Hâ, Yâ, ‘Ayn, Sâd* ifadesi, Hamza (v. 156/773) tarafından *Hâ*’nın fethası ve *Yâ*’nın kesresi ile, Âsım (v. 127/745) tarafından bu iki harfin kesresi ile, Hasan-ı Basrî (v. 110/728) tarafından ise bu iki harfin zammesiyle okunmuştur.⁷⁵⁷

b) Tabâtabâî, bu âyet hakkında şu açıklamalara yer vermektedir: O, A‘râf sûresinin başlangıcında, bu âyette olduğu gibi *mukatta‘a* harfleriyle başlayan Kur’ân sûrelerinin içerikleriyle bu harfler arasında bir bağlantının söz konusu olduğunu, bu nedenle sûrelerin başındaki ortak harflerin, ortak içeriğe işaret ettiğini ifade etmektedir.⁷⁵⁸

Tabâtabâî, A‘râf 7/1. âyetini açıklarken şunları söylemektedir: “A‘râf sûresi, *Elif, Lâm, Mîm* ile başlayan sûrelerin amacıyla beraber *Sâd* harfiyle başlayan sûrenin amacını da taşımaktadır. Tabâtabâî, bu harflere yönelik geniş açıklamanın *Hâ, Mîm, Ayn, Sîn, Kâf* harfleriyle başlayan Şûrâ, 42/1-2’de yapılacağını söylemektedir.⁷⁵⁹

Tabâtabâî’ye göre Meryem sûresiyle Sâd Sûresi arasında peygamberlerin kıssalarının anlatılması bağlamında bir ilgi ve uyumun bulunması da bu iddiasını destekleyen bir olgudur.

Tabâtabâî, *mukattaa* harfleri ve bu harflerle başlayan sûrelerin içerikleri arasındaki bağlantılarla ilgili detaylı açıklamalara uygun bir zamanda yer vereceğini

⁷⁵⁶ Hasan Basri Çantay (1887-1964), *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, C. 1, neşr. Mürşid Çantay, İstanbul 1990, s. 13.

⁷⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 3.

⁷⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 14, s. 7.

⁷⁵⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 8, ss. 5-6.

ifade etmektedir. Yine bu harflerle başlayan bazı sûreler arasındaki bağlantının da üzerinde duracağını söylemektedir.

Örneğin, Tabâtabâî'ye göre Meryem sûresiyle Yâsîn sûresi arasında, başlarındaki *mukatta'a* harflerinden birinin *Yâ* olması nedeniyle bir bağlantı söz konusudur. Bu iki sûrenin (Meryem ve Yâsîn) ortak noktası başlangıçlarındaki *Yâ* harfidir. Yine Meryem sûresiyle Şûrâ sûresi arasında da başlangıç harflerinden birinin *'Ayn* olması nedeniyle bir bağlantı mevcuttur. Bu iki sûrenin (Meryem ve Şûrâ) ortak noktası başlangıçlarındaki *Yâ* harfinin var olmasıdır.⁷⁶⁰

Zemahşerî'nin *mukatta'a* harflerine yönelik açıklamalarını Bakara, 2/1'de yaptığından olmalı ki Meryem, 19/1'de bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamakta ancak buradaki *mukatta'a* harflerinin okunuşlarına değinmektedir. Tabâtabâî ise Meryem, 19/1'de Meryem sûresiyle Yâsîn sûresinin başındaki *mukatta'a* harflerinden birinin *Yâ* olması nedeniyle aralarındaki ortak noktaya ve Meryem sûresiyle Şûrâ sûresinin başlangıç harflerinden birinin *'Ayn* olması nedeniyle aralarındaki ilintiye işaret etmektedir. Sonuç itibarıyla her iki Müfessirin Meryem, 19/1'e farklı açılardan yaklaşıtları görülmektedir.

c) Bu âyet eksenli diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî, *mukatta'a* harfleri ile ilgili Bakara sûresinin başında gerekli açıklamalarda bulunmuş ancak bu âyette de şunlara yer vermiştir:⁷⁶¹

Taberî'ye göre bazı âlimler bu âyetteki *Kâf* harfinin, Yüce Allah'ın "Kebîr", bazıları "Kerîm", *Hâ* harfinin "Hâdî", *Yâ* harfinin "Yemin" sıfatının ilk harfi veya "Hâkim" sıfatının sondan ikinci harfi olduğunu ya da *Yâ men Yücîru* "Ey yardıma koşan" niyazının ilk harfi olduğunu söylemişlerdir. *'Ayn* harfinin "Âlîm" veya "Aziz" yahut "Âdil", *Sâd* harfinin ise "Sâdik" sıfatının baş harfi olduğunu zikretmişlerdir. Âlimlerden bir kısmı da *Kâf*, *Hâ*, *Yâ*, *'Ayn*, *Sâd* harflerinin tümünün Yüce Allah'ın yalnız bir ismi olduğunu söylerken bazıları da Kur'ân'ın isimlerinden biri olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁶²

Yazır'a göre كَيْتَس sûrenin bir ismidir, bunlardan neyin kastedildiğini ancak Yüce Allah bilir. Bununla birlikte bu harflerin anlamına yönelik kesinliği iddia

⁷⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 14, s. 7.

⁷⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 15, s. 453.

⁷⁶² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 15, ss. 443-453.

edilemeyen bir çok rivayet mevcuttur: Örneğin, İbn Abbas'tan her harfin *Kebîr*, *Kerîm* gibi Yüce Allah'ın isimlerinden birine işaret ettiğine dair birkaç mana rivayet edilmiştir. Ancak sözlük anlamı itibariyle bu harflerden bir mana çıkarmak mümkün olmamakla birlikte bu konuda sayısız ihtimallerin de düşünülmesi mümkündür. Örneğin *Kâf* “Zekeriyya”ya, *Hâ* “hanımına”, *Yâ* “Yahya”ya, *‘Ayn* “İsâ”ya, *Sâd* “Mustafa”ya işaretten sûrenin içeriğinin bir özeti olma ihtimali olabileceği gibi, *Kâf* “kelimelere”, *Hâ* “lahut”a, *Yâ* “yakîne”, *‘Ayn* “ilme”, *Sâd* “sıdka” işaretten bir önceki sûrenin bir özeti olması da muhtemeldir.⁷⁶³

4.7.3.3. Şûrâ, 42/1-2:

حَمِّ (۱) عَسَق (۲)

1. “*Hâ. Mîm. 2. ‘Ayn. Sîn. Kâf.*”

a) Zemahşerî, *mukatta‘a* harflerine yönelik olarak Bakara sûresinin birinci âyetinde detaylı bir açıklama yaptığından olmalı ki bu âyette geçen *mukatta‘a* harflerine hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır.

b) Tabâtabâî bu âyetlerle ilgili şu yorumu yapmaktadır: Kur’ân’ın çeşitli sûrelerinin başında bulunmaktadır. Bu durum sadece Kur’ân’a mahsus bir durumdur. Diğer semâvî kitaplarda *hurûf-ı mukatta‘a* bulunmamaktadır.⁷⁶⁴ Ayrıca *hurûf-ı mukatta‘a*nın manaları hakkında mütekaddimûn ve müteehhirûn âlimlerinin ihtilaf ettiklerini ifade etmektedir. Bunun yanında söz konusu âlimlerden Tabersî’nin *Mecma‘u’l-beyân*’ından⁷⁶⁵ bu harflerin manası hakkında bazı bilgiler vermektedir. Bu bilgiler minvalinde yorumları şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Bu harfler *müteşâbihattan* olup tevilini ancak Yüce Allah bilir.

2. Başında bulundukları sûrelerin isimleridir.

3. Kur’ân’ın isimlerindendir.

4. Bu harfler Yüce Allah’ın isimlerine delalet etmektedir. Örneğin (الم) *Elif. Lâm. Mîm* “Ben Allah’ım, en iyi bilenim”, (الر) *Elif. Lâm. Mîm. Râ*, “Ben Allah’ım,

⁷⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, ss. 401-402.

⁷⁶⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 6.

⁷⁶⁵ Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 1, ss. 41-45.

en iyi görenim”, (المص) *Elif. Lâm. Mîm. Sâd* “Ben Allah’ım, en iyi açıklayanım” anlamına gelmektedir.

5. Yüce Allah’ın isim veya sıfatlarına delalet etmektedir. Meselâ *Elif Lâm Râ;Hâ Mîm* ve *Nûn* harflerinin Yüce Allah’ın *er-Rahmân الرحمن* ismine delalet ettiğini bildirir. Fakat *ism-i a‘zam* kat’î şekliyle bilinmemesi nedeninden dolayı bunlardan hangi isme delalet ettiği meçhuldür.

6. Kur’ân’daki yeminler nasıl kullanıldıysa⁷⁶⁶ bu harfler üzerinde de yemin kullanılmıştır.

7. Milletlerin ömür ve ecellerine işâret etmektedir.

8. Ümmetin bekasına işâret etmektedir.

9. Bu harfler mu‘cem harflerdendir.

10. Müşriklerin Kur’ân’ı dinlemelerini sağlamak için dikkatini çekmektedir.

11. Bu harflerle müşriklere meydan okunmakta, onlar âciz bırakılmaktadır.⁷⁶⁷

Bu maddeleri saydıktan sonra, bunun dışında bu harflere başka manalar verenlerin de bulunduğundan bahisle, İbn Abbas’ın *Elif, Lâm, Mîm*’in “elif”inin Allâh’a, *Lâm*’ının Cebrâil’e, *Mîm*’inin Muhammed’e işâret ettiği bilgisini nakletmekte olup buna benzer farklı yorumlar olduğunu da ilave etmektedir.⁷⁶⁸

Tabâtabâî, *mukatta‘a* harflerinin geçtiği sûreleri inceleyerek yaptığı tetkik neticesinde bu harflerin sûrede ihtiva eden konularla ilgili *remz* gizemli işretler taşıdığını ve bu gizemin Allah ile Hz. Peygamber arasında olduğunu vurgular.⁷⁶⁹ Bu görüşünün şekillenmesinde etkin rolü üstlenen; “Her kitabın bir özü vardır, bu kitabın özü de hece harfleridir.” şeklindeki Hz. Ali’ye atfedilen bu rivâyettir.⁷⁷⁰

c) Zemahşerî, *hurûf-ı mukatta‘a* hakkındaki detaylı açıklamasını Bakara, 2/1’de gerçekleştirdiği için olmalı ki Şûrâ, 42/1-2’de sadece İbn Mes‘ûd ve İbn Abbas tarafından bu âyetlerin *Hâ, Mîm, Ayn, Sîn, Kâf* şeklinde okunduğunu nakletmekle yetinmiş, başka da bir yorumda bulunmamıştır.⁷⁷¹ Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin *hurûf-*

⁷⁶⁶ Fecr, 89/1; Kalem, 68/1; ‘Asr, 103/1; Tîn, 95/1.

⁷⁶⁷ Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 1, ss. 41-45.

⁷⁶⁸ Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 1, s. 42;

⁷⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 9. Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, ss. 6-8.

⁷⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 18, s. 9.

⁷⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 202.

ı *mukatta 'a*'ya yaklaşımlarını mukayese edebilmemiz açısından Şûrâ, 42/1-2 âyetleri örnek olarak alınmıştır.

Zemaşerî, *hurûf-ı mukatta 'a* hakkındaki yorumunu Bakara, 2/1. âyeti ekseninde, Tabâtabâî ise Şûrâ, 2/1-2. âyetleri kapsamında yapmıştır. Sonuç olarak Zeamhşerî ve Tabâtabâî'nin *hurûf-ı mukatta 'a* hakkında, özelde farklılıklar olsa da genelde yaklaşımlarının benzer olduğunu söylemek mümkündür.

d) Bu âyet eksenli diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Şî'a imamlarından bir kısmının kendi mezhebî anlayışları ekseninde tevil ettikleri ifade edilmektedir. Örneğin Câfer es-Sâdık kanalıyla bir rivâyet nakledilmektedir: Bu nakilde; Meryem, 19/1. âyetindeki *kâf* harfinin “Allah şî'amıza kâfidir”, *Hâ* harfinin “Onlara hidâyet verendir”, *yâ* harfinin “Onların dostudur.”, *ayn* harfinin “itaatkâr olanları bilendir”, *sâd* harfinin ise “onları yüksek makamlara ulaştırma sözünde sâdık olandır.” anlamları belirtilmektedir.⁷⁷² (حم) *Hâ. Mîm*'in manasına gelince “el-Hamîd ve el-Mecîd”, (حم عسق) *Hâ. Mîm. Ayn. Sin. Gaf* 'ın manasına gelince “el-Halîm, el-Musîb, el-Âlim, es-Semî', el-Kâdir, el Kavî”, (ق) *Gâf* ise “Yeryüzünü ve gökyüzünü kuşatan bir dağdır. Yer ehli sarsılmasın diye Allah onunla yeri ayakta tutar.” anlamlarına gelmektedir.⁷⁷³ Câfer es-Sâdık'a göre bu harfler, ism-i a'zamın dağılmış olarak Kur'ân'da yer almasıdır. Ancak ism-i a'zamı bu harflerden Hz. Peygamber ile imamlar seçip çıkarabilir. Fakat Tabâtabâî, bu ve buna benzer rivâyet ve tercihlerin zayıf olduğunu bildirir.⁷⁷⁴

Şî'a âlimlerine göre bu harfler, Allah'ın isimlerine delâlet eder veya kendisiyle Peygamberi arasında bir sır olması doğrultusunda yoğunlaşmıştır. Bunun yanında Şî'anın İmâmiyye koluna mensup olan Tabersî, tâbi olduğu mezhebin imamları nezdinde kabul gören şu görüşü benimsemiştir: Tevili yalnızca Yüce Allah'a aittir ve hiçbir kimse tarafından bilinemeyen *müteşâbihler*dir.⁷⁷⁵ Fakat diğer taraftan bazı kimselerin bilgi sahibi olduğu ifade edilmektedir. İmâmiyye kitaplarındaki kayıtlara göre Ca'fer, *huruf-ı mukatta 'ay*ı bilmektedir. Diğer imamlar da bunları bilirler. Çünkü *müteşâbih* âyetler onlar için değil, umum için *müteşâbihtir*.⁷⁷⁶

⁷⁷² Kummi, *Me'âni'l-Ahbâr*, ss. 27-28.

⁷⁷³ Kummi, *Me'âni'l-Ahbâr*, s. 21.

⁷⁷⁴ Kummi, *Me'âni'l-Ahbâr*, s. 23 vd.

⁷⁷⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyân*, C. 1, s. 41 vd.

⁷⁷⁶ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 51.

4.7.4. Değerlendirme

Zemahşerî'ye göre *mukatta'a* harfleri müstakil birer mu'râb isim olarak hece hece okunan lafızlardır. Sûrelerin başında yer almalarında, sûrelerin isimleri olarak Kur'ân'ın *i'câz*ını ön plana çıkarmak ve dikkat çekmek gibi hikmetleri mevcuttur. Bu harflerin başında bulunduğu sûreye tahsis edilmesinin özel bir sebebi olmayıp maksat sadece muhatabın dikkatini çekmektir. Bunların çeşitlilik göstermesi Araplardaki ifade biçimine benzemektedir. Çünkü Araplarda sözün ifade şekli çeşitli üslûbtadır. Bu harflerin bazılarının müstakil âyet olmasına karşın bazılarının olmayışı tevkîfidir.

Tabâtabâî'ye göre bu harfler, Kur'ân'ın isimlerinden olup sûrenin içeriği hakkında gizli işretler taşımaktadırlar. Bunlar Yüce Allah'ın isim veya sıfatlarına delâlet etmekte olup ism-i a'zâmın çeşitli sûre başlarına serpiştirilmiş halidir. Ancak ism-i a'zâmın kesin olarak bilinmemesi nedeniyle bu harflerin hangi isim veya sıfata delalet ettiği belli değildir. Bu harflerin, sûrelerden bazılarının başında yer alması Kur'ân'a özgü bir durum olup diğer semâvî kitaplar için söz konusu değildir. Bu harflerle başında bulundukları sûreler arasında özel bir irtibat vardır. Bunların sûrelerin başına serpiştirilmesinde ilâhi bir hikmet bulunmaktadır. Bu harfler *müteşâbihattan* olup Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasında gizli rumuzlardır.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *hurûf-ı mukatta'a* hakkında özelde farklılıklar olsa da genelde benzer yaklaşım sergilediklerini söylemek mümkündür.

Hurûf-ı mukatta'a başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde zikrettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *kıyasu'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya bakışları önem arz etmektedir.

4.8. Kıyasu'l-Kur'ân

4.8.1. Kavramsal Çerçeve

Lügatta; “anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek, makasla kesmek, takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek” anlamlarındaki *k-s-s* fiilinden türetilen *kıssa*, “anlatılan haber, hikâye” demektir.⁷⁷⁷ Çoğulu *kasas*'tır. *قَصَص* “Haberler, hikâyeler, rivâyetler ve izler” manalarında olan *kasas*, ilk dönemde hem “dinî nasihat” manasında hem de önceki toplumlara ait haberlerle ilgili bir kavram

⁷⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 7, s. 73; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 404.

olarak kullanılmıştır.⁷⁷⁸ *Kıssaya* herhangi bir müdahale yapmadan doğrudan nakleden kişiye, قَصَّ *kâss* denilmektedir. Cem‘i ise قُصَّاص *kussâs*‘tır.⁷⁷⁹ قَصَّاص *Kass/kısâs* “katili öldürmek, saç veya sakalları kesmek, ödeşmek, takas etmek, kısaltmak hayvanın gebeliğinin belli olması” anlamlarına da gelmektedir.⁷⁸⁰

Kıssanın niteliği, olayın her adımının izlenilmesi zorunlu, önemli niteliğe sahip, ilginç ve gerçeği yansıtmasıdır. Bu özellik *kıssayı* hikâyeden ayırmaktadır. Çünkü hikâye, olayın gerçekleşip gerçekleşmediği veya önemli olup olmadığına bakmaksızın birilerine aktarma yoluyla anlatılmak istenen tüm olayları kapsamaktadır. Bu nedenle Kur‘ân *kıssalarına* hikâye olarak bakılması uygun görülmemiştir.⁷⁸¹

Terim olarak *kıssa* “takip etmek, izini sürüp ardınca gitmek, iz takip etmek” anlamları doğrultusunda “insanların ibret almaları ve hidâyete ulaşmalarını sağlamaya yönelik genellikle zaman ve mekândan soyutlanmış, önceki peygamberler, kavimler veya geçmiş toplumlara ilişkin Kur‘ân‘ın anlattığı olaylar” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷⁸² Böylece geçmiş toplumların yaşamış olduğu tecrübelerin ışığında geleceğe yönelik perspektif oluşturma anlamını da kuşatmaktadır. Bundan dolayı Kur‘ân‘ın kullandığı en iyi metotlardan biri olduğunu söylemek mümkündür.⁷⁸³

Kıssa kelimesi; “söz, hadis, haber, mevzu, mesele, hal, şan, emr” manalarında da kullanılmaktadır. Hadis literatüründe ise; “nakletmek, haber vermek, anlatmak, bildirmek,” anlamları ekseninde geçmiş olaylardan bahsetmek, olmuş ve neticelenmiş

⁷⁷⁸ Hasan Cirit, “Kussâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 463.

⁷⁷⁹ Zebîdî, *Tâcü‘l-‘Arûs*, C. 18, s. 98; Ebü‘t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü‘l-Muhît*, Beyrut 1993, s. 809; Okuyan, *Kur‘ân Sözlüğü*, ss. 683-684; İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, İstanbul 2002, s. 498; Muhammed Selim İpek, “Emevîler Döneminde Vaaz ve Dinî Kıssa”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6/12, 2017, s. 175.

⁷⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab*, C. 7, s. 73; Zebîdî, *Tâcü‘l-‘Arûs*, C. 18, s. 98 vd.; İdris Şengül, *Kur‘ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995, ss. 44-45; Mehmet Okuyan, *Kur‘ân‘da Vücûh ve Nezâir -Çok Anlamli Kelimeler ve Edatlar-*, Etüt Yayınları, Samsun 2007, s. 369; Mustafa Kara, “Kur‘ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, 2014, s. 71.

⁷⁸¹ Şengül, “Kıssa”, *DİA*, C. 25, s. 498; ayrıca bk. Abdullah Acar, *Bir İçtihad Kaynağı Olarak Kur‘ân Kıssaları*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2005, s. 238 vd.

⁷⁸² D. B. Macdonald, “Kıssa”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977, ss. 771-774.

⁷⁸³ Bayraktar Bayraklı, “Kur‘ân-ı Kerîm‘de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Diyanet İlmî Dergi*, XXVII/4, 1991, s. 166.; Kara, “Kur‘ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İİD*, 9/1, 2014, s. 71.

bilgileri bildirmek ve aktarmaktır.⁷⁸⁴ Bu konuda Hz Mûsâ ile bir kişi arasındaki yolculuğu anlatan hadisi örnek göstermek mümkündür.”⁷⁸⁵

Kur’ân’da *kıssa* kelimesinin geçmediği anlaşılmaktadır. Ancak onun yerine *k-s-s* kökünden türetilen kelimelerin kullanıldığı görülmektedir.⁷⁸⁶ Bu bağlamda Kur’ân’da “anlatmak” manalarında *kasas*⁷⁸⁷ kelimesinin kökünden türemiş fiiller kullanılmıştır. *Kassa* fiilinin iki yerde⁷⁸⁸ “bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek”, anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Çoğu âyette “Peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek, hakkı, âyeti, rüyayı açıklamak, anlatmak” şeklindeki manalar kullanıldığı dikkat çekmektedir.⁷⁸⁹ *K-s-s* kökünden türetilen *kısâs* ise, Kur’ân’da dört yerde geçmektedir.⁷⁹⁰ Bunlar “ödeşmek, suç işleyeni aynı suçla cezalandırmak, kesmek, kırmak” anlamında olup, öldürme ve yaralamada İslam hukukunun uyguladığı cezaya özel isim olan bir terimdir.”⁷⁹¹

Kur’ân’da “önemli, yararlı ve büyük haber” anlamında olan *nebe’/enbâ’* kelimesi ve bunlardan türetilmiş olan fiillerin de kullanıldığı görülmektedir. Örneğin “Hz. Âdem’in iki oğlu, Hz. Nûh , Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Firavun, Âd, Semûd *kıssaları* ile gayb ve âhîret haberlerine yönelik *nebe’* ve *enbâ’* kelimeleri kullanılmıştır.”⁷⁹²

Yine Kur’ân’da “yeni söz, hâdis” manalarında *hadis* lafzının *kıssa*, hâdis, haber” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Hadis kelimesinin kullanılması hakkında Hz. İbrâhim’in konukları⁷⁹³, Hz. Mûsâ⁷⁹⁴ ve Cünûd-Firavun-Semûd

⁷⁸⁴ Mücteba Uğur, “Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, 1986, s. 292; Bayraklı, “Kur’ân-ı Kerîm’de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *DİD*, XXVII/4, 1991, s. 164; Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıdan Kur’ân Kıssaları*, s. 22; Hüseyin Yazıcı, “Hikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XVII, TDV Yayınları, İstanbul 1998, s. 480.

⁷⁸⁵ Buhârî, “İlm”, 3/16.

⁷⁸⁶ Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-Müfehres*, ss. 546-547.

⁷⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/62; A’râf, 7/176; Yûsuf, 12/3; Kasas, 28/25.

⁷⁸⁸ Kehf, 18/64; Kasas, 28/11.

⁷⁸⁹ Nisâ, 4/164; En’âm, 6/57, 130; A’râf, 7/7, 35, 101; Hûd, 11/100, 120; Yûsuf, 12/35; Nahl, 16/118; Kehf, 18/13; Tâhâ, 20/99; Neml, 27/76; Mü’min, 40/78.

⁷⁹⁰ Bakara, 2/178, 179, 194; Mâide, 5/45.

⁷⁹¹ Abdullah Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur’an Kıssaları*, SÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2005, ss. 238-239.

⁷⁹² Şengül, “Kıssa”, *DİA*, C. 25, s. 499.

⁷⁹³ Zâriyât, 51/24.

⁷⁹⁴ Tâhâ, 20/9; Nâziât, 79/15.

*kıssaları*⁷⁹⁵ ile kıyamet haberleri⁷⁹⁶ örnek olarak gösterilebilir.⁷⁹⁷

*Darb-ı meseller*deki *kıssalar*, genellikle temsilleştirmek ve farazîleştirmek niteliği taşıdığından dolayı *kıssadaki* gibi tarihsel gerçekliği ortaya koymaları şart değildir. Bu noktada *darb-ı meseller* Kur'ân *kıssalarından* ayrılmaktadır. Kur'ân'daki *mesellerde*,⁷⁹⁸ ikisini de kapsayan tarihsel gerçekliği ve farazî niteliği taşıyan *misaller* bulunmaktadır.⁷⁹⁹

Kur'ân, mesajlarını muhataplarına uygun biçimde vermektedir. Bu sebeptir ki belirgin bir biçimde *kıssa*, *menkıbe*, *mesel* dilini kullanmakta ve her anlayıştaki insanın bile kolayca anlayabileceği tarzda sade ve somut imgelerle konuşmaktadır.⁸⁰⁰ *Kıssaların* amacı, tarihsel bilgi vermek değil, Kur'ân'a tevdi edilen üslupla anlatılanlardan ibret alınmasını sağlamaktır.⁸⁰¹ Kur'ân *kıssaları* mahiyetleri itibarıyla tarihsel, olaylar ve gaybla ilgili haberler olmak üzere üçe ayrılmaktadır.⁸⁰² Kur'ân *kıssalarını* amaçları açısından şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a) Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek.
- b) Müslümanların yaşadığı veya yaşayacağı sıkıntı ve problemlere karşı direnç seviyesini yükseltmek.
- c) Hz. Peygamber ve müminleri teselli etmek.
- d) İnananları duanın, sabrın, tevekkülün güzelliklerine ulaştırmak için teşvikte bulunmak.
- e) Peygamberler ve seçilmiş kullar için ihsan edilenleri hatırlatmak.
- f) Âdemoğullarını şeytanın hile ve oyunlarından sakındırmak.
- g) Dinsel gerçekliğin, insanlık tarihinde değişmeyen bir olgu olduğunu göstermek.⁸⁰³

Kıssa, önceden yaşanmış tecrübelerin sonrakilere iletilen önemli bir veri aktarımıdır. Zira bireysel ve toplumsal açıdan *kıssalardan* çıkarılması gereken dersler

⁷⁹⁵ Burûc, 85/17.

⁷⁹⁶ Gâşiye, 88/1.

⁷⁹⁷ Şengül, "Kıssa", *DİA*, C. 25, s. 499.

⁷⁹⁸ Âl-i imrân, 3/59; En'âm, 6/10, 11; Yâsîn, 36/13.

⁷⁹⁹ Şengül, "Kıssa", *DİA*, C. 25, s. 499.

⁸⁰⁰ Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, 2014, s. 54.

⁸⁰¹ İsmail Karagöz, "Kıyasu'l-Kur'ân", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, ss. 376-377.

⁸⁰² Şengül, "Kıssa", *DİA*, C. 25, s. 499.

⁸⁰³ Bk. Şengül, "Kıssa", *DİA*, C. 25, s. 500; Demirci, *Tefsir Usûlü*, ss. 210-211.

vardır. Bu dersler, aklın vahiyle buluşturulma çabasına önemli katkılar sunmakta ve Kur'ân'ın tamamının anlaşılır hale gelmesinde büyük rol oynamaktadır.⁸⁰⁴

Dünya ve ahiret mutluluğu ancak akıl ile vahyin birleşimiyle mümkündür. Bundan dolayı *kıssalar* Kur'ân'ın kayda değer bir bölümünü oluşturmakta ve önemi şu âyette vurgulanmaktadır:⁸⁰⁵ “Elbette akıl sahipleri için onların *kıssalarında* ibretler vardır.”⁸⁰⁶

Kıyasu'l-Kur'ân hakkında kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. Sa'lebi'nin *Kıyasu'l-Enbiyâ*'sı (el-Arâis),
2. Muhammed Ahmed Câd el-Mevlâ-Muhammed Ebul-Fadl İbrâhim-Ali Muhammed el-Becevi-es-Seyyid Sahata'nın *Kıyasu'l-Kur'ân*'ı,
3. Mahmud Zehran'nın *Kıyas mine'l-Kur'ân*'ı,
4. Abdü'l-Vahhab en-Neccar'ın *Kıyasu'l-Enbiyâ*'sı.⁸⁰⁷

4.8.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *Kıyasu'l-Kur'ân*'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre *kıyas* kelimesi *kassa eserehû* (izini takip etti) ifadesinden türemiştir. Zira olayı anlatan kimse, ona dair ezberlediği, aklında tuttuğu şeyi adım adım takip eder. Nitekim Kur'ân okuyan kimse için de *telâ el-Kur'âne* (Kur'ân'ı tilâvet/takip etti.) denmektedir.⁸⁰⁸

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın anlattığı *kıssalar* en güzel *kıssalar*dır. Bunun nedeni diğer *kıssalarda* yer almayan ibretler, nükteler, hikmetler ve sıra dışılıklar içermesidir. Zira Kur'ân'da *kıssalar*, en harika ve en emsalsiz bir üslup ile anlatılmıştır.⁸⁰⁹ Onun bu yaklaşımları *kıssaları* gerçek olup olmadığına bakmaksızın mesajının daha önemli olduğunu ön plana çıkarmaktadır.

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'da anlatılan *kıssaların* hiçbirisi uydurulmuş bir söz değildir. Aksine kendisinden önceki semâvî kitapları doğrulayan ve din konusunda ihtiyaç duyulan her şeyi açık bir şekilde anlatan bir kitaptır.⁸¹⁰ Örneğin Kur'ân'da helâk

⁸⁰⁴ Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları*, Üniversite Yayınları, İstanbul 2018, s. 22 vd.

⁸⁰⁵ Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları*, s. 22 vd.

⁸⁰⁶ Yûsuf, 12/111.

⁸⁰⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 168-169.

⁸⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424.

⁸⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424.

⁸¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 491.

olan kavim ve yerleşim yerlerine ait *kıssalardan* bazıları anlatılmış ve bunlardan ibret alınması hedeflenmiştir.⁸¹¹ Ayrıca *kıssalarda*, Mekke ve diğer şehirlerin kâfirlerinin, hatta bütün zalim kişi veya toplumların vahim sonuna işaret edilmekte, anlatılan bu *kıssalardan* ibret alınmasının önemine vurgu yapılmaktadır. Bu nedenle günah işleyen herkesin şiddetli azaptan sakınıp bir an önce hiç vakit kaybetmeden tövbe etmesi ve kendisine verilen mühlete aldanmaması tavsiye edilmektedir.⁸¹²

b) Tabâtabâî'ye göre *kıssaların* amacı imana, dünya ve ahiret için faydalı olan şeylere yönlendirmektir.⁸¹³ Kur'ân'daki *kıssalarda* insanlık için bilim ve ahlak ekseninde ihtiyaç olan şeylere değinilmiş, gereksiz ayrıntılara yer verilmemiştir. *Kıssalarda* akıl sahipleri için ibretler vardır ve *kıssalar* uydurulmuş hikâyeler değildir. Kur'ân, dünya-ahiret saadetlerinin temelini en güzel bir üslupla açıklayan ve gerçekleri net bir şekilde ortaya koyan, insanoğluna sunulan bir rahmet, şüphesi mümkün olmayan sırât-ı müstakime yönlendiren bir kitaptır.⁸¹⁴ Bundan dolayı *kıssaların* en güzeli Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesidir.⁸¹⁵

Tabâtabâî'ye göre genelde peygamberlerin özelde ise Hz. Yûsuf ve kardeşlerinin *kıssasında*⁸¹⁶ akıl sahiplerine ibretler vardır.⁸¹⁷ Kur'ân *kıssalarının* bir diğer amacı da sunulan ibretlerden ders alınmasıdır.⁸¹⁸ Tabâtabâî Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Sâlih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve Firavun *kıssalarından* yola çıkarak Yüce Allah'a karşı gelmekten sakınmayan toplumların cezalandırılabilceğini ifade etmektedir. Tabâtabâî, ibretlik hâdiseler karşısında ibret alma yetilerini yitirmemiş kimselerin ilâhi mesaja duyarlı olması ve ibret alması gerektiğini de söylemektedir.⁸¹⁹

4.8.3. Kısasu'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.8.3.1. Hûd, 11/100:

ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْفُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ ﴿١٠٠﴾

⁸¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 411.

⁸¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 411.

⁸¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 46; Hûd, 11/110.

⁸¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 282.

⁸¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 78.

⁸¹⁶ Yûsuf, 12/7.

⁸¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 78.

⁸¹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

⁸¹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

“İşte bu, (halkı helak olmuş) şehirlerin haberlerindendir. Biz onu sana anlatıyoruz. Onlardan (izleri) kalan da vardır; biçilmiş (ekin gibi yok olan) da.”

a) Zemahşerî, bu âyetteki *zâlike* mübteda *min enbâi'l-kurâ nekussuhu aleyke* ifadesinin ise peş peşe iki haber olduğunu, bu önemli haberlerin helâk olan yerleşim birimlerine dair mühim haberlerden bazılarını teşkil ettiğini vurgular. *Minhâ*'deki zamir, yerleşim yerlerine râcîdir. Yani onların bir kısmı devam ediyor, bir kısmının da izleri silinmiş; “dimdik duran ekin” ile “biçilip hasat edilmiş ekin” gibidir.⁸²⁰ Zemahşerî'ye göre bu durumda âyetin manası “Bunlar, sana anlatılan bazı memleketlerin önemli haberlerinden bir kısmıdır.” şeklinde olur.⁸²¹

Zemahşerî, bu âyette öncelikle dil ve belâğat açısından açıklamada bulunmuş, Kur'ân'da helâk olan yerleşim birimlerine dair çok mühim haberlerden bazılarının anlatılmış olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu *kıssada* adı geçenlerden bazılarının varlıkları devam ederken bazıları ise izleri silinip yok edilmişlerdir. Varlıkları devam ettirilenler dimdik duran ekine, yok edilenler ise biçilip hasat edilmiş ekine benzetilmiştir. Bu itibarla bu *kıssalardan* ibret alınması gerekmektedir.⁸²²

b) Tabâtabâî'ye göre Hûd, 11/100-108. âyetlerinde, daha önce anlatılan kıssalara genel bir bakış sergilenmektedir. Bu bağlamda müşrik ve zalim topluluklar için dünyada helâk, ahirette de ebedî azap olduğuna ilişkin ilâhi yasanın altı çizilmektedir. Bunun amacı, ibret alma yetisine sahip sağlam fitratlı insanların bu ilâhi yasanın işleyişinden gerekli ibret derslerini almalarıdır.⁸²³

Tabâtabâî'ye göre *zâlike* edatıyla evvelinde anlatılan *kıssalara* işaret vardır. *Min* edatıyla da bütünden parça (tab'iziye) bildirilmektedir. Yani, anlatılan bu *kıssalar*, anılan yerler veya oralarda yaşayan topluluklara dair haberlerin bir bölümüdür ki bunları sana anlatıyoruz denmektedir.⁸²⁴

Tabâtabâî'ye göre âyetin (onlardan duran da vardır, biçilen de vardır.) aslında olan *hasîd*'in kökeni *el-hasad* kelimesidir. Bu kelime “ekini biçmek, koparıp atmak”

⁸²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 410.

⁸²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 410.

⁸²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 410.

⁸²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

⁸²⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

anlamına gelmektedir. Âyette geçen yerlerin izleri, ayakta kalmak ya da biçilip yere serilmek bakımından ekinlere benzetilmektedir.⁸²⁵

Tabâtabâî'ye göre âyetin anlamı şu şekilde algılanması gerekir: Söz konusu topluluk ve kuşakların bir kısmının Hz. Nuh ve Hz. Salih Peygamber'in kavimleri gibi bugün hâlâ varlıkları devam etmektedir. Soyları kesilmemiştir. Bunların bir kısmının ise, Lut kavmi gibi kökleri kurutulmuş, soylarının ardını kesilmiştir.⁸²⁶

Hûd, 11/100. âyeti ekseninde Zemahşerî'ye göre bu kıssada anlatılanlardan bazılarının varlıkları devam ederken bazılarının yok edilmiş olmaları, ayakta duran ile hasat edilerek yok edilmiş ekine benzetilmiştir. Tabâtabâî de aynı Zemahşerî'ye benzer yorum yaparak âyette bildirilen yerlerin izlerinin, ayakta dikili durmak ya da biçilip yere serilmek bakımından ekine benzetildiğini söylemektedir. Bu nedenle Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin bu âyet bağlamındaki yorumlarında herhangi bir fark mevcut değildir.

c) Bu âyet bağlamlı diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Râzî'ye göre bu âyette şu faydalar söz konusudur: a) aklî delillerin kıssalarla tekit edilmesiyle kıssalar, aklî delillerin zihinlere iyice yerleşmesine sebep olur. b) Allah'a davet hususundaki en güzel metod olup inkarcıların kalplerindeki katılığın gitmesine vesîle olur. c) Hz. Peygamber'in peygamberliğine delâlet eden büyük bir mucize gibidir. d) İnsanı tefekküre sevkeder.⁸²⁷

Râzî'ye göre “Bu haberler, helak olmuş memleketlerin haberlerindendir” ifadesindeki *zâlike* ifadesiyle, olmayan ve görülmeyen şeylere işaret edilmektedir. Ancak burada, daha önce gelmiş geçmiş olup halen izleri mevcut olan o kıssalara işaret edilmek istenmektedir.⁸²⁸

Kurtubî bu âyetteki “Onlardan kimi hâlâ duruyor, kimi de biçilmiştir.” ibaresi hakkında Katâde'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “hâlâ duran” olarak kastedilen; duvar ve benzeri açıdan mimari yıkıntıya uğramış, bu şekilde iz bırakmış, izi kalmış

⁸²⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

⁸²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 6.

⁸²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 18, ss. 56-57.

⁸²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 18, s. 57.

olan yerlerdir. “Biçilmiş” şeklinde olanlar ise herhangi bir kalıntısı, izi kalmamış olanlardır.⁸²⁹

Kurtubî, İbn Abbas’ın “hâlâ duranlar” için mamur vaziyette, “biçilmiş” olanlar için ise harabe bir halde bulunanlardır dediğini, Mücâhid’in ise “hâlâ duran” için duvar ve çatılarının üzerlerine çökmüş olanları, “biçilmiş olanlar” için de kökü silinmiş, imha edilmiş kimseler dediğini nakletmektedir.⁸³⁰

4.8.3.2. Yûsuf 12/3:

نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَٰذَا الْقُرْآنُ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ

لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴿٣﴾

“Biz sana bu Kur’ân’ı vahyetmekle (eskilere dair) haberleri sana en güzel şekilde anlatıyoruz. Elbette sen bundan önce habersizlerdendin.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyette geçen *kasas* kelimesi iki anlama gelmektedir: Birincisi, *iktisâs* (*kıssa* anlatma) anlamında mastar olabilir. *Kassa*’l-*hadîse yekussuhu kassan* denilmektedir. Bu vezin tıpkı; *şellehu yeşulluhû şelelen* (onu uzaklaştırdı.) fiilinin formuna benzemektedir. İkincisi ise; tıpkı *en-nefd* ve *el-hasb* kelimeleri gibi mefûl anlamında fa’alen vezninde olabilir. Nitekim buna benzer şekilde *en-nebe’ü* (önemli haber) kelimesi (mefûl anlamında) “haber verilen şey” anlamında; *el-haber* kelimesi de “haber verilen şey” manasında kullanılmaktadır.⁸³¹

Zemahşerî’ye göre âyette geçen *hâze*’l-*Kur’âne* (bu Kur’ân) ifadesinin, *nekussu* (anlatıyoruz) fiili ile mansup olması mümkündür. Bu durumda sanki “Biz sana vahyetmek sûretiyle bu Kur’ân’ı en güzel anlatımla anlatıyoruz.” denilmiş olmaktadır. En güzel anlatımdan maksat ise onun en harika ve en sıra dışı bir üslupla anlatılmış olmasıdır. Nitekim bu *kıssa* önceki kitaplarda ve tarih kitaplarında da anlatılmaktadır. Ancak o anlatımların hiçbirinin Kur’ân’ın anlatımına benzemesi mümkün değildir.⁸³²

Zemahşerî, *kasâs* kelimesi ile *maksus* (anlatılan şey) kastediliyorsa o zaman anlamın şu şekilde olduğunu ifade etmektedir: “Biz sana, anlatılabilecek en güzel *kıssayı* anlatıyoruz.” Bu *kıssanın* en güzel *kıssa* olmasının sebebi ise diğer *kıssalarda* yer almayan ibret, nükte, hikmet ve sıra dışılıklar içermesidir. Dolayısıyla bu *kıssanın*

⁸²⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 11, s. 206.

⁸³⁰ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 11, s. 206.

⁸³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 423.

⁸³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424.

kendi alanında anlatılan en güzel *kıssa* olduğu açıktır. Nitekim bir insan hakkında “O insanların en bilgilisi en üstünüdür.” denildiği zaman kendi alanında en bilgili ve en üstünü olduğu kastedilir.⁸³³

Zemahşerî’ye göre *in künte* ifadesindeki *in, inne* ’nin muhaffef halidir. *Lemine ’l-gâfilîne* ifadesindeki *lâm* ise, *in* ’i olumsuzlayıcı *in* edatından ayırt eder. *Kablihi* (ondan önce) ifadesindeki zamir, “vahyettiğimiz” ifadesine râcidir ve o zaman anlam şöyle olur: “Durum şudur ki biz sana vahyetmeden önce sen bundan habersizdin, yani bu konuda cahildin, buna dair hiçbir bilgin yoktu, kulağına bununla ilgili hiçbir şey gelmemişti.”⁸³⁴

b) Tabâtabâî, bu âyet ekseninde *kasâs* kelimesinin anlamı üzerinde durduktan sonra bazı bilgiler vermiştir. Semantik bağlamda Râgıb İsfahânî’nin *el-Müfredât*’ından⁸³⁵ istifade ederek, konunun daha iyi anlaşılması için farklı bir pencere aralamıştır. *el-Kassu*’nun “bir izi takip etmek” anlamına geldiğini, Arap halkının *kasastu eserehu* (izini sürdüm) tabirini kullandıklarını ifade etmektedir.⁸³⁶ Akabinde de şu âyetlerle konuyu pekiştirir: “Mûsa, işte aradığımız o idi, dedi. Hemen izlerinin üzerine geri döndüler.”⁸³⁷ “Annesi Mûsa’nın ablasına, Onun izini takip et, dedi.”⁸³⁸

Tabâtabâî, *el-Kasâsu*’nun “birbirini takip eden haberler” manasına da geldiğini ve bu kelimenin kullanıldığını ifade ederek şu âyetlerle pekiştirir: “Şüphesiz bu, doğru haberdur.”⁸³⁹ “Andolsun onların (Peygamberlerin veya Yûsuf ile kardeşlerinin) *kıssalarında*, akıl sahipleri için ibret vardır.”⁸⁴⁰ “Ona *kıssalar* anlattı.”⁸⁴¹ “Biz... *Kıssaların* en güzelini sana anlatıyoruz.”⁸⁴²

Tabâtabâî, şunları da söylemektedir; âyette geçen *kasâs*, ism-i mastar olup *kıssa* manasına gelir. Bir kısım müfessir *kıssanın*, mastar olarak “anlatmak” manasına geldiğini söylemekte ve verilen bu iki mananın da yanlış olmadığını ifade etmektedir.⁸⁴³

⁸³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424.

⁸³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 424.

⁸³⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 404.

⁸³⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 78.

⁸³⁷ Kehf, 18/64.

⁸³⁸ Kasas, 28/11.

⁸³⁹ Âl-i imrân, 3/62.

⁸⁴⁰ Yûsuf, 12/111.

⁸⁴¹ Kasas, 28/25.

⁸⁴² Yûsuf, 12/3.

⁸⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s.78.

Tabâtabâî, şâyet ism-i mastar konumundaysa şu manaya gelebileceğini söylemektedir: “Kıssalar içerisinde en güzel olanı, kulluk açısından tevhidî hususlaştırmayı vâsfettiği için Yûsuf kıssası’dır. Allah’ın kuluna karşı velâyetini, kulun yaşam serüveninde ve sevgi yolunda terbiye ettiğini, zelillikten izzetin doruklarına, esâret ve kölelik zindanlarından izzetin arşına, sultanlık tahtına yükselttiğini *temsîl* etmektedir.”⁸⁴⁴

Tabâtabâî’ye göre eğer mastar konumundaysa; Yûsuf kıssasının, Yüce Allah’ın anlattığı gibi anlatılması en güzel anlatım metodudur. Nedeni iffet açısından mümkün olabilecek uygun bir tarzla en kapalı ve en nezih anlatım şekli olmasıdır.⁸⁴⁵ Bu durumda âyetin mansı “Biz, bu Kur’ân’ı sana vahyederek kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Oysaki, biz bu kıssayı sana anlatmadan önce ondan hiç haberin yoktu.” şeklinde olur.⁸⁴⁶

Zemahşerî’ye göre Yûsuf, 12/3’de geçen *kasas* kelimesi, iktisâs “kıssa anlatma” anlamında mastar veya “haber verilen şey” anlamında mef’ul olabilir. Tabâtabâî, *kasas* kelimesi hakkında Râgıb İsfahânî’nin *el-Müfredât* adlı eserinden istifade etmiş, bu bağlamda Zemahşerî’ye benzer yorumda bulunmuştur. Tabâtabâî’ye göre *kasas* kelimesi ism-i mastar konumund ise mana “Kıssaların en güzeli Yûsuf kıssası”, mastar konumundaysa, Yûsuf kıssasının, en güzel bir anlatımla anlatılmış olmasını ifade etmiş olur. Sonuç olarak her iki müfessirin Yûsuf, 12/3. âyeti eksenindeki yorumlarının benzerlik gösterdiği, bu konuda aralarında herhangi bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.

c) Bu âyet bağlamı diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî bu âyete şöyle bir açıklama yapmaktadır; “Ey Muhammed, biz bu Kur’ân’ı sana vahyetmek suretiyle sana geçmiş ümmetlere ait olan kıssaların en güzellerini ve daha önce indirilmiş kitapları anlatıyoruz. Halbuki daha önce bunlardan senin hiç haberin yoktu.”⁸⁴⁷

Râzîye göre bu âyetteki *kasas* kelimesi, haberlerin arka arkaya eklenmesi anlamında kök anlamı itibarıyla “uymak, tabî olmak” demektir.⁸⁴⁸ Hikayelere, *kıssa*

⁸⁴⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s.78.

⁸⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s.78.

⁸⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s.78.

⁸⁴⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 13, s. 7.

⁸⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 87.

denmiştir. Çünkü onu anlatan kıssa, onları, arka arkaya peşpeşe anlatmaktadır. Nitekim birisi Kur’ân okuduğunda *tela’l-Kur’âne* denilmektedir. Bu âyetteki *kasas*’ın, “anlatmak” manasında masdar ya da “anlatılan şey” anlamında ism-i mef’ul olması da muhtemeldir.⁸⁴⁹

Kasas kelimesinin masdar olması halinde âyet “Biz, bu Kur’ân’ı sana en güzel bir biçimde anlatıyoruz” demek olur. Bu durumda en güzel olan, kıssa değil anlatım biçimidir. Bundan maksat, âyetlerin fasahat ve belagat açısından mu‘ciz olmasıdır.⁸⁵⁰

Kasas kelimesinin ism-i mef’ul olması halinde “kıssaların en güzeli” manasında olmuş olur. Bu, kıssanın bizzat kendisinde olup başkasında bulunmayan hikmet, ibret, incelik ve harikuladeliğin olması nedeniyledir.⁸⁵¹

Hiz. Peygamber’e bildirilen bu âyette, kendisinin öncesinde Hiz. Yûsuf ile ilgili hiç bir bilgisi olmadığı, bu bilgilerin vahiyle geldiği açıklanmaktadır. İsrâiloğulları hakkında hiçbir bilgisi bulunmayan birinin vahye dayanmadan olayları detaylı bir biçimde *kıssalaştırması* Kur’ân’ın mu‘cize oluşunu göstermekte ve Hiz. Muhammed’in Peygamberliğini teyit etmektedir.⁸⁵²

Kurtûbî’ye göre bu âyetteki “Biz sana... anlatacağız” ifadesi mübtedâ ve haber, “en güzel kıssayı” ifadesi ise masdar manasında “en güzel kıssayı anlattık” demektir.⁸⁵³

Kurtubî bu âyette, kıssanın tanımına değindikten sonra Hiz. Yûsuf kıssasının “kıssaların en güzeli” olarak isimlendirilmesinin nedenlerini şöyle zikretmektedir:

Kur’ân’da, Hiz. Yûsuf kıssandaki ibret ve hikmetleri ihtiva edeb bir başka kıssa yoktur. Yûsuf, 12/111’de ifade edildiği gibi. Hiz. Yûsuf’un kardeşlerini en güzel bir biçimde affetmesi, onların eziyetlerine sabredip katlanması, onlarla karşılaştıktan sonra da yapmış olduklarını hatırlatmayarak onları bağışlaması nedeniyle, Yûsuf, 12/92’de açıklandığı gibi bu sûrede, her kes için dini ve dünyevi pek çok faydalı hususlar bulunmaktadır. Buradaki “en güzel” ifadesi “en şaşırtıcı, en hayret verici” demektir.⁸⁵⁴

⁸⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 87.

⁸⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 87.

⁸⁵¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 87.

⁸⁵² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 87.

⁸⁵³ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 11, s. 242.

⁸⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 11, s. 243-244.

4.8.3.3. Yûsuf, 12/111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

“Şüphesiz ki onların *kıss*alarında, öz akıl sahipleri için bir ibret vardır. (Bu Kur’ân, başkaları tarafından tasarlanıp) uydurulabilecek bir söz değildir. Ancak o, kendinden öncekileri onaylayan, her şeyin açıklaması olan (bir kitap)tır; iman eden toplum için bir rahmet ve bir rehberdir.”

a) Zemahşerî’ye göre *kasasihim* (bunların anlatılmasında) kelimesindeki zamir Peygamberlere râcîdir. *Kâf*’ın kesresi ile *kasasihim* şeklinde okuyanın okuyuşu da bunu teyit eder. Bu zaminin Yûsuf’a ve ağabeylerine râcî olduğu da söylenmiştir. *Kasâs* kelimesini *kısas* şeklinde kesre ile okuyanın okuyuşuna göre “Bu uydurulmuş bir söz değildir.” ifadesindeki zaminin Kur’ân’a râcî olması hasebiyle “Kur’ân, uydurulmuş bir söz değildir.” anlamına gelir.⁸⁵⁵

Zemahşerî’ye göre “fakat” bu Kur’ân “önündekini doğrulamakta” ibaresi kendisinden önceki semâvî kitapları doğrulamakta din konusunda ihtiyaç duyulan “her şeyi açıklamaktadır.” Çünkü aklın delillerinden sonra sünnetin, icmâ ve kıyâsın dayandığı kanundur. لَكِنْ (fakat) ifadesinden sonra gelen cümlelerin mansupluğu, كَانَ’nin haberine atıf olmasındandır. Bu ifade ve lâkin *huve tasdîku ’llezi beyneyedeyhi* (Fakat o, önündekini doğrulayıcıdır.) anlamında merfu olarak da okunmuştur.⁸⁵⁶

Zemahşerî, bu âyeti yorumlarken kıraat farklılıklarına da dikkat çekmektedir. Bunun yanında Kur’ân’ın ve Kur’ân’da anlatılanların hiçbirinin uydurulmuş bir söz olmadığını, kendisinden önceki semâvî kitapları doğrulayan ve din konusunda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayan bir kitap olduğunu ifade etmektedir.

b) Tabâtabâî, bu âyetin yorumuna öncelikle kelime analiziyle başlar ve açıklamalar da bulunur. *el-Müfredat*’ta⁸⁵⁷ *el-abru* ve *el-ubûr* sözcüklerinin asli manalarının “bir halden diğer hâle geçiş” ve “suyun geçmesi” olarak kayıtlandığını nakletmektedir. *el-i’tibar* ile *el-ibret* kelimelerinin “gözlenebilen bir şeyden,

⁸⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 491.

⁸⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 491.

⁸⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 320.

gözlemlenemeyen bir diğer olguya geçiş yapma” manalarına geldiğini belirtir.⁸⁵⁸ Daha sonra şu âyeti nakletmektedir: “İşte bunda gerçekten bir ibret vardır.”⁸⁵⁹

Tabâtabâî’nin yorumuna göre *قَصَصِهِمْ* *kasasihim*’in (onların *kıssalarında*) zamiri *هم* *hiim* Peygamberlere râcîdir. Hz. Yûsuf da bu Peygamberlerdendir. Böylece zamir bir ihtimal Hz. Yûsuf’la kardeşlerine râcî olabilir. Buna göre her iki ihtimal değerlendirilerek şu anlamın ortaya çıkması muhtemeldir: “Yemin ederim, Peygamberlerin *kıssalarında* veya Yûsuf ve kardeşlerinin *kıssasında* akıl sahibi olanlar için ibret vardır. Bu sûrede anlatılan *kıssalar*, uydurulmuş hikâyeler değildirler; bilakis Kur’ân’ın önünde bulunan kitabı, bu *kıssayı* içeren ve Mûsa Peygamber’in kitabı olan Tevrat’ı tasdik etmektedir.”⁸⁶⁰

Zemahşerî ve Tabâtabâî’ye göre Yûsuf, 12/111’deki *kasasihim* (bunların anlatılmasında) kelimesindeki zamir Peygamberlere râcîdir. Dolayısıyla Hz. Yusuf da bu Peygamberlerden biridir. Her iki Müfessir de bu âyet özelinde, Peygamberler veya Hz. Yûsuf’la kardeşlerinin *kıssasında* selim akıl sahipleri için ibretlere, anlatılan bu *kıssaların* uydurulmuş olmayıp hakikat olduğuna vurgu yaptıkları görülmektedir. Sonuç itibariyle Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Yûsuf, 12/111. âyeti bağlamındaki yorumlarının benzer olduğu, bu itibarla aralarında herhangi bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.

c) Bu âyet bağlamlı diğer görüşlerden bazıları şöyledir:

Taberî bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Muhakkak Yûsuf ve kardeşlerinin *kıssasında*, akıl sahipleri için nice ibretler vardır. Kur’ân, uydurulmuş bir söz olmayıp, kendinden önceki semâvî kitapları doğrulayan, helal, haram, emir ve yasak gibi kulalların ihtiyacı olan bütün hükümleri açıklayan bir kitaptır.⁸⁶¹

Râzî bu âyet hakkında detaylı bir açıklamada bulunmuştur. Ancak özetleyecek olursak şöyle söylemek mümkündür: Râzî’ye göre *ibret* kelimesi bilinen bir taraftan, bilinmeyen bir tarafa *ubûr* etmek, geçmek demektir. Yani bundan kasıt düşünmek ve tefekkür etmektir.⁸⁶²

⁸⁵⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 282.

⁸⁵⁹ Âl-i imrân, 3/13.

⁸⁶⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 282.

⁸⁶¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 13, ss. 401-404.

⁸⁶² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 232.

Râzî'ye göre Yüce Allah, bu kıssayı bazı sıfatlarla nitelendirmektedir: Birincisi onun, akıl ahiplerine yönelik ibret olması. İkincisi ise onun, uydurulmuş bir sözden ibaret olmadığı. Bundan maksadın şunlar olduğu söylenmiştir: a) “O Kur’ân’ı getiren Hz. Muhammed’in, onu uydurması doğru ve yakışık almaz” b) “O, yalan söyleyen biri değildir, zira ondan yalanın sadır olması aklın alacağı şey değildir” demektir.⁸⁶³

4.8.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre *kıssaların* maksadı ibretler, nükteler, hikmetler üzerinden insanoğlunun kurtuluşunu sağlamak, onları doğru yola iletmektir.

Zemahşerî, Kur’ân’da helâk olan yerleşim birimlerine dair çok önemli haberlerden bazılarının anlatıldığını söylemekte Tabâtabâî ise Kur’ân’ın insanlara bilimsel ve ahlakî olarak yarar sağlayan bölümlerine yer verdiğini ifade etmektedir.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre de *kıssalarda*, daha önce gelmiş geçmiş ümmetlerin, kâfirlerin, zalim kişi veya toplumların acı âkibetlerinden ibret yetilerini yitirmemiş olanların ibret almaları istenmektedir.

Zemahşerî'ye göre *kıssaların* yaşanmış olup olmadığından ziyade bizzat Kur’ân’da geçmesi ve anlatılan konunun ön planda olması daha önemlidir. Tabâtabâî'ye göre ise Kur’ân’ın vahyedilmesi sûretiyle zaten *kıssaların* en güzeli anlatılmıştır.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *kıssası'l-Kur’ân* hakkındaki görüşlerini şöyle özetlemek mümkündür: Kur’ân *kıssalarında* en güzel ve emsalsiz bir anlatım söz konusudur. Zira Kur’ân *kıssaları* ibret, nükte ve hikmetlerle doludur. *Kıssaların* en güzel ve en sıra dışı olmasını sağlayan da bu noktadır. Kur’ân’da anlatılan *kıssalar* uydurulmuş hikâyeler değildir. *Kıssalarda* adı geçip halen varlıklarını devam ettirenlerle izleri silinip yok edilenler, ayakta duran ile biçilip hasat edilmiş ekine benzetilerek ibretlik bir simge oluşturulmuştur. *Kıssaların* tamamı insanlık tarihinin belirli bir kesitinde yaşanmış gerçek hadiselerdir. Kur’ân, kendisinden önceki semâvî kitapları doğrulayan ve din konusunda ihtiyaç duyulan her şeyi açıklayan bir kitaptır.

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Tabâtabâî, Kur’ân *kıssaları* konusunda benzer yaklaşım içindedir. Bu konuda aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir.

⁸⁶³ Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 18, s. 232.

Kıyasu'l-Kur'ân hakkındaki bilgileri bu şekilde zikrettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *mücmel ve mübeyyen* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya yaklaşımları önem arz etmektedir.

4.9. Mücmel ve Mübeyyen

4.9.1. Kavramsal Çerçeve

Mücmel, icmâl mastarından türetilmiş bir kelimedir. Sözlükte “beyân edilmemiş, ayrıntısız hesap, tafsîlâtta ârî söz, şerh edilmemiş, müphem” ve benzeri manalara gelmektedir.⁸⁶⁴ Fıkıh usulünde ise, manasında birden çok hal ve hükmü ihtiva eden, ibaresinden ne kastedildiği anlaşılamayacak derecede kapalı olan, ancak bir açıklayıcı ile anlaşılabilen nassa denmektedir.⁸⁶⁵ Bu tanımlamalar dikkate alındığında *mücmel* lafzın anlaşılması için mutlaka bir açıklayıcıya ihtiyaç vardır.

Mücmel lafızla kastedilen anlam sadece şâri veya mütekellim (söz sahibi) tarafından yapılan açıklamalarla mümkündür. Bunun nedeni *mücmel* bir lafızda mütekellimin kastettiği manaya delâlet eden hiçbir işaret bulunmamasıdır. *Mücmel*in gizliliği ârî değil lafzîdir. Anlaşılması için herhangi bir karîne olmadığından, kendisinden kastedilen mana ancak şâri (mücmil) kanalıyla anlaşılır. Bu gerekçelerden dolayı mananın kapalı olduğunu belirtmek için *mücmel* terimi kullanılmıştır.⁸⁶⁶

Kur'ân'da *mücmelliğe* sebebiyet veren durumları usulcüler genelde üç kısımda mütâlaa etmektedir.

1. Lafzın, kullanılagelen anlamında ihtiyaç nispetinde yaygın olmamasından (garâbet/kapalı) dolayı *mücmel* hale gelmesi. Örneğin Meâric, 70/19'daki إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا *helûan* kelimesi, “sabrı kıt ve haris” manasında kullanılmıştır. Bu kelime bu haliyle *mücmel*dir. Ancak bu kelimedenden kastedilen anlamın ne olduğu devamındaki إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا “Ona bir hayır dokunduğu zaman kendisinden başkasını yararlandırmaz.”⁸⁶⁷ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا “Başına bir fenalık geldi mi sızlanır durur.”⁸⁶⁸ âyetlerinden anlaşılmaktadır.

⁸⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 97-98; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1426.

⁸⁶⁵ İbrahim Paçacı, “Mücmel”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 483.

⁸⁶⁶ Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-serahsî*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1393, C. 1, s. 168; Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, (ty), ss. 53-54; Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, s. 453.

⁸⁶⁷ Meâric, 70/20.

⁸⁶⁸ Meâric, 70/21.

2. Lügat manası belli olmasına rağmen şârinin işaret ettiği husûsî manaya hamledilmekten dolayı *mücmel* durumdaki lafızlar. Örneğin *salât* lügatta “dua” manasına gelmektedir. Ancak bu kelimededen kastedilen, ibadet ekseninde belirlenmiş rükün ve fiiller olması hasebiyle izah edilmesi sünnetle gerçekleşmektedir. Çünkü Hz. Peygamber; “Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın.”⁸⁶⁹ buyurmuştur.

3. Aynı eşitlikte birden fazla manaya gelen ancak hangi mananın tercih edilmesinde delil bulunmadığı zaman ortaya çıkan *mücmel* lafızlar.⁸⁷⁰ Eşdeğer anlamı içinde bulunduran lafzın manalarından bir tanesini tercih etme imkânının oluşmaması durumu *mücmel* için *misal* gösterilebilir.⁸⁷¹ Şârinin *mücmel* hakkındaki beyânâtı, diğer bir açıklamaya gerek duymuyorsa *müfessere*, kısmî kapalılık oluşuyorsa *müşkile* evrilir. “Alâeddin es-Semerkandî, müşkil lafızdaki kapalılığın zannî bir delille giderilmesi halinde müevvel durumuna geleceğini söylemiştir.”⁸⁷²

Mübeyyen sözlükte “açıklama, açık, belli, aşikâr, net, anlaşılır, beyân etme” gibi anlamlara gelir.⁸⁷³ *Mübeyyin* ise “beyân edici, açıklayıcı, manadaki kapalılığı giderici anlamlarına” gelmektedir. Ayrıca anlam kapalılığının giderilmesi için *mücmeli* izah eden âyet ya da hadisler; *mübeyyin* âyet ve hadisler denmektedir.⁸⁷⁴

Örneğin âyet ekseninde; Bakara, 2/187. âyetinde bulunan ve “sabahın” anlamına gelen *mine'l-fecr* lafzı evvelindeki anlam kapalılığını açıklığa kavuşturmaktadır. Târik, 86/1. âyetinde geçen *târik*’ın, Târik, 86/3. âyetinde “karanlığı delen yıldız” olarak açıklanmıştır. Yine Bakara, 2/229. âyetindeki “boşanma iki defadır” lafzındaki *mücmelliğin*, sorulan soru üzerine Hz. Peygamber’in Bakara, 2/230. âyetiyle üçüncü talakı açıklaması örnek olarak gösterilebilir.⁸⁷⁵ Haram kılınanlar müstesna kılınarak davarların helal kılındığı, ancak haram kılınan bu hayvanların hangileri olduğu Mâide, 5/1. âyetinde bildirilmemiş, ancak Mâide, 5/3. âyetinde açıklanmaktadır.⁸⁷⁶

⁸⁶⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000, Salât, 42, ss. 796-797; Buhârî, Ezan, 18; Buhârî, Edeb, 27.

⁸⁷⁰ Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, s. 453.

⁸⁷¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar 1984, ss. 354-355; Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, İstanbul h.1308, C. 1, ss.53-54; Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, s. 453.

⁸⁷² Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl*, ss. 348-349.

⁸⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 68.

⁸⁷⁴ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 179; Ferhat Koca, “Müfesser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 49; İsmail Karagöz, “Mübeyyen ve Mübeyyin”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 479.

⁸⁷⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, ss. 179-180.

⁸⁷⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 180.

İlâhî kitapların ortak özelliklerinden birisi kısa, öz ve genel ifadeler içermesidir. Bu durum elbette hikmetleri içinde barındırmaktadır. Ancak ilâhî kitapların kısa ve özlü yapılarını oluşturan birtakım beyân biçimleri muhatabın idrak seviyesine göre mesajların anlaşılmasını zorlaştırabilmektedir. Kur’ân perspektifinden bakıldığında *mecâzî* ifadeler, *müphem*, *mücmel*, *müteşâbih* ve benzeri sanatların Kur’ân’a lafız-mana açısından muhteşem edebî güzellikler katmıştır. Fakat bu özellikler bazen de Kur’ân’ı anlama noktasında anlaşılması güç durumlar oluşturabilmektedir. Bunun yanında doğru manayı bulma açısından farklı kanaatler ortaya çıksa da Kur’ân’ın yorumlanmasında zenginliği beraberinde getirmiştir.⁸⁷⁷

Kur’ân *üslûbunun* tekdüzelikten öte belâgat, fesâhat, edebî ve benzeri sanatların yoğun bir şekilde kullanılması, lafız-mana ilişkisinin dikkat çekiciliği, onun *i‘câzının* bir delili olarak kabul edilmiştir.⁸⁷⁸ Kur’ân’ın bazı âyetleri lafız-mana itibariyle özlü içeriği *mücmel* şeklinde isimlendirilmektedir.⁸⁷⁹

İslâm düşünürlerinin icmâsıyla Kur’ân’daki bazı âyetlerde *mücmel* lafızların olduğu belirtilmektedir. Fakat Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884) gibi aksini savunanlar da bulunmaktadır. Zahirîlere göre Kur’ân’da *mücmel* âyet bulunmamaktadır.⁸⁸⁰

Kur’ân’ın *nüzûlü* sürecinde beyâna ihtiyaç duyulan, özellikle amelî konularda, Kur’ân ya da Hz. Peygamber aracılığıyla ilgili izahlar yapılmış ve anlam kapalılığı giderilmiştir.⁸⁸¹ Bu bağlamda Şâtibî *mücmeli*; “yükümlülüğü içermediği veya İslâm’da herhangi bir sûrette bulunamayacağı” şeklinde iki açıdan değerlendirmektedir.⁸⁸²

Sonuç olarak Kur’ân’da teklifi hükümlerle ilgili lafızların çoğunun *mücmel* olduğu anlaşılmaktadır. Kur’ân’daki *mücmel* olan her lafzın âyetle veya sünnetle beyân edildiği ortaya çıkmıştır. Hanefî usulcülere göre *mücmel*in hakikatine inanılması, söz sahibinin açıklamasının beklenmesi, açıklamanın yeterli gelmemesi halinde anlaşılmasını sağlayabilmek için üzerinde araştırma yapılması gerekir.⁸⁸³ Şâri

⁸⁷⁷ Mehmet Akif Alpaydın, “Âdem’e (a.s) Öğretilen İsimler”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/II, 2016, s. 124.

⁸⁷⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.158.

⁸⁷⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s.178.

⁸⁸⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1426.

⁸⁸¹ Nahl, 16/44; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtibî el-Gırnâtî; *el-Muvâfaqât*, C. 4, Dâr’u İbn-i Affân, 1997, s.73; Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 454.

⁸⁸² Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, C. 4, s. 73 vd.; Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, s. 454.

⁸⁸³ Koca, “Mücmel”, *DİA*, C. 31, s. 453.

tarafından *mücmel*in kapalılığını gideren bir açıklama yapılmadıkça eyleme geçirilmesinin câiz olmadığı ifade edilmektedir.⁸⁸⁴

Mücmel ve *mübeyyen* hakkında eser sahibi âlimlerden bazıları şunlardır:

1. Ebû Alî Muhammed b. Müstenîr b. Ahmet el-Kutrup (ö. 206/821), ilk dönem dilcilerinden kabul edilmektedir.

2. Abdullah b. Müslim b. Kuteybe (ö. 276/889).

3. Mekkî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045).⁸⁸⁵

4.9.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Mücmel-Mübeyyen'e Yaklaşımı

a) Zemahşerî'ye göre *muhkem* lafızlar, çok anlamlılık ihtimalinden uzak, açık, ve net olanlardır. *Müteşâbih* lafızlar ise çok çeşitli manalara gelebilen *mücmel*-kapalı âyetlerdir.⁸⁸⁶

Zemahşerî, Kur'ân'da manası kapalı *-mücmel-* olan âyetlerin var olduğunu kabul etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Zemahşerî, *mücmel* ve *mübeyyen* lafızlarla ilgili topluca bir açıklamada bulunmamış ise de *mücmel* ve *mübeyyen* oldukları bildirilen âyetleri⁸⁸⁷ *-el-kurûu* kelimesi gibi- açıklarken bunlara zımnen değindiği görülmüştür.⁸⁸⁸

b) Tabâtabâî Kur'ân'da *mücmel* lafızlar bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre *mücmel*, birkaç anlam taşıdığından dolayı kastedilen anlamın belirlenmesi açısından birden fazla manaya delalet etme ihtimali olan lafızdır.⁸⁸⁹ Ona göre *müteşâbih*, *mücmel* şeklinde adlandırılan âyetler, *muhkem* ise *mübeyyen* âyetlerdir.⁸⁹⁰

Tabâtabâî, nezdinde herhangi bir lafız *mücmel* olması için lafza delalet eden anlamlarının bir kısım yönleri, başka yönlerde kaybolacak duruma düşmesi, amaçlanılan mananın ayırt edilemez hale gelmesi gerekir. Çünkü bu hale bürünen lafız

⁸⁸⁴ Muhammed Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, terc. Abdulkadir Şener, Ankara 1979, s. 115.

⁸⁸⁵ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 51; Bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hayr İşbîlî (h. 575-506), *Fihristü İbn-i hayr el-işbîlî*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419/1998, s. 55 vd.

⁸⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 332.

⁸⁸⁷ Bakara, 2/228.

⁸⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 268.

⁸⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 39.

⁸⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 39.

karşısında muhatap, amaçlanılan anlamı belirlemede şaşkınlığa düşmektedir.⁸⁹¹

Tabâtabâî'ye göre verilecek bir mesaj olduğunda birden fazla anlama delalet eden *mücmel* bir lafzın tercih edilmemesi gerekmektedir. Yani anlamı net bir şekilde belli olan lafızların tercih edilmesi veya *mücmel* lafız kullanılacaksa onu açıklayan *mübeyyen* başka bir lafza müracat edilmesi gerekir. Tabatabâî bu değerlendirmesinde *mücmel* lafzın, *mübeyyen* lafız karşısındaki konumunu belirtmektedir.⁸⁹²

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *mücmel-mübeyyen* konularına yaklaşımını belirttikten sonra her iki müellifin ilgili konu hakkındaki görüşlerinin mukâyesesine geçelim.

4.9.3. Mücmel-Mübeyyene Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.9.3.1. Bakara, 2/187:

أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَلَوْنَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helal kılındı. Onlar sizin için elbise (örtü), siz de onlar için elbisesiniz (örtüsünüz). Allah sizin kendinize kötülük ettiğinizi bilmektedir; (bu nedenledir ki) tevbenizi kabul edip sizi bağışladı. Artık onlara (hanımlarınıza) yaklaşın ve Allah'ın sizin için yazdıklarını (neslinizi) isteyin! Tan yerinin beyaz ipliği (aydınlığı), (gecenin) siyah ipliğinden (karanlığından) size göre (tamamen) ayırt edilinceye kadar yiyin, için; sonra da geceye kadar orucu tamamlayın! Mescitlerde *itikâf*taiken onlara (hanımlara cinsel olarak) yaklaşmayın! İşte şu(nlar), Allah'ın (koyduğu) sınırlarıdır; sakın bunlara yaklaşmayın! Allah *takvâya* (duyarlılığa) ulaşsınlar diye âyetlerini insanlara işte böyle açıklıyor.

a) Zemahşerî'ye göre bu âyetteki *el-haytu'l-ebyadu mine'l-hayti'l-esvedi* (siyah ip beyaz ipten) lafzındaki kapalılığı -*mücmel*- hemen ardından gelen *mine'l-fecr* (fecirden) lafzı gidermektedir.⁸⁹³ Zemahşerî, buradaki kapalılığı açıkça *mücmel* olarak ifade etmemektedir. Ancak böylece *el-haytu'l-ebyadu mine'l-hayti'l-esvedi* cümlesini açıklayan *mine'l-fecr* lafzının *mübeyyen* konumuna işaret etmektedir.⁸⁹⁴

b) Tabâtabâî ise *mine'l-fecr* ifadesinde bulunan *min* edatının “beyâniye” olduğunu ve böylece “siyah iplikten ayırt edilinceye kadar.” ifadesinin, “istiâre”

⁸⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 39.

⁸⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 39.

⁸⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 229.

⁸⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 229.

sanatına girdiğini söylemektedir. Bu itibarla “fecdin vakti”, karanlıkla (siyah) beraber ufuk çizgisi doğrultusunda devam eden beyazlık, siyah iplikten ayırt edilen beyaz ipliğe benzetilmiştir. Burada kastedilen, fecr-i sadıkın ortaya çıkacağı ilk vaktin tespiti⁸⁹⁵. Tabâtabâî, bu âyetin *mücmel* olduğunu ve âyetteki *mine’l-fecr* lafzının *mücmelliği* ortadan kaldırarak açıkladığını ifade etmektedir.

Görülüyor ki Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin değerlendirmeleri paralelik göstermektedir. Bu itibarla aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî bu âyetteki *beyaz iplikten* ne kastedildiği konusunda şunları nakletmektedir: Hasan-ı Basrî, Süddî, Katâde, Abdullah b. Abbas ve diğer bazı müfessirlere göre beyaz iplikten maksat “gündüz aydınlığının başlaması”, siyah iplikten maksat da “gecenin karanlığıdır.”⁸⁹⁶

Taberî’ye göre burada zikredilen beyaz iplikten maksat, gökte beliren aydınlık değil, gökte her tarafa yayılan ve yolları aydınlatan beyazlıktır. Nitekim Ebû Miclez “gökte beliren beyazlık sabah değildir. Bu, yalancı sabahtır. Asıl sabah, ufukta yayılan beyazlıktır.”⁸⁹⁷ demiştir. Abdullah b. Abbas da “fecir ikidir. Birincisi gökte parlayan fecirdir. Bu, bir şeyi ne helal kılar ne de haram. Fakat dağların başında görülen ikinci bir fecir vardır ki işte yemeyi içmeyi haram kılan budur.” demiştir.⁸⁹⁸

Huzeyfetül Yemân (r.a.), Hz. Ali, Bera b. Âzib (r.a.), Abdullah b. Mes‘ûd (r.a.) gibi Sahâbîlerden nakledilen başka bir görüşe göre âyette zikredilen “beyaz iplik”ten maksat, güneşin ışığı, “siyah iplik”ten maksat ise gecenin karanlığıdır.⁸⁹⁹

Taberî’ye göre tercihe şayan olan görüş, “beyaz iplikten maksat, gündüzün beyazlığı, siyah iplikten maksat ise gecenin karanlığıdır.” diyen görüştür. Zira Arap dilinde bu kelimelerin bilinen mânâları bunlardır.⁹⁰⁰

Râzîye göre bu âyette *حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ* hattâ yetebeyyene lekümü’l-haytu’l-ebyadu mine’l-haytu’l-esvedi mine’l-fecri “ Fecrin beyaz ipliği kara ipliğinden sizce ayırd edilinceye kadar.” ifadesinde problem vardır:

⁸⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 49.

⁸⁹⁶ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 249.

⁸⁹⁷ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 252.

⁸⁹⁸ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 252.

⁸⁹⁹ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 253, vd.

⁹⁰⁰ Taberî, *Câmi‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 260, vd.

Siyah ipliğe benzetilen sabahın beyazlığı, *fecr-i kâzibin* (yalancı fecrin) beyazlığıdır. Çünkü bu, iplik gibi ufukta uzunca görünen bir beyazlıktır. *Fecr-i sâdıkın* (gerçek fecrin) beyazlığı ise ufukta yayılan bir beyazlıktır. Bu nedenle bu âyetin ifâde ettiği manaya göre gündüzün başlangıcının *fecr-i kâzibin* doğmasından itibaren olması gerekir. Oysaki bunun böyle olmadığı bu âyetin sonundaki, *مِنَ الْفَجْرِ* *mine'l-fecr* (fecirden) ifâdesinden anlaşılmaktadır. *Mine'l-fecri* ifadesi bu kapalılığı ortadan kaldırmaktadır. Çünkü *fecre*, kendisinden ışık saçıldığı için *fecr* denilmiştir. Bu da ancak, *fecr-i kâzibte* değil, *fecr-i sâdıkta* bulunur. Buna göre âyet beyaz ipliğin fecirden olduğunu gösterince, bundan muradın *fecr-i kâzib* değil, *fecr-i sâdık* olduğunu anlaşılmaktadır.⁹⁰¹

Yazır'a göre *مِنَ الْفَجْرِ* *mine'l-fecri* “fecirden ibaret” kaydının, sonradan nazil olduğu rivayet edilmiştir. Bundan önce bazıları biri beyaz, biri siyah iki iplik alır; bunlar birbirinden seçilinceye kadar imsak yapmazlarmış. Bu hadise üzerine *مِنَ الْفَجْرِ* *mine'l-fecri* “fecirden ibaret” açıklaması nazil olmuş, böylece kastedilen mana açıklanmış; beyaz ipliğin hakikat olmayıp, bilinen bir mecâz olan fecrin başlangıcı olduğu ve şer'i günün buradan başladığı anlaşılmıştır.⁹⁰² Yazır'a göre *mine'l-fecri* ifadesiyle *fecr-i sâdıkın* kastedildiği hususunda icma bulunmaktadır.⁹⁰³

4.9.3.2. Bakara, 2/228:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ
دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Boşanmış kadınlar, kendi kendilerine (evlenmeden) üç âdet hâli beklerler. Onlar Allah'a ve ahiret gününe inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helal olmaz. (Kocaları) barışmak isterlerse, bu durumda onları (boşanma sürecindeki eşlerini) geri almaya daha fazla hak sahibidir. (Erkeklerin) kadınlar üzerindeki (hakları gibi), kadınların da (erkekler üzerinde) belirli (hakları) vardır. O (boşanma sürecindeki) erkeklerin, onlara (boşanma sürecindeki kadınlara dönmede) bir derece (önceliği) vardır. Allah güçlüdür, (doğru) hüküm verendir.

a) Zemahşerî'ye göre bu âyetteki *el-kurû* kelimesi *el-kar'u* lâfzının çoğuludur. *el-Kar'u*, âdet görmek demektir. Hz. Peygamber'in Fâtıma bint Ebî Hubeys'e “*el-kar* (âdet) günlerinde namaz kılma, cariyenin talâğı iki boşama ve iddet bekleme süresi iki

⁹⁰¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 5, s. 119-120.

⁹⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 2, s. 15.

⁹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 2, s. 15.

hayız zamanıdır.”⁹⁰⁴ buyuruğu bu âyetteki mücmelliği açıklamaktadır. Talâk, 65/4. âyetinde de aylar, temizlik sürelerinin değil âdet görmenin yerine konmuştur.⁹⁰⁵

Zemahşerî’ye göre iddetteki maksat rahmin temizlenmesidir. Rahmin temizlenmesi ise âdet görmekle olmaktadır. Bu nedenle cariyenin temizlenmesi de âdet görme ile ifade edilmektedir. Kadın âdet gördüğünde *akraeti’l-mer’etu* veya *imraet’un mukri’un* denmektedir.⁹⁰⁶ *el-Kurû* lafzındaki *mücmellik* Hz. Peygamber’in hadisi⁹⁰⁷ ve Talâk, 65/4. âyet ile giderilmektedir. Müfessirin bu âyette, kelimenin iki zıt manada birleşmesi sebebiyle oluşan bir *mücmelliğe* işaret ettiğini söylemek mümkündür.

b) Tabâtâbâî’ye göre *selâsete kurûin* ifadesinde belirtilen *kurû*’nun çoğulu, *el-kur’u*’dur. Bu kelime, aybaşı durumunu ve aybaşından temizlenmeyi ifade etmektedir.⁹⁰⁸ *Kur* kelimesi “toplama” demektir. Ancak bu toplama, akabinde başkalaşma ve farklılaşma meydana getiren bir toplamadır.⁹⁰⁹ Bu itibarla bu kelimeden kasıt aybaşından temizlenmedir. Sebebi ise temizlik süresince rahimde kanın toplanmasıdır. *Kur* kelimesinin daha sonradan aybaşı durumunu ifade etmek için kullanılmasının nedeni ise kan toplanması sonucu dışarı atılmasındandır.⁹¹⁰

Tabâtâbâî, *el-Müfredat*’a⁹¹¹ atıfla İsfahânî’den şunları nakletmektedir: *el-Kur’u*, temizlik hâline aybaşı hâline geçişin ismidir.”⁹¹² Her iki durum için kullanılmanın yanında, ayrı ayrı olarak da isimlendirilmiştir. “Yemek sofrası” manasında olan *el-mâide* kelimesinin yemek ve sofranın anlamlarına karşılık geldiği gibi. Fakat *el-kur’u* sadece temiz olma durumunun veya aybaşı hâlinin ismi değildir. Çünkü aybaşı kanaması olmayan veya kanaması süreklilik arzeden kadın için temizlik ve aybaşı durumunda olan kadın anlamına gelen *zât-u kur* tabiri kullanılmaz.⁹¹³

⁹⁰⁴ Tirmizî, Talâk, 7.

⁹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 267.

⁹⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 268.

⁹⁰⁷ Tirmizî, Talâk, 7.

⁹⁰⁸ Tabâtâbâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 234.

⁹⁰⁹ Tabâtâbâî, *el-Mizân*, C. 2, ss. 234-235.

⁹¹⁰ Tabâtâbâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 235.

⁹¹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 402.

⁹¹² Tabâtâbâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 235.

⁹¹³ Tabâtâbâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 235.

Tabâtabâî'de Zemahşerî gibi aynı yorumu yaparak hem aybaşı hem de aybaşından temizlenmeyi ifade eden *selâsete kurûin* lafzının *mücmelliğine* işaret etmektedir.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Bakara, 2/228. âyetine yönelik yorumları benzerlik arz etmekte olup aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir. Ayrıca Tabâtabâî'nin bu kelimeye yönelik açıklamalarında *el-Müfredat*'a atıfla İsfahânî'nin açıklamalarına yer verdiği görülmektedir.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî, *el-kur'u* kelimesinin manası hakkında müfessirlerin iki görüşe sahip olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi, Rebî' b. Enes, Katâde, Dehhâk, Abdullah b. Abbas, Amr b. Dinar, İkrime, Süddî, İbrâhim en-Nehâî, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Hz. Ali, Saîd b. Cübeyr ve Ma'bed el-Cühenî'ye göre *el-kur'u* kelimesi "hayız görmek" demektir.⁹¹⁴ İkincisi ise Hz. Aîşe, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Zahirî, Salim b. Abdullah ve Eban b. Osman'a göre ise "âdetten temizlenmek" demektir.⁹¹⁵

Süyûtî'ye göre bu âyetteki *el-kur'u* kelimesi bir taraftan hayz, diğer taraftan temizlik durumuna delâlet etmesi nedeniyle âyet *mücmel* olarak nitelendirilmektedir.⁹¹⁶

4.9.3.3. Âli İmrân, 3/7:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Sana Kitabı indiren O'dur. Onun bazı âyetleri *muhkem* (açık anlamlı)dır ki bunlar Kitabın anasıdır (esasidir). Diğerleri de *müteşâbih* (benzeşen anlamlı)lardır. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu (arzularına göre) yorumlamak için ondaki *müteşâbih* âyetlerin peşine düşerler. (Oysa) onun (asıl) yorumunu Allah'tan başkası bilemez. İlimde derinlik sahibi olanlar ise "Ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır." derler. Öz akıl sahiplerinden başkası (gerçeği) hatırlamaz.

a) Zemahşerî, bu âyeti yorumlarken önce *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarına değinir. Ona göre *muhkemât*, ibareleri çok anlamlılık (ihtimal) ve anlam karışıklığından uzak net ve sağlam, *müteşâbihât* ise benzeşen, farklı anlamlara

⁹¹⁴ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 4, s. 87.

⁹¹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 4, s. 95.

⁹¹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1426.

gelebilen âyetlerdir. *Muhkemât*, “kitabın anası” yani aslı, esası olup *müteşâbihler* bunlara irca edilir.⁹¹⁷

Zemahşerî’ye göre “Kalplerinde eğrilik bulunanlar” yani bidat ehli, *müteşâbihlerin* peşine düşerler. *Müteşâbihler* bidatçının, *muhkem* âyetlere uymayan görüşlerine hamledilebileceği gibi ehl-i hakkın görüşlerine de hamledilebilirler.

Zemahşerî’ye göre “Oysa onun nihaî anlamını Allah ve ilimde derinleşmiş olanlardan başkası bilmiyor” yani onun hak yorumunu ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar biliyor.

Zemahşerî’ye göre bazıları bu âyetteki *إِلَّا اللّٰهُ illallah* (ancak Allah bilir) ifadesinde vakıf yapmakta ve devamındaki *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ verrâsihûne fi’l- ‘ilmi* (ve ilimde derinleşenler) ifadesini yeni bir cümle başlangıcı olarak görmektedir. Bunlara göre *müteşâbih*, sadece Allah’ın bileceği, hikmetini ancak O’nun kavrayabileceği ifadelerdir.

Zemahşerî’ye göre doğru olan şudur: “İlimde derinleşmiş olanlar şöyle diyor.” sözü yeni bir cümle başlangıcıdır. Bu ifade, ilimde derinliğe ulaşanların durumunu izah etmektedir. Yani *müteşâbihlerin* tevilini bilen bu âlimler şöyle derler: “Biz ona” yani *müteşâbihlere* “iman ettik; hepsi Rabbimizin katındandır” yani onun hepsi ya da *muhkemlerin* hepsi onun katındadır veya kitaba iman ettik, onun *muhkem* ve *müteşâbih* bütün ifadelerinin hikmet sahibi olan, kelâmında hiçbir tenakuz ve çelişki olmayan Allah katından olduğuna iman ettik. Ona göre “Ancak akıl sahipleri düşünüp ders çıkarabilir” ifadesi, ilimde derinleşenler için bir övgü ifadesidir.⁹¹⁸

Zemahşerî’ye göre *يَقُولُونَ yekulûne* (şöyle diyorlar) ifadesi *verrâsihûne fi’l- ‘ilmi* (ilimde derinleşenler) ifadesinin hali de olabilir. O, bu ifadeyi İbn Mes‘ûd (v.32/652)’un *in te’vilehû illâ ‘indallah* (onun nihaî gerçek anlamı ancak Allah katındadır) şeklinde; Übeyy b. Kâ‘b (v.33/654)’ın ise *ve yekûlurrâsihûne* şeklinde okuduğunu nakletmektedir.⁹¹⁹

b) Tabâtabâî’ye göre “ilimde derinleşenler” ifadesinin başındaki *vav* harfi istinaf edatıdır ve yeni cümlelerin başlangıcına delalettir.⁹²⁰ Âyetin başındaki “kalplerinde eğrilik olanlar” tabiri iki kısma işaret eder. Bu durum, Kur’ân’ın benimsenmesi ve uygulanması açısından insanları ikiye ayırır: Birincisi *müteşâbihe* uyanlar, ikincisi ise

⁹¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁹¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 333.

⁹²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 32.

müteşâbih ifadelerle karşılaştıklarında “Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır.” diyenlerdir.⁹²¹ İnsanların bu tutumlarının nedeni; birincisinde kalplerindeki eğrilikten, ikincisinde ise ilimde derinleşmiş olmalarındandır.⁹²²

Tabâtabâî’ye göre الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ *verrâsihûne fi ’l- ‘ilmi* ibaresinin başındaki *vâv* harfi atıf hükümünde olup râsih kimselerin tevil yapabilme manası kastedilseydi Hz. Peygamber râsih kimselerin başında gelirdi. Çünkü Hz. Peygamber ilimde en yüksek payeye sahip olandır.⁹²³

Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Âl-i İmrân, 3/7’deki “ilimde derinleşmiş olanlar” ibaresinin yeni bir söz başlangıcı olup olmadığı ya da önceki emre atfedilerek *vav* harfinin cem‘ olarak mı kullanıldığı noktasında yoğunlaştığı görülmektedir. Hem Zemahşerî hem de Tabâtabâî’ye göre *verrâsihûne fi ’l- ‘ilmi* “İlimde derinleşmiş olanlar şöyle diyor.” ifadesi yeni bir cümle başlangıcıdır. Tabâtabâî’ye göre âyetin başındaki “kalplerinde eğrilik olanlar” tabiri iki kısma işaret eder. Bu durum, Kur’ân’ın uygulanması açısından insanları ikiye ayırır: Birincisi müteşâbihe uyanlar, ikincisi ise müteşâbih ifadelerle karşılaştıklarında “Ona inandık, hepsi Rabbimizin katındandır” diyenler. Sonuç olarak her iki müfessirin Âl-i İmrân, 3/7 bağlamında benzer yoruma sahip oldukları, bu nedenle aralarında herhangi bir aykırılığın olmadığı anlaşılmaktadır.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî’ye göre bu âyetteki “oysa bunların açıklamasını (tevlini) sadece Allah bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar ise “biz bunlara iman ettik, hepsi rabbimiz katındandır.” ifadesini alimler iki şekilde izah etmişlerdir.

1. Hz. Aişe, Abdullah b. Abbas, Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdülaziz ve Mâlike göre âyetin mânâsı şöyledir: “Bu müteşâbih âyetlerin tevilini yalnızca Yüce Allah bilir. İlimde ileri gidenler bilmezler. Onlar, bu gibi âyetlere iman ettiklerini bildirirler.”⁹²⁴

2. Yine Abdullah b. Abbas, Mücâhid, Rebi‘ b. Enes ve Muhammed b. Ca‘ferden nakledilen diğer bir görüşe göre “müteşâbih olan âyetlerin tevilini ancak Yüce Allah ve ilimde ileri gitmiş olanlar bilir. İlimde ileri gitmiş olanlar, onların tevillerini

⁹²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 32.

⁹²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 32.

⁹²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 32.

⁹²⁴ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 5, ss. 217-219.

bilmeleriyle birlikte, “Biz bunların hepsinin rabbimizin katından olduğuna iman ettik.” derler.⁹²⁵

Taberî birinci görüşü tercih etmiş ve ilimde ileri gidenlerin, müteşâbih âyetlerin tevillerini bilmeyeceklerini söylemiştir. Taberî, *tevil* kelimesinin Arapçada mânâsının, (tefsir etmek, baş vurmak, bir şeyin neticesinf almak) mânâlarına geldiğini söylemiş ve buna dair Arap edebiyatından şiir örnekleri göstermiştir.⁹²⁶

Kurtubî bu âyet hakkındaki yorumunu dokuz başlık altında açıklamıştır.⁹²⁷ Özet olarak bu âyetteki *mücmel*lik, “ilimde derinleşmiş olanlar” ibaresinin yeni bir söz başlangıcı olup olmadığı ya da önceki emre atfedilerek *vav* harfinin cem‘ olarak mı kullanıldığı hususundan kaynaklanmaktadır.⁹²⁸

Sonuç itibariyle *vav* harfinin konumu bakımından iki durum söz konusudur. Bu nedenle âyet *mücmel* olarak görülmekte ve anlam değişikliğine uğrayarak şu manalar ortaya çıkmaktadır:

1. *Vav* harfi, vâv-ı atıf olarak değerlendirildiğinde, “*müteşâbih*lerin tevilini ancak Allah ve ilimde rûsûh sahibi olanlar bilir.” anlamı oluşmaktadır.

2. *Vav* harfi, vâv-ı istinâfiyye olduğunda anlam, “teveli yalnız Allah bilir, ilimde rûsûh sahibi olanlar da buna iman ettik derler.” şeklinde olur.⁹²⁹

4.9.4. Değerlendirme

Zemahşerî, *mücmel-mübeyyen* lafızlarla ilgili özel bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak *mücmel* ve *mübeyyen* oldukları bildirilen âyetleri açıklarken bunlara zımnen değindiği görülmektedir. Onun, *mücmel* olarak zikredilen lafızları açıklayan başka âyetlere veya Hz. Peygamber’in hadislerine başvurmasından *mücmel* ve *mübeyyen* lafızlara işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre göre *müteşâbih* âyetler çeşitli manalara gelmeleri hasebiyle *mücmel*dirler.

Tabâtabâî’ye göre *mücmel*, birden fazla anlam taşımaktadır. Böyle olunca da kastedilen mananın belirlenmesi zorlaşmaktadır. Ona göre *mücmel* lafızlardan

⁹²⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 5, ss. 220-221.

⁹²⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, C. 5, ss. 220-221.

⁹²⁷ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, C. 5, s. 16.

⁹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 5, s. 25.

⁹²⁹ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1427.

kaçınılması, *mücmeli* de açıklayan *mübeyyen* özellikteki diğer bir lafzın tercih edilmesi gerekmektedir. Bu şekliyle açıklanmış olana da uyulmasında bir sakınca yoktur.

Sonuç itibariyle her iki müellifin, *mücmel-mübeyyen* lafızların Kur’ân’daki varlığı konusunda benzer düşünceye sahip olduğu görülmektedir. Ancak konunun sunuşu açısından aralarında ince farklar olduğunu söylemek mümkündür.

Mücmel ve mübeyyen başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde değerlendirdikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *fedâilü’l-Kur’ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya bakışları önem arz etmektedir.

4.10. Fedâilü’l-Kur’ân

4.10.1. Kavramsal Çerçeve

İslâm literatüründe Kur’ân’ın tümünün veya bir kısım sûre ya da âyetlerin fazîletlerini beyân etmek için çoğunlukla *Fedâilü’l-Kur’ân*, *sevâbü’l-Kur’ân* veya *menâfiu’l-Kur’ân* isimleri kullanılagelmiştir.⁹³⁰ *Fadîlet*’in çoğulu olan *fedâil*; “üstünlükler, meziyetler ve şerefler” anlamına gelmektedir.⁹³¹ Bu manalar dikkate alındığında *fedâilü’l-Kur’ân*; Kur’ân-ı Kerîm’in yüce olması, üstünlüğü, meziyeti ve şerefi demektir.⁹³²

İslâm literatüründe Kur’ân’ın fazîletlerine dair çalışmalar, tefsir kaynakları başta olmak üzere İslâm bilimlerinin tüm alanlarında müstakil veya konu başlığı altında yer verilerek oldukça önemsenmiş, önemsenmeye devam edilmektedir. Bu alanda bilgi birikiminin temel kaynağı şüphesiz Kur’ân ve sünnet olmuştur. Kur’ân’a göre Kur’ân’ın fazîletiyle ilgili bildirimlerde ön plana çıkan düşünceler şunlardır: Yüce Allah tarafından Hz. Peygamber’e indirilen,⁹³³ sözün en doğrusu ve güzeli,⁹³⁴ şüpheden uzak,⁹³⁵ hikmet ve hayır,⁹³⁶ hak ile bâtilı birbirinden ayıran,⁹³⁷ ilâhi kitapları teyit

⁹³⁰ Abdullah Aydemir, “Fedâilü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 533.

⁹³¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 381-382

⁹³² Abdülbâkî, *Mu‘cemü’l-Müfrehes*, ss. 592-595; İsmail Karagöz, “Fedâilü’l-Kur’ân”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, ss. 173-174.

⁹³³ Şuarâ, 26/192-193; Neml, 27/6.

⁹³⁴ Zümer, 39/23.

⁹³⁵ Şuarâ, 42/7; Hâkka, 69/44.

⁹³⁶ Bakara, 2/269; Neml, 27/6.

⁹³⁷ Tânk, 86/11-13; Furkân, 25/1.

eden,⁹³⁸ öğütleyici,⁹³⁹ samimi,⁹⁴⁰ doğru yola ileten, açıklayıcı,⁹⁴¹ şifa kaynağı, uyarıcı,⁹⁴² meydan okuyan,⁹⁴³ düşündürücü,⁹⁴⁴ zâhiri ve bâtinî yönü olan, müjdeleyici,⁹⁴⁵ akıl sahiplerinin muhatabı⁹⁴⁶ ve kıyamete kadar geçerli olan son ilâhi kitaptır.⁹⁴⁷

Kur'ân'ın fazileti hakkında muhtelif eserlerde geniş bilgiler verilmiş, özellikle hadis mecmualarında bu konu için müstakil kitap ve baplar açılmıştır. İlgili konudaki rivâyetler, Kur'ân ilimleri hakkında geniş ölçekli çalışmalarda genellikle *Fedâilü'l-Kur'ân* şeklinde başlıklandırılarak zikredilmiştir. Ayrıca tefsir eserlerinde, müfessirin izlediği metoda göre tefsir edilen sûrelerin ya baş kısmında ya da son kısmında ilgili *Fedâil* hadislerinden istifade edilmiştir.⁹⁴⁸

Kur'ân'ın fazîleti hakkında çok sayıda hadis rivâyetleri mevcuttur.⁹⁴⁹ Bu bağlamda bütünsel olarak Kur'ân'ın fazîleti hakkında bazı rivâyetler bulunmaktadır. Örneğin “Sizin en hayırlınız (en fazîletli olanınız) Kur'ân'ı öğrenen ve öğreteninizdir”.⁹⁵⁰ bunlardan biridir.

Diğer bir hadis de Hz. Ali'nin naklettiği, Hz. Peygamber'e ileride zuhur edecek fitnelerden korunabilmek için ne yapılması gerektiği hakkında soru sorulmasına karşın Hz. Peygamber'in “Çare Allah'ın kitabı Kur'ân'dır. Onda sizden önce gelip geçenlerin ve sizden sonra geleceklerin haberleri vardır.” şeklindeki cevabıdır. Akabinde Hz. Peygamber Kur'ân'ın fazîletlerini şu şekilde sıralamıştır: “Kur'ân sağlam bir bağ, hikmetli bir öğüttür; insanların düştükleri anlaşmazlıklar için onda hükümler vardır. O, hak ile bâtılı ayıran sahih bir kitaptır. Allah ondan ayrılanları perişan eder; onun dışında hidâyet arayanları sapıklığa düşürür. O, dosdoğru bir yoldur; ona uyanlar haktan sapmaz, dilleri sürçmez. Âlimler ona doymaz. Onu inkâr edenlerin olması değerini azaltmaz; onun yücelikleri bitmez. Onunla konuşan doğruyu konuşmuş olur;

⁹³⁸ Ahkâf, 46/12.

⁹³⁹ Yûnus, 10/57; Tâhâ, 20/113; Duhân, 44/58.

⁹⁴⁰ Yûnus, 10/15.

⁹⁴¹ Kıyâmet, 75/16 vd.

⁹⁴² Şûrâ, 42/7; Mâide, 5/58.

⁹⁴³ İsrâ, 17/88.

⁹⁴⁴ Zuhruf, 43/3.

⁹⁴⁵ Fussilet, 41/2-4.

⁹⁴⁶ Bakara, 2/13, 170, 171, 242, 269; Âl-i İmrân, 3/190.

⁹⁴⁷ Âl-i İmrân, 19; Hâkka, 69/44 vd.

⁹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 290; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2099.

⁹⁴⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2099.

⁹⁵⁰ Tirmizî, *Fedâilü'l Kur'ân*, 15.

onunla amel eden kazanmış olur; onunla hükmeden adaleti gerçekleştirmiş olur; ona davet eden doğru yolu bulmuş olur.”⁹⁵¹

Ayrıca ön plana çıkan diğer hadiler şunlardır: “Sözün en hayırlısı Allah’ın kitabıdır.”⁹⁵² “Kur’ân’ı öğreniniz. Muhakkak ki Kur’ân kıyamet günü ehline ne güzel şefaattir.”⁹⁵³

Kur’ân’ın bazı sûre ve âyetlerin fazîletlerine dair genellikle Fâtiha, Yâsîn, İhlâs, Muavvizeteyn ve Fâtiha’dan sonraki 7 uzun sûre *es-seb’u’t-tivâl* hakkında olmak üzere muayyen sûreler için farklı açılardan hadisler rivâyet edilmiştir. Bunlarla birlikte Bakara, 2/201, 255, 285-286. âyetleri, Haşr, 59/21-24. âyetleri olmak üzere çoğu dua, tesbih, zikir mahiyetindeki başka âyetlerin de fazîletleri hakkında çok sayıda hadis bildirilmiştir.⁹⁵⁴

İmam-ı Mâlik, İmam-ı Eş‘arî, Bâkılânî, İbn Hibbân ve benzeri bir kısım âlimlerin, âyetlerin kendi aralarında fazilet bakımından farklılığın olmadığını söylemektedirler.⁹⁵⁵ Bunun yanında İshak b. Râhûye, Ebû Bekir İbnü’l-A‘rabî, Gazzâlî, Kurtubî, İzzeddin b. Abdüsselâm ve benzeri âlimler, fazilet farklarının olabileceği kanaatini taşımalarının yanında âyetler arasında değer bakımından herhangi bir fark olmadığını savunmaktadırlar.⁹⁵⁶

Kur’ân’ın fazîletlerine dair daha çok hadislerden oluşan müstakil kitap ve risâleler 3/9. yüzyılın başlarından itibaren neşredilmiştir. Kâtib Çelebi’ye göre İmam Şâfî’nin (ö. 204/820) *Menâfi’u’l-Kur’ân*’ı Kur’ân’ın faziletleri ekseninde ilk defa telif edilen eserdir.⁹⁵⁷ Gün geçtikçe bu konuya dair geniş bir literatür oluşmuştur.⁹⁵⁸ Süyûtî, konuyla ilgili vârid olan bir çok sahih haberi toplayarak *Hamâilü’z-Zehr fî Fedâilî’s-Süver* isimli eserini neşretmiştir.⁹⁵⁹

⁹⁵¹ Tirmizî, *Sevâbü’l-Kur’ân*, 14; Dârimî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 1; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2100.

⁹⁵² Buhârî, *Edeb*, 70.

⁹⁵³ Dârimî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 1.

⁹⁵⁴ Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn*, 42; Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 9, 10; Tirmizî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 4; Tirmizî, *De‘avât*, 64; Ebû Dâvûd, *Salât*, 352.

⁹⁵⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2139.

⁹⁵⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2140; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî (ö. 748/1348), *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, C. 6, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 995, ss. 573-574.

⁹⁵⁷ Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), *Keşfü’z-Zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn*, C. 2, Dâr’u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut (ty), s. 1277.

⁹⁵⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 199.

⁹⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2099.

Ebû Abdullah Muhammed b. Eyyûb el-Becelî, Ca'fer b. Muhammed el-Firyâbî ve İmam Nesâî'ye ait *Fedâilü'l-Kur'ân* başlıklı eserleri ve Kurtubî'ye ait olan *el-Vecîz fî Fedâilü'l-Kitâbi'l-'Azîz* adlı çalışma günümüze ulaşan en kadim eserler olarak görülmektedir. Abdüsselâm b. Ahmed el-Basrî'ye ait olan *Sevâbü'l-Kur'ân* ile İbnü'l-Haşşâb'a nispet edilen *ed-Dürrü'n-Nazîm fî Fedâilü'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eserler bu alanda oldukça önemlidir. Ayrıca Ziyâeddin el-Makdisî ile İbn Kesîr'in *Fedâilü'l-Kur'ân*'ları ve Abdullah b. Es'ad el-Yâfîi'nin kaleminden çıkan *Muhtasarü'd-Düreri'n-Nazîm fî Fedâilü'l-Kur'âni'l-'Azîm* adlı eserleri de konu çerçevesinde önemli çalışmalardır.⁹⁶⁰

Fedâilü'l-Kur'ân konusunun kavramsal çerçevesine bu şekilde değindikten sonra her iki müfessirin yaklaşımları değerlendirilerek mukayesesi yapılacak ve ilgili âyetler ekseninde nasıl bir yaklaşıma sahip oldukları tespit edilmeye çalışılacaktır.

4.10.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Fedâilü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî tefsirinde, sûrelerin fazileti hakkında çeşitli rivâyetler aktarmakta ve çeşitli hadisler nakletmektedir. Genelde Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmi'u's-Sahîh*'inden naklettiği hadislerin kaynağını vermektedir. Bununla beraber sûrelerin faziletine dair zayıf rivâyetlere yer vermekte ancak bunların zayıf olduğunu da bazen belirtmektedir.⁹⁶¹

Zemahşerî'ye göre maksada ulaşmak maksadıyla kelâm konusuna girmeyen, vaaz ve terğib niyeti güdüldüğü takdirde zayıf hadislerden de istifade edilebileceği ifade edilmektedir.⁹⁶²

Zemahşerî, *Fedâilü'l-Kur'ân*'a dair hadisleri genellikle sûre sonlarında zikretmektedir. Buna dair tefsirinde zikrettiği hadislerden bazıları şunlardır:

Hiz. Peygamber'in Übey b. Ka'b (ö. 33/654)'a şöyle dediği rivâyet edilmiştir: "Sana 'Tevrat, İncil ve Kur'ân'da bir benzeri indirilmemiş bir sûreyi bildireyim mi?' Übey b. Ka'b; 'Tabii Yâ Rasûlallah!' deyince, Hiz. Peygamber, 'Ümmü'l-Kitaptır.' buyurmuştur."⁹⁶³

⁹⁶⁰ Ali Şevâh İshak, *Mu'cemü musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, C. 3, Dârü'r-Rifâî, Riyad 1983, ss. 311-322; Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. 2, s. 1277; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, ss. 199-200.

⁹⁶¹ Özek, "el-Keşşâf", *DİA*, C. 25, s. 329.

⁹⁶² Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", *AÜİFD*, 2/26, 1984, s. 93.

⁹⁶³ Tirmizî, *fedâilü'l-Kur'ân*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, C. 15. S. 200; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 28.

“Kim Cuma günü Âl-i İmrân sûresini okursa, Allah ve melekler güneş batıncaya kadar ona salât (rahmet ve istiğfar) ederler.”⁹⁶⁴

“Kim Âl-i İmrân sûresini okursa, her âyetine mukabil cehennem köprüsüne karşı kendisine bir güvence verilir.”⁹⁶⁵

“Kim En‘âm sûresini okursa, Allah ona esenlik verir; En‘âm sûrenin her âyetine karşılık yetmiş bin melek gece ve gündüz onun için istiğfar eder.”⁹⁶⁶

b) Tabâtabâî Kur‘ân’ın fazileti hakkında çeşitli rivâyetlerde bulunmuştur. âyetleri tefsir ederken çeşitli hadisler nakletmiş ancak bu rivâyetlerde, Şî‘a’nın muteber hadis kaynaklarından kabul edilen Küleynî’ye ait olan *el-Kâfî*’den yararlanmıştır. Ehl-i Sünnet rivâyetlerini genellikle Süyûtî’nin *ed-Dürrü’l-menşûr*’una dayandırmıştır. Bunun dışında *Kütüb-i Sitte*, Âlûsî’nin *Rûhu’l-Me‘ânî*’si⁹⁶⁷ ve Reşit Rıza’nın *Tefsîrü’l-Kur‘ânî’l-Hakîm*’inden⁹⁶⁸ istifade etmektedir.

Tabâtabâî, genellikle Şî‘a müfessirlerinden Muhammed b. Mes‘ûd el-Ayyâşî⁹⁶⁹, Ebû’l-Hasan Ali b. İbrâhim b. Haşim el-Kummî⁹⁷⁰, Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, Ebû Alî Emînüddîn el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî⁹⁷¹’den rivâyetler nakletmektedir.

Tabâtabâî, sahâbe ve tâbiîn sözlerinin tefsirde hüccet kabul edilemeyeceğini söylemekte⁹⁷² ise de onların sözlerinden kısmî istifade ettiği⁹⁷³, bunun yanında Kur‘ân’ın muallimleri olarak değer verdiği Ehl-i beyt imamlarının sözlerinden daha çok yararlandığı anlaşılmaktadır.⁹⁷⁴

Tabâtabâî’nin Kur‘ân’ın ve sûrelerin fazileti hakkında tefsirinde zikrettiği hadislerden bazıları şunlardır:

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Fitneler gecenin zifiri karanlığı gibi üzerinize çöreklandığı zaman, Kur‘ân’a sarılınız. Çünkü Kur‘ân şefaet eder ve şefaati kabul olur. Aleyhte tanıklıkta bulunur ve tanıklığı onaylanır. Onu kendisine imam

⁹⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 450.

⁹⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 450

⁹⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 81.

⁹⁶⁷ Âlûsî, *Rûhu’l-Me‘ânî*, C. 23, ss. 258-259.

⁹⁶⁸ Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, C. 3, s. 153.

⁹⁶⁹ Ayyâşî, *Tefsîri’l-Ayyâşî*, C. 1, s. 35, 89, 157.

⁹⁷⁰ Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, C. 1, ss. 145-146, 165.

⁹⁷¹ Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 1, ss. 21-22; Tabersî, *Mecma‘u’l-Beyân*, C. 3, s. 125.

⁹⁷² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 9.

⁹⁷³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

⁹⁷⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 21-26; C. 2, ss.26-30.

edinen kişiyi cennete götürür. Onu arkasına atan kişiyi de cehenneme sürükler. O, en iyi yola ileten bir yol gösterici, meseleleri nihaî olarak çözümleyen bir hüküm kitabı, bir açıklama, kesin bilgilerin kaynağıdır. O, hak içeriklidir, şaka değildir.”⁹⁷⁵

İmâm-ı Ca‘fer Sâdık’ın *et-Tehzib*,⁹⁷⁶ adlı eserinde ve İmâm-ı Rızâ’nın *el-‘Uyûn*⁹⁷⁷ ve *Tefsîri’l-‘Ayyâşî*’de⁹⁷⁸ şu şekilde buyurdıkları rivâyet edilir: “Besmele, Allah’ın ism-i a‘zâmın göz bebeğinin göz akına yakınlığından daha yakındır.”⁹⁷⁹

el-‘Uyûn’da⁹⁸⁰ Emir’ül-mü’mînîn şöyle dediği anlatılmaktadır: “Besmele Fâtiha’dan bir âyettir. Rasûlullah besmeleyi okur ve onu Fâtiha’dan bir âyet sayardı. ‘Fâtiha sûresi tekrarlanan yedidir.’ derdi.”⁹⁸¹

Tabâtabâî, besmele konusunda benzeri rivâyetlerin Ehl-i Sünnet tarafından da nakledildiğini söylemektedir: Darekutnî⁹⁸² Ebû Hureyre’den şöyle rivâyet eder: “Allah Rasûlü buyurdu ki: Fâtiha sûresini okuduğunuz zaman, besmeleyi de okuyun. Fâtiha Kur’ân’ın anası ve tekrarlanan yedidir, besmele de onun bir âyetidir.”⁹⁸³

Tefsîrü’l-‘Ayyâşî’de⁹⁸⁴ İmâm-ı Ca‘fer Sâdık şöyle demiştir: Ebû Zer dedi ki: “Ya Rasûlallah, sana indirilen âyetlerin en üstünü hangisidir? Rasûlullah buyurdu ki: Âyete’l-kürsü. Yedi kat gök ve yedi kat yer kürsünün yanında uçsuz bucaksız bir çöle atılmış bir halka gibi kalır.” Sonra şöyle dedi: “Arşın kürsüden üstünlüğü, çölün halkadan üstün oluşu gibidir.”⁹⁸⁵

4.10.3. Fedâilü’l-Kur’ân’a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.10.3.1. Fâtiha, 1/1-7:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) اَلرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ (٣) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) اِيَّاكَ نَعْبُدُ
وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)

⁹⁷⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 15.

⁹⁷⁶ Ebû Ca‘fer Muhammed b. el-Hasen b. Ali et-Tûsî (ö. 460/1067), *Tehzîbü’l-Ahkâm fî Şerhi’l-Mukni’a*, C. 2, Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiye, Tahran 1385, Hadis 15, s. 289,

⁹⁷⁷ Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 381/991), *‘Uyûnu Ahbâri’r-Rızâ*, C.2, Şebeketü’l-Fikir, Kum 1378, Bab 30, Hadis 11, s. 8.

⁹⁷⁸ Ayyâşî, *Tefsîri’l-‘Ayyâşî*, C. 1, s. 35.

⁹⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 25.

⁹⁸⁰ Câ‘fer-i Sâdık, *el-Uyûn*, C.1, , Bab, 28, Hadis 59. s. 269-270.

⁹⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 25.

⁹⁸² Sünen-i Darekutnî, C. 1, Hadis 28, s. 236.

⁹⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

⁹⁸⁴ Ayyâşî, *Tefsîri’l-‘Ayyâşî*, C. 1, s. 157.

⁹⁸⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 341.

1. “*Rahmân, Rahîm* olan Allah’ın adıyla.” 2-4. “Hamd (övgü); *Rahmân, Rahîm*, hesap gününün sahibi, âlemlerin de Rabbi olan Allah içindir.” 5. “(Rabbimiz)! Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.” 6-7. “Bizi doğru yola, nimet verdiklerinin yoluna ulaştır; gazaba uğratılmışların ve sapkınların yoluna değil.”

a) Zemahşerî bu sûre hakkında şu yorumu yapmaktadır: Bu sûre, Yüce Allah’ı layıkı veçhile övme, ilâhi emir ve yasaklara uyarak Allah’a kulluk etme ve Allah’ın vaad ve vaîdi gibi mânaları kapsamaması nedeniyle *ümmü’l-Kur’ân* (Kur’ân’ın özü) olarak isimlendirilmiştir. Yine bu nedenlerden dolayı *kenz* (hazine) ve *vâfiye* (eksiksiz) isimleri verilmiştir. Sûreye *hamd* sûresi de denilmiştir. Namazların bütün rekâtlarında tekrarlandığı için *mesânî*, namazın bu sûre okunduğunda faziletli olması ya da ancak bu sûrenin okunmasıyla geçerli olması nedeniyle *salât* (namaz) sûresi denmiştir. Sûreye şifâ veren anlamında *şifa* sûresi ve *şâfiye* ismi verilmiştir.⁹⁸⁶

Zemahşerî, Fâtiha sûresinin fazileti hakkında şu rivâyetleri zikretmektedir: “Hz. Peygamber’in Übey b. Ka’b (ö. 33/654)’a şöyle dediği rivâyet edilmiştir: ‘Tevrat, İncil ve Kur’ân’da bir benzeri indirilmemiş bir sûreyi sana bildireyim mi? Übey b. Ka’b: Tabii Yâ Rasûlallah! deyince O, Fâtûhâtü’l-Kitaptır.’, buyurmuştur.”⁹⁸⁷

Zemahşerî, şu rivâyeti de kaynağını vermeden nakletmektedir. Huzeyfe b. el-Yemân’dan (v.36/656) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir toplum hakkında kesinleşen azap Allah tarafından tam üzerlerine gönderilecekken, içlerinden bir çocuk *اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* *elhamdülillâhi rabbi’l-âlemîn* okur; Allah da bunu işitip azabı onlardan tam kırk sene erteler.”⁹⁸⁸

a) Tabâtabâî’ye göre Yüce Allah bu sûreyi kulları için dile getirmektedir. Bu sûre kulluk makamının ve Yüce Allah’a yönelik övgü ve ibadetin ifadesidir. Böylece bu sûre ibadet için nâzil olmuş bir sûredir ve bu hususta Kur’ân’da ona benzer bir başka sûre yoktur.⁹⁸⁹ Tabâtabâî, bunu derken şunu vurgulamak istediğini söylemektedir:

1. Bu sûre baştan sona kadar kulların, kendilerini kulluk makamına koyup O’nun Rablik makamına yöneldikleri zaman bu sözleri ifade etsinler diye yüce Allah tarafından dile getirilen kulların sözlerinden ibarettir.

⁹⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s.11.

⁹⁸⁷ Nesâî, İftitah, 26; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 28.

⁹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 28.

⁹⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 42.

2. Bu sûre iki kısımdır; bir kısmı Yüce Allah’a, bir kısmı da kula aittir.⁹⁹⁰

Tabâtâbâî, bu sûre hakkında Dârekutnî’nin Ebû Hureyre’den rivâyet ettiği hadisi nakletmektedir: “Rasûlullah buyurdu ki: Fâtiha sûresi’ni okuduğunuz zaman, besmeleyi de okuyun. Fâtiha, Kur’ân’ın anası ve tekrarlanan yedidir. Bismillâhirrahmânirrahîm de onun bir âyetidir.”⁹⁹¹

Tabâtâbâî, *et-Tehzib* adlı eserde İmam Cafer Sadık’ın, *el-Uyûn* ve *Tefsiru’l-Ayyâşî*’de ise İmam Rıza’nın şu rivayetini nakletmektedir : “Besmele, Allah’ın ism-i a‘zamına gözbebeğinin gözakına yakınlığından daha yakındır.”⁹⁹²

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Fâtiha sûresinin fazileti hakkındaki benzer şeyler söylemektedir. Hatta bu konuda Ehl-i Sünnet kaynaklarından değişik rivâyetlere yer vermektedirler. Bu itibarla her ikisi arasında herhangi bir zıtlığın olmadığı anlaşılmaktadır.

b) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Râzî’ye göre Fâtiha sûresine çeşitli isimler verilmiştir. Bunlardan birisi de *ümmü’l-Kur’ân*’dır (Kur’ân’ın anası). Bu ismin verilmesinin çok çeşitli sebepleri vardır. Bir şeyin anası, o şeyin aslı demektir. Bütün Kur’ân’ın dört büyük gayesi vardır: Birincisi ilâhiyât (Yüce Allah’ın zatı ve sıfatları ile ilgili konular), ikincisi me‘âd (ahiretle ilgili konular), üçüncüsü nübüvvet (Peygamberlik müessesesi ile ilgili konular) ve dördüncüsü ise Kazâ ve Kader konularıdır.⁹⁹³ Süyûtî de Râzî’nin bu açıklamalarını *el-İtkân*’ında nakletmektedir.⁹⁹⁴

Beydâvî’ye göre Fâtiha sûresi doğru yolu, cennetlikle cehennemliklerin mertebe ve derecelerini gösteren, amelî hükümlerle nazari hikmetleri kuşatan bir sûredir.⁹⁹⁵

⁹⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 42.

⁹⁹¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, Kitâbü’s-Salât, C. 1. s. 632; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 26.

⁹⁹² Câ‘fer-i Sâdık, *el-Uyûn*, C. 2, Bab 30, Hadis 11, ss.8-9; Ayyâşî, *Tefsiru’l-Ayyâşî*, C. 1, Hadis 13. s. 35.

⁹⁹³ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 1, s. 179.

⁹⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2145.

⁹⁹⁵ Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, (ö. 685/1286), *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te‘vîl*, C. 1, Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, Beyrut 1998, s. 25; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2146.

Süyûtî, Zemahşerî'nin “Fâtiha'nın Kur'ân ilimlerini kuşattığını, Allah'a hakkıyla senâyı, emir ve nehiylere uyarak kulluğu edayı, vaad ve vaîdi” açıkladığını söylemektedir. Ona göre Kur'ân'daki diğer âyetler bu konularla ilişkilidir.⁹⁹⁶

4.10.3.2. Bakara, 2/2:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ

“O kitap (Kur'ân); onda asla şüphe yoktur. *Muttakî*ler (duyarlı olanlar) için bir yol göstericidir.”

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında şunları ifade etmektedir: Yüce Allah öncelikle Kur'ân'ın, muârizlarına meydan okuyan, nihâi kemâl mertebesine sahip bir kitap olduğuna dikkat çekmiştir. Bu, onun meydan okuma özelliğinin tasdik edilmesidir. Onda hiç bir şüphenin olmadığı bildirilmiştir. Bu ise onun kemalinin tescilidir. Daha sonra muttakiler için hidâyet rehberi, kesinliği, hiçbir şüphenin onu saramayacağı, hak olduğu ve hiç bir batılın ona gelemeyeceği açıklanmıştır.⁹⁹⁷

b) Tabâtabâî ise ilgili âyet hakkında şunları ifade etmektedir: Muttakilerden maksat müminlerdir. Takva, iman makamlarının hepsini kapsayan genel bir niteliktir.⁹⁹⁸ Takvalıların şerefle nitelendirilmeleri, Yüce Allah tarafından hidâyete konu edilmelerindendir. Onlar; hidâyet sayesinde muttaki özelliğini kazanma ve Allah'ın takvadan sonra ikram etmesi olmak üzere iki hidâyete muhatap olmuşlardır. Bu nitelikler sayesinde muttakilerin kâfir ve münafıklarla karşılaştırılmaları mümkün kılınmıştır.⁹⁹⁹ Tabâtabâî, bu değerlendirmeleri yaparken söz konusu birinci hidâyeti İslâmiyetten önce bozulmamış fitratla, ikinci hidâyeti ise Kur'ân aracılığıyla gerçekleştiğini vurgular.¹⁰⁰⁰

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Bakara, 2/2. âyeti hakkındaki Kur'ân'ın faziletine yönelik açıklamaları aynı olmasa da zıtlık da içermemektedir.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

⁹⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 2145.

⁹⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 46.

⁹⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 46.

⁹⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 47.

¹⁰⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 47.

Râzî bu âyeti yorumlarken Kur'ân'ın faziletine dair Kur'ân'ın isimlerine değinmektedir.¹⁰⁰¹ Bu bağlamda Kur'ân'ın isimleri şöyle zikretmektedir: “Kitap”,¹⁰⁰² “Kur'ân”,¹⁰⁰³ “Furkân”,¹⁰⁰⁴ “Zikr”,¹⁰⁰⁵ “Tezkire”,¹⁰⁰⁶ “Zikra”,¹⁰⁰⁷ “Hadis”,¹⁰⁰⁸ “Mev'iza”,¹⁰⁰⁹ “Hüküm”,¹⁰¹⁰ “Hikmet”,¹⁰¹¹ “Hakîm”,¹⁰¹² “Muhkem”,¹⁰¹³ “Şifa”,¹⁰¹⁴ “Hüdâ”,¹⁰¹⁵ “Hâdî”,¹⁰¹⁶ “Sırât-ı Müstakîm”,¹⁰¹⁷ “Habl”,¹⁰¹⁸ “Rahmet”,¹⁰¹⁹ “Rûh”,¹⁰²⁰ “Kasas”,¹⁰²¹ “Beyan”,¹⁰²² “Tibyan”,¹⁰²³ “Mübîn”,¹⁰²⁴ “Besâir”,¹⁰²⁵ “Fasl”,¹⁰²⁶ “Nücûm”,¹⁰²⁷ (Kur'ân parça parça (necm necm) indiği için, bu isimle isimlendirilmiştir.) “Mesânî”,¹⁰²⁸ (tekrarlanan), “Ni'met”,¹⁰²⁹ (bu âyetindeki “Nîmet” hakkında, İbn Abbas (r.a.) onun Kur'ân olduğunu söylemiştir.) “Beşîr”, “Nezîr”,¹⁰³⁰ “Kayyim”,¹⁰³¹ “Müheymin”,¹⁰³² “Hâdî”,¹⁰³³ “Nûr”,¹⁰³⁴ “Hakk”,¹⁰³⁵ “Azîz”,¹⁰³⁶ “Azîm”,¹⁰³⁷ “Mübârek.”¹⁰³⁸

-
- 1001 Râzî, *Me'âtilhu'l-Gayb*, C. 1, ss. 15. vd.
1002 Sâd, 38/ 29.
1003 İsrâ, 17/88.
1004 Furkân, 25/1.
1005 Enbiyâ, 21/50; Hicr, 15/9; Zuhruf, 43/44.
1006 Hâkka, 69/48.
1007 Zâriyât, 51/55.
1008 Zümer, 39/23.
1009 Yûnus, 10/57.
1010 Ra'd, 13/37.
1011 Kamer, 54/5.
1012 Yâsîn, 36/1.
1013 Hûd, 11/1.
1014 İsrâ, 17/ 82.
1015 Bakara, 2/2.
1016 Bakara, 2/185; Yûnus, 10/57; İsrâ, 17/9.
1017 Enâm, 6/153.
1018 Âl-i İmrân, 3/103.
1019 İsrâ, 17/ 82.
1020 Şûrâ, 42/52.
1021 Yûsuf, 12/3; Kasas, 28/11; Âl-i İmrân, 3/62
1022 Âl-i İmrân, 3/138
1023 Nahl, 16/89.
1024 Nahl, 16/ 89; Yûsuf, 12/1.
1025 A'râf, 7/203.
1026 Târik, 86/13-14.
1027 Necm, 53/1.
1028 Zümer, 39/23.
1029 Duhâ, 93/11.
1030 Nisâ, 4/165; Fetih.48/8; Fussilet, 41/4.
1031 Bakara, 2/255.
1032 Maide, 5/48.
1033 İsrâ, 17/9.
1034 Nûr, 24/35.
1035 Hâkka, 69/51.
1036 Şuarâ, 26/104.
1037 Hicr, 15/87; Bakara, 2/255.
1038 Enbiyâ, 21/50.

Râzî'ye göre bu âyetteki birinci mesele *hidâyettir*. *Hidâyet*, yol göstermekten (delillik yapmaktan) ibarettir. Râzî, Zemahşerî'nin *hidâyeti* “arzulanan şeye bizzat götürüp ulaştıran rehberliktir.” dediğini nakletmektedir.¹⁰³⁹ İkincisi *müttaki* meselesidir. Râzî'ye göre *takvâ*, bir kimsenin ibadetleri yapması ve yasaklardan kaçınması ile olur.¹⁰⁴⁰ Kur'ân-ı Kerîm, *müttakîler* için bir hidayet rehberidir. Onları Yaratanın varlığına, dinine ve Peygamber'inin doğruluğuna götüren bir kılavuz olduğu gibi, kâfirler için de bir rehberdir. Ancak Yüce Allah, hidayete ermiş ve Kur'ân'dan istifade etmiş kimselerin sadece onlar olduğunu beyan edip, onları övmek için *müttakîleri* zikretmektedir.¹⁰⁴¹

Kurtubî'ye göre *hüdâ* kelimesi doğruluk, açık ve netlik anlamına gelir. Yani bu kitapta marifet ehli için bir açıklama söz konusudur. Kur'ân'da yolun en doğrusu gösterilmekte ve ayrıntılı açıklama ve hidâyet rehberi olduğu bildirilmektedir.¹⁰⁴²

Yazır'a göre kendisinde şüphe olmayan bu Kitap, muttakiler için hidâyetin bizâtihi kendisidir. Bu Kitapta büyük bir hidâyet-i Rabbâniyye vardır, ancak bu hidâyet, muttaki ve günahlardan sakınanlar içindir.¹⁰⁴³

4.10.3.3. Yûnus, 10/57:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Ey insanlar! Elbette size Rabbinizden bir öğüt, göğüslerdeki (kalplerdeki inançsızlığa) bir şifa, müminler için bir rehber ve rahmet gelmiştir.”

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında şunları söylemektedir: Âyette geçen “size bir öğüt.” ifadesinden kasıt, tevhide dikkat çekme ve öğüt gibi içinde birtakım faydalar barındıran bir kitap geldiğini bildirmektir. O Kitap, içindeki bozuk akideler için bir şifa ve hak yoluna davet, iman edenler için ise bir rahmettir.¹⁰⁴⁴

b) Tabâtabâî, bu âyette Yüce Allah'ın, Kur'ân'ın dört sıfatını gündeme getirdiğini bildirmektedir. Bunlar onun öğüt, kalplerdeki hastalıklar için şifa, hidâyet ve rahmet oluşudur.¹⁰⁴⁵

¹⁰³⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, s. 22.

¹⁰⁴⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, s. 23.

¹⁰⁴¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 2, s. 24.

¹⁰⁴² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, s. 247.

¹⁰⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 1, s. 160.

¹⁰⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 340.

¹⁰⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 76.

Tabâtabâî'ye göre Yüce Allah bu âyette “ey insanlar!” diye başlıyor. Bu ifade bütün insanlara yönelik bir hitaptır. Sadece müşriklere ve özel olarak Mekke müşriklerine yönelik değildir. Kur’ân, doğru yola ileten, Yüce Allah’ın izni ile rahmet saçan, içerdiği hikmetle öğüt veren, kalpler için şifa ve müminlere rahmet ve hidâyettir.¹⁰⁴⁶

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Yûnus, 10/57. âyeti hakkındaki Kur’ân’ın faziletine yönelik yorumları benzerlik arz etmektedir. Bu açıdan aralarında herhangi bir farkın olmadığı görülmektedir.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî’de Tabâtabâî'nin yukarıda ifade edilen sözlerine yakın yorumlar yapmaktadır: Kur’ân, insanlar için bir öğüt, uyarıcı, kalplerdeki şüpheye karşı şifa, helali haramdan ayıran doğru yol rehberi ve kullar için bir rahmettir. Yüce Allah rahmetiyle kullarını sapkınlıktan çıkarıp doğruluğa sevk eder ve onları helak olmaktan kurtarır.¹⁰⁴⁷

Râzî'ye göre bu âyette Kur’ân dört vasıfla nitelendirilmiştir: Birincisi, Kur’ân Allah katından bir mev’iza (öğüt)tür. İkincisi, O, kalplerdeki hastalıklara bir şifâdır. Üçüncüsü, O, hidayettir. Dördüncüsü ise, Kur’ân, müminlere bir rahmettir. Hz. Peygamber tabib, Kur’ân reçete durumundadır.¹⁰⁴⁸

Kurtubî de bu yorumlara yakın kanaatini bildirmekte ve bu âyetle Kur’ân’ın manevi hastalıklara şifa olduğunu, şüpheye, nifak ve ayrılığa şifa olduğunu, doğruya sevk etmesi hasebiyle rahmet ve nimet olarak geldiğini bildirmektedir.¹⁰⁴⁹

4.10.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin tefsirlerinde Kur’ân’ın fazileti hakkında çeşitli rivâyetlere yer verdikleri görülmektedir. Zemahşerî, sûrelerin fazileti ile ilgili rivâyetlere genellikle sûre sonlarında değinirken Tabâtabâî'nin sûrelerin faziletlerine dair rivâyetlere pek fazla yer vermediği, ancak daha çok âyetlerin açıklamasına yönelik rivâyetleri sıkça zikrettiği anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, *Fedâilü'l-Kur’ân* hakkında zayıf rivâyetlere yer vermiş ancak bazen

¹⁰⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 77.

¹⁰⁴⁷ Taberî, *Câmi ‘u'l-Beyân*, C. 12, ss. 193-194.

¹⁰⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 17, s. 121.

¹⁰⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 11, s. 10.

de bu rivâyetlerin zayıf olduğunu açıklamıştır. Zemahşerîye göre vaaz ve terğîb maksatlı zayıf hadislerden de istifade edilebilir. Tabâtabâî, sahâbe ve tâbiînün sözlerini hüccet görmemekle¹⁰⁵⁰ birlikte onların sözlerine yer verdiğini ifade etmekte,¹⁰⁵¹ ancak daha çok Ehl-i beyt imamlarının sözlerinden istifade ettiği görülmektedir.¹⁰⁵²

Sonuç olarak Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Kur'ân'ın faziletine dair rivâyetlere yer verdikleri, ancak istifade ettiği rivâyetleri farklı kaynaklara dayandırdıkları görülmektedir.

Fedâilü'l-Kur'ân hakkındaki bilgileri bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *Münâsebâtü'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki değerlendirmeleri önem arz etmektedir.

4.11. Münâsebâtü'l-Kur'ân

4.11.1. Kavramsal Çerçeve

Münâsebet, lügatte “iki şey arasındaki ilişki” manasına gelmektedir.¹⁰⁵³ *Münâsebât*, icmâl-tafsîl, umumî-hususî, aklî-hissî gibi alâkalı durumlardan bir tanesiyle ya da sebep-müsebbeb, illet-mâlûl, benzerlik-karşıtlık ve benzeri fikrî ilintilerle mana irtibatını göstermektedir.¹⁰⁵⁴

Kur'ân âyetleri ile sûreleri arasındaki *münâsebeti* ifade etmek için *el-münâsebe beyne'l-âyât*, *et-tenâsüb beyne'l-âyât* ve *'s-süver*, *tenâsübü'l-ây* ve *'s-süver* veya *münâsebâtü'l-Kur'ân* terimleri kullanılmaktadır. *Münâsebet* kelimesinin çoğulu olan *münâsebât* ile âyet-sûre ilişkilerini belirtmek için *münâsebâtü'l-âyât* ve *'s-süver* terkihi türetilmiştir. Ayrıca *münâsebetin* eş anlamlısı olan *tenâsüb* kelimesi de kullanılmaktadır.¹⁰⁵⁵

Âyetlerle sûreler arasındaki *münâsebetin* incelenmesi mushaf tertibinin tevkîfî oluşuna göre gerçekleştirildiği zikredilmektedir. *Nüzûl* sebebi ile ilgili çalışmalar Hz. Peygamber ile sahâbe kanalıyla süregelen rivâyetlere dayanmasına rağmen, âyetler ve

¹⁰⁵⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 9, 16.

¹⁰⁵¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 16.

¹⁰⁵² Câ'fer-i Sâdık, *el-Uyûn*, C.1, , Bab, 28, Hadis 59. s. 269-270; Ayyâşî, *Tefsiru'l-Ayyâşî*, C. 1, Hadis 13. s. 35.

¹⁰⁵³ Cevherî, *es-Sihâh*, I, s. 224; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, C. 1, s. 755.

¹⁰⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s.1840; Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 37; Birişik, Abdülhamit, “Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 11/2, 2001, ss. 74-75.

¹⁰⁵⁵ Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *DİA*, C. 31, s. 569.

sûreler arasındaki ilişkilere dair bilgilerin akla dayandığı ifade edilmektedir. Kur'ân'ın âyetleri ve sûreleri arasındaki *münâsebet* ile ilgili çalışmaların ileri bir zamanda (9/10. yy.) ortaya çıktığı, buna yönelik açıklamaların rivâyet tefsirlerinin aksine daha çok dirâyet tefsirlerinde yer aldığı zikredilmektedir.¹⁰⁵⁶

Kur'ân, gerek nazım ve tertibindeki ahenk ve üstünlüğü gerek âyet ve sûreler arasındaki tenâsübü/insicamı gerekse lafızlarının ihtiva ettiği manalardaki şümûl ve tutarlılığı bakımından benzeri olmayan bir özelliğe sahiptir.¹⁰⁵⁷ Onun metni ne şiir ve ne de nesirdir. O, ihtiva ettiği konularla insanı şaşırtan ve benzerini yapmaktan aciz bırakan bir mahiyete sahiptir.¹⁰⁵⁸

İslâm âlimleri, Kur'ân'ın en iyi anlaşılabilmesi için çok yönlü araştırmalar yapmış ve farklı konular açısından incelemişlerdir. İncelemeye tâbi tutulan konulardan birisi de âyet ve sûreler arasındaki *münâsebettir*. Bu minvalde yapılan çalışmalar, genellikle *Münâsebâtü'l-Kur'ân* olarak isimlendirilmiştir.¹⁰⁵⁹

Âyet ve sûreler arasındaki anlam ilişkileri fikrinin ilk önce İbn Ziyâd en-Nisâbüri (ö. 324/936) tarafından dile getirildiği nakledilmektedir.¹⁰⁶⁰ Daha sonra Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsiriyle birlikte de tefsirlerde görülmeye başladığı ifade edilmektedir.¹⁰⁶¹

Kur'ân'ın kendi içindeki uyum, ahenk, sanki tek bir kelimedenden ibaret olduğu kanaati sûre ve âyetler arasındaki *münâsebet* fikrinin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu durum Ebû Bekir İbnü'l-Arabî başta olmak üzere birçok âlim tarafından ifade edilmiştir.¹⁰⁶² Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Burhâneddin el-Bikâî gibi âlimlerin münâsebet fikrini, Kur'ân'ı anlama ve anlamdırma metodu olarak gördüklerini söylemek mümkündür. Bikâî'nin *Nazmü'd-Dürrer fî Tenâsübü'l-Ây ve's-Süver* adlı

¹⁰⁵⁶ Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, s. 570.

¹⁰⁵⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1838-1839.

¹⁰⁵⁸ Mustafa Çetin, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet ve İnsicam”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, 1989, s. 505.

¹⁰⁵⁹ Süleyman Koçak, “Tenâsübü'l-Kur'ân İlmi Açısından Kıyamet Sûre'nin İncelenmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/13, 2009, s. 334; Mehmet Altın, “Kur'ân'da 'Âlim' İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2, 2017, s. 376; Abdulkaki Güneş ve Mehmet Altın “Kur'ân'da “Gafûr” İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 41, 2016, s. 40.

¹⁰⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1837; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 37.

¹⁰⁶¹ Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *DİA*, C. 31, s. 570.

¹⁰⁶² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1837; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 36.

tefsirinde sadece sûre ve âyetler arası değil, aynı zamanda cümle ve kelimeler arasında dahi *münâsebet*ler bulunduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁶³

Münâsebet ilmi, son derece şerefli bir konudur. Zor olması nedeniyle bu konuyla ilgilenenler oldukça azdır. Bu konuya eserinde en çok değinen Fahrüddîn Râzî'dir. O, âyet letâfetlerinin çoğunlukla tertip ve *münâsebet*te görüldüğünü ifade etmektedir.¹⁰⁶⁴

Sûre ve âyetler arasında *münâsebet* ilişkisini onaylayanların yanında bu görüşe karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Örneğin vahiy sürecinde sebeplerin farklı olduğunu ileri süren İzzeddin b. Abdüsselâm, *Münâsebâtü'l-Kur'ân*'ı reddetmektedir.¹⁰⁶⁵ Bazı müsteşriklerin de bu görüşte oldukları ifade edilmektedir. Meselâ Hollandalı oryantalist Reinhart Pieter Anne Dozy'nin (1820-1883) insanların yaptığı kitaplar gibi Kur'ân'ın da mukaddimesinin, muhtelif kısım ve bölümlerinin olması gerektiğini savunduğu zikredilmektedir.¹⁰⁶⁶

Münâsebâtü'l-Kur'ân hakkında kaleme alınan eserlerden bazıları şunlardır:

1. İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin *el-Burhân fî Tertîbi Süveri'l-Kur'ân*'ı,
2. Burhânuddin İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î'nin (ö. 885/1480) *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Ây ve's-Süver*'i,
3. Süyûtî'ye atfedilen *Tenâsüku'd-Dürer fî Tenâsübi's-Süver*.¹⁰⁶⁷

Bu konuda son dönemlerde yapılan çalışmalardan bazıları ise şunlardır:

4. Hamîdüddin Ferâhî'ye ait *Tefsîrû Nizâmi'l-Kur'ân ve Te'vilü'l-Furkâni bi'l-Furkân, Delâ'ilü'n-Nizâm*.
5. Muhammed Abdullah Dirâz'a ait *en-Nebe'ü'l-Azîm*.
6. Muhammed Mahmûd Hicâzî'ye ait *el-Vahdetü'l-Mevzû'iyye fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*.
7. Abdülmüteâl es-Saîdî'ye ait *en-Nazmü'l-Fennî fî'l-Kur'ân*.

¹⁰⁶³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1839; Necati Kara, *Burhânuddin İbrâhim b. 'Omer el-Bikâ'î ve Tefsîrindeki Metodu*, Atatürk Üniversitesi İslami ilimler Fakültesi Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1981, ss. 215-221.

¹⁰⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1836.

¹⁰⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1838.

¹⁰⁶⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 201.

¹⁰⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, s.1836.

8. Emîn Ahsen Islâhî'ye ait *Tedebbür-i-Kur'ân*.¹⁰⁶⁸

9. Bunların yanında Âlûsî, Fahrüddîn er-Râzî, İbnü'l-A'rabî, Ebû Hayyân, Ebû's-Suûd ve benzeri âlimler tefsirlerinde yeri geldikçe bu konulara değinmişlerdir.¹⁰⁶⁹

Buraya kadar *Münâsebâtü'l-Kur'ân* konusunun kavramsal çerçevesine değinilmiştir. Şimdi ise Zemahşerî ve Tabatabâî'nin bu konu hakkındaki yaklaşımları ele alınacaktır.

4.11.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî, *Münâsebâtü'l-Kur'ân* konusuna değinen ilk müfessirlerden biridir. Tefsirinde, genellikle âyetler arasındaki *münâsebet* ve âyetlerin kendi içindeki bütünlüğüne temas ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle tefsirinde zikrettiği âyetler arasındaki *münâsebet* yönleri kendisinden sonraki müfessirler tarafından da kullanılmıştır.¹⁰⁷⁰

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın âyetleri arasında mükemmel bir *münâsebet* ve insicam avrdır. Kur'ân'ın, lafızlarının sağlam tenâsüb halinde olması, nazım ve te'lifinin *i'câz*ını göstermesi, pek çok manayı ihtiva etmesi gibi hususlarda *müteşâbih* bir kitap olduğunu söylemektedir.¹⁰⁷¹

Zemahşerî tefsirinde, âyetlerin birbirleriyle ve kendi içindeki uyumlarına değinerek âyetler arası *münâsebeti* açıklamaya çalışmıştır. Ancak tüm âyet ve sûrelerin arasındaki *münâsebet*lere değinmese de; âyetlerin hem kendi içindeki hem de başka âyetlerle, yeri geldiğinde de farklı sûrelerin âyetleri arasındaki *münâsebet*e vurgu yapmıştır.¹⁰⁷² Örneğin Ankebût, 29/12. âyetinde olduğu gibi bazı âyetlerle zamanının hadiseleri arasında da *münâsebet* kurar.¹⁰⁷³

Zemahşerî, genellikle âyetlerin açıklanmasında soru sorma yöntemini kullanır. Böylece âyette geçen kelimenin âyetle olan *münâsebeti*ne ve âyete katmış olduğu anlam zenginliğine vurgu yaparak izahta bulunur.¹⁰⁷⁴ Birbirinden farklıymış gibi

¹⁰⁶⁸ Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, C. 31, s. 571.

¹⁰⁶⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 203.

¹⁰⁷⁰ Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *DİA*, C. 31, s. 570.

¹⁰⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, ss. 122-123.

¹⁰⁷² Bk. Şerif Gedik, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk*, AÜSBE Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014, s. 6.

¹⁰⁷³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 430.

¹⁰⁷⁴ Bakara, 2/1-5; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 30, 36.

görünen âyetlerin arasındaki tenasübü de ortaya koymaya çalışır. O, genellikle sûrelerin birbirleriyle olan *münâsebetine* değinmemiş, ancak Tevbe sûresine verilen isimlerle bu sûre arasındaki uyuma dikkat çekmiş,¹⁰⁷⁵ sûrelerin başı ve sonu arasındaki uygunluğu Mü'minûn sûresi ile ilgili ile Sâffât sûresi örneğinde göstermiştir. Bu konuda şunları söylemiştir:

“Rivâyete göre Mü'minûn suresinin başı ve sonu Arş hazinelerindendir, bu sûrenin başından üç âyetle amel eden ve sonundaki dört âyetten öğüt alan kimse kurtulmuş, felaha ermiştir.”¹⁰⁷⁶

Bu sûrede, müşriklerin Yüce Allah hakkında söyledikleri, Allah'ın münezzeh olduğu şeyleri O'na nasıl nispet ettikleri, onlar sebebiyle peygamberlerin çektiği sıkıntıları ve peygamberlere vadedilen şeyleri ele alınmaktadır. Yüce Allah bu sûreyi, söz konusu bütün hususları bir araya getirir şekilde; müşriklerin yakıştırmalarından Zât'ını tenzih ve peygamberlere de selâm ile noktalamaktadır.¹⁰⁷⁷

Zemahşerî, her âyet ve sûre arasındaki *münâsebet*e detaylı yer vermemektedir. Bunun nedenini edebî ve belâğat nükteleri yoğun şekilde işlemesine bağlamak mümkündür. O, Arap dili ve belâğatındaki ustalığını âyetlerin birbirleriyle olan *münâsebeti* konusunda da ortaya koymuş ve Kur'an'ın icâzı yönünü gözler önüne sermiştir. Ancak kendisinden önceki müfessirlerin bu meseleye değinmemiş olmaları göz önünde bulundurulduğunda ayrı bir öneme sahip olduğu açıktır.

b) Tabâtabâî, âyetleri tefsir ederken önce *el-beyân* başlığını kullanır.¹⁰⁷⁸ Daha sonra âyeti, öncesindeki âyet(ler)le ilişkilendirir. Akabinde *kavlühü teâlâ* başlığını kullanarak,¹⁰⁷⁹ bu başlık altında âyeti tefsir eder. Bu süreçte âyetin tefsirine geçmeden önce ilgili âyetin içeriğini göz önünde bulundurarak bu içerikle bağdaşan diğer âyetleri sıralar.¹⁰⁸⁰

Tabâtabâî, Kur'an'ın tümüne dikkat çekerek onda herhangi bir çelişki olamayacağını vurgular ve şu âyeti örnek gösterir: “Eğer bu Kur'an Allah'tan başkasının katından olsaydı, onda birçok çelişki bulacaklardı.”¹⁰⁸¹ O bu âyeti, iki

¹⁰⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 233-234.

¹⁰⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 202.

¹⁰⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 66.

¹⁰⁷⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 18.

¹⁰⁷⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 18.

¹⁰⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 19.

¹⁰⁸¹ Nisâ, 4/82; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 20.

boyutta değerlendirmektedir. Birincisi; Kur'ân içeriğinin anlam boyutunda herhangi bir çelişki olmadığıdır. İkincisi ise; ilgili âyette asıl kastedilen sadece içerikteki anlam uyum düzeni değil, özellikle Kur'ân'da kullanılan tüm kavramları da kapsayan uyum ve ahenktir. Bu düzenden dolayı kavramlar birbirlerine yaslanmakta, birbirlerini doğrulamakta, birbirlerine bağımlı olmakta, diğer âyetlerle doğrudan veya dolaylı olarak “doğrulayıcı konumda” olduklarını ispat etmektedir.¹⁰⁸²

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın, temel bilgileri ile anlam *münâsebeti* bulunmaktadır.¹⁰⁸³ O, aynı sûrede bulunan iki lafız arasında ilişki kurmaktadır. Sûrenin iniş zamanı *münâsebetlerine* değinmektedir. Böylece *sebeb-i nüzûlü münâsebetinin* dikkate alınması gerektiğine işaret etmektedir.¹⁰⁸⁴

4.11.3. Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.11.3.1. Fâtiha, 1/ 1-7:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٣﴾ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

1. *Rahmân, Rahîm* olan Allah'ın adıyla.” 2-4. “Hamd (övgü); *Rahmân, Rahîm*, hesap gününün sahibi, âlemlerin de Rabbi olan Allah içindir.” 5. “(Rabbimiz)! Yalnız sana kulluk ederiz ve yalnız senden yardım dileriz.” 6-7. “Bizi doğru yola, nimet verdiklerinin yoluna ulaştır; gazaba uğratılmışların ve sapkınların yoluna değil.

a) Zemahşerî'ye göre Fâtiha sûresi Kur'ân'daki ilimlerin tamamını içine almaktadır. Bu açıdan bu sûrenin âyetlerinin Kur'ân'ın tamamı ile *münâsebeti* bulunmaktadır. Ona göre Kur'ân, Allah'a layık olan övgü, kulluk, vaad ve vâidi içine almaktadır. Bu itibarla Kur'ân âyetleri de bu sayılanların tamamını ihtiva etmektedir. Bu durum Fâtiha sûresinin diğer sûre ve âyetlerle olan *münâsebetini* ortaya koymaktadır.¹⁰⁸⁵

b) Tabâtabâî, Fatiha sûresinin Kur'ân'ın bütünüyle olan *münâsebetine* işaret ederek şöyle söylemektedir: “Bu sûre, Kur'ân'ın tüm içeriğini kısa ve özlü bir biçimde ihtiva etmektedir. Çünkü Kur'ân'ın temel bilgiler ve bunlara bina edilen ahlâk, hukuk, ibadet, insanlar arası ilişkiler, siyaset, toplumsal ilişkiler, vaat ve tehditler, kıssa ve

¹⁰⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C.5, s. 20.

¹⁰⁸³ Nûr, 24/34; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 15, s. 121.

¹⁰⁸⁴ Neml, 27/25, 26; Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 15, s. 358, C. 5. s. 160.

¹⁰⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 11.

ibret tabloları ile ilgili akıllara durgunluk veren kapsamlılığı, bütünüyle tevhide, peygamberliğe, ahirete ve bunların ayrıntılı açıklamasına, kulların dünya ve ahiretleri için elverişli olan yola iletilmesine dönüktür.”¹⁰⁸⁶ Görüldüğü gibi bu sûre, söz konusu gerçekleri öz, ama derin anlamlı ifadelerle içermektedir

Tabâtbâî, bu sûrenin Kur’ân’ın tamamına yönelik münasebetine örnek olarak *el-Uyûn* adlı eserden İmam Rıza’nın Hz. Ali’nin şöyle söylediğini nakletmektedir: “Hz. Peygamber’in şöyle dediğini duydum: Allah diyor ki: “Fâtiha Suresi’ni kendimle kulum arasında paylaştırdım. Fâtiha’nın yarısı benim ve yarısı da kulumundur...”¹⁰⁸⁷

Görüldüğü üzere Zemahşerî ve Tabâtabâî, Fâtiha sûresi hakkında yaptıkları yorumda “Fâtiha sûresi, Kur’ân’daki bilgilerin tamamını içine almaktadır.” demek suretiyle bu sûrenin Kur’ân âyetlerin ile olan *münâsebetine* vurgu yapmaktadırlar. Bu bakımdan aralarında herhangi bir fark söz konusu değildir.

c) Bu sûre eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Kurtubî’ye göre Fâtiha sûresinde, başka sûrelerde olmayan bir kısım nitelikler mevcuttur. Bu sûre yirmi beş kelimedenden ibaret olmasına karşın Kur’ân’ın tamamını ihtiva eder. Bu sûrenin Yüce Allah tarafından kendisiyle kulu arasında ikiye ayrılmış olması da onun faziletine işaret eder. Bu sûre olmadan namaz sahih olmaz, hiçbir amel onun sevabına erişemez. Bu nedenle Kur’ân’ın anası (ümmü’l-Kur’ân) olmuştur.¹⁰⁸⁸

Zerkeşî, bu sûrede olduğu gibi Bakara sûresinin başında da müminlerin arzuladıkları hidayetini ancak Kur’ân’ın kendisinin olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁰⁸⁹ Bu noktada Zerkeşî, Fâtiha sûresi ile Bakara sûresi arasındaki *münâsebeti* ortaya koymaktadır.

Yazır ise şunları söylemektedir: Fâtiha sûresi, Kur’ân’ın aslı, esası, kökü ve tohumu gibidir. Bu nedenle Kur’ân’ın ihtiva ettiği bütün hüküm ve hikmetlerin esas manalarını içine alan edebi bir özeti, eşsiz bir örneğidir.¹⁰⁹⁰ Yazır bu noktada Tabatabâî ile aynı fikirdedir.¹⁰⁹¹ Yazır bu sûrenin birinci yarısının Mekki sûreleri, ikinci yarısının ise Medeni sûreleri temsili niteliğinde olduğunu söylemektedir. Bu

¹⁰⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 42.

¹⁰⁸⁷ Bkz. Câ‘fer-i Sâdık, *el-Uyûn*, C. 2, Bab 28, Hadis 59, s.269.

¹⁰⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘*, C. 1, s. 171.

¹⁰⁸⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 38.

¹⁰⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C., 1, s. 28.

¹⁰⁹¹ Bk. Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 42.

yüzden bu sûrenin bir kısmının Mekkî ve bir kısmının da Medenî olduğu zannedilir. Fâtiha sûresi, Kur'ân'ın konusu olan Allah-âlem ve Allah-kul ilişkisini mükemmel bir biçimde ifade etmektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın bütün sûre ve âyetleriyle *münâsebeti* söz konusudur.¹⁰⁹²

Okuyan Fâtiha sûresinin, Kur'ân'ın özeti konumunda olduğunu ve Kur'ân'ın muhteviyatı hakkında genel bir içerik sunduğunu söylemektedir. Bu bakımdan Kur'ân'ın âyetlerinin tamamına yakınının, her kelimesinin birçok âyetle anlam *münâsebeti* bulunmaktadır.¹⁰⁹³ Kur'ânda zikredilen konular, Kur'ân'ın tamamına dağıtılmak sûretiyle ele alınmıştır. Bu bağlamda âyetlerin tamamının birbirleriyle mana *münâsebetleri* açısından ilişkisini ortaya koyar. Kur'ân'ın değindiği bir mevzunun anlaşılabilmesinin anılan konunun tümüyle ele alınmasıyla mümkün olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁹⁴

4.11.3.2. Âl-i İmrân, 3/1-2:

الَمْ (۱) اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۲)

1. “Elif-Lâm-Mîm.” 2. “Allah (ki) O’ndan başka ilah yoktur. Diridir, hayatı elinde tutandır.”

a) Zemahşerî, bu âyetlerin diğer âyetlerle *münâsebeti* olduğuna vurgu yapmakta dolayısıyla devamındaki âyetlerden bağımsız olarak düşünülmemesi gerektiğini söylemektedir. Birinci âyette *elif-lâm-mîm* geçtiğini, akabinde gelen *اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ* “Allah; ondan başka asla ilâh yoktur; hay ve kâyumdur.”¹⁰⁹⁵ âyetinin yeni bir cümle olduğunu söylemektedir. Âl-i imrân sûresinin âyetleri ve harfleri arasındaki *münâsebet*e vurgu yaparak *elif, lâm, mîm* âyetinin harfleri arasındaki ilişkiden bahseder.¹⁰⁹⁶ Âyetler arasındaki *münâsebet*e değinerek *mîm* harfinin fethalı okunması halinde aldığı fethanın bir sonraki âyetin başında bulunan “Allah” lafzının başındaki hemze’nin tahfifi için düşürülerek harekenin *mîm*’e verildiğini, hemzenin vasıl/geçiş hemze’si olduğunu söyleyerek *münâsebet*e vurgu yapmaktadır. Yani, harekenin kendinden önceki sakin harfe verilerek ona delalet ettiğini söylemektedir.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. I, s. 28.

¹⁰⁹³ Mehmet Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, I, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 49.

¹⁰⁹⁴ Okuyan, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, C. 1, s. 49.

¹⁰⁹⁵ Âl-i imrân, 3/2.

¹⁰⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 330.

¹⁰⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 330.

Zemahşerî, ayrıca Kur'ân'ın kullandığı lafızlar arasındaki *münâsebet*e vurgu yaparak Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğini ifade etmek için *nezzele* fiilinin, Tevrat ve İncil'in indirildiğinin bayanı için ise *enzele* fiilinin kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre âyetteki bu ayrımın nedeni; Kur'ân'ın zaman içerisinde tedricen indirilmiş olduğunu belirtmek için *nezzele*, Tevrat ve İncil'in *nüzûl*ünün toptan olduğu için *enzele* fiilinin kullanılmasıdır.¹⁰⁹⁸

b) Tabâtabâî'ye göre Âl-i İmrân sûresinin ilk altı âyeti, sûrenin tamamını özetler nitelikte olup aynı zamanda bir giriş konumundadır. Bu itibarla sûrenin içeriğine dair külli bir açıklama getirmektedir. Bu bağlamda sûrenin âyetleri arasındaki *münâsebet*ini ortaya koymaktadır.¹⁰⁹⁹ Bu bağlamda “Şüphesiz, yerde ve gökte Allah'a...” cümlesiyle başlayan son iki ayet (3/5-6), açıklama sonrası gerekçelendirme işlevini, ortadaki iki ayet (3/3-4) ise kapsamlı girişin tamamlanışını sağlayan söz, olarak ön plana çıkmaktadır.¹¹⁰⁰ Böylece bu sûrenin âyetlerinin, Kur'ân'ın diğer tüm âyet ve sûrelerinde bulunan konuları öz nitelikte barındırdığını vurgulayarak *münâsebet*i dillendirmektedir. Tabâtabâî, bu bilgilerin yanında tek seferde nâzil olabileceği ihtimalinin kuvvetli olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁰¹

Zemahşerî, Âl-İmrân, 3/1-2. âyetinin diğer âyetlerle olan *münâsebet*ine değinirken Tabâtabâî, ilk altı âyetin sûrenin tamamıyla olan ilişkisine vurgu yapmaktadır. Sonuç itibarıyla her iki müfessirin de *münâsebatü'l-Kur'ân* hakkında benzer düşüncede olduklarını söylemek mümkündür.

c) Bu âyetler eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Bazı müfessirlerce bu sûrenin âyetleri ile bir önceki Bakara sûresinin âyetleri arasındaki *münâsebet*e işaret edilmiştir. Bu bağlamda şu hususlar dile getirilmiştir: Sûrelerin her ikisinin başında da *Kitaba* (Kur'ân) işaret edilmiştir. İman edenlerle iman etmeyenlerin ayrımı yapılmıştır. Ehl-i kitabın sahip olduğu inanç ve tutumlarından bazıları eleştiriye tabi tutulmuştur. Hz. Âdem ve Hz. İsa'nın yaratılışlarındaki benzerliklere değinilmiştir. Her ikisinde de savaş ahkâmı ve benzeri hükümlere yer

¹⁰⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 331.

¹⁰⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, ss. 6-7.

¹¹⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 5.

¹¹⁰¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 3, s. 5.

verilmiştir. Öncekinde müttakilerin kurtuluşa erecekleri bildirilirken ikincisinde takvâ öğütlenmiştir.¹¹⁰²

Âl-i İmrân sûresinin Bakara sûresinin devamı niteliğinde olduğu zikredilmektedir. Bakara sûresinde Yahudilerin hataları anlatılırken bu sûrede Hristiyanların hataları anlatılmaktadır.¹¹⁰³

4.11.3.3. Hûd, 11/115:

وَاصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

“Sabırlı ol! Şüphesiz ki Allah güzel davrananların ödülünü ziyan etmez.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyetin mana yönüyle bir önceki âyetle *münâsebeti* bulunmaktadır. Bu âyet bir önceki âyetin devamı niteliğindedir. Yüce Allah bir önceki âyetle¹¹⁰⁴ yapılması gerekenlerden bazılarını saymış, bunların öğüt almak isteyen kimseler için büyük bir nasihat olduğunu belirtmiş, öğüt almanın üst noktası olarak sabrı tavsiye etmektedir. Zemahşerî, bu âyetle Yüce Allah’ın aslında şöyle buyurduğunu ifade etmektedir: “Sana emrettiğim şeyleri ifa etmek ve yasakladıklarından sakınmak hususunda sabır zorunludur. Zira bunların hiçbirisi sabır olmadan olmaz. Yani sabır göstermeden bunların hiç birisinin tam anlamıyla gerçekleşmesi mümkün değildir.”¹¹⁰⁵

b) Tabâtabâî ise bu âyet hakkında şunları söylemektedir: “Bu âyetle Hz. Peygamber’e namaz kılması ve sonra sabretmesi emrediliyor.” Müfessir bazı âyetlerden örnek vererek konuya açıklık getirmektedir: “Sabrederek ve namaz kılarak yardım dileyin.”¹¹⁰⁶ âyetinde emredilen namaz ve sabırda, ahlâkî boyutların olduğuna değinir. Bunları diğer ibadetlerle kıyaslayarak, diğerlerinden daha büyük olgular olduğunu vurgular, daha sonra namaz ve sabırla ilgili şu âyetlerle *münâsebet* kurar,¹¹⁰⁷ “Allah’ı anmak elbette ibadetlerin en büyüğüdür.”¹¹⁰⁸ “Şüphesiz bu (sabır) yapılmaya değer işlerdendir.”¹¹⁰⁹

¹¹⁰² Muhammed Abdüh b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî, *Tefsîru’l-Menâr*, C. 3, nşr. Reşîd Rızâ, Kahire 1947, s. 153; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 2, s. 286.

¹¹⁰³ Rıfat Oral, *Kur’ân’ın Temel Konuları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020, s.18.

¹¹⁰⁴ Hûd, 11/114.

¹¹⁰⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 419.

¹¹⁰⁶ Bakara, 2/45.

¹¹⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 11, s. 60.

¹¹⁰⁸ Ankebût, 29/45.

¹¹⁰⁹ Şûrâ, 42/43.

Zemahşerî, Hûd, 11/115. âyetinin bir önceki âyet ile münasebetine değinirken Tabâtabâî, bu âyetin bir önceki âyet ile birlikte Ankebût, 29/45 ve Şûrâ, 42/43. âyetler ile olan münâsebetine değinmektedir. Bu açıdan her ikisinin de benzer düşünceye sahip olduklar görülmektedir.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Râzî bu âyetin bir öncesinde¹¹¹⁰ dile getirilen namaz ve iyilikle ilgili mevzulara değindikten sonra bu âyeti şöyle yorumlar: Yüce Allah şöyle buyurmuştur; “Sabret, zira Allah muhsinlerin mükâfaatını zayi etmez”. Müfessir bunun “namaza sabret, devam et” manasına geldiğininin söylendiğini zikretmektedir. Buna da “ehl-ü iyâline namazı emret, kendin de ona sebatla devam et” anlamına gelen Tahâ, 20/132. âyetini örnek gösterir.¹¹¹¹ Râzî’nin bu anlatımından söz konusu âyetin diğer âyetlerle olan münâsebetine işaret ettiği görülmektedir.

Kurtubî bu âyet hakkında şöyle söylemektedir: “Sabret!” Yani namaz kılmaya devam et, namaz üzere sabret. Kurtubî’ye göre bu âyetteki ifade “sen aile halkına namazı emret, kendin de sabırla ona devam et!” Tâhâ 20/132’deki buyruğa benzemektedir. Kurtubî bu âyetin manası hakkında “Ey Muhammed karşı karşıya kaldığın eziyetlere sabret, dayan” şeklinde olduğu da söylenmiştir. “Çünkü Allah iyi hareket edenleri” yani namaz kılanları “mükâfatsız bırakmaz.”¹¹¹² Kurtubî’nin bu açıklamasından bu âyetin diğer âyetlerle olan münâsebetine değindiği görülmektedir.

Yazır bu âyet hakkında, Hz. Peygamber’in şahsında müminlerin tamamına bir hitap olduğuna, ilâhi emirlere uyanların bazı sıkıntılarla karşılaşacağına işaret edilerek sabredilmesinin öğütlendiğini söyleyerek, bu âyetin önceki âyetlerle münâsebetini ortaya koymaktadırlar.¹¹¹³

4.11.4. Değerlendirme

Münâsebâtü’l-Kur’ân konusuna tefsir geleneğinde ilk defa değinen müfessir Zemahşerî’dir. Zemahşerî, tefsirinde genellikle âyetler arasındaki münâsebet ve kendi içindeki bütünlüğüne temas etmiş ancak tüm âyetlerin bir birleriyle olan münâsebetlerine değinmemiştir. Müellifin zikrettiği âyetler arasındaki münâsebet

¹¹¹⁰ Hûd, 11/114.

¹¹¹¹ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 18, s. 76.

¹¹¹² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 5, s. 233.

¹¹¹³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 5, s. 21.

yönleri kendisinden sonraki müfessirler için de ilham kaynağı olmuştur. Tabâtabâî ise tefsirinde âyetler arasındaki *münâsebet*e temas etmiş, ardından mana bakımından yakın olan âyetleri sıralayarak âyetlerin *münâsebet*lerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Zemahşerî, Kur'ân'ın lafızlarının sağlam bir *tenâsüb* halinde bulunması, nazm ve telifinin *i'câz*ını göstermesi, pek çok manayı ihtiva etmesi ve benzeri hususlar bakımından *müteşâbih* bir kitap olduğunu vurgular. Bu nedenle incelenen âyetle *münâsebeti* olan âyetler dikkate alınmalı, çelişkiden uzak mukayese edilmelidir. Bu nokta da her iki müfessir ittifak içindedirler.

Görüldüğü gibi Zemahşerî ve Tabâtabâî, Kur'ân âyetleri arasındaki *münâsebet* konusunda benzer düşünceye sahiptir. Zemahşerî'nin bazı âyetlerin *münâsebetine* değinirken, Tabâtabâî'nin bu konuda daha kapsamlı bir bakış sergilediğini söylemek mümkündür.

Münâsebâtü'l-Kur'ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde zikrettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *üslûbu'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki açıklamaları önem arz etmektedir.

4.12. Üslûbu'l-Kur'ân

4.12.1. Kavramsal Çerçeve

Üslûb lügatte “tutulan yol, tarz, tavır”¹¹¹⁴ olarak ifade edilmektedir. Terim olarak ise söz diziminde ve lafzın seçiminde takip edilen yöntem anlamına gelmektedir. Edebî literatürde; “dilın vasıta ve imkânlarını kendine ait ölçütlerle seçip kullanması sonucu ortaya çıkan özellikler”¹¹¹⁵ olarak aktarılmaktadır.

Kur'ân *üslûbu* açısından düşünüldüğünde; Kur'ân'ın nazmî oluşumu sürecinde kendine has anlatım metoduyla lafız tercihinde takip edilen yöntem, şeklinde tanımlamak mümkündür.¹¹¹⁶ Bu noktada özgünlük ekseninde muhteva-anlam ve şekil-lafız özellikleri ön plana çıkmaktadır.¹¹¹⁷

¹¹¹⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 2, s. 239; Cevherî, *es-Sıhâh*, I, s. 148; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 97; Mevlüt Sarı, *Türkîsh English Arabic Persian*, Gonca Yayınevi, İstanbul (ty), s. 844.

¹¹¹⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 2, s. 239; Bk. Taştekin, “İnsan, Dil ve Kur'ân”, *The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences* 4(2), 2018, ss. 155-156; Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, Multilingual, İstanbul 2002, s. 40.

¹¹¹⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, C. 2, s. 239.

¹¹¹⁷ Mertoglu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. XLII, s. 382.

Kur'ân üslûbu, Kur'ân'ı daha iyi anlamak ve idrak etmek adına önem arz etmektedir.¹¹¹⁸ Çünkü Kur'ân üslûbu âyetle bildirildiği üzere ne şiir; “Biz ona şiir öğretmedik; zaten ona yaraşmazdı da. Ona vahyedilen, ancak bir öğüt ve apaçık Kur'ân'dır.”¹¹¹⁹ ne de nesirdir.

Kur'ân, söz sanatlarının ve edebî anlayışın en üst seviyeye ulaştığı bir zaman diliminde inmiştir. Onun nâzil olmaya başladığı günlerde, döneminin coğrafyasında bilinen edebî türlerden hiçbirine benzememesi ile dikkat çekmiş, değişik mevzularda ilgi uyandıran etkili üslûbuyla hitabını ortaya koymuştur.¹¹²⁰ Kur'ân'ın nüzûlü döneminde muhatap olan Arap halkının şiir ve hikmetli sözlere düşkün oldukları bilinmektedir. Kur'ân, onların bu düşkünlüklerini dikkate almış, şiir ve veciz sözlerin güzelliklerini farklı bir üslûbta kullanmıştır. Sûre başları ve sonlarında ortaya koyulan kelime seçimi ve dizilişi, âyet bitişlerindeki kafiye benzeyen ses uyumları, bir taraftan eş benzeri olmayan edebî sanat ve estetiğin görsel ifadesi diğer taraftan ise hakikat ve hikmet kaynağının ilâhi tezâhürüdür.¹¹²¹

Bir kısım âyetlerin usandırmayan bir tarzda tekrarlanmış olması, bazı sûrelerin başında bulunan mukatta'a harfleri, soru-cevap yöntemindeki anlatım şekli, kasem, istifhâm, tekit ve benzeri unsurların kullanılması, metafizik içerikli darbimeseller, kıssalar, konu edinerek somut hale getirilmesiyle muhataplara aklî fırtınalar yaşatılması hakikat ve hikmet boyutuna örnek olarak zikredilebilir.¹¹²²

Kur'ân'ın üslûbu konusuna değinen kaynaklarda genellikle çok zikredilen belâğat özellikleri şunlardır: Lafız-mana âhengi, ses-terkip düzeninde uyum, akıl ve duyguya yönelme, benzersizlik (kendine özgü), gönüllere tesir etmesi, taklit edilemezliği ve i'caz içermesi.¹¹²³

¹¹¹⁸ Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, Kitabevi, İstanbul. 1995, ss. 110-113; Muhammed Aydın, “Kur'ân'da Teşbihli Anlatım Üslubu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Sakarya 2001, s. 85; Mustafa Karagöz, “Dilin İşlevleri Açısından Kur'an'ın Üslûbu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, 2007, s. 172.

¹¹¹⁹ Yâsîn, 36/69.

¹¹²⁰ M. Suat Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XLII, TDV Yayınları, İstanbul 2012, s. 382.

¹¹²¹ Bilmen, *Kur'ân'ı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 3; DİB, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, C. 1, s. 17.

¹¹²² Mertoğlu, “Üslûbü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. XLII, s. 382.

¹¹²³ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, (ö. 403/1013), *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî, Dâru'l-Meârif, Kahire 1951, s. 63 vd.; M. Tayyib Okıç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûp ve Kırââtı*, AÜİF. Yayınları, Ankara 1963, s. 1 vd.; Ali Taştekin, “İnsan,

Süyûtî, Fahrüddîn Râzî'nin Kur'ân'ın *i'câzını üslûbunda*, fesâhatinde ve bütün kusurlardan uzak oluşunda gördüğünü nakletmektedir.¹¹²⁴ Kur'ân'ın mu'cizevî üslûbu hakkında net bilgi veren tehaddî (meydan okuma) âyetleri önemli bir veri kaynağıdır. Kur'ân'ın üslup benzersizliği, o dönemin söz sahibi ediplerini oldukça etkileyerek sözde dehalıkların altüst etmiş, gelecek asırlardaki belâğat sahiplerini de çaresiz bırakmıştır.¹¹²⁵ Rummânî'nin bu konudaki görüşleri Süyûtî tarafından şöyle nakledilmektedir: Kur'ân, kendine mahsus üslûbuyla nâzil olmuştur. Bu üslûbun diğerlerinden ayrılan özelliği, sözün en güzeli olan şiirin dahi ötesinde bir yere sahip olmasıdır.¹¹²⁶

Cahiliye döneminde edebiyat oldukça ileri seviyede olmasına rağmen kullanılan dil ve üslûb karşısında muârizlarının âciz kalması, Kur'ân'ın ilâhi olduğunun ispatıdır. Örneğin bu dönemde yaşayan Arap edebiyatı alanında yetkin bir kariyere sahip olan Velîd b. Mugîre'nin bazı âyetleri¹¹²⁷ dinlediğinde Kur'ân'ın üslup ve belâğat güzelliği karşısında hayretler içerisinde kaldığı bilinmektedir. Hatta Mugîre'nin, edebiyat alanında dil üslûbunun kaliteliliği açısından çokça övülen recez, kaside gibi şiir dallarıyla kıyasladığı ve mukayese etmenin dahi mümkün olmayacağı düşüncesiyle hayretini gizleyemediği ve itiraf ettiği ifade edilmektedir.¹¹²⁸

Kur'ân'ın Arap belâğat ve fesâhatının muhteşemliğiyle oluşturulan üslûbu karşısında kifayetsizliği dillendiren sadece Cahiliye dönemi veya Müslüman dil uzmanları/düşünürleri değil aynı zamanda batıda alanında yetkin kişiler tarafından da hayretle karşılanmıştır. Örneğin Cenevre Üniversitesi profesörü Edouard Montet şu şekilde itiraf etmektedir: “Sûreler hakkında ileri sürdüğümüz bir çok meseleler hususunda ne hüküm verilirse verilsin, Arapça olarak Kur'ân'ı bilenlerin hepsi, bu dini Kitabın güzelliğini, üslûbunun son derecedeki mükemmeliyetini (edebî bakımdan) tebciil etmekte müttelik olacaklardır ki, Avrupa dillerindeki bütün tercümeler, bunu hissettirip ifade etmek imkânından mahrumdurlar.”¹¹²⁹ Yine aynı müellif, Kur'ân üslûbunu diğer ilâhi kitaplar arasında en muhteşemi olarak

Dil ve Kur'ân”, *The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences* 4(2), 2018, ss. 155-156.

¹¹²⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1839, 1881.

¹¹²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1881.

¹¹²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1892-1893.

¹¹²⁷ Müddessir 74/11-25.

¹¹²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, C. 2, Dâru'l-Haremeyn li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Kâhire 1997, Tefsir, 27/3929, s. 596.

¹¹²⁹ Okıç, *Kur'ân-ı Kerimin Üslûp ve Kıraâtı*, s. 2.

dillendirmektedir.¹¹³⁰ Bâkılânî, Kur'ân'ın alışlagelmiş söz üslûblarından başka kendine özgü bir *üslûbun* olduğunu da ifade etmektedir.¹¹³¹

Klasik dönemde yalnız Zerkeşî'nin bu konuyu *fî Üslûbi'l-Kur'ân ve Fünûnihi'l-Belâğiyye* başlığıyla çalışmasında değerlendirdiği ve Kur'ân *üslûbu* çerçevesinde ele aldığı bilinmektedir. Zerkeşî, burada Kur'ân'daki belâğat sanatları üzerinde durmaktadır.¹¹³²

Modern dönemde Hamîdüddin Ferâhî'nin, Mustafa Sâdık er-Râfî'nin, Seyyid Kutub'un, Muhammed Abdullah Dirâz'ın, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'nin ve Subhî es-Sâlih'in çalışmaları, Kur'ân'ın mu'cizevî özelliğini farklı açılardan ele alan müellifler arasında sayılmaktadır.¹¹³³

4.12.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Üslûbü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

a) Zemahşerî tefsirinde kıraatleri tercih ederken rivâyetlere değil, Kur'ân ekseninde üslup ve dil kaidelerine riâyet etmektedir. Bu metodu kullanmasından dolayı bazı çevrelerce eleştirilmiştir. Bunlara Kâdî İyâz, İbnü'l-Müneyyir, İbn Teymiyye, Ebû Hayyân el-Endelûsî'yi örnek olarak göstermek mümkündür.¹¹³⁴

Zemahşerî'nin üslup ve dil kaidelerine riâyet etmesinin temel nedeni; üslûb güzelliğini koruyan ve manayı kuvvetli hale getiren kıraati diğerlerine tercih etmesidir.¹¹³⁵ Yani kıraat, Kur'ân'ın üslûb güzelliği ile mananın kuvvetlendirilmesinde bir şeyler eksiltiyorsa o kıraati tercih etmeyi uygun bulmamıştır.¹¹³⁶

Zemahşerî, Kur'ân'ın *üslûbunu* bazen *sahih ve muhkem* (kusursuz, güçlü ve sağlam),¹¹³⁷ bazen çok sert ve keskin sınırlı,¹¹³⁸ bazen latîf ve reşîk (güzellikte letâfet)¹¹³⁹ olarak niteler. Ayrıca vecîzlik (yoğun anlamlı kısa ifade), doyuruculuk, geniş ve özet anlatım, anlam artırımıyla beraber pekiştirme ve tekrîr,¹¹⁴⁰ doğruya

¹¹³⁰ Okiç, *Kur'ân-ı Kerim'in Üslûp ve Kıraâtı*, s. 2 vd.

¹¹³¹ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 67 vd.

¹¹³² Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 547.

¹¹³³ Mertoğlu, "Üslûbü'l-Kur'ân", *DİA*, C. XLII, s. 382.

¹¹³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, çev. Coşkun vd., s. 45.

¹¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 436.

¹¹³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 168.

¹¹³⁷ Secde, 32/1; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 491.

¹¹³⁸ Abese, 80/17; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 689.

¹¹³⁹ Hucurât, 49/17; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 368.

¹¹⁴⁰ Nûr, 24/24; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 217.

yönlendirmede terğîb ve terhîb öğelerini birlikte kullanışı ¹¹⁴¹ bu *üslûbun* özelliklerindendir.¹¹⁴²

Zemahşerî'nin Arapçanın dil yapısı ve *üslûbu* açısından manalarına itimat ettiği, meânî ve beyân ilimleri bakımından üstün bir çaba gösterdiği, Kur'ân'ın *i'câzını* ortaya koymak için belâğata ehemmiyet verdiği, maksadın hasıl olmasına yönelik soru ve cevaplı bir yol izlediği görülmektedir.

b) Tabâtabâî nezdinde bütünsel olarak Kur'ân; sunuş tarzı, belâğat ve yetkinlik özellikleriyle ulaşılması imkansız bir konuma sahiptir. Bu vasıflarıyla Kur'ân, karşıtlarına meydan okumaktadır.¹¹⁴³ Cahiliye Araplarının en belirgin özelliği, belâğatta zirve olmalarıdır. Ona göre İslâm'ın doğuşundan bu yana belâğat ustaları başta olmak üzere tüm insanlığın benzerini oluşturamaması,¹¹⁴⁴ Kur'ân'ın belâğat, fesâhat ve *üslûbunun* erişilmez olduğunun bir kanıtıdır.¹¹⁴⁵

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'da en latîf ve en güzel bir üslup kullanılmaktadır. Bakara 2/186. âyeti *üslûbun* en çarpıcı yönünü yansıttığından dolayı güzel örneklerden birini teşkil etmekte ve etkileyici bir üslûb sergilemektedir.¹¹⁴⁶ Ayrıca konunun önemine göre *üslûbun* vurgu ve sertliği değişmektedir. Örneğin Tabâtabâî, Mâide, 5/51-54. âyetlerinin tefsirini yaptıktan sonra Kur'ân ve hadis ışığında konuya yönelik genel bir değerlendirme yaparak şunları söylemektedir: Kur'ân, önem verdiği konuları irdelerken vurgulu ve sert bir üslûp kullanmaktadır. Bu da şunu göstermektedir; ortada birbirini pekiştiren olumsuz etkenler vardır ve bunlar insanları büyük felâketlere, onur kırıcı alçaklıklara duçar edecek yoğunluktadır. Sonuçta Kur'ân, uyarıları dikkate almayanların Yüce Allah'ın korkunç gazabıyla yüz yüze geleceklerini ifade etmek için sert bir üslûb kullanmaktadır. Bu konuya faizi yasaklayan,¹¹⁴⁷ Hz. Peygamber'in akrabalarını sevmeyi emreden ve benzeri âyetler örnek gösterilebilir.¹¹⁴⁸

¹¹⁴¹ Bakara, 2/25; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 114.

¹¹⁴² Bk. Bayer, *Keşşâf Tefsirinde Belagat Uygulamaları*, AÜSBE Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013, ss. 67-68.

¹¹⁴³ Hûd, 11/13-14; Yûnus, 10/38-39.

¹¹⁴⁴ Bakara, 2/23.

¹¹⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 60.

¹¹⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 31.

¹¹⁴⁷ Bakara, 2/275-280.

¹¹⁴⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 5, s. 402.

2.12.3. Üslûbü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin

Yaklaşımı

4.12.3.1. Bakara, 2/186:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“Kullarım sana benden sorduğunda (onlara de ki): “Ben (kendilerine) çok yakınlım. Bana dua ettiği zaman, dua edenin çağrısına cevap veririm. (Kullarım) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar ki doğru yolu bulabilsinler!”

a) Zemahşerî'ye göre bu âyetin *üslûbunda temsîlî* bir anlatım söz konusudur. Âyette, Yüce Allah'ın yapılan dualara icabet etmesi, istekleri karşılaması, mekânen yakın olanın durumuna benzetilerek *temsîl* yapılmıştır.¹¹⁴⁹ Yüce Allah'ın kullarına yakınlığını ifade eden diğer bir âyet “Biz ona şah damarından daha yakınız.”¹¹⁵⁰ mealindeki âyettir.¹¹⁵¹

b) Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, en ince ve en güzel bir üslup kullanır. Bu âyet buna güzel bir örnektir. Âyet, mananın en güzelini ve en incesini kuşatan çarpıcı bir ifade ortaya koymaktadır.¹¹⁵² Tabâtabâî bu âyetteki *üslûbun* inceliklerini şöyle özetlemektedir:

1. Tekil şahıs kullanılmasına rağmen gayb sigası ile çoğul zamir kullanılmaması.

2. “İnsanlar!” gibi genel hitabı sergileyen bir kelime kullanmak yerine, “kullarım” hitabının tercih edilmesi.

3. “Onlara de ki: Ben yakınlım.” gibi ifadelerden kaçınıp aracısız direkt “ben yakınlım” şeklinde hitap edilmesi.

4. *İnne* tekit edatının kullanılması, sürekli yakınlık anlamı için fiil (yakın olurum) değil de sıfatın (yakınlım) tercih edilmiş olması.

5. Duaya cevap verme olgusunun sürekliliğine işaret etmesi için muzârî fiilinin kullanılmış olması.

¹¹⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 227.

¹¹⁵⁰ Kâf, 50/16.

¹¹⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 227.

¹¹⁵² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 31.

6. “Dua edenin duasına cevap veririm.” hitabının “bana dua ettiği zaman” sözüyle mukayyet kılınması söz ve hitabet *üslûb*unun ayrı bir özen gösterildiğini ortaya koymaktadır.¹¹⁵³

Tabatabâî’nin bu âyette, kul-Allah ilişkisinin en sıcak ve en canlı bir üslûbla anlatıldığını, şuurlu ve dinamik kulluğun yollarının gösterildiğini, *üslûb*un güzelliğine ve çarpıcılığına dikkat çekildiğini ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Bakara, 2/186. âyet ekseninde Kur’ân’ın *üslûb*una değişik yönlerden açılım getirmişlerdir. Farklı perspektiften yaklaşım sergilemiş iseler de *üslûbu’l-Kur’ân* konusunda aralarında belirleyici ve ayırtıcı herhangi bir farkın olmadığını söylemek mümkündür.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Kurtubî bu âyet hakkındaki açıklamalarını dört noktada toplamakta olup şunları söylemektedir: a) Allah’a dair soru sormak ve âyetin *nüzûl* sebebi: Bu konudaki çeşitli rivâyetleri nakletmektedir. b) Yüce Allah’ın yakınlığı: “Şüphesiz Ben pek yakınım” ifadesindeki kastedilen yakınlık, duayı kabul etmek suretiyle olan yakınlıktır. Bir görüşe göre de ilmiyle, bir diğer görüşe göre ise ben velilerime (mümin dostlarıma) lütuf ve ni’metlerimle pek yakınım, demektir. c) Dua, ibadet ve kabul: “Bana dua ettiğinde dua edenin duasını kabul ederim” ifadesi Bana ibadet edenin ibadetini kabul ederim demektir. Buna göre buradaki “dua” ibadet, “icabet” de kabul etmek anlamına gelmektedir. d) Doğru yola ulaşmak için: “O halde onlar da bana icabet ve bana iman etsinler” emri, Ebu Reca el-Horasanî’ye göre “bana icabet etsinler” bana dua etsinler demektir. İbn Atiyye’ye göre dualarını kabul etmemi benden istesinler demektir.¹¹⁵⁴ Kurtubî’nin bu açıklamasında Kur’ân’ın *üslûb*una değindiği anlaşılmaktadır.

Yazır bu âyet hakkında şunları söylemektedir. “Kullarım, sana benden sorduklarında cevabı şudur: Ben, gerçekten yakınım, yani bana dua ettiği vakit, dua edenin duasını kabul ederim, onu her halde bir cevap ile karşılarım. Demek ki, Allah’ın yakınlığının manası, bu şekilde çabucak kabul etmektir. Yer yakınlığı, cihet yakınlığı demek değildir.”¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, ss. 31-32.

¹¹⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 3, ss. 178-185.

¹¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 1, s. 545.

Bilmen bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: Bu âyet ibadetlerde bulunan kullarına Yüce Allah'ın mânen yakın olduğunu bildirerek onları dua ve niyaza, ibadet ve taate teşvik etmektedir.¹¹⁵⁶ Bilmen'e göre buradaki kurbiyyet/yakınlık manevî bir kurbiyyet olup mekânî değildir. Yüce Allah'ın kullarına yakın olması, onun ilminin kemalini *temsîl* içindir. Yani kullarının bütün işlerine, sözlerine son derece muttali olduğunu beyan içindir.¹¹⁵⁷ Bilmen'in bu yorumunda Kur'ân'ın üslûbuna işaret ettiği anlaşılmaktadır.

İslâmoğlu, bu âyet hakkında şunları söylemektedir: Yüce Allah'ın yakınlığı ile alakalı Kâf, 50/16. âyete atfen “o kadar yaknım ki, şahdamarından bile” dolayısıyla bana yakın olmak isteyen şah damarına, yani kendine yakın olmak zorundadır. Kendini kaybeden beni dünden kaybetmiş demektir. İslâmoğlu'na göre dua kalbin Allah'la konuşmasıdır. Hz. Peygamber duanın önemini şöyle izah etmektedir: “Allah katında duadan daha üstün bir insan davranışı yoktur.”¹¹⁵⁸ İslâmoğlu, bu kadar büyük ve ölümsüz bir hakikati bu denli sade ve yalın bir dille anlatmak ancak ilâhi kelâma mahsus bir özellik olsa gerek diyerek Kur'ân'ın emsalsiz *üslûbuna* vurgu yapmaktadır.¹¹⁵⁹

4.12.3.2. Bakara, 2/275:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Faiz yiyenler, şeytan çarpmış kişilerin kalktıkları gibi kalkarlar. Bu, onların “alışveriş tıpkı faiz gibidir.” demeleri yüzündendir. (Oysa) Allah alışverişini helal, faizi haram kılmıştır. (Artık) kime Rabbinden bir öğüt gelir de (faizden) vazgeçerse, geçmişte olan (kazançları) kendisininindir. Onun işi Allah'a (kalmıştır). Kim de (tekrar faize) dönerse, işte onlar ateş halkıdır; orada *ebedî* kalıcıdır.

a) Zemahşerî, fâiz yiyenlerin kıyamet gününde çarpılmış saralı kimselere benzetmektedir. Kabirlerinden kaldırılanların, faiz yiyenlerin dışındakilerin hızla koşmaya başlayacağını, ancak faiz yiyenlerin çarpılmış gibi bir kalkıp bir düşeceğini belirtmektedir. Çünkü onların yedikleri karınlarında şişirilmiş, dolayısıyla artık kalkmaya mecalleri kalmamıştır.¹¹⁶⁰

¹¹⁵⁶ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 179.

¹¹⁵⁷ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 181.

¹¹⁵⁸ Tirmizî, *De'avât*, I.

¹¹⁵⁹ İslâmoğlu, *Hayat Kitâbı Kur'ân*, c.1, s. 65.

¹¹⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, ss. 315-316.

Zemahşerî, bu âyetten yola çıkarak Kur'ân'daki önemli meselelerin vurgulu ve sert bir üslûbla anlatıldığını, ilâhi uyarıları dikkate almayanların akıbetlerinin sert, vurgulu ve canlı bir üslûbla açıklandığını belirterek¹¹⁶¹ Kur'ân'ın *üslûbuna* işaret etmektedir.

b) Tabâtabâî de Zemahşerî'nin değerlendirmesine paralel olarak bu âyette *üslûbun* sert olduğunu, vurgulamanın ön plana çıktığını, ilgili uyarılara dikkat edilmesi gerektiğini, aksi takdirde dehşetli azapla karşı karşıya kalacaklarını ifade etmektedir.¹¹⁶²

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Bakara, 2/275. âyetinde fâiz yiyenlere yönelik Kur'ân'ın kullandığı sert *üslûba* değinmektedir. Bu konuda benzer düşünceye sahip oldukları anlaşılmaktadır.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Râzî'ye göre bu âyette ribânın (faiz) hükmü açıklanmaktadır. Ribâ ile sadaka arasında ters yönlü bir münasebet söz konusudur. Sadaka, Yüce Allah'ın emrine istinaden kişinin malını noksanlaştırmasıdır. Ribâ ise, Allah'ın yasakladığı bir şekilde kişinin malını artırmak istemesidir. Bu açıdan bu iki şey birbirinin zıddıdır. Bu nedenle Yüce Allah “Allah ribânın bereketini tamamen giderir, sadakaları ise artırır” buyurmaktadır.¹¹⁶³ Ribâ ile sadaka arasındaki bu ilgi nedeniyle Yüce Allah, sadakanın hükmünden sonra ribânın hükmünü zikretmektedir.¹¹⁶⁴

Yazır bu âyette Kur'ân'ın üslûbuna dikkat çekerek şunları söylemektedir: “Bu Kur'ân âyeti, *ribânın* niteliği ile kâr gözeten *alışverişin* niteliğini öylesine kesin bir şekilde ayırmış ve ikisi arasındaki farkı ve tezadı öylesine tesbit etmektedir ki, bu karşılıklı ayırım: الرَّبْوَا kelimesindeki *elif lamı* ahd-ı hariciye hamledip, *ribânın* أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً (kat kat ve katmerli), yani mürekkep (katlanmış) olan bir tek çeşidine aitmiş gibi göstermeye imkan bırakmamıştır.” Bu nedenle *ribâ* kavramı ile *alışveriş* kavramı iyice anlaşıldıktan sonra bunları birbirine karıştırmak mümkün değildir. Yüce Allah katında alışveriş, *alışveriş* olduğu için helal; *ribâ* da *ribâ* olduğu için haramdır.¹¹⁶⁵

¹¹⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 316.

¹¹⁶² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 412.

¹¹⁶³ Bakara, 2/276.

¹¹⁶⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C.VII s. 91.

¹¹⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, C. 2, s. 246.

Bilmen'e göre bu âyet, bu ümmeti ribâdan/faizden men etmek için nazil olmuştur. Âyet, ribânın ne elim felâketlere sebep olacağını en açık bir surette göstermektedir. Ona göre faiz yiyenler mahşere muvazene-i akliyelerini muhafaza etmiş bir surette varamazlar. Ancak şeytan çarpmış, cinlerin tasallutuna uğramış biri gibi mezardan kalkarlar. Bilmen'e göre bu âyette faiz yiyenler, "alış veriş de faiz gibidir" diyerek ilâhi hakikati inkâr edenlerin cehennemlik oldukları ve orada ebedî olarak kalacakları çok açık ve sert bir üslûbla bildirilmektedir.¹¹⁶⁶

4.12.3.3. Âl-i İmrân, 3/180:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أَنِيعَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَاللَّهُ
مِيرَاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Allah'ın, lütfundan kendilerine verdikleriyle ilgili olarak (infakta) cimrilik gösterenler, bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar; aksine bu, onlar için şerdir. Cimrilik ettikleri şey de kıyamet gününde boyunlarına dolanacaktır. (Oysa) göklerin ve yerin mirası yalnızca Allah'a aittir. Allah yapmakta olduklarınızdan haberdardır.

a) Zamahşeri bu âyetteki بِمَا تَعْمَلُونَ lafzının, hem *tâ* hem de *yâ* ile okunduğunu söylemektedir. *Tâ* ile okunduğu zaman azap tehdidi konusunda daha etkili bir ifade ortaya çıkmaktadır. *Yâ* ile okunması halinde ise ibare normal akışına göre okunmuş olmaktadır.¹¹⁶⁷ Bu nedenle Zamahşeri, Kur'ân üslûbuna dikkat ederek anlamın kuvvet bulması için *Tâ* ile okunan kıraati diğerine tercih etmektedir.¹¹⁶⁸

b) Tabâtabâî, bu âyet hakkında şunları söylemektedir: Cimri insan biriktirdiği mal dolayısıyla sevinir. Ancak Yüce Allah bu davranışın sahibine zarar vereceğini bildirir.¹¹⁶⁹ Bu âyette cimrilik gösterenler "Allah'ın kereminden kendilerine verdikleri" ifadesiyle nitelendirilerek kötülleme ve kınama mesajı verilmektedir. "Boyunlarına dolanacaktır." cümlesinde; cimri davranmanın kendilerine neden kötü ve şer olduğu izah edilmektedir. "Göklerin ve yeryüzünün mirası Allah'ındır." cümlesi, zahirî olarak "kıyamet günü" ifadesinin özelliğini taşıyan bir hâlidir. Tıpkı "Allah bütün yaptıklarınızdan haberdardır." cümlesinde olduğu gibi.¹¹⁷⁰ Tabâtabâî'nin bu âyeti değerlendiren Kur'an'ın vurgulu ve sert bir üslûb kullandığına işaret ettiğini söylemek mümkündür.

¹¹⁶⁶ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 293-294.

¹¹⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 436.

¹¹⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 436.

¹¹⁶⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 83.

¹¹⁷⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 4, s. 83.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin, Âl-i İmrân, 3/180. âyetinde kullanılan *üslûba* değindikleri görülmektedir. Bu itibarla *üslûbu'l-Kur'ân*'a yaklaşımları noktasında aralarında fark olmadığını söylemek mümkündür.

c) Bu âyet eksenli diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Râzî'ye göre “Yüce Allah, önceki âyetlerde cihâd uğrunda canların harcanmasına iyice teşvik edince, bu âyetle de cihâd uğrunda mal hacamaya teşvik etmeye başlayarak, Allah yolunda malını harcamak istemeyip cimrilik edenler için şiddetli vaîdinin söz konusu olduğunu bildirmektedir.”¹¹⁷¹

Bu âyetteki “Allah’ın lutfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler” ifadesindeki cimriliğin “ilmi ve gerçeği gizlemek” anlamında mecâz olduğunu söyleyenlerin yanında malî tasarruflardaki cimrilik anlamında değerlendirenler de vardır. Birincilere göre âyet, Hz. Peygamber’in özelliklerini ve peygamberliğini bildikleri halde bu bilgileri gizleyen Ehl-i kitap hakkında inmiştir. Daha güçlü görünen ikinci değerlendirmeye göre ise âyet, malını Allah yolunda cihâd için harcamayanlar veya malının zekâtını vermede cimrilik gösterenler hakkında inmiştir.¹¹⁷²

Bu âyetle, Yüce Allah’ın insana lutfundan vermiş olduğu nimetleri, malı ve serveti ilahi iradeye uygun olarak harcamayıp cimrilik ederek yararlı bir şey yaptıklarını sananların bu davranışları nedeniyle hem dünyada hem de âhirette alçaltıcı akıbetlerinin anlatıldığı görülmektedir.

Bilmen’e göre bu âyet-i kerime, hak yolundaki mücahedelerin fedayı nefis suretiyle olacağı gibi fedayı emval suretiyle de olabileceğini göstermektedir. Bu uğurdaki hasâsetin/cimriliğin çok acı neticesini de tasvir etmektedir.¹¹⁷³

4.12.4. Değerlendirme

Zemahşerî, kıraatlerin seçiminde rivâyetleri değil Kur’ân’ın *üslûbuna* ve dil kurallarına uygunluğunu göz önünde bulundurarak üslûb güzelliğini muhafaza etmeyi ve manayı kuvvetlendirmeyi hedeflemektedir. Zemahşerî’ye göre Kur’ân *üslûbunun* kusursuz, güçlü ve sağlam, bazen çok sert, keskin ve sınırlı, bazen latîf, bazen vecîz, doyurucu, geniş ve özet anlatımlı özellikleri ön plana çıkarmaktadır. O, Kur’ân’da,

¹¹⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 9 s. 116.

¹¹⁷² Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, C. 4, s. 258.

¹¹⁷³ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 1, s. 509.

anlamı kuvvetlendirme açısından pekiştirme, tekrîr, doğruya yönlendirmede tergîb ve terhîb öğelerinin birlikte kullanıldığını vurgular.

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, belâğat ve etkinlik açısından erişilmez bir konuma sahiptir. Bundan dolayı karşıtlarına meydan okumaktadır. Cahiliye Araplarının belâğatta zirve olmalarına rağmen benzerini getiremeyişleri, bir taraftan Kur'ân'ın belâğat ve fesâhat *üslûbu*na erişilemez olduğunu, diğer taraftan Kur'ân'ın ilâhi bir kitap olduğunun kanıtıdır. Tabâtabâî Kur'ân'ın *üslûbu* hakkında sözlerini sarfederken daha çok “anlam” üzerinde yoğunlaştığı gözlemlenmiştir. O, *üslûbun* nükteli, dakik ve çarpıcı olduğunu, muhtevanın içeriğine göre bazen vurgu, bazen de sert ifadeler kullanıldığını söylemektedir.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *üslûbu'l-Kur'ân* konusunda benzer düşünceye sahip oldukları, bu konuda aralarında herhangi bir fark olmadığı görülmektedir.

Üslûbu'l-Kur'ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde irdeledikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *hakikat ve mecâz* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konudaki görüşleri önem arz etmektedir.

4.13. Hakikat ve Mecâz

4.13.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Hakikat ve Mecâza Yaklaşımı

a) *Mecâz* kavramı, Zemahşerî'nin sıkça değindiği belâğat terimlerinden biridir. Zemahşerî'ye göre fiil zaman, mefûl, mastar, mekân ve fâil gibi unsurlarla ilişki içindedir. Bunlardan sadece fiilin fâile isnadı hakiki manadadır. Diğerleriyle *mecâz* aracılığı ile isnadı mümkündür. Bundan dolayı *istiâre* denilmektedir.¹¹⁷⁴ İstiâre, müsteârun leh (kedisi için istiâre yapılan) zikredilmeden yapılan benzetmeye denmektedir. İstiârede müsteârun leh (kedisi için istiâre yapılan) zikredilmemektedir. İfadede eğer halin delâleti, sözün genel dokusu “fahve'l-keîâm” söz konusu değilse, o zaman hem *mecâz* “menkûl ileyh” hem de *hakiki* “menkûl ‘anh” anlam kastedilmiş olabilir.¹¹⁷⁵ Zemahşerî buna, Şair Zühayr b. Ebû Sülmâ'nın (v.609) şu beytini örnek göstererek şöyle söylemektedir: Söz ustalarının ve etkileyici şâirlerin benzetmeleri,

¹¹⁷⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, C. 1, s. 168.

¹¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 232.

neredeyse hakikat gibi gördüklerini, benzetme olduğunu adeta unutmuş gibi davrandıklarını ifade etmektedir.

“Tırnakları kesilmemiş, yelesi kat kat keçeleşmiş”

“iri yarı”nın yerine pürsilah bir ‘aslan’ın yanında (yım).

Zemahşerî’ye göre Bakara, 2/7. âyetinde iki tür *mecâz* söz konusudur. Bu âyetteki “mühür vurma ve perde çekme” ifadesi bir *mecâz* çeşididir. Burada *istiâre* ve *temsîl* olmak üzere iki çeşit *mecâz* söz konusudur.¹¹⁷⁶

Zemahşerî’ye göre Bakara, 2/16. âyetinde *mecâzü’l-isnâd*, *mecâzü’l-aklî*’ye işaret edilmektedir. Bu âyette zikredilen zarar etme fiilinin ticarete izafe edilmesi *mecâzi* isnattır. Isnatta fiilin *hakikatte* neyle ayrılamaz birlikteliği varsa ona isnat edilmesi gerekmektedir. Böylece ticaret ile *alışveriş* yapanların ayrılmaz birlikteliği söz konusu olur.¹¹⁷⁷ Yine Bakara, 2/16. âyetinde başka bir *mecâz* türü olan *mecâzi müreşşah* da vardır. Bu, *mecâz*ın zirveleştiği bir söz sanatıdır. Bu *mecâz* türünde bir kelimenin önce *mecâz* manası kullanılır, ardından onun çeşitli şekilleri ve benzerleri zikredilir. Bunların bir araya gelmesiyle ortaya muhteşem bir söz sanatı çıkar, işte buna *mecâzi müreşşah* denmektedir.¹¹⁷⁸

Zemahşerî’ye göre Bakara, 2/117. âyetinde *mecâz* ve *temsîl* vardır. Bu âyetteki (sadece “ol!” der; anında olmaya başlar.) konuşma *mecâz* ve *temsîl*dir. Aslında burada konuşulmuş herhangi bir söz yoktur.¹¹⁷⁹

Zemahşerî’nin pek çok âyette *mecâz*, *istiâre*, *terşih* ve *temsîl* nitelemesinde bulunduğu görülmektedir. Bunların hepsini tek tek ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından, müellifin genel tavrını ortaya koyması bakımından bu kadarla yetinmek istiyoruz.

b) Tabâtabâî, tefsirinin çeşitli yerlerinde *hakikat*, *mecâz* ve *istiâre* nitelendirmelerinde bulunmaktadır. Ona göre Bakara, 2/93. âyetinde *mecâz* ve *istiare* vardır.¹¹⁸⁰ Bu âyetdeki içirilmekten kastedilen mana, “benimsetmek, özümsetmek” demektir. Buzağıdan maksat da “buzağı” sevgisidir. Onların halini göstermek

¹¹⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 166.

¹¹⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 214.

¹¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 216.

¹¹⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 490.

¹¹⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 220.

amacıyla bu şekilde değişikliğe gidilmiş, sanki “buzağı” bizzat onlara içirilmiştir. Tabâtabâî’ye göre *fî kulûbihim* (kalpleriniz) tabiri *el-icl* (buzağı) ile alakalıdır. Bu ifadenin içinde iki tür *istiâre* sanatı veya bir *istiâre* bir *mecâz* sanatı vardır.¹¹⁸¹

Tabâtabâî’ye göre Bakara, 2/188. âyetindeki “mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...” ifadesindeki “yemek” kelimesinde alma ve el koyma anlamı kastedilmektedir. Bu bakımdan burada *mecâzî* bir anlatım söz konusudur. Ona göre *mecâzın* “yeme” kelimesine isnadı şöyledir: “Yeme” eylemi insanlığın bir gereği olarak doğal fiillerin en öncelikli olanıdır. Bu nedenle malla ilişkili olarak tasarruf ve alma eylemlerinin “yeme” fiiliyle söylenmesi yalnız Arapçaya has bir özellik değil bilakis evrensel dillerin hepsi için geçerli bir özelliktir.¹¹⁸²

Tabâtabâî’ye göre Bakara, 2/225. âyetinde *aklî-manevî mecâz* vardır. “Ancak kalplerinizin kazandıkları ile sorumlu tutar.” ifadesi aklî-manevî *mecâza* örnek teşkil etmektedir. Çünkü âyette, insanların yeminin bir kısmından, yani boş ve amaçsız olanlarından sorumlu tutulmayıp, diğer bir kısmından sorumlu tutulması söz konusudur; yeminin bozulmasıyla kazanılacak günah gibi. Yani, yeminin kendisinden ziyade, sonuçları esas alınmaktadır. Bu durumda *manevî mecâz* ve *i’râz* içinde *i’râz* söz konusu olur. Burada, Yüce Allah’ın yalnız kalplere baktığı ön plana çıkmaktadır.¹¹⁸³

Tabâtabâî’ye göre Kur’ân’ı edebî açıdan yorumlayanlar *hakikat*, *mecâz*, *fesâhat*, *belâğat* ve *istiâre* sanatlarından hareketle ilgili kelime veya cümlelerin geçtiği âyetlerin bütününe inceleyerek; kullanılış, delâlet, takdîm, te’hîr, hasr, şart ve benzeri sanatlar yardımıyla edebî incelikleri ortaya çıkarırlar.¹¹⁸⁴

Tabâtabâî’nin görüşleri dikkate alındığında pek çok âyette¹¹⁸⁵ *mecâz*, *istiâre* ve *temsîl* nitelemesinde bulunduğu dikkat çekmektedir.¹¹⁸⁶ Bunların her birini tek tek ele almak çalışmamızın sınırlarını aşacağından müellifin genel tavrını ortaya koyması bakımından bu kadarla yetinmenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

¹¹⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 220.

¹¹⁸² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 52.

¹¹⁸³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 230.

¹¹⁸⁴ Amulî, “Allâme Tabâtabâî ve Tefsirdeki Metodu”, *el-Mizân*, C. 1, çev. İnce vd., s. 17.

¹¹⁸⁵ Bakara, 2/93; 2/127 , 2/188, 2/225.

¹¹⁸⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 221, 277.

4.13.3. Hakikat ve Mecâza Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.13.3.1. Bakara, 2/16:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

“İşte onlar hidayet karşılığında sapkınlığı satın alanlardır. Onların (bu) ticareti kazançlı olmamış ve kendileri de doğru yola girmemiştir.”

a) Zemahşerî, bu âyeti yorumlarken öncelikle *ribh* ve *ticaret* kelimelerini tanımlamaktadır. Buna göre *ribh* elde edilen kar, *ticaret* ise alış veriştir.¹¹⁸⁷ Âyetteki “zarar etme” fiilinin ticarete izafe edilmesi *mecâzi* bir isnattır. *Mecâzi* isnatta fiil, *hakikatte* ayrılmadığı şeye isnat edilir. Bu itibarla ticaret de *alışveriş* yapanlarla ayrılmaz birliktelik içindedir.¹¹⁸⁸

Zemahşerî, *mecâzi* isnatla; “Kölen kâr etti.”, “Cariyen zarar etti.” ve benzeri söylemler kullanılabileceğini ifade etmektedir. Zira burada hal, manaya delalet etmektedir. Çünkü *mecâzi* isnat, sıhhat şartı ekseninde halin delaleti konumundadır. Atılğan biri kastededilerek *ra’eytü eseden* (bir aslan gördüm.) şeklinde tabirin kullanılmasının bu şekilde olduğunu vurgular. Yani hal, manaya delalet etmemiş olsaydı isnat sahih olmayacaktı.¹¹⁸⁹ Zemahşerî, bu yaklaşımlarla bu âyetteki zarar etme fiili, ticarete izafe edilerek *mecâzi* bir isnat sağladığını, bu tür isnat şeklinde, fiilin *hakikatte* ayrılmaz birlikteliğine isnat edildiğini ön plana çıkarmaktadır.

b) Tabâtabâî bu âyeti “İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın almışlardır; fakat bu *alışveriş*leri kazançlı olamamış ve doğru yolu bulamamışlardır.” şeklinde manalandırmıştır. Tabâtabâî, bu âyette *mecâz*’dan bahsetmemiş ise de Bakara, 2/19, 2/93, 2/127, 2/188, 2/225 ve benzeri âyetlerde bu konulara değinmektedir.¹¹⁹⁰

Tabâtabâî, Bakara, 2/93. âyetinde *mecâz* ve *istiare*’ye,¹¹⁹¹ Bakara, 2/188. âyetinde “mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...” ifadesindeki “yemek” kelimesinde *alma* ve *el koyma* anlamında *mecâzî* bir anlatım olduğuna,¹¹⁹² Bakara, 2/225. âyetinde “Ancak kalplerinizin kazandıkları ile sorumlu tutar.” ifadesinin *aklî-*

¹¹⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 77.

¹¹⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 77.

¹¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 77.

¹¹⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 104.

¹¹⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 220.

¹¹⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 52.

manevî mecâza örnek teşkil ettiğine,¹¹⁹³ Bakara, 2/127’de “İbrahim, İsmail ile beraber Evin temellerini yükseltiyor.” İfadesindeki, temellerin yükseltilmesi deyiminde, temellere dayanacak kısımların *mecâzî* olarak temel addedildiğine, *yükseltme* fiilinde ise binanın bütününe müteallik olduğu hâlde *mecâz* sanatı uyarınca sırf temellerle ilintili olarak kullanıldığına, “Mine’l-beyti” ifadesinde bu *mecâza* yönelik işaret olduğuna vurgu yapmaktadır.¹¹⁹⁴

Zemahşerî, Bakara, 2/16. âyetinde *mecâzî* bir anlatım olduğunu söylemekte ise de Tabâtabâî, bu âyette *mecâzî* bir anlatımdan söz etmemiş ancak aynı sûrenin değişik âyetlerinde bu konuya değinmektedir.

c) Bu âyet bağlamı diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Râzî’ye göre bu âyetteki “Onların ticaretleri kâr etmedi” ifadesi “onlar ticaretlerinde kâr sağlayamadılar” demektir. Burada iki durum söz konusudur:

a) Zarar etme işi, ticaret yapanlara ait olduğu halde, ticaretin kendisine isnad edilmiştir. Bu bir *mecâzî* isnattır. Bu tür isnâta, fiil gerçek failine değil, fiilin kendisiyle ilgisi bulunan şeylere isnâd edilmektedir. Ticaret ile müşteri arasındaki ilgi örneğinde olduğu gibi.

b) Burada, gerçek anlamda bir ticaret/alış-veriş olmamasına rağmen “kazanç” ve “ticaret” kelimelerinin aynı yerde getirilmeleri *mecâzî* kuvvetlendiren ve onu güzelleştiren bir husustur.¹¹⁹⁵

Kurtubî, Kisâî’nin şöyle dediğini nakletmektedir: Bu âyetteki “Satın almak” ifadesi, müşterilerce sevilen şeyler hakkında söz konusu olmasındandır. Yoksa bilinen değiş-tokuş anlamındaki “satın almak” manasında değildir. Çünkü münafıklar hiçbir zaman mümin olmazlar ki imanlarını satmaları söz konusu olsun.¹¹⁹⁶

Bu âyetteki “satın almak” ifadesi, kelimeye geniş anlam kazandırmak içindir. Çünkü satın almak ve ticaret bir değişim işlemidir. Araplar bunu herhangi bir şeyi herhangi bir şey karşılığında değiştiren her işlem hakkında kullanmaktadır.¹¹⁹⁷

Kurtubî’ye göre bu âyetteki “onların ticareti kazanç sağlayamamış.” ifadesinde *mecâzî* isnat söz konusudur. Araplar “satışın karlı oldu, satışın zarar etti” şeklinde

¹¹⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 2, s. 230.

¹¹⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 277.

¹¹⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 2, ss. 79-80.

¹¹⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, s. 318.

¹¹⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, s. 319.

söylemektedirler. İşte onların adeti üzere Yüce Allah da kârı ticarete isnat etmektedir. Yani “onlar bu ticaretlerinde kâr sağlayamadılar” demektir.¹¹⁹⁸

Süyûtî bu âyetteki “ticaretleri kâr etmedi” ifadesini “ticaretlerinde kazanamadılar.” şeklinde yorumlamış; “kazanç” ve “ticaret” kelimelerini ön plana çıkararak her iki kelimenin de *mecâz* olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹⁹

4.13.3.2. Bakara, 2/19:

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُجِيبٌ بِالْكَافِرِينَ

“Veya (onların durumu) gökten boşanan, içinde karanlıklar, gök gürültüsü ve şimşek bulunan sağanağa (tutulmuş kişilerin durumu) gibidir. Onlar (münafıklar), yıldırımlardan kaynaklanan ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkarlar. Allah kâfirleri çepeçevre kuşatandır.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyette geçen “parmaklarını kulaklarına tıkarlar” ifadesinde kulağa tıkanan ‘parmak uçları’ yerine, ‘parmakların’ denilmesine *ittisâ* (anlam genişlemesi) denmektedir.¹²⁰⁰ Buna benzer durum Mâide, 5/6. âyetinde “yüzlerinizi ve ellerinizi yıkayın.” ve aynı sûrenin Mâide, 5/38. âyetinde *feḳta’û eydiyehümâ* “ellerini kesin!” şeklinde geçmektedir.¹²⁰¹ Birinci âyetteki ‘el’ ifadesinden ‘elin bir bölümü’, yani dirseğe kadar kısmı, ikincisinde de ‘bileğe kadar olan kısım’ kastedilmektedir. Zemahşerî’ye göre parmak kelimesi, parmak ucunu ifade etmediği bir mübalağa ile kullanılmıştır.¹²⁰² Bu itibarla âyet *mecâz*ın nevilerinden olan *ittisâ* (anlam genişlemesi) kullanımına ve mübalağaya işaret etmektedir.

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyette, münafıkların durumu örneklendirilerek tasvîr edilmektedir. Âyet, münafıkların iman niteliğini dışa vurmalarını somutlaştırmaktadır. Bu durumları, zifiri karanlıkta şiddetvârı yağmura tutulan kimsenin durumu gibidir. Hal böyle olunca şiddetli yağmurdan kurtulmak için çaba sarf etseler de karşı karşıya kaldıkları zifiri karanlık, imkân vermemekte ve göğün, yıldırımın dehşeti onları kuşatmaktadır. Onlar sadece şimşek ve onun aydınlığından medet ummaktadırlar.

¹¹⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, s. 319.

¹¹⁹⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1509.

¹²⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 91.

¹²⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 91.

¹²⁰² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 91.

Lakin şimşegin aydınlığı kalıcı olan bir aydınlık değildir. Aydınlık belirince yürür, akabinde zifiri karanlığın ortasında kalakalırlar.¹²⁰³

Tabâtabâî'ye göre inanmadığı halde inanmış gibi görünen münafığın durumu bundan ibarettir. Kalbiyle dili anasında aynılık olmadığı için yolu bütünüyle aydınlanmaz. Bu nedenle ikide bir tökezleyerek yere kapanması kaçınılmazdır. Yüce Allah, onu böyle rezil eder. Şayet Yüce Allah dileseydi, görme ve işitmelerini yok ederek daha ilk günden onu rezil ederdi.¹²⁰⁴

Tabâtabâî, her ne kadar bu âyette açıkça mecâz olduğundan bahsetmese de onun bu anlatımından *mecâzî* isnada işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Bakara, 2/19. âyetinde *mecâzî* bir anlatımın olduğunu dile getirdikleri görülmektedir.

c) Bu âyet bağlamı diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Kurtubî'ye göre Yüce Allah bu âyette münafıkların durumunu, şiddetli yağmur esnasında bulunan karanlıklara, gök gürültüsü, şimşek ve yıldırımlara benzemektedir. Karanlıklar onların inandıkları küfrün *misali*, gök gürültüsü ve şimşek kendisi ile korkutuldukları buyrukların *misalidir*.¹²⁰⁵

Kurtubî şöyle söylendiğini de nakletmektedir: Yüce Allah Kur'ân'ı yağmura benzetmektedir. Çünkü Kur'ân'ın anlaşılması onlar için içinden çıkılamaz bir şeydir. Körlük ise karanlıklar demektir. Ondaki tehdit ve azar da gök gürültüsüdür. Kur'ân'ın nuru, kimi zaman neredeyse gözlerini kamaştıracak dereceye varan apaçık deliller ise şimşegi andırmaktadır. “Yıldırımlar” ise Kur'ân'daki cihâda çağrının ve âhiretteki tehditlerin *misalini* ifade etmektedir. “Yıldırımların” hoşlarına gitmeyen cihat, zekat ve benzeri diğer şer'i mükellefiyetler olduğu da söylenmiştir.¹²⁰⁶

Süyûtî'ye göre bu âyetteki “parmaklarını kulaklarına tıkarlar” ifadesindeki parmaklardan maksat “parmak uçları”dır. Parmak uçları yerine “parmakların” zikredilmesindeki nükte ise, ilâhi hakikatlerden kaçıştaki mübalağayı göstermek için parmakların alışılmışın dışında bir tarzda kulağa sokulması şeklinde ifade edilmesidir.¹²⁰⁷

¹²⁰³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 58.

¹²⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, ss. 58-59.

¹²⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, s. 331.

¹²⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, C. 1, ss. 331-332.

¹²⁰⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1509.

İslâmoğluna göre bu âyette geçen “parmakla kulak tıkamak” ibaresi *mecâz-ı mürsel*’dir ve “ölüm korkusunu” ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in şu sözünün bu âyeti açıklar nitelikte olduğu ifade edilmektedir.¹²⁰⁸ “İnsanlara nisbetle benim durumum ateş yakan kimseye benzer. Ateş çevresini aydınlatınca kelebekler ve ışığa gelen haşereler o ateşe üşüşmeye başlarlar. O da onları uzaklaştırmak ister. Onlar ise baskın çıkarlar ve ateşe girerler. Ben sizi belinizden kavrayıp ateşten çekmek istedikçe, siz ateşe girmek istiyorsunuz.”¹²⁰⁹

4.13.3.3. Enfâl, 8/2:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ

“Müminler Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine O’nun âyetleri tilâvet edildiği (okunup aktarıldığı) zaman imanları artan ve sadece Rablerine güvenen kişilerdir.”

a) Zemahşerî’ye göre Allah’ın âyetleri karşısında onların gönül huzuru ile yakınlığı artmaktadır. Delillerin tezahürü delil getirilen şeyi daha güçlü ve daha kalıcı hale getirir.¹²¹⁰ O, bu âyetin (iman artışı) amel artışına da yorumlandığını söylemektedir. Ebû Hureyre (ö. 58/678)’den bir rivâyete göre “iman, yetmiş küsur şûbedir. En yücesi Allah’tan başka ilah olmadığına tanıklık etmek, en altta olanı ise yolda eziyet veren bir şeyi kaldırmaktır.”¹²¹¹ Zemahşerî’ye göre âyet *mecâza* işaret etmektedir ve Yüce Allah’ın âyetleri imanın artmasına vesile olmaktadır.¹²¹²

b) Tabâtabâî’ye göre imanın nuru, öncelikle kalbin Allah’ın adının anılmasıyla birlikte ürpermesi ve titremesi şeklinde tezahür eder. Böylece etkisini gösterirken parlar. İşte “müminler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir.”¹²¹³ ifadesi bu gelişmeyi anlatmaktadır. Bu halden itibaren iman genişler, derinlik kazanır ve gelişir. Kişi Allah’ın varlığına ve birliğine vurgu yapan âyetlerin derinliği içinde tefekkür ettiğinde, imanı biraz daha artar, olgunlaşır ve böylece imanı güçlenir. Nihâyetinde yakîn aşamasında kalıcılık kazanır. Şu ifade bunu vurgulamaya yöneliktir: “O’nun âyetleri kendilerine okunduğu zaman imanlarını artırır.”¹²¹⁴ Daha

¹²⁰⁸ Mustafa İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an*, C. 1, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008, s.11.

¹²⁰⁹ Müslim, *Fedâil*, 17.

¹²¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 189-190.

¹²¹¹ Buhârî, *İmân*, 3; Müslim, *İmân*, 16; Nesâî, *İmân*, 16.

¹²¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 190.

¹²¹³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, s. 11.

¹²¹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, s. 11.

sonra iman artıp olgunlaşınca, insan Rabbinin makamının ve kendi konumunun bilincine varır, realiteyle örtüşen bir bilgiye sahip olur.¹²¹⁵

Tabâtabâî, her ne kadar bu âyette *mecâza* açıkça işaret etmese de Allah'ın âyetlerinin imanın artmasına sebep olduğuna vurgu yapmaktadır.

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Enfâl, 8/2. âyeti kapsamında, Allah'ın âyetlerinin imanın artmasına sebep olduğunun altını çizmektedir. Zemahşerî'nin âyette, *mecâza* işaret etmesine karşın Tabâtabâî'nin açık bir biçimde *mecâz*'dan söz etmediği görülmektedir.

c) Bu âyet bağlamı diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre bu âyet, gerçekten iman edenlerin sıfatlarını beyan etmektedir. Müminlerin, Yüce Allah'ın âyetleri okunduğunda kalblerinin ürperdiğini, böylece Yüce Allah'ın emirlerine sımsıkı sarılıp yasaklarından derhal kaçındıklarını beyan etmektedir.¹²¹⁶

Kurtubî bu âyeti üç başlık halinde açıklamaktadır: Birincisi, bu âyet Allah Rasûlüne emretmiş olduğu şekilde o ganimetin paylaşılması hususunda itaate bağlılığı teşvik etmektedir. İkincisi müminler, Yüce Allah'ın adı anıldığında korkmakla ve kalplerinin titremesiyle nitelendirilmektedir. Bunun nedeni onların imanlarının kuvveti, Yüce Allah'ın emirlerine itaatleri ve adeta kendilerini O'nun huzurundaymış gibi görmeleridir. Üçüncüsü ise "Yüce Allah'ın âyetleri okunduğunda (bu) onların İmanını artırır buyruğu" tasdiklerini artırır, demektir. Şu andaki iman, dünün imanına bir ziyadedir. İkinci ve üçüncü defa tasdik eden bir kimsenin bu yaptığı, daha önce geçenlere nisbette tasdikini bir artırmadır.¹²¹⁷

Süyûtî'ye göre bu âyet cümlede *mecâza* bir örnektir. Bu *mecâz* türüne *mecâzu'l-isnad*, *mecâzu'l-akli* adı verilir. *Mecâz*ın bunlarla alakası, bunlara yakınlığından dolayıdır. *Mecâz*, bir fiil veya benzeri kelimenin, aralarında mana yakınlığı bulunması sebebiyle, asıl olmayan manasına hamledilmesidir. "Kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğu zaman (o âyetler onların) imanlarını artırır." âyeti buna örnektir. Çünkü Yüce Allah'ın âyetleri, imanın artmasına sebep olmuştur.¹²¹⁸

¹²¹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 9, s. 11.

¹²¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 11, s. 27.

¹²¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 9, ss. 448-451.

¹²¹⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1508.

4.13.1. Kavramsal Çerçeve

Hakikat, lügatta; “kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne/kelime” manalarına gelmektedir. Terim olarak ise “gerçek” manasına gelmektedir. *Hakikat* ve *mecâz* terim manaları itibariyle birbirlerinin zıddı konumundadır.¹²¹⁹ *Hakikat*, “vaz olunduğu ve tahsis edildiği anlamda” kullanılagelen bir lafızdır.¹²²⁰ Ayrıca kullanım açısından *hakikat*; lügavi, şer’î, örfî ya da ıstılâhî kısımlara ayrılır. Çünkü bunların her birinde kelimelerin kazandığı bir hakikî anlam vardır.¹²²¹ Kelimelerde aslolan ise *hakikat* manasıdır.¹²²²

Mecâz lügatta; “bir yeri yürümek sûretiyle geçmek, yol katetmek” manasına gelen *cevz* (cevâz) kökünden türetilen isim ya da masdardır. Bu itibarla isim konumunda *mecâz*; “asıl manasından alınarak ilgili olduğu başka bir manaya nakledilen lafız”¹²²³ anlamına gelmektedir. Mastar olarak ise; ism-i fâil konumunda “asli anlamdan başka bir anlama geçen lafız”, ism-i mef’ûl konumunda ise “asıl manasından başka manaya nakledilen lafız” olarak iki türlü değerlendirilmiştir.¹²²⁴

Ayrıca *mecâz* şu şekilde de tarif edilmektedir: “*Hakikat* anlamı ile aktarılacak anlam arasında olması gereken bir ilişki ve *hakikat* manasının kastedilmesini engelleyen bir karinenin var olması halinde ortak bir iletişim dilinde kullanılan anlamın dışındaki lafızdır.”¹²²⁵ Belâğat âlimleri, hakiki mananın işaretini engelleyen bir delil ve bir ilgi nedeniyle gerçek manası dışında bir anlamda kullanılan kelime ve kavramları *mecâz* olarak değerlendirmektedir. *Mecâz*; lafız, terkip ve cümlede bulunur.¹²²⁶ “Kur’ân-ı Kerîm’le sözlü edebiyatı esas alan dilciler *mecâz*ı birçok kısma ayırmışlardır. *Mecâz* bakımından çok zengin olan Kur’ân’da mevcut örnekler *mecâz*, *mecâz-ı mürsel*, *istiâre*, *mecâz-ı aklî* ve benzeri başlıklar altında incelenmiş, filolojik ve tefsirî tahlillere tâbi tutulmuştur.”¹²²⁷

¹²¹⁹ Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, s. 170; İsmail Durmuş, “Mecaz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 217.

¹²²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 103; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, s. 170.

¹²²¹ Zekiyyuddin Şâban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 364.

¹²²² Mecelle, madde 12.

¹²²³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 103; Serahsî, *el-Usûl*, C. 1, s. 170.

¹²²⁴ Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. 28, s. 217.

¹²²⁵ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâğa*, ss. 202-203; Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. 28, s. 218.

¹²²⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1507.

¹²²⁷ Birışık, “Mecâz’l-Kur’ân”, *DİA*, C. 28, s. 224.

Mecâz, genel itibariyle iki kısım olarak değerlendirilmektedir:

a. Cümlede *mecâz*: Buna *el-mecâzü fi't-terkîb* veya *el-mecâzü'l-aklî* yahut *mecâzü'l-isnâd* denilmektedir. Bunların *mecâz* ile alakası, *mecâza* yakınlıkları nedeniyledir.¹²²⁸

b. Kelimede *mecâz*. Bu türe *el-mecâzü fi'l-müfred* veya *el-mecâzü'l-lügavi* adı verilmektedir. Bu *mecâz*da kelime asıl anlamı haricinde başka bir manada kullanılmaktadır. Bir lafzın çok sayıda başka manada kullanılması söz konusudur.¹²²⁹

Üç faydasından dolayı *mecâz hakikate* tercih edilmektedir. Bunlardan birincisi ittisâ‘(anlam genişlemesi), ikincisi tekit, üçüncüsü ise teşbihtir.¹²³⁰ Bir kısım âlimler *hakikat* ile *mecâz*ın ayırt edilebilmelerine yönelik bazı ölçüler ortaya koymuştur. Bunlardan bir kısmı şunlardır:

a) Bu konuda dil âlimleri ve dil kullanıcılarının beyânı esastır.

b) Lafzın karînesiz bir şekilde ilk akla gelen manası *hakikat*, akıl ve karîne aracılığı ile anlaşılan manası da *mecâz*dır.

c) *Hakikat* tekit edilmesine rağmen *mecâz* için tekit söz konusu değildir. *Mecâz*da masdar aracılığı ile tekit yapılamaz.

d) Bir kullanımın aklen imkânsız olana isnadı *mecâz*dır. Örneğin “Rabbin geldi”¹²³¹ ifadesinde Rabbe “gelme” eyleminin isnat edilmesi *mecâz*dır. Çünkü beşerî ölçülerde Allah’ın gelmesi aklen mümkün değildir.¹²³²

Kur’ân’ın lafızları, mana itibariyle hakiki ve *mecâzi* olmak üzere iki kısımda mütalaa edilmektedir. Kur’ân’da *hakikat*ın varlığı noktasında âlimler arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Dilde de *hakikat*ın varlığı tartışmasız kabul görmektedir.¹²³³ Kur’ân’ın çoğunluğu söz konusu bu kelimelerden ve ifadelerden müteşekkildir. *Hakikatvârî* ibareler, hakiki manalarından başka bir anlam içermeyen, olumsuzluk taşımayan, takdîm-te’hîr ifade etmeyen lafızlar olarak tanımlanır.¹²³⁴

¹²²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 475; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1508.

¹²²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 475; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1509.

¹²³⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1509.

¹²³¹ Fecr, 89/22.

¹²³² Durmuş, “Mecaz”, *DİA*, C. 28, s. 218.

¹²³³ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 474.

¹²³⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 474; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1507.

Kur’ân, Arapça dil kuralları ve ifade biçimlerine uygun olarak gelmiş bir kitaptır. Bu bakımdan *temsîl*, *kinâye*, *isti’âre*, *teşbih*, *telmîh*, *hazîf*, *mecâz* ve benzeri dil olgularıyla birlikte edebî sanatların da kendisinde oluşması tabii bir olgudur. Bu nedenlerden dolayı dil uzmanları başta olmak üzere İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından *mecâz*ın Kur’ân’daki varlığı kabul edilmiştir.¹²³⁵ Bakara, 2/187. âyetindeki “beyaz ve siyah ip” ifadesine istinaden gerçek anlamı doğrultusunda hareket ederek namaz vaktini belirlemek için yastık altına beyaz ve siyah ip koyan Adî b. Hâtîm’in bu davranışı *mecâz* konusuna bir örnektir. Çünkü Hz. Peygamber bu âyette kastedilen mananın “gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı” olduğunu belirtmiştir.¹²³⁶

Ayrıca Hz. Peygamber tarafından bazı *mecâzi* ifadeler kullanılmış olması ve sahâbenin bunlara gösterdiği davranış biçimleri *mecâz*ın varlığına delildir. Örnek olarak şu hâdiseyi göstermek mümkündür: Hz. Peygamber, Hendek Gazvesi’nin akabinde ikinci namazının Benî Kurayza’da kılınmasını emretmiş ancak bu emir sahâbe tarafından farklı algılanmıştır. Bunun üzerine bazıları bu sözü hakiki anlamda anlayarak namazlarını Benî Kurayza’ya vardıklarında kılmıştır. Diğerleri ise o beldeye erken varmayı teşvik etmek amacıyla söylenen *mecâzi* bir söz olduğunu düşünerek namazlarını yolda kılmışlardır.¹²³⁷ Hz. Peygamber’in sahâbenin bu farklı uygulamalarına bir şey söylememiş olması *mecâzi* yorumu onayladığını göstermektedir.

Bunun yanında Hz. Peygamber’in eşlerinin “hangimiz sana daha önce kavuşacağız?” sorularına karşılık; “eli en uzun olan” şeklinde cevap vermesi¹²³⁸ yine örnek teşkil etmektedir. Çünkü bu sözle kastettiği anlam; kişinin biyolojik olarak el uzvunun uzun olması değil eli açıklığın (cömert) ifade edilmesidir. Hz. Peygamber’in bu tarzda cevap vermesi o dönemde insanların gündelik yaşam tarzında *mecâzi* ifadelerin kullanıldığının kanıtıdır.¹²³⁹

Kur’ân’da *mecâz*ın varlığı hakkındaki tartışmalar muhtelif dönemlerde de olmuştur. Kur’ân’da *mecâz*ın varlığını Zâhirî’den Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Şâfiî’den İbnü’l-Kâs, Mâlikî’den İbn Huveymendâz,

¹²³⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1507; Abdulhamit Birişik, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 223.

¹²³⁶ Buhârî, *Savm*, 16.

¹²³⁷ Buhârî, *Salâtü’l-havf*, 5; Müslim, *Cihâd*, 69.

¹²³⁸ Buhârî, *Zekât*, 11.

¹²³⁹ Birişik, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *DİA*, C. 28, s. 223.

Mu‘tezile’den Ebû Müslim el-İsfahânî gibi erken dönem düşünürleri reddetmektedir.¹²⁴⁰ Onlara göre *mecâz* yalanın kardeşi gibidir. Sözün sahibi meramını *hakikat* aracılığıyla ifade edemediği durumlarda *mecâz* yoluyla dile getirir. Oysa bu Allah için muhaldir. Onların nezdinde bu durum yersiz bir şüphedir.¹²⁴¹

Kur’ân’ın muhtevâsında bildirilen Allah’ın zâtı, sıfatları ve benzeri konularla ilgili geçen ifadeler Muhyiddin İbnü’l-A‘râbî ile Takıyyüddîn İbn Teymiyye tarafından *mecâz* olarak değerlendirilmemiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Cemâleddin el-Kâsımî, Muhammed Emîn eş-Şinkîti’nin de bu tarz kanaatleri olduğu zikredilmektedir.¹²⁴²

Mecâzın varlığını kabul edenler, *mecâzî* anlamdaki lafızların yokluğu düşünüldüğünde Kur’ân’ın, edebî güzellikten yoksun olacağını söylemektedirler. Belâğat âlimleri ise *mecâzı*, *hakikatten* daha belîğ olarak değerlendirmektedir. Bunun yanında şayet Kur’ân’da *mecâz* olmamış olsaydı o zaman tekit, hazif, kıssaların tekrarı gibi diğer belâğî özelliklerden söz etmek mümkün olmazdı.¹²⁴³

Bedreddin ez-Zerkeşî ve Süyûtî’ye göre *mecâz* hakkında ileri sürülen şüpheler yersizdir. Çünkü onlara göre Kur’ân, *mecâzsız* düşünülemez. Böyle bir iddiayı dile getirmek Kur’ân’ın anlatım güzelliklerinin büyük bir bölümünü ortadan kaldırmak demektir.¹²⁴⁴

Yapılan tespitlere göre *mecâzı* ilk yorumlayan Sîbeveyhi (ö. 180/796), belâğat ekseninde ilk fark eden Câhiz, *hakikati* tanımlayıp *mecâz* ile birlikte ilk zikreden İbn Cinnî (ö. 392/1002) olduğu söylenmektedir.¹²⁴⁵ *Mecâzın* temel unsurları Hatîb el-Kazvîni ile tamamlanmıştır.¹²⁴⁶

Hakikat ve *mecâza* dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut‘înî’ye ait *el-Mecâz fî ‘l-Lüga ve ‘l-Kur’âni ‘l-Kerîm Beyne ‘l-İcâzeti ve ‘l-men ‘Arz ve Tahlîl ve Nakd*,

¹²⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 474.

¹²⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 474-475; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1507.

¹²⁴² Birışık, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *DİA*, C. 28, s. 223.

¹²⁴³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1508.

¹²⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 474-475; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1507-1508.

¹²⁴⁵ İsmail Durmuş, “Mecaz” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, s. 219.

¹²⁴⁶ Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmi ‘l-Belâğa*, s. 202.

2. Nasr Hâmid Ebû Zeydi'ye ait *el-İtticâhü'l-'Aklî fî't-Tefsîr: Dirâse fî Kazıyyeti'l-Mecâz fî'l-Kur'ân 'İnde'l-Mu'tezile*: Bu eser, Mu'tezile'nin *mecâz* anlayışının tespiti açısından önem arz etmektedir.

3. Şâfiî âlimlerden el-İzz b. Abdi's-Selâm olarak tanınan Abdü'l-Aziz b. Abdi's-Selâm b. Ebi'l-Kâsım (ö. 660/1262)'a ait *el-İşâre ile'l-İ'câz fî Ba'di Envâi'l-Mecâz*,¹²⁴⁷

4. Süyûtî'nin el-İzz b. Abdi's-Selâm'ın eserine bazı ilavelerde bulunarak özet olarak anlattığı *Mecâzü'l-Fursân ilâ Mecâzi'l-Kur'ân*'ı.¹²⁴⁸

5. Şeyyid Kutb'un, *et-Tasvirü'l-Fenniyyu fî'l-Kur'ân*. Bu eser, Süleyman Ateş tarafından, "Kur'ân'da Edebi Tasvir", adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹²⁴⁹

Sonuç itibariyle *mecâz*ın Kur'ân'daki mevcûdiyeti tartışmalı gibi gözüксе de *mecâzî* lafızların Kur'ân'daki varlığı ulemânın çoğu tarafından kabul edilmiştir. Araştırma dahilinde bu konu hakkında genel bilgiler sunulmuştur. Şimdi ise konunun daha iyi anlaşılması için *hakikat* ve *mecâz* kavramları incelenecektir.

4.13.4. Değerlendirme

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, *mecâzî* anlatıma yer vermektedir. Zemahşerî'ye göre *mecâz*, *istiâre* ve *temsîl* olmak üzere iki kısımdır. Yalnızca fiilin faile isnadı hakiki manadadır, diğerlerine ise sadece *mecâz* yoluylaadır. Bu durumdaki isnat *istiâredir*. *Mecâzî* isnatta, fiil hakikatte ayrılması mümkün olmayan birliktelik içinde ise ona isnat edilmesi gerekir. Ticarete *alışverişin*, yapanlarla ayrılmaz birlikteliği gibi.

Zemahşerî'ye göre bir diğer tür, *mecâzi* müreşşaktır. Bu *mecâz*, söz sanatının zirveye ulaşmış halidir. Bu *mecâzda*, kelime öncelikle *mecâz* manasında kullanılır, daha sonra çeşitli durumlarda ifade edilebilir. Bunların birlikteliği oluştuğunda harika bir doku, dizge veya hoş bir letafet meydana gelmiş olur. Zemahşerî'nin ilgili konular üzerinde yoğunlaşmasının bir neticesi olarak, dilin tüm imkânlarını kullandığı, Kur'ân'ın fesâhat ve belâğatını, latif nükte ve işaretlerini gözler önüne serdiği görülmektedir.

¹²⁴⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 174.

¹²⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1508.

¹²⁴⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 174.

Tabâtabâi ise *hakikat*, *mecâz*, *fesâhat*, *belâğat* ve *istiâre* sanatlarına vurgu yapmaktadır. Âyetlerin delâlet, takdîm, te'hîr, hasr, şart gibi sanatların sayesinde edebî inceliklerinin gün yüzüne çıktığını vurgulamaktadır. Tefsirinin çeşitli yerlerinde *mecâz*, *istiâre* ve *temsîl* nitelemesinde bulunmakta, bazı yerlerinde ise *mecâz*ın isnadından bahsetmektedir. Tâtabâi'ye göre *mecâz* kullanımı sadece Arapçaya özgü bir durum olmayıp aksine dünya dillerinin tamamı için geçerli bir özelliktir. O, âyetlerde genellikle *aklî mecâz*, *manevi mecâz*, *i'raz içinde i'raz*, *istiâre* ve *temsîl* açısından fazlaca nitelemelere yer vermektedir.

Zemahşerî ve Tabâtabâi, Kur'ân'daki *mecâz*, *istiâre* ve *temsîl* gibi söz sanatlarına sıklıkla değinmektedirler. Kur'ân'da *hakiki* ve *mecâzi* anlatımın olduğu hakkında hemfikir oldukları anlaşılmaktadır. Bu konuda aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Hakikat ve mecâz başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde ifade ettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *i'câzü'l-Kur'ân* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya bakışları önem arz etmektedir.

4.14. İ'câzü'l-Kur'ân

4.14.1. Kavramsal Çerçeve

Mu'cize, lügatte “bir şeye güç yetirememek” manasındaki ‘a-c-z kökünden türetilmiş olan *mû'ciz* (kesinlikle âciz bırakan) kelimesinin isim halidir.¹²⁵⁰ Kur'ân'da ‘a-c-z kökünden kelimler 26 yerde geçmektedir.¹²⁵¹ Mâide 5/31. âyet ve benzer âyetlerde geçen ‘a-c-z kökünden kelimeler “âciz olmak, âciz kalmak” gibi anlamlara gelmektedir. Şu'arâ 26/170-172. Sâffât 37/134. âyetlerde geçen ‘âcûz kelimesi “yaşlı kadın” demektir. Kamer 54/20 ve Hâkka 69/7. âyetlerdeki *a'câz* kelimesi “kütük, kütükler” anlamındadır.¹²⁵² İstılahta ise genellikle “Kur'ân'ın, sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği açısından benzerinin meydana getirilememesi özelliği” şeklinde tarif edilmektedir.¹²⁵³

¹²⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 322; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî (ö. 370/980), *Tehzîbü'l-lüga*, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, C. 1, Kahire 1964, s. 340; M. F. Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-Müfrehes*, s. 446.

¹²⁵¹ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, s. 436.

¹²⁵² Okuyan, *Kur'ân-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, s. 436.

¹²⁵³ Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *DİA*, C. 21, s. 403.

Kur'an'da peygamberliğin kanıtı, ilmi veriler doğrultusunda tekziplikten öte bilgi ve imanın buluşması için birbirini teyit eden,¹²⁵⁴ sebep-sonuç zorunluluğu olmadan¹²⁵⁵ meydana gelen olağanüstü hâdiseler, genellikle âyet/âyât¹²⁵⁶ kelimeleri kullanılarak gösterilmektedir.¹²⁵⁷ Hadislerde mu'cize kelimesi görülmemekle birlikte *i'câzü'l-Kur'an*'dan da bahsedilmediği dikkat çekmektedir. Fakat 'a-c-z kökünden türeyen çeşitli kavramlar kullanılmaktadır.¹²⁵⁸

Süyûtî'ye göre mu'cize, muarazasız (çekişme ve kavga) meydan okumak için gerçekleşen olağanüstü olaylardır.¹²⁵⁹ Âyetlerde *i'câzü'l-Kur'an* tabiri kullanılmamıştır. Ancak özellikle Kur'an'ın insan sözünden uzak, benzerinin asla meydana getirilemeyeceği ve teşebbüs edilse dahi bu hususta âciz kalınacağı vurgulanmaktadır.¹²⁶⁰

Kur'an'ın *i'câz üslûbu* hakkında serdedilen kanaatler şu kavramlar üzerinde şekillenmektedir: Sarfe Teorisi; belâğat açısından benzerini oluşturma gücü bulunmasına karşın yaratıcı kanalıyla engellenme teorisine dayanır.¹²⁶¹ Dil ve üslûb; dil yönünden benzeri oluşturulamayacak bir kitap olduğu tezine dayanan görüştür.¹²⁶² Muhtevası; muhtevasının çelişik bir durum arz etmemesidir.¹²⁶³ Gayba dair haberler; mâzi ve muzâri haberlerden bilgi aktarmasıdır.¹²⁶⁴ İlmî *i'câz*; erişilmesi mümkün olmayan bilgiye dayanmadır. Sayısal *i'câz*; kelime ve âyetler arasındaki insicamı bozacak durumun olmadığına, sayısal bağlamda denge ve uygunluk arz ettiğine dayanan teoridir. Sosyolojik deliller; Hz. Peygamber'in ümmiliği, sosyo-kültürel çevresinin düşük seviyelerde olmasının tarihsel, sosyolojik ve Kur'anî deliller gerçekliğinde izah edilmesidir.¹²⁶⁵

¹²⁵⁴ Nebi, *Kur'an'ı Kerîm Mûcizesi*, 10, s. 7, 8, 30.

¹²⁵⁵ Işık, *Vahiy ve Mucize*, ss. 235-236.

¹²⁵⁶ A'râf, 7/73, 106, 107, 108; ayrıca bk.; Hûd, 11/96; Kasas, 28/31-32,35; Âl-i İmrân, 3/49-50.

¹²⁵⁷ Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve*, s. 78.

¹²⁵⁸ Arent Jan Wensinck, (1882-1939), *el-Mu'cemü'l-Müfrehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, C. 4, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mektebetu Berîl, 1936, s. 136.

¹²⁵⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1873.

¹²⁶⁰ Bakara, 2/23-24; Yûnus, 10/37-39; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/86-88.

¹²⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, TDV Yayınları, İstanbul 2009, s. 140.

¹²⁶² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1874; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, C. 21, s. 404.

¹²⁶³ Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, s. 67 vd.; Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 34 vd.

¹²⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1874.

¹²⁶⁵ Geniş bilgi için bk. Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'an*, ss. 67-88; Abdülkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-İ'câz*, s. 34 vd.; Süyûtî, *el-İtkân*, ss. 1873-1874; Rummânî, Hattâbî ve Abdülkâhir Cürcânî, *Selâsü Resâ'il fi İ'câzi'l-Kur'an*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1976, s. 21 vd.; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, C. 21, ss. 404-405.

Peygamberlerin tamamı Yüce Allah'ın mesajını iletmekle görevlendirilmiştir. Bu bağlamda Peygamberler, kavimlerine ilâhi hakikatleri kabul ettirebilmek için mu'cizeler göstermiştir. Mu'cize hissî, aklî ve haberî şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.¹²⁶⁶ İsrailoğullarına gelen mu'cizelerin çoğu *hissî*, İslam ümmetine gelen mu'cizelerin çoğu ise, zeka üstünlüğü ve anlayış olgunlukluğa sahip olmaları nedeniyle *akli* mucizelerdir. İslam, kıyâmete kadar bâki olacağından her akıl sahibinin anlaması için akli mucizelerle gelen bir dindir. Bu nedenle Kur'ân'ın mu'cizesi ise akılla idrak edilen mucizelerdir.¹²⁶⁷

Geçmiş Peygamberlere verilen mu'cizeler sürekli değil geçici ve hissi mu'cizelerdir.¹²⁶⁸ Örneğin, sihrin revaçta olduğu bir zamanda Hz. Mûsâ'nın asâsı,¹²⁶⁹ tıbbın ve hâzık/uzman tabiplerin zirve yaptığı bir dönemde Hz. İsa'ya verilen *şifâ* mu'cize¹²⁷⁰ Hz. Sâlih'e verilen dişi deve¹²⁷¹ gibi mu'cizeler, gözle görülen hissi mu'cizelere¹²⁷² örnek olarak gösterilebilir.¹²⁷³ Gözle görünen mu'cizeler, mu'cizenin bitmesiyle unutulabilir.¹²⁷⁴

İ'câzü'l-Kur'ân konusu miladi 9. yy.'dan sonra âlimlerin gündemine gelmiştir. İslâm'ın hızlı bir şekilde yayılması neticesinde farklı inanç ve kültür aidiyetlerine mensup olan bir kısım bireylerin Kur'ân'ı eleştirmeleri sonucu İslâm ulemâsı, Arap dili ve belâgat kuralları ekseninde çok sayıda çalışmalar neşretmiş, Kur'ân'ın *i'câzı*yla ilgili görüşler ortaya koymaya başlamışlardır. Kur'ân'ın *i'câzı* meselesini ilk ele alanların Mu'tezile düşünürleri olduğu bilinmektedir. İlgili konuya farklılık açısından sarfe nazariyesini ortaya koyan ilk düşünür Nazzâm'dır. Talebesi Câhiz, Kur'ân'ın üslup açısından erişilmesi mümkün olmayan bir dil mu'cizesi olduğunu, *i'câzının* husûsiliğinin nazma dayandığını vurgulamaktadır. Hatta ilgili konuya dair *Nazmü'l-*

¹²⁶⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, s. 128.

¹²⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1873.

¹²⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1873.

¹²⁶⁹ A'râf, 7/106-108; ayrıca bk. Hûd, 11/96; Kasas, 28/31, 32, 35.

¹²⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/49, 50.

¹²⁷¹ A'râf, 7/73.

¹²⁷² Ayrıca bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025), *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu, TYEKB Yayınları, İstanbul 2017, s. 78.

¹²⁷³ Mâlik b. Nebi, *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, terc. Ergun Göze, TDV Yayınları, Ankara 1991, ss. 7-8, 30; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 158; Aydın Işık, *Vahiy ve Mucize*, Elis Yayınları, Ankara 2006, ss. 235-236; Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, s. 350.

¹²⁷⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 1873.

Kur'ân adında bir eser kaleme almıştır. Daha sonra Câhiz merkezli *i'câz* yaklaşımı geliştirilmiştir.¹²⁷⁵

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre nazmın fasih oluşu *Kur'ân i'câz*'ının başında gelmektedir. O, Kevser sûresini örnek vererek benzerinin dahi getirilemediğini vurgulamakta, bunun nazm-belâğat üstünlüğünün kanıtı olduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında *Kur'ân*'ın mâzi ve muzâri haberlerden bahsetmesi *i'câz*lığının özelliklerindendir.¹²⁷⁶ Ebû Süleyman el-Hattâbî, *Kur'ân*'ın *i'câz*ını, bireyin psiko-sosyal boyutuna nüfûz ettiğini ifade etmektedir.¹²⁷⁷

Miladi XI. yüzyılda *i'câzü'l-Kur'ân* konusu Bâkılânî, Kâdî Abdülcebbâr ve Abdülkâhir el-Cürcânî ve benzeri ulemânın yaptığı çalışmalarla en üst seviyeye ulaşmıştır. Bâkılânî'ye göre *Kur'ân*'ın nazm estetiği; bir taraftan kitabın tümünde diğer taraftan ise her lafzında bulunmaktadır. *Kur'ân*'ın üslûb ve fesâhati, rahat anlaşılabilmesi, gaybî haberleri ve inkârcılara karşı ortaya koyduğu deliller açısından erişilmesi mümkün olmayan bir üstünlüğe sahiptir.¹²⁷⁸

Kâdî Abdülcebbâr *i'câz*ın, lafız ve anlam uyumunda olduğunu ifade etmektedir. Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) nazmı; söz, dil kuralları ve mana üçleminde değerlendirerek, dilde lafızdan çok mananın önemli olduğunu belirtir.¹²⁷⁹

Miladi 13. yüzyıldan XX. yüzyıla kadar *i'câzü'l-Kur'ân* hakkındaki müstakil eserlerde *Kur'ân*'ın *i'câz*ına dair görüşler toplama, değerlendirme ve şerh etme ile yetinilmiştir. Ancak XX. yüzyılda Batıdaki bilimsel gelişmelerin etkisiyle bazı İslâm âlimleri, pozitif bilim ekseninde ele almaya ve ilgili konuda orijinal fikirler serdetmeye başlamıştır. Bunlara Abdullah Fikrî, Tevfik Sıdkî, Tantâvî b. Cevherî, Muhammed Ahmed Câdelmevlâ ve Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî örnek olarak gösterilebilir. Ayrıca Reşîd Rızâ ve Abdullah Dirâz yasama, Mustafa Sâdık er-Râfîî mûsiki ve Seyyid Kutub'un edebî tasvîr ekseninde ele aldığı bilinmektedir.¹²⁸⁰

¹²⁷⁵ Yûsuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 403-404.

¹²⁷⁶ İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Maḳâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Mektebetu Sekâfe, Kahire 2005, ss. 62-63, 178-179; Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, s. 126.

¹²⁷⁷ Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, C. 21, s. 404.

¹²⁷⁸ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, s. 67 vd.; Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *DİA*, C. 21, s. 404.

¹²⁷⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cürcânî (ö. 471/1078-79), *Delâilü'l-İ'câz*, Matbaatü Hancî, Kahire 1375, ss. 34-52.

¹²⁸⁰ Ahmed Cemâl Ömerî, *Mefhûmü'l-İ'câzi'l-Kur'ânî Hatte'l-Karni's-Sâdisi'l-Hicrî*, Kahire 1984, s. 218 vd; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'ân*, Amman 1992, s. 64 vd.

İ‘câzü’l-Kur’ân hakkında kaleme alınan önemli eserlerden bazıları şunlardır:

1. Ebu’l-Hasan er-Rummânî’ye ait *en-Nüket fî İ‘câzü’l-Kur’ân*,
2. Ebû Süleyman el-Hattâbî’ye ait *Risâletü Beyânî İ‘câzü’l-Kur’ân*,
3. Bâkılânî’ye ait *İ‘câzü’l-Kur’ân*, Kâdî Abdülcebbâr’a ait *İ‘câzü’l-Kur’ân*,
4. Abdülkâhir el-Cürcân’a ait *Delâ’ilü’l-İ‘câz*,
5. Fahreddin er-Râzî’ye ait *Nihâyetü’l-İ‘câz fî Dirâyeti’l-İ‘câz*.¹²⁸¹

4.14.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin İ‘câzü’l-Kur’ân’a Yaklaşımı

a) Zemahşerî’ye göre Kur’ân iki yönden mu‘ciz bir kitaptır. Birincisi nazm itibariyle *i‘câz*, ikincisi ise gayb haberlerini vermesidir. Ancak onun *i‘câz*ının en önemli yönü nazmıdır. Çünkü karşıtlarına meydan okuma özelliği onun nazmî yönünü belirginleştirmektedir. Kur’ân’ın güzelliklerinin sırları ve nükteleri ancak nazmı ile ortaya çıkmaktadır.¹²⁸² Zemahşerî, Bakara, 2/23-24. âyetlerini açıklarken gaybî haberlerin doğruluğunun mu‘cize ve âyet olduğunu söylemekte ve bu konu üzerinden bazı âyetlere işaret ederek gaybî haberlerin *i‘câz*ına dikkat çekmektedir.¹²⁸³

Zemahşerî’nin, Abdülkâhir el-Cürcânî’nin *Delâilü’l-i‘câz* adlı eserini derin bir iştiaqla incelediği bilinmektedir. Hatta Abdülkâhir el-Cürcânî’nin *i‘câz* nazariyesini ilk kez her sûreye sırayla uygulamıştır.¹²⁸⁴ Kur’ân’ın nazmî *i‘câz*ını meânî ilim ekseninde; *i‘câz*, iltifat, tekrar *üslûbları* ve lâfızlardaki gizlilik konularının yanında nazm güzelliklerinin tahlili, ismü’l-işâre, te’nis, ism-i mevsûl, fîl, haberin mübtedâya takdîmi, mefûlû bihin hazfı, tenkir, tesniye, ismi fâil, bedel, nida ve benzeri konuları incelemektedir.¹²⁸⁵ Ayrıca beyân ilmi çerçevesinde; *mecâz*, *temsîl*, *kinaye*, *tahyil*, *istiare*, *ta‘riz*, *bedî‘* ilim paralelinde ise; *cinas*, *müşâkele*, *leff üslûbu* ve benzeri konularını da incelediği bilinmektedir.¹²⁸⁶ Zemahşerî’nin bu konular üzerindeki tesiri zamanımıza kadar ulaşmış, onun koyduğu esaslar kabul görmüştür. Günümüzde hâlâ meânî, beyân ve bedî ilimleri incelenmektedir.¹²⁸⁷

¹²⁸¹ Yavuz, “İ‘câzü’l-Kur’ân”, *DİA*, C. 21, s. 406.

¹²⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 368.

¹²⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 102; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, C. 1, s. 330.

¹²⁸⁴ Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî*, ss. 219-261; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, C. 1, s. 329.

¹²⁸⁵ Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî*, ss. 219-244.

¹²⁸⁶ Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî*, ss. 244-261.

¹²⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, C. 1, s. 330.

b) Tabâtabâî'ye göre Kur'ân bütün yönlerden mu'ciz bir kitaptır. Kur'ân'ın birçok âyetinde kendi mu'cizeliği ile ilgili meydan okuması¹²⁸⁸ Kur'ân'ın olağanüstü bir mu'cize olduğunu göstermektedir.¹²⁸⁹ Meydan okuma başta olmak üzere bu sıradışı hâdiselerin amacı, onun yaratıcı nezdinden geldiğini kanıtlamaktır.¹²⁹⁰ Bu meydan okuma sadece belâğat, üslup nüktelerini açığa çıkarmak ve sınırlı beldelere ulaştırmak için değil, aynı zamanda evrensel olarak tüm insan ve cinler için söz konusudur.¹²⁹¹

Tabâtabâî'ye göre meydan okuma sadece Kur'ân'ın belâğat ve üslûb güzelliği çerçevesinde olsaydı, cahiliye döneminin sosyo-kültürel ve lisan özellikleriyle sınırlı kalırdı. Hâlbuki âyetteki meydan okuma tüm insan ve cinler için söz konusudur¹²⁹²: “De ki: Yemin ederim, bu Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.”¹²⁹³ Bunun yanında gerçek bilgiler, ahlâkî öğretiler, yasa ve hükümler, gaybî haberler, *nüzûl* döneminde henüz insanoğlunun vakıf olamadığı nice bilgilerin Kur'ân'da bulunduğunu ifade ederek, insan ve cinlere mutlak bağlamda meydan okunduğunu, niteliksel olarak üstünlüğü ortaya koyacak hususların tamamıyla ilgili olduğunu vurgular.¹²⁹⁴

Tabâtabâî, Kur'ân'ın her yönüyle *i'câz* olduğuna işaret ederek şöyle söylemektedir: Kur'ân; belîğ ve fasih söz sahiplerine, hekimlere, âlimlere, sosyologlara, yasa koyuculara, siyasetçilere, yöneticilere ve âlemde ulaşılabilen konulara açıklık getirmesi bakımından eşi benzeri olmayan bir mu'cizedir.”¹²⁹⁵

Tabâtabâî, Kur'ân'ın *i'câz* konusunda daha çok şu konulara değinmektedir: Bilgiyle meydan okuma: Bu tezini “Bu kitabı sana, her şeyi açıklayan olarak indirdik.”¹²⁹⁶ “Yaş olsun kuru olsun hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta olmasın.”¹²⁹⁷ âyetleriyle delillendirir.¹²⁹⁸

¹²⁸⁸ Bakara, 2/23.

¹²⁸⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 61.

¹²⁹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 62.

¹²⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 62.

¹²⁹² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 62.

¹²⁹³ İsrâ, 17/88.

¹²⁹⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 62.

¹²⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 62.

¹²⁹⁶ Nahl, 16/89.

¹²⁹⁷ En'âm, 6/59.

¹²⁹⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 64.

Hız. Peygamber'in kişiliğiyle meydan okuma: Hız. Peygamber'in herhangi bir eğitim-öğretim tedrisatından geçmediği halde mu'cize olarak nâzil olan Kur'ân'ın şahsına inmesinden dolayı, onun kişiliğiyle meydan okunmasıdır.¹²⁹⁹ Çünkü Hız. Peygamber'e özel kılınmış kişilik özellikleri, Kur'ân'ın mu'cizevî olduğuna kanıttır.¹³⁰⁰

Gaybî haberlerle meydan okuma: Muâırızlarına, toplumlara gönderilen peygamberler ve benzeri hâdiseler anlatılarak gaybî haberler vermek¹³⁰¹ sûretiyle meydan okumaktır.¹³⁰²

Çelişkinin imkansızlığıyla meydan okuma: Kur'ân'ın bütünselliğinde veya âyetler arasındaki bağlantılarda çelişkinin olmadığını¹³⁰³ vurgulayarak meydan okumaktır.¹³⁰⁴

Belâğatla meydan okuma: Belâğat ve etkinlik çerçevesinde, lafzın mana ile bütünselliği ve mananın zihnî biçimsel dış olgularla birlikteliğinin uyumu açısından, erişilmesi mümkün olmayan *i'câz üslûbunun* vurgulanmasıyla¹³⁰⁵ meydan okumaktır.¹³⁰⁶ Bundan dolayı Tabatabâî, Kur'ân'ın belâğatını, *i'câz* yönlerinden biri olarak değerlendirmektedir.¹³⁰⁷

4.14.3. İ'câzü'l-Kur'ân'a Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.14.3.1. Bakara, 2/23:

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

“Kulumuza indirdiğimizden (Kur'ân'dan) şüphe içindeyseniz, onun benzeri herhangi bir sûre getirin! Doğruysanız Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın!”

a) Zemahşerî'ye göre bu âyet, Hız. Peygamber'in nübüvvetinin kanıtlarını ortaya koymakta, Kur'ân'ın *i'câzı* hakkındaki şüpheleri yok etmekte ve onun Hız. Peygamber'in sözü olmadığını anlamanın yolunu (meydan okuyarak) göstermektedir.

¹²⁹⁹ Yûnus, 10/16.

¹³⁰⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 65.

¹³⁰¹ Hûd, 11/49; Yûsuf, 12/102.

¹³⁰² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 66.

¹³⁰³ Nisâ, 4/82.

¹³⁰⁴ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 68.

¹³⁰⁵ Hûd, 11/13, 14; Yûnus, 10/38-39.

¹³⁰⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 70.

¹³⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 74.

Bu âyette Hz. Peygamber’le aynı kabileden, aynı ırktan olan muhataplardan Kur’ân’ın bir benzerinin getirilmesi istenmekte, bu konuda Yüce Allah’ın dışında her şeyden yardım alabilecekleri söylenerek bir taraftan meydan okunmakta diğer taraftan ise yol gösterilmektedir.¹³⁰⁸

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyette kullanılan ifadeler Kur’ân’ın mu‘cizeliğini vurgulamaktadır. Âyette, Karşıtlarını âciz bırakan bir meydan okuma söz konusudur. Kur’ân’da sık sık tekrarlanan meydan okuma üslubu,¹³⁰⁹ çağları aşan bir edayla Kur’ân’ın mu‘cizeliğini devam ettirmektedir.¹³¹⁰

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Bakara, 2/23. âyetinde Kur’ân’ın mu‘cizeliğine vurgu yapıldığını söylemektedir. Bu açıdan her ikisinin de benzer kanaate sahip olduğu anlaşılmaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî bu âyetin, müşriklere karşı Hz. Peygamber’e delil ve hüccet olarak indirildiğini ifade etmektedir. Bu delil, bütün varlıkların benzerini getirmekten âciz kaldığı Kur’ân’dır.¹³¹¹

Râzî’ye göre Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberliği, Kur’ân’ın mu‘cize oluşuna dayandığı için, Yüce Allah bu âyette Kur’ân’ın mu‘cize olduğuna dair deliller getirmiştir.¹³¹²

Kurtubî’ye göre bu âyette, Kur’ân’ın benzersizliğine dair müşriklere meydan okunmaktadır. Müşrikler Kur’ân’ı duyduklarında “Bu sözler Allah’ın sözlerine benzemiyor. Biz bu hususta ondan yana şüphe içerisindeyiz” demeleri üzerine bu âyet inmiştir. Bu âyetin kendisinden önceki âyetle ilişkisi söz konusudur. Yüce Allah, Bakara 2/22. âyetinde kendi birlik ve kudretine dair delilleri zikrettikten sonra gelen bu âyetle Peygamber’inin nübüvvetine ve onun getirdiği Kur’ân’ın kendisi tarafından uydurulmadığının delilini ortaya koymaktadır.¹³¹³

¹³⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 102.

¹³⁰⁹ İsrâ, 17/88; Hûd, 11/13; Yûnus, 10/38; Tûr, 52/34.

¹³¹⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 1, s. 60.

¹³¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, C. 1, ss. 395-396; Ayrıca bk. Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Neseî (ö. 710/1310), *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiki Te’vîl*, C. 1. Dâru’l-Kelime’t-Tayyib, Beyrut 1998, ss. 64-65..

¹³¹² Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, C. 2, s. 126.

¹³¹³ Kurtubî, *el-Câmi’*, C. 22, s. 349.

4.14.3.2. Hûd, 11/13:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Yoksa “Onu (Muhammed) uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Doğruysanız Allah’tan başka, gücünüzün yettiklerini çağırın da onun benzeri uydurulmuş on sûre getirin!”

a) Zemahşerî, bu âyetle ilgili şunları ifade etmektedir: Yüce Allah, müşriklere meydan okuyarak ilk önce on, daha sonra bir sûre getirmelerini istemiş ve şu şekilde örneklendirmiştir: Bir kişinin, kendisinin yazdığı gibi arkadaşından “benim yazdığım gibi on satır yaz.” demesine rağmen, yazamadığını anladıktan sonra “bir satır yaz, o da yeter.” demesi gibidir.¹³¹⁴

Zemahşerî, “şâyet müşrikin söyleyeceği bir söz, nasıl Kur’ân’ın dengi olabilir? Zira onların söyleyeceği bir söz kendi sözleri olduğu halde Kur’ân, Peygamber’in kendi sözü değildir.” şeklindeki soruya karşılık şu cevabı vermektedir: Bu uydurma da olsa ifade, diziliş, beyân ve nazım bakımından Kur’ân’a denk olan demektir.¹³¹⁵

Zemahşerî’ye göre bu âyetteki meydan okuma nazım itibariyle olup Kur’ân’ın *i‘câzına* işaret etmektedir. Zemahşerî, Hûd, 11/14. âyetinde de Kur’ân’ın nazım yönünden *i‘câzına* vurgu yapıldığını vurgulayarak şunları söylemektedir: Hz. Peygamber’e karşı Kur’ân’ın sûrelerine benzer bir sûre yazmak için teşebbüs etseler dahi Allah’ın dışında yardımcılarıyla birlikte yapamayacaklarını bilmeleri “Bilmiş olun ki Kur’ân, tamamen Allah katından indirilmiştir.” sözünü teyit etmektedir. Yani yaratılmışları aciz bırakan nazmıyla ve ulaşamayacakları gayb bilgilerinden haber vermesiyle Allah’tan başkasının bilmesi imkansız olan bir özellikle indirilmiştir. Bu durumda bilin ki “Ondan başka Tanrı yoktur.” O, birdir, O’nu kabul etmek zorunluluktur.¹³¹⁶

Zemahşerî, bu sözleriyle Kur’ân’ın, nazmı itibariyle ve gayb bilgileri içermesiyle *i‘câzına* işaret etmektedir.

b) Tabâtabâî, bu âyet hakkında şu kanaatlerini serdedir: Âyette kâfirlere, Allah dışında yardıma çağırabilecekleri herkesi yardıma çağırımları emredilmektedir. Bu çağrı, taptıkları ilâhları ve ilâhları dışındaki yardımına güvendikleri kimler varsa

¹³¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 368.

¹³¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 368.

¹³¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 368.

bunların tamamını kapsar. Arapça bilmeyenler ve *üslûbun* akıcılığından, belâğatının niteliğinden bihaber olanlar da bu kapsama girmektedir. Meydan okuma, Kur’ân’ın içerdiği bütün ayrıcalıkları içine alır. Bunun içine gerçek bilgiler, deliller, çarpıcı burhanlar, güzel öğütler, üstün ahlâk örnekleri, ilâhi kanunlar, gaybî haberler, fesâhat, belâğat, bütün bunlar bu meydan okumanın kapsamına dahildir.¹³¹⁷

Tabâtabâî, bu âyette dile getirildiği gibi Kur’ân’ın mu‘cize oluşunun veya Kur’ân hakkındaki meydan okumanın sadece *üslûbu* ve belâğatıyla ilgili olmadığını şu nedenlerle açıklamaktadır:

Tabâtabâî’ye göre eğer Kur’ân’ın *i‘câz* yönü sadece onun belâğatı olmuş olsaydı, Arap olmayanları meydan okumanın kapsamına katmak manasız olurdu. Çünkü “Allah’tan başka gücünüz yettiği herkesi (yardıma) çağırın.”¹³¹⁸ âyetiyle, “Kur’ân’ın benzerini getirmek için eğer insanlar ve cinler bir araya gelseler...”¹³¹⁹ âyeti, içerik bakımından ortaya koyulan genel ifadelerin bir anlamı olmazdı. Böyle bir durum olsaydı şayet; ya “Araplar bir araya gelseler.” ya da “yardıma çağırabileceğiniz ilâhlarınızı ve dil uzmanlarınızı yardıma çağırın.” denmesi gerekirdi.¹³²⁰

Tabâtabâî’ye göre “eğer Kur’ân Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı, içinde mutlaka birçok çelişkiler bulurlardı.”¹³²¹ şeklinde delil getirilmezdi. Bu âyet mutlak manada her tür çelişkiyi reddetmektedir. Oysa ki çelişkilerin çoğu anlamlarla ilgili olur ve bu durum sözlerdeki belâğata zarar vermez.¹³²²

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Hûd, 11/13. âyeti ekseninde Kur’ân’ın *i‘câz* yönüne değinmektedir. Zemahşerî, Kur’ân’ın nazm ve gaybî haberler içermesine parmak basarken Tabâtabâî, Kur’ân’ın *i‘câz* yönünü, dönemin kullandığı dil kurallarıyla sınırlandırmayarak sadece belâğat açısından olmadığını, yeryüzünde kullanılan tüm dillerin üstünde olan ilâhi kelâmın varlığına vurgu yapmaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî bu âyet hakkında şöyle söylemektedir: Kur’ân, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in hak Peygamberliğine delil olarak insanları âciz bırakmaya kâfidir. Zira Allah Rasûlüne

¹³¹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 155.

¹³¹⁸ Hûd, 11/13.

¹³¹⁹ İsrâ, 17/88.

¹³²⁰ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 156.

¹³²¹ Nisâ, 4/82.

¹³²² Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 10, s. 156.

gelen Kur'ân'ın bir sûresinin dahi benzeri meydana getirilememiştir. İşte bu haliyle Kur'ân, Rasûlüllah'ın hak Peygamber olduğuna en büyük delildir.¹³²³

Râzî'ye göre müşrikler Hz. Peygamber'den mu'cize isteyince, Hz. Peygamber “benim mucizem, bu Kur'ân'dır. Tek bir mu'cize tahakkuk edince, fazlasını istemek haddi aşmak ve cehalet olur” dedi. Sonra da onlara Kur'ân'ın bir mu'cize olduğunu, Kur'ân'a muaraza etmelerini istemekle meydan okuyarak beyân etmektedir.¹³²⁴

Süyûtî'ye göre Tûr, 52/34. âyetiyel müşriklerle Kur'ân'ın benzerini getirmeleri istenmesine rağmen bir benzerini getiremediler. Bunun üzerine bu âyetle Kur'ân'ın benzerini getirmede aciz kalanlara on sûre getirmeleri istenmiş, daha sonra da Yûnus, 10/38. âyetiyle onun benzeri bir sûre getirilmesi istenerek meydan okunmuştur.¹³²⁵

4.14.3.3. İsrâ, 17/88:

قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً

“De ki: “Bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, hatta birbirlerine destek de olsalar onun benzerini getiremezler.”

a) Zemahşerî'ye göre bu âyet, Kur'ân'ın *i'câzına* delalet etmektedir. Âyette şart, mazi fiil olarak geldiği için anlamın şu şekilde olması gerekir: Eğer belâğatı, nazımın ve telifinin güzelliği konusunda bir şey ortaya koymaya çalışsalar, içlerinde safkan Araplar gibi beyân erbabı da olsa yine de onun benzerini meydana getirmekten aciz kalırlar.¹³²⁶

b) Tabâtabâî'ye göre bu âyette meydan okunmaktadır. Bu meydan okuma, Kur'ân'ın lafzından manasına kadar bütün kemal sıfatlarıyla ilgilidir. Bir dili bilmeyen ve o dilin inceliklerinden anlamayan kesimlere o dildeki belâğat konusunda meydan okumanın bir faydası yoktur. Kaldı ki âyette iki ağırlıklı topluluğu, insanları ve cinleri birlikte zikredilmiş, bazılarının bazılarına yardım etmesi konusu üzerinde durulmuştur.¹³²⁷

Tabâtabâî'ye göre âyetteki meydan okuma sadece o günle sınırlı olmayıp hâlihazırda da devam etmektedir. Bugün itibariyle fesâhat ve belâğat öncüleri olan öz

¹³²³ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, C. 12, s. 343.

¹³²⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 17, s. 202.

¹³²⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, s.1875.

¹³²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, ss. 664-665.

¹³²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 13, s. 198.

Araplar artık yok olup gitmiş, onlardan geriye bir iz kalmamıştır. Ancak Kur'ân, bütün mu'cizeliğiyle yerinde durmakta ve o gün olduğu gibi bugün de meydan okumasını devam ettirmektedir.¹³²⁸

Zemahşerî ve Tabâtabâî İsrâ, 17/88. âyetinde Kur'ân'ın *i'câz* yönlerinden biri olan meydan okumasına vurgu yapmaktadır. Bu açıdan aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Taberî'ye göre bu âyet, bir kısım Yahudilerin Hz. Peygamber'e gelerek Kur'ân hakkında onunla tartışmışları ve ondan, kendisinin Peygamberliğini gösteren Kur'ân'dan başka bir delil getirmesini istemeleri, kendilerinin de Kur'ân gibi bir kitap getirebileceklerini iddia etmeleri üzerine nazil olmuş ve onlara meydan okumuştur.¹³²⁹

Râzî'ye göre bu âyette insanlara ve cinlere meydan okunmaktadır. Kur'ân'ın *i'câzı* hakkında alimler iki görüşe sahiptir: Bazılarına göre Kur'ân'ın bizzat kendisi mu'ciz iken, bazılarına göre Kur'ân'a muarazada bulunmaya sevk eden sebepler pek çok kuvvetli olmasına rağmen, onları Kur'ân'a muâraza etmekten men edip çevirince, bu çevirme işi güçlü bir mu'cize olmuştur.¹³³⁰

Bu âyette, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in sözü olduğunu iddia edenlere cevap verilmektedir. Kur'ân'ın gerek ifade güzelliği, gerekse içeriğinin zenginliği ve kusursuzluğu nedeniyle Allah'tan başkası tarafından ortaya koymanın mümkün olmayacak derecede mükemmel bir kitap olduğu anlatılmaktadır. Âyette, insanların görünmez varlıklardan da destek alarak Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyamayacakları anlatılmaktadır.¹³³¹

İslâmoğlunun bu âyet hakkındaki yorumu şöyledir: “Kur'ân'ın muarızlarını aciz brakan bu meydan okuyuşunu her boşa çkarma teşebbüsü hüsrânla sonuçlanmtır. Tarih bunun canlı şahididir.”¹³³²

¹³²⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, C. 13, s. 198.

¹³²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, C. 15, s. 85.

¹³³⁰ Râzî, *Meîâtîhu'l-Gayb*, C. 21, s. 55.

¹³³¹ DİB, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, C. 3, ss. 519-520.

¹³³² İslâmoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, C. 1, s. 548.

4.14.4. Değerlendirme

Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın *i'câzı*, nazım ve gaybî haberlerden bilgi sunması ise de en önemli yönü meydan okuması, sır ve nükteleri ve nazımının belirgin olmasıdır. Zemahşerî, *i'câz* nazariyesini ilk kez sûrelerin tamamına uygulamıştır. Kur'ân'ın nazmî *i'câzını* meânî, beyân ve bedî' ilimlerin muhtelif konuları ekseninde incelemiştir. Ona göre Kur'ân'ın *i'câzının* esas nazımıdır.

Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, tüm yönlerden mu'cizdir. Meydan okuma ve diğer sıradışı hâdiselerin amacı, yaratıcı nezdinden geldiğini kanıtlamaktır. Meydan okuma, belâğat ve üslup nüktelerini açığa çıkarmak ve evrensel tüm insan ve cinler için sergilenmektedir. Kur'ân'ın *i'câzı* daha çok bilgiyle, Hz. Peygamber'in kişiliğiyle, gaybî haberlerle, çelişkinin imkansızlığıyla, belâğat, fasâhat ve meydan okumayla ön plana çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi Zemahşerî'ye göre Kur'ân'ın *i'câzı* nazmı iken, Tabâtabâî'ye göre Kur'ân, tüm yönleriyle mu'cizdir.

İ'câzü'l-Kur'ân başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri bu şekilde zikrettikten sonra şimdi de tezimizin diğer konusunu teşkil eden *vücûh ve nezâir* başlıklı bölümüne geçmek istiyoruz. Zira her iki müfessirin bu konuya yaklaşımları önem arz etmektedir.

4.15. Vücûh ve Nezâir

4.15.1. Kavramsal Çerçeve

Vücûh, *vech* kelimesinin çoğuludur. *Vech* sözlükte “yüz, bir nesnenin karşısında olan şey, ön, zât, bir beldenin efendisi, mevki, makam, cihet, kalp, benzer, mezhep, yol, şekil, rızâ, bir meselenin bilinen yönü, önde olan” anlamlarına gelmektedir.¹³³³ Kur'ân'da *vücûh* kavramı türevleri ile beraber 77 âyette geçmektedir.¹³³⁴ *Vücûh* kavramını “Bir kelimenin Kur'ân'da farklı anlamlarda kullanılması” olarak tanımlamak mümkündür.¹³³⁵

¹³³³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, ss. 513-514; İbn-i Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. 13, ss. 555-560; Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğ*, C. 2, ss. 321-322; Ali Özek, “Kur'ân'da İlmu'l-Vucuh ve'n-Nazâir”, *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*, C. 3/36, 14-15 Ekim İstanbul 2000, s. 363.

¹³³⁴ M. F. Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-Müfrehes*, ss. 743-744; Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, ss. 852-854.

¹³³⁵ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. 2, ss. 2001-2002.

Nezâir, *nazire* kelimesinin çoğuludur. Sözlükte “bir şeyin dengi, benzeri, aynısı, şekil, tabiat, fiil ve sözlerdeki benzerlikler” gibi anlamlara gelmektedir.¹³³⁶ Terim olarak “Kur’ân’daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesi” demektir.¹³³⁷ Bu nedenle *nezâir*, *el-elfâzu’l-mutevâtie* (anlam beraberliği olan lafızlar) şeklinde isimlendirilmiştir.¹³³⁸ Örneğin cehennem, nâr, sakar, hutame, cahîm ve benzeri kelimeler, mana açısından azâba delâlet eder. Böylece lafız itibariyle farklı olsalar da anlam yönünden beraberlikleri bulunmaktadır.¹³³⁹

Vücûh ve *nezâir*’in ilk tanımının Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) ile Kâtib Çelebi tarafından yapıldığı bilinmektedir. Fakat Bedreddin ez-Zerkeşî, bu tanımın konuyla alakalı ilk kaleme alınan çalışmalarda ifade edilen tanımlara karşılık gelmediğini söylemektedir. Bu minvalde yapılan açıklamalar doğrultusunda vücûh terimi hakkındaki tanımlamalar ittifak içinde olmasına karşın, *nezâir*le ilgili serdedilen düşünceler ihtilâflıdır. Fakat Zerkeşî’nin tanımı literatürde genel kabul görmüştür.¹³⁴⁰

Zerkeşî, Süyûtî, Taşköprüzâde ve benzeri alimler ilk eserlere atfederek *vücûhu*, kelimenin farklı manaları olarak, *nezâiri* ise, bir kelimenin değişik yerlerde aynı manada kullanılmış lafızlar olarak tanımlanmasının daha uygun olacağını ifade etmektedirler.¹³⁴¹ Süyûtî “*nezâir* kelimelerde, *vücûh* manadadır.” şeklindeki görüşü zayıf kabul etmektedir.¹³⁴² Süyûtî’ye göre bu tanımlama kabul edilmiş olursa o zaman aynı anlamlı kelimeler tek kelime kabul edilmiş olur. Oysaki bu görüşü söyleyenler eserlerinde ayrı nevide değerlendirmişlerdir.¹³⁴³ Alimlerden bazıları *nezâiri*, Kur’ân’ın mu’cizeliğine delalet eden nevilerden biri olarak değerlendirmiştir. Kur’ân’da, bir kelimenin yirmiden fazla manaya geldiğini söyleyerek beşer kelâmında böylesine bir mana zenginliğinin olmasının mümkün olmadığına vurgu yapmıştır.¹³⁴⁴

Vücûh ve *nezâir* hakkında yapılmış olan tanımlar dikkate alındığında *vücûh*, anlam çokluğu (teaddüd), *nezâir* ise benzeşme (teşâbüh) olarak ön plana çıkmaktadır.

¹³³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, C. 5, ss. 219-220; Cevherî, *es-Sihâh*, C. 3, ss. 831-832; Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, C. 2, s. 261; Özek, “Kur’ân’da İlmu’l-Vucuh Ve’n-Nazâir”, s. 363.

¹³³⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 975; Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, C. 2, ss. 2001-2002; Abdus Settâr “Vücûhu’l-Kur’ân: Tefsir Literatürünün Bir Branşı”, çev. Asiye Şenat Kazancı, *DAAD*, IX/3, 2009, s. 275; Özek, “Kur’ân’da İlmu’l-Vucuh Ve’n-Nazâir”, s. 364.

¹³³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 975.

¹³³⁹ Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, C. 2, ss. 2001-2002; Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 37.

¹³⁴⁰ Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, C. 43, s. 141.

¹³⁴¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, ss. 82-86; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 976.

¹³⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, s. 976.

¹³⁴³ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 976.

¹³⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 976.

Başka bir açıdan değerlendirildiğinde *vücûh* manalarda, *nezâir* ise lafızlarda söz konusudur.¹³⁴⁵

Kur'ân'da, farklı anlamlarda müşterek lafızlar olduğu gibi aynı kelime farklı âyetlerde farklı manalarda da kullanılmıştır. Bu duruma tefsir ilminde *vücûh*, buna mukabil çeşitli kelimelerin aynı manayı ifade etmesine de *nezâir* denmektedir.¹³⁴⁶ Âlimlerinin çoğu bu konuya *vücûhu'l-Kur'ân* ve *n-nazâir* ilmi ya da *vücûhu'l-Kur'ân* ismini vermişlerdir.¹³⁴⁷

Kur'ân ilimlerinin alt disiplini olan *vücûh ve nezâir*, Kur'ân'da farklı veya aynı manalarda kullanılan kelimelerin araştırılmasıyla oluşmuş bir ilim dalıdır.¹³⁴⁸ Bundan dolayı Kur'ân'ın Yüce Allah'ın muradı doğrultusunda anlaşılabilmesi için İslam âlimleri büyük gayret sarf etmişler, tefsir ekseninde çok sayıda eserler oluşturmuşlardır. Tefsir sahasında ele alınan *vücûh ve nezâir* konuları, zamanla müstakil çalışmalar oluşmuş ve ihtisas haline gelmiştir.¹³⁴⁹

Kur'ân'ın izahında ilk söz sahibinin Hz. Peygamber olması hasebiyle, *vücûh ve nezâir* konuları hakkındaki ilk bilgiler de yine ona aittir ve temelini oluşturmaktadır. Örneğin *vücûh* kelimesinin kullanılmasıyla günümüze kadar gelen iki hadis bulunmaktadır. Bu rivâyetlerin birincisi İbn Abbas'a, ikincisi ise Ebû'd-Derdâ'ya (ö. 32/652-?) nispet edilmektedir: “Kur'ân çok anlamlıdır *zû vücûh*/farklı anlamlara

¹³⁴⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fî 'İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdi, Beyrut 1987, s. 83; Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 81; Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, C. 2, ss. 2001-2002.

¹³⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Vücûhu'l-Kur'ân'a Dair Bilinmiyen Yeni Bir Eser”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XV, 1967, s. 113; İbrahim Paçacı, “Vücûh ve Nezâir”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yayınları, Ankara 2015, s. 693; Hasan Yaldızlı, “Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, C. 31, 2014, s. 6; Zülfikar Durmuş, “Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)”, *Diyanet İlmî Dergi*, 51/3, Temmuz-Ağustos-Eylül 2015, s. 58; Halit Zavalı, “Kur'ân İlimlerinden el-Vücûh ve'n-Nazâir”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4, 2015, s. 63; Mustafa Çetin, “Kur'ân'da Vücûh ve Nazâir”, *Diyanet Dergisi*, 25/3, Ankara 1989, s. 98; Mustafa Karagöz, “Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci 'Nezâir'in 'Eş Anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu”, *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi-Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, C. 1, Ağustos 2009, ss. 441-442; Muhammed Abdus Settâr “Vücûhu'l-Kur'ân: Tefsir Literatürünün Bir Branşı”, çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX/3, 2009, ss. 276-277.

¹³⁴⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 81.

¹³⁴⁸ Okuyan, *Kur'ân Sözlüğü*, s. 33 vd.

¹³⁴⁹ Halil Altuntaş, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, *Diyanet Dergisi*, 26/1, Ocak-Şubat-Mart 1990, s. 13.

gelebilen bir kitapta; bu sebeple siz ona en uygun olan anlamı verin.”¹³⁵⁰ “Kişi, Kur’ân’ın birçok anlama (*vücûh*) geldiğini bilmedikçe fakih olamaz.”¹³⁵¹

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), Yahyâ b. Sellâm (ö. 200/815) ve onların ardından gelen Hîrî ve Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *vücûh ve nezâir* ilminin öncüleri olarak kabul edilmektedir. Bu konudaki eserlerin çoğunluğu Mukâtil b. Süleyman’ın görüşlerine dayanmakta ve Kur’ân ilimlerinin en erken örnekleri arasında yer almaktadır.¹³⁵²

Vücûh ve nezâir konusu ile ilgili eserlerde kelime ve kelimeye atfedilen sayılarda farklı tespitler ortaya konmuştur. Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman’ın 185, Yahyâ b. Sellâm’ın 115, İbnü’l-Cevzî’nin 324, Dâmegânî’nin 531, Hîrî’nin ise 588 kelime tespit ettiği kaydedilmektedir. Örneğin *emr* kelimesinin Mukâtil, Yahyâ ve Hîrî tarafından 13, Dâmegânî tarafından 17 vechinin olduğu ifade edilmiştir. Bir başka örnekte *hak* kelimesinde *vücûh* sayısının Mukâtil’de 11, Dâmegânî’de 12, Hîrî’de 29 olduğu görülmektedir.¹³⁵³

Vücûh ve nezâir ile ilgili kaleme alınmış önemli eserlerden bazıları şunlardır:

1. Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767)’ın *el-Vücûh ve’n-Nezâir*’i. Bu eser, günümüze kadar gelen en eski çalışmadır.

2. Ali b. Vâfid’in (ö. 193/808) *el-Vücûh ve’n-Nezâir*’i,

3. Yahyâ b. Sellâm’ın (ö. 200/815) *et-Tesârif*’i,

4. Hâkim et-Tirmizî’nin (ö. 285/898) *Tahsîlü Nezâiri ’l-Kur’âni ’l-Kerîm*’i,

1. Ebil Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Hanefî ed-Dâmegânî’nin (Ö. 478 /1085) *el-Vücûh ve’n-Nezâir*’i,¹³⁵⁴

2. İbnü’l-Cevzî’nin (ö. 597/1200) *Nüzhetü ’l-A ’yuni’n-Nevâzir fî ’İlmi ’l-Vücûh ve’n-Nezâir*’i,

¹³⁵⁰ Ebü’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995), *es-Sünen*, C. 3, haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2001, s. 378.

¹³⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 976.

¹³⁵² Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 141.

¹³⁵³ Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, C. 43, s. 141.

¹³⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 975.

3. Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*'i, eser Türkçe'ye (*Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, trc. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul 2004) tercüme edilmiştir;

4. Ali Özek'in *el-Vücûh ve'n-Nezâir*'i,

5. Mehmet Okuyan'ın *Kur'ân'da Vücûh ve Nezâir*'i.¹³⁵⁵

4.15.2. Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Vücûh ve Nezâir'e Yaklaşımı

a) Zemahşerî'nin *vücûh ve nezâir*'e yönelik her hangi bir bir açıklamasına rastlanmamakla birlikte *vücûh ve nezâir*'e konu olan âyetlere yönelik yorum yapmıştır.

b) Tabâtabâî'nin de tıpkı Zemahşerî'de olduğu gibi *vücûh ve nezâir*'e dair bir açıklayıcı bilgisine rastlanmamakla birlikte sadece Nisâ, 4/47. âyetindeki *vech* kelimesine yönelik şunları söylediği görülmüştür: *Vech* kelimesi “bir şeyin insana dönük olan ve görünen tarafı” demek olup *hissî-somut* konuların yanında manevî meseleler hakkında da kullanılmaktadır.¹³⁵⁶

4.15.3. Vücûh ve Nezâire Dair Bilgi Bulunan Bazı Âyetlere İki Müfessirin Yaklaşımı

4.15.3.1. Vücûh ile İlgili Âyetler

4.15.3.1.1. Salât Kelimesi:

ص ل ي kökünden gelen kelimeler Kur'ân'da 124 yerde geçmekte olup, “namaz kılmak, dua etmek, yardım etmek, atılmak, ısınmka, havra” ve benzeri manalara gelmektedir.¹³⁵⁷

1. Namaz:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾

“Onlar, gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar.”¹³⁵⁸

Zemahşerî ve Tabâtabâî'ye göre bu âyetteki *salât* kelimesi “namaz” manasına gelmektedir.¹³⁵⁹

¹³⁵⁵ Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *DİA*, C. 43, ss. 141-143.

¹³⁵⁶ Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 4, s. 376.

¹³⁵⁷ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 397.

¹³⁵⁸ Bakara, 2/3.

¹³⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 49; Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 1, s. 46.

Kur’ân’da bilinen şekliyle namaz kılmanın emredildiği âyetlerin sayısı oldukça fazla olup bu âyetlerde *salat* kelimesi *ekâme*, *yükümü*, *ekîm* kelimeleriyle birlikte kullanılmaktadır.¹³⁶⁰

Salât kelimesinin *ikâme* kelimesiyle birlikte kullanılmasıyla namaz kılmanın yanında ta’dîl-i erkânla namaz kılmak anlamı olduğu zikredilmektedir.¹³⁶¹ Namazla ilgili âyetlerde *s-l-y* kökünden gelen kelimeler *sallâ*,¹³⁶² *felyüsallû*,¹³⁶³ *yüsalli*,¹³⁶⁴ *salât*,¹³⁶⁵ gibi kalıplarda kullanılmaktadır.¹³⁶⁶

2. Dua, Yardım:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (١٠٣)

“Onların mallarından *sadaka* al; bununla onları temizlersin, onları arındırırsın. Onlara *salât* et (destek ol)! Şüphesiz ki senin *salât*ın (desteğin) onlar için huzur ve güven (kaynağı)dır. Allah duyardır, bilendir.”¹³⁶⁷

a) Zemahşerî’ye göre *inne salâteke* (senin duaların) ifadesi, “dua” manasına gelmektedir. “Onlar için bir sükûnet vesilesidir” onunla huzur bulurlar.¹³⁶⁸

b) Tabâtabâî’ye göre bu âyetteki *salâteke* kelimesi “dua” anlamındadır. “ve onlar için dua et.” ifadesinin akışından “dua” kastedilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber, zekât veren bir kimse ve malı için hayır ve bereket bulsun diye dua ederdi.¹³⁶⁹

c) Bu âyetteki *salli* ‘aleyhim kelimesiyle *salâteke* kelimeleri “dua etmek” anlamında olduğu kabul edilmektedir. *Salli* ‘aleyhim ifadesine “yardım etmek, destek vermek” manaları da verilmiştir. Ahzâb, 33/56’deki *yüsallûne* fiiline de “yardım etmek, destek olmak” manalarını vermek mümkündür.¹³⁷⁰

3. Atılmak:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُوماً مَدْحُوراً (١٨)

¹³⁶⁰ Bakara, 2/43,83, 110, 177, 277 Nisâ, 4/77, 102, 103, 142, 162; Mâide, 5/6, 12, 55.

¹³⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 1, s.178.

¹³⁶² Kiyâmet, 75/31; A’lâ, 87/15; Alak, 96/10.

¹³⁶³ Nisâ, 4/102.

¹³⁶⁴ Âl-i İmrân, 3/39.

¹³⁶⁵ Bakara, 2/45, 153, 238.

¹³⁶⁶ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 397.

¹³⁶⁷ Tevbe, 9/103.

¹³⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 297.

¹³⁶⁹ Tabâtabâî, *el Mizân*, C.9, s. 399.

¹³⁷⁰ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 398.

“Kim bu çabucak geçen (dünyayı) isterse, ona yani (helakini) dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını dünyada hemen veririz. Sonra da onu kınanmış ve kovulmuş olarak gireceği cehenneme yerleştirmiş (olacağız).”¹³⁷¹

a) Zemahşerî bu âyetteki *s-l-y* kökünden gelen *yeslâhâ*’ya kelimesine yönelik özel bir açıklamada bulunmamaktadır ancak âyetle ilgili açıklamalarından bu kelime için “girmek, atılmak” manası verdiği anlaşılmaktadır.¹³⁷²

b) Tabâtabâî, bu âyetteki *yeslâhâ* kelimesinin anlamına yönelik *el-Müfredat*’a atfen şunları söylemektedir: “saly” kelimesi, ateşin yakması demektir. Halil’in açıklamasına göre” “sale’l-kâfiru’n-nare” demek, “kâfir, ateşin yakıcılığını tattı” demektir. Mücâdele, 58/ 8’de olduğu gibi “Oranın yakıcılığını tadacaklar, orası ne kötü bir varılacak yerdir.” Bazıları da şöyle demiştir: “Sale’n-nare”, ateşe girdi ve “eslaha”, birini ateşe attı demektir.¹³⁷³

c) Bu ve benzeri âyetlerdeki *s-l-y* kökünden gelen kelimeler “atılmak, yaslanmak, savrulmak” gibi anlamlara gelmektedir.¹³⁷⁴

4. Isınmak:

إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَهْلِي إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَاتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٧﴾

“Hani Musa ailesine şöyle demişti: “Ben bir ateş gördüm. Size oradan bir haber getireceğim veya ısınacağınız bir kor getireceğim.”¹³⁷⁵

a) Zemahşerî, bu âyetteki *tesdalûne* kelimesi hakkında özel bir tanımlama yapmamaktadır ancak âyetle ilgili açıklamasından bu kelimeye “ısınmak” manası verdiği anlaşılmaktadır.¹³⁷⁶

b) Tabâtabâî, *tesdalûne* kelimesi için özel bir açıklamada bulunmamıştır ancak onun âyet tefsirinden bu kelimeye “ısınmak” manası verdiği anlaşılmaktadır.¹³⁷⁷

c) Bu âyetteki *tesdalûne* fiili “ısınmak” manasına gelmektedir.¹³⁷⁸

5. Dua, Namaz:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
بِمَا يَفْعَلُونَ ﴿٤١﴾

¹³⁷¹ İsrâ, 17/18.

¹³⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 630.

¹³⁷³ Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 13, ss. 62-63.

¹³⁷⁴ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 400.

¹³⁷⁵ Neml, 27/7; Kasas, 28/29.

¹³⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s.338.

¹³⁷⁷ Tabâtabâî, *el Mizân*, C.15, s. 344.

¹³⁷⁸ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 400.

“Göklerde ve yerde bulunanlarla dizi dizi kuşların Allah’ı tesbih ettiklerini görmüyor musun? Elbette her biri kendi salâtını (duasını) ve tesbihini (yüceltmesini) bilmektedir. Allah onların yapmakta olduklarını bilendir.”¹³⁷⁹

a) Zemahşerî’nin bu âyetteki *salâtühû* kelimesi için özel bir tanımlamada bulunmadığı ancak âyete yönelik “...Onlar ki yeryüzünde kendilerine iktidar bahşetsek (gerçek dindarlar olarak) namazı dosdoğru kılar...” şeklindeki açıklamasından bu kelimeye “namaz” manası verdiği anlaşılmaktadır.¹³⁸⁰

b) Tabâtbâî’ye göre âyette geçen *salât* kelimesinden maksat, varlıkların “dua” etmeleridir. Dua, dua edenin ihtiyacını gidermesi için dua ettiği kimseye yönelmesidir.¹³⁸¹

c) Buâyetteki *salât* kelimesinden kasıt “her varlığın kendi lisan-ı hâliyle dua etmesi”dir.¹³⁸²

6. Havra:

وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيْعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا

“Allah bir kısım insanları diğer bir kısmı ile defedip önlemeseydi, elbette içlerinde Allah’ın ismi çok anılan manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılırdı.”¹³⁸³

a) Zemahşerî, bu âyet hakkında şu yorumu yapmaktadır: “Kiliseye *salât* denilmiştir, çünkü içinde *salât* (dua) edilmektedir.” Şu da söylenmiştir: Bu kelimenin aslı İbranice *sâlûsâ* olup zamanla Arapçalaşmıştır. Zemahşerî’nin bu kelimeye “Havra” demek istediği daha önce *salevât* kelimesini Yahudi havraları diye tefsir ettiğinden anlaşılmaktadır.¹³⁸⁴

b) Tabâtbâî’ye göre bu âyetteki *es-salavâtu* kelimesi *es-salâtu* kelimesinin çoğuludur ve Yahudilerin namazgâhlarına verilen isimdir.¹³⁸⁵ Tabâtbâî, bu âyetteki *es-salavât* kelimesinin İbrânice namazgâh anlamına gelen *salûsâ* kelimesinin Arapçalaşmış şekli olduğunun söylendiğini ifade etmektedir. İfadenin orijinalinde geçen *mesacid* ise *mescid*’in çoğuludur ve Müslümanların mabedine verilen

¹³⁷⁹ Nûr, 24/41.

¹³⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 238.

¹³⁸¹ Tabâtabâî, *el Mizân*, C.15, s. 135.

¹³⁸² Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 401.

¹³⁸³ Hac, 22/40.

¹³⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 157.

¹³⁸⁵ Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 14, ss. 386-387.

isimdir.¹³⁸⁶ Tabâtabâî'nin bu kelime ilgili Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ına atıf yaptığı anlaşılmaktadır.¹³⁸⁷

c) Bu âyetteki *salavât* kelimesi “Havra” anlamındadır.¹³⁸⁸

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *salât* kelimesi hakkında yaptıkları yorumlarda herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.

4.15.3.1.2. Hüdâ Kelimesi:

H-d-y kökünden kelimeler Kur'ân'da 316 yerde geçmektedir. *Vücûh* mevzusunun ilgili her eserde örnek olarak gösterildiği anlaşılmaktadır. *Hüdâ* kelimesi Arapçada “doğru yolda gitmek, doğru yolu göstermek” manasında mastar, “doğru yol, kılavuzluk” anlamında isim olarak kullanılmakta ve bu çerçevede “amaca ulaştracak yolu göstermek, bu yol için kılavuzluk yapmak” olarak tanımlamak mümkündür.¹³⁸⁹

Hüdâ kelimesi Kur'ân'ın 85 yerinde geçmektedir. Aynı kökten gelen ve dünya-ahiret mutluluğuna yönelik yol gösterme manasındaki *hidâyet* lafzı da değişik fiil kalıplarının yanı sıra *hâdî*, *hüdâ* ve *mühedî* isimleriyle birlikte 300'den fazla yerde geçmekte ve genellikle Yüce Allah'a nispet edilmektedir. “Hidâyete erme, hak ve doğru olanı benimseme” anlamına gelen *ihtidâ* kelimesi de Kur'ân'ın 60 yerinde yer almaktadır.¹³⁹⁰

H-d-y kökünden gelen kelimelerin Kur'ân'daki kullanımları şöyledir:

1. Yol göstermek:

إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦)

“Bizi dosdoğru yola ilet.”¹³⁹¹

Bu âyetteki gibi kur'ân'ın pek çok yerinde *h-d-y* kökünden gelen kelimeler “hidâyet etmek, rehberlik yapmak, yol göstermek” gibi manalara gelmektedir.¹³⁹²

Zemahşerî, bu âyete yönelik şunları söylemektedir: *Hedâ* fiili aslında “Şüphesiz bu Kur'ân, en doğru olana iletir.” İsrâ, 17/9 ve “Sen gerçekten dosdoğru bir yola iletiyorsun.” Şûrâ 42/52'de olduğu gib *lâm* ya da *ilâ* harf -i cerri ile mef'ûl almaktadır.

¹³⁸⁶ Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 14, s. 387.

¹³⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 157.

¹³⁸⁸ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 401.

¹³⁸⁹ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, ss. 615-616.

¹³⁹⁰ Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 617.

¹³⁹¹ Fatiha, 1/6.

¹³⁹² Okuyan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 618.

Ancak bu âyetteki *hidayet* köküne “Musa, kavminden yetmiş kişi seçti” A‘râf, 7/155’te olduğu gibi *min* hazfedilerek mânası fiile ulaştırılmıştır. Zemahşerî’nin âyetle ilgili bu ve diğer açıklamalarından *ihdinâ* kelimesine “yol göstermek, doğru yola iletmek” gibi manalar verdiğini söylemek mümkündür.¹³⁹³

Tabâtabâî, bu âyetteki *hidâyet* kelimesi hakkında *es-Sihah* adlı esere atfen şunları söylemektedir: *Hidâyet* “göstermek, delâlet” demektir.¹³⁹⁴ Kısacası *hidâyet*; işaret etmek, yolu göstermek suretiyle hedefi göstermektir. Bu da bir çeşit “hedefe ulaştırmak” demektir. En‘âm, 6/125, Zümer, 39/23. âyetlerindeki *hidâyet* bu anlama gelmektedir. Ankebût, 29/69’da ise “yol göstericilik” demektir.¹³⁹⁵ Bakara, 2/5. âyetle, “hidâyete eriştirmek” manasın gelmektedir. En‘âm, 125’te de bu anlama gelmektedir.¹³⁹⁶

2. Kurban:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ

“Allah için haccı ve umreyi tam yapın! (Bunlardan) alıkonulursanız kolayınıza gelen kurbanı (gönderip kestirin).”¹³⁹⁷

a) Zemahşerî’ye göre bu âyetle geçen *el-hedyu* kelimesi, *hedyetun* lafzının çoğuludur. *Hedyyetun*un çoğulu olarak, şeddeli şekliyle *mine’l-hedyyi* diye de okunmuştur. “Eğer hac veya umre için ihrama girmiş olarak Beytullah’a varmanız engellenirse, ihramdan çıkıp haccı sonlandırmak istediğinizde size deve veya sığır yahut koyun cinsinden kolayınıza gelen bir kurban gerekir” demektir. Zemahşerî’nin *el-hedyu* kelimesine “kurban” anlamı verdiği görülmektedir.¹³⁹⁸

b) Tabâtabâî’ye göre *el-hedyu*, kişinin yaklaşmaya yönelik bir başkasına ya da tapınma mahalline sunduğu hayvan demektir. Aslı *el-hedyetu* olup armağan demektir. Ya da *hidayet* anlamına gelen *el-hedyu*’dur. Bu durumda, maksada sevk etme anlamı esas alınmış olmaktadır. Bu âyetle *el-hedyu* kelimesi, insanın hacda kurban edilmek üzere, kurban mahalline sevk ettiği hayvanlar anlamında kullanılmıştır.¹³⁹⁹

¹³⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 25.

¹³⁹⁴ Tabâtabâî, *el Mîzân*, C. 1, s. 36.

¹³⁹⁵ Tabâtabâî, *el Mîzân*, C. 1, s. 37.

¹³⁹⁶ Tabâtabâî, *el Mîzân*, C. 1, s. 49.

¹³⁹⁷ Bakara, 2/196.

¹³⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 1, s. 237.

¹³⁹⁹ Tabâtabâî, *el Mîzân*, C. 2, s. 77.

c) Okuyan’a göre bu ve benzeri âyetlerde *el-hedy* kelimesi “kurban”¹⁴⁰⁰ anlamına gelmektedir.¹⁴⁰¹

3. Hediye:

وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾

“Ben (şimdi) onlara bir hediye ile elçi göndereceğim; bakalım elçiler ne (gibi bir sonuç) ile dönecekler!”¹⁴⁰²

a) Zemahşerî’nin bu âyet hakkındaki açıklamalarından *hediye* kelimesine “hediye” anlamı verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁰³

b) Tabâtabâî, bu âyetteki *hediye* kelimesine yönelik özel bir açıklamada bulunmamakta ise de onun, âyeti tefsir ederken bu kelimeye “hediye” manası verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴⁰⁴

c) Bu âyette ve Neml, 27/36. âyetinde *hediye* kelimesi “hediye” manasına gelmektedir.¹⁴⁰⁵

4. Yol Göstermek, Fıtrat kazandırmak:

قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿٥٠﴾

“(Musa da) “Bizim Rabbimiz her şeye yaratılışını veren sonra da (yaratılışa uygun) yol gösterendir.” demişti.¹⁴⁰⁶

a) Zemahşerî’nin bu âyet hakkındaki “Yüce Allah, doğru yolu gösterendir, yani verdiği nasıl uyum sağlayacağını, onu nasıl kullanacağını ve Allah’a nasıl ulaşacağını da öğretmiştir.” şeklindeki açıklamasından *hedâ* kelimesine “fıtrat kazandırmak” anlamını verdiğini söylemek mümkündür.¹⁴⁰⁷

b) Tabâtabâî’ye göre *hidayet*, “bir şeye amacına ulaştırıcı yolu göstermek veya bir şeyi doğrudan amacına ulaştırmak” demektir. Bu âyetteki *heda* “ulaştırdı” kelimesi, amaca ulaştıran ve ulaştırılan açısından mutlak olarak zikredilmiş, öncesinde ise kendisine yaratılışı bahsedilen “şey”den başka bir varlıktan söz edilmemiştir.

¹⁴⁰⁰ Bakara, 2/196; Mâide, 5/2, 95, 97; Feth, 48/25.

¹⁴⁰¹ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 618.

¹⁴⁰² Neml, 27/35.

¹⁴⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 353.

¹⁴⁰⁴ Tabâtabâî, *el Mîzân*, C. 15, s. 363.

¹⁴⁰⁵ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, ss. 618-619.

¹⁴⁰⁶ Tâhâ, 20/50.

¹⁴⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 3, s. 65

Bundan anlaşılıyor ki, her şeyin hidayetinden maksat, onların amaçlarına ulaştırılmaları, iletilmeleridir.¹⁴⁰⁸

c) Bu âyette ve Â'lâ, 87/3. âyetlerindeki *hedâ* fiilleri, varlıkları yaratılış maksadı doğrultusunda programlamak, yani onlara “firat kazandırmak” anlamına gelmektedir.¹⁴⁰⁹

5. Yol bulmak:

وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾

“O daha nice göstergeler yarattı. Onlar yıldızlarla da (hangi yolda gideceklerini) bulurlar.”¹⁴¹⁰

a) Zemahşerî’ye göre bu âyette, *ve binnecmi* ifadesinin önüne *hum* zamiri getirilerek adeta “özellikle yıldız ile bilhassa bunlar yol bulmaktalar.” demek istenmiştir. Zemahşerî’nin bu açıklamasından ilgili kelimeye “yol bulmak, yol gösterici” anlamları verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹¹

b) Tabâtabâî’ye göre, bu ve bundan önceki ifadelerde maddî ve somut yol göstericilikten söz edilmektedir. Tabâtabâî’nin âyet hakkındaki açıklamalarından *yehtedûne* kelimesinin “yol gösterici” anlamına geldiğini ifade ettiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹²

c) Bu ve benzeri âyetlerdeki *h-d-y* kökünden gelen kelimeler maddi anlamda “yol bulmak, yol gösterici”¹⁴¹³ anlamına gelmektedir.¹⁴¹⁴

Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin *hüdâ* kelimesine yönelik yaptıkları yorumların benzerlik arzettiği görülmekte olup aralarında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir.

4.15.3.2. Nezâir ile İlgili âyetler

4.15.3.2.1. Sâffât, 37/64:

إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَبِيمِ

“Şüphesiz ki o, cehennemin dibinde bitip yetişen bir ağaçtır.”

¹⁴⁰⁸ Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 14, s. 165.

¹⁴⁰⁹ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 619.

¹⁴¹⁰ Nahl, 16/16.

¹⁴¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 2, s. 575

¹⁴¹² Tabâtabâî, *el Mizân*, C. 12, s. 217.

¹⁴¹³ Bu manadaki kullanımlar için bak. Nisâ, 4/98; Nahl, 16/15, Tâhâ, 20/10; Enbiyâ, 21/31; Neml, 27/41; Zuhuruf, 43/10.

¹⁴¹⁴ Okuyan, *Kur’ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 619.

a) Zemahşerî'ye göre bu âyetin manası “O, Cehennem’in dibinde çıkan öyle bir ağaçtır” şeklindedir. Zemahşerî, zakkum ağacının çıktığı yerin cehennemin dibi olmasına karşın, dal ve budaklarının oranın dip derinliklerine doğru boy saldıgının söylendiğini nakletmektedir. O, bu âyet hakkında bu açıklamaları yaptıktan sonra *cahîm* kelimesi hakkında başkaca bir açıklamada bulunmaz. O, *cahîm* lafzı için “cehennem” demektir.¹⁴¹⁵

b) Tabâtabâî, bu âyet hakkında Zemahşerî'ye benzer bir yorum yapmıştır. Tabâtabâî, cehennem’in dibinde çıkan ağacın “zakkum” olduğunu söylemektedir. Ateşin dibinde bir ağacın çıkmasının anormal bir durum olmadığını ifade etmektedir. Çünkü cehennemliklerin de ateşte daima kalarak bir hayat süreceklerini zikretmektedir. İşte sözü edilen ağacın da orada var olmasının yadırganacak bir durum olmadığına vurgu yapmaktadır.¹⁴¹⁶

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Sâffât, 37/64. âyeti hakkında benzer şeyler söyledikleri görülmektedir. Bu bakımdan aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Yazır bu âyete Zemahşerî'ye benzer bir yaklaşımda bulunmuş, âyete “O, cehennem’in kökünde, dibinde çıkar” şeklinde mana vermiştir. O, zakkum ağacının cehennemlikler için olduğunu, dallarının cehennemin tabakalarına dağıldığını ifade etmektedir. Yazır'ın, *cahîm* kelimesine “cehennem” anlamı verdiği anlaşılmaktadır.¹⁴¹⁷

Bilmen bu âyet hakkında diğer âlimler gibi bir yorumda bulunur ve şöyle der; Zakkum ağacı öyle bir ağaçtır ki, cehennemin dip çukurunda çıkar. Dalları cehennemin her kademesine yayılır ve her yerde yüz gösterir. Cehennem ehlinin tamamı o ağacın meyvelerinden yemek zorunda kalır.¹⁴¹⁸

¹⁴¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 44.

¹⁴¹⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 17. ss. 141-142.

¹⁴¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 6, s. 437.

¹⁴¹⁸ Bilmen, *Kur'anı Kerimin Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, C. 6, s. 2982.

Mevdûdî, bu âyete “şüphesiz o, çılgınca yanan ateşin dibinde biter” şeklinde mana vermek suretiyle *cahîm* lafzının cehennemın çılgınca yanan bir ateş olduğuna işaret etmektedir.¹⁴¹⁹

4.15.3.2.2. Kâri‘a, 101/9-11:

فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾

9. “İşte onun anası (yeri) *Hâviye*’dir.”

10. “Onun (*Hâviye*’nin) ne olduğunu sana bildiren ne olabilir ki!”

11. “(O), kızgın bir ateş(tir)!”

a) Zemahşerî, bu âyette geçen “İşte onun anası da *hâviye*’dir.” sözünün Arapların kullandığı *hevet ümmühû* söyleminden geldiğini söylemektedir. Arapların herhangi biri için belâ dilediklerinde (hay anası ağlayasica!..) anlamında *hevet ümmühû* dediklerini nakletmektedir. *Hâviye*’nin cehennemın isimlerinden olduğunun söylendiğini, cehennemliklerin derin bir çukura atılacak olduğunu, bu itibarla *hâviye*’nin derin bir ateş olduğunun ifade edildiğini dile getirir. Buraya *mecâzen* “ana” denmesini şöyle açıklamaktadır; Ana çocuğu için bir sığınak olduğu gibi cehennemlikler için de *hâviye* bir sığınma yeridir.¹⁴²⁰

b) Tabâtabâî, bu âyete Zemahşerî’nin görüşlerine benzer bir yorumla “*Hâviye*”den kastedilenin cehennem olduğunu söylemektedir. Cehennemliklerin buranın en dibine atılacağını dile getirir. Buraya *mecâzen* “ana” dendiğini vurgular ve öyle isimlendirilmesini şöyle izah eder; Nasıl ki ana çocuğuna sığınak ise cehennemlikler için de *hâviye* bir sığınaktır. Bu nedenle benzetme yapılmıştır.¹⁴²¹

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Kâri‘a, 101/9-11. âyetlerindeki *hâviye* kelimesi hakkında benzer yorumlarda bulunmaktadır. Bu açıdan aralarında herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

Bu âyetteki *hâviye* kelimesi “uçurum, cehennem” anlamına gelmektedir.¹⁴²² Kurtubî bu âyetteki *hâviye* kelimesine *ümm* “ana” denmesi hakkında söylenenleri

¹⁴¹⁹ Ebu’l A‘lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur‘ân*, terc. Muhammed Han Kayanî, Ysusf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, 5, İnsan Yayınları, İstanbul 2005, s. 22.

¹⁴²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 4, s. 783.

¹⁴²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20. s. 401.

¹⁴²² Kurtubî, *el-Câmi*, C. 22, s. 443; Okuyan, *Kur‘ân-ı Kerîm’de Çok Anlamlılık*, s. 625.

şöyle nakletmektedir: Kişinin anasına sığındığı gibi cehenneme sığınacak olmasından, uçsuz bucaksız derinlikteki dibine tepe üstü yuvarlanarak yukarıdan aşağıya düşmesinden, karar kılınacak yer olmasından bu isim verilmiştir.¹⁴²³

İbn Âşûr ve Yazır'a göre bu âyetteki *ümm* kelimesi sözlükte “anne” anlamına gelmektedir. Ancak bu âyette “barınak” anlamında *mecâz* olarak kullanılmıştır. Bir annenin çocuğunu kucağına almak için can atması gibi cehennemin de mücrimleri içine almak için iştiaqla beklediği kinayeli bir biçimde sunulmuştur.¹⁴²⁴

4.15.3.2.3. Hümeze, 104/4-6:

كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (٤) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ (٥) نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (٦)

4. “Hayır! Şüphesiz ki o, *Hutame*’ye atılacaktır.”

5. “*Hutame*’nin ne olduğunu sana bildiren ne olabilir ki!”

6. “(O), Allah’ın tutuşturulmuş ateşidir.”

a) Zemahşerî’ye göre bu âyette geçen *hutame* kelimesi için “kırıp geçiren”, içine atılan her ne varsa hepsini yiyen ve yeme alışkanlığına sahip olan bir ateştir. Zemahşerî, önüne gelen her şeyi yiyip bitiren obur birisi için de *innehu le-hutametün* “kırıp geçiriyor” önündeki her şeyi silip süpürüyor dendiğini söylemektedir. O, bu kelimenin *fi l-hâtmeti* şeklinde de kıraat edildiğini nakledererek ateşin onların içine işleyip, sinelerine, tâ gönüllerine işleyeceğini söylemektedir.¹⁴²⁵

b) Tabâtabâî, bu âyetteki *hutame* kelimesinin cehennemin isimlerinden biri olduğunu söylemektedir. Cehennemliklerin buraya atılacağını ve cehennemin, içine atılan her şeyi kırıp geçiren ve yiyen bir yer olduğuna vurgu yapmaktadır.¹⁴²⁶

Zemahşerî ve Tabâtabâî, Hümeze, 104/4-6. âyetlerindeki *hutame* kelimesi hakkında benzer şeyleri söyledikleri görülmektedir. Bu bakımdan aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

c) Bu âyet eksenindeki diğer yorumlardan bazıları şöyledir:

¹⁴²³ Kurtubî, *el-Câmi*; C. 22, s. 443.

¹⁴²⁴ Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973), *et-Tahrîr ve t-Tenvîr mine t-Tefsîr*, C. 30, Dâru’t-Tunûsiyye, Tunus 1984, s. 514; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, C. 9, s. 395.

¹⁴²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, C. 5, s. 788.

¹⁴²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, C. 20. ss. 414-415.

Bu âyette geçen *hutame* kelimesi, cehennemin isimlerinden olup onun ikinci katmanını oluşturduğu ifade edilmektedir. Mukâtil'e göre *hutame* “kemikleri kırıp dökən, etleri yiyen, kalblere hücum edendir”.¹⁴²⁷

Kurtubî *hutame* kelimesi hakkında şunları söylemektedir: Alah'ın ateşi demektir. Onun böyle isimlendirilmesinin nedeni, içine atılanların tümünü kırıp, parçalayıp, dökmesindendir. Cehennemin ikinci, dördüncü ve altıncı katmanı olduğu da nakledilmiştir.¹⁴²⁸

Yazır ve Okuyan'a göre bu âyetteki *el-hutame* kelimeleri Kur'an'da “her şeyi kırıp geçiren cehennem” manasında kullanılmıştır.¹⁴²⁹

4.15.4. Değerlendirme

Yaptığımız araştırmaya göre Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin *vücûh ve nezâir* hakkında herhangi bir açıklama yapmamalarına karşın konuyla alakalı âyetlerin hangi manaya geldiklerine yönelik yorum yapmışlardır. Bu kapsamda her iki müfessirin konu bağlamındaki ilgili âyetlere yaklaşımlarında kayda değer herhangi bir farklılığın olmadığı anlaşılmıştır.

Vücûh ve nezâir başlıklı bölüm hakkındaki bilgileri zikrederek tezimizin on beş başlıktaki inceleme konularını böylece bitirmiş olduk. Şimdi de yukarıda ifade etmeye çalıştığımız bilgiler ışığında tezimizin sonuç ve değerlendirme kısmına geçmek istiyoruz.

¹⁴²⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, C. 32, ss. 93-94.

¹⁴²⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, C. 22, s. 473.

¹⁴²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C. 9, s. 443; Okuyan, *Kur'an-ı Kerîm'de Çok Anlamlılık*, s. 214.

5. SONUÇ

Bu çalışmamızda “el-Keşşâf ve el-Mîzân” tefsirleri Kur’ân ilimleri açısından mukayese edilmiştir. Çalışmamız, belli özellikler dikkate alınarak sınırlandırılmış olup Kur’ân ilimlerinin; sebab-i nüzûl, nesh, muhkem-müteşâbih, müşkilü’l-Kur’ân, aksâmu’l-Kur’ân, emsâlü’l-Kur’ân, hurûf-ı mukatta‘a, mücmel-mübeyyen, kısasu’l-Kur’ân, fedâilü’l-Kur’ân, münâsebâtü’l-Kur’ân, üslûbu’l-Kur’ân, hakikat-mecâz, i’câzü’l-Kur’ân ve vücûh-nezâir konuları kapsamında şekillenmiş ve şu sonuçlar tespit edilmiştir:

Çalışmamıza temel teşkil eden konulara yönelik Zemahşerî ile Tabâtabâî’nin yorumları çoğu noktada örtüşürken, birbirleriyle uyuşmadığı yorumlar da bulunmakadır.

Nüzûl sebepleri konusunda her iki müfessir de farklı düşünmektedir. Zemahşerî, Kur’ân’ın anlaşılabilmesi için nüzûl sebeplerinin bilinmesini gerekli görmekte birlikte sebab-i nüzûle fayda amaçlı yaklaşmış, bu itibarla âyetlerin tefsirine katkısı olmayacak rivâyetleri tefsirine almamıştır. Tabâtabâî ise nüzûl sebeplerini kuvvetli bir tefsir kaynağı olarak görmemiş, nüzûl sebebine yönelik rivâyetleri müfessirlerin görüşlerine uygun düşen rivâyetler olarak değerlendirmiş, değişik rivâyetlerin tek bir âyetin nüzûl sebebi olarak zikredilmesinin bu durumu desteklediğini söylemiştir.

Neshin Kur’ân’da varlığı konusunda her iki müellif büyük oranda benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte bazı konularda farklı düşünmektedirler. Her iki müfessire göre âyetler misli ile neshedilebilir. Zemahşerî’ye göre açık ve mütevâtir sünnet âyetleri neshedebilir. Mütevâtir olmayan sünnet, icmâ ve kıyas ise âyetleri neshedemez. Tabâtabâî’ye göre ise ne mütevâtir ne de ahad sünnet Kur’ân’ı neshedemez. Nesih, sadece şer’î hükümleri değil tekvîni hadiseleri de kapsamı içine almaktadır. Neshedilen âyetin sadece yükümlülük ve benzeri etkileri giderilmekte, ancak özü aynen kalmaktadır.

Muhkem-müteşâbih konusunda Zemahşerî, Mu‘tezilî anlayışa uygun olan âyetleri muhkem, uymayanları ise müteşâbih olarak kabul etmektedir. Bu noktada mezhep mensubiyetinin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Zemahşerî’ye göre müteşâbihler, muhkemlere dayanarak tevil edilebilir. Müteşâbih âyetlerin tevilini Yüce Allah ve râsih kimseler bilebilir. Râsih kimselerden maksat, “ilimde derinlik kazanmış kişilerdir”. Tabâtabâî’ye göre ise muhkem ve müteşâbih izâfî bir kavramdır.

Yani âyetler bir konumda muhkem olmasına rağmen, diğer bir konumda müteşâbih olabilir. Müteşâbihler muhkemler aracılığı ile muhkem hale gelebilir. Muhkem veya müteşâbih tüm âyetlerin tevili mümkündür. Dolayısıyla müteşâbihler muhkemler aracılığı ile tevil edilebilir. Müteşâbihlerin tevilini Yüce Allah ve râsih olanlar bilir. Râsih kimseler ise “ehl-i beyt ve mâsum imamlardır”. Bu noktada mezhep mensubiyetinin etkili olduğu söylenebilir.

Müşkilü’l-Kur’ân konusunda Zemahşerî ve Tabâtabâî aynı düşünceye sahiptirler. Her iki müfessire göre de Kur’ân âyetleri arasında çelişkili gibi görünen âyetlerin var olduğu zannedilse de aslında herhangi bir zıtlık söz konusu değildir. Zira Kur’ân âyetlerinin tamamına bütüncül bir yaklaşım ve derin bir inceleme yapılması halinde sözü edilen müşkil bir durumun olmadığı kolaylıkla anlaşılmış olacaktır.

Aksâmü’l-Kur’ân konusundaki Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin görüşlerinin benzerlik arz ettiğini, bu konuda aralarında herhangi bir farklılığın olmadığını söylemek mümkündür.

Emsâlü’l-Kur’ân konusunda Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin düşünceleri benzerlik göstermektedir. Her iki müfessire göre de Kur’ân’da temsîlin amacı, soyut anlatımlar somutlaştırılmak suretiyle ilâhi mesajların daha iyi anlaşılmasını sağlamaktır.

Hurûf-ı mukatta‘a hakkında Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin bezer görüşleri olmakla birlikte bazı farklı yaklaşımları da bulunmaktadır. Zemahşerî göre bu harflerle Kur’ân’a dikkat çekilmekte ve Kur’ân’ın i‘câzı ortaya konmaktadır. Bu harflerin müstakil âyet olup olmaması tevkîfidir. Tabâtabâî’ye göre ise bu harfler, Kur’ân’a mahsus olup, hem Yüce Allah ile Hz. Peygamber arasında hem de ilgili sûrenin içeriğine yönelik gizli işaretler içermektedir. Bu harfler, ism-i a‘zâmın sûrelere dağıtılmış hali olabilir.

Kur’ân kıssaları konusunda Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin görüşleri büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Her iki müfessire göre de kıssaların maksadı insanların ibret almaları ve ilâhi istikamete yönelmelerini sağlamaktır.

Mücmel ve mübeyyen konusunda Zemahşerî özel bir açıklamada bulunmazken Tabâtabâî şunlara yer vermektedir: Mücmel’in anlamında birkaç ihtimal söz konusu olduğundan bu lafızlara uyulmaması esas olup mücmel lafzı açıklayan mübeyyen bir lafız tercih edilmelidir.

Kur'ân'ın faziletine yönelik rivâyetlere her iki müfessir de tefsirlerinde yer vermekle beraber bu konudaki kaynaklar açısından bazı farklılıklar bulunmaktadır. Zemahşerî, genellikle Übey b. Kâ'b kanalıyla gelen rivâyetlere yer verirken Tabâtabâî, daha çok Ehl-i beyt imamlarının sözlerinden yararlanmış olmakla birlikte sahâbe ve tâbiîn sözlerine de yer vermiştir. Zemahşerî'ye göre maksat, vaaz ve terğib ise zayıf hadislerden de istifade edilebilir. Tabâtabâî'ye göre sahâbe ve tâbiîn sözleri hüccet olarak değerlendirilmediğinden eserinde bunlara fazla yer vermemektedir.

Münâsebâtü'l-Kur'ân konusuna Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin görüşleri benzerlik göstermektedir. Her iki müfessire göre Kur'ân'da hiçbir çelişki olmayıp âyetler arasında mükemmel bir münâsebet vardır. Zemahşerî'ye göre Tabâtabâî'nin bu konuda daha kapsamlı bir bakış sergilediğini söylemek mümkündür. Tefsir geleneğinde âyetlerin münasebetine ilk değinen müfessir Zemahşerî'dir. Onun bu yaklaşımı kendisinden sonraki müfessirler için de ilham kaynağı olmuştur.

Kur'ân üslûbu hakkında Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin düşünceleri benzerlik arz etmektedir. Her iki müfessire göre de Kur'ân'ın ifade tarzı kusursuz, geniş ve öz anlatımlı, erişilmesi imkansız bir konuma sahiptir. Bu güne kadar onun bir benzerinin getirilememiş olması onun erişilmezliğinin bir kanıtıdır. Kur'ân, önemli konuları aktarırken bazen vurguyla birlikte sert bir üslûp kullanmakta, uyarılara bigâne kalanların korkunç azapla yüzleşeceklerini sert bir söylemle ifade etmektedir.

Hakikat ve mecâz konusunda Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin görüşleri benzerlik göstermektedir. Her iki müfessire göre de Kur'ân, hakiki anlatımlarla birlikte mecâzi anlatımlar da kullanmaktadır. Mecâz kavramı, belâğat terimlerinden biridir. Tabâtabâî'ye göre mecâzi anlam kullanımı sadece Arapçaya özgü bir durum olmayıp aksine dünya dillerinin tamamı için de söz konusudur.

İ'câzü'l-Kur'ân konusunda her iki müfessirin görüşleri genellikle benzerlik arz etmekle birlikte farklı bakışları da bulunmaktadır. Zemahşerî'ye göre Kur'ân i'câzının en önemli yönü nazımdır. Kur'ân'ın i'câzı, nazım ve mana-muhteva güzelliğinde şekillenmektedir. Kur'ân, nazım ve gaybî haberler olmak üzere iki açıdan mu'cizdir. Kur'ân'ın güzelliklerinin sırları ve nükteleri ancak onun nazmı ile ortaya çıkmaktadır. Tabâtabâî'ye göre ise Kur'ân, fesâhat, belâğat, hikmet, ilim, sosyoloji, yasalar, siyaset, yönetim, gayba ilişkin haberleri, çelişkilerden uzak olması ve benzeri bütün yönleriyle

mu‘cizdir. Kur‘ân’daki meydan okumalar onun mu‘cize olduğunu kanıtlamaya yöneliktir.

Yaptığımız çalışma doğrultusunda hem Zemahşerî’nin hem de Tabâtabâî’nin vücûh ve nezâîr’e yönelik herhangi bir açıklamalarına rastlamak mümkün olmamıştır.

Sözün özü: Kur‘ân’ın güzellik ve inceliklerini ortaya koyma adına sayısız eser kaleme alınmıştır. Ancak bunlar arasında Zemahşerî’nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin müstesna bir yeri vardır. Zira bu eser, kendisinden sonraki bütün tefsirleri etkilemeyi başarmış ve tefsir literatüründe genel kabul görmüştür. Söz konusu bu kabul, Zemahşerî’nin Arap diline olan üstün vukufiyetinin bir sonucudur. Bu durum ayrıca *el-Keşşâf*’ı Mu‘tezilî bir tefsir olmanın ötesine taşımıştır. Bu eserinde Zemahşerî, önceki müfessirlerin izlediği rivayet metodunun aksine dirayet yöntemini tercih etmiş, *ma‘ânî*, *beyân* ve *bedî‘* ilimlerine yönelik üstün bilgisiyle Kur‘ân’ın anlam derinliklerini gösterme noktasında zirve yapmıştır.

20. yüzyılda yazılan en önemli Şîî tefsirlerden birisi olarak kabul edilen Tabâtabâî’nin *el-Mîzân* adlı eseri ise müspet ilimler başta olmak üzere ahlak, edebiyat, felsefe, psikoloji, sosyoloji ve tarih alanlarından istifade edilerek kaleme alınmıştır. *el-Mîzân*’ın bu özelliği tefsire anlam zenginliği kazandırmıştır. Tabatabâî’nin, mensûbu olduğu mezhep içerisinde yeni bir tefsir hareketini benimsediği görülmektedir. Bu doğrultuda *el-Mîzân* tefsirinin en belirgin özelliği, rivâyete dayalı olarak Kur‘ân’ı Kur‘ânla tefsir etme metodudur. Bu esere bütüncül bir bakışla yaklaşıldığında, ansiklopedik bir özelliğe sahip olduğu da söylenebilir.

En doğrusunu Yüce Allah (cc) bilir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed b. Hasen Hayrillâh et-Türkmânî el-Mısırî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (12 Cilt), nşr. Reşîd Rızâ, Kahire 1947.
- Abdussettar, Muhammed, “Vucûhu'l-Kur'ân: Tefsir Literatürünün Bir Branşı”, çev. F. Asiye Şenat Kazancı, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 9/3, 2009, ss. 274-291.
- Abdûlbâkî, Muhammed Fuâd, *el-Mu'Cemü'l-Müfrehes Li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l Mısıryye, Kahire 1945.
- Akpınar, Ali, “Kur'ân'da Hece Harfleri (Hurûf-i Mukattaa) ve Kuşeyrî'nin Hece Harfleri Yorumu”, *Tasvvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2003, ss. 55-73.
- Algar, Hamid, “Allama Seyyîd Muhammed Hüseyin Tabâtabâî: Philosopher, Exegete, and Agnostic”, *Journal of Islamic Studies*, 17/3, 2006, ss. 326-351.
- Alpaydın, Mehmet Akif, “Âdem'e (a.s) Öğretilen İsimler”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/II, 2016, ss. 123-138.
- Altın, Mehmet, “Kur'ân'da 'Alim' İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2, 2017, ss. 374-405.
- Altuntaş, Halil, “el-Vücûh ve'n-Nezâir”, *Diyanet Dergisi*, 1/26, 1990, ss. 13-30.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'ül-Meşânî*, (30 Cilt), İhyaü't-Türâi'l-Arabiyye, Beyrut (ty).
- Amulî, Âyetullah Cevadî, “Allâme Tabâtabâî ve Tefsirdeki Metodu”, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, C. 1, çev. Vahdettin İnce ve Sâlih Uçan, Kevser Yayınları, İstanbul 2012, ss. 11-30.
- Apaydın, Yasin, *Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'de Varlık Kavramı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.
- Arpa, Enver, *Zemahşerî'nin Tefsirdeki Yeri*, Fecr Yayınları, Ankara 2012.
- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1974.
- Aydemir, Abdullah, “Fedâilü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 22, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 532-534.
- Aydın, Muhammed, “Kur'ân'da Teşbihli Anlatım Üslûbu”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 4, Sakarya 2001, ss. 85-86.
- Ayyâşî, Ebû'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed es-Sülemî es-Semerkandî, *Tefsîri'l-'Ayyâşî*, (2 Cilt), Müessesetü'l-Âlemî, Beyrut 1991.
- Ayyıldız, Erol, “Makâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 27, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 417-419.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülmün'im Hafâcî, Dâru'l-Meârif, Kahire 1951.
- Başoğlu, Tuncay, “Muhkem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 42-44.
- Batar, Yûsuf, “Bir Öğretim Yöntemi Olarak Emsâlü'l-Kur'ân”, *İslami İlimler Dergisi*, 8/1, Bahar 2013, ss. 323-346.
- Bayer, İsmail, *Keşşaf Tefsirinde Belâğat Uygulamaları*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2013.
- Bayrak, M. Orhan, *Türk İmparatorlukları Tarihi*, Bilge Karınca Yayınları, İstanbul 2002.
- Bayraklı, Bayraktar, “Kur'ân-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy”, *Diyanet İlmi Dergi*, 27/IV, 1991, ss.161-189.
- Beydâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, (4 Cilt), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1998.
- Bilgili, Ali Sinan, “Tebriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 40, TDV Yayınları, İstanbul 2011, ss. 219-222.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, (2 Cilt), İstanbul 1973.
- , *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meali Âlîsî ve Tefsiri*, (8 Cilt), Bilmen Yayınevi, İstanbul 1985.
- Birişik, Abdülhamit, “Kur'ân'da İç Bütünlük: Islâhî'nin Tefsir Yöntemi”, *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 11/2, 2001, ss. 59-90.

- _____, “Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss.383-388.
- _____, “Mecâzü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 223-225.
- _____, “Nesih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 584-586.
- Boynukalın, Ertuğrul, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 417-420.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, (2 Cilt), Supplementband, Leiden 1943, s. 511.
- Buhârî, Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, İstanbul 1308.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Beyrut 2002.
- Bulut, Ahmet, “Emsâlü’l-Kur’ân”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, 1991, ss. 41-49.
- Bulut, Halil İbrahim, “Mu’cize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 350-352.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu’l-Beyân Tefsiri*, (10 Cilt), iht. Muhammed Ali Sabûnî, Damla Yayınları, İstanbul 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail, “Abdullah b. Mes’ûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul 1988, ss. 114-117.
- _____, “Vücûhu’l Kur’ân’a Dair. Bilinmiyen Yeni Bir Eser”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.15, 1967, ss. 113-120.
- _____, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/26, 1984, ss. 59-96.
- _____, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1988.
- _____, *Tefsir Usûlü*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1971.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd , *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attar, Beyrut 1990.
- Cirit, Hasan, “Kussâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss. 463-465.
- Coşkun, Muhammed, “Fecr, 89/1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin ifadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 46, 2014, ss. 37-68.
- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, Mektebet’ü Lübnân, Beyrut 1985.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed, *Delâilü’l-İ’câz*, Matbaatu Hancî, Kahire 1375.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî, *Menhecü’z-Zemahşerî fi’t-Tefsiri’l-Kur’ân ve Beyâni İ’câzihî*, Dâru’l-Meârif, Kahire 1968.
- Çağmar, M. Edip, “ez-Zemahşerî ve el-Makâmât Adlı Eseri”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/I, 2002, ss. 77-98.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, (3 Cilt), neşr. Mürşid Çantay, İstanbul 1990.
- Çelebi, Kâtib, *Keşfü’z-Zunûn ‘An Esâmi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*, (2 Cilt), Dâr’u İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut (ty).
- Çetin, Mustafa, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve İnsicam”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 6, 1989, ss. 505-543.
- _____, “Havâtimü’s-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 1997, ss. 526-527.
- _____, “Kur’ân’da Vücûh ve Nazâir”, *Diyanet Dergisi*, 25/3, 1989, ss. 97-127.
- Çetin, Mustafa, “Nüzûl Sebepleri -Esbâbü’n-Nüzûl-”, *Diyanet İlmi Dergi*, 30/2, 1994, ss. 95-120.
- Çetiner, Bedrettin, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2004, ss. 299-301.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*, (3 Cilt), haz. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut 2001.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahmân b. el-Fazl, *es-Sünenü'd-Dârimî*, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000.
- Demir, Recep, "İtâb Ayetlerinin Şii Yorumu: Tabâtabâi Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, C. 5, S. 4, Nisan Özel 2016, ss. 1047-1082
- Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 360-362.
- _____, *Tefsir Usulü*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2015.
- DİB, *Kur'ân Yolu Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.
- _____, *Kur'ân Yolu Tefsiri*, (5 Cilt), Komisyon, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2017.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî, *el-Fevzu'l-Kebîr fî 'Usûli't-Tefsîr*, Derrâseti'l-Kur'âniyye, Dımaşk 2008.
- Duman, M. Zeki ve Mustafa Altundağ, "Hurûf-ı Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 401-408.
- Durmuş, İsmail, "Mecâz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 28, TDV Yayınları, Ankara 2003, ss. 217-220.
- _____, "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2004, ss. 293-297.
- _____, "Müberred", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 432-434.
- Durmuş, Zülfikar, "Elmalılı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı (Lafız-Mana İlişkisi)", *Diyanet İlmi Dergi*, 51/3, 2015, ss. 57-77.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen*, (7 Cilt), tahk. Şuayb el Arnûti, Muhammed Kâmil Garhballı, Dâru Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.
- Ebû Süleyman, Şeyh Sabır Hasan Muhammed, "Emsâlü'l-Kur'ân", çev. Mustafa Hocaoglu, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1, 2012, ss. 257-268.
- Ebû Zehrî, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, terc. Abdulkadir Şener, Ankara 1979.
- Elmalî, Hüseyin, "Ebû Temmâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 241-243.
- Emîn, Muhsin, *A'yânü's-Şî'a*, (12 Cilt), Dâru't-Taâruf, Beyrut 1983.
- Endelüsî, İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-Vecîz*, Dâru'l-Hayr, Beyrut 2007.
- Eroğlu, Muhammed "Hâkim el-Cüşemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 15, TDV Yayınları, İstanbul 1997, s. 185-187.
- Ersöz, İsmet, "Kur'ân ve İlmu Esbabî'n-Nüzûl", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları* 3, İstanbul 2002, ss. 315-323.
- Erul, Bünyamin, "Übey b. Kâ'b", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 272-274
- Esin, Emel, "Amuderya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 98-99.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî, *Tehzîbü'l-Lüga*, (15 Cilt), el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, Kahire 1964.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 1993.
- Gedik, Şerif, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum 2014.
- Güneş, Altın, Abdalbâkî ve Mehmet "Kur'ân'da "Gafûr" İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 41, 2016, ss. 39-72.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh, *el-Beyân fî I'câzi'l-Kur'ân*, Amman 1992.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-Üdebâ*, (7 Cilt), tahk. İhsan Abbas, Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, Beyrut 1993.
- Hattstein, Markus and Peter Delius, (edit.), *İslam Sanatı ve Mimarisi, Literatür*, (ty).
- Hillenbrand, Robert, *İslam Sanatı ve Mimarlığı*, çev. Çiğdem Kafescioğlu, Homer Kitabevi, İstanbul 2005.

- Hodgson, Marshal G. S., *Dünya Tarihinde İslâm*, terc. Ahmet Kanlıdere, Yöneliş, İstanbul 1997.
- Işık, Aydın, *Vahiy ve Mu'cize*, Elis Yayınları, Ankara 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr Mine't-Tefsîr*, (30 Cilt), Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1984.
- İbn Battûta, Ebû Abdillâh Şemsüddîn (Bedrüddîn) Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. İbrâhîm el-Levâtî et-Tancî, *İbni Battûta Seyehatnamesi*, (2 Cilt), çev. A. Sait Aykut, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nisâbü'rî, *Mücerredü Ma'âlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Mektebetu Sekâfe, Kahire 2005.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî, *Vefeyâtü'l-'Ayân*, (8 Cilt), thk. İhsan Abbâs, Dâru's-Sadr, Beyrut 1968.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Vâilî, *el-Müsned*, (50 Cilt), tahk. Şuayb el-Arnâut ve diğerleri, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmet Safer, Daru't-Türâs, Kahire 1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, Dâru'l-Hadâra, Riyad 2015.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (15 Cilt), Daru's-Sâdr, Beyrut (ty).
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, (3 Cilt), thk. Abdurrahman Samîra, Dâru'l-kütübî'l-İlmiye, Beyrut Ty.
- _____, *Mukaddime fi 'Usûli't-Tefsîr*, nşr. Adnân Zerzûr, Beyrut 1972.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-A'yûni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nezâir*, nşr. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî, Beyrut 1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, (11 Cilt), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1987.
- İbrahim, Lutpi, "az-Zamakhshari: His Life and Works", *İslami Araştırmalar*, C. 19, 1980, ss. 95-110.
- İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 3, TDV Yayınları, İstanbul 1991, ss. 93-94.
- İpek, Muhammed Selim, "Emevîler Döneminde Vaaz ve Dinî Kıssa", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI/12, 2017, ss. 174-180.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Muhammed Keydânî, Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut (ty).
- _____, *el-İ'tikâdât*, neşr. Şamran Aclî, Beyrut 1988.
- İshak, Ali Şevâh, *Mu'cemü Mûsannefâtü'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (4 Cilt), Dâru'r-Rifâî, Riyad 1983.
- İslamoğlu, Mustafa, *Hayat Kitabı Kur'ân*, (2 Cilt), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2008.
- İşbîlî, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Fuâd Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1419/1998.
- İşler, Emrullah, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 173-174.
- Jahn, Karl, "Doğu ile Batı Arasında Bir Ortaçağ Kültür Merkezi Tebriz", *İslam Tetkikleri Dergisi*, editör Tayyib Gökbilen, IV/3-4, 1971, ss. 29-32.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tesbîtu Delâilü'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- Kâdî, Abdulfettah, *Esbâb-ı Nüzûl*, terc. Sâlih Akdemir, Fecr Yayınları, Ankara 2016.

- Kandemir, M. Yaşar, “Emîrû'l-Mü'minîn fi'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, s. 157.
- _____, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 29, TDV Yayınları, İstanbul 2004, ss. 297-299.
- Kara, Mustafa, “Kur'ân Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, 2014, ss. 69-102.
- _____, *Bireysel ve Toplumsal Açısından Kur'ân Kıssaları*, Üniversite Yayınları, İstanbul 2018.
- Kara, Necati, *Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Omer el-Bikâ'î ve Tefsîrindeki Metodu*, Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 1981.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal, “İbnü's-Sikkî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 210-211.
- Karaçam, İsmail, *En Büyük Mu'cize Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları*, İmaj, İstanbul 2005.
- Karagöz, İsmail, “Fedâilü'l Kur'ân”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Kıyasu'l-Kur'ân”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Mübeyyen ve Mübeyyin”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- _____, “Tefsir”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2015.
- _____, “Vücûh ve Nezâir”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Karagöz, Mustafa, “Dilin İşlevleri Açısından Kur'ân'ın Üslûbu”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 9, 2007, ss. 171-206.
- _____, “Vücûh ve Nezâir'in Terimleşme Süreci 'Nezâir'in 'Eş Anlamlılık' Olarak Tanımlanması Sorunu”, *İlim Yayma Vakfı Kur'ân ve Tefsir Akademisi-Kur'ân ve Tefsir Akademisi Araştırmaları*, C. 1, 2009, ss. 441-475.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l Müellifîn Terâcimü Mûsannifi'l-Kütûbi'l-'Arabyye*, (4 Cilt), İhyâ'ü't Tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Kermî, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr, *en-Nâsîh ve'l Mensûh fil Kur'ân/Kur'ân'da Nâsîh ve Mensûh*, çev. Sami Ata Hasan, Eyüp Aslan, Hak Yayınları, İstanbul (ty).
- Kesler, Muhammed Fatih, “Mücâhid b. Cebr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 442-443.
- Kırca, Celal, “Aksâmü'l Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 2, TDV Yayınları, İstanbul 1989, ss. 290-291.
- Kitapçı, Zekeriya, *Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Yedi Kubbe, Konya 2008.
- Koca, Ferhat, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 453-454.
- _____, “Müfesser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 497-498.
- Koçak, Süleyman, “Tenâsübü'l-Kur'ân İlmi Açısından Kıyamet Sûre'nin İncelenmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/13, 2009, ss. 331-369.
- Köseoğlu, Nevzat, *Türk Dünyası Tarihi ve Türk Medeniyeti Üzerine Düşünceler*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1989.
- Kummî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh, *Me'âni'l-Ahbâr*, nşr. Ali Ekber el-Gıfârî, Beyrut 1990.
- _____, *Tefsîru'l-Kummî*, (2 Cilt), tsh. es-Seyyid Tayyib el-Cezâirî, Dâru'l-Kitâb, Kum-İran h. 1202.
- _____, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*, (2 Cilt), Şebeketü'l-Fikir, Kum 1378.
- _____, *Men Lâ Yahdurühü'l-Fakîh*, (4 Cilt), Müessetü'l-Âlemî, Beyrut 1986.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'an*, (24 Cilt), thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2006.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Râzî, *el-Fürû' Mine'l-Kâfi*, (8 Cilt), Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, Tahran 1999.
- _____, *el-Kâfi fî 'İlmi'd-Dîn/el-Küleynî*, (8 Cilt), Mensûrâtü'l-Fecr, Beyrut 2007.
- Lane, Andrew. J. A, *Traditional Mu'tazilite Qur'an Commentary: The Kashshâf of Jâr Allâh al-Zamakhsharî* (d. 538/1144), Leiden 2006.
- Macdonald, D. B, "Kıssa", *İslam Ansiklopedisi*, (13 Cilt), Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1977, ss. 771-774.
- Maden, Şükrü *Tefsirde Haşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzîl Hâşiyesi*, İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- Mahmoudî, Ghassem, "Tebriz Şehrinde ARâzî Kullanımı", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Coğrafi Bilimler Dergisi*, 8/2, 2010, ss. 169-187.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ eş-Şâmî el-Beşşârî, *Ahsenü't-Takâsim fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Dâru's-Sadr, Beyrut (ty).
- Mertoğlu, Mehmet Suat, "Ayyâşî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 1, İstanbul 2016, ss. 151-152.
- _____, "Tabâtabâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, TDV Yayınları, İstanbul 2010, ss. 306-308.
- _____, "Üslûbü'l-Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 42, TDV Yayınları, İstanbul 2012, ss. 382.
- _____, "Vücûh ve Nezâir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 141-143.
- Mevdûdî, Ebu'l A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (7 Cilt), terc. Muhammed Han Kayanî, Ysusf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul 2005.
- Mübârek, Nazan el-Mübârek, *ez-Zücâcî*, Dâru'l-Fıkr, 2. Baskı, Dimeşk 1404/1984.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, (2 Cilt), Dâru Tayyibe, Riyad 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Allâme Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", *el-Mizân fî Tefsiri'l-Kur'an*, C. 1, çev. Vahdetin İnce ve Sâlih Uçan, Kevser Yayınları, İstanbul 2012, ss. 7-9.
- Nebi, Mâlik b., *Kur'an-ı Kerim Mucizesi*, terc. Ergun Göze, TDV Yayınları, Ankara 1991.
- Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut (ty).
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, Dâru'l-Hadâra lin-Neşri ve't-Tevzi', Riyad 2015.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiki Te'vîl*, (3 Cilt), Dâru'l-Kelime't-Tayyib, Beyrut 1998.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahrü'l-Kelâm fî Akâ'id Ehli'l-İslâm*, tahk. Veliyyüddin Muhammed Salih, Dimeşk 2000.
- Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim, *el-Müstedrek*, (5 Cilt), Dâru'l-Haremeyn li't-Tabâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Kâhire 1997.
- Okiç, M. Tayyib, *Kur'an-ı Kerim Üslûp ve Kiraâtî*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1963.
- Okuyan, Mehmet, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2015.
- _____, *Kısa Sûrelerin Tefsiri*, (2 Cilt), Düşün Yayıncılık, İstanbul 2012.
- _____, *Kur'an Meal-Tefsir*, Haliç Üniversitesi Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2021.
- _____, *Kur'an'da Vücûh ve Nezâir-Çok Anlamlı Kelimeler ve Edatlar*, Etüt Yayınları, Samsun 2007.
- _____, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, Düşün Yayıncılık, İstanbul (ty).
- _____, *Vahiy-Evren-Hayat-Ahret Bağlamında Yâsîn Sûresi*, Üniversite Yayınları, Samsun 2021.
- Oral, Rıfat, *Kur'an'ın Temel Konuları*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2020, s.18.

- Ömerî, Ahmed Cemâl, *Mefhûmü'l-İ'câzi'l-Kur'ânî Hatte'l-Karnî's-Sâdisi'l-Hicrî*, Kahire 1984.
- Öz, Mustafa, "Kuleynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, Ankara 2002, ss. 538-539.
- _____, "Muhammed el-Bâkir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 506-507.
- _____, "Tabersî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 39, İstanbul 2010, ss. 324-325.
- _____, "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, Ankara 2012, ss. 433-435.
- Özaydın, Abdülkerim, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 16, TDV Yayınları, İstanbul 1997, ss. 217-220.
- Özbalıkcı, Mehmet Reşit, "Ebû Ali el-Fârisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 10, TDV Yayınları, İstanbul 1994, ss. 88-90.
- _____, "Sîbevehi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 37, TDV Yayınları, İstanbul 2009, ss. 130-134.
- Özek, Ali, "Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss. 329-330.
- _____, "Kur'ân'da İlmu'l-Vucuh ve'n-Nazâir", *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*, 3/36, 14-15 Ekim İstanbul 2000, ss. 360-366.
- _____, *Zemahşerî ve Arap Lügatçiliğindeki Yeri*, Ensar Neşriyat, 2006.
- Özel, Ahmet "Nâinî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 319-320.
- Özel, Recep Orhan, *Keşşâf Tefsiri'nin Kur'ân İlimleri Yönünden İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2012.
- Özkan, Hâlit, vd., "Suyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 38, İstanbul 2010, ss. 188-198.
- Öztürk, Mustafa, "Kur'ân Kıssaları Bağlamında İsrâiliyyât Meselesine Farklı Bir Yaklaşım", *İslâmî İlimler Dergisi*, 9/1, 2014, ss. 11-68.
- Öztürk, Mustafa ve Mehmet Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 44, TDV Yayınları, İstanbul 2013, ss. 235-238.
- Paçacı, İbrahim, "Mücmel", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- _____, "Sebeb-i Nüzûl", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2015.
- Pedersen, Johs, "Kasem", *İslam Ansiklopedisi*, C. 6, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul 1977, ss. 374-378.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm, *Kenzü'l-Vüsûl İlâ Ma'rifeti'l-Usûl*, (ty).
- Polat, Fethi Ahmet, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Polat, Selahattin, "Esbab-ı Nüzûl Üzerine", *I. Kur'ân Haftası Kur'ân Sempozyumu*, Fecr Yayınları 38, (03-05 Şubat 1995), ss. 110-117.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Taberistânî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (32 Cilt), Dâru'l Fikr, Beyrut 1981.
- Rızvî, Sajjad H. – BDAIWI, Ahad, 'Allâma Tabâtabâî, Nihâyat al-Hikma", *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, edit. Khaled el-Rouayhe – Sabine Schmidtke, (Chapter 29), ss. 654-675.
- Rummânî, Hattâbî ve Abdülkâhir Cürcânî, *Selâsü Resâ'il fi'l-İ'câzi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Meârif, Kahire 1976.
- Sâmîrâî, Fâdıl Sâlih, *ed-Dirâsâtü'n-Nahviyye ve'l-Lügaviyye 'Inde ez-Zemahşerî*, Dâru'n-Nezîr, Matba'atü'l-İrşâd, Bağdâd-1390/1971.

- Sarı, Mehmet Ali, "Harf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 26, TDV Yayınları, İstanbul 1997, ss. 163-165.
- Sarı, Mevlüt, *Türkish English Arabic Persian*, Gonca Yayınevi, İstanbul (ty).
- Sarıçam, İbrahim ve Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, TDV Yayınları, Ankara 2017.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Mîzânü'l-Usûl fî Netâici'l-'Ukûl*, nşr. M. Zekî Abdülber, Katar 1984.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîrû'l-Kur'ân'il-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*, (3 Cilt), thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abde'l-Mevcûd ve Zekeriyya Abde'l-Mecîdû'n-Nûnî, Dâru'l-kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1993.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *el-Usûl*, (2 Cilt), thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1393.
- Serinsu, Ahmed Nedim, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'ün Rolü*, Şule Yayınları, İstanbul 1994.
- Shahavatov, Sabuhi "Şî'a'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 47, 2014, ss. 107-118.
- Sönmez, Selami, "Ebû'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C. 40, 2009, ss. 147-169.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, (8 Cilt), Dâru'l-Fikir, Beyrut 2011.
- _____, *el-İtkan fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut 1973.
- _____, *Lübâbü'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, thk. Halid Abdülfettah Şiblî, 'Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2002.
- Şâban, Zekiyyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, İstanbul 2013, s. 364.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, Mısır 1938.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Girnâtî, *el-Muvâfakât*, (6 Cilt), Dâru İbn. Affân, Suûdi Arabistan 1997.
- Şen, Ziya, "Reşid Rıza ve Tabatabâî'nin Tefsirlerindeki Mukaddimelerinin Karşılaştırılması" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 29, 2009, ss. 95-122.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 25, TDV Yayınları, İstanbul 2002, ss. 498-501.
- _____, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir 1995, ss. 44-45.
- Şensoy, Sedat, "Rummânî, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 35, TDV Yayınları, İstanbul 2008, ss. 242-244.
- Şeşen, Ramazan, "Câhız", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 7, TDV Yayınları, İstanbul 1993, ss. 20-24.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru'l-Maârif, Beyrut 2007.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (22 Cilt), thk. Hüseyin el-Âlâ, Müessesetü'l-İlâmi li'l-Matbuât, Beyrut 1997.
- _____, *İslâm'da Kur'ân*, çev. Ahmed Erdinç, Bir Yayıncılık, İstanbul 1988.
- _____, *Şîa Der İslâm*, çev. Kadir Akaras, Abbas Akyüz, Kevser Yayınları 6, İstanbul 2016.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-'Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (26 cilt), thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru'l Hicr, Kahire 2001.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl, *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (10 Cilt), Dâru'l-'ulûm, Beyrut 2005.
- Taneri, Aydın, "Cürcâniye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 14, TDV Yayınları, İstanbul 1996, ss. 321-323.
- Taştekin, Ali, "İnsan, Dil ve Kur'ân", *The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences*, 4/2, 2018, ss. 153-164.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî, *el-Makâsîd*, çev. İrfan Eyibil, TYEKB Yayınları, İstanbul 2019.
- Tihirânî, Muhammed el-Hüseynî, *eş-Şemsü's-Sâti'a*, Arapça terc. 'Abbâs Nureddin, Abdürrahim Mübarek, İran 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd), *es-Sünen*, (6 Cilt), nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmiyye, Beyrut 1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî, *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*, (10 Cilt), Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiye, Tahran 1385.
- Uçar, Kerim, *Şi'a Âlimleri Biyografisi*, (4 Cilt), Ulubeyt Yayınları, Berlin-Almanya 2008.
- Uğur, Mücteba, "Vaaz, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 28, 1986, ss. 291-326.
- Ulûtürk, Veli, "Kur'ân-ı Kerîmde Meseller (Emsâlü'l-Kur'ân)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 11, 1993, ss. 74-110.
- Üzüm, İlyas, "İbn Bâbeveyh, Ebû'l-Hasan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, İstanbul 1999, ss. 344-345.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, nşr. Kemâl Besyûnî Zağlûl, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1991.
- Wensinck, Arent Jan, *el-Mu'cemü'l-Müfrehres li-Elfâzi'l-Hadisi'n-Nnebevî*, (7 Cilt), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mektebetu Berîl, 1936.
- Yaldızlı, Hasan, "Vücûh ve Nezâir Hakkında Yapılan Tanımlara Dair Bir Değerlendirme", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, C. 31, 2014, ss. 1-31.
- Yaşar, Hüseyin, "Selçuklular Devrinde Akılcı Bir Müfessir Zemahşerî ve Düşünce Dünyamıza Etkisi", *İslâmî İlimler*, C. 1, 2013, ss. 1-14.
- Yavuz, Mehmet, "İbn Cinnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 19, TDV Yayınları, İstanbul 1999, ss. 397-400.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Esam, Ebûbekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 11, TDV Yayınları, İstanbul 1995, ss. 353-355.
- _____, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 21, TDV Yayınları, İstanbul 2000, ss. 403-406.
- _____, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 204-207.
- _____, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C. 36, TDV Yayınları, İstanbul 2009, ss. 140-141.
- Yayla, Mansur, *İbn Âşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Mukayesesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2019.
- Yazıcı, Ahmet, *Klasik-Modern Yorum Açısından Bilmen ve Ateş Tefsirlerinin Mukâyesesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2011.
- Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 17, TDV Yayınları, İstanbul 1998, ss. 479-485.
- Yazıcı, İshak, "Nüzûl Sebeplerini Bilmenin Kur'ân Tefsirindeki Yeri ve Önemi", *Ondokuz Mayıs İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. 2, 1987, s. 117.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, (10 Cilt), haz. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, Zehraveyn Yayıncılık, İstanbul 1992.
- Yerinde, Adem, "Müşkilü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 32, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 164-167.
- Yetkin, Suud Kemal, *İslam Mimarisi*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1965.
- Yılmaz, Mehmet Faik, "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 31, TDV Yayınları, İstanbul 2006, ss. 569-571.
- Yılmaz, Mûsa Kâzım, "el-Mîzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 30, TDV Yayınları, İstanbul 2005, ss. 213-214.
- Zavalsız, Halit, "Kur'ân İlimlerinden el-Vücûh ve'n-Nazâir", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 4/4, 2015, ss. 6392.

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (40 Cilt), thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc Matbaatü'l Hukûme, Kuveyt 1965.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Mizânü'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (8 Cilt), nşr. Ali Muhammed Muavvaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1995.
- _____, *Siyeru Â'lâmi'n-Nübelâ*, (26 Cilt), thk. Şuayb el-Arnaut, Muhammed N. el-Araksûsî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, (3 Cil), Kâhire 1976.
- Zemahşerî, Allâme Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf 'an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvi'l fî Vucûhi't-Te'vîl*, (4 Cilt), thk. Muhammed Abdüsselam Şahin, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1971.
- _____, *Esâsü'l-Belâğâ*, (2 Cilt), Dâru'l Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2009.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî 'Ulûmi'L-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî, Dâru'l Hadîs, Mısır 2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Uulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Dâru'l-Kitâbu'l Arabiyye, Beyrut 1995.

ÖZ GEÇMİŞ

Şafak ÇATAL, 1980 yılında Sinop Boyabat İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. 2009 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2014 yılında Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Bilim Dalında “Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin İman ve Tekfir Anlayışı” başlıklı çalışma ile Yüksek Lisansını, 2022 yılında da “el-Keşşâf ve el-Mîzân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi” başlıklı çalışması ile doktorasını tamamladı.

Diyanet İşleri Başkanlığında İmam Hatip olarak göreve başladıktan sonra Başkanlığın çeşitli kademelerinde Memur, Şef, Eğitim Uzmanı ve Şube Müdürü olarak görev yaptı. Uzun süreli olarak Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti ve Almanya'da din görevlisi olarak görevlendirildi. Almanya Köln Üniversitesinde Mastır, Heidelberg Üniversitesinde Doktora çalışmalarında bulundu. Ancak görev süresinin bitmesi nedeniyle çalışması yarıda kaldı. Hali hazırda Diyanet İşleri Başkanlığının taşra teşkilatında Şube Müdürü olarak görev yapan Şafak ÇATAL, iyi derecede Almanca ve Arapça bilmektedir. Temel ilgi alanları; inceleme ve araştırma yapmak, kitap okumak, sosyal içerikli aktivitelerde bulunmaktır.

ORCID: 0000-0002-6451-3871