



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**İŞTİKÂKIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN
YORUMLANMASINDAKİ YANSIMASI
(İSRÂ SÛRESİ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS

Mehmet Şah GÜL

İSTANBUL, 2021



**FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI**

**İŞTİKÂKIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN
YORUMLANMASINDAKİ YANSIMASI
(İSRÂ SÛRESİ ÖRNEĞİ)**

YÜKSEK LİSANS

**Mehmet Şah GÜL
(190111010)**

**Danışman
(Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK)**

İSTANBUL, 2021

05/ 07/2021

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 190111010 numaralı Mehmet Şah GÜL'ün hazırladığı "İştikâk'ın Kur'ân Âyetlerinin Yorumlanmasındaki Yansıması (İsrâ Sûresi Örneği) " konulu Temel İslam Bilimleri Tezli Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 05/07/2021 Perşembe günü saat 11:00 'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜNE** karar verilmiştir.

Düzeltilme verilmesi halinde:

Adı geçen öğrencinin Tez Savunma Sınavı .../.../20... tarihinde, saat ...:....da yapılacaktır.

Tez Adı Değişikliği Yapılması Halinde: Tez adının

.....
şeklinde değiştirilmesi uygundur.

Jüri Üyesi	Tarih	İmza
(Danışman) Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK	05/07/2021	KABUL
Prof. Dr. Ali BULUT	05/07/2021	KABUL
Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN	05/07/2021	KABUL
(İkinci Danışman) *	.../ .../20...	
*	.../ .../20...	

*2. Danışman varsa doldurulacak

BEYAN/ ETİK BİLDİRİM

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bağlı olduğum üniversite veya bir başka üniversitedeki başka bir çalışma olarak sunulmadığını beyan ederim.

Mehmet Şah Gül

İmza

TEŞEKKÜR

Öncelikle bu tez çalışmasını yapmamda bana her türlü desteği veren, deneyim ve tecrübesiyle yol gösteren değerli danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇELİK hocama, ayrıca konu seçiminden itibaren benden her türlü yardımlarını ve deneyimlerini esirgemeyen Prof. Dr. Ali BULUT ve Doç. Dr. Cemal Abdullah AYDIN hocalarıma, çalışmamın başından sonuna kadar her türlü maddi ve manevi katkılarıyla bana yardımcı olan sevgili aileme, ve tezimi okuyarak katkı sunan Furkan BALCI kardeşime ve Mehmet GÜNYÜZLÜ ağabeyime teşekkür ederim.

Mehmet Şah Gül

İmza

İŞTİKÂKIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN YORUMLANMASINDAKİ YANSIMASI (İSRÂ SÛRESİ ÖRNEĞİ)

Mehmet Şah Gül

ÖZET

İştikâk, Arapça kelime türetme aracıdır. İştikâk yöntemi Arap dilinin gelişmesinde değişen ve gelişen olaylar karşısında Arap dilinin ihtiyaç duyabileceği her türlü yeni kelimeleri türetmek için âdeti bir fabrikanın imalat atölyesi görevini üstlenmektedir. İştikâkın bu denli önemli oluşu genelde Arap dili, özelde de Kur'ânın farklı bir şekilde yorumlanmasına ve değerlendirilmesine sebebiyet vermiştir. İştikâkın Kur'ân Âyetlerinin Yorumlanmasındaki Yansıması (İsrâ Sûresi Örneği) adlı bu çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan ibarettir. Giriş bölümünde çalışmanın amacı, önemi, çalışmanın kaynakları ve çalışmanın yöntemi ile ilgili bilgiler verilecek. Birinci bölümde İştikâkın genel tanımı, tarihi, Arap dilindeki yeri ve önemi, İştikâk ile ilgili yazılmış eserler, Arapçadaki kelimenin kök meselesi ve İştikâkın kısımları ile ilgili bilgiler verilecek. İkinci bölümde İsrâ Sûresi hakkında genel bilgiler, kapsadığı başlıca konular, bir önceki sûre ile bağlantısı, fazileti, İsrâ olayı ve ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi, nüzûl sebebi ve İsrâ olayının keyfiyeti, İsrâ olayının tarihi, kaç kere meydana geldiği, bize kazandırdıkları ve İsrâ olayıyla ilgili genel bilgiler verilecek. Çalışmamızın ana omurgasını oluşturan üçüncü bölümde ise İsrâ Sûresindeki âyet sıralamasını gözeterek İştikâka konu olabilecek 50 kelimenin İştikâk yönünden detaylı tahlilini ve anlamlar arasındaki farklı yansımalarını tespit etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İştikâk, İsrâ Sûresi, Tefsîr, Arapça, Kök Kelime.

THE REFLECTION OF ISHTIQĀQ (DERIVATION)

IN THE QURANIC COMMENTARY

(SURAH AL-ISRA)

Mehmet Şah Gül

ABSTRACT

Ishtiqāq is Arabic word derivation and production method. In the face of changing and developing events, the ishtiqāq method almost undertakes the task of a factory's manufacturing workshop in order to derive all kinds of new words the Arabic language may need. In fact, the connection is so important and has led to different interpretations and evaluations of the Arabic language in general and the Qur'an in particular. This work contains three chapters and a conclusion. In the introduction section, purpose, importance, sources and method of the study, will be given. In the first chapter, information about the general definition of ishtiqāq, its history, its place and its importance in the Arabic language, the works written about ishtiqāq, the root of the word in Arabic, and the parts of ishtiqāq will be given. In the second chapter, general information about the Surah Al-Isra, major topics, its connection with the previous surah, its virtue, the evaluation of the Isra event and related narrations, the reason for the descent and the nature of the Isra event, the history of the Isra event, how many times it occurred, learned lessons and general information about the Isra event will be given. In the third chapter, which is the backbone of our study, we will try to do a detailed analysis of fifty words that can be the subject of ishtiqāq and their different reflections between meanings by considering the order of the verses in the Surah Al-Isra.

Keywords: Ishtiqāq, Surah Al-Isra, Tafseer, Arabic.

ÖNSÖZ

İslâmi ilimlerdeki tüm çalışmaların ana gayesi, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde okunması, anlaşılması ve yaşanmasını sağlamaktır. Ancak Kur'an'ı tanımanın ve anlamının en sağlam ve en kestirme yolu onun kelimelerini tanımaktan geçer. Zira ilgili kelimeler bilinmeden ne Kur'an'ın anlamı bilebilir ne de Allah'ın evrensel mesajının yerine ulaşması sağlanabilir.

Binaenaleyh Arapçanın kelime türetme sanatı olan iştikâk biliminin temel hedefi de Arapçadaki kelimelerin aslını, kaynağını ve diğer kelimelerle olan ilişkisini tespit etmek ve insanların her zaman ve her alanda ihtiyaç duyduğu yeni kelimeleri dilin kuralları çerçevesinde temin etmeye çalışmaktır.

İslâm âleminde çok eski dönemlerden itibaren iştikâk konusunun öneminden bahseden müstakil eserler kaleme alınmıştır. Türkiye'de de son dönemlerde çok az sayıda da olsa, iştikâk ve kelime tahliline dair tefsir merkezli çalışmalara rastlamak mümkündür. Ancak ilgili çalışmalar, genelde sûre tahlilleri üzerine yapılan çalışmalar olup iştikâk konusunu merkeze alan ve doğrudan Kur'ân sûreleri üzerine yoğunlaşan çalışmalara raslamadık. Biz de bu alanla ilgili çok önemli gördüğümüz bu boşluğu doldurmak ve ilgili çalışmaların önünü açmak adına böyle bir çalışma yapmaya karar verdik. Ancak çok önemli bir konu olmasına rağmen Kur'ân'ın bütün sûrelerini iştikâk merkezli bir yüksek lisans çalışmasına sığdırmak mümkün olamadığı için, biz de bu çalışmamızı iştikâkın çok nadir kullanılan kısmı (istikâk-ı kübbâr) ile başlayan İsrâ sûresiyle sınırlandırmayı uygun gördük.

İistikâkın Kur'ân Âyetlerinin Yorumlanmasındaki Yansıması (İsrâ Sûresi Örneği) adlı bu çalışmamız, giriş, üç bölüm ve sonuçtan ibarettir. Giriş bölümünde çalışmanın amacı ve önemi, çalışmanın kaynakları ve çalışmanın yöntemi ile ilgili bilgiler verilecek. Birinci bölümde iştikâkın genel tanımı, tarihi, Arap dilindeki yeri ve önemi, iştikâk ile ilgili yazılmış eserler, Arapçadaki kelimenin kök meselesi ve iştikâkın kısımları ile ilgili bilgiler verilecek. İkinci bölümde İsrâ Sûresi hakkında genel bilgiler, kapsadığı başlıca konular, bir önceki sûre ile bağlantısı, fazileti, İsrâ olayı ve ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi, nüzûl sebebi ve İsrâ olayının keyfiyeti, İsrâ olayının tarihi, kaç kere meydana geldiği, bize kazandırdıkları ve İsrâ olayıyla

ilgili genel bilgiler verilecek. Çalışmamızın ana omurgasını oluşturan üçüncü bölümde ise İsrâ Sûresindeki âyet sıralamasını gözeterek iştikâka konu olabilecek 50 kelimenin iştikâk yönünden detaylı tahlilini ve anlamlar arasındaki farklı yansımalarını tespit etmeye çalışacağız. Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Haziran, 2021

MEHMET ŞAH GÜL



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	2
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. ARAP DİLİNDE İŞTİKÂK	4
1.1. İŞTİKÂKIN ANLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ	4
1.2. İŞTİKÂKIN TANIMI	5
1.3. ARAP DİLİNDE İŞTİKÂKIN ÖNEMİ.....	8
1.4. İŞTİKÂKIN TARİHİ	11
1.5. ARAP DİLİNDEKİ KELİMELERİN İŞTİKÂK DURUMU	16
1.6. İŞTİKÂK BİLİMİNDE ASIL VE FER‘ TARTIŞMASI	17
1.7. İŞTİKÂKIN KISIMLARI	22
1.7.1. DELALET BAKIMINDAN İŞTİKÂKIN KISIMLARI	23
1.7.2. BAĞININ SIKLIK DERECESESİNE GÖRE İŞTİKÂKIN KISIMLARI	24
1.7.3. ZORLUK DERECESESİ BAKIMINDAN İŞTİKÂKIN KISIMLARI..	24
1.7.3.1. İştikâk-ı Sagîr.....	25
1.7.3.2. İştikâk-ı Kebîr	27
1.7.3.3. İştikâk-ı Ekber	28
1.7.3.4. İştikâk-ı Kubbâr	30
İKİNCİ BÖLÜM	34
2. İSRÂ SÛRESİ.....	34
2.1. İSRÂ SÛRESİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER	34
2.1.1. İsim ve Âyet Sayısı	34
2.1.2. Sûrenin Bölümleri.....	35

2.1.3. Sûrenin Kapsadığı Başlıca Konular	39
2.1.4. Sûrenin Bir Önceki Sûre ile Bağlantısı	40
2.1.5. Sûrenin Fazileti	42
2.1.6. Sûrenin Nüzûl Sebebi	42
2.2. İSRÂ VE MÎ'RÂC	43
2.2.1. İsrâ Olayı ve İlgili Rivâyetler	43
2.2.2. İsrâ Olayının Keyfiyeti	45
2.2.3. İsrâ Olayının Tarihi	48
2.2.4. İsrâ ve Mi'râc Olayı Kaç Kere Olmuştur	49
2.2.5. İsrâ ve Mi'râc Olayının Bize Öğrettikleri	50
2.3. İSRÂ SÛRESİNDEKİ BAZI DİL ÖZELLİKLERİ	53
2.3.1. Fevâsıl	53
2.3.2. Teşbîh	53
2.3.3. Tezyîl	54
2.3.4. Kinaye	54
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	55
3. İSRÂ SÛRESİ BAĞLAMINDA İŞTİKÂKIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN YORUMLANMASINDAKİ YANSIMASI	55
3.1. "سُبْحَانَ" KELİMESİNİN TAHLİLİ	59
3.2. "أَسْرَى" KELİMESİNİN TAHLİLİ	66
3.3. "الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" KELİMELERİNİN TAHLİLİ	69
3.4. "الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى" KELİMELERİNİN TAHLİLİ	71
3.5. "السميع البصير" KELİMELERİNİN TAHLİLİ	72
3.6. "قَضَيْنَا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	74
3.7. "لَنُفْسِدَنَّ" KELİMESİNİN TAHLİLİ	76
3.8. "فَجَاسُوا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	77
3.9. "نَفِيرًا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	78
3.10. "حَصِيرًا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	80
3.11. "مُبْصِرَةً" KELİMESİNİN TAHLİLİ	82
3.12. "طَائِرَةً" KELİMESİNİN TAHLİLİ	84
3.13. "حَسِيْبًا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	86
3.14. "أَمْرًا" KELİMESİNİN TAHLİLİ	87

3.15. “أَفِي” KELİMESİNİN TAHLİLİ	88
3.16. “إِخْوَانٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	91
3.17. “الشَّيْطَانُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	92
3.18. “خَطَا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	93
3.19. “الرَّأْيَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	95
3.20. “القسطاس” KELİMESİNİN TAHLİLİ	97
3.21. “وَلَا تَقْفُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	99
3.22. “الْحِكْمَةِ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	100
3.23. “لَا تَقْفَهُونَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	102
3.24. “مَسْثُورًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	105
3.25. “وَحْدَهُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	107
3.26. “زُبُورٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	108
3.27. “الرُّغْيَا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	111
3.28. “الْمُلْعُونَةُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	113
3.29. “مَلَكَةٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	114
3.30. “أَدَمَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	116
3.31. “إِبْلِيسَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	118
3.32. “لَا حَتِّكَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	120
3.33. “أَجْلِبْ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	122
3.34. “خَلِيْلًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	123
3.35. “الصَّلَاةُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	125
3.36. “تُلُوكِ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	127
3.37. “تَهَجَّدْ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	129
3.38. “نَافِلَةٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	130
3.39. “مُدْخَلٌ ve مُخْرَجٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	131
3.40. “نَاءٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	131
3.41. “شَاكِلَتِهِ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	133
3.42. “الْجُنَّ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	134
3.43. “قَبِيلًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	136
3.44. “خَبَثٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ	138
3.45. “قَتْلُورًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	139

3.46. “وَقُرْآنًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ	140
3.47. “الرَّحْمَنَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ.....	142
SONUÇ	144
KAYNAKÇA	147



KISALTMALAR

a.e.	Aynı eser/yer
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen madde
a.y.	Yazara ait son zikredilen yer
b.	İbn. Bin
bsk.	Baskı
b.a.	Eserin bütününe atıf
bkz.	Bakınız
bkz.: aş.	Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz.: yuk.	Eserin kendi içinde yukarıya atıf
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
c.	Cilt
c.c.	Celle Celâluhu
çev.	Çeviren
DİB.	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed. veya haz.	Editör/yayına hazırlayan
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
k.g.	Karşı görüş
Karş.	Karşılaştırınız
M.	miladî
Nşr.	Neşreden

Ö.	Ölüm
r.a.	Radıyallahu anh
s.	Sayfa/sayfalar
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	Sayı.
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkîk
t.y.	Basım tarihi yok
vb.	Ve benzeri
v.d.	Çok yazarlı eserlerde ilk yazardan sonrakiler
y.y.	Basım yeri yok
yay.	Yayınevi

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

İslâmın ilk ve en temel kaynağı olan Kur’ân’ı Kerîm tüm insanların dünya ve ahiret saadeti için sayısız mesajlarlar içermekte ve insanların Kur’an merkezli bir hayat sürdürmelerini istemektedir. Dünyadaki İslâmi ilimlerin en temel hedefi de Allah’ın kelâmı olan Kur’ân’ı ana kaynağından ve orijinal metninden okuyarak, anlayarak ve hayatında yaşayarak tatbik etmektir. İslam tarihi boyunca Kur’ân’ın ve de ümmetin dili olan Arapçanın öğrenilmesi için hem bireysel hem de toplumsal alanda birçok âlimin ve kurumun çok ciddi çalışmalarından ve Arapçayı öğrenme seferberliğinden bahsetmek mümkündür.

Arap dilinin alametifarıkası diyebileceğimiz ıstikâk konusu da hicri ikinci yüzyıldan itibaren birçok âlim tarafından hem diğer bilimlerin bir alt bölümü hem de bağımsız bir bilim olarak üzerinde çalışılmış ve konuyla ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak yaptığımız araştırmalar sonucunda ıstikâk konusuyla ilgili yapılan bu çalışmaların çok az bir kısmı hariç geride kalan çalışmaların büyük bir kısmının doğrudan Kur’ân’la ilişkilendirilememiş olduğunu tespit ettik. Örneğin bu alanla ilgili çalışma yapan âlimlerin kimisi, Arap isimlerinin saçmalığı ve mantıksızlığı eleştirilerine bir cevap, kimisi kabile isimlerini, kimisi ülke ve şehir isimlerinin köklerinin açıklanması, kimisi Allah (c.c.)’ın isim ve sıfatlarının beyanı amacıyla ve kimisi de bağımsız bir bilim olarak ıstikâk ismiyle eserlerini kaleme almışlardır.

Bu bilgilerin içerisinde ıstikâk konusunu doğrudan Kur’ânın tümü ya da herhangi bir sûresiyle ilişkilendirene rastlamadık. Ancak son dönemlerde akademik alanda az da olsa, Kur’ân’ı merkeze alan çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bizim bu çalışmadaki asıl amacımız ıstikâk konusunu doğrudan Kur’ân’la ilişkilendirmek ve bundan sonra yapılacak çalışmalara bir örnek teşkil etmektir. Onun için çalışmamızın konusunu tam da Kur’ân’ın ortasından seçerek, “İstikâkın Kur’ân Âyetlerinin Yorumlanmasındaki Yansıması (İsrâ Sûresi Örneği)” olarak belirledik. Çünkü tüm Müslümanlar için Arap dil bilimlerinin önemi onun başta Allah (c.c.)’ın kelâmı Kur’ân-ı Kerîm ve İslâmi ilimlerle olan ilişkisine bağlıdır. Dolayısıyla başta bizim bu çalışmamız olmak üzere diğer dallardaki tüm çalışmaların, Kur’ân’a olan yakınlığı ve hizmeti mesabesinde öneme ve değere layık olduğu kanaatindeyiz.

II. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde iştikâkın tanımı, Arap dilindeki önemi, tarihi, iştikâk ile ilgili yazılmış eserler, kelimelerin kaynak itibariyle asıl-fer‘ durumu ve son olarak da iştikâkın kısımlarını işleyeceğiz. Bu bölümdeki kaynaklarımız daha çok konu merkezli olduğu için, iştikâk konusunu ilk defa kısımlara ayıran ve iştikâkın dört kısmına da *el-Hasâis* isimli eserinde yer veren bu alanın piri olarak kabul edilen İbn Cinnî (ö.392/1002)’den yararlandık. Yine iştikâk felsefesini tüm boyutlarıyla *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga* adlı eserinde örnekleriyle beraber harmanlayarak veren İbn Fâris (ö.395/1004)’ten yararlandık. Ayrıca iştikâk konusunda her ne kadar müstakil eserler yazmasalar da konuyu çok iyi bir şekilde derleyen Suyûtî (ö.911/1505)’nin *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâihâ*, Saîd el-Efgânî (ö.1420/1999)’nin *Fî Usûli’n-Nahv* adlı eseri, Hilmi Halil (ö.1431/2010)’in *el-Müvelled fî’l-Arabiyye* adlı eseri ve Subhî Salih (ö.1406/1986)’in *Dirâsât fî Fıkhi’l-Luga* adlı eseri vb. eserlerden yararlandık. Bunların dışında iştikâk konusuyla ilgili eser kaleme almış, Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî (ö.1375/1956)’nin *el-İştikâk ve’t-Ta‘rib*, Fuâd Hannâ Tarazî’nin *el-İştikâk’ı*, Abdullah Emîn’nin *el-İştikâk’ı* Mahmûd el-Hasan’nın *el-İştikâk inde İbn Âdil ed-Dimaşkî fî Tefsîrihi el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb* adlı doktora tezi, Hulusi Kılıç’ın *DİA* daki “İştikâk” maddesi, Abdulkadir Bayam’ın *Arap Dilinde İştikâk* adlı yüksek lisans tezi (2002), Abdullah Bedeva’nın *Tahir b. Âşûr’un et-Tahrîr ve’T-tenvîr’inde İştikâk* adlı doktora tezi (2019) vb. eserlerden kaynak olarak yararlandık. Son olarak da Türkçedeki iştikâk konusuyla ilgili en kapsamlı kaynağımız olan Soner Gündüzöz’ün *Arapçanın Söz Varlığı* isimli eserinden yararlandık.

İkinci bölümde de İsrâ Sûresini işleyeceğiz. Öncelikle 111 âyetten oluşan bu sûreyi de âyet âyet beş bölümde işleyeceğiz. Daha sonra ilgili sûrenin başlıca konuları, bir önceki sûreyle bağlantısı, fazileti, nuzûl sebebi, İsrâ olayı ve ilgili rivâyetlerin değerlendirilmesi, genel anlamıyla isrâ ve miraç olayı, en son da bizlere neler öğrettiği ile ilgili bilgi verilecektir. Bu bölüm tefsir, siyer ve tarih ağırlıklı

olduğundan siyer ve tarihe yönelik bilgileri, Kâdî İyâz (ö.544/1149)'ın *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fî şerefi) 'l-Mustafâ*, İbn Hacer (ö.852/1449)'ın *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi 'l-Buhârî* ile Suyûtî (ö.911/1505)'nin *el-Âyetu'l Kübrâ fî şerhi kıssati'l İsrâ'* adlı eseri ile buna benzer eserlerden yararlandık. Bu bölümün tefsir kısmını da konuyla ilgili yazılan bir makale ile birlikte tıpkı üçüncü bölümdeki gibi daha çok tefsir kaynaklarından istifade ederek oluşturduk.

Üçüncü bölüm ise bizim çalışmamızın ana konusunu oluşturuyor. Dolayısıyla kelime istikâk ve tahlili ile ilgili alanda Arap dilinin en kapsamlı sözlükleri olan İbn Düreyd (ö.321/933)'in *Cemheretü'l-Luga'sı*, Cevherî (ö.400/1009)'nin *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye'si*, İbn Manzûr (ö.711/1311)'un *Lisânü'l-Arab'ı*, Fîrûzâbâdî (ö.817/1415)'nin *el-Kâmûsü'l-Muhît'i*, Zebîdî (ö.1265/1791)'nin *Tâcü'l-Arûs'u*, ayrıca Kur'ân merkezli eserlerden de Râgıb el-İsfahânî (ö.V./X I. Yüzyılın ilk çeyreği)'nin *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, Semîn el-Halebî (ö.756/1355)'nin *ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* ile *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz'i*, İbn Âdil (ö.V I I I./X I V.yüzyıl)'ın *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb* adlı eseri vb. birçok eserden yararlandık. Tefsîr ile ilgili bölümde ise daha çok dil ağırlıklı klasik tefsirleri tercih ettik. Örneğin: Taberî (ö.310/925)'nin *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân'i*, Zemahşerî (ö.538/1144)'nin *el-Keşşâf'ı*, İbn Atıyye (ö.541/1147)'nin *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz'i*, Râzî (ö.606/1210)'nin *Mefâtihi'l-Ğayb'ı*, Kurtubî (ö.671/1273)'in *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân'i*, Ebû Hayyân (ö.745/1344)'nın *el-Bahrü'l-Muhît'i*, İbn Âşûr (ö.1284/1868)'un *et-Tahrîr ve't-Tenvîr'i*, Âyetullah Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî el-Mustafavî (ö.1426/2005)'nin *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri vb. birçok kaynaktan yararlandık.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmamızın ana konusu İsrâ Sûresi ile sınırlı olduğundan, öncelikle bu suredeki istikâkın âyetlerdeki farklı yansımalarını ortaya koyabilecek tüm kelimeleri tespit ederek detaylı bir kaynak taraması yaptık. Yaptığımız araştırma sonucunda Arapçanın en kapsamlı sözlüklerinden ve dil ağırlıklı tefsirlerden elde ettiğimiz bu

bilgi ve bulguları ilgili âyetin anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurarak işlemeye çalıştık. Ayrıca bu incelememiz neticesinde üçten fazla farklı kıraat ve farklı kaynaklara sahip olan kelimelerin tüm seçeneklerini zikretmek yerine, sadece Araplarda meşhur olan ve kullanılan seçeneklerine yer verdik. İkili ve üçlü farklı seçeneklere sahip olan kelimeleri ise tüm seçeneklerini zikrettikten sonra, ilgili âyetin siyak ve sibakını da göz önünde bulundurarak değerlendirip tercih ettiğimiz görüşü açıklamaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ARAP DİLİNDE İŞTİKÂK

1.1. İŞTİKÂKIN ANLAMI VE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Dil insanoğluna bahşedilen en büyük ilâhî armağandır. En az ekmek, su ve hava kadar insan için gerekli olan ve yaşamının sürdürülebilirliği adına yeri doldurulamayacak olan çok değerli bir hazinedir. Zira insanoğlu sevgisini, nefretini, duygu ve düşüncelerini, birçok bilgi birikimini vb. birçok hayal gücünü dil aracılığıyla başkasıyla paylaşabilmekte ve onunla bir bağ kurabilmektedir. Onun için bir dil ne kadar kapsamlı/zengin ve güncel olursa o denli insanın meramını aktarmada işlevsel bir öneme sahip olur. “Günümüzde 60 civarında ülkede konuşulan Arapça, yaygınlığı itibarıyla Dünyanın beşinci dili konumundadır ve sırasıyla Çinceyi, İngilizceyi, Hintçeyi ve İspanyolcayı takip etmektedir. Şöhretini de özellikle Hz. Peygamber (a.s.v.)’in Araplar içerisinde seçilmesine ve ona indirilen Kur’ân’a borçludur. Arapça Kur’a-ı Kerim’in dili olması sebebiyle Müslümanlar için herhangi bir dilden çok daha fazlasını ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber(s.a.v.)’in konuştuğu ve hadisleri vasıtasıyla İslâm’ı anlattığı dil de Arapçadır. Ayrıca Kıraat, Tefsîr, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi temel İslâm bilimlerinin ana kaynaklarının da Arapça olması bu dilin önemini bir kat daha artırmaktadır. Çünkü bu temel eserleri anlamanın ilk şartı Arapçayı iyi bilmektir. Arapça, Namazda okunan Kur’ân’ın dili olmasının yanı sıra aynı zamanda Namaza çağıran Ezanın da dilidir. Bu sayede,

rengi, ırkı, milliyeti, kültürü ve yaşadığı coğrafyası birbirinden farklı olan milyonlarca insan, dünyanın herhangi bir yerinde aynı camide bir imamın arkasında Namaz kılmakta ve ümmet bilinci ile bir arada hareket edebilmektedir.”¹

Arapçayı diğer dillerden ayıran en belirgin özelliklerden birisi de onun iştikâk gibi çok velûd/doğurgan bir özelliğe sahip olmasıdır. Çünkü iştikâk bilimi modern hayatın sürekli değişen ve gelişen ihtiyaçları karşısında insanın ihtiyaç duyabileceği hem güncel hem de Arap diline özgü orijinal kelimeler üretme imkânını sunmaktadır. Türkçe gibi eklemeli dillerde bu ihtiyaç kelimenin değiştirilmesi ya da kelimeye eklerin ilave edilmesiyle karşılanırken, Arapça gibi bükümlü dillerde iştikâk bilimini kullanarak üçlü ya da dördü harflerin oluşturduğu köke yeni harfler eklemek ya da çıkartmak sûretiyle yeni kelimeler ve yeni anlamlar elde edilerek gerekli ihtiyaçlar karşılanmış olur.

Diller iştikâk özelliği bakımından,

- Tek heceli diller (isolantes-monosyllabic-languages),
- Bağlantılı diller (eklemli-agglutinating languages),
- Bükümlü diller (analitiques-inflexional languages) olmak üzere üç

gruba ayrılmaktadır. Tek heceli diller türetme ve çekimle kelimeleri değişmeyen dillerdir. Bu dillerde biçimi değiştirmeden, kelimelerin sıralanmasında yapılacak bir değişiklik kelimelerin her birine bir işlev ve yeni bir değer vermektedir. Klasik Çince böyle bir dildir. Bağlantılı dillerde ise kelime değişmemekte, ona ek ve takılar eklenerek çekilmekte ve türetilmektedir. Türkçe bağlantılı dillerin en tipik örneğidir. Bükümlü dillerde kök ile ek arasında sınır her zaman kesin değildir. En önemlisi de bir ek, tek bir kavram yerine pek çok kez, birkaç kavramı birden açıklamaktadır.² Bu son kısmın en tipik örneği de Arapçadır. Çünkü Arapça bükümlü bir dildir.

Bu kısa ön bilgiden sonra iştikâkın tanımı konusunu ele almaya başlayalım.

1.2. İŞTİKÂKIN TANIMI

¹ Muhammet Vehbi Dereli, *Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy: 49, Bahar 2020. s. 55-58.

² Zeynel Kiran – Ayşe Eziler Kiran, *Dilbilime Giriş*, Ankara 2002, s. 29-30.

İştikâk (الاشتقاق) kelimesi “شَقَّ قَ قَ”, şkk kökünden türemiş, (افتعال) iftiâl babının mastarı olup, sözlüklerdeki klasik tanıma göre, “yarılmak, çatlamak, ayrılmak, bölünmek, bir şeyin başka bir şeyden çıkması, bir şeyin parçası ya da yarısı” anlamına gelmekte, kelamın iştikâkı, “onda sağa sola gitmek, meyletmek (onu sağa sola çevirmek)” şeklinde ve harflerin iştikâkı da “onları birbirinden almak” şeklinde tanımlanmaktadır.³

Söz konusu kelimenin terim anlamı ise, Arap dilcileri tarafından birçok farklı şekilde yorumlanmış olup kısaca, “çeşitli morfolojik kalıplara girebilen bir kökten ‘türev’ kelimenin koparılması”; “anlam ilişkisini gözeterek birtakım değişikliklerle bir kelimeden başka bir kelime oluşturulması”; “lafız ve anlam ilişkisini gözeterek bir kelimeden yeni bir kelime oluşturulması”; “bir anlam ve terkip ilişkisi çerçevesinde kalıplarda meydana getirilen bir değişime bağlı olarak bir kelimeden başka bir kelimenin ortaya çıkarılması”; “iki kelime arasındaki lafız ve anlam ilişkisini gözeterek, gerekli biçimsel değişiklikleri yapmak sûretiyle bir kelimenin başka bir kelimeye asıl (kök) yapılması”; “bir kalıbı (kökü/aslı) farklı kalıplara dönüştürerek kökte/asılda bulunmayan farklı bir anlamın ortaya çıkarılmasının sağlanması” gibi tarih içinde birbirine benzer, fakat bazı ince nüanslarla birbirinden ayrılan tanımlar yapılmıştır.⁴

Tüm bu tanımların ortak noktasından anlıyoruz ki, iki kelime arasındaki iştikâktan söz edebilmek için, her iki kelime arasında hem lafız hem de anlam ilişkisinin olması gerekir. Çünkü asıl/kök (müştak minh- me’hûzun an- merdûd an- kelime ile ondan türeyen türev (müştak-me’hûz-merdûd) kelime arasında eğer söz konusu ilişki olmazsa, ucu açık ve gelişigüzel arada hiçbir alaka bulunmayan birçok

³ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye* (thk. Muhammed Muhammed Samir – Enes Muhammed eş-Şâmî – Zekerîyya Câbir Ahmed), Kahire 2009, s. 608; İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî (ö. 395/1004) *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga* (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Beyrut 1979, c: III, s. 171; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *Esâsü'l-Belâga* (thk. Muhammed Bâsil), Beyrut 1998, c: I, s. 515-516; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut 1994, c: X, s. 184; Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrut 2005, s. 898; Zebîdî, Ebü'l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî ez-Zebîdî (ö. 893/1488), *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim – Muhammed Mahmud), Beyrut 2012, c: XXV, s. 300; Ahterî, Muslihuddin Mustafa, *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul 1275, s. 30; Hulusi Kılıç, “İştikâk”, İstanbul, *DİA*, 2001, c: XXIII, s. 439.

⁴ Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfî (ö. 911/1505), *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv* (thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî), Beyrut 2009, c: I, s. 65-66; Fuâd Hannâ Tarazî *el-İştikâk*, Beyrut 2005, s. 53; Emîl Bedî Ya'kûb, *Fikhu'l-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuha*, Beyrut 1982, s. 186-187; Soner Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, Grafiker yay, Ankara 2015, s. 15; İnci Koçak, *Arapçanın Gelişme Yolları*, Ankara 1984, s. 2; Saîd el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, Dımaşk 1376/1957, s. 122; Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-Ta'rîb*, Kahire 1366/1947, s. 8; Abdullah Bedeva, *Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk* (yayınlanmış doktora tezi, 2019), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 114-115.

kelimenin iştikâkına sebebiyet verecektir. Oysa böylesi bir durum hem akla hem de Arap dil kurallarına aykırıdır.

Arap dilcileri bu türetim bilimine “ilmü’l-istikâk” adını vermişlerdir. Görüldüğü üzere iştikâk biliminin birçok tanımı söz konusudur, ancak hem eski hem de yeni âlimlerin tüm tanımlarını içine alacak ve iştikâkın tüm kısımlarını kapsayacak iki kapsamlı tanımla konuyu özetlemek isteriz. Birinci tanımı modern dönemin/XX. yüzyılın iştikâk alanıyla ilgili en etkileyici simalarından Abdullah Emîn’den alıyoruz, şöyle ki: “İştikâk bilimi, kök/asıl (me’hûz minh- müştak minh) ve türevi (müştak- me’hûz) arasında lafız ve anlam ilişkisi çerçevesinde bir kelimenin bir ya da birden fazla kelimedenden alınmasıdır.”⁵

İkinci tanımı ise Kâtib Çelebi’den (ö. 1067/1657) alıyoruz, şöyle ki: “İştikâk bilimi, iki kelime arasında cevher bakımından var olan asıl-fer ilişkisi çerçevesinde türemenin nasıl olduğunu inceleyen bir bilimdir.” Tanımdaki cevher/kök kaydıyla sarf ilmi devre dışı kalır. Çünkü onda da kelimeler arası asıl-fer ilişkisi çerçevesine bir inceleme söz konusudur, ancak oradaki bu ilişki cevher/kök endeksli olmayıp hey’et, şekil/kalıp endekslidir. Örneğin, iştikâk biliminde “نعي” ile “نهق” maddeleri arasındaki kök/asıl ilişkisinin incelenmesi söz konusuyken, sarf ilminde her iki kelimenin arasındaki şekilsel ilişkinin incelenmesi durumu söz konusudur. Dolayısıyla bu her iki bilimin birbirinden bağımsız ayrı birer bilim dalı olduğunu anlıyoruz.⁶

Batı dilbiliminde türetim/istikâk (derivation) ve türetim bilimi / iştikâk ilmi (etymology) içiçe geçmiş kavramlardır. Osmanlı’da her iki terim Arapçadan alınmış kavramlar olarak, iştikâk ve ilm-i iştikâk adlarıyla anılmıştır. Bugün için Arap dünyasında modern dilbilim çalışmalarının da etkisiyle kelimelerin kökeni ile ilgili bu bilim, علم التأصيل اللغوي-ilmü’t-ta’sîl علم التأصيل el-etîmûlûciyâ, ve علم التأثيل علم التأثيل ve علم التأثيل (köken bilimi) adlarıyla anılır.⁷

Ancak etimoloji ifadesinin iştikâk bilimine bire bir uyumlu olduğunu söylemek biraz zordur. Çünkü etimoloji (köken bilimi) bir dilin kelimelerinin köklerini hangi dile ait olduğunu, hangi kökten geldiğini, ne zaman ortaya çıktığını inceleyen bir bilim dalıdır. Gerçek bir etimoloji biliminin ortaya çıkması ancak XIX. Yüzyılda mümkün olmuştur. Etimoloji önce belli bir kelimenin prototipini belirlemeye çalışır. Kelimenin gelişmesi fonetik kurallara göre meydana gelmelidir; ama kelimenin bütün tarihini ortaya koyabilmek için, ilgili kelimenin tarih süreci

⁵ Abdullah Emîn, *el-İştikâk*, Kahire 1420/2000, s. 1.

⁶ Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, İstanbul 1941, c: I, s. 81.

⁷ Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 16-17.

içerisinde aldığı çeşitli anlamları da sıralamak gerekir. Etimoloji yalnızca dil bilimine değil, insanla ilgili tüm bilimlere de başvurduğu için, çok karmaşık bir bilim dalıdır.⁸

Yine Batı'nın tanınmış etimologlarından Yakov Malkiel (ö. 1998) de dilbilimsel disiplinler arasında etimolojinin tanımlanmasının ve sınırlandırılmasının güç olduğunu ileri sürer. Çünkü etimoloji tam olarak ne temel bir iletişim aracı olarak görülen dil alanları ve yorumlanabilen şiir, üslup, folklor, sanat (edebiyat) aracı olarak kabul edilen ürünlerin dili arasında bir yerde bulunur ne de anlambilimle (semantikle) bir benzerlik taşır.⁹

Arap dilbilimcileri, iştikâk kelimesinin terim anlamına uygun en eski tanımı şu kudsî hadise dayandırmışlardır: “أَنَا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّجْمَ وَشَقَقْتُ لَهَا اسْمًا” Anlamı: “Allah Teâlâ şöyle buyurmuş: Ben Rahmân'ım, rahîmi (akrabalık bağlarını) ben yarattım ve ona kendi ismimden türeyen bir isim türetip verdim. Akrabalık ilgisini sürdüren ile ben de ilgimi sürdürürüm, bu ilgiyi kesenlerden ben de ilgimi keserim.”¹⁰

Görüldüğü gibi iştikâk ifadesinin kök ve yalın hali çok bariz bir şekilde bu hadiste yer almakta ve isimden isim türetmenin en belirgin örneğini teşkil etmektedir.

Burada zikrettiğimiz iştikâk tanımının dışında konumuzla pek ilgili olmasa da şekilsel olarak aynı anlamı ifade eden, bedî ilminin alt sanatı olan “cinasü'l-istikâk” tabiri de mevcuttur. Şöyle ki aynı kökten türeyen iki farklı kalıbın hem aslî harflerde hem de aslî anlamlarla birleşip harflerin tertibine riâyet şartıyla nazım ya da nesirli bir kelimada bir arada zikredilmesine denir. Örneğin: “قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ ﴿١﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ ﴿٣﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ ﴿٤﴾” “De ki: ‘Ey inkârcılar! {1} Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam. {2} Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. {3} Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim. {4} Sizde benim taptığıma tapıyor değilsiniz.” 11 Bu sûredeki her beş ifade de “أَعْبُدُ، تَعْبُدُونَ”، her ne kadar farklı kalıplarda olup ayrı anlamları ifade etseler de hepsinin ortak noktası “العبادة” maddesinden türemiş olup aynı kök anlamı ifade etmeleridir.

1.3. ARAP DİLİNDE İŞTİKÂKIN ÖNEMİ

⁸ Abdulkadir Bayam, *Arap Dilinde İştikâk* (yayımlanmamış yüksek lisans tezi, 2002), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5/23.

⁹ Yakov Malkiel, *Essay On Linguistik Tehemes* (nşr. Stephen Ullmann), Oxford 1968, s.175; Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s.17.

¹⁰ Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî (ö. 279/892), *el-Câmi'u's-sahîh/ Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Ahmed Muhammed Şakir) Mektebtu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975. C: IV, s. 315; Ebû Dâvud, Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889), *Sünen Ebî Dâvud*, Dârü'l-Kitâbi'l- Arabî, Beyrut. t.y. c: II, s. 60.

¹¹ Kâfirûn 109/1-4.

Arap dili diğer yaşayan dünya dilleri gibi hem başka dilleri etkilemeye hem de onlardan etkilenererek, sürekli insanların ihtiyaçları doğrultusunda değişim ve dönüşüme açık aktif bir dildir. Çünkü diğer aktif diller gibi Arap dili de hiç değişmeyen ya da değiştirilemeyen dinî sabiteler gibi düşünülemez. Zira dil en kısa tanımıyla “insanın duygu ve düşüncelerini aktarmaya yarayan bir araçtır.” Böylece dilin her bir sözcüğü insanın sınırsız olan duygu ve düşüncelerinin birer somut örnekleridir. Nasıl ki insanın duygu ve düşüncelerine bir sınır koymak mümkün değilse tıpkı onun gibi bu duyguların anlam dünyasına ve onların ifade aracı olan sözcüklere de bir sınır koymak mümkün değildir. Dolayısıyla günümüzde teknolojinin günlük hızlı değişimiyle birlikte, duygu ve düşüncelerin her an yenilendiği, yeni yeni kavram ve anlamların meydana geldiği ve böylece tüm etkenlerin insanı yeni kavramları türetmeye zorladığı bir ortamda, insanın gerekli bu tür ihtiyaçlara cevapsız ve eylemsiz kalmasını, dilin de türetim yapmadan pasif bir halde kalmasını düşünemeyiz. Onun için tüm bu modern gelişmelere, teknolojik ve teknik buluşlara karşı yeni kelime türetme aracı olan iştikâk bilimi, genelde Arap dili için özelde de Kur’ân-ı Kerîm ’i sağlıklı bir şekilde anlamak için hayati bir öneme sahiptir.

Binaenaleyh konuyla ilgili bilgilerin beyanlarına başlamadan önce Süyûtî (ö. 911/1505) ve Râgıb el-İsfahânî’nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) iştikâk bilimini farklı bir kategoride nasıl değerlendirdiklerine işaret ederek başlamak istiyorum. Çünkü onlara göre iştikâk bilimi sadece Arap dili ile ilgilenenler için değil, aynı zamanda müfessirler için de ciddi bir öneme sahiptir. Zira her iki âlim de iştikâk bilimini tıpkı lugat, nahiv, sarf, kıraat, kelam vb. ilimler gibi müfessirlerin bilmesi gereken ilimler sınıfından saymışlardır. Örneğin Süyûtî konuyla ilgili şöyle der: “Müfessirin bilmesi gereken ilimlerden dördüncüsü iştikâk ilmidir. Çünkü bir kelime iki farklı kökten türeyebiliyorsa, anlamı da doğal olarak ona göre değişir. Örneğin “مَسِيحٌ”, “**mesîh**” kalıbı, köken itibarıyla “السَّيَّاحَةُ”, “**seyahat**”ten türemiş seyahat eden, yürüyen anlamında olabileceği gibi, “المَسْحُ”, “**mesh**” maddesinden de türemiş olup,

hastalara elleriyle dokunan, mesheden (şifa dağıtan) anlamında olması da mümkündür.”¹²

Görüldüğü üzere birbirinden tamamen bağımsız iki farklı anlamın var oluşu bu gibi durumlarda, iştikâk ilmi olmadan söz konusu kalıbın hangi kökten türemiş olduğunu bilmek/anlamak neredeyse imkânsızdır. Onun için genelde Arap dilini, özeldede Kur’ân-ı Kerîm’i sağlıklı bir şekilde anlamanın yolu iştikâk ilminden geçmektedir. Çünkü iştikâk bilimi Arap dilini en güzel şekilde anlama, kavrama, onun sırlarına vâkıf olma ve lafız ile anlam arasındaki ince bağı ve ilişkiyi ortaya koyma adına çok önemli bir yere sahiptir.

İştikâk biliminin önemiyle ilgili Tefvîk Şahin şöyle der: “iştikâk bütün çeşitleriyle birlikte kelime türetmede ve yeni anlam kazandırmada çok önemli bir araçtır. Çünkü iştikâk sürekli bir kelime türetme yöntemidir. Her ne kadar Arapçadaki kalıp olgusu kıyasî (kurallı) olup donukluğu çağırırsa da hem iştikâk yöntemi hem de Arapçanın kalıp olgusu Arapçaya büyük fayda sağlamaktadır. Böylece bize düşen, kelimelerin kalıplarında harf eksiltip ilave etmek, donuğu canlı kılmak ve dilin kuralları çerçevesinde yeni kelimeler türetmektir.”¹³

Yine iştikâk bilimini Arap dilinin bir alametifarikası olarak gören başka bir araştırmacı olan Hâmid Sâdık el-Kuneybî de şöyle der: “Arap dilini, Hint, Avrupa dilleri gibi diğer dillerden ayıran temel özelliklerden birisi de kelimelerin iştikâk yöntemiyle birbirinden türetilmesidir. Bu iştikâk yöntemi Arapçaya canlılık katmakta, soyut düşünceleri ve modern kavramları ifade edebilmeyi kazandırmakta ve insanlık tarihinin çok hızlı gelişen güncel gelişmeleriyle uyum içerisinde kalmasını sağlamaktadır.”¹⁴

İştikâkın önemiyle ilgili birbirinden farklı birçok etkenden bahsedilebilir ancak kanaatimizce bu etkenlerin en somut örneği Arap dili uzmanlarının konuyla ilgili şu tespitidir: “Arap dilini geliştiren kaynaklar kurumuş olsa bile, iştikâk onun

¹² Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l Kur’ân* (thk. Muhammed İbrahim), el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire, 1974, c: IV, s. 214; Râgıb el-İsfahânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *Mukaddimetü Câmii’t-Tefâsîr*, Kuveyt 1984, s. 93.

¹³ Tefvîk Muhammed Şahin, *Avâmilü Tenmiyeti’l-Luga*, Kahire 1422, s. 104.

¹⁴ Hâmid Sâdık el-Kuneybî, *el-İştikâk ve Tenmiyeti’l-Elfâz*, Mecelletü’l-Lisâni’l-Arabî, 1993, sy. 37, s. 19-20.

gelişmesini devam ettirecek bir özelliğe sahiptir. Kullanılabildiği takdirde en yeni ve modern icatlara bile isimler verebilecek olan iştikâk özelliğiyle Arap dili ne kadar övünse yeridir.”¹⁵

Binaenaleyh iştikâk biliminin bu kadar anlamlı ve vazgeçilmez olmasının en önemli faktörü, onun birçok eski ve yeni sorunlara birden fazla çözüm üretiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü iştikâk bilimi bir yandan Arap dilinin çağa uygun modern, yenilikçi ve canlı kalmasını sağlarken öte yandan dilin farklı alanlarında gelişen ihtiyaçlarını karşılamak için çok çeşitli ve renkli bir özelliğe sahiptir. Konunun net anlaşılması adına, eski ve yeni birkaç örneğin paylaşılmasında yarar vardır. Örneğin: “رَهْمَ” kelimesinden “رَهْمَتِ الْخُبَّازِي”, “Ebegümece bitkisi dirhem gibi kıymetlendi”, “رَهْمَتِ” maddesinden “رَهْمَتِ”, “zındıklaştı”, yine “رَهْمَ”, “çorap” maddesinden “رَهْمَتِ فَتَجَوَّرَبَ”, “Ona çorabı giydirdim, o da giydi”, “رَهْمَتِ” maddesinden “رَهْمَتِ”, “Mühendis”, “رَهْمَتِ” maddesinden “رَهْمَتِ”, “telefonla aramak” “رَهْمَتِ” maddesinden “رَهْمَتِ”, “yayınlamak” ve “رَهْمَتِ” maddesinden “رَهْمَتِ”, “dublaj yapılmış film” vb. birçok örnek verilebilir.

1.4. İŞTİKÂKIN TARİHİ

Arap dilinin gelişmesine, zenginleşmesine ve ilerlemesine çok büyük katkılar sağlayan iştikâk biliminin ilk temel taşı niteliğindeki yazılı çalışmalar hicrî II. yüzyılda başlamıştır. III. ve IV. yüzyılda ise tedvin ve tasnif dönemi diye nitelendirebileceğimiz bağımsız bir bilim olarak değerlendirilen bir döneme geçilmiştir.¹⁶ Binaenaleyh genelde âlimler iştikâk bilimini bağımsız bir bilim olarak değerlendirip müstakil eserler şeklinde zikretmişlerdir. Ancak Süyûtî gibi geç dönemin bazı âlimleri yine de onu “tasrîf” başlığı altında zikretmişlerdir.¹⁷ Bu durum, ilk dönem Arap grameri tarihinde nahvin, sarf ve iştikâk ilmiyle beraber değerlendirilip yorumlanmasından kaynaklanmış olabilir.

İştikâk alanıyla ilgili ilk eser yazan ismin Kutrub (ö. 210/825 civarı) olduğu neredeyse ilgili bütün kaynaklarımızda geçmektedir. Ancak iştikâk biliminin

¹⁵ Hüseyin Küçükcalay, *Kur’ân Dili Arapça*, Konya 1969, s. 269.

¹⁶ Fuâd Hannâ Tarazî *el-İştikâk*, Beyrut 2005, s. 51.

¹⁷ Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâihâ* (thk. Fuâd Ali Mansûr), Beyrut 1998, c: I, s. 278.

formatına ve mantığına baktığımızda, bu isimden önce bu alanın ilk nüvesini ve genel hatlarını çizen kişinin aslında Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/797) olduğu görülecektir. Çünkü Halil, *Kitâbü'l-Ayn* isimli ansiklopedik sözlüğünü iki temel yöntem üzerine kurmuştur. Birincisi, kelimeleri aslî köklerine göre konumlandırmıştır. İkincisi, tüm kelimeleri önce boğaz, dil, diş ve dudak harflerinden başlayarak özel bir hece sıralamasına uygun bir şekilde düzenlemiştir. İşte Halil'in bu yeni yöntemi Arap ıstikâk biliminin nüvesini ve ana temelini oluşturmuştur. Onun kök kelime merkezli bu fikri, Arapça'daki sözcüklerin ıstikâk mantığıyla bire bir uyduğu gibi, araştırmacının müştak (türeyen) ile müştak minh (kök) arasındaki tüm ortak unsurlara ulaşmasını da sağlamıştır.¹⁸

Fuâd Hannâ Tarazî'nin bu tespiti takdire şayandır. Çünkü Halil'in bu girişimi kendisinden sonra gelen âlimler ve araştırmacılar için de bir ufuk olmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde onun bu çalışmasına benzer birkaç eser daha ortaya çıkmıştır. İbn Fâris'in (ö. 395/1004) muhteşem eseri *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga* bunun en somut örneğidir.

Bu alana dair birçok âlim erken dönemlerden itibaren pek çok eser kaleme almış olup kısaca onları şöyle sıralamak mümkündür: “İbnü'l-Kelbî (ö.204/820), Kutrub (ö. 210/825 civarı), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), Asmaî (ö. 216/831), Ahmed b. Hâtim el-Bâhilî (ö. 231/846), Abdülmelik b. Kattân el-Mührî (ö.256/810), Müberred (ö. 286/900), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?], Zeccâc (ö. 311/923), İbnü's-Serrâc (ö. 316/929), Nehhâs (ö. 338/950), İbn Düreyd (ö. 321/933), Zeccâcî (ö. 337/949), Gulâm Sa'leb (ö. 345/957), İbn Dürüsteveyh (ö. 347/958), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), Rummânî (ö. 384/994), İbn Fâris (ö. 395/1004), Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094), Ali b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 560/1165), Muhammed b. Ahmed el-Vâilî (ö. 685/1287), Şâtıbî (ö. 790/1388), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Şevkânî (ö. 1250/1834). İsimlerini zikrettiğimiz bu âlimlerin her biri (İbn Fâris ile Suyûtî hariç) genelde “Kitâbü'l-İstikâk” ya da “Kitâbu İstikâki'l-Esmâ” gibi ıstikâk biliminin teorisini ya da belli konulardaki isimlerin ıstikâkını inceleyerek eserlerini kaleme almışlardır. Bu alanla ilgili İbn Düreyd'in, Araplardaki bazı özel isim ve

¹⁸ Fuâd Hannâ Tarazî *a.g.e.*, s. 48.

kabile isimlerinin saçmalığı ve mantıksızlığı eleştirisine cevap vermek amacıyla yazdığı hacimli eseri *Kitâbü'l-İştikâk*'ta (*İştikâku'l-Esmâ / İştikâku Esmâi'l-Kabâil*), Zeccâcî'nin *İştikâku Esmâillâh* adlı eserinde Allah'ın isim ve sıfatlarının iştikâkı, Ali el-Hârizmî'nin *İştikâku Esmâi'l-Mevâzî ve'l-Büldân*'da ise yer ve ülke adlarının iştikâkı ele alınmıştır. İştikâk biliminin teori ve uygulamasına dair çağdaş ve kapsamlı bir eser de Abdullah Emîn'in *el-İştikâk* adlı eseridir.¹⁹

Burada İbn Cinnî'yi anmadan geçemeyeceğim. Çünkü o da her ne kadar bu alana özgü bağımsız bir eser yazmasa da ileride de zikredeceğimiz üzere bu iştikâk bilimini ilk olarak iştikâk-ı sagîr ve kebîr diye iki kısma ayırdığını ve bu taksimatın da kendisine ait olduğunu *el-Hasâis* adlı eserinde zikreder.²⁰ Ayrıca ilgili eserde her ne kadar çok farklı konuları ele alıp, tamamen iştikâk merkezli bir çalışmayı yürütmese de iştikâkla ilgili özel bir bölüm ayırarak ve hocası Ebû Ali el-Fârisî'den de yararlanarak, iştikâk bilimine dair çok önemli bilgilere yer vermektedir.

İbn Fâris de tıpkı İbn Cinnî gibi her ne kadar iştikâk alanıyla ilgili müstakil bir eser kaleme almasa da onun meşhur *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga* adlı eseri Arap dilinin iştikâk felsefesini ortaya koyması adına çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü onun bu eserindeki ana düşüncesi, tıpkı iştikâkın ana felsefesindeki gaye gibi Arap dilindeki kelimeleri bir ya da birden fazla olan kökleriyle ortak bir noktada buluşturmak, kelimeyle kökü arasındaki lafzî ve manevî bağlantıyı ortaya çıkartmaktır.

Arap dilinde iştikâk alanıyla ilgili günümüze dek kaleme alınmış başlıca eserleri yazarlarıyla beraber vermenin yararlı olacağı kanaatindeyiz:

1. Ebû Ali Muhammed b. Müstenîr b. Ahmed Kutrub (ö. 210/825), *Kitâbü'l-İştikâk*.
2. Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), *Kitâbü'l-İştikâk*.

¹⁹ Hulusi Kılıç, "İştikâk", İstanbul, *DİA*, 2001, c: XIII, s. 439-440.

²⁰ İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî el-Bağdâdî (ö. 392/1002), *el-Hasâis* (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 2013, c: I, s. 491.

3. Ebû Saîd Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (ö. 216/831), *Kitâbü'l-İştikâk*.
4. Ebû Nasr Ahmed b. Hâtem el-Bâhilî (ö. 231/845), *Kitâbu İştikâki'l-Esmâ*.
5. Ebü'l-Velîd Abdülmelik b. el-Mehrî el-Kayrevânî (ö. 256/869), *Kitâbü İştikâki'l-Esmâ*.
6. Ebü'l- Fazl Ahmed b. Ebû Tayfûr et-Tâhir (ö. 280/893), *Kitâbü'l-Müştak*.
7. Ebü'l-Abbas Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö. 285/898), *Kitâbü'l-İştikâk*.
8. Ebû Tâlib el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım el-Lugavî (ö. 300/912), *Kitâbü'l-İştikâk*.
9. Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî b. Sehl es-Serrâc (ö. 316/928), *Kitâbü'l-İştikâk*.
10. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), *el-İştikâk*.
11. Ebû Muhammed Abdullah b. Ca'fer b. Muhammed b. Dürüsteveyh (ö. 347/958), *Kitâbü'l-İştikâki's-Sagîr*, *Kitâbü'l-İştikâki'l-Kebîr*.
12. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs (ö. 338/950), *Kitâbü'l-İştikâk*.
13. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil en-Nehhâs (ö. 338/950), *Kitâbü İştikâk li-Esmâillahi'l-lâhi Azze ve Celle*.
14. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b. Ebû İshak ez-Zeccâcî (ö. 377/987), *İştikâku Esmâillâh*.
15. Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyhî (ö. 370/980), *Kitâbü'l-İştikâk*.
16. Ebü'l-Hasen Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994), *Kitâbü'l-İştikâki'l-Kebîr*, *Kitâbü'l-İştikâki's-Sagîr*.
17. Ebü'l-Kâsım Yûsuf b. Abdullah ez-Zeccâcî (ö. 415/1024), *İştikâku'l-Esmâ*.

18. Ebû Ubeyd el-Bekrî Abdullah b. Abdülazîz Ebû Mus'ab el-Endelüsî (ö. 487/094), *İştikâku'l- Esmâ*.
19. Huccetü'l-Efâdıl Ali b. Muhammed el-Umrânî el-Hârizmî (ö. 560/1164), *İştikâku Esmâi'l-Mevâdi ve'l-Büldân*.
20. Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Suhmân el-Vâilî el-Bekrî el-Endelüsî (ö. 685/1286), *el-İştikâk*.
21. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), *Nüzhetü'l-Ahdâk fî İlmi'l-İştikâk*.
22. Seyyid Muhammed es-Sıddîk Hasan Han Bahâdır (ö. 1307/1890), *el-Alemü'l-Haffâk fî (min) İlmi'l-İştikâk*.
23. Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî (ö. 1956), *el-İştikâk ve't-Ta'rib*.
24. Abdullah Emîn, *el-İştikâk*.
25. Fuâd Hannâ Tarazî, *el-İştikâk*.
26. Tantâvî Muhammed Dırâz, *Zâhiretü'l-İştikâk fî'l-Lugati'l-Arabiyye*.
27. Muhammed es-Seyyid Ali Belâsî, *el-İştikâk İnde'z-Zeccâc maa Ameli Mu'cemin İştikâkiyyin Lugavî* (basılmamış doktora tezi), Câmiatü'l-Ezher, Külliyyetü'l-Lugati'l-Arabiyye.
28. Muhammed Hasan – Hasan Cebel, *İlmü'l-İştikâk Nazariyyen ve Tatbikiyyen*, Kahire 1428/2006.
29. Abdulkadir Bayam, *Arap Dilinde İştikâk* (yüksek lisans tezi, 2002), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
30. Abdullah Bedeva, *Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve'T-tenvîr'inde İştikâk* (doktora tezi, 2019), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bunların yanı sıra iştikâkı ilk defa bölümlere ayırması dolayısıyla İbn Cinnî'nin *el-Hasâis* isimli eseri ile iştikâkın ilk ana felsefesini yazan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn* isimli eseri ve iştikâk felsefesini Arap sözlük tarihine muhteşem bir formatla uygulayan İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga* adlı eserini de zikretmeliyiz. Bu eserlerin dışında yurt içinden ve yurt dışından Arapça ve Türkçe yazılmış birkaç eser daha zikredilebilir. Ancak konu daha fazla uzamasın diye burada sadece bunlarla yetindik.

1.5. ARAP DİLİNDEKİ KELİMELERİN İŞTİKÂK DURUMU

Konuya başlamadan önce bir hususun altını çizmekte yarar vardır. Öncelikle çok eski dönemlerden itibaren Arap dil âlimleri arasında tartışıla gelen, ancak bizim tez konumuzdaki temel kabullerle taban tabana zıt olan “Arap dilindeki kelimeler birbirlerinden türer mi?” konusunu paylaşmak istiyorum. Çünkü Arap dilcileri, iştikâkın en yaygın kısmı olan iştikâk-ı sagîrde kelimelerin birbirlerinden türeyip türemediği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Süyûtî de bu konudaki ihtilafı üç farklı görüş şeklinde özetleyerek açıklamıştır. Şöyle ki:

1. Sîbeveyhi, Halil, Ebû Amr, Ebû'l-Hattâb, İsa b. Ömer, Asmaî, Ebû Zeyd, İbnü'l-A'râbî, Şeybânî ile bir grup dilcilerin temsil ettiği görüş, Arapçadaki bazı kelimelerin müştak (türemiş) olduğu, diğerlerinin ise müştak olmadığı şeklindedir.

2. Son dönem bazı dilciler ile Sîbeveyhi ve Zeccâc'a nispet edilen başka bir görüş, Arapçadaki tüm kelimelerin müştak olduğu şeklindedir.

3. Diğer bazı bilginlerin temsil ettiği başka bir görüş ise Arapçadaki tüm kelimelerin müştak olmayıp hepsinin kök/asıl olduğu şeklindedir.

İkinci ve üçüncü görüşler, kısır bir döngüye sebebiyet verdiği için onların kabul edilebilir hiçbir yanı olmayıp kendisiyle dahi çelişmektedirler. Zira bir kelimenin aynı anda kendisinin hem aslı hem de fer'i olması düşünülemeyeceği gibi asılsız bir fer'in olması da düşünülemez.²¹

Binaenaleyh gerek Süyûtî'nin buradaki açıklamasından gerekse konuyla ilgili kaynakların neredeyse tamamından, Arap dilindeki bazı kelimelerin müştak, bazılarının da asıl olduğunu, böylece birinci görüşün çok az istisnası hariç ilgili genel âlimlerin benimsediği bir görüşten ibaret olduğunu anlamak mümkündür. Çünkü geri kalan her iki görüş de Arap dilinin genel kurallarına ve genel felsefesine uymadığı gibi, kabul edilmesi halinde Arap dili gelişiminin önündeki en büyük engellerden olmuş olur. Dolayısıyla Arap dili ailesindeki kelimelerin türemediğini ileri sürmek bir ailenin üremediğini ileri sürmekle eşdeğerdir. Zira daha önce de anlatıldığı gibi Arap dili, iştikâk bilimi sayesinde günümüz modern hayatın sürekli değişen ve

²¹ Süyûtî, *el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ*, c: I, s. 276.

gelişen ihtiyaçları karşısında insanın ihtiyaç duyabileceği Arap diline özgü her türlü kelimeleri üretme imkânını elde etmiştir.

Bu değerlendirmemizi destekler mahiyette bir yaklaşım da İbn Fâris yapmıştır. Zira o da Arapça kelimelerin birbirlerinden türeyip türemediği ve bu türeme işleminin de belli kurallar çerçevesinde olup olmadığıyla ilgili şöyle bir değerlendirme yapar: “Tüm Arap dilbilimcileri -şâz olanlar hariç- Arap dilinin belli bir kıyasa (kurala) tâbi olduğu ve Arapların bazı kelimeleri başka kelimelerden türettiği noktasında görüş birliğine varmışlardır. Örneğin, “**cin**”, “الجنّ” maddesi, “الإجتان” maddesinden türemiştir. Bu maddedeki cîm ve nûn harfleri her zaman bulundukları kelimeye “örtme” anlamını katarlar. Bu anlamda Araplar, insanı koruyan ve örten “zırh” ifadesi için “جُنَّة” kalıbını, her tarafı kuşatan, kaplayan, “gece onu örttü” anlamı için, “أَجْنَهُ اللَّيْل” kalıbını ve anne karnındaki kapalı, örtülü (gizli), görünmeyen bebek için de “**cenîn**”, “جَنِينٌ” kalıbını kullanırlar. Buradaki cin kavramının zıddı olan ins (insan) ifadesinde de aynı durum söz konusudur. Çünkü “ins” maddesi de Arapçada her zaman “görünmek, açığa çıkmak” anlamında kullanılır (İnsanlar cinler gibi görünmez olmayıp, gözle görünür oldukları için görünen varlıklar anlamındaki “ins”, “insan” kalıbıyla kullanılmıştır). Bu anlamda Araplar, “bir şeyi gördüm” anlamı için “أَنْسُتُ الشَّيْءَ” kalıbını kullanırlar. İşte Arap dilinin diğer kelimeleri de tıpkı bunun gibi genel bir kıyasa (kurala) tâbidir. Bunu bilen bilir, bilmeyen bilmez.²²

1.6. İŞTİKÂK BİLİMİNDE ASIL VE FER‘ TARTIŞMASI

Genel olarak Arap dilinde, iştikâk bilimi özelinde de iştikâk-ı sagîr konusunda, kök kelimenin hangisi olduğu yönünde Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki tartışmalar çok eskiden başlamış ve etkisi günümüze kadar sürmüştür. Kûfeli âlimlere göre, iştikâktaki kök kelime fiil olup mastar onun fer‘idir. Böylece mastar fiilden türemiştir. Basralı âlimlere göre ise iştikâktaki kök kelime mastar olup fiil onun fer‘idir. Böylece fiilin mastardan müştak olduğunu ileri sürmüşlerdir. Her iki ekolün de kendi görüşlerini destekleyecek birçok delili mevcuttur. Onları kısaca şöyle sıralamak mümkündür. Kûfeli âlimlerin delilleri:

²² İbn Fâris, *es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luga*, s. 35-36.

1. Master, sıhhat ve illet bakımından her zaman fiile tâbi olup ona uygun bir değişim gösterir. Mesela, “قَاوَمَ قَوَامًا” örneğinde sahih (vav harfinin elif harfine dönüşmemesi) olarak gelirken, “قَامَ قِيَامًا” örneğinde tıpkı fiili gibi illetli (başka bir harfe dönüşmüş olarak) gelmiştir. Bu durum masterın asıl değil, fer‘ olduğunu gösterir.

2. Master, fiile tekit için gelir, oysa müekkedin rütbesi tekidin rütbesinden daha öncedir. Bu durum masterın asıl değil, fer‘ olduğunu ortaya koyar. Bu görüşü destekleyen başka bir delil de masterları olmayan “نعم، وبئس وعسى، وليس، وفعل التعجب،” gibi fiillerin varlığıdır. Dolayısıyla eğer master fer‘ değil asıl olmuş olsaydı, fiilsiz gelmesi düşünülemezdi. Çünkü asılsız bir fer‘in olması mümkün değildir.

3. Fiilin anlamı olmadan masterın anlamı düşünülemez. Zira masterın anlamı ancak fâil (özne) ile fiilin ortak eylemi sonucunda meydana gelebilir. Bu durum da masterın fer‘ olduğunu gerektirir.²³

4. Fiil, mastarda birçok değişim yaparak ve onu etkileyerek amel eder. Onun için âmilin (etkileyenin) rütbesi, ma‘mûlün (etkilenen) rütbesinden öncedir. Örneğin, “فَعَدْتُ فَعْدًا” de ki “فَعْدًا” maddesi master olup, “فَعَدْتُ” fiilinden etkilenecek nasb olmuş bir mef‘uldür. Böylece fiil, mastardaki bu kuvvetli etki ve ameli dolayısıyla asıl olmayı hak eder.²⁴

Basralı âlimlerin delillerini de kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

1. Master, belli bir zaman dilimine bağlı kalmaksızın mutlak bir zamanı ifade ederken, fiil belli bir zaman dilimini ifade etmektedir. Dolayısıyla nasıl ki mutlak zaman, mukayyedin (belli bir zaman dilimi) aslı ise aynen onun gibi, master da fiilin aslıdır.

2. Master, bir isim olup fiil gibi başka etkenlere ihtiyacı yoktur. Oysa tüm fiiller her zaman için isme muhtaçtır. Dolayısıyla kendi kendine yeten ve başkasına muhtaç olmayan bir kalıbın asıl olması daha uygundur.

²³ Enbârî, Ebû'l- Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân el-Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf*, Beyrut 2007, c: I, s. 190-191; Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1999, s. 137-138.

²⁴ Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radıyyüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî) (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'l-Kâfiye*, 1978, c: III, s. 400.

3. Fiil, kalıbı itibarıyla iki şeye, hades (olay) ve zamana delalet ederken mastar ise sadece hadese (olaya) delalet etmektedir. Dolayısıyla nasıl ki bir, ikinin aslı ise mastar da fiilin aslıdır.

4. Mastar, eğer fiilden türemiş bir kalıp olsaydı, bu durumda fiildeki zaman ve hades (olay) anlamının dışında üçüncü bir anlamı da ifade etmeliydi, tıpkı ism-i fâil ve ism-i mef'ûlde olduğu gibi, çünkü her iki isim de fiildeki anlamın dışında ayrıca o fiili yapan ya da ondan etkilenen anlamını da ifade etmektedir. Dolayısıyla mastarda böyle bir durum söz konusu olmadığı için onun fiilden türemiş olması da söz konusu olmaz.

5. Mastar kavramının kendisi dahi “kaynak”, “kök” anlamındadır. Dolayısıyla böyle bir isimlendirme bile çok açık bir şekilde mastarın asıl olduğunu ortaya koymak için yeterlidir.²⁵

Arap dilinin en eski ve en köklü iki ekolü olan Basra ve Kûfe ekollerine mensup âlimler, kendi görüşlerini desteklemek için onlarca delil getirmişlerdir. Bu karşılıklı ilmî tartışmalar günümüze kadar devam ederek kimisinin görüş olarak öne sürdüğü deliller, diğer ekol tarafından çürütülmeye çalışılmıştır. Ve bu durum Arap dili için büyük bir zenginlik vesilesi olmuştur. Ancak tüm bu çalışmalara rağmen özellikle Emîl Bedî' Ya'kûb, Abdullah Emîn ve Ulyân Muhammed el-Hâzîmî gibi son dönemin birkaç araştırmacısı, bu her iki ekolün arasındaki ilgili tartışmaları Arap dili için ciddi ve somut bir yarar sağlayamadığı gibi, özellikle konumuz olan isticâk konusu noktasında değerlendirildiğinde, Arap dili için bir pranga ve kısır döngüye sebebiyet vereceği düşüncesiyle eleştirmişlerdir. İstikâkın kök konusunu sadece fiil ve mastarla sınırlamayıp, ses isimleri, cins isimleri ve özel isimlerden de türeyebileceğini söyleyen İbn Cinnî ve İbn Sîde'yi örnek almışlardır.

Onların genel görüşlerini İbrâhim Medkûr'dan alıntı yaparak kısaca şöyle açıklamak mümkündür: “Buradaki isticâkın asıl-fer' konusu faydasız teorik bir ihtilaftan ibarettir. Çünkü bu durum isticâkın ufkunu daralttığı gibi asıl-fer' arasında

²⁵ Enbârî, *el-İnsâf fî Mesâilî'l-Hilâf*, s. 191-192; Enbârî, *Esrârü'l-Arabiyye*, s.137-138; İbn Mâlik et-Tâî, *Şerhu't-Teshîl* (thk. Abdurrahman es-Seyyid – Muhammed Bedevî), Dâru Hicr, 1990, c: II, s. 178-180. Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmûd el-Hasan, *el-İstikâk inde İbn Âdil ed-Dimaşkî fî Tefsîrihi el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, (yayımlanmamış doktora tezi, 1433), Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesi, s. 34-48.

da gereksiz yeni kayıtlar getirmektedir. Öte yandan dil akademisinin ana gayesi şuydu: iştikâkın durumunu kolaylaştırmak, onun bazı bağlarını çözmek, kendisinden türetilmeyenden türetmek, iştikâkı ediplerin ve bilginlerin ellerinde esnek bir araç yapmak ve onların akıllarına gelen anlamları makama uygun yeni kelimeleri bulmalarını sağlamaktı. Gerçekten de bu bilginler türetimde (istikâk biliminde) başarılı oldukça, halk diline (şivelere) ve yabancı dile ihtiyaç duymamıştır. Böylece Arap dili akademisi, çağın ihtiyaçlarını gidermeye odaklandığı için ne Basralı ne de Kûfeli olmayı hiç arzulamamıştır.”²⁶

Fuâd Hannâ Tarazî ise daha genel bir yaklaşım sergileyerek şöyle der: “Aslında Arap dilindeki iştikâkın aslı/kökü ne Basrîlerin dediği gibi sadece mastardan ne Kûfilerin ileri sürdüğü sadece fiilden ve ne de Abdullah Emîn’in benimsediği câmid isimler ile ses isimlerden ibarettir. Bilakis zikredilen tüm bu asıllar ile beraber, müştak isimler ve harfler de asıl olmaya elverişlidir. Dolayısıyla bu denli geniş çaplı bir kaynak yelpazesini sadece iki kaynakla sınırlandırmak, dil adına büyük bir tahakküm olur. Onun için bizim yöntemimiz Arap dilinin doğasında var olan ve en küçüğünden en büyüğüne tüm kelimeleri kapsayacak genel bir bakış açısına sahip kolektif bir yöntemdir.” İlgili yöntemi de üç başlık altında özetleyerek şöyle der:

1. Arap dilindeki iştikâkın aslı/kökü konusu sadece (fiil ya da mastar gibi) tek bir asıl ile sınırlandırılmaz. Çünkü Araplar yaygın olarak kullandıkları kelimeleri hem fiiller hem isimler (câmid-müştak) hem de harflerden türetmişlerdir. Ancak buradaki türetme işlemi gelişi güzel olmayıp, bir disiplin çerçevesinde gerçekleşmiştir. Örneğin Arap dilindeki iştikâkın en çok türetildiği kök kaynak sıralaması, önce fiiller, sonra isimler, en son da harfler şeklindedir.

2. Müştaklar (türemişler) olarak nitelendirdiğimiz birçok kelime (mastar da buna dahildir) genel hatlarıyla fiillerden türemiştir.

3. Bu fiiller de genelde şu şekilde olur: Bazen hiçbir şeyden türemeden aslî (irticâlî), ilk kuruluş üzere, kök olarak kurulur, bazen de câmid isimler ya da câmid

²⁶ Hâmid Sâdık el-Kuneybî, *el-İştikâk ve Tenmiyetü'l-Elfâz*, el-Lisânü'l-Arabî, sy. 24, 1990, s. 85.

isimlere benzeyen ses isimleri (yansımaları) ve harfler gibi kelimelerden de türerler.²⁷

Tüm açıklamalardan sonra gerek İbrâhim Medkûr gerek Fuâd Hannâ Tarazî ve gerekse son dönem araştırmacılarının genel yaklaşımlarını değerlendirdiğimizde onların haklı olduklarını çok rahatlıkla anlayabiliyoruz. Çünkü istikâkın temel felsefesi Arap dilinin ihtiyaç duyduğu tüm terimleri, kavramları, Arapça'nın öz yapısına ve kurallarına uygun olarak temin etmektir. Dolayısıyla bu temel ihtiyacın karşılanmasını belli akımların görüşlerine hasretmek ya da hapsedmek Arap dilinin gelişimine darbe vurmakla eş değer olur. Binaenaleyh Arap dilinin büyük dehaları olarak kabul edilen Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin *Kitâbü'l-Ayn*'ı, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, İbn Cinnî'nin *el-Hasâis*'ı, Müberred'in *el-Muktedab*'ı, İbn Sîde'nin *el-Muhassas*'ı, İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ı, İbn Fâris'in *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luga'sı* vb. eserlere baktığımızda, Arapçadaki kelimenin fiil ve mastara bağlı kalmayıp, birçok farklı kaynaktan türetildiğini görebiliyoruz. Konunun anlaşılması adına çok fazla detaya girmeden genel hatlarıyla birkaç örneği paylaşmanın yararlı olacağı kanaatindeyiz:

Sayı isimlerinden: Birden doksan dokuz kadarki tüm sayı isimlerini tef'îl babına dönüştürecek şekilde, “أَحَدٌ” kelimesinden “وَحَدٌ وَتَوَحَّدٌ” “Birledi ya da yalnız kaldı”, “تَنِيَّهُ، تَلْتَنُهُ رِبْعُهُ” “İkiledim, üçledim, dörtledim” anlamında; zaman isimlerinden: “خَرِيفٌ” “sonbahar” kelimesinden “أُخْرِفَ الْقَوْمُ” “Toplum sonbahara girdi” “أَصْبَحَ، أَمْسَى” “Sabahladı, akşama girdi”; İnsan organlarından: “إِبطٌ” “Koltuk altı” kelimesinden “تَأَبَّطُ” “Koltuk altına aldı”, “أَذُنٌ” “kulak” kelimesinden, “أَذَنَةُ” “Kulağına vurdu”; nesne isimlerinden: “وَرَقٌ” “Yaprak” kelimesinden, “أُورِقَ الشَّجَرُ” “Ağaç yapraklandı”; ses isimlerinden: “جِي جِي” “Gel, gel” (Türkçe'deki kediye seslenmedeki pişi pişi gibi ancak buradaki ifade daha çok deveyi su içmeye çağırmak için kullanılır) kalıbından “جَأْجَأَ بِالْإِبِلِ” “Deveyi suya çağırdı”; mana harflerinden: “نَعَمْ” “Evet” kalıbından “أَنْعَمَ الرَّجُلُ” “Adam evet dedi”, yine “لَا” “hayır” kalıbından “لَا لِي الرَّجُلُ” “Adam hayır dedi”, “سَوْفَ”, “daha sonra” kalıbından “سَوْفَ الْحَاجَةِ” “İhtiyacını sonraya bıraktı”; Arap kabilelerinden: “قَحْطَانٌ” “Kahtân kabilesi”nden “تَقَحَّطَنَ” “Kahtân kabilesine bağlandı”; yabancı isimlerden:

²⁷ Fuâd Hannâ Tarazî *a.g.e.*, s. 70.

“دِرْهَم” kelimesinden “دَرَهْمَتِ الْخُبَارِي”, “Ebegümece bitkisi dirhem gibi kıymetlendi”, “زَنْدَق” “zındık” maddesinden “تَزَنْدَق” “zındıklaştı”, yine “جَوْرَب” “çorap” maddesinden “جَوْرَبْتُه فَتَجَوْرَب” “Ona çorabı giydirdim, o da giydi” vb. birçok kelimeden fiil kalıbı türetilmiş olup bunların hiçbirisi ne mastar ne de fiildir. Onun için bazı âlimler Arap dilindeki iştikâk bilimini mide ve organlar arasındaki sindirim sistemine benzetmişler. Nasıl ki mide dışarıdan aldığı tüm gıdaları bu sistem dolayısıyla önce öğütür, sonra da vücudun tüm organlarıyla kan gruplarına varıncaya kadar uyumlu bir çalışma yürüterek vücuda kazandırıyorsa, aynen onun gibi iştikâk bilimi de yukarıdaki bu yeni kelimeleri sistematik bir çalışma ile Arap diline kazandırmıştır.²⁸

İşte bütün bu örneklerden de anlaşıldığı gibi Arap dilindeki tüm sözcüklerin ilk kuruluş ve ilk kullanımının yalnızca Araplar tarafından olmasının bir zorunluluk olarak kabul edilmemesi gerektiğini anlıyoruz. Çünkü dünyadaki tüm dillerin az veya çok birbirlerinden etkilendikleri bilinen bir hakikattir. Onun için Arap dilcileri de bu hakikatlerden yola çıkarak ve iştikâk bilimini de çok aktif bir şekilde kullanarak, hem toplumun ihtiyaç duyduğu yeni kelimeleri türetmiş hem de yabancı kökenli kelimeleri de Arapçaya uyarlamaya çalışmışlardır. “مُهَنْدِس” maddesinden “مُهَنْدِسٌ” “Mühendis”, “التَّلْفُون” maddesinden “تَلْفَن” “telefonla aradı” “تَلْفُونُ” maddesinden “تَلْفَر” “yayınladı” ve “دَبْلَج” maddesinden “مُدْبَلَج” “dublaj yapılmış film” vb. birçok örnekte olduğu gibi. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi de konumuzun en önemli ayağı olan iştikâkın kısımlarını açıklamaya çalışalım.

1.7. İŞTİKÂKIN KISIMLARI

İştikâk bilimi çok yönlü olması dolayısıyla üç farklı tasnife tâbi tutulmuştur:

1. Kök ve türevi arasındaki iştikâk bağının delaletinin net olup olmaması açısından yapılan tasnif.
2. Kök ve türevi arasındaki iştikâk bağının kelimeler arasındaki kurulma sıklığına göre yapılan tasnif.

²⁸ Sâid el-Efgânî, *Fî Usûli'n-Nahv*, Beyrut, 1987, s.142-148.

3. Zorluk derecesine göre sagîr, kebîr, ekber ve kubbâr olarak ele alınan tasnif. Genel olarak iştikâkın kısımları denilince ilk akla gelen ve iştikâk biliminin ana temelini oluşturan kısım bu üçüncü kısımdır.²⁹

1.7.1. DELALET BAKIMINDAN İŞTİKÂKIN KISIMLARI

Delalet bakımından iştikâk muhakkak ve gayri muhakkak diye iki kısma ayrılır. **İştikâk-ı muhakkak**, iştikâk dolayısıyla kastedilen anlamın çok net bir şekilde bilinmesine denir. Örneğin “عالم” kelimesinin “عِلْم” kelimesinden türemiş olmasının bilinmesi gibi. Bu kısım da kendi arasında üç bölüme ayrılır:

1) Müfred: Tek bir maddeden türeyip başka bir maddeden türeme ihtimali olmayan alternatifsiz iştikâk türüdür. Örneğin, “ضارب” kalıbının “ضَرْب” maddesinden türemiş olması gibi.

2) Râcih: İki farklı kaynaktan türeme ihtimali olmakla beraber birinci kaynaktan türeme ihtimalinin tercih edilmeye daha uygun olduğu iştikâk türüdür. Örneğin, “الموسي” kelimesi, kimisine göre, “مُفْعِل” vezninde olup “tıraş etti” anlamındaki “أَوْسَى” fiilinden türemiştir. Kimisine göre ise, “فُعْلِي” vezninde olup, “kibirlendi” anlamındaki “مَاس” fiilinden türemiştir (Kimisi de “hafif, temkinsiz adam” anlamındaki “رَجُلٌ مَاسٍ” maddesinden türemiş olduğunu ileri sürer), ancak birinci görüş tercihe daha şayandır. Çünkü Arap dilinde “مُفْعِل” kalıbı hem kullanım olarak daha fazladır hem de bu kalıbın “أَفْعَل” kalıbından türemesi kural olarak daha uygundur. Fakat “فُعْلِي” kalıbı için aynı durum söz konusu değildir. Bir diğer tercih sebebi de birinci kalıbın munsarif, ikinci kalıbın da gayr-i munsarif olmasıdır.³⁰

3) Vâdih: İki farklı kaynaktan herhangi bir tercih sebebi olmaksızın eşit bir şekilde türeyebilen iştikâk türüdür. Örneğin, “الأولق” kelimesi, kimisine göre, “فَوَعْل” vezninde olup “delirdi” anlamındaki “أَلَقَ” fiilinden türemiştir. Kimisine göre ise “أَفْعَل” vezninde olup “hızlı gitmek” anlamındaki “الولق” maddesinden türemiştir. Bu iki görüş arasında herhangi bir tercih durumu söz konusu değildir.³¹

İştikâk-ı gayr-i muhakkak: İştikâkında şüphe bulunan ve iştikâk dolayısıyla kastedilen anlamın tam olarak lafızdan anlaşılmaması şeklinde tarif edilen bir iştikâk

²⁹ Efgânî, *a.g.e.*, s. 130-152; Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 25.

³⁰ Efgânî, *a.g.e.*, s. 149.

³¹ Efgânî, *a.g.e.*, a.y.

türüdür. Örneğin, kimisi, “uzun adam” anlamındaki “هَجْرَع” kelimesinin “uzun” anlamındaki içeriği dolayısıyla “الْجَرْع” maddesinden türemiş olabileceğini ileri sürer. Ancak bu bir ihtimal olup kesin bir durum söz konusu değildir.³²

1.7.2. BAĞININ SIKLIK DERECEŚİNE GÖRE İŞTİKÂKIN KISIMLARI

İştikâk biliminde asıl ve fer‘ arasındaki bağ her zaman aynı düzeyde olmayıp, duruma göre farklılık arz eder. Böylece bu kısım da **muttarid** ve **gayr-i muttarid** olmak üzere iki gruba ayrılmıştır.

1. Muttarid iştikâk: İştikâktaki asıl ile fer‘in kelimeleri arasındaki ilişkinin belli bir disiplin ve bilinen kurallar çerçevesinde meydana geldiği iştikâk türüdür. Bu kısımda mâzi, muzâri ve emirden oluşan üç fiil ile ism-i fâil ism-i mef‘ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i zaman, ism-i mekân, ism-i tafdîl ve ism-i âlet gibi yedisi de isim olmak üzere toplamda on kalıptan oluşur.³³ Arap dilcilerden bu kalıpları emsile-i muhtelif başlığı altında ele alarak bu sayıyı on sekize çıkaranlar da vardır. Bu on kalıba ilaveten, nehiy, taaccüb fiili, mimsiz müekked master, mimli master, binâ-i merre, binâ-i nev‘, mübalağalı master ve ism-i fiili de ekleyenler olmuştur.³⁴

2. Gayr-i muttarid iştikâk: İştikâktaki asıl ile fer‘in kelimeleri arasındaki ilişkinin belli bir disiplin ve bilinen bir kural çerçevesinde meydana gelmediği iştikâk türüdür. Biraz önce zikrettiklerimizden dışındaki tüm müştaklar bu kısma dâhildir. Ayrıca suyun içinde karar kılması dolayısıyla şişeye “القارورة” denmesi de başka bir örnek olabilir.³⁵

1.7.3. ZORLUK DERECEŚİ BAKIMINDAN İŞTİKÂKIN KISIMLARI

İştikâkın kısımları denilince ilk akla gelen ve iştikâkın ana omurgasını oluşturan kısım bu kısımdır. Hicrî IV. yüzyılın ortasına kadar iştikâk bilimi bazen sarf kapsamında bazen nahiv kapsamında bazen de lügat kapsamında hiçbir taksimata tâbi tutulmadan değerlendirildi. Bu zamana kadar yapılan tüm çalışmalar, iştikâkın genel anlamdaki tarifiyle, “aradaki anlam ilişkisi dolayısıyla bir fer‘i asıldan

³²Efgânî, *a.g.e.*, a.y.

³³Efgânî, *a.g.e.*, s.150.

³⁴Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 27.

³⁵Efgânî, *a.g.e.*, a.y.

türetmek” şeklinde zihinlerde canlandı. Bu durum İbn Cinnî’ye (ö. 392/1002) kadar böyle devam etmiştir. Ancak İbn Cinnî seleflerinin tersine iştikâk bilimine ilk defa yeni bir taksimat getirerek, onu kebîr ve sagîr diye iki kısma ayırmıştır. İbn Cinnî, *el-Hasâis* isimli eserinde iştikâkı kebîr ve sagîr diye iki kısma ayırdığını ve bu taksimatın da kendisine ait olduğunu açıkça beyan etmiştir. Bununla beraber iştikâk-ı ekberin de daha önce bu isimle hiç anılmadığını, onu da ilk defa bu isimle isimlendiren kişinin Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) olduğunu söylemiş ve aynı konunun devamında da iştikâkın dördüncü kısmı olan iştikâk-ı asgârı detaylı bir şekilde açıklamıştır.³⁶

Böylece İbn Cinnî kendisinden sonra gelen Sekkâkî (ö. 626/1229), İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233), İbn Usfûr (ö. 1186/1772), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Cürcânî (ö. 471/1078-79), Süyûtî ve Şevkânî gibi birçok eski âlim ile İbrâhim Enîs (1906-1977), Temmam Hasan (1918-2011), Subhî Sâlih (1926-1986), Şeyh Muhyiddin Abdülhamid (1900-1973), Emîl Bedî‘ (d.1950) ve Ulyân Muhammed el-Hâzimî gibi birçok yeni bilginleri de etkileyerek aynı taksimatı yapmaları noktasında onlara öncülük yapmıştır. İştikâk alanıyla ilgili son dönemin etkili bilginlerinden biri olan Abdullah Emîn ise bu kısımların dışında kubâr (ibdâl) ile kubbâr (naht) isminde iki yeni iştikâk kısmını ilave etmiştir.³⁷

Binaenaleyh tüm bu taksimatları değerlendirdiğimizde aslında yeni bilginlerin isim değişikliği dışında eski âlimlerden farklı ve yeni bir şeyi ortaya koyamadıklarını görüyoruz. Onun için konunun daha karışık bir hal almaması adına genel olarak kabul gören taksimatla beraber, başlıkları zorluk derecesini de göz önünde bulundurarak en kolayından en zora olacak şekilde sagîr, kebîr, ekber ve kubbâr kısımlarıyla dört başlık altında değerlendireceğiz.

1.7.3.1. İştikâk-ı Sagîr

Arap dilinde iştikâk-ı sagîr “Kipleri ayrı olmakla beraber asıl harfleriyle sıralanışları aynı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki

³⁶ İbn Cinnî, *el-Hasâis* (thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 2013, c: I, s. 491.

³⁷ Abdullah Emîn, *el-İştikâk*, s. 1.

türemedir.”³⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Diğer bir ifadeyle, bir kelimeyi asıl harflerde, bu harflerin dizilişinde ve anlamda da ilişkili olduğu başka bir kelimeden türetmektir.³⁹

Arap dilindeki en çok bilinen ve ilk akla gelen iştikâk türü budur. Bundan dolayı bu iştikâk türüne “el-istikâku’l-âm” da denilmiştir. Ayrıca iştikâk-ı sağîr, fiil çekimlerini de kapsamaktadır. Bu sebeple “el-istikâku’s-sarfî” adı da verilmiştir (İbn Cinnî ile Süyûtî bu iştikâk türüne zaman zaman iştikâk-ı asgar adını vermişlerdir). Dolayısıyla üçlü ve dörtlü yalın fiillerden mezîd kalıpların türetilmesi bu tür iştikâktandır.⁴⁰

Arap dilinin oluşum aşamasından sonra aktif bir şekilde devam eden tek iştikâk türü bu iştikâktır. Bu iştikâkın on tane ana unsuru bulunur; bunlar sırayla fiil-i mâzî, fiil-i muzârî, fiil-i emir, ism-i fâil, ism-i mef’ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, ism-i zaman, ism-i mekân ve ism-i âlettir.⁴¹

İştikâk çeşitleri içerisinde Arap dilinin gelişmesinde ve yenilenmesinde en çok başvurulan ve en çok öneme sahip olan iştikâk bu iştikâk türüdür. Çünkü bu iştikâk sürekli kendisini ve Arap dilini yenileyen kıyasî bir özelliğe sahiptir. Arap Dil Akademisi de onun bu özelliğinden dolayı sema (duyum) ve zaman şartı aranmaksızın kelime türetimi yapmasına yetki vermiştir.⁴²

Binaenaleyh sarf ilminin çok büyük bir yekûnünü oluşturan bu on temel unsurla beraber Arapçada zevâid (ekler) olarak bilinen harflerin bu iştikâk türü dolayısıyla meydana gelmesi bu iştikâk türünün Arap dili için ne kadar vazgeçilmez bir konuma sahip olduğunun en somut örneğidir. İlgili konunun zihinlerimizde net bir şekilde canlanması için Arap dilindeki kelimelerin iştikâk dolayısıyla nasıl oluştuğuyla ilgili kısa bir bilgi paylaşmak istiyorum, şöyle ki:

Arap dilinde iştikâkın oluşum aşamaları on beş şekilde olur:

³⁸ Hulusi Kılıç, “İştikâk”, İstanbul, *DİA*, 2001, c: XXIII, s. 439.

³⁹ Emîl Bedî, *Fıkhu’l-Lugati’l-Arabiyye*, s.188; Abdullah Emîn, *a.g.e.*, a.y.; Süyûtî, *el-Müzhir fî Ulûmi’l-Luga ve Envâihâ*, c: I, s. 275.

⁴⁰ Kılıç, *a.g.md.*, a.y.

⁴¹ Kuneybî, *a.g.e.*, s. 82.

⁴² Kuneybî, *a.g.e.*, a.y.

1. Hareke eklemek: عِلْمَ “bilgi” > “bildi”.
2. Harf eklemek: طَالِبُ “istedi” > “isteyen”.
3. Hareke ve harf eklemek: ضَرْبُ “dövmek” > ضَارِبُ “döven”.
4. Hareke azaltmak: الْفَرَسُ “at” > السُّوَارِي “süvari”.
5. Harf azaltmak: نَبَاتُ “kalıcılık” > فِهْرِي “fihrist”.
6. Hareke ve harf azaltmak: نَزَا “sıçramak” > نَزَا “sıçradı”.
7. Hareke azaltmak ve harf eklemek: غَضِبَ “öfkeli” > غَضِبِي “öfkeli”.
8. Harf azaltmak ve hareke eklemek: حَرَمَ “mahrumiyet” > حَرَمَ “mahrum/yasak”.
9. Harf ve hareke azaltırken bunlara karşılık başka harf ve hareketler eklemek: النّاقَة “dişi deve” > اِسْتَنَوَقَ “dişi deve gibi oldu / olmaya çalıştı”.
10. Hareke değiştirmek: بَطَرُ “şımarıklık” > بَطَرُ “şımarık”.
11. Bir harekeyi azaltırken bir harfle beraber başka bir harekeyi eklemek: الضَرْبُ “dövmek” > اِضْرَبْ “döv”.
12. Bir harfi azaltırken başka bir harf eklemek: الرِّضَاعَة “emzirmek” > رَاضِعُ “emziren”.
13. Bir harfi azaltırken yerine başka bir harf ve hareke eklemek: الْخَوْفُ “korku” > خَافَ “korktu”.
14. Bir harf ile bir hareke azaltırken yerine sadece bir hareke eklemek: الرُّعْدُ “söz vermek” > عَدَّ “söz ver”.
15. Bir hareke ile harfi azaltırken yerine başka bir harf eklemek: الْفَخَارُ “övünme” > أَفْخَرَ/فَاخَرَ/اِفْتَخَرَ “övündü”.⁴³

1.7.3.2. İştikâk-ı Kebîr

Aynı harflerden oluşan, ancak sıralaması farklı olan ve aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimeler arasındaki türemedir (جَدَبٌ ← جَبَدٌ، حَمَدٌ ← مَدَحٌ، يَيْسٌ ← أَيْسٌ) gibi).⁴⁴ Başka bir ifadeyle, bir kelimenin harflerinde takdim ve tehir yapılarak ortak bir anlam paydası içinde yeni bir kelimenin elde edilmesidir. Bu tür iştikak “kalb-i lugavî,”⁴⁵ ve “el-kalbü’l-mekânî” olarak da bilinmektedir. Bu iştikâk türüyle ilgili müteahhir ve mütekaddim birçok âlim (Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Ebü'l-Kâsım ez-

⁴³ Süyûtî, *a.g.e.*, c: I, s. 277; Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 33-35; Efgânî, *a.g.e.*, s. 150-151.

⁴⁴ Kılıç, *a.g.md.*, s. 440.

⁴⁵ Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 52.

Zeccâcî, İbnü's-Sikkît ve Asmaî) “el-kalb, el-kalb ve'l-ibdâl, el-muâkebe ve'n-nezâir” vb. eserler yazmışlardır. Arap sözlük literatüründe bu iştikâkın birçok örneğine rastlamak mümkündür. Örneğin Arap dilindeki ilk sözlüğün yazarı Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-Ayn* isimli eserindeki taklîb (değişim ve dönüşüm) sistemi bu tür iştikâka tam olarak uymaktadır. Buna göre aslî harfleri bir olan kelimelerin farklı dizilişleri dolayısıyla meydana gelen yeni kelimeler ve yeni anlamların ortak bir noktada (yani iştikâkta) buluştukları kabul edilir. Zebîdî *Muhtasarü'l-Ayn*, Ezherî *Tehzîbü'l-Luga*, Ebû Ali el-Kâlî *el-Bârî* ve İbn Sîde *el-Muhkem* isimli sözlüklerinde bu sistemi uygulamışlardır.⁴⁶

Binaenaleyh bu iştikâk türünü ilk defa bu isimle isimlendiren başta İbn Cinnî olmak üzere ismi zikredilen bu âlimler ve onların dışında da bu iştikâk türünü savunanlar olduğu gibi gerek eski gerekse yeni bilginlerden onu eleştirenler, hatta kabul etmeyenler de olmuştur. Bunların başında Halîl b. Ahmed ile öğrencisi Sîbeveyhi gelmektedir. Çünkü onlara göre “جذب ile جذب” maddeleri birbirinden bağımsız iki kalıp ve iki lugattır. İkisinin arasında her ne kadar aslî harflerde bir ortaklık söz konusu olsa da her ikisinin de bir kaynaktan türediğini ve birinin asıl, diğerinin de fer' olduğunu söylemenin doğru olamayacağını ileri sürmüşlerdir.⁴⁷

Modern Arap filolojisinde ise konu bir iştikâk türü olarak anılmaktan çok bir ses olayı olarak değerlendirilmektedir. Batı'daki yaklaşım da budur. Türkiye'de de konuyla ilgili olan uzmanlar onu değişik isimlerle (değiş, göçüşme) isimlendirmişler. Konunun daha güzel anlaşılması adına her iki dilden de birkaç örneği vermek yararlı olacaktır. Şöyle ki: Türkçede köprü>körpü, bulgur>burgul, ileri>ireli, lânet>nalet vb. kelimeler nasıl ki göçüşmeye birer örneklerse, aynen onun gibi Arapçadaki يَسَّس “ümidini yitirdi” > أَيْسَسَ مَدَّح “övdü”> حَمَدَ gibi fiillerde de kalb-i mekânî (göçüşme) vardır.⁴⁸

1.7.3.3. İştikâk-ı Ekber

⁴⁶ Kılıç, *a.g.md.*, a.y.

⁴⁷ Sîbeveyhi, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (ö. 180/796), *el-Kitâb* (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire 1988, c: IV, s. 381; Süyûtî, *a.g.e.*, c: I, s. 367-371.

⁴⁸ Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 53-54.

İki asıl harfiyle anlamı aynı olan veya harfleri arasında mahreç birliği ya da yakınlığı bulunan iki kelime arasındaki türemeye denir (مدح ← مده، هتلى ← هتن gibi). Bu iştikâk türüne “lugavî ibdâl” de denir.⁴⁹ Başka bir ifadeyle, bir kelimenin harflerinden biri değiştirilerek yeni bir kelimenin elde edilmesine denir. Yeni kelime değişime uğramamış harfler açısından kaynak kelimeyle tam bir ortaklık, değişmiş harfler açısından ise mahreç veya sıfat ortaklığı içindedir. İki kelime ortak bir anlam paydasında da birleşirler. Buna ibdâl de denir.⁵⁰ Bir diğer örnek النضح ile النضخ maddeleri arasında görülmektedir. Zira burada da ilk iki harf tamamen aynıdır. Ancak üçüncü harfler her ne kadar farklı olsalar da boğaz harfleri olmasından dolayı mahreç itibarıyla aynıdırlar. Binaenaleyh buradaki sıfat ve mahreç yakınlaşmaları onların anlamda da yakınlaşmalarına ve birbirlerinin yerine kullanılmalarına (ibdâl) sebebiyet vermiştir. Çünkü her ikisi de çok ince bir farkın dışında aynı anlamları ifade etmektedir. Örneğin, النضح maddesi yumuşak ح harfiyle su ve benzeri sıvı maddelerdeki hafif serpmeyi, fışkırtmayı ifade ederken, النضخ maddesi kalın خ ile daha sert ve güçlü fışkırtmayı ifade etmektedir. Aynı anlamda Kur’ân-ı Kerîm’de de geçmektedir, şöyle ki: فِيهِمَا عَيْنَانِ نَضَّخَتَانِ “İkisinde de gürül gürül akan iki su kaynağı bulunur.”⁵¹ Böylece yumuşak harfli olan kelimeyi hafifliği ve yavaşlığı, kalın harfli olan kelimeyi de sertliği ve şiddeti ifade edecek şekilde bir kullanıma uyarlayarak, aralarındaki ilişkinin tam bir lafız-mana uyumuyla sonuçlandığına şahit olmaktayız.⁵²

İbn Cinnî’nin “tesâkub” (yani kelimelerdeki harflerin yakınlaşmasıyla anlamların yakınlaşması), diğer âlimlerin de “ibdâl” (sıfat ya da mahreç dolayısıyla harflerin yer değiştirmesi) olarak nitelendirdikleri bu olgu, Sekkâkî ve hocası Hâtimî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ahmed b. Ali b. Mesud, Sıddîk Hasan Han ve Ahmed Fâris eş-Şidyâk vb. âlimler tarafından iştikâk-ı ekber olarak isimlendirilmiştir.

Bu iştikâk türünü ibdâl olarak değerlendiren âlimler de bu olgu için belli kriterler getirmiş olup her harfte ibdâlin söz konusu olamayacağını ileri sürmüşlerdir. Böylece bazı âlimlere göre bu harflerin sayısı dokuzdur. Bu harfler هـ، ا، و، ي، م، ط، ب، ت، ث،

⁴⁹ Kılıç, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁰ Gündüzöz, *Arapçanın Söz Varlığı*, s. 55.

⁵¹ Rahmân 55/66.

⁵² İbn Cinnî, *el-Hasâis*, c: II, s. 158; Subhî Salih, *Dirâsât fî Fıkhi’l-Luga*, Dâru’l-‘ilmi li’l-melâyîn, Beyrut 2009, s. 144.

(şaşkıni yola soktum) cümlesinde geçen harflerde olduğu gibi bazılarına göre on bir harf iken, bazıları onlara lâm harfini de ekleyerek, طال يوم أنجده (ona uzun bir gün boyu yardım ettim) cümlesindeki harflerle birlikte bu sayıyı on ikiye çıkartmıştır. Dolayısıyla bu âlimlere göre bu harflerin dışında oluşan her ibdâl kural dışıdır (şâzdır).⁵³

Tüm bu açıklamalardan sonra özellikle söz konusu her iki kelimedenden hangisinin asıl hangisinin fer‘ olması gerektiği noktasında çok somut ve de ikna edici bir cevabın olmaması, kimi âlimlerin de bu her iki kelimeyi de başlı başına birer lügat (bağımsız bir lehçe/ bağımsız bir kullanım) olarak kabul etmesi dolayısıyla bu iştikâkı bir tür olarak kabul etmeyip ciddi anlamda eleştirenler de olmuştur. Bu iştikâk türünün bu isimle (el-ekber) isimlendirilmesi de diğer iştikâk türlerinden çok uzak bir konumda olmasından dolayı olabilir.

1.7.3.4. İştikâk-ı Kubbâr

İki farklı kelimedenden veya cümleden bazı harflerin atılması geri kalan kısmının alınmasıyla yapay bir kelimenin oluşturulmasına denir. Arap dilindeki bu iştikâkın diğer ismi de “naht” tır. Bu şekilde oluşturulan yeni kelimeye “menhût”, kök/kaynak kelimeye de “menhût minh” denir.

سبحان الله ← سَبَّحَلْ، عبد الشمس ← عَبْشَمَيْ، عبد الدار ← عَبْدَرِي، الحمد لله ← حَمْدَلَة
örneklerinde olduğu gibi).⁵⁴

Arap dilinde naht olgusu çok eski dönemlerden itibaren kullanılagelmiştir. Sözlük manasına gelince “yarmak, biçmek, budamak ve kesmek”⁵⁵ anlamlarına gelir. Yüzeyini keserek düzleştirdiğinde نَحَتَ النَّجَارُ الخَشَبَ والعُودَ (Marangoz tahtayı ve dalı keserek düzleştirdi/yonttu) denir. Taş ve dağlar için de aynı durum söz konusudur. Terim olarak naht: iki kelime ya da bir cümleyi alıp, bütün kelimelerden, söz konusu iki kelime veya cümlemin delalet ettiği anlamı ifade edecek yepyeni bir

⁵³ Gündüzöz, *a.g.e.*, s. 55-56; Mehmet Ali Sarı, “İbdâl”, İstanbul, *DİA*, 1999, c: XIX, s. 263-265.

⁵⁴ Abdullah Emîn, *a.g.e.*, s. 391; Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-Ta'rib*, s. 13; Subhî Salih, *a.g.e.*, s. 243; Kılıç, *a.g.md.*, a.y.

⁵⁵ Beyrut 1993, c: II, s. 97, “nht” md.; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs* (thk. Abdülmün'im Halil İbrahim – Muhammed Mahmud), Beyrut 2012, c: V, s. 119, “nht” md.

kelime çıkartmaktır. Bu çıkartma işlemi ahşap ve taş yontmacılığına benzediği için naht olarak adlandırılmıştır.⁵⁶ Binaenaleyh Arap dilindeki naht olgusunu ilk ortaya çıkaran kişi olarak kabul edilen Halîl b. Ahmed ise *Kitâbü'l-Ayn* isimli eserinde nahti şöyle tarif etmiştir: “Birbirinin peşi sıra gelen iki kelimedenden tek bir kelime elde edilmesi ve bundan bir fiilin türetilmesidir.”⁵⁷ Öğrencisi Sîbeveyhi de hocasından istifade ederek bu iştikâk bilimini ilk defa sarf ve nahvin bir alt birimi olarak işleyerek bu alana kazandırmıştır. Bu alanda İbn Fârîs, Ebû Ali ez-Zahîr en-Nu‘mânî, İbnü’s-Sikkît ve Tebrîzî gibi, naht ismiyle müstakil eserler ya da yazılar yazan âlimler de mevcuttur.⁵⁸

Naht’ın bir türetim aracı olarak kullanılması konusunda çağdaş dilbilimcilerin üç farklı görüşü söz konusudur.

Birinci görüş, Anistâs Mârî ile Mustafa Cevâd’ın ileri sürdükleri görüş olup onlara göre naht bir iştikâk aracı değildir. Çünkü naht adına söylenen her şey, sistemli bir kuralı olmayan, kendisine itimat edilemeyen ve gerçeği yansıtmayan, zandan başka bir şey değildir. Başka bir delil ise, Abbâsî döneminde çok yoğun bir şekilde yenilikçi ilmî faaliyetlere rağmen naht olgusunu bir araç olarak kullanmamışlardır. Onun için günümüzde de böylesi bir araca ihtiyaç yoktur. Bir diğer delil ise naht olgusunun Arap dilinde sıkça kullanılan kelimelerde görülmesidir. Oysa yeni kelimelerde bu aracın kullanılması pek de uygun görülmemiştir. Son olarak özellikle tıp alanıyla ilgili yeni türeyen kelimelerde nahtın kullanılması durumunda çok ciddi karışıklığa yol açıp kârdan çok zarara sebebiyet vermesi dolayısıyla kullanılmasının uygun olamayacağını düşünmüşlerdir.

İkinci görüş, Emîr Mustafa eş-Şihâbî’nin ileri sürdüğü görüştür. O da orta yolu seçerek nahti ne tam inkâr eder ne de tamamıyla kabul eder, ikisinin arasında itidalli bir yol izler. Ancak *el-Mustalahât* isimli eserinde iki örnek vererek nadir de olsa naht’ı bir türetim aracı olarak kullandığını açıkça söylemiştir.

⁵⁶ Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî, *a.g.e.*, a.y.

⁵⁷ Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî) (ö. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn* (thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî), Dâru Mektebetü'l-Hilâl, t.y, c: I, s. 60-61.

⁵⁸ Hilmi Halil, *el-Müvellâd fi'l-Arabiyye*, Dâru'n-Nehdâti'l-'Arabiyye, Beyrut 1985, s. 88.

Üçüncü görüş, nasıl ki bizden önceki Araplar ihtiyaçları doğrultusunda nahtten yararlandılarsa aynen onlar gibi bizler de kurallar ve ihtiyaçlar dâhilinde naht'ten yararlanabiliriz şeklindedir. Bugünkü bilimsel ve kültürel alandaki hızlı değişim ve dönüşüm bizleri nahtten yararlanmaya mecbur bırakmıştır.⁵⁹

İlk dönem dil âlimlerinden sonra gelenler, Halîl b. Ahmed ile İbn Fâris'in zikrettikleri örnekleri inceleyerek nahti birkaç bölüme ayırmışlardır. Bölümleri kısaca şöyle sıralamak mümkündür:

1. Nahtü'l-fi'lî: Bir cümleden onun söylendiğini ya da içerdiği anlamın gerçekleştiğini bildiren bir fiil türetmektir. Örneğin, جَعَلْتُ فِدَاكَ جَعَفَ fiili “Canım sana feda olsun dedi” anlamındaki cümleden türemiş bir fiildir; سَبَّحَ الله fiili de سَبَّحَ الله “sübhânallah” anlamındaki cümleden türemiş bir fiildir; بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ fiili de بِسْمِ الله الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ “Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla” anlamındaki bir cümleden türemiş bir fiildir.

2. Nahtü'l-vasfî: Sıfat anlamını bildiren iki kelimedenden, aynı ya da daha vurgulu anlama gelecek şekilde yeni bir kelime oluşturmaktır. Örneğin, “sert ve haşin adam” anlamındaki ضَبْطَرُ kelimesi, “topladı ve sıkıca tuttu” anlamındaki وَضَبَ kelimeselerden türemiştir. Yine “tekmesi pek / kuvvetli adam” anlamındaki صَلْدَمٌ kelimesi de “sert, sıkı ve çarpma” anlamındaki صَلَدٌ kelimeselerinden türemiştir.

3. Nahtü'l-ismî: İsim olan iki kelimedenden tek kelimelik bir isim türetmektir. Örneğin, “taş, kaya” anlamındaki جَلْمُودٌ kelimesi, “buz, katı ve sağlamlık” anlamındaki جَمْدٌ ve جَلْدٌ bu iki kelimelerden türemiştir; yine “dolu/don” anlamındaki حَبٌّ ve قُرٌّ kelimeselerinden meydana gelmiştir.

4. Nahtü'n-nisbî: Bir şeyin ya da bir şahsın iki beldeye, kabileye veya kişiye nispet edilmesidir. Örneğin, Taberistan ve Hârizm'e nispet için bu iki isim birleştirilerek “Taberistan ve Hârizmli” anlamında طَبْرَحَزِي ism-i mensûb kalıbıyla yeni bir kelime türetilmiştir; yine Şâfiî ve Ebû Hanîfe'ye nispetle, “Şâfiî ve Hanefî

⁵⁹ Hilmi Halil, *a.g.e.*, s. 97-99.

mezhebine bağlı” anlamında شَفَعْتِي ism-i mensûb kalıbıyla yeni bir isim türetmişlerdir.⁶⁰

5. Nahtü’l-harfî: Bir kısım nahiv âlimlerinin, “lâkinne”nin (لَكِنَّ) naht yoluyla türemiş bir kelime olduğu yönündeki söylemleri buna örnektir. Çünkü Ferrâ’ya göre bu kelimenin aslı lâkin ve enne (لَكِنْ وَّ اَنَّ) şeklinde olup farklı iki harflerinden türemiştir.⁶¹

6. Nahtü’t-tahfîfî: Nûn ve lâm harflerinin mahreçlerinin birbirlerine yakın olmasından dolayı kolaylık olsun diye “nûn”la beraber edat olan harfleri düşürmektir. Örneğin, “Anber oğulları” anlamındaki بنو العنبر ’i ifade etmek için بُلْعَنْبَر; “Hâris oğulları” anlamındaki بنو الحارث için بُلْحَارِث ve “Hazrec oğulları” anlamındaki بنو الخزرج için de بُلْخَزَرْج ifadesini kullanmışlardır.⁶²

Naht ile iştikâk arasındaki bağlantıya baktığımızda şunu görürüz: Bunlar çok eski dönemlerden itibaren her ne kadar ayrı ayrı isimlerle anılmışlarsa da Arap dilinin çok önemli üretim araçları olması dolayısıyla hep iç içe işlenmişlerdir. Ancak son dönem araştırmacıları hem konunun önemi ve ikisinin arasındaki sıkı bağlantıya binaen hem de araştırmacılara bir kolaylık olsun diye her ikisini de bir çatı altında topladılar. Bazıları ise biraz daha ileri giderek nahti de iştikâkın bir bölümü olarak değerlendirdi. Abdullah Emîn ilk defa nahti iştikâkın bir bölümü olarak zikretmiş ve onu iştikâk-ı kubbâr ismiyle isimlendirmiş olduğunu açıkça söylemiştir. İlgili eserde, “Ben ona iştikâk-ı kubbâr (bâ harfinin şeddesiyle) ismini verdim. Çünkü bu naht kısmı geçen iştikâk kısımlarının en büyüğüdür” der.⁶³

Binaenaleyh Fuâd Hannâ Tarazî de günümüz araştırmacılarını Abdullah Emîn’in bu isimlendirmesi noktasında üç farklı grupta değerlendirerek,

1. Onun izinden gidenler: Subhî Salih,⁶⁴ Saîd el-Efgânî (1911-1997).⁶⁵

2. Karşısında olanlar: Enîs Fureyha (1903-1993),⁶⁶ Muhammed el-Mübârek.⁶⁷

⁶⁰ Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî, *a.g.e.*, s. 13-15; Fâris Fendî el-Betâyine, *en-Nahtü beyne Müeyyidîhi ve Muâridîhi*, el-Lisânü’l-Arabî, sy. 34, 1990, s. 122-123; Fuâd Hannâ Tarazî *el-İştikâk*, s. 294-295; Abdullah Emîn, *a.g.e.*, s. 393; Subhî Salih, *a.g.e.*, s. 243-249; Saîd el-Efgânî, *Fî Usûlî’n-Nahv*, s. 134-135.

⁶¹ Betâyine, *a.g.e.*, a.y.

⁶² İbrâhîm Ebû Sikkîn, *Fıkhu’l-Luga*, s. 23; Abdullah Emîn, *a.g.e.*, s. 394.

⁶³ Abdullah Emîn, *a.g.e.*, s. 391.

⁶⁴ bkz. Subhî Salih, *a.g.e.*, a.y.

⁶⁵ bkz. Saîd el-Efgânî, *a.g.e.*, s.134.

3. Ne izinde ne de karşısında olanlar/kararsızlar: Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî (1867-1956)⁶⁸ gibi isimleri sayarak günümüz araştırmacıları için de güzel bir taksimat yapmıştır.⁶⁹

İKİNCİ BÖLÜM

2. İSRÂ SÛRESİ

2.1. İSRÂ SÛRESİ HAKKINDA GENEL BİLGİLER

2.1.1. İsim ve Âyet Sayısı

İsrâ Sûresi, tarihî bilgiler, temel inanç esasları, temel ahlâkî ilkeler, toplumsal değerler, dünya ve ahiret hayatı, Peygamber Efendimiz (s.a.v.)'in en büyük mucizesi olan Kur'ân ve Allah Teâlâ'nın ona somut desteğini gösteren İsrâ (Mi'râc) olayı vb. çok önemli ve çok boyutlu bilgileri içerisinde barındırması dolayısıyla birçok farklı açılardan değerlendirilmiştir. Örneğin İsrâ sûresi, dinî, ahlâkî, tarihî, idarî, sosyolojik, psikolojik, bireysel, toplumsal ve eğitici birçok alanla ilgili gerek yurt içinde gerekse yurt dışında doktora ve yüksek lisans tezi, makale, bildiri, sempozyum ve konferanslara konu olmuş çok geniş yelpazeye sahip bir sûredir. Bizim bu çalışmamızda İsrâ sûresini tercih etmemizin sebebi ise, sûrenin daha önce etimolojik olarak işlenmemiş olması ve ayrıca çalışmamızın ana konusunu oluşturan iştikâkın

⁶⁶ bkz. Enîs Fureyha, *el-İştikâku Ameliyyetün Hulika fi'l-Luga, Afâk*, sy. 3, 1959, s. 4.

⁶⁷ bkz. Muhammed el-Mübârek, *Fıkhü'l-Luga*, Matbaatı Câmiati Dımaşk, t.y. s. 124.

⁶⁸ bkz. Abdülkadir b. Mustafa el-Mağribî, *el-İştikâk ve't-Ta'rib*, s. 13.

⁶⁹ Fuâd Hannâ Tarazî *a.g.e.*, s. 290.

son bölümü olan iştikâk-ı kubbâr ile başlamış olmasıdır. O bakımdan biz de çok fazla detaya girmeden İsrâ sûresini ana hatlarıyla tanıtmaya çalışacağız.

Mekke döneminde indirilen son sûrelerden biri olup Yûnus sûresinden önce Kasas sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'den Kudüs'e götürülüşünden bahseden ilk âyetindeki "gece yürüyüşü" anlamına gelen (أَسْرَى) **esrâ** kelimesindeki kökten alır. Ayrıca Allah Teâlâ'yı tesbih (سُبْحَانَ) ile başladığı için "Sübhân sûresi" ve 2-8. âyetlerde İsrâiloğulları'na yer vermesi sebebiyle de "Benî İsrâil sûresi" olarak da adlandırılmıştır. Buhârî ve Tirmizî'nin hadis mecmualarının tefsir bölümünde de "Benî İsrâil sûresi" ismiyle bir başlık altında değerlendirilmiştir. Kelimeleri 1563, harfleri 6460 olan İsrâ sûresi, Mushaftaki sıralamasına göre 17. iniş sırasına göre 50. sûredir. Âyet sayısı ihtilafli olmakla birlikte çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre 111 âyettir. Yüce Allah'ı tesbihle başlayıp hamd ve tekbirle sona ermiştir. Fâsılları ise ٢١ harfleridir.⁷⁰

Ayrıca üçüncü ve son bölümdeki çalışmamızın büyük bir bölümü de sırasıyla âyetlerin tahlili üzerine olacağı için, bu bölümde kısa ve öz bir şekilde sûredeki tüm âyetleri ana hatlarıyla beş bölümde ele almak mümkündür.

2.1.2. Sûrenin Bölümleri

Birinci bölümde (1-22. âyetler), hicretten yaklaşık bir yıl önce meydana gelen İsrâ hadisesinden bahsedilerek Allah'ın, en büyük kudretinin delillerini göstermek üzere kulu Hz. Muhammed'i (s.a.v.) bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürdüğü ifade edilmektedir.⁷¹ Bu bölümde daha sonra İsrâiloğulları'nın çıkardıkları iki karışıklığa ve başlarına gelen felaketlere işaret edilir. Kaynaklarda, İsrâiloğulları'nın fesat dönemleri olarak nitelendirilen bu

⁷⁰ M. Kâmil Yaşaroğlu, "İsrâ sûresi", İstanbul, *DİA.*, 2001, c: XXIII s. 177; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210), *Tefsir-i Kebir-Mefâtihu'l-Ğayb*, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut 3. Baskı. 1999, c: XX. s. 292; *Tefsir-i Kebir-Mefâtihu'l-Ğayb* (trc. Suat Yıldırım vd.), Akçağ Yayınları, İstanbul, 2013. C: XIV, s. 387; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, 2000.C. XVII.S.590; *Taberi Tefsiri*, (trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya), Hisar Yayınları, İstanbul, 2013. C: V, S. 253; Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri*, DİB Yay., Ankara 2012, c: III, s. 456; Vehbe Zuhaylî, *Tefsirü'l-Münîr*, Darü'l-fikir el-muâsır, Dimeşk, 1998, C: XIV. S.5; *et-Tefsirü'l-Münîr* (trc. Ahmet Efe vd.), Risale Yayınları. İstanbul, 2013. C: VIII, s. 7; İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, (ö. 1973) *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*, Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr Tunus, 1984, C: XV, s. 5.

⁷¹ Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", İstanbul, *DİA.*, 2005, c: XXX, s.132.

olaylardan ilkinin kendilerine gönderilen peygamberlerden Hz. İşaya'yı öldürmeleri ya da Yeramya'yı hapsetmeleri, ikincisinin de Hz. Yahya'yı öldürmeleri ve Hz. İsa'yı öldürmeye karar vermeleri olduğu nakledilmektedir.⁷²

Bu bölümde asıl muhatap kitle olan müşriklerin kendilerinden önceki ümmetlerin başına gelen aynı hatalara düşmemeleri uyarısında bulunarak bu gibi Kur'âni kıssalardan ders almaları gerektiği konusunda vurgu yapılır. Kur'ânın bu konuda çok somut bir kılavuz olduğunun ve insanları en doğru yola ilettiğinin altı çizilir. İnsanların tüm bu uyarılara rağmen kendi içgüdüleriyle hareket ederek çok aceleci bir yapıya sahip oldukları, hayırlı ve yararlı işleri arzuladıkları gibi zaman zaman şerli işleri de arzuladıkları, kıyamette insanın yaptığı her türlü amelinin açık ve seçik bir kitap olarak kendisine arz edileceği ve hesap görücü olarak kişinin kendisine yeterli olacağı, hiç kimsenin kendi günahının dışında başkasının günahını taşıyamayacağı ve peygamber ya da elçi göndermedikçe hiçbir kimsenin cezalandırılmayacağı ifade edilir. Yüce Allah (c.c.) bir beldeyi helak etmeden önce, O beldenin kendisine boyun eğip kulluk yapmalarını ve itaat etmelerini emreder. Ancak O beldenin ileri gelen yöneticileri ya da zengin ve şımarık zenginleri itaat yerine bozgunculuğu ve isyan etmeyi tercih edince Allah (c.c.) da onları helak eder.⁷³

İkinci bölümde (23-39.âyetler), İslâmın hem bireysel hem de toplumsal birçok ahlâkî ilkelerine vurgu yapılır. Bu âyetler; kulluk noktasında hiçbir şeyi yüce Allah (c.c.)'a ortak koşmamak, anne ve babaya hoşlanmamanın ve sıkılmanın en küçük örneği olan öf demeyi, azarlamayı yasaklayarak onlarla iyi geçinip dualarında unutmamak, yakın ve uzak akrabalara, ihtiyaç sahiplerine, yolda kalmış gariplere ihtiyaçları nisbetinde haklarını vermek, saçıp savurmaktan, israf etmekten kaçınmak gibi durumları emreder. Yüce Allah (c.c.) burada israf eden savurganları da bu kötü davranışları dolayısıyla şeytanların kardeşleri/yakın dostları olarak nitelendirerek ilgili davranışların ne denli kötü olduğunu vurgular. Bununla beraber israf kadar cimriliğin ve de eli sıkı olmanın da kötü bir haslet olduğunu, en sağlıklı davranışın itidalli olmaktan geçtiğini bildirir. Bu bölümde câhiliyye döneminde Araplardaki

⁷² Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, (ö. 1250/1834) *Fethu'l-kadîr*, Dârü İbn Kesîr, Dimeşk, 1994. c: III. s. 209.

⁷³ Râzî, *a.g.e.*, c: XX, s. 313; İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s.53.

kötü bir geleneğe özel olarak yer vererek kendi öz evlatlarını sadece fakirlik ve rızık endişesiyle asla öldürmemeleri gerektiğini bildirir. Yine toplumsal bir illet olan zinadan, haksız yere cana kıymaktan ve toplumun emaneti olan yetim malına el uzatmaktan alıkoyar. Ayrıca hem toplumun sağlığı hem de ekonomik dengenin sağlanması adına ölçüye ve tartıya riayet edilmesi gerektiği, kandırmaya, aldatmaya ve hileye mahal verilmemesi gerektiği, bunun daha hayırlı olacağı ifade edilir. Bir diğer ahlâkî ilke olarak da kişinin hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı konuların peşine düşmemesi gerektiğini, müminin günlük hayatında asla böbürlenmeye ve kibirlenmeye yer vermemesi gerektiğini, en basit şekliyle yeryüzündeki yürümesinin de belli bir doğallık çerçevesinde olması gerektiğini ifade eder. Buraya kadar zikredilen tüm bu kötü hasletlerin hem Allah (c.c.) katında hem de insanların nezdinde hoş karşılanmayan ve uzak durulması gereken kesin haram davranışlardan ibaret olduğu bildirilir. Genel olarak bu bölümdeki onsekiz âyetin Tevratındaki on emirle bir uyum içerisinde olduğu ve aynı şekilde orada da yer aldığını aktaran İbn Abbas (r.a.) Kur'ân ile Tevrat arasındaki semavî bağa da işaret etmektedir.⁷⁴

Üçüncü bölümde (40-60. âyetler), Allah (c.c.)'ın eşi ve benzerinin olmaması dolayısıyla hiçbir canlının gerek melek gerekse herhangi bir varlığın ona ortak olamayacağı, böyle bir iddianın Allah (c.c.)'a atılmış büyük bir iftiradan ibaret olduğu, Allah (c.c.)'ın tüm bu yakıştırmalardan uzak olduğu vurgulanır. Devamında da göklerde ve yerlerde bulunan tüm canlıların kendi lisan-ı haliyle Allah (c.c.)'ı tesbîh ettikleri ancak insanların onları anlayamadıkları bildirilir. Daha sonra bu âyetler Hz. Peygamber (s.a.v.)'in müşriklerin yüzüne karşı Kur'ân'ı okuduğunda ona inanmayanlar ile kendisi arasında gözle görülmeyen gizli bir perdenin varlığından bahsederek, onların kalplerine Kur'ânı anlamalarını zorlaştıracak engeller, kulaklarına da işitmelerini engelleyecek bir ağırlık verdiğini, Hz. Peygamber(s.a.v.)'in onların putlarına yer ayırmadan yalnızca Allah (c.c.)'ı andığında da müşriklerin hemen oradan ayrılıp gittiklerini ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'e iftira atarak büyülenmiş olduğunu ileri sürdüklerini haber verir. Daha sonra öldükten sonra dirilmenin nasıl olacağını soran müşriklere de onları nasıl yoktan var etti ise aynı şekilde ilk yarattığı gibi onları tekrar dirilteceğini bildirir.

⁷⁴ Râzî, *a.g.e.*, c: XX, s. 344.

Dördüncü bölümde (61-87. âyetler), Tüm Meleklerin Hz. Âdem'e secde ettiği ancak İblis'in kibirlenip bu ilâhî emre uymayarak secde etmekten imtina ettiği İblis'in kendisini daha üstün saydığı, kıyamete kadar kendisine verilen süre zarfında insanların çok azı hariç geri kalanları her türlü hile ve tuzakları ile saptıracağına dair yemin ettiği bildirilir. Korku ve tehlike ile karşılaşınca hemen Allah (c.c.)'a yalvarıp sahil-i selamete varınca da onu unutan ve ondan yüz çeviren nankörlerin Allah (c.c.)'ın hem karada hem de denizde onlara her türlü musibeti verebileceğini ve bu konuda asla emin olmaması gerektiği bildirir. Daha sonra insanların saygın ve değerli bir varlık olarak yaratıldığı, karada, denizde sınırsız nimetlere nail olduğu, Ahirette de herkesin kendi önderiyle beraber haşrolunacağı bildirilir. Bu bölümdeki âyetler müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'i vahiyden uzaklaştırıp Allah (c.c.)'a iftira atması için çeşitli planlar ve tuzaklar kurdukları ancak Allah (c.c.)'ın onların bu tuzaklarını boşa çıkardığını, ayrıca Hz. Peygamber (s.a.v.)'in teheccüd namazına dikkat etmesi gerektiğini ve Kur'ânın müminler için şifa ve rahmet olduğunu bildirdikten sonra müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'e ruh ile ilgili sorular sorduklarını ancak kendisinin bu konuda net bir bilgiye sahip olmadığını onu Allah (c.c.)'tan başka hiç kimsenin hakkıyla bilemeyeceğini aktarır.

Beşinci bölümde (88-111. âyetler), Kur'ânın eşsiz bir kitap olduğu, bütün insanlar ve cinler hep birlikte omuz omuza vererek bir araya toplansa ve Kur'ânın bir benzerini ortaya koymaya çalışsalar yine de bunu başaramayacakları bildirilir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in asıl gönderiliş amacının müşriklerin istedikleri mucizeleri yerine getirmek değil bilakis onlara müjdeci ve uyarıcı bir elçi ve bir beşer olarak gönderilmiş olmasıdır. Son olarak da bu âyetler ilim ehlinin diğer insanlardan farklı olarak kendilerine Kur'ân âyetleri okunduğu zaman ağlayarak, secdeye kapanarak ve kalbî bir huzur ile Allah (c.c.)'ı tesbîh ederek kulluğa sınıksız sarıldıklarını bildirir.⁷⁵

Binaenaleyh nasıl ki bu her beş bölümdeki âyetlerin siyak ve sibakıyla ilgili bir bağlantısı ve uyumu söz konusu ise aynen onun gibi sûredeki konuların da bir uyumluluk ve bütünlük içerisinde işlendiğini görmek mümkündür. O bakımdan sûreyi birkaç başlık altında kısaca tanıtmakta yarar vardır.

⁷⁵ Yaşaroğlu, a.g.e., s. 178.

2.1.3. Sûrenin Kapsadığı Başlıca Konular

- İsrâ Sûresinin ana teması, Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in peygamberliğinin ispatı, Kur'ân'ın olağanüstü bir mucize olup, Allah (c.c.) tarafından indirilmiş bir vahiy ürünü olduğunu ve Kur'ân'nın kendisi gibi Hz. Peygamber (s.a.v.)'in de çok üstün faziletlere sahip olduğunu bildirir.
- Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber (s.a.v.)'i ve onun getirdiği evrensel mesajı anlayıp kavrayamadıkları için ondan yüz çevirip inkara kalkışmalarını sert bir dille eleştirir.
- Yüce Allah (c.c.), Hz. Peygamber (s.a.v.)'in bir gecede Mekke'den Beytü'l-Makdis'e olan yolculuğunu inkâr eden müşriklerin bu iddiasının tutarsızlığını ortaya koymak ve Hz. Musa (a.s.) ile Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şeriatlarının ortak noktalara sahip olduklarını bildirmek için, bu sureye İsrâ mucizesi ile başlayarak, daha önce hiçbir Peygambere vermediği bu üstün failzetin yalnızca Hz. Peygamber (s.a.v.)'e özel olduğunu bildirir.
- İsrâiloğulları'nın iktidar ve sonrası yapacakları bozgunculuk süreçlerinden kısaca bahsedilir. Müslümanlara, İsrâiloğulları'nın sık sık işledikleri bu tür hatalara bulaşmaması için telkinlerde bulunulur.
- Göklerde ve yerlerdeki bütün varlıkların yüce Allah'ı kendi lisan-ı haliyle tesbîh ve takdîs ettikleri, gece ile gündüzün Allah (c.c.)'ın varlığının ve birliğinin birer delili oldukları bildirilir.
- Ölüm ve sonrası hayatla ilgili örnek deliller getirilerek müminlerin ahiret inançlarıyla ilgili somut örneklerle yer verilir.
- Sadece Allah (c.c.)'a kulluk görevinde bulunması gerekirken diğer varlıkları da ortak koşan müşrikler kınanır ve öne sürdükleri mesnetsiz iddiaları reddedilir.
- İslam Şeriatının çok üstün fazilet ve hikmetlerle donatılmış olduğunu, Allah (c.c.)'ın Müslümanlara hem kendisine hem de birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiği konusunda onları her türlü bilgilendirdiği ve onların açık gizli her hallerini bildiğini bildirir.
- İnanmamakta ısrar edenlerin her defasında Hz. Peygamber (s.a.v.)'den istedikleri mucizelerin gerçekleşmemesinin sebep ve hikmeti üzerinde durulur.

- Meleklerin ilahi emre boyun eğerek Hz. Âdem'e secde etmesinden, İblîs'in de kibirlenerek isyan edip secde etmemesinden bahsedilir.
- Allah (c.c.)'ın insanlara vermiş olduğu sınırsız nimetler vurgulanarak insanların nankörlük etmeyip şükretmeleri istenir.
- Özellikle müşriklerin Hz. Peygamber (s.a.v.)'in kendi heva ve heveslerine uymasını istedikleri ancak yüce Allah (c.c.)'in yardımıyla onların kurdukları bu sinsi planın boşa gittiği anlatılarak islâm dininin uyan değil uyulması gereken hâk din olduğunun altı çizilir.
- Hz. Peygamber (s.a.v.) 'in özel olarak teheccüd namazına kalkıp ibadet etmesi emriyle birlikte Makâm-ı Mahmûd'a ulaşması umulur.
- Kur'ân-ı Kerîm'in müminler için bir şifa ve rahmet kaynağı olduğu vurgulanır.
- Hak ile bâtılın mücadelesinin her zaman olacağını ancak eninde sonunda hakkın galip, batılınsa zail (yenilgiye mahkûm) olacağını bildirilir.
- Daha sonra Kur'ân-ı Kerîm'in bir özelliğinden bahsederek onun diğer semavî kitaplar gibi bir anda ve toplu olarak değil de duruma ve ihtiyaca göre parça parça halinde indirilmiş olmasının sebebine vurgu yaparak dikkatlerimizi celp etmeye çalışır.
- Son olarak da Allah (c.c.)'ın çocuk edinmekten ve yardımcı bulundurmaktan uzak ve yüce olduğu, hiçbir şeye ve hiçbir kimseye muhtaç olmadığı konusu vurgulanarak tevhid inancının vazgeçilmezleri üzerine hassasiyetle durulur.⁷⁶

2.1.4. Sûrenin Bir Önceki Sûre ile Bağlantısı

İsrâ sûresinin kendisinden önceki sûre olan Nahl sûresiyle birçok ortak noktada bağlantılı olduğunu kısaca şu şekilde izah etmek mümkündür:

- Nahl sûresinin son âyetlerinde, cumartesi yasağından ve ilgili fikir ayrılıklarından bahsederken, bu sûrede, cumartesi yasağına saygı duyanların ve Tevrat'ta kendilerine farz kılınan şer'î hükümlerin nelerden ibaret olduğuyla ilgili detaylı bir açıklama söz konusudur. Konuyla ilgili Taberî'nin İbn Abbâs (r.a.)'tan

⁷⁶ Zuhaylî, *a.g.e.*, c: XV, s. 6-8; İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s.7-9; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'ân Tefsiri*, Anadolu Yayınları. c: VII s.3449-3450.

aktardığı rivâyete göre: “Tevrat’ın bütün hükümleri Benî İsrâîl (İsrâ) Sûresinin on beş âyetinden ibarettir.”

- Nahl sûresinin son âyetlerinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’e müşriklerin kendisini yalancılık, büyücülük ve şairlikle itham ettikleri, bu eziyetlerine karşı üzülmeyen, daralmadan sabırlı olması gerektiği ifade edilmekte, bu sûredeki rivayetler ise onu İsrâ olayı gibi olağanüstü bir mucize ile teselli etmekte ve onun Allah (c.c.) katında ne kadar değerli ve yüksek bir konuma sahip olduğunu herkese ilan etmektedir. Özellikle bu sûrenin isrâ olayı ile başlaması hem Hz. peygamber (s.a.v.)’in şeref ve değerine açık bir atıf hem de Mescid-i Aksâ’nın kutsallığına ve dokunulmazlığına bir tazimdir.

- Nahl sûresinde, genel anlamda birçok nimete dikkatler çekilirken. İsrâ sûresinde ise, genel ve özel nimetlerin önemli bir kısmından özel sûrette söz edilir.

- Nahl sûresinde balda şifa bulunduğu konu edilirken. İsrâ sûresinde ise, Kur’ân’ın şifa ve rahmet olduğu belirtilerek birinde maddî, diğerinde manevî şifa’nın yer aldığı hatırlatılır.

- Nahl sûresinde Allah (c.c.) Kur’ân-ı Kerîm ’in hiçbir insanın dahline mahal verilmeden yalnızca kendi indinden indirilmiş olduğunu açıklarken, bu sûre, Kur’ânın asıl hedefine dikkatlerimizi çekmektedir.

- Her iki sûrenin ortak noktalarından birisi de: Mekke dönemindeki o meşakkatli ve çileli günlere yer verilmesi, İsrâ olayı ile aslında o dönemin çok yakın bir zamanda sona ereceğine ve İslâm dininin de yakın bir gelecekte büyük bir fütühatı elde edeceğine işaret edilmesidir. Dolayısıyla bu sûrelerde, işkenceye maruz kalan acılı müminlerin de selamete kavuşacaklarına dair nice müjdelere içermektedir.

- Son olarak Nahl sûresinde yüce Allah yeryüzündeki yarattığı her türlü nimetlerinden yararlanmanın kurallarından söz ederken, bu sûrede, anne babaya iyi davranmak, akrabalar, yoksullar ve yolda kalmışların haklarını vermek, İsraftan ve de eli sıkı cimrilikten uzak durmak, cana kıymak, zina yapmak ve yetimin malına yaklaşmaktan uzak durmak, ölçü ve tartıda hile yapmadan eksiksiz bir şekilde

ticaret yapmak, körü körüne yapılan taklitten uzak durmak gibi toplumsal hayatın birçok genel kuralından bahsetmektedir.⁷⁷

2.1.5. Sûrenin Fazileti

Konuyla ilgili Ahmed b. Hanbel, Tirmizî, Nesâî ve başka râvilerin de Hz. Âişe'den rivâyetle aktardıkları hadis şöyledir: “Hz. Peygamber (s.a.v.) her gece Benî İsrâîl (İsrâ) ile Zümer sûrelerini okurdu.”

Buhârî ve İbn Merdûye de İbn Mes'ud'dan rivâyetle: “Hz. Peygamber(s.a.v.)'in Benî İsrâîl (İsrâ sûresi), Kehf, Meryem, Tâhâ ve Enbiyâ sûreleri hakkında şöyle dediğini rivâyet eder: “Bu sûreler Mekke döneminde ilk nâzil olan sûrelerden olup benim eskiden beri ezberlediğim sûrelerdendir.” Özetle, bu her beş sûrenin de Mekke'nin ilk döneminde nazil olması ve olağanüstü olayları içermesi bu sûrelerin ortak noktalarındandır denebilir.⁷⁸

2.1.6. Sûrenin Nüzûl Sebebi

Elbetteki sûrenin nüzul sebebini sadece İsrâ olayını anlatan birinci âyetle sınırlamak doğru değildir. Çünkü biraz önce de anlatıldığı üzere İsrâ sûresi 111 âyetten ibaret olup birbirinden farklı birden fazla konuları içermektedir. Ayrıca sûre içerisinde de yaklaşık yirmi sekiz âyetin bağımsız bir nüzul sebebi bulunmaktadır. Dolayısıyla burada aktaracağımız nüzul sebebi bilgisi sadece İsrâ olayı ile ilgili çok kısa bir bilgi aktarımından ibarettir. Detaylı bilgi için konuyla ilgili müstakil olarak yazılan eserlere başvurulabilir. Örneğin Vâhidî ve Süyûtî'nin *Esbâbu'n-Nüzûl* isimli eserleri ile klasik tefsirler ve temel kaynak hadis eserleri bu konuda en çok başvurulması gereken başucu kaynaklarıdır.

Resûlullah (s.a.v.) İsrâ olayının ertesi günü, Kureş'in ileri gelenlerine İsrâ olayından bahsedince, onlar onu tasdik etmek yerine, hemen yalanlamaya başladılar. Bunun üzerine yüce Allah (c.c.) İsrâ sûresini ona teselli ve tasdik olsun diye indirdi. Hz. Peygamber (s.a.v.) İsrâ ile Mi'râç olayından hemen sonra, Mescid-i Harâm'a giderek bu olağanüstü mucizeyi Mekkelilere aktarmak istedi. Daha önce böylesi bir

⁷⁷ Zuhaylî, *a.g.e.*, c: XV, s. 5-6.; Celal Yıldırım, *a.g.e.*, s. 3450-3451.

⁷⁸ Zuhaylî, *a.g.e.*, a.y.; İbn 'Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 5.

mucize ile karşılaşmayan müşrikler bu olayın mümkün olamayacağını ileri sürdüler. Kaynaklarda içlerinde zayıf bir imana sahip olan çok az sayıdaki kişilerin de dinden çıktıklarına dair rivâyetler vardır. Bununla beraber ilgili olayı Hz. Peygamber(s.a.v.)'in en yakın arkadaşı olan Hz. Ebû Bekir (r.a.)'e götürenler de olmuştur. Ancak Onun cevabı çok açık ve nettir: “Eğer bu söylediklerinizi O söylediye kesinlikle doğrudur. Çünkü ben onun bu olayın çok daha ötesindeki durumlarda da doğru söylediğini tasdik ediyorum” demiştir. Hz. Ebû Bekir'in bu şartsız ve kayıtsız teslimiyetinden dolayı kendisine Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından “çok doğrulayıcı” anlamında “es-Sıddîk” lakabı verilmiştir.⁷⁹

Daha sonra, Mescid-i Aksâ'ya gitmiş görmüş bazı müşrikler, Hz. Peygamber(s.a.v.)'den Mescid-i Aksâ'nın birkaç özelliğini anlatmasını istediler. Bunun üzerine yüce Allah (c.c.) Hz. Peygamber (s.a.v.)'i müşriklerle karşı mahcup etmemek adına ona bir ikram olarak Mescid-i Aksâ'yı Hz. Peygamber'in gözünün önüne getirdi, böylece karşısındaki mescide bakarak onların tüm sorularını yanıtladı. Ancak müşrikler bununla da yetinmeyip, Mekke'ye doğru gelen kervanlarının nerede olduğuyla ilgili de birkaç malumat istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) kervanla ilgili develerinin sayılarına varıncaya kadar çok detaylı bilgiler vererek, kervanın hangi gün ve vakitte nasıl Mekke'ye geleceğini de haber verir. Bunun üzerine müşrikler, Hz. Peygamber(s.a.v.)'in haber verdiği vakitte “Seniyye” denilen tepede kervanın gelmesini beklediler. Tam olarak Hz. Peygamber (s.a.v.)'in haber verdiği şekilde ve vakitte kervanın geldiğini gördüler ise de içlerindeki kin ve öfkelerine yenilerek iman etmekten geri kaldılar. İlgili olayın da ancak bir büyüden ibaret olduğunu ileri sürerek inkarlarına devam ettiler.⁸⁰

2.2. İSRÂ VE Mİ'RÂC

2.2.1. İsrâ Olayı ve İlgili Rivâyetler

İsrâ (ve Mi'râc) olayı ile ilgili birbirinden farklı yaklaşık kırk sahabenin farklı senedler ile olayı aktarması, ilgili olayın birkaç kez meydana geldiği izlenimini vermiştir. Ancak ilgili kaynaklar tarandığında İsrâ olayının yalnızca bir kere

⁷⁹ Râzî, *a.g.e.*, s. 294.

⁸⁰ Zuhaylî, *a.g.e.*, c: XV, s.11; Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Dâru'l-Fikir, Beyrut, t. y. c: III, s. 430.

meydana geldiğini ve bu yöndeki görüşün kabule şayan olduğunu söylemek mümkündür.

Buna göre olayın genel akışının şu şekilde olduğunu söyleyebiliriz: “Bir gece Resûlullah (s.a.v.) Kâbe’de Hicr veya Hatîm denilen yerde iken, başka rivâyetlerde kendi evinde uyurken, diğer bir rivâyete göre ise amcasının kızı Ümmü Hânî’nin evinde bulunduğu sırada uyku ile uyanıklık arası bir halde iken, Cebrâil (a.s.) geldi. Bundan sonraki olayla ilgili Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurur: “Cebrâil (a.s.) gelip beni dürttü. Uyandım sonra tekrar uyudum, bir daha uyandırdı ve bu eylemi üç kez tekrarladı. Sonuncusunda oturdum, o da beni kolumdan tuttu ve birlikte ayağa kalktık, mescidin kapısına doğru yürüdük. Sonrasında Cebrâil (a.s.) Resûlullah’ı (s.a.v.) Mescid-i Harâm’a götürüp göğsünü boğazının altından göbeğinin alt kısmına kadar açtı, zemzemle yıkadıktan sonra içine iman ve hikmet doldurup kapattı. Ardından Cebrâil (a.s.) uzunca, beyaz renkli, merkepten daha yüksek ve daha büyük, katırdan daha küçük Burak isminde bir hayvan getirdi. Binmek üzere ona yaklaştığımda birden azgınlaşıp hareketlendi. Cebrâil (a.s.) elini hayvancağızın yüzüne sürüp ona, ‘Utanmıyor musun? Yemin ederim ki Hz. Muhammed’den daha üstün bir beşer sana binmedi! Ne oluyor sana?’ deyince sakinleşti ve sonra ona binmemi istedi. Cebrâil’in (a.s.) tergisine bindim, o kadar hızlı idi ki ön ayaklarını gözümün en uzak gördüğü yere/uzağa atarak her bir hareketi gözün gördüğü en son noktaya ulaşarak ilerliyordu. Ardından Mekke’deki Harem-i Şerif’ten Beytü’l-Makdis’teki Mescid-i Aksâ’ya götürüldü. Resûlullah (s.a.v.) Mescid-i Aksâ’da Kur’ân’da kıssaları anlatılan ve anlatılmayan peygamberlerle birlikte, onlara imam olup iki rekât namaz kıldıktan sonra Cebrâil (a.s.) birinde süt, diğerinde şarap olan iki kap getirip kendisine ikram etti. Resûlullah (s.a.v.) bu iki kaptan süt dolu olanı seçince Cebrâil (a.s.) ona seni, insanların yaratılış gayelerine uygun olana yönlendiren Allah (c.c.)’a hamd olsun. Sen fitratı seçtin” dedi. Zira süt fitratı, şarap ise dünyaya rağbeti temsil etmektedir. Sonra Cebrâil (a.s.) Resûlullah (s.a.v.)’ı alıp dünya semasına yükseltti. Bundan sonra İsrâ sûresi birinci âyette zikredilen, ‘Ona

âyetlerimizden bir kısmını göstermek için’ buyruğunun gereğini yerine getirmek amacıyla Mi’râc olayı başladı.”⁸¹

İmam Kurtubî de “İsrâ ve Mi’râc olayı ilgili rivâyetlerin bütün hadis kitaplarında yer aldığını, sahabelerden gelen rivâyetlerin bütün İslâm dünyasının her tarafına yayıldığını, muhaddislere birçok yoldan ulaşmış bulunduğunu ve hadis mecmualarının hepsinde yer aldığını, hatta Nakkâş’ın da yirmi kadar sahabiden gelen bu rivâyetleri naklettiği ve ilgili hadislerin mütevâtir olduklarını ileri sürmüştür.”⁸²

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu diyebiliriz ki gerek hadis gerek siyer kaynaklarımızda İsrâ ve Mi’râc olayı ile ilgili birçok rivâyetin olduğu bilinmektedir. Siyer kaynaklarımız içerisinde belki de en eski kaynak olarak bilinen İbn İshak’ın *es-Sîretü’n-Nebeviyye* adlı eseri ve onun şerhi olan İbn Hişâm’ın aynı adı taşıyan eseri örnek olarak verilebilir. Çünkü hem ilgili eserlerde hem de İslâm dünyasında en güvenilir ve sağlam eserler olarak bilinen Buhârî’de altı farklı sahabiden tam olarak yirmi ayrı rivâyete yer verilmiştir. Aynı konuda Müslim’de ise yedi sahabiden tam olarak on altı ayrı rivâyete yer verilmiştir. Tüm bu farklı rivâyetlerin ortak noktaları tespit edilerek ilgili müellifler tarafından bir çatı altında toplanmaya ve bir bütün olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Son olarak konuyla ilgili bir şeyi ilave ekmekte yarar vardır. O da şudur: ilgili olayı başından sonuna kadar bütün safhalarıyla birlikte tek bir rivâyetle aktaran bir rivâyetin sözkonusu olmadığına bilinmesi gerekmektedir.⁸³

2.2.2. İsrâ Olayının Keyfiyeti

İsrâ (ve Mi’râc) olayında Resûlullah’ın (s.a.v) bu yolculuğu ruhu ile mi bedeni ile mi gerçekleştirdiği noktasında selef ile halef âlimleri arasında ihtilaf söz konusudur. Aslında burada altını çizmemiz gereken çok önemli bir husus söz konusudur. Gerek selef gerekse halef âlimlerinin hiçbirisi, İsrâ ve Mi’râc olayının

⁸¹ Ahmet Ağırakça, *Kaynaklar Işığında İsrâ ve Mi’râc Olayı*, Artuklu Akademi | Journal of Artuklu Academia 2014/1(2), s. 5-7; Bkz. Buhârî, Salât 1; Menakıbu’l-Ensar, 42; Enbiya 5; Bed’u’l-halk 6; Müslim, İman 263.

⁸² Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Misrî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, Beyrut, 1971, c: II, s. 37-38; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273) *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, (thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim Atfîş.) Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1964.c: X, s. 205-206; *el-Camiu li-Ahkâmi’l-Kur’an*, (trc. M. Beşir Eryarsoy), Buruç Yayınları, İstanbul, 1997. c: X, s. 315.

⁸³ Ahmet Ağırakça, *a.g.m.*, s.4.

gerçekleşip gerçekleşmediği konusunu hiçbir zaman tartışmamışlardır. İkisinin tartıştığı asıl nokta İsrâ ve Mi'râc olayının nasıl ve ne şekilde olduğuyla ilgilidir. Dolayısıyla her iki grup da bu olayın gerçekleşmiş olduğu noktasında hemfikirdir. Bu kısa açıklamadan sonra şimdi de asıl tartışılan konuya gelelim.

a) Kelâm ve hadis âlimlerinin genel görüşüne göre, Resûlullah (s.a.v.) 'ın İsrâ ve Mi'râc yolculuğu hem ruhen hem bedenen hem de uyanık bir haldeyken gerçekleşmiştir. Ancak bu olayın sadece ruhen olduğunu ileri sürenler İslâm âlimlerinin çok az bir kısmını oluşturmaktadırlar. Mütakaddim âlimler ve Müslümanların çok büyük bir çoğunluğu İsrâ'nın hem ruhen hem de bedenen gerçekleştiği kanaatindedir. İsrâ sûresinin ilk âyetindeki “عَبْدٌ”, “kul” ifadesinden ruh ve bedenden oluşan Hz. Peygamber (s.a.v.) kastedilmiştir. Çünkü “kul” kelimesi kişinin ruh ve bedeni için birlikte kullanılır. İnsanın sadece ruhuna kul denilmez. Dolayısıyla bu âyet-i kerimeyi zâhirî anlamından uzaklaştırıp onu sadece ruha yorumlamayı gerektirecek hiçbir sebep yoktur. Eğer İsrâ hadisesi uykuda gerçekleşmiş olsaydı yüce Allah, “بَعْدَهُ”, “kulunu” demez, “بِرُوحِ عَبْدِهِ”, “kulunun ruhuyla” derdi. Bir diğer önemli husus da ilgili âyetteki “أَسْرَى بَعْدَهُ”, “geceleyin kulunu yürüttü” anlamındaki bu ifadedir. Çünkü geceleyin yürümek, fiilî olarak bir mesafeyi kat etmek için kullanılır. Ve bu yürüme eylemi de ruhla olmayıp ancak bedenle mümkün olabilir. Ayrıca İsrâ sûresinin ilk âyetinin başındaki tenzih (سُبْحَانَ) ifadesi, olayın ne kadar muazzam, olağanüstü, şaşılacak, hayret edilecek bir olay olduğunu ve bunun her şeye gücü yeten yüce Allah'ın kudretiyle gerçekleştiğini anlatır. Dolayısıyla İsrâ ve Mi'râc olayı rüyada gerçekleşmiş olsaydı o zaman olağanüstü bir mucize olmayıp sıradan bir hadise olurdu. Çünkü her insan rüyasında bir aylık mesafe bir yana bir yıllık mesafeyi dahi çok kısa bir zaman diliminde kat edebilir. Bu durum herkes için mümkün olup Hz. Peygamber'in peygamberliğinin bir delili olamaz. Diğer taraftan Kureyşliler de olayın üzerinde bu kadar durmaz, onu inkâr etmez ve bazı insanlar da dinden dönmezlerdi. Konunun rivâyet kısmında ise, Buhârî de dâhil neredeyse sahih hadis kitaplarının hepsinde, Resûlullah'ın (s.a.v.) “Burak” isimli bir bineğe bindirildiği zikredilmektedir. Oysa ruhun tek başına bineğe ihtiyacının olmadığı muhakkaktır. Son olarak da Hz. Peygamber bu olayı amcasının kızı Ümmü Hânî'ye anlatınca, kendisi, “Sakın bu olayı kimseye anlatma yoksa seni

yalanlarlar” diyerek Hz. Peygamber’i uyarmıştır. Buradan da anlıyoruz ki, İsrâ olayı uykuda gerçekleşmemiştir, çünkü eğer olay sadece uykuda/rüyada olmuş olsaydı ne Kureyşlilerin inkârının ne de Ümmü Hânî’nin bu endişesinin bir anlamı olurdu.

b) Bazı âlimler de İsrâ sûresinin “*Hani sana, ‘Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır’ demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’ân’da lânetlenmiş ağacı, sadece insanları sınamak için meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz*” mealindeki 60. Âyetini delil getirerek, İsrâ olayının ruhen gerçekleştiğini, bedeninin yattığı yerden hiç ayrılmadığını ve sadece gerçekleri kapsayan bir rüyadan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Çünkü peygamberlerin gördükleri rüyalar da sadece hakikatten ibarettir. Bu görüşün öncüleri ise Hz. Âişe, Hz. Muâviye, Hasan-ı Basrî ile İbn İshak’tır.

c) Diğer bazı âlimler ise şöyle der: İsrâ olayının Beytü’l-Makdis’e kadar olan bölümü bedenlen uyanık bir şekilde olmuş, oradan semaya kadar olan bölüm ise bedenlen değil ruhen olmuştur. Bu son görüşte olanlar, kendi görüşlerini teyit için de İsrâ sûresinin ilk âyetindeki “الي المسجد الأقصى”, “Mescid-i Aksâ’ya” kadar anlamındaki, yolculuğun bitiş noktasını belirten “الي” “a kadar” edatından esinlenerek, bu âyetteki zâhirî anlama göre, İsrâ yolculuğunun Mescid-i Aksâ’da son bulduğunu iddia etmişlerdir. Çünkü eğer İsrâ yolculuğu Mescid-i Aksâ’da sona ermeyip bedenlen devam etmiş olsaydı, mutlaka Allah (c.c.) onu da zikrederdi. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bundan sonraki yolculuğu eğer bedenlen gerçekleşmiş olsaydı, bu olay zikredilmeye ve övülmeye daha layık olurdu.

Birinci görüşte olan âlimler, Hz. Âişe’nin delil olarak ileri sürdüğü “*Allah’a yemin olsun ki, Resûlullah’ın bedeni yatağından kaybolmadı. Mi’râc ancak Resûlullah’ın ruhu ile gerçekleşmiştir*” mealindeki bu hadis’e şöyle bir itirazda bulunmuşlardır: İsrâ olayı gerçekleştiğinde, Hz. Âişe bu hadisi aktaramayacak kadar küçük yaştaydı ve bu olaya da şahit değildi. Dolayısıyla Hz. Âişe bu hadisi bizzat Resûlullah (s.a.v.)’den nakletmeyip onu nakleden sahabelerden nakletmiştir. Hz. Muâviye’nin delil olarak getirdiği, “İsrâ, Allah’tan gelen sadık bir rüyadan ibarettir” şeklindeki bu sözü de kabul edilemez. Çünkü o dönemde Hz. Muâviye daha

Müslüman değilken, ilgili hadisi rivâyet etmesi söz konusu dahi olamaz. Konuyla ilgili detaylı bilgi için Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserine başvurulabilir. Çünkü onda gönle şifa birçok bilgi mevcuttur.⁸⁴

2.2.3. İsrâ Olayının Tarihi

İsrâ olayının hangi yılda olduğu hususunda eskiden beri ciddi bir ihtilaf söz konusudur. Konuyla ilgili otuza yakın birbirinden farklı görüşler mevcuttur. Bu görüşlerin tümünü burada zikredemeyiz. Ancak bu görüşleri genel bir çerçevede değerlendirebiliriz, şöyle ki: Bazı âlimler, İsrâ olayının Hz. Peygamber'in bi'setinden önce olduğunu söylemişlerdir. Ancak Süyûtî bu görüşün zayıf bir hadise dayandığını ve kabul gören genel görüşlere ters düştüğü için de şâz bir görüş olduğunu söylemiştir. Çünkü âlimlerin genel görüşü olayın bi'setten sonra olduğu yönündedir.

Bazı âlimler de İsrâ olayının hicretten önce olduğunu söyler. Ancak bunlar da kendi aralarında farklı görüşlere sahip olup kimisi bir yıl, kimisi altı ay, kimisi on bir ay, kimisi on beş ay, kimisi on yedi ay, kimisi on sekiz ay, kimisi yirmi ay, kimisi üç yıl ve kimisi de beş yıl demiştir. Diğer yandan bi'setten beş yıl sonra meydana geldiğini söyleyenler olduğu gibi, on beş ay ile bir buçuk yıl sonra diyenler de vardır.

İsrâ olayının gerçekleştiği ayda da ihtilaf vardır. Kimi âlimler rebûlevvel, kimisi rebûlâhir, kimisi Recep, kimisi Ramazan, kimisi Şevval demiştir. Ancak en meşhur olan görüş onun Recep ayında meydana geldiğini beyan eden görüştür. İsrâ olayının hangi gecede olduğu konusu da ihtilafıdır. Kimi âlimler Ramazan'ın 17. cumartesi gecesidir. Kimisi Rebûlâhir'in 27. Pazartesi gecesidir der. Bu görüş takdire şayandır. Çünkü bu görüşe göre nasıl ki Hz. Peygamber'in doğumu, peygamberliği, hicreti ve vefatı pazartesi gününde ise onun en büyük mucizelerinden olan İsrâ yolculuğu da pazartesi gecesine denk gelmiştir. Bazıları da mübarek olması dolayısıyla cuma gecesinde olduğunu söylemiştir. Ancak böyle bir görüş cumanın fazileti sebebiyle her ne kadar İsrâ olayına uysa da teyit için bir delile ihtiyacı vardır.⁸⁵

⁸⁴ Taberî, c: **XVII**, s. 344-351; Râzî, c: **XX**, s. 293-297; Kurtubî, c: **X**, s. 205-209; Ahmet Ağırakça, **a.g.m.**, s.16-21; Zuhaylî, **a.g.e.**, s.11; Kâdî Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fi şerefi) 'l-Mustafâ*, Beyrut, 1996, c: **I**, s. 149-150.

⁸⁵ Suyûtî, *el-Âyetu'l Kübrâ fi şerhi kıssati'l İsrâ'* Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1989, s. 23-24.

Muhammed Hamidullah da konuyla ilgili şöyle der: “Allah (c.c.) yeryüzüne gönderdiği elçisini ödüllendirmek istemiş ve onu kendisine çağırmış, semâvata yükseltmiş, huzura kabul ve ilâhî söyleşiden sonra Resûlullah (s.a.v.) tekrar yeryüzüne dönmüştür ve burada son nefesini vermeden önce on beş sene daha yaşamıştır.”⁸⁶

2.2.4. İsrâ ve Mi’râc Olayı Kaç Kere Olmuştur

Bundan önceki konuda da geçtiği üzere âlimler arasında, İsrâ ve Mi’râc konusuyla ilgili çok farklı tartışmalar söz konusudur. Kimisi bu yolculuğun rüyada, kimisi yakaza halinde(uyanık), kimisi yalnızca ruhuyla, kimisi hem bedeni hem ruhu ile, kimisi olayın sadece bir kere gerçekleştiğini söylerken, kimisi de olayın sadece bir kereye mahsus meydana geldiğini söylemektedir. Bununla beraber bir de ilgili olayın bi’set (peygamberlik) ve hicret öncesi ile sonrası konusu da ayrıca tartışma konusudur. Bu görüşleri beyan eden âlimlerin her biri kendi görüşlerini teyit etmek için konuyla ilgili birden fazla delil getirmektedir. Biz tüm bu görüşleri özetleyecek iki farklı nakil ile olayı neticelendirmek istiyoruz.

Birinci nakil: İbn Hacer konuyla ilgili şöyle der: “Selef âlimleri, rivâyet edilen haberlerin ihtilafı olması dolayısıyla görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onlardan bir grup, İsrâ ve Mirac’ın tek bir gecede uyanık bir halde, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bedeni ve ruhu ile beraber bi’setten sonra meydana geldiğini düşünmektedirler. Bu görüş, muhaddisler, fakihler ve mütekellimlerden oluşan İslâm âlimlerinin büyük bir çoğunluğu (cumhur) tarafından savunulan bir görüştür. Çünkü konuyla ilgili rivâyet edilen tüm sahih haberlerin zahiri bu görüşü teyit etmekte olup bu görüşten ayrılmak mümkün değildir. Zira aklen de bu görüşle çelişen ya da tevil yapmamızı gerektiren hiçbir durum söz konusu değildir.

Diğer bir grup ise, İsrâ’nın uyanıkken, Mirac’ın da uyku halinde olduğunu ve ikisinin arasındaki uyku ya da uyanık halindeki ihtilafın İsrâ olayı ile hiçbir ilişkisinin olmadığını, bu durumun sadece Mi’râc için söz konusu olduğunu ileri sürmüştür. Onun için Hz. Peygamber (s.a.v.) Kureyşlilere İsrâ olayını anlatınca, onlar hiçbir şekilde Mi’râc olayından bahsetmeksizin doğrudan İsrâ olayının mümkün olamayacağını bildirerek onu yalanladılar. Daha önce de anlattığımız gibi

⁸⁶ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 2003, c: I, s. 129.

eğer Mi'râc olayı sanıldığı gibi uyanık bir halde gerçekleşti ise -ki onun bu şekilde vuku bulması zikredilmeye ve övülmeye daha layıktır- o halde neden Rabbimiz onu zikretmedi. Dolayısıyla her yönüyle İsrâ olayından çok daha garip ve olağanüstü olan Mi'râc olayının burada zikredilmemiş olması onun uyanık değil uyku halinde olduğunu ortaya koymaktadır.”⁸⁷

İkinci nakil: Kaynaklarda İsrâ ve Mi'râc olayının Hz. Peygamber'in hayatında kaç defa gerçekleştiği tartışması da hayli bir yer tutmaktadır. Bunun sebebi, ilgili rivâyetlerde ortaya çıkan tarih, tasvir ve bilgi farklılığıdır. Bazılarına göre İsrâ olayı biri uyanıkken diğeri de uyku halinde olmak üzere iki kez meydana gelmiştir. Diğer bir görüş her ikisinin de uyanık olduğu halde bedenle gerçekleştiği yönündedir. Bunlardan ilki Mescid-i Aksâ'ya, diğeri de önce Mescid-i Aksâ'ya, oradan da semaya kadar olanıdır. Başka bir kısım âlimlere göre ise olayın üç defa ya da daha fazla meydana geldiğidir. Bunlardan biri ruh ve bedenle uyanıkken, diğerleri uyku halinde olmuştur. Binaenaleyh İsrâ'nın bir defa uyanıkken beden ile, Mirac'ın ise bir defa ruhen gerçekleştiği telakkisi de vardır. Ancak çoğunluğun görüşü her ikisinin de bir defa aynı gecede vuku bulduğu yönündedir.⁸⁸

2.2.5. İsrâ ve Mi'râc Olayının Bize Öğrettikleri

Genel kabul gören görüşe göre hicretten bir veya bir buçuk yıl kadar önce Hz. Peygamber (s.a.v.)'in hayatında meydana gelen bu çok önemli olay, birtakım hakikatlere bizleri irşat etmekte ve İslâm'ın geleceğini haber vermektedir. Bu güzel hakikatleri Celal Yıldırım şöyle özetliyor:

1) İslâm'ı saran tehlike çemberinin hızını ve tesirini kaybetmek üzere olduğunu; inkârcı azgınlığın sonunun yaklaştığını haber veriyor.

2) Hakkın emekleyerek de olsa bâtıldan önce hedefine ve amacına kavuşacağını müjdesini veriyor.

⁸⁷ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1960, c: VII s. 197.

⁸⁸ Salih Sabri Yavuz, "Mi'râc", İstanbul, *DIÂ*, 2005, c: XXX, s. 134.

3) İslâm'ın çok geçmeden yüceleceği, kıtalar arası yayılacağı; aynı zamanda Kudüs'ün fethedileceğinin müjdesini veriyor.

4) Mevcut semavî dinlerin artık yürürlükten kalkacağının kesin hatlarını çiziyor. Gelip geçen bütün peygamberlerin, Hz. Muhammed (s.a.v.)'i önder ve imam kabul ettiklerinin örneğini Beytü'l-Makdis'te sergiliyor.

5) Burak adlı ilâhî aracın her adımını gözünün ulaşabildiği en uzak noktaya atmasıyla, İslâm'ın hızlıca gelişeceğine işaret ediyor. İslâm mücahitlerinin "Allahuekber" sesleriyle akıllara durgunluk verecek bir hızla yeryüzüne yayılacağını bildiriyor.

6) Resûlullah (s.a.v.)'ın Burak'ı Mescid-i Aksâ'nın kapısının önündeki halkaya bağlaması, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in her şeyini sağlam temeller üzere inşa edeceğinin ve ilerde de İslâm mücahidlerinin cihad için çıktıkları yolda atlarını bu halkalara bağlayacakları, Mescid-i Aksâ da cemaatle namazı eda edeceklerinin müjdesini muştular.

7) Hz. Peygamberin İlâhî sırlarla donanmış en son durak ya da makâm olan sidretü'l-müntehâya çıkması, Resûlullah'ın ve onun getirdiği İslâm dininin en üstün ve en ülvî mertebeye layık olduğunun somut bir örneğidir. Böylece bu dine ve onun önderine uyanların da yüksek mertebelere nail olacaklarına dair içinde nice müjdeli haberleri barındırmaktadır.

8) Resûlullah (s.a.v.) 'in gökleri ard arda aşarak yol alması ve göklerin her katında ayrı ayrı peygamberler ile karşılaşp onların her biriyle samimi ve sıcak bir şekilde karşılaşması onun ortaya koyacağı dinin çok büyük bir insan topluluğu ile çok geniş coğrafyalarda yayılacağına dair bir işarettir.

9) Cebrâîl (a.s.)'in tüm yolculuğu boyunca Hz. Peygamber (s.a.v.)'e eşlik etmesi, onun ilahî lütuflara ve ihsanlara mazhar olacağını, Allah (c.c.)'in himayesi ve yardımıyla en aşilamaz denilen beldeleri ve gönülleri aşarak ve fethederek hedefine kavuşabileceğinin müjdesini vermektedir.

10) Mirâc'ın en büyük armağanı olan beş vakit namazın meşru kılınması, dünyanın gafletinden, günahların yükünden kurtulmaya çalışan ve Allah (c.c.) ile buluşmak, huzura ermek isteyen müminler için aradaki tüm manevî perdelerin kalkabileceğine dair bir buluşma ve kavuşma muştusunu haber vermektedir.

11) Bakara sûresinin son iki âyetinin müminlere armağan edilmesi, İslâm dininin önceki dinler gibi inananlara çok ağır dinî sorumlulukları yüklemeyeceği, insanın yanılarak ya da hata yaparak işlediği her türlü eylem ve söylemlerden muaf olacağı, Allah (c.c.)’ın rahmet kapısının her zaman için kendisine yalvaran ve Tevbe edenlere açık olacağını, şirkin dışında her türlü günahları affedebileceğini müjdelir.⁸⁹

Bunlara şu maddeleri eklemek de mümkündür;

12) İsrâ olayının gece meydana gelmesi, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in dostluğunun bir nişanesidir. Çünkü gece vakti, hâssaların (sırdaşlar) buluştuğu, kavuştuğu özel bir zaman dilimidir.

13) Peygamberler içerisinde en çok Allah (c.c.) ile konuşan kelîmullah Hz. Musa’nın bile ancak tayin edilmiş bir randevu, özel bir mekân (Tûr vadisi) ve belirli kurallar (ayakkabının çıkarılması gibi) çerçevesinde konuşabilmesine imkân verilirken, Hz. Peygamber (s.a.v.)’in böyle resmî prosedürlere ve kriterlere ihtiyaç duymadan çok ani bir davetle hiçbir engelle takılmadan meleklerin bile varamayacağı en üstün makamlara ulaşması onun Allah (c.c.) katındaki değerinin çok somut bir örneğidir.

14) Son olarak, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hayatının her anında olduğu gibi, bu özel yolculuğu boyunca da Allah’ın (c.c.) kendisini hiç yalnız bırakmadığını, hep onun gözetim ve himayesinde, hep onunla beraber olduğunu “kulu” anlamındaki “عَبْدُهُ” kelimesinin başına gelen ve “beraberlik” anlamını ifade eden “bâ” harfinden anlamak mümkündür.

Binaenaleyh İsrâ ve Mi’râc olayı sadece Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şahsına özgü ya da tarihî olarak olmuş bitmiş bir olaydan ibaret değildir. Bilakis bu olay küfrün en büyük savunucuları olan Ebû Cehil ve onun yolundan gidenler ile sadakat ve teslimiyetin timsali olan Ebû Bekirler’in birbirlerinden ayrıldığı adeta bir mihenk taşıdır. Ayrıca bu olay, eşinden akrabalarından yoksun kalmış, yapayalnız, himayesiz, her şeyden ve herkesten ümidinin kesildiği en dipteki bir insanın Allah Teâlâ’nın yardımı ve inâyeti ile en üst makamlara çıktığı bir olaydır. Yine bu hadise Allah’ın (c.c.) sonsuz kudretinin en büyük nişanelerinden olup insanlık tarihinin eşine ve benzerine hiç rastlanmayan eşsiz bir olay olmakla beraber, Hz.

⁸⁹ Celal Yıldırım, *a.g.e.*, s. 3458-3460.

Peygamber'in (s.a.v.) en büyük mucizelerindendir. Çünkü bu olayla birlikte milyarlarca kilometrelik mesafeler çok kısa bir zaman dilimi içerisinde katedilmiş, zaman ve mekân kavramları anlamlarını yitirmiş ve XXI. yüzyılın ulaşımındaki en son teknolojisinin de ötesinde bir yolculuk gerçekleşmiştir.

Bu yolculuk, yeryüzünün halifesi tüm insanlık adına yalnızca Hz. Peygamber'e (s.a.v.) nasip olmuş en büyük armağandır. Çünkü bu yolculukla beraber Resûl-i Ekrem'in tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamber, önder, mürşit ve imam olduğu tescillenmiştir. Son olarak, bu yolculukla birlikte insanlık tarihinin ve semavî dinlerin hepsinin en eski ve en köklü mescidi ve kiblesi olan, bugün dahi İsrâil'in ifsadı ve işgali altında bulunan Mescid-i Aksâ ile biz müslümanların kiblesi Mescid-i Harâm'ın iki kardeş gibi birbirlerinden asla ayrı düşünilemeyecek olduklarının ilan edildiği bir olaydır.

2.3. İSRÂ SÛRESİNDEKİ BAZI DİL ÖZELLİKLERİ

2.3.1. Fevâsıl

Sûrenin en belirgin üslûp özelliği tartışmasız barındırdığı fevâsıl sanatıdır. Çünkü ilk âyet hariç geri kalan tüm duraklar elif (ل) harfi ile bitmektedir. Bu insicamdan bağımsız gibi görülen ilk âyet ise her ne kadar ra (ر) harfi ile bitmişse de kendi içerisindeki ana durağı (مِنْ آيَاتِنَا) elif ile bitmekte yani genel insicama uyum sağlamaktadır.

2.3.2. Teşbîh

Kur'an'ı kerimim genel üslûp özelliklerinden biri olan, hatta belagat âlimlerinin Arap beyân üslubu hakkında tamamı teşbihe racidir dedikleri benzetme sanatını İsrâ Sûresi'nde de görmekteyiz; *إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا* “Saçıp savuranlar, şüphesiz şeytanların dostlarıdır. Şeytan da rabbine karşı çok nankördür.” (İsrâ 17/27) Kureyşliler mallarını eğlencelere, bazı yasak davranışlara daha çok gösteriş yapmak için saçıp savururlardı. Kur'an'ı kerim burada icazının bir parçası olan teşbîh üslubunu kullanarak, iki konu arasındaki benzerlikleri izhar etmiş, muhatapları üzerinde mükemmel bir tasvir ile büyüleyici ve etkili bir tesir bırakmıştır.

2.3.3. Tezyîl

Kur'an'ın icaz sanatının bir parçası da tezyîl⁹⁰ grubuna dahil edebileceğimiz âyetleri İsrâ Sûresinde de görmekteyiz. Öncelikle iman edenlere, muhataplarına karşı olması gereken sosyal davranış şekli hatırlatılmış, sonra da bunun gereğinin nedeni açıklanmıştır. وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوًّا مُّبِينًا “Kullarıma söyle, sözün en güzelini söylesinler; yoksa şeytan aralarına girer. Kuşkusuz şeytan insanların apaçık düşmanıdır.” (İsrâ 17/53) İnsanlara hatırlatma ve uyarı mahiyetinde olan bu âyetin dolaylı yoldan mukayese anlamı taşıdığı da görülmektedir. Nitekim öncesindeki 46-51 âyet aralığında müşriklerin kendi inançlarından olmayanlara karşı kibirli, kaba, alaycı ve suçlayıcı tavırlar takındıklarından bahsedilmiştir. ... إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا “Siz, sadece büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz!” (İsrâ 17/47) devamındaki, yukardaki bahsi geçen âyetlerde ise inananlardan, müşrikler dahil bütün muhataplarla ilişkilerinde ince ve kibar olmayı, nezaket kurallarına riayet etmeyi öğütlemiştir. Çünkü kötü davranışlar insan fitratına aykırı olduğu için, olumsuz bir söz ve davranış insanları tepki psikolojisine iter. Âyetin deyimiyile “Kuşkusuz şeytan insanların apaçık düşmanıdır” örneğinde olduğu gibi.

2.3.4. Kinaye

Belagat üslubunun en hoş ve ince özelliklerinden biri olan kinaye örnekleri de sûrede yer almaktadır. وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا

“Elini boynuna bağlayıp cimri kesilme, büsbütün de açıp tutumsuz olma, yoksa pişman olur, açıkta kalırsın.” (İsrâ 17/27) kur'an bu âyet ile müminlere dünya hayatlarında orta halli olmalarını tavsiye etmiş, bunu yaparken de sözün anlamını daha çarpıtıcı ve etkili bir şekilde ortaya konulmasını sağlayan kinaye üslubunu kullanmıştır. Nitekim Suyûtî de Kur'an'da kinayenin zikredilme gerekçelerini şöyle açıklar: ilâhî kudretin azabına dikkat çekmek, lafzı muhtemel en güzel anlamlarla yorumlansın diye tasrih etmek, zikredilmesi çirkin olan

⁹⁰ Tezyîl: Bir cümlemin arkasından onu pekiştiren ve anlamını içeren bir başka cümlemin getirilmesi olarak tanımlanabilir. Geniş bilgi için bkz. Durmuş, İsmail, "İtnâb" md. *DİA*. TDV. Yay. Ankara 1999, c: XIX, s. 215-219.

şeyleri açıkça söylemekten kaçınmak ve belagat ile mübalağa anlamının amaçlanmasıdır.⁹¹

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. İSRÂ SÛRESİ BAĞLAMINDA İŞTİKÂKIN KUR'ÂN ÂYETLERİNİN YORUMLANMASINDAKİ YANSIMASI

Tezimizin ana omurgasını oluşturan bu bölümde, Arap dilinin zenginliğinin en temel faktörü olan ve Arap dili için âdeta bir fabrikanın imalat atölyesi durumundaki iştikâkın İsrâ sûresindeki yansımalarını açıklamaya çalışacağız. Binaenaleyh Kur'ân-ı Kerîm'in anlam dünyasının zengin bir yapıya sahip olmasındaki en temel faktörlerden biri de iştikâk yöntemidir. Çünkü bu yöntemin sağlıklı bir şekilde kullanılması, beraberinde birçok farklı kelimelerin ve anlamların meydana gelmesini sağlamaktadır.

Arap dilindeki bazı kelimelerin ve Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerin, bazen birbirlerine yakın, bazen de farklı anlamlar ile yorumlanmasının ve bu farklılıkların tefsirlere yansımalarının birçok sebebi olup bunları kısaca şu başlıklar altında zikretmek mümkündür:

- Hakiki, mecazi, genel (âm) ve özel (has) anlamlar.
- Eş anlamlılık, zıt ve yakın anlamlılık.
- Kelimelerin zamansal anlamlarını yitirip yeni bir anlamla tanışması.
- Yabancı bir dilin etkisiyle anlam daralması, genişlemesi ya da yeni bir anlam kazanması.
- Kelimelerin bağlamı dolayısıyla siyak/sibaka (öncesi ve sonrasına) göre yeni bir anlam kazanması.
- Kelimelerin dil kökeni itibarıyla farklı kaynak ve kökenlerden türeyerek ayrı ayrı anlamlar kazanması.

⁹¹ Songül Hacıoğlu, *Tarihî Çerçeve, Nüzûl Ortamı, Üslup ve Konuları Bakımından Mâide ve İsrâ Sûrelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, s. 63-65.

- Kelimelerin Kur'ân, hadis ya da Câhiliye şiiriyle farklı bir anlam kazanması.
- Kelimelerin yazımı dolayısıyla kazandıkları anlam.
- Kelimelerin yapısındaki mübalağa, teşbih vb. anlamların ön plana çıkması.
- Kırâat-i aşerenin farklı bir kıraatiyle okunması ve yorumlanması.
- Kelimelerin sözlüklerdeki anlamı ile toplumlardaki örfî bir kullanım sonucu anlam kaymasına uğraması vb.

Biz de çalışmamızın bu bölümünde yeri geldiğinde hem bu farklı etkenlerden yararlanacağız hem de konumuz itibarıyla İsrâ sûresinde iştikâk yöntemi odaklı bir çalışmayı ve değerlendirmeyi gerçekleştireceğiz. Böylece bu çalışmamızın sonucunda, yeni oluşan kelimeleri ve bu kelimelerin anlama kattığı farklılığın yanında bu anlamların kendisine özgü yansımalarını aktarmaya çalışacağız.

Arap dilinin iştikâk yönteminin kullanımı dolayısıyla çok zengin bir kelime hazinesine ve çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olduğu bilinen bir gerçektir. O bakımdan hem çalışmamızın ana konusu olması dolayısıyla hem de Kur'ân-ı Kerim'i anlamadaki etkisi sebebiyle bu gerçeği birkaç örnek ve rakamsal veriler ile paylaşmak istiyorum: “Yakınımızda olan Batılı ve Doğulu diller açısından gördüğümüz kadarıyla ‘istikâk/kelime türetme’ ve çekim (sarf), dilin vazgeçemeyeceği dilsel olayların başında gelir. Herhangi bir dil iştikâkta ve siğa çekiminde güçlü ve zengin olursa, ifade gücünde ve kelime hazinesinde de o nispette güçlü olur. Bu yönüyle Arapçaya baktığımızda çok farklı ve zengin bir iştikâk ve çekim zenginliğine sahip olduğunu hemen fark ederiz. Örneğin “k-t-b” kök harflerinden, fiillerin başlarına aldıkları nefiy ve nehiy edatları olan ‘lem’, ‘lemma’, ‘la’ ve emr-i gâib lâmi gibi ek edatlar sayılmaksızın tam 146 siğa yani yeni kelime formu türemektedir. Baştaki ekler de sayıldığında bu sayı yaklaşık olarak 500’e ulaşmaktadır.”⁹²

“Burada kaydedilmesi gereken dikkat çekici bir husus şudur: iştikâk alanının Arapçada çok geniş olması. Örneğin “k-l-m” üç harfini alalım. Bu harflerin her

⁹² M. Halil Çiçek, *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, İlim Yayma Vakfı, Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları:2, Ankara, 2010, s. 7.

üçünü hem başa hem ortaya hem sona yerleştirebiliriz. Her defasında farklı ve anlamlı bir kelime ortaya çıkar. Bu özellik diğer dünya dillerinde nadir görülebilen bir özelliktir. 1949 yılında farklı dillerin terkiplerinden söz eden oryantalist Louis Massignon'un Arap diline yönelik şu değerlendirmesi Arap dilinin zenginliği konusunda bize önemli ipuçları vermektedir: "...Çünkü Arapçada var olan her bir sesin, bir niteliği, bir çıkışı, bir işareti, bir ifadesi, bir iç anlamı, bir parıltısı, bir yankısı ve bir vurgusu vardır."⁹³

Arap dilinin ve de Kur'ân-ı Kerîm'in kelime hazinesindeki geniş yelpazeyi anlamak adına konumuzla yakından ilgili olan şu rakamsal verilerin bilinmesi çok büyük önem arz etmektedir.

Birincisi: "eş anlamlılık" dilsel bir olgudur. Arapça 'da "terâdüf" terimiyle ifade edilen bu terimin bir olgu olarak dilde olup olmaması öteden beri hem dilciler arasında hem de usûlcüler arasında tartışıl原因 bir konudur. Biz buna girmeyeceğiz. Ancak şunu söyleyebiliriz: Tek bir manaya birden fazla kelimenin konulmuş olması; karşılıklı anlaşma vasıtalarının çoğalması demektir. Öyle ki konuşmacı kolaylıkla kelimeleri bulmakta ve bir kelimeyi hatırlamadığı zaman hemen eş anlamlısını bulabilmektedir. Veya bir kelimenin telaffuzunda bir sıkıntısı olanlar hemen mürâdifini bulabilmektedir. Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) "r" harfinin telaffuzunda sıkıntısı olduğundan ötürü bir gün yaptığı bir konuşmada "r" harfinin olduğu hiçbir kelimeyi kullanmadan konuşmasını sürdürmüştür. Bu, Arap dilinin zenginliğini ortaya koymaktadır. Arap dilinin, müterâdif olarak algılanabilen kelimeler açısından olsun diğer kelime hazinesi açısından olsun çok zengin bir yapıya sahip olduğundan kuşku yoktur. Muhammed Hamîdullah (ö. 2002) bu gerçeği şu şekilde dile getirir: "Arap lisanının ne kadar zengin olduğu bilinmektedir. Aynı kelime için yüzlerce eş anlamlı kelime vardır. Yalnız aslan kelimesi için 4000 Arapça kelime olduğu söylenir. Deve, kap (çanak) ve diğer kelimeler için de öyle bir zenginlik vardır ki bu insanı hayrete düşürür. Bunun gibi senenin 24, ışığın 21, karanlığın 52, güneşin 29, bulutun 50, yağmurun 64, kuyunun 88, suyun 170, şarap, erkek deve ve yılanın 100'er ve dişi devenin 255 ismi vardır."⁹⁴

⁹³ Çiçek, *a.g.e.*, a.y.

⁹⁴ Çiçek, *a.g.e.*, s. 8.

İkincisinde ise Ömer Kara'nın şu tespitini aktaralım: "Kur'ân'da korku anlamını ifade eden yaklaşık 26 kelime vardır. Bu kelimeleri salt bir korkuyu ifade etmekten ziyade, "خَوْف"ın zafiyetten kaynaklanan korku, "خَشْيَةٌ"ın heybetten kaynaklanan tazimle karışık korku, "وَجَلَّ"ın titremeyle karışık korku, "فَزَع"ın refleks korku/irkilme, "نُفُور"ın korkudan ürkme, "شَرَدَ"ın ürküp kaçmak, "رُهْبَةً"ın sürekli bir korku, "رُعْب"ın kalbe dolan potansiyel korku, "خُشُوع"ın korkuyla boyun eğme, "شُخُوس"ın korkudan gözlerin bakakalması/gözlerin semaya dikilmesi, "إِتْقَاء"ın korkuyla sakınmak, "إِنذَار"ın korkutarak bildirmek, "فَشَلَّ"ın zafiyetle karışık korku, "رَوْع"ın büyüleyici bir şeyden korkmak, "وَجَفَّ"ın korkudan kalbin şiddetli çarpması, "وَجَسَّ"ın kalpte gizlenen korku, "إِشْفَاق"ın şefkat/ihdimamla karışık korku, "بَرَقَ"ın, korkudan göremez olma/gözleri fal taşı gibi açılma, "فَرَقَ"ın kalbi parçalayan korku, "هَرَعَ" ve "هَطَعَ"ın korkudan süratle koşmak anlamlarıyla birbirlerinden ayrıldığını görmek daha makuldür."⁹⁵

Onun için gerek çok anlamlılık gerekse yakın anlamlılık gibi tamamen iç içe geçmiş ya da aynîleşmiş olan kelimeleri ve aralarındaki ince ayrıntıyı anlayabilmek hem teknik hem de teorik olarak ciddi bir emek ve gayret gerektirmektedir.

İşte tam da bu amaç doğrultusunda birçok İslâm âlimi Kur'ân'ın evrensel mesajının layıkıyla anlaşılması ve yayılması adına bu alana dair çok sayıda eser telif etmişlerdir. Sistematik olarak bu alanda çığır açanların başında bu yöntemin pîri olarak sayabileceğimiz kişi hiç şüphesiz ki Râgıb el-İsfahânîdir. Zira onun *el-Müfredât* adlı eseri hem ilmî hem de akademik camiada bu alanla ilgili olan herkes için hâlâ başucu kitabı olma özelliğini sürdürmektedir.

Biz de bu çalışmamızda sarfî ya da lügavî iştikâkın sistematik sıralamasını (mastar, fiil, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdil vb.) gözetlemek yerine, İsrâ sûresindeki âyetlerin rakamsal sıralamasını esas alacağız. Çünkü bu yöntem hem sûrenin anlaşılması için bütüncül bir mananın kazanmasına hem de baştan sona âyet merkezli doğru bir çalışma yönteminin uygulanmasıyla okuyucu ve araştırmacı için daha verimli bir bilgi birikimine vesile olacağı kanaatindeyiz.

Konuya başlamadan önce şu iki hususu paylaşmakta fayda görüyoruz.

⁹⁵ Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği-*, İstanbul, 2009, s. 44.

Birincisi, âyetlerin meallerini verirken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kur'ân-ı Kerîm mealini (*Kur'ân Yolu*) isimli eseri esas alarak vereceğiz.

İkincisi, İsrâ Sûresindeki tüm kelimelerin iştikâkını bir yüksek lisans tezine sığdırmak mümkün olmadığı için, biz de bu çalışmamızda birden fazla kaynaktan/kökten türeyebilen ve farklı anlamları ifade edebilen yalnızca 50 kelimenin tahlilini yapmaya çalışacağız. Tahlil esnasında bu kelimeleri diğer kelimelerden ayırmak için de orijinal Arapça metni içerisinde altını çizerek vereceğiz. Çünkü aynı âyet içerisinde birden fazla tahlil yapmaya elverişli kelimelerin bulunması da mümkündür.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْآيَاتِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (1)

“Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm'dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.”⁹⁶

3.1. “سُبْحَانَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

“سَبَّحَ يَسْبُحُ سُبْحًا وَسَبَّاحًا” maddesi, sözlükte “suda yüzmek, yol almak, çabuk yürümek, koşmak, uzaklaşmak, boş vakit, yeri ve benzeri bir şeyi kazımak, çok konuşmak ve maaşında tasarruf etmek,” gibi anlamalara gelir. Şeddeli hali “سَبَّحَ” ise: “subhânellah demek, tenzih etmek, yüceltmek, uzaklaştırmak vb.” anlamlara gelir. Aynı kökten türeyen tesbîh, maddesi de terim olarak Cenâb-ı Hakk'ı ulûhiyyetiyle bağdaşmayan eş ve çocuk sahibi olmaktan ve her türlü eksiklik ve noksanlıktan tenzih etmeyi ifade eder. Ayrıca sübhâne kelimesine lafza-i celâlin eklenmesiyle oluşturulan sübhânallah terkibi de tesbih ile aynı anlama gelir. Böylece sübhânellah kelimesinin anlamı tıpkı at'ın hızlı koşarak yolu katettiği gibi, kulun ibadet ve itaat

⁹⁶ İsrâ 17/1.

konusunda hızlı davranarak adeta koşarcasına Allah (c.c.)'a yönelmesi ve onu kendsine yakışmayan her türlü noksanlıklardan uzaklaştırmasıdır.”⁹⁷

“Râgıb el-İsfahânî, tesbihin terim anlamının kelimenin kökündeki “hızlı biçimde yüzme” manasıyla alakalı olduğuna dikkat çekerek bu kavrama “kulun Allah’a ibadet etme niyetiyle her türlü kötülükten hızla uzaklaşması” anlamını verir (*el-Müfredât*, “s-b-h” md.). Buradan hareketle tesbih “insanın sürekli biçimde ilâhî kontrol altında bulunduğunu bilmesi, daima iyi ve yararlı işler yapmaya çalışması” şeklinde daha kapsamlı bir içerik belirlemek mümkündür.”⁹⁸

“Nahiv Âlimlerinin konuyla ilgili şöyle açıklamaları olmuştur: “Sübhâne” kelimesi, tesbih cinsinin ism-i alemidir. Arapça ’da “سَبَّحْتُ اللَّهَ تَسْبِيحًا وَسُبْحَانًا” (Allah’ı tesbih ettim) denilir. Bu ifadedeki “tesbih” mastar, “sübhâne” kelimesi ise, tesbih cinsinin alem ismidir. Bu tıpkı “كَفَرْتُ الْيَمِينَ تَكْفِيرًا وَكُفْرَانًا” (Yeminime kefâret verdim) demen gibidir, bu ifadenin manası, Allah’ı her türlü kötülüklerden ve noksanlıklardan tenzih etmek, yani onlardan uzak olduğunu söylemektir. *Nazmü’l-Kur’ân* kitabının müellifi (Hasan b. Yahya el-Cürcânî), şöyle der: “Sbh”, sözlükte “uzaklık” manasınadır. Buna, “*Çünkü gündüzün senin için uzun bir meşguliyet var*” (Müzzemmil 73/7) âyeti delalet eder. O halde (Allah’ı tesbih etti) ifadesi, “O, Allah’ı, O’na yakışmayan şeylerden uzaklaştırdı ve tenzih etti” demektir.

Bu ifade, birçok farklı anlamlara gelmektedir, şöyle ki:

1) “Namaz” anlamında, Hak Teâlâ’nın “قُلُوا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ”, “*Eğer çok tesbih edenlerden olmasaydı*” (es-Sâffât 37/143) âyeti bu anlamdadır. “Subha” kelimesi, nâfile namaz manasına gelir. Namaz kılana da “müsebbih” (tesbih eden) denilmiştir. Çünkü namaz kılan, namazı ile Allah’a saygı göstermiş ve O’nu, O’na yakışmayan şeylerden tenzih etmiştir.

2) “İstisna” anlamında, “قَالَ أَوْسَطُهُمْ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُونَ”, “*Ortancaları, ‘Ben size demedim mi, Allah’ı tesbih etmeli değil miydiniz?’ dedi*” (el-Kalem 68/28)

⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “S-b-h” md. c: II, s. 470-471.

⁹⁸ Metin Yurdagür, “Tesbih”, İstanbul, *DİA.*, 2011, c: XL, s. 527-528; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi’l-Kur’ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dârü’l-Kalem, Dimeşk, 1992. s. 392-394, “S-b-h” md.; *Müfredât /Kur’ân Kavramları Sözlüğü* (trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu,) Çıra Yayınları, İstanbul, 2010. s. 475-476.

âyetinde “tesbih”, “istisna” (inşallah deme) manasına kullanılmıştır. Yani, “İnşallah demeli değil miydiniz?” demektir. Bunun izahı da “inşallah” diyerek Allah’a tazime dayanır.

3) “Yüzün parlaklığı” anlamında, hadis-i şerifte “لَا حَرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَتْ مِنْ نَسِيءٍ” “O’nun yüzünün subuhâtı, yetiştigi her şeyi yakardı” diye vârit olmuştur. Bunun manasının, “Allah’ın yüzünün nuru” olduğu söylendiği gibi, onu biri gördüğünde “sübhânallah” diyeceği “yüzünün parlaklığı” manasına geldiği de söylenmiştir.”⁹⁹

Tesbihin bu tür farklı anlamlara gelmesinin birçok nedeni vardır. Örneğin namaz manasında olması namazın tesbihleri de içinde barındırması dolayısıyladır. Tıpkı bu sûrenin 78. Âyetindeki “Kur’âne’l-fecr” de yer alan Kur’ân kelimesinin “sabah namazı” anlamında kullanılmasına benzer. Arap dilinde bu tür uygulama formatına (cüz’ün kül yerinde kullanılması açısından) Mecaz-ı Mürsel sanatı denir.

Tesbihin “namaz” anlamında kullanıldığı birçok âlim tarafından ifade edilmiş ve bu yorum namaza Sübhâneke duasıyla başlanması, rükû ve secdelerde yapılan tesbihlerin namazın bir parçası olması, namazın bir bütün halinde Allah’ı tenzih ve yüceltme anlamına gelmesi gibi delillerle desteklenmeye çalışılmıştır.¹⁰⁰

Allah’ın zatını, sıfatını ve fiillerini kendisine yakışmayan her türlü şeylerden tenzih etmek demek, O’na layık olmayan hiçbir şeyin Onunla aynı karede bulunmasına, yan yana kullanılmasına izin vermemek, O’nu bu ithamların ve çirkin iftiraların her türlüünden uzak tutmak demektir. Dolayısıyla kelimenin kök anlamındaki uzaklık anlamı dolaylı da olsa böylece meydana gelmiş olmaktadır.

Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî de bu kavramın iki farklı sebepten dolayı kullanılmış olabileceğini aktarır. Birincisi, Araplar acayip bir şey gördükleri zaman tesbih eder (sübhânallah) derler; sanki Allah Teâlâ da Resulüne verdiği nimetten dolayı kullarının dikkatini çekmiştir.

⁹⁹ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb: et-Tefsîrû’l-Kebîr*, c: XX, s. 291; (trc. Suat Yıldırım vd.), Akçağ Yayınları, İstanbul, 2013. C: XIV, s. 375.

¹⁰⁰ Mehmet Boynukalın, “Tesbih”, İstanbul, *DİA*, 2011, c: XL, s. 528-529.

İkincisi, bunun onları reddetme mahiyetinde söylenmiş olmasıdır; çünkü onlara İsrâ'dan bahsedince, onu yalanladılar. O zaman mana, "Allah yalancı bir peygamber edinmekten münezzehtir" şeklinde olur.¹⁰¹

Mâverî de İbn Kayyim'in bu açıklamasına benzer bir açıklamada bulunarak, "سُبْحَانَ"nin Nabatî lehçesindeki "سُبْحَانُكَ" ten alındığını, Mukâtil ve Kelbî'den aktardığı bilgide ise "سُبْحَانَ"nin "عَجَبٌ" taaccüb/şaşılacak şey anlamında olduğunu, böylece bu âyeti, "kulunu gecenin bir kısmında isrâ yolculuğuna çıkaran Allah'ın meydana getirdiği bu olağanüstü duruma şaşılr" anlamında yorumlamanın hem Sîbeveyhi hem de Kutrub'un yorumuna daha uygun olacağını söyler. Bu yorumun nedeni de şudur ki, kişi olağanüstü olaylar karşısında ani bir refleksle (mâşallah, sübhânallah, lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh gibi kelimelerle) tesbih çeker. Bu durum bir süre sonra artık taaccüb olarak algılanır ve böylece şaşılacak bir hale gelir.¹⁰²

Bu kavramın taaccüb manasında kullanılması hem Arap dilinde hem âyet ve hadislerde çok yaygın olarak kullanılan bir yöntemdir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) ile Ebû Hüreyre (r.a) arasında geçen şu diyalog konumuza güzel bir örnek teşkil etmektedir. Ebû Hüreyre (r.a) cünüp bir halde iken Medine sokaklarının birinde kendisine Nebî-yi Ekrem sallallahu aleyhi ve sellem tesadüf etmiş. Ebû Hüreyre der ki: "Yanımdan savuşup gittim ve gusledip geldim." Resûlullah (sallallahu aleyhi ve sellem), "Yâ Ebû Hüreyre, nerede idin?" diye sordu. "Cünüp idim. Taharetsiz olarak sizinle birlikte oturmak istemedim" dedim. Bunun üzerine, Peygamber Efendimiz (s.a.v) "سُبْحَانَ اللَّهِ، إِنَّ الْمُسْلِمَ لَا يَنْجُسُ", "Sübhânallah! Müslim (mümin) necis olmaz" buyurdu.¹⁰³

"Peki, bu âyet ve hadisteki taaccüb ile bu kavramın kök anlamındaki mana arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir?" diye aklımıza bir soru gelebilir. Şöyle ki, taaccüb durumu ya anlamını bilmediğimiz ya da anlamakta çok zorlandığımız durumlarda meydana gelir. Dolayısıyla müşriklerin Mekke ile Kudüs arasındaki o

¹⁰¹ İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2009, c: III, s. 7.; *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, (trc. Abdülvehhab Öztürk), Kahraman Yayınları, İstanbul, 2009, c: II, s. 295.

¹⁰² Mâverî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, (thk. es-Seyyid b. Abdulmaksud b. Abdurrahim,) Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, c: III, s. 224.

¹⁰³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. Mustafa Dîb el-Buğa), Beyrut 1987, Gusûl, 23, c: I, s. 65.

çok iyi bildikleri mesafenin, ancak çok uzun bir zaman diliminde ve büyük bir meşakkatle gidip gelinebileceğini biliyorlardı. Dolayısıyla böylesi bir mesafenin gecenin çok kısa bir zaman diliminde kat edilmesine bir türlü anlam verememiş ve böyle bir olayın akıldan uzak bir durumdan ibaret olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onun için onların tam da bu düşüncelerine uygun olarak, bu kelimenin kök anlamlarından uzaklığı ifade eden bir kavramın kullanılması gâyet makuldür. Yukardaki Hadis-i şerifte de sanki Peygamber Efendimiz (s.a.v) bir müminin manen necasetle beraber anılmasını şaşılacak bir şey, çok garip bir olay ve akıldan uzak bir durum olarak değerlendirmek istemiştir.

Akla gelebilecek sorulardan birisi de İsrâ sûresinin tenzih ve onun bir yansıması olan uzaklık ifadesini bildiren “سُبْحَانَ” kavramıyla başlamış olmasının hikmeti nedir? Öncelikle İsrâ olayı vuku bulduğu günden günümüze dek tartışıl原因 ve tartışılmaya devam edecek olan eşsiz ve olağanüstü olayların başında gelmektedir. Zira olaya sadece aklın ya da bilimin penceresinden bakarsanız içinden çıkmanız mümkün değildir. Çünkü sadece o günün değil, bugünün en son teknolojik imkânlarıyla dahi böyle bir yolculuğu yapmak imkân dâhilinde değildir. Ancak bu olayı her şeyin yegâne sahibi ve mâliki olan sınırsız ve sayısız gücün tek mercii olan Allah’a bağlayıp onu vahyin bir mucizesi olarak değerlendirirsek ve olayı kulu Muhammed’in (s.a.v) eyleminden çıkarıp o kulu yaratan yüce Allah (c.c.)’ın bir eylemi olarak görürsek ve bütün anlamlarıyla beraber “سُبْحَانَ اللَّهِ” dersek o zaman bir anlam kazanacaktır.

Ebû Hayyân el-Endelüsî *el-Bahrü’l-Muhît* adlı eserinde, Bakara sûresi 30. âyetin “تُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ” açıklamasında bizim burada zikrettiğimiz anlamlara ilave olarak, “ululuk, tazim ve tathîr” (arındırma paklama) manalarını da eklemiştir. Böylece âyetin anlamı şöyle olur: Allah’ın büyüklüğüne karşı tazim eder, O’nu her şeyden büyük sayarız. Ya da kalbimizi Allah’tan başkasına meyletmekten arındırırız. Bu anlamı da Mücâhid’e dayandırır.¹⁰⁴

Diğer taraftan sübhân kelimesine aynı zamanda “bütün varlıkların tesbih ettiği, bütün akılların, ruhların kendisine doğru yüzüp aktığı Allah” manası da

¹⁰⁴Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahrü’l-Muhît*, (thk. Sıdkî Muhammed Cemîl), Dâru’l-Fikr, Beyrut 2000, c: I, s. 221.

verilebilir. Her şey Allah’a doğru aktığı, hareket ettiği, yüzdüğü için Allah sübhândır. Varlıklar ancak noksan sıfatlardan uzak olan bir varlığa doğru akarlar, hareket ederler, benliklerinden sıyrılıp O’na yönelirler.¹⁰⁵

Fahreddin er-Râzî bu kavramın anlamının yanında bir de Kur’ân-ı Kerîm’deki farklı kalıplarda kullanmasına da değinerek ayrı bir bakış açısıyla onu değerlendirmeye tâbi tutar. Şöyle ki, bazı sûrelerin başında “سَبَّحَ” mâzî sîgasıyla, “tesbih etti”, bazılarında “يُسَبِّحُ” muzâri sîgasıyla “tesbih ediyor, eder” bazılarında emir sîgasıyla “سَبِّحْ”, “tesbih et”, bazılarında ise hiçbir zaman ve mekân kavramına bağlanmadan tıpkı burada olduğu gibi mastar ya da isim şeklinde gelmiştir. Bu tür farklı kalıplar, tüm varlıkların tesbih etmelerinin, herhangi bir zaman ve mekâna bağlı kalmadan, her an ve her yerde, mâzide de hep O’nu tesbih ettiklerini (şimdi de) gelecekte de tesbih edeceklerine dair bir işarettir. Bu böyledir, zira tüm varlıkların tesbih ediyor olmaları, kendi yaratılışlarının ayrılmaz bir özelliğidir. Dolayısıyla, tüm bu varlıkların O’nu tesbih etmekten ayrılmaları imkânsız olur.¹⁰⁶

İbn Âşûr ise bu kalıbı isim tamlamasıyla (سُبْحَانَ اللَّهِ) beraber bir iştikâk türü olarak değerlendirir.¹⁰⁷ Şöyle ki: Bu kelime tezimizin birinci bölümünde de açıkladığımız üzere iştikâkın dört bölümünden biri olan ve naht olarak bilinen iştikâk-ı kübbâr kapsamındadır. Kısaca birkaç kelimeden bir fiil kalıbını türetme sanatı da diyebiliriz. Örneğin “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ”, “lâ havle ve lâ kuvvete” anlamına gelen cümleden “حَوَّلَ” rubâî mücerred bir “فَعَّلَ” fiil kalıbını elde etmek, “حَيَّ عَلَيَّ” kalıbından “حَيَّهَلَّ” ve “سُبْحَانَ اللَّهِ” kalıbından da “سَبَّحَلَ” kalıbını türetmek gibi. İbn Âşûr’a göre سبحان الله ifadesinden naht yöntemiyle سَبَّحَلَ fiili veya السبحة ismi türetilmiş, sonra bu kullanım bazen zamir eklenerek سبحانه, سبحانك gibi formlarda kullanılmış, bazen de ism-i mevsûl ile birlikte سبحان الذي şeklinde kullanılmıştır. Bu son görüş, hem bizim çalışma konumuzla birebir uyumludur hem de bu sûreyi tercih etmemize vesile olan en önemli etkindir diyebiliriz.

Binaenaleyh Arap dilinde buna benzer tek bir kelimenin nasıl bu kadar farklı anlamlara geldiği hep merak konusu olmuştur. Oysa bu denli zenginliğin asıl sırrı

¹⁰⁵ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Tefsiri*, İstanbul, 2004, c: XI, s. 163-170.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Gayb*, c: IX, s. 441.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c: XV, s. 10.

kelimenin kök/asıl anlamı ile iştikâk (kelime türetme) sanatında saklıdır. Çünkü bu ifadenin kök anlamını değerlendirdiğimizde onun tek bir kalıp ile birden fazla anlama geldiğini görebiliyoruz. Örneğin bu ifadenin kök anlamı olan “sbh” kelimesinin, “suda (hızlı) yüzmek; tenzih, uzaklık; namaz, istisna; nur, parlaklık; taaccüb, tazim; tathîr, özel zikir” vb. anlamlara geldiğini görüyoruz. Böylece tek bir kelimenin birden fazla anlama gelmesi onun kök anlamındaki manaya bağlıdır. Zira bu kelime bu anlamların hangisinde kullanılıyorsa ona göre farklı bir anlam söz konusu olur. Ancak bu kelimenin sözlüklerdeki kök maddesine baktığımızda kimi anlamların bağımsız ve özgün olduğunu, kimisinin de dolaylı / yan anlamlar olduğunu görmekteyiz.

Bir örnek üzerinden konuyu biraz daha somutlaştırarak açıklık getirmek istiyorum. Şöyle ki, İbn Fâris (ö. 395/1004) *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga* adlı meşhur eserinde, “سَبَّحَ” kelimesindeki sîn, bâ ve hâ harflerinin aslî birer harf olduğunu, bir kısmının ibadeti, diğer kısmının ise gayreti, çabalamayı ifade ettiğinin altını çizer. Birinci kısma örnek olarak “السُّبْحَةُ” kelimesini, “nâfile namaz, tesbih, (zikir) tenzih, Allah’ı tüm kötülüklerden uzaklaştırmak, taaccüb” (son iki anlamlar dolaylı anlamlardır) gibi ibadet ağırlıklı anlamları ifade etmek için kullanıldığını vurgularken, ikinci kısma da “السَّبْحُ”, “السَّبَّاحَةُ” kelimeleri örnek vererek bu kelimelerin “suda yüzmek, çabalamak ve gayret etmek” gibi anlamları ifade etmek için kullanıldığını aktarır.¹⁰⁸

Dolayısıyla bu “سُبْحَانَ” kalıbı, ya “السُّبْحَةُ” kelimesinden türemiştir. Buna göre anlamı, kulluğu, saygıyı, tazimi, tesbihi, taaccübü, yüz nuru, özel zikirleri ve dinî ritüelleri ifade eden her türlü ameli kapsar. Ya da “السَّبْحُ”, “السَّبَّاحَةُ” kelimelerinden türemiştir. Buradaki anlam ise, kişinin ibadetlerdeki çaba ve gayretini gösteren her türlü eylemi ifade etmek için kullanılır. Şöyle ki, nasıl ki iç ve dış âlemdе gördüğümüz her şey sürekli olarak bir hareket ve seyir halinde ise, inanan kişi de hem iç hem de dış dünyasıyla, düşünce ve eylemleriyle her zaman Allah’a akmalı, O’na yönelmeli ve O’na doğru yol almalıdır. Tıpkı yüzen kişinin çabalayarak ve emek vererek yol aldığı gibi o da yoluna devam etmelidir.

¹⁰⁸ İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga*, c: III, s. 126-127, “sbh” md.

Son olarak diyebiliriz ki, bu ifadenin kök harfleri olan “sbh” kelimesi ve onun bütün türevlerinde zikrettiğimiz bu iki anlamdan ikisinin de ya dolaylı ya da doğrudan bu kelimeye bulunması kaçınılmaz olur. O bakımdan buradaki anlam için de şöyle bir yorum söz konusu olabilir: Allah’ı tesbih eden, namaz kılan, tazim eden, zikreden vb. eylemlerde bulunan kişi, yaptığı bu amelleriyle hem ibadetini, zikrini vb. her türlü görevlerini ifa ediyor hem de bunun sonucunda manen nurlanıyor, manevi bir parlaklığı elde ediyor demektir. Böylece manevi olarak Allah’a doğru yönelişi ve ibadetlere olan çabası dolayısıyla, tıpkı yüzme eyleminde olduğu gibi, o da Allah’a doğru manen yüzmüş, Allah’ı tazimde bulunmuş ve O’na yakışmayan her türlü eksikliklerden de O’nu uzak tutmuştur.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْتَانِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

“Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.”¹⁰⁹

3.2. “أَسْرَى” KELİMESİNİN TAHLİLİ

“سَرَّيْتُ سُرًى وَمَسْرًى وَأَسْرَيْتُ بِمَعْنَى إِذَا سِرْتُ لَيْلًا” “Geceleyin yürüdü/yürüttü” anlamındaki bu kalıp genel görüşe göre iki şekilde yani سَرَى ve أُسْرَى olarak kullanılabilir. Bunlardan ikincisi olan (أَسْرَى) Hicaz halkının kullanımıdır. Tıpkı “su içti/içirdi” anlamındaki (سَقَى) ile (أَسَقَى) kalıbında olduğu gibi. Kur’ân-ı Kerimde her iki kullanım da mevcuttur. Ancak birinci kalıbın mastarı (سُرَى) “sîn”in zammesi ile gelirken, ikincinin (إِسْرَاء) olarak gelir. İştikâkın mastar ile fiil arasındaki sıkı anlam ilişkisine bir örnek de Arap Atasösünde ki “ذَهَبُوا إِسْرَاءَ قُفُفَةٍ”, “kirpinin gece yürüyüşü gibi yürüdüler” bu ifadedir. Çünkü kirpi geceleyin hiç uyumadan yol alır.¹¹⁰ Bazı âlimler ise her iki kalıbın arasında ince bir farkın varlığından bahseder. Şöyle ki

¹⁰⁹ İsrâ 17/1.

¹¹⁰ Kınnevcî, Ebü’t-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han, *Fethü’l-Beyân fî Makâsidi’l-Kur’ân*, (thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî,) el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1992, c: VII, s. 347; İbn Manzûr, *a.g.e.*, “S-r-y” md. c: XIV, s.381.

(أسري) kalıbı harflerinin de fazlalığı dolayısıyla ekstra mübalağalı bir anlamı ifade eder. Yani bu kalıp diğer kalıba nazaran çok daha hızlı bir yolculuğun gerçekleştiğini bildirmek için seçilmiştir.¹¹¹

Olayın olağanüstü bir mucizeyi ifade etmesi bakımından bu ikinci mananın hem sûrenin anlam bütünlüğüne hem de (ليلاً) kalıbındaki çok kısa zaman dilimi anlamındaki azlık ifadesine daha uygun olacağını söyleyebiliriz.

Diğer bir görüşe göre ise (أسري) gecenin ilk saatinde yürümek, (سري) ise gecenin son saatlerine doğru yürümek anlamında zikredilmiş olsa da birinci mana daha çok bilinen ve meşhur olan manadır.¹¹²

Tüm bu açıklamalardan sonra, bu kalıpla ilgili bilmemiz gereken bir şey daha vardır. O da bu kalıbın bazen nesne olarak geçişli bir fiil kalıbında, bazen de nesneye ihtiyaç duymadan geçişsiz bir fiil olarak kullanıldığıdır. Buradaki kullanımına gelince, onun iki farklı şekilde geçişliliği kazanmış olabileceğini görmekteyiz.

İbn Atıyye el-Endelüsî, buradaki (أسري) kalıbının gizli bir nesneyle beraber, hemze ile müteaddi (geçişli) bir fiil olduğu ve “أسرى الملائكة بعده” “*Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye melekleri aracılığıyla kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah...*” anlamında olması gerektiğini söyler. Ona göre (أسري) kalıbında bir yerden başka bir yere taşınma, yürüme ve intikal etme anlamı söz konusudur. Dolayısıyla bu kalıbın hemze ile değil, bâ (ب) harfiyle müteaddi (geçişli) olduğunu söylersek, bu durumda itikadî olarak büyük bir sıkıntıyla karşı karşıya kalırız. Çünkü bu durumda, fâil olan Allah (c.c.)’ın (öznenin) fiilin bir gerekliliği dolayısıyla nesneye fiili meydana getirmede ortak olmasını gerektirir. Yani Allah’ın da bu intikal eyleminde yer almasını gerektirir. Oysa Allah’ın böyle bir eylemde yer aldığını söylemek asla doğru değildir.

¹¹¹ Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî (1866-1914), *Mehâsinü’l-Te’vîl*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru’l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut, 1978., c: III, s. 191.

¹¹² Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c: X, s. 205.

Özetle söylemek gerekirse İbn Atıyye böylesi bir müşkülü çözmek için bu teville başvurur.¹¹³

Ebû Hayyân el-Endelüsî ise bu kalıbın (أسرى) hemze ile değil de bâ ile müteaddi olduğunu, fâilin bu fiile ortak olma gibi bir durumun söz konusu olamayacağını söyleyerek buradaki anlamın da tıpkı Bakara sûresindeki (لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ) “Allah onların işitme duyularını giderir” ifadelerindeki gibi olduğunu ifade eder. Dolayısıyla buradaki anlam, kuluyla beraber yürüyen değil, kulunu yürüten anlamındadır. Binaenaleyh buradaki sıkıntının asıl kaynağı, İbn Atıyye el-Endelüsî ile Müberred’in hal ile müteaddiliği bildiren bâ harflerini birbirleriyle karıştırmalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü (قَمْتُ بَزِيدَ) örneğinde de görüldüğü üzere, bu ifade hal manasında olunca, “ben de onunla beraber kalktım” şeklinde olup, böylece fiil ile fâilin ortaklığı söz konusu olur. Ancak aynı harf müteaddi için olunca, “ben onu kaldırdım” şeklinde olup, fiil ile fâilin ortaklık durumu söz konusu olmaz.¹¹⁴

İbn Âşûr ise buradaki kalıbın (أسرى) hemze ile değil de harf-i cer olan bâ ile müteaddi olduğunu ve (سري) kalıbıyla aynı anlama geldiğini söyler. Daha sonra çok önemli bir alıntı yaparak konuyla ilgili bir ayrıntıya dikkat çekerek şöyle der: Müberred ve Süheylî’nin açıklamalarına göre, bâ ve hemze harfleriyle müteaddi olan fiillerin aynı anlamda olamayacağını, bilakis ikisinin arasında çok ince bir nüansın var olduğunu ve bâ ile müteaddi olmanın hemzeye nazaran daha etkili olduğunu ileri sürer. Çünkü bâ harfinin asıl kuruluşunda fâilin (öznenin) mef’ul (nesneyle) ile ilgili fiilde ortak ve beraber olma durumu söz konusudur. Örneğin Kasas sûresindeki (وسار) “Hz. Musa ailesiyle beraber yürüdü” anlamındadır. Onun için buradaki kalıbın özel olarak bu şekilde seçilmesinde makama da uygun olacak çok ince bir nüans için olmalıdır. O da şudur ki Allah (c.c) bu isrâ olayında (bâ harfinin de gereği olan bir mana ile) kulu Hz. Muhammed’i (s.a.v) hiç yalnız bırakmayarak, yardımı ve tevfiğiyle hep onun yanında ve onunla beraber olmuştur. Tıpkı Tûr sûresinde geçen (فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا) “Kuşkusuz sen bizim gözetim ve korumamız altındasın” âyeti ile Tevbe

¹¹³ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001, c: III, s. 434.

¹¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, c: VII, s. 8.

sûresindeki (إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا) “*Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına, ‘Tasalanma! Allah bizimle beraberdir’ diyordu*” âyetinde olduğu gibi, burada da Allah (c.c) her türlü yardımıyla kulunu yalnız bırakmadığını ve onu her zaman desteklediğini vurgulamak için böyle bir tabir tercih edilmiş olabilir.¹¹⁵

İsrâ olayını bir bütün olarak değerlendirdiğimizde bu en son yorumun, isrâ olayı ile ne kadar uyumlu olduğunu anlayabiliriz. Zira bir kulun sadece kendi bireysel imkânlarıyla böyle olağanüstü bir mucizeyi gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ancak aynı olayı hatta daha fazlasını Allah (c.c.)’ın yardımı ve desteğiyle gerçekleştirmek hem aklî hem de naklî olarak mümkündür.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

“Bir gece, kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye kulunu Mescid-i Harâm’dan çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. O, gerçekten her şeyi işitmekte ve görmektedir.”¹¹⁶

3.3. “الْمَسْجِدُ الْحَرَامُ” KELİMELERİNİN TAHLİLİ

Mescid-i Harâm, iki ayrı kelimedenden (sıfat ve mevsuftan) ibaret olup, daha sonra çok kullanımı dolayısıyla özel bir isim halini almış mürekkep isimdir. “مَسْجِدٌ” kelimesi سَجَدَ يَسْجُدُ babının ism-i mekânı olup secde edilen mekân / secde yeri ya da namazgâh olarak kullanılır. Genel kurallar çerçevesinde bu kalıbın ortasındaki harfin fetha olması gerekirken, kural dışı (şâz) bir kullanımla kesreli olarak kullanılması daha çok yaygınlaşmıştır.¹¹⁷

“حَرَامٌ” kelimesi ise ya “حَزَمٌ” kalıbından türemiş olup, “مَفْعُولٌ بِمَعْنَى فَعَالٍ” yani “مُحَرَّمٌ” “yasaklanan, haram kılınan, engellenen şey” manasındadır.¹¹⁸ Ya da “حَرَمٌ” kalıbından türemiş olup “dokunulmaz olan, kutsal, saygın, hürmet edilmesi gereken

¹¹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: XV, s. 11.

¹¹⁶ İsrâ 17/1.

¹¹⁷ Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *Tâcü'l-Luga ve Sîhâhu'l-Arabiyye* (thk. Muhammed Muhammed Samir-Enes Muhammed eş-Şâmî-Zekeriyya Câbir Ahmed), Kahire 2009, c: II, s. 484, “scd” md.

¹¹⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: XV, s. 9.

şey” anlamındadır. Çünkü “حَرَمُ الرَّجُلِ وَحَرِيمُهُ: مَا يَقَاتِلُ عَنْهُ وَيَحْمِيهِ”, “kişinin haremî, koruyup gözettiği ve gerektiğinde uğruna savaştığı”¹¹⁹ şeye denir. Böylece Mescid-i Harâm’ın anlamı sınırları dâhilinde insana, hayvana, bitkiye, yeşile ve her türlü canlıya dokunmanın, zarar vermenin haram olduğu anlamındadır. Ya da İslâmî birçok simgeyi (şiarı) içinde barındırması dolayısıyla her müminin hürmet edip saygı duyması gereken saygın, dokunulmaz ve kutsal bir mabet anlamındadır. Dolayısıyla her iki anlam her ne kadar birbirlerinden farklı gibi görünse de aslında biraz incelendiğinde onların ortak bir noktada ince bir nüansla birbirlerine bağlandıklarını görmemiz mümkündür. Çünkü her yasaklanan şeyin aslında kanun koyanlar için bir kırmızı çizgi olup, dokunulmaz ve saygı duyulması gereken bir durumdan ibaret olduğu bilinen bir gerçektir.

Âlimler, âyetteki “Mescid-i Harâm”dan ve Hz. Peygamber’in isrâ yolculuğuna tam olarak nereden başlamış olduğu noktasında iki farklı görüşü ileri sürmüşlerdir. Birinci görüşe göre, isrâ yolculuğunun asıl başlangıç noktası, Mescid-i Harâm’dır. Çünkü bu âyetteki başlangıç yerini bildiren (مِنْ) lafzının zahirinden bunu anlamak mümkündür. Bu görüşü destekleyen bir rivâyet de Hz. Peygamber’in, “*Ben bir gece Mescid-i Harâm’dan, Hatim’de idim- bazı râviler de- Hicr’in yanında, uyku ile uyanıklık arasında iken, Cebrâil burak ile geldi*” yönündeki rivâyettir. Çünkü bu hadis-i şerifte yolculuğun Mescid-i Harâm’dan yapıldığı açıkça belirtilmiştir. İkinci görüşe göre: Hz. Peygamber bu yolculuğa, Ebû Tâlib’in kızı Ümmü Hânî’nin evinden alınıp götürüldüğü yönündedir. Bu görüşe göre, âyetteki “Mescid-i Harâm” ifadesi özel olmayıp, genel bir anlam ile mescidi de kuşatıp sınırları içerisine alınması dolayısıyla, bütün Harem bölgesi kastedilmiştir. Bu ikinci anlamı destekleyen bir rivâyet de İbn Abbas’tan (r.a), “Harem’in tamamı Mescid-i Harâm’dır” şeklinde gelmiştir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun görüşü de bu yöndedir.¹²⁰

¹¹⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “H-r-m” md. c: X II, s. 123.

¹²⁰ İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, c: III, s. 8; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c: XX, s. 117.

3.4. “الْمَسْجِدُ الْأَقْصَى” KELİMELERİNİN TAHLİLİ

Mescid-i Aksâ da tıpkı Mescid-i Harâm gibi sıfat tamlamasından mürekkep bir isim olup, daha sonra yaygın kullanım dolayısıyla Hz. Süleyman’ın inşa ettiği Kudüs Mescidi’nin özel ismi olarak şöhret bulmuştur. “الْأَقْصَى” kelimesi “قَصَا: قَصَا عَنْهُ” قَصَا: قَصَا عَنْهُ” kelimesi “قَصَا: قَصَا عَنْهُ” Fiilinden türemiştir. Bütün türevleriyle beraber “uzaklık” anlamında olup ism-i tafidîdir. Müennes kalıbı ise “الْقُصْوَى”dır. Tıpkı “الْكُبْرَى” gibi kullanılır.¹²¹

Bununla beraber bu kelime üç farklı şekilde değerlendirilmiştir:

1) Bu ifade ism-i tafidî kalıbında olup, “en uzak mescid” anlamındadır. Çünkü o günün şartlarında Mescid-i Harâm’a en uzaklıktaki mesafeye sahip tek mesciddir. Ancak buradaki tafidî kalıbında kullanılmış olması, çok manidar Kur’ânî bir mucizeye işaret için de olabilir. Çünkü en uzak olabilmesi için ondan biraz daha yakın olan bir mescidin olması gerekir ki tafidî manasının mantığına uygun olabilsin. Ancak tarihî olarak o günün şartlarında yeryüzünde bu her iki mescidin dışında bilinen herhangi bir mescid bulunmamaktadır. Onun için buradaki tafidî manasının kullanılması ancak ileride bu her iki mescid arasında inşa edilecek olan ve Mescid-i Harâm’a biraz daha yakın olan, İslâm tarihinde de üç haremde biri olarak da bilinen Mescid-i Nebvî’ye işaret etmiş olması muhtemeldir. Böylece, “*Şu üç mescidden başkasına yolculuk edilmez: Mescid-i Harâm, Mescid-i Aksâ ve benim mescidim*” hadisine de manen bir işaret olmuş olur. Binaenaleyh bu her iki mescidin isrâ mucizesiyle beraber özel isimleriyle zikredilmesinin bir hikmeti de İslâm dinindeki tevhid inancının, kendisinden önce gelmiş, Hanîf, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tüm dinlerin hepsine şamil olduğunu da vurgulamak içindir. Çünkü İsrâ 23. âyet ve sonrasında da anlaşılabacağı üzere, tıpkı Yahudilikteki o meşhur “on emir”in aynısı, hatta daha fazlası bu sûrede açık bir şekilde zikredilmiştir.¹²²

2) Bu ifade, ism-i tafidî manasından soyutlanmış olup, en uzak yerine uzak anlamındadır. Çünkü bugünün şartlarında bile yürüyerek ancak 20 günde gidilebilen, Hicaz bölgesine ve Mescid-i Harâm’a yaklaşık (1478 km) gibi azımsanamayacak bir uzaklığa sahiptir. Dolayısıyla buradaki uzaklıktan gaye başka bir unsurla

¹²¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “K-s-v” md. c: X V, s. 183.

¹²² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c: XV, s. 15.

kıyaslanmadan, bu kadar uzun bir mesafenin sadece gecenin çok kısa bir süresinde katedilmiş olmasındaki olağanüstü isrâ mucizesine dikkat çekmek için kullanılmıştır.

3) Ya da bu ifade coğrafi bir uzaklık şeklinde olmayıp, manevi bir uzaklık anlamındadır. Çünkü burası geçmiş peygamberlerin ibadetgâhı, Peygamberimizin (s.a.v) isrâ karargâhı, her iki milletin kıblegâhı, dört büyük kitabın tilavet merkezi, iki kıblenin ilki, iki mescidin ikincisi ve iki haremın üçüncüsü gibi birçok faziletle donanmış, kendisi gibi etrafı da mübarek kılınmış, tarih boyunca birçok pislik ve kötülükten uzaklaşmış olduğundan bu vasıfla nitelenmiş olabilir.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ
آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾

3.5. “السميع البصير” KELİMELERİNİN TAHLİLİ

Bu her iki sıfat da iki şekilde yorumlanmıştır. Birincisi ve neredeyse tüm müfessirlerin genel görüşü olarak diyebileceğimiz görüş, Allah’ın birer sıfatı olarak değerlendirilmeleridir. Bu durumda her ikisi de tıpkı “عليه وعالم قدير وقادر” gibi “فعل” kalıbında olup, “فاعل” anlamında mübalağayı bildiren iki kalıp olarak değerlendirilmiştir. Buradaki mübalağanın anlamı tıpkı “فعل” kalıbının sıfat-i müşebbehedeki devamlılık ve sürekliliği bildiren anlamı gibi anlaşılmalıdır. Örneğin “فقيه وخطيب” kalıplarında nasıl ki fıkıh ilmi ve hitabet yeteneği kişinin karakteri ve tabiatı haline geldi ise burada ki işitme/duyma ve görme eylemi de öyle anlaşılmalıdır.¹²³ Buna göre ikisinin anlamı, “Kendisine özgü sınırsız ve sayısız duyma ve görme yetisine sahip olan Allah (c.c) yapılan her şeyi hiçbir işitme ve göme organına ihtiyaç duymadan en ince ayrıntısına varıncaya kadar, hakkıyla ve layıkıyla işiten ve görendir” şeklinde olur. Dolayısıyla buradaki duyma/işitme ve görme eylemi elbette bizlerde olduğu gibi sadece belli organlar ile ve sınırlı çerçevede olmayıp, yüce Allah (c.c.)’ın şanına layık sınırsız bir şekilde ve keyfiyetini de ancak onun bildiği ve uygun gördüğü şekildedir. İbn Âşûr ise buradaki her iki sıfatı da işiten ve gören anlamı yerine, konuyu biraz da Peygamber Efendimiz ile ilişkilendirerek, tıpkı “duyuran tellal” anlamındaki “مُنَادٍ سَمِيعٌ: مُسْمِعٌ” ve “haber veren

¹²³ Fâzıl Salih es-Samerrâî, *Meani'l-Ebniyyeti fi'l-Arabiyye*, Daru İmâr, 2007. s. 102-103.

muhibir” anlamındaki “خَبِيرٌ وَمُخْبِرٌ”¹²⁴ gibi “الْمُسْمِعُ الْمُبْصِرُ” (ışittiren/gördüren), kuluna ışıtme ve görme yetisini bahşetmeye kadir olan Allah (c.c) anlamında değerlendirir.

İkinci görüşe göre ise buradaki her iki sıfatın da Hz. Peygamber’in birer sıfatı olarak yorumlanmasıdır. Bu yoruma göre, tüm bu yolculuğun safhalarını gerektiği gibi ışıten ve gören anlamlarında kullanılır. Binaenaleyh bu manaya ilave olarak “فعیل” kalıbının âdetâ vazgeçilmezi olan mübalağa anlamını da göz önünde bulundurmalıyız.       ne bu yolculuk sıradan bir yolculuktur ne de o gören gözler ve ışıten kulaklar sıradan birer uzuvlardır. Onun için tüm bu olağanüstü olayları görebilmek ve ışitebilmek için g     bir desteğe ihtiyaç vardır. Aynı şekilde “ imdi siz şüpheye düşüp gördükleri hakkında onunla tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?” mealindeki Necm suresi 12.  yette ve “G z( ) ne kayd  ne de hedefinden şaştı” mealindeki 17.  yette buyurarak bu olayın perde arkasındaki asıl destekleyici güce vurgu yapılmıştır.¹²⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra burada bir şeyin altını çizmekte fayda vardır. O da şudur ki bu isrâ olayının bir numaralı odak noktası ve birinci derecedeki muhatabı elbette ki Peygamber Efendimiz (s.a.v.) dir. Allah (c.c) Hz. İbrahim’e yerlerin ve göklerin melek tunu nasıl gösterdiyse, Resûlullah’a da sidret l-m nteh ya varıncaya kadar aklın ve hayalin anlamakta zorlanacağı yüzlerce/binlerce olağanüstü olayları göstermiş, önünü görebildiği gibi arkasını da görmeyi ona nasip etmiştir. Ancak Hz. Peygamber’i ön plana çıkartma adına buradaki (هو/ا  ) zamirlerini Allah’a değil de Resûl-i Ekrem’e bağlamak ya da bu her iki sıfatı “السمیع البصیر” Resûlullah’ın sıfatı olarak değerlendirmek, Arap dili gramerine aykırı olduğu gibi, bu konudaki müfessirlerin görüşlerinin tamamına da aykırı şâz bir kullanım olduğu, Kur’ân ve sünnet literatüründeki genel kullanımla da bağdaşmadığı çok rahatlıkla söylenebilir.

¹²⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.* “S-m-a” md. c: VIII s. 162-164.

¹²⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 23.

وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَآءِ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَنَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴿٤﴾

“Biz kitapta İsrâiloğulları’na şöyle bildirmiştik: ‘Yeryüzünde mutlaka iki defa fesat çıkaracak, çok böbürleneceksiniz.’”¹²⁶

3.6. "قَضَيْنَا" KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelime sözlüklerde “قَضَى يَقْضِي قَضَاءً فَهُوَ قَاضٍ إِذَا حَكَمَ وَفَصَلَ” şeklinde geçmekte olup genelde bir şeyi kesin bir hükme bağlayarak birbirinden ayırma anlamında kullanılır.¹²⁷ Kur’ân’da ise şu manalara gelmektedir: Hükmetmek, emretmek (el-Bakara 2/117; el-İsrâ 17/23); son vermek (el-Kasas 28/15); tamamlamak (el-Kasas 28/29); canını vermek (el-Ahzâb 33/23); karar vermek (el-Ahzâb 33/36); açığa vurmak (Yûsuf 12/68); vahyetmek, bildirmek, açıklamak (el-Hicr 15/66; el-İsrâ 17/4); işi bitirmek (el-En’âm 6/8); gidermek (el-Hac 22/29); yaratmak (Fussilet 41/12). Görüldüğü üzere, buradaki kelime hakkında birbirlerinden farklı anlamları görmek mümkündür. Binaenaleyh bu kelime genel olarak kesinlik bildiren söylem ve eylemlerde kullanılır. Örneğin, kişi bir söylemi ya da eylemi yapmış, bitirmiş, noktalamış bir konuma getirdiğinde, artık onu bir karara, hükme bağlama zamanı geldiğinden dolayı, hüküm ve kesinlik anlamını bildiren bu “قَضَى” ifadesini kullanır. Onun için Araplar olayları, eylemleri hükme bağlayan hâkime de bu maddeden türeyen “قَاضٍ”, “kadî” kavramını kullanırlar. Çünkü kadının verdiği kararlar herkesi bağlayan kesin kararlardır.

Fahreddin er-Râzî de yukarda zikrettiğimiz âyetlerle beraber şiirlerden de istişhad getirerek bu ifadeyi açıklamaya çalışarak şöyle der: Arapçada “kadâ” eşyayı muhkem bir tarzda ayırıp biçmektir. Hak Teâlâ’nın, “Allah onları, yedi sema olarak kaza etti” (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) (Fussilet 41/12), yani “yedi sema olarak biçti, yarattı” âyeti bu manadadır. Nitekim şair de,

“وَعَلَيْهِمَا مَسْرُودَتَانِ قَضَاهُمَا دَاوُدُ”

“O ikisi üzerinde Davud’un biçtiği (yaptığı) iki zırh vardı” demiştir.

¹²⁶ İsrâ 17/4.

¹²⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.* “K-d-y” md. c: X V, s. 186.

Ancak bu âyetteki "قَضَيْنَا" kelimesi, "Onlara bunu bildirdik, haber verdik ve vahyettik" anlamındadır. Burada ilâ harf-i cerri haber vermeyi ifade eden bir sıldır. Zira "قَضَيْنَا" bazen de "أَوْحَيْنَا" "vahyettik" manasında kullanılmıştır.¹²⁸

Fahreddin er-Râzî'nin buradaki "قَضَيْنَا" kelimesini "أَوْحَيْنَا" ile yorumlamasının sebebini Neseffî'den öğreniyoruz. Çünkü o, "Biz İsrâiloğulları'na çok kesin ve net bir şekilde, kuşkuya yer bırakmayacak tarzda yeryüzünde bozgunculuk edeceklerine dair vahyettik, bildirdik" diyerek bu olayı tartışmaya mahal vermeyecek kadar açık ve net bir vahiy perspektifinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ve âyetin sonundaki lâmlı fiil de "لَنُقْصِدَنَّ" ya mahzûf bir kasemim cevabıdır ya da kesin bir hüküm ile gerçekleşecek bir durumdan ibaret olup, kasem yerine geçmiştir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: "Biz yemin ile bildirdik ki, siz yeryüzünde mutlaka iki kez bozgunculuk çıkaracak ve böylece anarşizmi doğuracaksınız."¹²⁹

Burada bir şeyin altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki: "قَضَى" kelimesi bazen kendiliğinden geçişli olur. Tıpkı şu örneklerdeki "فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا", "Zeyd onunla evlenip ayrıldıktan sonra" (el-Ahzâb 33/37) ya da "فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ", "Musa bu süreyi doldurup..." (el-Kasas 28/29) gibi. Bazen de harf-i cer ile geçişli bir fiil kalıbında kullanılır, tıpkı burada olduğu gibi. Ancak bu her iki durumdaki kullanım da ihtiyaca binaen farklılık arz edebilir. Örneğin bildirmek, haber vermek anlamında ise harf-i cerre ihtiyaç duymadan yalın olarak kullanılır. Hüküm vermek manasında ise "عَلَى" ile, bitirmek ve tamamlamak manasında ise "لَ" harf-i cerri ile geçişlilik kazanarak kullanılır.¹³⁰

Özetle diyebiliriz ki bu "قَضَى" kelimesinin yalın olarak kullanılan tüm türevlerini kavli ya da fiili olduklarına bakılmaksızın incelediğimizde, neredeyse onların tümünde bir kesinlik anlamının ya doğrudan ya da dolaylı olarak söz konusu olduğunu görebiliyoruz. Bu durum tüm türevlerin kök anlamıyla uyum içerisinde olduğunun bir kanıtıdır. Buradaki anlamına gelince, onu iki farklı şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi, doğrudan kesinlik bildiren bir anlamdadır,

¹²⁸ Râzî, *a.g.e.*, c: □□, s. 124.

¹²⁹ Neseffî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, Beyrut, 1998, c: II, s. 246; *Neseffî Tefsiri* (trc. Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan), Ravza Yayınları. İstanbul 2015. C: V, s. 234.

¹³⁰ Sıddîk Hasan Han, *Fethu'l-Beyân*, c: VII, s. 355.

şöyle ki: “Levh-i mahfûzda ya da Tevrat’ta, bildirildiğine göre, İsrâiloğulları’nın Allah’ın ezeli ilminde, ilâhî bir kader çerçevesinde, asla yanılması düşünülemeyen kesin bir bilgi veya hüküm ile yeryüzünde iki defa fesat çıkaracak ve böbürleneceklerdir.” Bu ifadenin bu anlamda kullanılması, kelimenin kök anlamıyla birebir örtüşmektedir. İkinci anlam ise, Râzî ve Neseffî’nin de beyan ettiği gibi kelimenin “أَوْحَيْنَا” “vahyettik” anlamında kullanılmasıdır. Kelimenin bu anlamda kullanılması, her ne kadar onun kök maddesindeki asıl anlam ile uyumlu olmasa da kelimenin daha sonra aldığı “الي” eki dolayısıyla mecazi veya dolaylı bir anlam söz konusu olmuştur. Onun için bu dolaylı anlam aslî/kök bir anlam olmaktan ziyade konunun siyak ve sibakına da uygun olarak bu işin ehli tarafından yorumlanmış, fer’î/yan bir anlamdır.

3.7. “لُفْسِدُنْ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Sözlüklerde bu kalıbın yalın hali, “فَسَدَ يَفْسُدُ وَيَفْسِدُ وَفُسَادٌ وَفُسُودٌ، فَهُوَ فَاسِدٌ وَفَسِيدٌ” şeklinde geçmekte olup “doğruluk, birlik, düzen ve barışın zıttı olan kaos, fitne, bozgunculuk vb.” anlamlarda kullanılır. Sülâsî mezîd kalıbındaki türemiş formunda ise “أَفْسَدَ فَلَانَ الْمَالَ يُفْسِدُهُ إِفْسَادًا وَفَسَادًا” şeklinde olup “bozgunculuk, fesat ve düzensizliğin başını çekmek, kötülüğün ve fesadın öznesi durumunda olmak” anlamında kullanılır.¹³¹ Genel kıraate göre bu madde “أَفْسَدَ” fiilinin muzârisi olarak “tâ”nın zammesi, “sîn”in de kesresiyle okunmuştur. Ayrıca Kur’ân’ı kerimde bu kalıp, bazen mef’ulün (nesnenin veya tümlecin) hazfî ile, bazen de bu hazfe ihtiyaç duymaksızın iki farklı şekilde de kullanılmıştır. Buradaki kıraata göre âyetin anlamı, “Ey İsrâiloğulları! Muhakkak sizler ileride yeryüzünde bozgunculuk yapacak, fesat çıkaracaksınız” şeklinde olur. Bu bozgunculuk ve fesadınız semavî dinleri bozma, tahrif etme anlamında olması düşünülebileceği gibi, hayatın her alanını kapsayacak genel bir bozgunculuk anlamında olması da düşünülebilir. Buna göre âyet tarih boyunca İsrâiloğulları’nın her zaman ve her yerde fırsat buldukça yaptıkları ve yapmaya devam edecekleri bozgunculuk, kaos, fitne, fesat ve saldırganlık gibi bozuk inançlarında var olan bir hastalığın baş mimarları olduklarının altını çizmektedir. Bu

¹³¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “F-s-d” md. c: III, s. 335.

anlam hem konunun bütünlüğü hem de kıraat imamlarının genel kabulü ve kendisinden sonra gelen kelimeyle yakın bir anlam ilişkisi dolayısıyla daha çok tercih edilmiştir.

İbn Abbas ve diğer birkaç âlim de (لُفْسُنٌ) bina-i meçhul kalıbıyla okumuş olup, “birileri tarafından ya saptırılarak ya da saldırısına uğrayarak bozulup darmadağın olacaksınız” anlamında kullanılmıştır.¹³² Bu anlam İsrâiloğulları’nı bozgun ve fesadın dışında tutarak edilgen bir konumda değerlendirdiği için âyetin siyak ve sibakına uygun düşmemektedir.

İsa es-Sekafî ise (لُفْسُنٌ) “tâ”nın fethası, “sîn”in zammesiyle okumuş olup, “başkalarının sizleri bozmasına gerek duymadan kendi kendinize haddi aşarak ve azgınlaşarak bozulacaksınız” anlamında kullanmıştır.¹³³ Bu son anlam her ne kadar birinci anlamla aynıymış gibi gözükse de aslında onunla aynı değildir. Çünkü fesadın ve fitnenin oluşmasında aktif rol alan, kızıştıran ile edilgen, fitneye uğrayan ve fitne dolayısıyla bozulan kimse asla bir değildir. Bu son anlamda ince bir ayrımın da altı çizilmekte, şöyle ki İsrâiloğulları fitne ve fesat konusunda o kadar ciddi bir potansiyele sahiptirler ki dışarıdan birilerinin onları azdirmasına, bozmasına gerek kalmadan, kendileri bu eylemin her türlüünü yapmaya elverişlidirler.

فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَئِهِمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَىٰ بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا (٥)

“Bu iki fesattan ilkinin zamanı gelince üzerinize güçlü kuvvetli kullarımızı gönderdik. Bunlar, evlerin arasında dolaşp köşe bucak her tarafı aradılar. Bu, yerine getirilmiş bir vaat idi.”¹³⁴

3.8. “فَجَاسُوا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Sözlüklerde bu kalıbın mazi muzari ve mastarı “جَاسَ جَوْسًا وَجَوَسَانًا” şeklinde geçer. Dolayısıyla aslı vâvlı olup “Cevs” kökünden türemiştir. “Cevs”ın anlamı ise “yağmalak, saldırmak ya da intikam almak için bir şeyi en ince ayrıntısına kadar

¹³² Ebyârî, İbrahim b. İsmail (v. 1414/1993), *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*, Müessesetü Sicillî'l- Arab, Kahire 1984 c: V, s. 375.

¹³³ Ebyârî, *a.g.e.*, a.y.

¹³⁴ İsrâ 17/5.

didik didik aramak, dedektif gibi iz peşine düşmektir.”¹³⁵ Araplar kolaylık olsun diye vav harfini elife dönüştürmüşlerdir. Bu madde gerek eski klasik lügat eserlerinde gerekse kadim tefsirlerde yaklaşık sekiz ayrı mana ile açıklanmıştır. Ancak biz burada hepsinin özeti mahiyetinde, Râzî, İbn Kayyim ve İbn Manzûr’dan alıntı yapmakla yetineceğiz.

Birincisi, “onların evlerinin arasında dolaştılar, araştırdılar, teftiş ettiler” demektir. Bu manayı İbn Ebû Talha, İbn Abbas’tan rivâyet etmiştir. Mücâhid de şöyle demiştir: “Onlar haber topluyorlardı, savaş yoktu.” Zeccâc da şöyle demiştir: “Evlerin aralarında dolaştılar; öldürmedikleri kimse kaldı mı diye bakıyorlardı.”

İkincisi, “onları evlerinin arasında öldürdüler”, bunu da Ferrâ ile Ebû Ubeyde demişlerdir.

Üçüncüsü, “bozgunculuk yaptılar, fesat ve kargaşa çıkardılar” anlamındadır. Bunu da İbn Kuteybe demiştir.¹³⁶

Dördüncüsü, “ayakla basıp çiğnemek, tepelemek” anlamındadır ki bu da âyetle gâyet uyum içerisindedir.¹³⁷

Kelimenin istikâkında üçüncü anlamın nadir ve dolaylı, geri kalan her üç anlamın da doğrudan hem Arap şiirinde hem de naslarda kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla ilk bakışta her ne kadar birbirlerinin tamamlayıcı parçalarıymış gibi görünseler de biraz detaylı bir şekilde incelendiğinde, her bir mananın bağımsız ve zengin bir anlam dünyasına sahip olduğu anlaşılabacaktır.

ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكُرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾

“Bir zaman sonra onlara karşı size tekrar üstünlük verdik, servet ve oğullarla gücünüzü artırdık; adamlarınızın sayısını daha da çoğalttık.”¹³⁸

3.9. “نَفِيرًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

¹³⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “C-v-s” md. c: VI, s.43.

¹³⁶ Râzî, *a.g.e.*, c: □□, s. 300; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Mesîr*, c: V, s. 9.

¹³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “C-v-s” md., c: VI, s.43.

¹³⁸ İsrâ 17/6.

Bu kelimenin sözlüklerdeki kök hali “تَفَرَّ الْقَوْمُ يَتَفَرُّونَ تَفَرًّا وَتَفِيرًا” şeklinde olup genelde “kişinin aşiretinden kendisi ile birlikte savaşa çıkan üç ile on sayıları arasında kimselere”¹³⁹ denir. Türkçe’de nefer olarak kullanılan bu kelime daha çok bir bölük, birlik ve topluluğu ifade etmek için kullanılır. Bununla beraber “N-f-r” maddesi, “bir şeyden usandıktan, rahatsız olsuktan sonra başka şeye kaçmak, bir şeyden korkup başka bir şeye kaçmak gibi.” Bu anlama yakın da “تَفَرَّ عَنِ الشَّيْءِ تَفَرًّا” Bir şeyden hoşlanmadı, rahatsız oldu, nefret etti, denir.¹⁴⁰ Bu maddenin iştikâkı ile ilgili ise üç farklı yorum yapılmış olup, buna bağlı olarak birbirinden bağımsız üç ayrı anlam ortaya çıkmıştır.

Birincisi, “فعليل” kalıbında olup, “فاعل” manasındadır. Arap dilinde buna benzer yüzlerce örnek vardır. Örneğin, “قَدِير” kalıbının “قَادِير” anlamında olduğu gibi. Dolayısıyla buna göre bu âyetin anlamı, “Savaşta size yardım edecek (yardımcı) her bir neferin sayısını çoğalttık” şeklinde olur.

İkincisi, bu kalıp tekil değil, “تَفَرَّ” kelimesinin çoğulu olup, “savaşmak için düşmana karşı toplanmış ve cepheye çıkmış birlik, topluluk” demektir. “كَلِيب, عَبِيد , مَعَز , كَلْب, عَبْد” kelimelerinde olduğu gibi, bunların her biri “مَعَز , كَلْب, عَبْد” kelimelerinin çoğul kalıplarıdır. Bu anlamın şiirde de yaygın kullanıldığına dair bir örnek de şu şiirdir:

فَأَكْرَمَ بِقَحْطَانٍ مِنْ وَالِدٍ *** وَجَمِيرٍ أَكْرَمَ بِقَوْمٍ نَفِيرًا

“Baba(lar) itibariyle Kahtan(lılar) ne kadar üstündür!”

Himyerliler de savaşa çıkan kimseler (nefir) olarak ne de üstündürler!”

Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Onlar, bu ilk olaydan sonra birbirlerine daha bir katıldılar, daha çok birbirlerinin yardımcısı oldular. Hallerini daha bir düzelttiler.” Bu da yüce Allah'ın, itaatine dönüş yapmalarına karşılık onlara bir mükâfatı idi.¹⁴¹

Üçüncüsü, bu kelimenin mastar kalıbında ve manasında kullanılmasıdır. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Bir zaman sonra onlara karşı size tekrar üstünlük verdik, servet ve oğullarla gücünüzü artırdık; düşmana karşı cepheye ve muharebe

¹³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “N-f-r” md. c: V, s. 224.

¹⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât/Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, “N-f-r” md. s. 1075.

¹⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, c: X, s. 217.

meydanlarına olan çıkışlarınızı çoğalttık.” Araplar’ın klasik sözlüklerinde bu anlamı destekleyen yaygın bir kural da “kelimenin birinci ve ikinci aslî harfleri nûn ve fâ harflerinden oluşuyorsa, bu durumda o kelime ve türevlerinde mutlaka ana karargâhtan ayrılma ve uzaklaşma, başka bir yere çekilme anlamı söz konusudur.”¹⁴²

Araplarda her ne kadar duruma göre bu üç farklı anlamdaki kullanımı söz konusu ise de elbetteki sürekli ve yaygın olarak kullanılan bir anlam her zaman için geçerlidir. Dolayısıyla buradaki tüm etkenler göz önünde bulundurulduğunda ikinci anlamın daha uygun olacağı söylenebilir. Şöyle ki, bu âyetteki tüm zamirlerin çoğul olarak gelmesi, nefir kelimesinden önceki kavram olan (أَكْثَر) kelimesinin de çokluk anlamını ifade etmesi ve konunun genel bütünlüğüne, siyak ve sibakına uygun olması sebebiyle ikinci anlamın daha makul olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

عَلَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُذْتُمْ عُنَانًا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴿٨﴾

*“Umulur ki rabbiniz size acır. Ama eğer yine fesatçılığa dönerseniz biz de cezayı tekrarlarız. Biz cehennemi kâfirler için ebedî bir ceza yeri yaptık.”*¹⁴³

3.10. “حَصِيرًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Sözlüklerde bu kalıbın mazi muzari ve mastarı “حَصَرَ الرَّجُلُ حَصْرًا مِّثْلَ تَعَبٍ تَعَبًا،” şeklinde geçişsiz olarak gelebildiği gibi, “وَحَصَرَهُ يَحْصِرُهُ حَصْرًا، فَهُوَ مَحْصُورٌ وَحَصِيرٌ،” şeklinde “وَأَحْصَرَهُ. كِلَاهُمَا: حَبَسَهُ عَنِ السَّفَرِ. وَأَحْصَرَهُ الْمَرَضُ: مَنَعَهُ مِنَ السَّفَرِ أَوْ مِنْ حَاجَةٍ يُرِيدُهَا؛” şeklinde geçişli ve mezîd olarak da gelmektedir. Arap dilinde ve tefsirlerde bu kelimenin anlamı için “saran, kuşatan, kuşatılan, kuşatma yeri, dar, daraltan, zindan, cimri, hasır, döşek, yatak, yan böğür, kral”¹⁴⁴ gibi ondan fazla farklı mana verilmiştir. Ancak tüm bu anlamların ortak noktasını ve türediği kök harfleri göz önünde bulundurduğumuzda, onları “daraltma, kısıtlama ve engelleme” anlamında toplamak

¹⁴² İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyisi’l-Luga*, c: V, s. 459; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “N-f-r” md. c: V, s. 224; Derviş, Muhyiddîn, *İrâbu’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Beyânihi*, el-Yemâme, Dâru İbn Kesir, Beyrut, 1992, c: XV, s. 389.

¹⁴³ İsrâ 17/8.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: IV, s. 193-197. “H-s-r” md.; Semîn el-Halebî, Ebü’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmet b. Yûsuf b. İbrâhîm. *Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*. (thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd.) Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, c: I, s. 417, “hsr” md.

mümkündür. Çünkü tüm bu anlamların ortak noktasında ya doğrudan ya da dolaylı olarak bir engelleme, sıkıştırma ve sınırlama durumu söz konusudur.

Bu âyetteki anlamına gelince gerek dilcilerin gerekse tefsircilerin genel yorumlarına baktığımızda onu birkaç farklı manada değerlendirdiklerini görebiliriz.

Birincisi, fâil (kuşatan, saran, engelleyen) anlamındadır. Buna göre âyetin manası, “Biz cehennemi, kâfirleri çepeçevre kuşatan ve bağlayan bir şey kıldık” şeklinde olur. Böylece حَصِيرٌ kelimesi, sınırlayan, daraltan ve belli bir alanda hapseden manasına gelmiş olur. Çünkü cehennem, içine giren herkesin özgürlük, tasarruf ve hareket etme kabiliyetleri vb. birçok eylem ve söylemlerine ciddi manada bir engelleme ve sınırlama getirmektedir.

İkincisi, mef’ul manasında olmasıdır. Buna göre âyetin manası, “Biz cehennemi kâfirlerin toplanacağı, içinde kuşatılacakları bir yer haline getirdik” olur. Buna göre, “Dünya azabı ve işkencesi, ne kadar kuvvetli ve fazla olursa olsun, bazı insanlar ondan kurtulur ve kaçır; o azabın içine düşen kimse, ya ölüm veya başka bir yolla ondan kurtulabilir. Ama ahiret azabına gelince bu, insanı, kendisinden kurtulma ümidi bulunmaksızın çepeçevre kuşatır” şeklinde olur. Binaenaleyh, bu kimseler için, bahsettiğimiz dünyevî azabın yanında, bundan sonra, kendilerini her yönden kuşatacak olan ve kurtulamayacakları ahiret azabı vardır.¹⁴⁵

Araplar kral ve hükümdarlar için de bu kavramı kullanırlar. Çünkü hükümdar başkasının görebileceği bir yerde bulunmayıp genelde perde arkasında ya da kendi askerleri tarafından korunan bir durumda olur. Yani mef’ul manasında olup, koruma altına alınmış anlamındadır. Bu anlama uygun olarak, şair Lebid de der ki:

وَقَمَاقِمِ غُلْبِ الرَّقَابِ كَأَنَّهُمْ *** جُنُّ لَدَى بَابِ الْحَصِيرِ قِيَامُ

“Ve boyun kısımları oldukça kalın birtakım güğümler ki,

Hükümdar kapısının yanı başında ayakta duran cinleri andırmakta.”¹⁴⁶

Üçüncüsü, ism-i mekân kalıbında olup, “zindan, hapis, tutukluluk evi” manasındadır. Buna göre, “Biz cehennemi kâfirlerin, engellenecek, cezalandırılacak ve hapsedilecekleri bir hapisane, zindan kıldık” anlamında olur. Çünkü “حَصْر”

¹⁴⁵ Râzî, *a.g.e.*, c: □□, s. 303.

¹⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, c: XVII, s. 391.

maddesi hapis anlamında da kullanılır. Örneğin, “حَصَرْتُ الرَّجُلَ: إِذَا حَبَسْتُهُ”, “adamı hasrettim yani tutukladım” anlamındadır. Burada hasredilen kişiye mahsur yani mahpus (tutuklu) ya da “هَذَا حَصِيرُهُ” “bu onun tutuklandığı evdir” denir. Ayrıca yere serilen hasıra ve yana da (böğüre) “حَصِير” denilmesinin sebebi, hasır saplarının veya kaburga kemiklerinin üst üste ve iç içe geçmesinden kaynaklanır. Tıpkı cehennemin katlarının üst üste birbirlerini kuşattığı gibi.¹⁴⁷ Hapishanenin de kara parmaklıkları ve kelepçeleri de mahpusu çepeçevre kuşatır.

Dördüncüsü, “yatak ve döşek” anlamında kullanılmasıdır. Buna göre âyetin anlamı, “Biz cehennemi kâfirlere bir döşek, bir yatak yaptık” anlamındadır. Tıpkı A‘râf sûresi 41. âyet-i kerime de, “Onlar için cehennem ateşinden döşekler, üstlerine de örtüler vardır” buyrulduğu gibi. Bu görüş Hasan-ı Basrî’ye ait olup, Taberî de böylesi bir görüşün doğru ve isabetli olduğunu ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini dile getirmiştir.¹⁴⁸

Bu anlamlarının dışında başka anlamları da zikredebiliriz, ancak kelimenin hemen hemen bütün türevlerinde birinci ve üçüncü anlamın daha yaygın ve baskın olduğunu gördüğümüz için geri kalanları açıklama ihtiyacını duymadık.

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً ﴿١٢﴾

“Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayasınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık.”¹⁴⁹

3.11. “مُبْصِرَةً” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelimenin sözlüklerdeki yalın ve mezîd hali, “بَصَرَ بِهِ بَصَرًا وَبَصَارَةً وَبَصَارَةً”, “görebiliyor mu düşüncesiyle bir şeye bakmak, odaklanmak” anlamındadır. Sibeveyh buradaki mezîd kalıbı ile yalın kalıp

¹⁴⁷ İbn Kayyim, *a.g.e.*, c: II I, s. 12; Cevherî, *Tâcü'l-Luga*, c: II, s. 630-632, “hsr” md.

¹⁴⁸ Taberî, *a.g.e.*, c: XVII, s. 390-391.

¹⁴⁹ İsrâ 17/12.

arasındaki farkı yalın iken “بَصَرَ صَارَ مُبْصِرًا” “bir şeyi görmek, kavramak” şeklinde açıklarken, mezîd kalıbını ise “أَبْصَرَهُ إِذَا أَخْبَرَ بِالَّذِي وَقَعَتْ عَلَيْهِ عَلَيْهِ” “gözle görünen şeyi başkasına göstermek, aktarmak, haber vermek” şeklinde açıklamıştır.¹⁵⁰ Dolayısıyla buradaki kalıbın “إِفْعَال” babına dönüşmesi, beraberinde geçiş anlamını da katmıştır. Bu kavramla ilgili birbirine yakın, ama çok ince ayrıntılarla farklılaşan birkaç yorum yapılmıştır.

Birincisi, “aydınlatan, nur saçan, ışık veren” anlamında olup, tıpkı bizim mealde verdiğimiz mana gibi kullanılmasıdır. Buradaki “gündüz”ün mübsiraten (gören) anlamında kullanılması, mecâz-i aklîdir (Bir fiili asıl fâilinden, aralarındaki bir ilişki nedeniyle bir başka fâile isnat etmektir). Çünkü burada gören gündüzün kendisi değil insanlardır, ancak gündüz her şeyi görünür hale getirdiği için sanki kendisi görüyormuş gibi sebebiyet ilişkisi dolayısıyla bu kalıp tercih edilmiştir.

İkincisi, ettirgen ya da oldurgan anlamını katan, if‘âl babının ism-i fâil kalıbında ve anlamında kullanılmasıdır. Buna göre âyetin anlamı, “*Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, gördüren (görmenizi sağlayan) olarak da gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık*” şeklinde olur.

Bu anlama göre bizim asıl görmemizi sağlayan şey güneşin yaydığı ışıklardır. Çünkü bizim görme eylemimiz, gözümüzün korneasına temas eden ışıklar sonucunda gerçekleşir. Aksi takdirde gündüz gibi gece de görüyor olmamız gerekirdi, oysa bu mümkün değildir. Onun için kelimenin bu anlamda kullanılması hem Kur’ân’ın bir mucizesi hem de bilimsel verilere uyumu dolayısıyla çok daha uygundur.¹⁵¹

Üçüncüsü, mastar ya da ism-i mekân kalıbında “مَبْصَرَةٌ” mîm ve sâdın fethasıyla olup, isim makamında kullanılmasıdır. Araplarda ism-i mekânların bu şekilde kullanılması çok yaygındır. “وَمَكَانٌ مَّصْبَعَةٌ أَرْضٌ مَّسْبُوعَةٌ”, “Yırtıcı hayvanları, canavarları ve keleleri bol olan mekânlar” örneğinde olduğu gibi. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “*Biz geceyi ve gündüzü birer nişan olarak yarattık. Nitekim rabbinizin nimetlerini arayınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye*

¹⁵⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, “B-s-r” md. c: IV, s. 64.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 44.

gecenin nişanını siler, kendisinde görme ve ibret almanın mahalli olan gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık.”¹⁵²

İşte Arap dilinin zenginliği ve Kur’ân-ı kerîm ’in anlam dünyası tam da burada ortaya çıkıyor. Çünkü çok ince bir hareke ya da iştikâk kalıplarının değişimi dolayısıyla, muhteşem bir anlam söz konusu olabilir. Örneğin ikinci ve üçüncü anlamlar her ne kadar eski klasik tefsirlerde ön planda değerlendirilmese de günümüz bilimsel ve araştırma merkezli tefsirlerde çok önem kazanan anlamlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزِمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (١٣)

*“Her insanın sorumluluğunu omuzuna yükledik. Kıyamet gününde insana, açılmış vaziyette önüne konulacak olan bir kitap çıkaracağız.”*¹⁵³

3.12. “طَائِرُهُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelimenin sözlüklerdeki asıl kökü “ طَارَ الطَّائِرُ يَطِيرُ طَيْرًا وَطَيْرَانًا “ şeklinde olup temelde “uçmak” anlamına gelmekte, ayrıca “kuşun (ya da uçabilen herhangi bir şeyin) uçtuğunu haber vermek” anlamını da ifade etmektedir. Dolayısıyla bu kelime ism-i fail kalıbında olup genelde “uçma eylemini gerçekleştiren şey” anlamında kullanılır. Bununla beraber türevleriyle beraber Arapçada ve Kur’ân’da, “uçan, uçmak, yayılmak, kuş, uğursuzluk, kader, amel, kitap, nasip, rızık, hayır ve şer” gibi birçok anlamda da kullanılmaktadır.¹⁵⁴ Ancak burada tüm bu anlamları zikretmek mümkün olmadığı için, onların özeti mahiyetinde Râzî’den de alıntı yaparak, iki maddeyle yetineceğiz.

Birincisi, Araplar, herhangi bir iş yapmak isteyip, o işin kendilerini hayra mı şerre mi götüreceğini anlamak istediklerinde, kuşların hallerine bakarlardı. O, kendi kendine mi uçuyor, yoksa uçmak için onu zorlamaya (rahatsız etmeye) mi gerek var? Uçtuğu zaman, sağa mı sola mı uçuyor, yoksa yukarı doğru mu yükseliyor? Buna benzer tüm bu hususlara itibar ederek ve her birinden hayır ve şerrin, mutluluk ya da

¹⁵² Ebû Hayyân, *a.g.e.*, c: III, s. 21.

¹⁵³ İsrâ 17/13.

¹⁵⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: IV, s. 508-512, “T-y-r” md.

mutluluğun bir kanıtı olarak kabul ettikleri böylesi hareketlerden belli hükümler çıkarmaya çalışırlardı. Araplarda bu durum yaygın olarak kullanılan bir gelenek haline geldiğinden dolayı, hayır ve şer işlerine genel olarak “tâir” isimlendirmesini uygun gördüler. Dolayısıyla burada bir şeyin lazımı (gerektirdiği şey, ayrılmayan parçası) ile isimlendirilmesi durumu söz konusudur. Kur’ânı kerîm’de buna benzer bir örnek de Yâsîn sûresindeki, “*Dediler ki: ‘Doğrusu biz sizin yüzünüzden tetayyura uğradık (uğursuzluğa uğradık)’*. Onlar da “*قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ*” “*Sizin tâiriniz (uğursuzluğunuz) sizdendir’ dediler*” (Yâsîn 36/18-19) ifadesidir. O halde, âyetteki bu kalıbın anlamı, “Her insanın amelini boynuna geçirdik” şeklinde olur. Buradaki açıklamanın doğruluğuna dair bir delil de Hasan ve Mücâhid’in, bu kelimeyi, (طَيْرَةٌ) şeklinde okumuş olmalarıdır.¹⁵⁵ (Buna göre bu kavram her ne kadar zahiren ism-i fâil kalıbında olsa da anlam bakımında mastar manasındadır.).

İkincisi, Ebû Ubeyde şöyle der: “Araplarca, (الطَّائِرُ) “tâir”, “pay, hisse, nasip” demek olup, İranlıların “baht” (talih) dedikleri şeydir. Bu izaha göre, âyetteki “tâir”, “O insan için, hayır ve şerden payına düşen, nasibi olan şey” demektir. Bu konuda sözün özü şudur: Allah Teâlâ mahlûkatı yaratmış ve her birine belli bir miktar akıl, ilim, ömür, rızık, saadet ve şekavet vermiştir. İnsanın bu miktarı aşması ve ondan ayrılması mümkün değildir. Aksine onun gerek kemiyet gerek keyfiyet bakımından mutlaka bu miktara ulaşması ve bunu aşmaması gerekir. O halde, mukadder olan bu şeyler, sanki ona doğru uçar, onun için meydana gelir. Bu manaya göre, takdir edilmiş o şeylerin, âyette “tâir” lafzı ile ifade edilmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Binaenaleyh âyetteki bu tabir, “Allah Teâlâ’nın takdir ettiği ve ilm-i ezelisinde tahakkuk edeceği belli olan şeylerden kinayedir. Bu sebeple bütün bunlar, hiçbir tarafa sapmaksızın o kimseye (sanki uçarak) gelip ulaşır ve ondan ayrılmaz” demektir.¹⁵⁶

Bu anlama göre ise bu kelime fâil kalıbında olup, bu anlamın lazımı (gerektirdiği şey, ayrılmayan parçası) olan kinayeli bir mana kastedilmiştir. Özetle diyebiliriz ki bu kavram, tefsircilerin büyük bir bölümünün genel yorumuna uygun olarak ister birinci manadaki kişinin ameli anlamında olsun, isterse ikinci anlamdaki

¹⁵⁵ Râzî, *a.g.e.*, c: XX, s. 308.

¹⁵⁶ Râzî, *a.g.e.*, a.y.

kişinin hakkında yazılmış mukadderatı anlamında olsun, her iki durumda da dolaylı veya doğrudan, kelimenin aslî anlamı olan uçma eylemini içinde barındırır. Çünkü bu dünyada yaptığımız bütün amellerimiz ya da hakkımızda yazılıp çizilen bütün ilâhî mukadderat, kuşların uçarak menziline ulaşması gibi mutlaka bizi takip ederek (ya da uçarak) bizlere ulaşacaktır. Bu anlamlara ilave olarak şunu da diyebiliriz ki; Allah Teâlâ bu tabiri kullanarak, tam manasıyla hakikatini bilemediğimiz soyut bir gerçeği, neredeyse her gün karşılaştığımız ve gözlerimizle gördüğümüz somut bir örnekle açıklamıştır.

اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا (١٤)

“Oku şimdi kitabını! Bugün kendini yargılamak üzere kendi nefsin sana yeter!”¹⁵⁷

3.13. “حَسِيبًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelimenin yalın hali “حَسِبْتُ الشَّيْءَ أَحْسَبُهُ حِسَابًا” “herhangi bir şeyi saymak, hesaplamak” anlamındadır. Ayrıca aynı kök harflerden türemiş ve Esmâ’ül-Hüsna’dan “الحَسِيب” kalıbı da “Kulun her şeyini hesaba çeken ve ona her konuda kâfi olan” bu anlamda kullanılmıştır.¹⁵⁸

Bu ifadenin iştikâk ve anlamıyla ilgili olarak iki görüş söz konusudur.

Birincisi, kelimenin kök anlamını da göz önünde bulundurarak, (فَعِيل) vezninde olup, fâil “حاسبًا” “مُحَاسِبًا”, (kendini hesaba çeken, sorgulayan, yargılayan) anlamında kullanılmasıdır. Bu anlam bizim mealdeki anlamla da uyum içerisindedir.

İkincisi, kelimedede çok yaygın olarak bilinen ve Kur’ân’da çokça kullanılan “kifâyet, kâfi, yeterli” anlamında kullanılmasıdır. Tıpkı Âl-i İmrân sûresi 173. (حَسْبُنَا) “Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!” vb. âyetlerde olduğu gibi. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “Oku şimdi kitabını! Bugün her şeye ve herkese kâfi ve yeterli olan Allah, sana da (şahit olarak) yeterli ve kâfidir.” Ancak burada iki tane aynı anlamı ifade eden kifâyet kelimesinin bir arada gelişi ve ikinci ifadenin de “علي”

¹⁵⁷ İsrâ 17/14.

¹⁵⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: I , s. 314. “H-s-b” md.

harfiyle gelmesi, bu kelimenin şahit anlamında olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü “شهد” kalıbı “علي” ile müteaddi olur. Ve şahit iddia sahibinin maksadının yerine gelmesi için yeterli olur.¹⁵⁹

Âyetteki tüm zamirlerle beraber siyak ve sibak uyumunu da göz önünde bulundurduğumuzda birinci anlamın daha az tevile ihtiyaç duyması, kök anlamıyla da birebir örtüşmesi ve sorumluluğu tamamen muhataba yüklemesi dolayısıyla daha makul olduğunu söyleyebiliriz.

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴿١٦﴾

“Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine (iyiye yönlendirici) emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”¹⁶⁰

3.14. “أَمَرْنَا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin yalın hali “أَمَرَهُ بِهْ وَأَمَرَهُ يَأْمُرُهُ أَمْرًا وَإِمَارًا فَأَتَمَرَ أَي قَبِلَ أَمْرَهُ” şeklinde olup tıpkı mealini verdiğimiz bu âyette olduğu gibi hem Arap dilinde hem de Kur’ân’da genelde nehyin zıt anlamı olarak “emretmek” anlamında kullanılır. Ancak zaman zaman farklı kalıplar ve anlamlarda kullanıldığı da olmuştur. Örneğin: “أَمَرْنَا، أَمَرْنَا” hemze yerine uzatmalı elif ya da mîm harfinin şeddesiyle mezîd kalıbında âmir, idareci, yönetici ya da (makâm, yetki, mal bakımından) çoğalan anlamında da okuyanlar olmuştur.¹⁶¹

Buradaki son kalıplara göre âyetin anlamı şöyle olur: “Bir ülkeyi helâk etmek istediğimizde oranın şımarmış kişilerini yönetici, âmir ve yetki sahibi kılarız;/onların makâm ve mallarını çoğaltırız; onlar ise (bu yetkileri dolayısıyla) orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helâke müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.”¹⁶²

¹⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, İstanbul 2017, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 70, c: III, s. 1079.

¹⁶⁰ İsrâ 17/16.

¹⁶¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: IV, s. 26-29.

¹⁶² Taberî, *a.g.e.*, c: XV II, s. 403-404.

b) Asmaî şöyle der: “‘Uff’ kelimesi, ‘kulak kiri’; ‘tuff’ kelimesi de ‘tırnak kiri’ anlamına gelir. Bu kelimeler, bir şeyden tiksiniildiği zaman söylenilir. Daha sonra bu kelime yaygınlaşarak, Araplar bunu, eziyet duydukları her şey için kullanır oldular.”

c) Bazıları, bu kelimenin manasının, “killet, azlık” olduğunu söylemişlerdir ki bu, Arapların, “az şey” anlamında kullandıkları “efîf” tabirlerinden alınmıştır. “Tuff” kelimesi de “itbâ” kabilinden kullanılır. Bu, Arapların tıpkı, “Şeytânım-leytâmın; habîsun-nebîsun” (Şeytan meydan; kötü mötü vb.) demeleri gibidir.

d) Sa‘leb, İbnü’l-A‘rabî’den, bu kelimenin, can sıkıntısı anlamına geldiğini söylediğini rivâyet etmiştir.

e) Kutebî şöyle der: “Bu kelimenin aslı şudur: Senin üzerine toprak veya kül düştüğünde, sen onu izâle etmek için, ona üflersin. O üfleme esnasında meydana gelen ses, işte senin ‘üf, üf...’ demendir. Daha sonra Araplar bu kelimenin kullanış sahasını genişleterek, bu kelimeyi, kendilerine gelen her kötü hal sırasında söylemeye başladılar.”

f) Zeccâc bu kelimenin manasının, “kokmak, kokuşmak” olduğunu söylemiştir ki bu, Mücâhid’in görüşüdür. Çünkü Mücâhid, Cenâb-ı Hakk’ın hitabına, “Onlar, sen horlarken, sen altına pislerken, senden tiksiniedikleri gibi sen de onlardan tiksine” manasını vermiştir. Mücâhid ’den gelen bir başka rivâyette de onun bu âyette, “Sen onlardan, hoşuna gitmeyecek bir koku duyduğunda, sen onlara ‘öf’ deme!” manasını verdiği zikredilmiştir.¹⁶⁴

Bu kelimenin iştikâkına gelince, ya ism-i savttır. Yani tiksinti ve hoşnutsuzluğu ifade eden sesin ismidir. Buna göre âyetin anlamı: “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf gibi, tiksinti ya da hoşnutsuzluk anlamına gelen hiçbir kötü sözü söyleme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.*”

Ya muzâri manasında ism-u fiildir. Buna göre âyetin anlamına geniş zaman kavramı da dâhil olur. Şöyle ki: “*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne*

¹⁶⁴ Râzî, *a.g.e.*, c: □□ , s. 325.

babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara sizden rahatsızlanıp tiksiniyorum anlamına gelen öf gibi kelimeleri kullanma! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.”

Ya da mastar olup, “تَباً وَقَبْحاً وَخَسِرَاناً” yok olasıca, yazıklar olsun, ziyan olsun” anlamına kullanılmıştır. Böylece âyetin anlamı şöyle olur: “Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara yazıklar olsun size anlamına gelen öf vb. kelimeleri kullanma! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.”

Özetle diyebiliriz ki, bu kelime her türlü ya özel sesleri ifade etmek için kullanılan saf bir savt (ses) ismidir, ya muzâri anlamında olup hoşnutsuzluğu ifade eden fiilimsi bir isimdir ki, dilcilere göre bu anlamdaki kullanımı çok nadirdir, ya da mastar olup “yazıklar olsun” anlamında kullanılan bir kelimedir. Tüm bu farklı açıklamalardan da anlıyoruz ki, burada asıl yasaklanan şey öf vb. kelimeleri kullanmak değildir. Asıl yapılmaması gereken şey, ebeveyni her türlü incitici, rahatsız edici, tüm eylem ve söylemlerden sakındırmaktır. Öf kelimesinin açıklanması ise bu hoşnutsuzluğun minimum düzeyini ortaya koymak için zikredilmiştir.

Bununla beraber bu ifadenin Kur’ân’daki kullanımına baktığımızda, buradaki kullanımıyla beraber sadece üç yerde geçtiğini, (Enbiyâ sûresi (67. âyet), Ahkâf sûresi (17. âyet) ve İsrâ sûresi (23. âyet), bu her üç yerde de fiilimsi bir eylem yerine, isim ağırlıklı bir sözcük olarak kullanılmasının daha yaygın olduğunu görüyoruz. Zemahşerî’nin de bu kelimeyi sadece memnuniyetsizliği ifade eden bir ses kelimesi olarak tarif etmesi bizim söylediklerimizi destekler niteliktedir.¹⁶⁵

إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كُفُورًا (٢٧)

¹⁶⁵ Detaylı bilgi için bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c: III, s. 1094; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, c: V I, s. 25; Sıddîk Hasan Han, *Fethu’l-Beyân*, c: VII, s. 376; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü’l-Masûn fî Ulûmi’l-Kitâbi’l-Meknûn*, (thk. Ahmed Muhammed el-Harrât), Dârü’l-Kalem, Dımeşk 1994, c: VII s. 341-342.

“Çünkü savurganlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan da rabbine karşı çok nankördür.”¹⁶⁶

3.16. "إِخْوَانٌ" KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelime kardeş anlamındaki “أَخٌ” kelimesinin çoğulu olup aslı “أَخَوٌ” şeklinde yani hâ’nın fethasıyla. Çünkü tesniye (ikil) kalıbında “أَخَوَانٌ” vâvlı olarak kullanılır. Çoğulu ise “إِخْوَانٌ وَ إِخْوَةٌ وَأَخَوَةٌ” şeklinde gelir.¹⁶⁷

Ancak Kur’ân’da yalnızca iki çoğulu kullanılır.

Birincisi, “إِخْوَةٌ” bu kelime hem kan bağı ile birbirlerine bağlı olan kardeşler için kullanılır. Örneğin, “وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ” “Yusuf’un kardeşleri çıka geldiler” (Yûsuf 12/58). Hem de aynı inanç yapısına sahip hayır ve takvadaki kardeşlik için de kullanılır. Örneğin, “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ” “Müminler ancak kardeşlerdir” (el-Hucurât 49/10) mealindeki âyet-i kerimede olduğu gibi.

İkincisi ise “إِخْوَانٌ” şeklindedir. Bu kelime ise daha çok iyi ya da kötü olduğuna bakılmaksızın, aynı düşünce ve fikir yapısına sahip olan, yol arkadaşlığı ya da gönül dostluğu için kullanılır. İyilikteki kullanımına örnek: “فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا” “Ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz” (Âl-i İmrân 3/103). Zira söz konusu âyetteki bahse konu olan kardeşlerden maksat sahabe efendilerimiz olup, bu ifadeyi kullanmanın hikmeti de şu olabilir: Allah Teâlâ bu âyet-i kerimede sahabelerin birbirlerine olan sıkı bağlarını ve gönül dünyasındaki irtibatını tıpkı öz kardeşin kardeşine olan sıkı irtibatı gibi özel bir ifadeyle vurgulamak istemiş olmasıdır. Kötülükteki kullanımına örnek olarak da konumuzdaki bu âyet gösterilebilir. Buradaki temel vurgu da tıpkı yukarıdaki âyet gibi savurganların şeytanın yolundaki ve izindeki sıkı bağlantısını bu ifade dolayısıyla, öz kardeşin kardeşine olan irtibatı ve eğilimi şeklinde vurgulanmak için yapılmış olabilir. Dolayısıyla hem Arap dilinde hem de Kur’ân’daki bu ve buna benzer kelimelerin aynı kökten gelmelerine rağmen ufak bir nüansla birbirlerinden ayrı ayrı anlamları ve mesajları içeriyor olması, istikâkın ve kelime odaklı çalışmanın ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunun açık bir kanıtıdır.

¹⁶⁶ İsrâ 17/27.

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: XIV, s. 19. “E-h-v” md.

إِنَّ الْمُبْذَرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٢٧﴾

“Çünkü savurganlar şeytanların dostlarıdır. Şeytan da rabbine karşı çok nankördür.”¹⁶⁸

3.17. “الشَّيْطَانُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelimenin iştikâk ve anlamıyla ilgili üç farklı görüş bulunmaktadır.

Birincisi ve en sağlıklısı, bu ifade “شَطْنٌ يَشْطُنُ شَيْطَانٌ” kalıbından türemiştir. Bu görüşe göre “şeytan” kelimesi, فَعَالٌ vezninde olup sülâsî mücerredin birinci babından olan شَطْنٌ fiilinin sıfat-ı müşebbehesidir. Anlamı ise “بُرْ شَطُونٌ” kalıbındaki, “uzak ve derin kuyu” anlamında olup, haktan, doğruluktan, rahmetten uzaklaşan anlamındadır. Bu görüşe göre “شَطْنٌ” harflerinin her üçü de aslî harflerdir. Bu kelimenin aslî anlamına uygun olarak Ebû Ubeyde şöyle demiştir: “Her türlü haktan ve doğruluktan uzaklaşan ve azgınlaşan cin, insan ve hayvanların her birine şeytan denir.”

İkincisi, bu ifade “شَاطٌ يَشِيطُ شَيْطَانٌ” kalıbından türemiştir. Bu görüşe göre “şeytan” kelimesi “فَعْلَانٌ” vezninde olup, sülâsî mücerredin ikinci babından olan “شَيْطٌ” fiilinin sıfat-ı müşebbehesidir. Anlamı ise “bâtıla sapmış”, “aceleci”, “helak olmuş” ve “öfkeden yanmayı hak etmiş kişi” demektir. Çünkü Rahmân sûresinin, “Cinleri de dumansız alevden yarattı” mealindeki 15. âyetinden de anlaşıldığı üzere şeytan ateşten yaratılmıştır. Onun için öfkeye dayalı aşırı güç ve ırkına bağlı aşırı tutku şeytanın bir karakteri haline gelmiştir. Bu yapısından dolayı da Hz. Âdem (a.s.)’a secde etmekten kaçınmıştır.¹⁶⁹

Üçüncüsü, bu kelime Arapça olmayıp, “düşman” anlamındaki İbrânîce ya da Süryânîce bir kelimedenden geldiği ya da “karşı çıkan, eğri yoldan giden” anlamında İncil’de geçen bir kelimedenden esinlenerek, Batı dillerinde de kullanılan “satan”

¹⁶⁸ İsrâ 17/27.

¹⁶⁹ İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga*, c: III, s. 184; İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî (ö. 321/933), *Cemheretü’l-Luga* (thk. Remzi Münîr Ba‘lebekî), Beyrut, 1987, c: I, s. 867; Cevherî, *Tâcü’l-Luga*, s. 598; Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî el-Hamevî, (ö. h.770) *el-Misbahu’l-Münir fi Garibi’s-Serhi’l-Kebir li’r-Rafii*, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut, 1987, s. 163; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi’l-Kur’ân*, (thk. Safvân Adnân Dâvûdî), Dâru’l-Kalem, Dimeşk, 1992. s. 261, “Ş-t-n” md.; *Müfredât /Kur’ân Kavramları Sözlüğü* (trc. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu,) Çıra Yayınları, İstanbul, 2010. s. 551.

kelimesinin Arapçalaşmış hali olarak karşımıza çıktığı şeklindedir. Bu kelimeyle aynı vezne gelip, İbrânîce ve Süryânîce kelimelerden derlediğimiz bu üç kalıp da “الهيدام, البيطار, القيدار” Bahadır, Baytar ve İsmail aleyhisselâmın soyundan Kaydar kabilesi veya reisi, bu kelimenin yabancı bir dilden türediğinin bir kanıtıdır.¹⁷⁰

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Bu kelime Kur’ân’da her üç anlama uygun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak bu kelimenin kökünün Arapça mı yoksa başka bir dil mi olduğu şeklindeki bir tercihle karşı karşıya kaldığımızda, onun Arapça bir kelime olmasının daha yaygın olduğunu görmekteyiz. Çünkü dipnotta da kaynaklarını verdiğimiz tüm sözlükler bu kelimenin Arap dilinin şiirinde de nesrinde de çokça kullanıldığı kaynaklarıyla beraber zikretmişlerdir. Onun için kelimenin eski dillerde ya da eserlerde kullanılmış olması, her ne kadar Arapça bir kelime olmadığının bir kanıtı gibi gözükse de, bu kelimenin Kur’ân’da seksen sekiz defa aynı kalıp ve onun çoğul ifadesiyle zikredilmesi ve Arap dil çalışmalarının baş mimarları olan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), Sîbeveyhi (ö. 180/796), Asmaî (ö. 261/831) ve Ezherî (ö. 370/981) gibi dilcilerin de bu kelimenin iştikâkına yer vermeleri bu kanıtı çürütmektedir. Çünkü bu ifade Arap dilinin hem lafız hem de mana yapısına tamamen uyumlu bir yapıya sahiptir.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ حَسْبَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا (٣١)

“Fakirlik korkusuyla çocuklarınızın canına kıymayın! Biz onların da sizin de rızkınızı veririz. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahtır.”¹⁷¹

3.18. “خِطْأٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin kıraati, iştikâkı ve anlamıyla ilgili birkaç görüş vardır.

Birincisi, mealde de olduğu şekliyle, “خِطْأٌ” “hâ”nın kesresi ve “tâ”nın sükûnuyla, “bilerek ve kasıtlı olarak işlenen suç, cürüm, günah” anlamında olup, sülûsî mücerredin dördüncü babından olan “أَتَمَّ إِثْمًا” manasında ve veznindeki “خِطْأٌ” fiilinin mastarıdır. Bu kıraat cumhurun kıraati olup, bizim mealdeki verdiğimiz

¹⁷⁰ Âyetullah Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ferheng ve İslâmî İrşâd Bakanlığı, Tahran, 1949. c: VI s. 62; Abdullah Bedeva, *Tâhîr b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk*, s. 221.

¹⁷¹ İsrâ 17/31.

anlamla birebir aynıdır. Kur’ân’daki bu anlama benzer iki örnek de Kasas ve Alak sûrelerindeki şu âyetlerdir: “إِنْ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ”, “Doğrusu Firavun, (veziri) Hâmân ve askerleri hep günahkârdılar” (Kasas 28/8) ve “نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ”, “O yalancı, günahkâr perçeminden!” (Alak 96/16). Ancak bu her iki örnek de fiil kalıbı yerine ism-i fâil kalıbında gelmiştir.

İkincisi, “خَطَأً” hâ ve tâ harflerinin fethasıyla olup, kasıtlı’nın zıddı anlamındaki Türkçe ifadesiyle “bilmeden, yanlışlıkla” manasında olup, “أَخْطَأَ” fiilinin mastarı olan “إِخْطَاءً” kalıbının yerinde kullanılan bir isimdir. Bu kalıbın ism-i fâili ise “مُخْطِئٌ” dır. Ahzâb sûresi ’nin 5. âyetteki anlamı (“وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ”, “Yanıldığınız hususta size günah yoktur, fakat bilinçli ve kasıtlı olarak yaptıklarınızdan sorumlusunuz.”) buradaki anlamla bire bir örtüşmektedir.

İki anlamın arasındaki ince ayrıntıyı şöyle açıklayabiliriz: Birinci anlama göre, bilerek ve kasıtlı olarak, doğrudan şaşmak ve ayrılmak söz konusu iken, ikincisinde kişi bilmeden, yanılarak ve unutarak ayrılmaktadır. Burada özellikle ayrılmak kelimesinin altını çizmek lazım. Çünkü bu ifadenin kök manasında “خطا” yani adım atarak nakil eylemini, hareketi gerçekleştirmek manası yatmaktadır. Şöyle ki: “Doğruluk” herkesin kafasında, örf ve âdetlerinde karar kılan, sabitleşen ve zihinlerinde yerleşen bir durumdur. Dolayısıyla bu durumun sınırlarını aşıp, başka bir duruma yönelip geçersen (adım atarsan) işte o zaman doğruluktan (adım atarcasına) çıkmış olursun. Bu ince anlam dolayısıyla eylemin adı da kendisine uygun bir tabirle “adım atarak ilerlemek” anlamına gelen “hata” olarak belirlendi. Bakara sûresi 168. âyet-i kerime “وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ” “Fakat şeytanın adımlarına uymayın” bizim bu söylediklerimizi destekler mahiyettedir.¹⁷²

Üçüncüsü, “خَطَاءً” “hâ”nın kesresi, “tâ”nın fethası ve uzatmalı bir elif ile “خَاطِئٌ يُخَاطِئُ خَطَاءً مَثَلُ قَاتِلٍ يُقَاتِلُ قِتَالًا”, “خَطَأً” manasında olup, “خَطَأً يُخَاطِئُ خَطَاءً مَثَلُ قَاتِلٍ يُقَاتِلُ قِتَالًا” kalıbında olduğu gibi mastardır. Ancak buradaki ifadenin farkı, onun bir lügat (farklı bir dilsel kullanım veya farklı bir lehçe) olarak kullanılmasının yanında, cümleye ekstra bir mübalağa manasını da katmış olmasıdır. Çünkü Araplarda meşhur olan kurala göre: “harflerin

¹⁷² Detaylı bilgi için bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: XV, s. 88-89; Semîn el-Halebî, *ed-Dürri'l-Masûn*, c: VII s. 346-348; İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûreddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimaşkî (VIII./XIV. yüzyıl) *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad), Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c: XII, s. 268-269.

çokluğu mananın çokluğuna delalet eder.” Böylece bu mufâale kalıbı aracılığıyla işlenecek olan suçun vahameti daha somut ve daha vurgulu bir şekilde ifade edilmiş olacaktır. Bu açıkladığımız kıraatlerin dışında, “خَطَاً بِالْقَصْرِ كَعَصَاً, خَطَاءً بِالْمَدِّ كَالْعَطَاءِ”, gibi kısa ve uzun okunuşları aktaran başka farklı rivâyetler de olmuştur. Ancak o rivâyetlerde bizim burada söylediklerimizden farklı bir anlam söz konusu olmadığından onları özel olarak açıklama ihtiyacını duymadık. İşte tüm bu farklı kıraat ve iştikâk yorumları, bizlere Arapçanın ve dolayısıyla Kur’ân’ın çok zengin bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü çok küçük bir hareke değişimi ya da iştikâk yorumuyla bambaşka anlamlar ortaya çıkmakta ve araştırmacı/ilgili için de yeni ve farklı ufuklar çizilmektedir.

وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾

“*Zinaya yaklaşmayın! Çünkü o hayâsızlıktır, çok kötü bir yoldur.*”¹⁷³

3.19. “الزَّانِيَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin dini anlamı, “şer’î bir akit olmadan kadınla yapılan cinsel ilişki” demektir. İştikâk ve kıraatine yönelik de iki farklı görüş söz konusudur.

Birincisi ve en yaygın olanı, Hicaz ehlinin kıraatine uygun olarak, “زنا” kelimesinin maksûr (sonunda hemze olmayan) olarak okunmasıdır. Bu ifadenin Kur’ân’daki genel kullanımı bu şekildedir. Binaenaleyh bu kalıp, “زَنِى الرَّجُلُ يَزْنِي زَنًى”, sülâsî mücerredin ikinci babından türemiş olup, aslî yâ harfi ile dir. Çünkü nisbet kalıbı için “زَنُوِي” denir. (Buradaki vâv harfine takılmamak lazım, zira bu harfin aslı da yâ olup, üç yâ harfi peş peşe gelmesin diye yâ harfi vâv harfine kalb edilmiştir.)

İkincisi, Benî Temîm ya da Necd lügatine göre “زناء” kelimesinin memdûd olarak (sonunda hemze ile) okunmasıdır. Bu kıraat diğerine nazaran çok az kullanılsa da Arap şiirinde buna dair örnekleri bulmak mümkündür. Örneğin, Ferezdak şiirinde şöyle der:

أَبَا حَاضِرٍ مَّنْ يَزْنُ يُعْرِفُ زَنَاؤُهُ *** وَمَنْ يَشْرَبِ الْخُرْطُومَ يُصْبِحُ مُسَكَّرًا

Ey Ebû Hazır, kim zina ederse, zinası bilinir

¹⁷³ İsrâ 17/32.

Kim de keskin şarap içerse, sabahleyin mahmur kalkar.

Başka bir şair de şöyle der:

كَانَتْ فَرِيضَةٌ مَا تَقُولُ كَمَا *** كَانَ الزَّيْنَاءُ فَرِيضَةَ الرَّجْمِ

Dediğinin cezası o oldu.

*Tıpkı recmin de zinanın cezası olduğu gibi.*¹⁷⁴

Buna göre bu kalıp, müfâale babı “زاني يُزاني” nin mastarıdır. Bu ifadenin bu anlamda kullanılması hem lafız hem de mana bakımında ciddi bir uyumu da beraberinde getirmektedir. Çünkü müfâale babının en belirgin anlamı iştirak (ortak eylem) içindir. Bu çirkin eylemin de tek taraflı olmayıp, ancak iki kişi arasında gerçekleşiyor olması bu görüşü desteklemektedir. Buraya kadar zikrettiğimiz bu iki anlam, kelimenin vâv ya da yâlı olduğu durumlar için geçerlidir. Ancak aynı ifadenin nadir de olsa hemzeli olarak kullanılıp “زَنَاءٌ”, “tutulmak, daralmak, dağa tırmanmak, sidiği sıkışmak ve kısa olmak” gibi bambaşka anlamlara da gelmektedir. Örneğin bu anlamda hadis-i şerifte şöyle buyrulmuş: “لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ وَهُوَ زَنَاءٌ” “Sizden biriniz abdesti sıkışık olduğu halde namaza durmasın.”¹⁷⁵

Tüm bu açıklamalardan sonra kısaca diyebiliriz ki: Bu kavram ve türevlerindeki ortak nokta, bir eylemi haksız, makul, meşru ve doğal olmayan yollarla temin etmeye çalışmaktır. Örneğin zina meşru olmayan bir yöntemdir. Abdestini sıkışık bir halde bırakmak doğal olmayan bir eylemdir. Dağa tırmanmak makul bir durum değildir. Diğer örnekler de buna benzer açıklanabilir.¹⁷⁶ Burada konumuz itibarıyla bir şeyin altını çizmek lazım, şöyle ki: “زَنَى ve زَنَاءٌ” maddeleri hemzeli ve yâlı olunca iki kelime arasında iştikâk-ı ekber (kelimenin bazı harflerini, aralarında sıfat veya mahreç benzerliği veya yakınlığı bulunan bazı harflerle değiştirilerek yapılan iştikâk türü) söz konusu olur. Bu konu çalışmamızın birinci bölümünde detaylı bir şekilde işlenmiştir.

¹⁷⁴ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, c: III, s. 23; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c: XIV, s. 359; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, c: VII, s. 348.

¹⁷⁵ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277), *Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, c: III, s. 135.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c: XIV, s. 359; Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c: IV, s. 354; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 215, “zna” md.

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٣٥)

“Ölçtüğünüüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın. Bu hem daha iyidir hem de sonucu daha güzeldir.”¹⁷⁷

3.20. “القسطاس” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin istikâk ve kıraatinde ihtilaf olup, birbirinden farklı birkaç görüş söz konusudur. Kimi âlimler kelimenin yabancı olduğunu, Arapçaya daha sonra geçtiğini savunurken, kimisi de yabancı olmayıp Arapça asıllı bir kelime olduğunu savunur.

Birincisi, “القسطاس” kıraat imamlarının büyük bir kısmının görüşüne göre, “sîn” in sükûnu “kâf”ın zammesiyle okunur. Ancak Hafs kıraati ve birkaç kâriye göre ise kelimenin okunuşu, “kâf”ın kesresi, “sîn” in sükûnuyladır, bu her iki okuma şekli de çok yaygın olarak kullanılan iki farklı lügattir.¹⁷⁸

İkincisi, (قُسْطَاسٌ) (قُسْطَانٌ) kıraat imamlarında Hamza’nın bu şekilde okuduğuna dair rivâyetler olsa da ancak bu okuma şekilleri yok denecek kadar azdır.¹⁷⁹

Kelimenin istikâkına gelince, bazı âlimler onu ölçü aletinin ismi olup “kıstas, mizan, ölçü ve terazi” anlamında kullanmıştır. Tıpkı bizim de mealde verdiğimiz gibi kelimenin bu anlamda kullanılması çok manidardır. Çünkü kendisinden sonra gelen sıfat (doğru terazi) ile de gâyet uyum içerisinde olur. Mücâhid gibi bazı âlimler ise bu kelimenin Rum asıllı olup, “adalet” anlamında olduğunu ileri sürmüşler. Buna göre bu kelime, ya adalet anlamındaki “قِسْطٌ” ve terazinin kefesini anlamındaki “قِسْطَانٌ” kelimelerinden oluşmuş mürekkep bir isimdir ya da adalet anlamındaki “قِسْطٌ” kelimesi “قِسْطَاسٌ” kelimesinin kısaltılmış halidir. Zira Rumca harflerin birçoğu sîn harfiyle tamamlanır.¹⁸⁰

¹⁷⁷ İsrâ 17/35.

¹⁷⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: XV, s. 98.

¹⁷⁹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, c: III, s. 24; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, c: II, s. 279.

¹⁸⁰ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 98.

Böylece bu kelime, Arapça olmayıp, aslı itibarıyla Rumca bir kelimedir. Ancak daha sonra Araplar onu kendi kullanımlarına uygun bir hale getirerek kullanmaya başlamış, muarreb (Arapçalaşmış) bir kelime haline getirmişlerdir. Kelimenin böyle olması, Kur'ân'ın fasih Arapçasına herhangi bir hanel getirmemektedir. Çünkü Araplar eğer yabancı bir kelimeyi alıp, onu kendi dillerinin kurallarına uygun olacak şekilde dizayn ederlerse artık o kelime yabancı olmaktan çıkıp Arapçalaşmış olur.

İbn Atıyye el-Endelüsî gibi bazı âlimler de bu kelimenin yabancı olmayıp, Arapçada “adalet” anlamındaki “قِسْطٌ” kelimesinden türediğini ve “قِسْطَاسٌ” kelimesinin de mübalağa için kullanılmış bir ifade olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu durumda kendisinden sonra gelen sıfat ile (doğru adalet) anlam bakımından bir uyumsuzluk söz konusu olur. Çünkü adaletin her türlü doğru olmak zorundadır. Eğer doğru değilse o adalet, adalet değildir. Ancak bu anlamsal uyumu sağlamak için buradaki sıfatın adaletin doğruluğuna vurgu yapmak için geldiğini söylersek, o zaman cümledeki uyumsuzluk da ortadan kalkmış olur.¹⁸¹

İbn Fâris de “قِسْطٌ” maddesinde ki her üç harfin de aslî harfler olup bu kalıbın ezdâd'tan (karşıt anlamlı kelimelerden) olduğunu ileri sürer. Örneğin: “قِسْطٌ” kelimesi “adalet” anlamındadır. Bu anlamda ki mezîd kalıbı da “أَقْسَطَ يُقْسِطُ” olarak gelmektedir. Nitekim (Mâide sûresi, 42. Âyette) “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ” (*Şüphesiz Allah âdil olanları sever.*) aynı anlamda ism-i fâil kalıbında gelmiştir. Ancak aynı kalıbın fethalî hali olan “قَسَطَ يَقْسِطُ قَسْطًا قُسُوطًا” ise “eğrilmek, adaletten şaşmak, zulmetmek” anlamındadır.¹⁸²

Özetle söylemek gerekirse, bu ifade her ne kadar iki anlamda da kullanılabilirse de bu kelimenin “ölçü aleti” anlamında olması daha makuldür. Çünkü bu anlamda kullanılması kendisinden sonra gelen sıfat ile uyumlu olmasını sağlarken, hiçbir teville de ihtiyaç bırakmamaktadır. Ayrıca ölçü ve tartı fiillerinden sonra ölçü aletinin kullanılması âyetin insicamına da uymaktadır. Son olarak da adalet anlamını, “dosdoğru” anlamındaki “الْمُسْتَقِيمُ” sıfatından da anlamak mümkündür, ayrıca bu kelimeyi o anlama tevil etmeye gerek yoktur.

¹⁸¹ İbn Âşûr, *a.g.e.a.y.*; İbn Âdil, *a.g.e.*, a.y.

¹⁸² İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, c: V, s. 85-86.

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾

“Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.”¹⁸³

3.21. “وَلَا تَقْفُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Kelimenin iştikâkı ve anlamı hakkında Ferrâ, bu kelimenin “الْقِيَافَةُ” kelimesinden türemiş olduğunu ve “iz sürmek, peşine düşmek” anlamında olduğunu söylerken, İbn Kuteybe, “ense” anlamındaki “الْقَفَاءُ” kelimesinden türemiş olup, “işlerin arkasına düşmek, onları arkadan takip etmek” anlamında olduğunu söyler. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: “Hakkında bilgin olmayan zan ve tahminin arkasına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.” Mana itibarıyla bu anlamalara yakın birkaç anlam daha zikredilmiştir. Örneğin, “hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın konularda kimseye iftira atma, görmediğini gördüm, duymadığını da duydum deme. Hiçbir şeyi Allah’a ortak koşma, yalancı şahitlik etme” gibi birbirlerine yakın birkaç farklı anlam verilmiştir.¹⁸⁴

Taberî de bu kelimenin asıl manasının “bâtıl ve hak olmayan şeyleri ileri sürüp, iftira etmek” anlamında olduğunu ifade ederek konuyla ilgili bir şiiri, bir de şu hadisi zikreder: “تَحْنُ بنو النضر ابن كِنَانَةَ لَا نَقْفُو أُمَّنَا وَلَا نَنْفِي مِنْ أَبِيْنَا” “Biz Nadr b. Kinâne oğulları olarak ne annemize iftira eder, söveriz ne babamızı reddederiz.” Aynı kökten gelen bu kelimeyi delil olarak getirmiştir. Binaenaleyh aynı kelimenin maklûbu olan “القَائِفُ” kelimesi “iz süren ve izleri takip eden izci” için kullanılır, (قافية) kafiye de her şeyin sonu demektir, tıpkı şiirin son bölümüne de kafiye denildiği gibi. Son olarak da Hz. Peygamber’in bir ismi de “المُقَفَّى” el-Mükaffâ “peygamberlerin sonuncusu” anlamındadır. Dolayısıyla bu kelimenin tüm türevlerinde bu ve buna benzer anlamların olması kaçınılmazdır.¹⁸⁵

Bu ifade üç farklı kıraatle okunmuş olup, genel kıraat bizim de buraya aktardığımız şekliyle “وَلَا تَقْفُ” “vâv “in cezm sebebiyle hazf olmasıyla okunmasıdır.

¹⁸³ İsrâ17/36.

¹⁸⁴ İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, a.y.

¹⁸⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: X, s. 257-258; İbnü'l-Cevzî, *a.g.e.*, a.y.

İkinci kıraat, “ولا تَقْفُ” “vâv”ın isbatıyladır. Bu okuma şekli bir zaruret dolayısıyla olmayıp, bir kavmin lügati olup hem Arap şiirinde hem de nesirde buna benzer birçok örnek mevcuttur. Üçüncü kıraat ise “ولا تَقْلُ” tıpkı “ولا تَقْلُ” gibi “tâ”nın fethası, “kâf”ın zammesi, “fâ”nın da sükûnuyla okunmuştur.¹⁸⁶

Burada konumuzla ilgili olan bir şeyi vurgulamakta yarar var: İlk iki kıraate göre “vâv”ın hazfî ile ispatı dışında ne mana bakımından ne de lafız bakımından herhangi bir farklılık söz konusudur. Ancak üçüncü kıraate gelince, işte orada harflerin sıralamasında bir yer değişikliği söz konusu olup, istikâk noktasında da farklı bir durum ortaya çıkmaktadır. Çünkü üçüncü kıraate göre bu kelime “قفا يَقْفُ” “peşine düştü, takip etti.” maddesinden türemeyip, aynı anlama gelen “قاف يَقُوفُ” “izini sürdürdü, takip etti” kalıbından türemiş olur. Bu durumda da tezimizin birinci bölümünde detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi bu her iki kalıp arasında istikâk-ı kebîr söz konusu olur. Tıpkı “çekti” anlamındaki “جَبَذَ وَجَذَبَ” ile “kırdı” anlamındaki “نَسَجَ وَجَسَّ” maddelerinde olduğu gibi.

ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُنْفَلِيَ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَذْحُورًا ﴿٣٩﴾

“İşte bunlar, rabbinin sana vahyettiği hikmetlerdir. Allah’tan başka tanrı tanıma; sonra kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme atılırsın.”¹⁸⁷

3.22. “الْحِكْمَةُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kelimenin anlamına dair Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) *el-Bahrü’l-Muhît* isimli eserinde, âlimlerin yirmi dokuz farklı açıklamasını nakleder. Devamında da tüm bu açıklamaların biri hariç geri kalanların birbirlerine çok yakın anlamlar olduğunu ve tüm bu farklı anlamların ana temelinde de bu kelimenin istikâkının önemli bir yere sahip olduğunun altını çizer. Çünkü ona göre bu kelime “الْحِكْمَةُ” “sağlam tutmak ve sağlam yapmak” anlamına gelen “الإحكام” maddesinden

¹⁸⁶ İbnü’l-Cevzî, *a.g.e.*, a.y.

¹⁸⁷ İsrâ 17/39.

türemiş bir mastardır. Buna göre hikmetin anlamı, “sözlü veya fiilî olan herhangi bir şeyi sıkı tutmak, sağlam yapmak ve yerli yerine kullanmak” demektir.¹⁸⁸

Kurtubî de buna benzer bir açıklamada bulunur. Ancak devamında da Kur’ân, sünnet ve tüm faziletli erdemlere bu anlamda hikmet denilebilir. Çünkü hikmetin asıl anlamı, “insanı her türlü cahillik, sefihlik, akılsızlık, hafiflik ve her türlü çirkinlikten alıkoyan şeydir.” Onun için ilme hikmet denilmiştir. Zira ilim, sahibine bu tür çirkin davranışlardan sakınmayı ve onlardan uzak durmayı öğretir. İlimdeki bu anlam gibi Kur’ân, akıl, idrak ve anlayışa da hikmet denilmiştir.¹⁸⁹

Taberî ise hikmetin birkaç anlamını açıkladıktan sonra, anlamlar arası bir tercihte bulunarak şöyle der: Tüm bu açıklamalardan sonra bizce hikmetin en doğru anlamı, “Allah’ın hükümlerini bilmektir. Bu hükümler de ancak peygamberlerin bildirilmesiyle öğrenilmiş olur.” Bu açıklamaya göre “الْحِكْمَةُ” kelimesi, hak ile bâtılı birbirinden ayıran hüküm “الْحُكْمُ” kelimesinden türemiştir.¹⁹⁰ Böylece âyetin anlamı, “İşte bunlar, rabbinin sana vahyettiği hak ile bâtılı birbirinden ayıran hükümlerdir. Allah’tan başka tanrı tanıma; sonra kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme atılırsın” şeklinde olur.

Râgıb el-İsfahânî ise bu kelimenin kök kelimesinden başlayarak “جَكَمَ” kelimesinin aslında “bir şeyi düzeltmek, ıslah etmek için alıkoymak, engellemek” anlamında kullanıldığını açıklar. Onun için hayvanları frenlemek ve dengelemek için başına takılan “gem”e “حَكْمَةٌ” denir (Bu madde “hikmet”in yazılışı ve kök harfleriyle birebir aynıdır). Hikmeti de şöyle tanımlar: “İlim ve akılla hakka isabet etmektir.” Yüce Allah’ın hikmeti, eşyayı bilmesi ve onları gâyet sağlam ve hikmetle yaratmasıdır. İnsanın hikmeti de varlıkları tanımak ve hayırlı işleri yapmaktır. İşte Hz. Lokman’ın Kur’ân’da kendisiyle nitelendiği vasıf da budur.¹⁹¹

Gerek Râgıb el-İsfahânî’nin gerekse müfessirlerin konuyla ilgili açıklamalarından net bir şekilde anlıyoruz ki bu kelime “الْحِكْمَةُ” ya hükümden “الْحُكْمُ” türemiştir; buna göre, hüküm nasıl ki birbirine girmiş davalı iki hasmı ayırıyor, hak

¹⁸⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, c: II, s. 683-684; İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga*, c: II, s. 91.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c: III, s. 330.

¹⁹⁰ Taberî, *a.g.e.*, c: III, s. 87.

¹⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 248-251, “hkm” md.

ile bâtilı açık bir şekilde ortaya çıkarıyorsa, hikmet de gerek sözlü gerekse fiilî olarak her şeyi yerli yerinde kullanarak, kapalı ve karmaşık gibi gözüken şeyleri usulünce basiret ve ferasetle birbirinden ayırır ve bir çözüme kavuşturur... Ya da bu kelime “sıkı tutmak, sağlam yapmak” anlamındaki “الإحكام” kalıbından türemiştir; bu anlama göre ise hikmetin asıl hedefi işi sağlıklı ve sağlam bir şekilde icra etmektir. Tıpkı hayvanların gemi onları kontrol etmede, yönlendirmede nasıl ciddi bir role sahipse, aynen onun gibi hikmet erdemi de hikmet ehli için bir direksiyon takımı görevini tutmakta, onları sevk ve idare etmekte ciddi bir öneme sahiptir. Onun için feraset, hikmet ve basiretle nerede, nasıl ve ne şekilde konuşmasını, susmasını ve dinlemesini ayarlayabilen öngörülü ve dirâyetli kimseye hikmet ehli kişi denir.

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ
إِنَّهُ كَانَ خَلِيفًا غُفُورًا (٤٤)

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar O’nu tesbih eder; O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur. Fakat siz onların tesbihini anlayamazsınız. O halîmdir, bağışlayıcıdır.”¹⁹²

3.23. “لَا تَفْقَهُونَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Şimdi bu âyeti düz mantık ve yüzeysel olarak okuduğumuzda çok manidar ve ilâhî iradeye uygun bir mananın ortaya çıkmasını bekleyemeyiz. Çünkü âyetin vermek istediği asıl mantık/mesaj şudur ki gökler ve yerlerde olan her şeyin Allah’ın sonsuz kudretinin birer delili/kanıtı olup, onların her biri kendisine özgü mekanizmasına yerleştirilen özel bir dil ile Allah’ı tesbih ettiklerini ancak insanların/inanmayanların bunu anlamadıklarını/anlayamadıklarını bildirir. İşte sorun da tam olarak buradan ortaya çıkmaktadır. Madem insanlar bu delili/âyeti/kanıtı anlamayacaklar, o halde bu kanıtın nasıl bir anlamı olabilir?

Bunun cevabını Râzî şu şekilde verir: “Bir elma düşünelim; bu elma çeşitli atomlardan (cüz-eczâ) oluşmaktadır ve bu parçacıklardan her biri Allah Teâlâ’nın varlığına tam ve başlı başına bir delildir. Bu atomlardan her birinin kendine özgü doğal yapısı, tadı, rengi, kokusu, hacmi gibi nitelikleri vardır. Atomun bu özel

¹⁹² İsrâ 17/44.

sıfatlarla belirlilik kazanması imkân dâhilindedir ve bu belirliliği ona ancak kudretli ve hakîm olan bir belirleyici kazandırabilir. Şu hâlde elmanın her bir parçası yüce Tanrı'nın varlığına eksiksiz bir delildir. Eşyanın kendilerine mahsus dil ile yaptığı tesbihi insanlar anlayamazlar; öte yandan atomların sayılarını, niteliklerini, mahiyetlerini de bütünüyle bilmek mümkün değildir. Bu sebeple âyette, "...bilemezsiniz, anlayamazsınız" buyurmuştur. Ya da kâfirler her ne kadar dilleri ile, âlemin bir ilâhı olduğunu söylüyorlarsa da onun varlığına delalet eden çeşitli deliller üzerinde hakkıyla tefekkür etmiyorlar. İşte bundan ötürü Allah Teâlâ, *"Göklerde ve yerde nice âyetler vardır ama (insanlar) bunlardan yüz çevirici olarak, üstüne basar geçerler"* (Yûsuf 12/105) buyurmuştur. Binaenaleyh, *"Siz onların tesbihini bilmezsiniz, anlayamazsınız"* âyeti ile de bu mana murat edilmiştir.¹⁹³

Bununla beraber biz de eğer bu "لَا تَفْقَهُونَ" kelimesinin kök anlamını biraz irdelersek, Râzî'nin cevabına yakın bir sonucu elde etmemiz mümkündür. Çünkü aynı harfleri ve kalıbı paylaşan bu her iki "فَقِهَ/فَقَّهَ" kalıplar arasında ince bir ayrıntı vardır. Şöyle ki: "فَقِهَ" maddesi "kâf" harfinin kesresiyle olunca sıradan bir bilgi anlamındaki "ilim" kelimesinden daha özel ve daha detaylı bir anlamı ifade edip, "bir şeyi en ince ayrıntısına kadar bilmek" anlamında kullanılır. Aynı kelimenin zamme halindeki "فَقَّهَ" anlamı ise, "bilginin kişinin karakteri haline gelmesi onunla özdeşleşmesi" anlamında kullanılır. Onun için sürekli fıkıh ilmiyle ilgilenen ve onu hayatının bir parçası haline getiren âlimlere "فَقِيهَ" denilmiştir.¹⁹⁴

Demek ki buradaki "لَا تَفْقَهُونَ" kalıbının anlamı, sizin gibi işin ehli olmayan sıradan insanlar/Allah a inanmayanlar ya da Allah'ın bu olağanüstü âyetlerini hakkıyla tefekkür etmeyenler onları anlayamaz ve kavrayamazlar. Zira onları anlamak ve kavramak, ciddi bir ihtisas ve gayret gerektirmektedir. Dolayısıyla buradaki âyetlerin anlaşılamamasının sebebi anlaşılamayan birer delil olmalarından değil, bilakis anlaşılması için ince bir ayrıntıya ve kafa yormaya ihtiyaç duyulan birer delil olmalarından kaynaklanır.

Bizim bu söylediklerimizi destekleyen, tezimizin ana konusuyla da birebir örtüşen ve buradaki söylediklerimizin de âdeta bir özeti niteliğindeki başka bir

¹⁹³ *Kur'ân Yolu Tefsiri*, Hayrettin Karaman vd. c: III, s. 485-489.

¹⁹⁴ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XI, s. 61.

açıklamayı da *Tefsîrû'l-Menâr*'dan alıyoruz. Şöyle ki: “فَقَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ” “Gerçekten biz, anlamaya açık bir topluluk için kanıtları birer birer açıkladık” (el-En ‘âm 6/98) ayetin tefsirinde Râgıb el-İsfahânî ve İbnü'l-Esîr'den alıntı yaptıktan sonra, Hakîm et-Tirmizî'nin konuyla ilgili açıklamasını daha çok beğendiğini söyleyerek şöyle devam eder: “فَقَّهَ وَفَقَّأَ” bu her iki kalıp aynı anlamda olup, aralarında sadece hâ ile hemzenin yer değişikliği söz konusudur. Ve bu durum Arapçada çok yaygındır. Kelimenin orijinal anlamı, “فَقَّأَ الْبُتْرَةَ شَقَّهَا”, “sivilceyi deşti, yardı, oydu” anlamında kullanılır. Bununla beraber “فَقَّأَ” maddesi daha çok somut gözle görülen şeylerde kullanılırken, “فَقَّهَ” maddesi ise manevi ve soyut şeylerde kullanılmıştır. İkisinin ortak noktası ise, derin ve ince ayrıntı isteyen şeylerde kullanılıyor olmalarıdır. Onun için eşyanın ya da kelamın sadece dış anlamını bilen, anlayan, iç anlamını bilmeyen, anlamayan kişiler için bu ifadeler kullanılmaz. Şer'î ilimlere fıkıh denilmesinin sebebi de içinde taşıdıkları o derin anlamlardan farklı farklı hükümlerin çıkarılmasından ileri gelmektedir. O bakımdan konumuzla ilgili olan bu âyette de insanın yaratılışındaki sayısız hikmet ve ibreti anlamak için, derin bir tefekkür ve ince bir ayrıntıya ihtiyaç duyulduğundan dolayı, buradaki bu ifadenin özellikle kullanılması çok isabetli ve anlamlı olmuştur.

Aynı âyetin devamında konuyla ilgili Zemahşerî de şöyle der: Şâyet, “Niçin yıldızlardan söz ettikten sonra “يَعْلَمُونَ” (bilenler) fiili, âdemoğullarının yaratılmasının bahsinden sonra ise “يَفْقَهُونَ” (anlayanlar) fiili kullanıldı?” dersin, şöyle derim: İnsanların bir tek nefisten/cinsten yaratılması ve muhtelif haller arasında dolaştırılması, sanat bakımından çok daha latif ve tedbir bakımından çok daha ince bir iştir. Dolayısıyla kıvrak zekâyı kullanmak ve ince ayrıntısıyla beraber incelemek anlamındaki “fkh” fiilinin zikredilmesi bu makama daha uygun düşmüştür.¹⁹⁵

Konuyla ilgili özetle diyebiliriz ki: iştikâk ilmi, Arap dilinin çok zengin bir dil olmasındaki en önemli etkenlerin başında gelir. Çünkü çok ufak bir harekenin ya da harfin yer değişmesiyle birbirinden tamamen bağımsız nice yeni kalıpların ve yeni anlamların ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Örneğin, sadece bu âyetteki “فَقَّهَ” kalıbında bile iki farklı iştikâk türü mevcuttur. Birincisi, iştikâk-ı sagîrdir (iştikâk

¹⁹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Hakîm-Tefsîrû'l-Menâr*, Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, Kahire 1990, c: VII s. 534; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c: II, s. 50-51.

esnasında “müştak minhu”nun / asıl kelimenin harfleri ve harflerin sırası korunarak başka bir kalıba aktarılması ile yapılan iştikâk türü). İkincisi ise “فَقَّأ” kalıbıyla hemze ve hâ harfinin yer değişmesi dolayısıyla aynı anlamı ifade ettikleri için de iştikâk-ı ekber (bir kelimenin bazı harflerini, aralarında sıfat veya mahreç benzerliği veya yakınlığı bulunan bazı harflerle değiştirilerek yapılan iştikâk türü) söz konusudur. Bu konu çalışmamızın birinci bölümünde detaylı bir şekilde geçmiştir. Bununla beraber “فَقَّأ” ile “فَقَّه” kalıpları arasında ince bir ayrıntı da söz konusudur. Çünkü birinci kalıp, genelde ilmi konuları derinlemesine deşerken, ikinci kalıp ise daha çok bedende ya da gözde meydana gelen sivilce çıban vb. şeyleri deşmek ve çıkarmak için kullanılır.

وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾

“Kur’ân okuduğun zaman seninle, ahirete inanmayanlar arasına gizli bir perde çekeriz.”¹⁹⁶

3.24. “مَسْتُورًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kalıbın yalın hali “سَتَرَ الشَّيْءَ يَسْتُرُهُ وَيَسْتُرُهُ سِتْرًا وَسِتْرًا: أَخْفَاهُ” şeklinde olup “bir şeyi gizlemek, örtmek” anlamındadır. Aynı kalıbın ism-i fâili “سَاتِرٌ” “örtten” ism-i mefûlu ise “مَسْتُورًا” “örtülen, kapanan” şeklindedir. Ancak kabul gören genel görüşe göre buradaki ism-i mefûl kalıbı da ism-i fâil manasındadır.¹⁹⁷

Bu kalıbın vezni ve anlamıyla ilgili birkaç farklı yorum söz konusu olup, Râzî’deki açıklamalar hepsinin özeti mahiyetinde olduğu için biz de onunla yetineceğiz. Burada şöyle bir soru sorulabilir: Âyette, “مَسْتُورًا” yani “gizlenen perde” yerine, “hicâben sâtiran”, (örtten, gizleyen perde) denilmesi gerekmez miydi? Çünkü perdenin/engelin en önemli özelliği arkasındaki şeyleri örtmesi/gizlemesidir. Râzî’nin konuyla ilgili verdiği üç farklı cevap şöyledir:

1. Bu kalıp kendi aslî anlamında olup, Allah (c.c.)’ın kendi peygamberini koruma amaçlı olarak müşriklerin göremeyeceği gizli bir perdeyle koruduğu şeklindedir. Dolayısıyla bu perde müşriklerin göremeyeceği bir özellikte yaratıldığı

¹⁹⁶İsrâ 17/45.

¹⁹⁷İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, “s-t-r” md. c: IV, s. 343.

için ona “gizlenmiş” anlamında “mestur” mef’ul kalıbında ve anlamındaki bu kalıp tercih edilmiştir.

2. Bu kalıp her ne kadar mef’ul vezninde olsa da aslında burada sahip anlamına gelen gizli bir muzafın (ذو) hazfî söz konusudur. Tıpkı “sütçü” anlamındaki “lâbin” ve “hurmacı” anlamındaki “tâmir” kelimelerinde aynı durum söz konusu olduğu gibi. Bu söylediklerimizi destekleyecek başka bir delil de Arapların bu kullanıma benzer, “rutubetli” anlamındaki “mertûb” ile “işveli ve nazlı, edalı” anlamındaki “câriyetün mağnûce” şeklindeki kullanımlarıdır.

3. Ahfeş’e göre, buradaki “mestur” kalıbı her ne kadar mef’ul vezninde olsa da aslında, fail “sâtir-örten, gizleyen” manasındadır. Çünkü ism-i fâil zaman zaman ism-i mef’ûl kalıbyla da ifade edilebilir. Örneğin, Araplar tıpkı buradaki kullanıma benzer olarak, ‘şâim-uğursuz’; ‘yâmin-uğurlu’ anlamındaki, ‘Şüphesiz ki sen bizim için meş’ûmsun, uğursuzsun; meymûnsun, uğurlusun’ mef’ul kalıbını fail anlamında kullanmışlardır. Ahfeş’in bu görüşü birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Bu üç farklı görüşün en sağlıklı ve doğru olanı birinci görüştür.¹⁹⁸

Birinci anlamın çok daha isabetli olmasının başka bir nedeni daha olabilir, şöyle ki: Arap dilinde asıl olan, kelimeyi hiçbir tevile gerek duymadan aslî anlamıyla beraber değerlendirmeye tâbi tutmaktır. Dolayısıyla birinci şıktaki anlam bu özellik sebebiyle daha makul görünmüştür. Geri kalan anlamlar ise her ne kadar Arap dilinde kullanılsa da netice itibarıyla zoraki bir tevil ve tekellüften ibarettir. Binaenaleyh birinci şıkkın tercih edilmesinin başka bir nedeni de âyetin muhtevasına ve gizli olan o perdeye mübalağa manasını katmasından ileri gelmiştir diyebiliriz. Çünkü bir önceki kelime olan hicab (perde) ifadesinden gizlilik anlamını doğal olarak anlıyoruz, ancak bu “مَسْتُورًا” ifadesinin özel olarak kullanılmasının başka bir nedeni de aradaki o perdenin gizliliğine vurgu yapmak ve onun mucizevi boyutuna dikkatleri çekmektir. Böylece âyetin anlamı şöyle olur: “*Seni duymalarına ve görmelerine engel olan o perdenin kendisi dahi gizlidir.*” Dolayısıyla bu perdenin kendisi de eğer gizli ise o perdenin arkasında (Allah tarafından) gizlenmiş olan kişinin (peygamberin) ne denli gizli ve korunur olduğunu artık siz düşünün şeklinde de değerlendirilebileceği kanaatindeyiz.

¹⁹⁸ Râzî, *Mefââtihu’l-Gayb*, c: □, s. 65-66.

وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا
{٤٦}

“Ayrıca onu anlamamaları için kalplerinin üzerine örtüler, kulaklarına da bir tıkaç koyarız. Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini tek başına andığında canları sıkılmış olarak arkalarını dönüp giderler.”¹⁹⁹

3.25. “وَحْدَهُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin i‘rabında olduğu gibi kalıbında da âlimler arası ihtilaf söz konusu olmuş olup onların bu farklı bakış açılarının etkisi doğal olarak anlamına da yansımıştır. Bu noktada en çok açıklama yapanların başında Zemahşerî gelir. Ona göre bu ifadenin çekimi; “وَحْدَ يَحْدُ وَحْدًا وَحْدَةً” vezninde olup tıpkı “وَعْدَ يَعْدُ وَعْدًا وَعْدَةً” kalıbı gibidir. Buradaki “وَحْدَهُ” maddesi de hal yerine kullanılmış bir mastardır. Anlamı da “*Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini yalnızken, tek başına, yanında kimse olmadan zikrettiğin vakit...*” şeklindedir. Görüldüğü gibi Zemahşerî bu kalıbı hâl yerine kullanılmış bir mastar olarak kabul ediyor. Ancak bu görüş Sîbeveyhi’nin görüşüne aykırıdır. Çünkü ona göre bu kalıp mastar olmayıp, hal yerine konulmuş bir mastarın yerine kullanılan bir isimdir. Dolayısıyla buradaki “وَحْدَهُ” kalıbı aslında mastar olan “إِحْدَادٌ” yerine kullanılmıştır. O da Allah’ı birleyen, birliğine iman eden anlamındaki “مَوْحِدٌ” yerine kullanılmıştır. Böylece buradaki hâl de fâilin hâli olur. Buna göre âyetin anlamı, “*Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini O’nun birliğine ve tek olduğuna inanarak zikrettiğin vakit...*” şeklinde olur. Zira müşriklerin asıl nefretini, öfkelerini celbeden ve onları Kur’ân’ı dinlemekten ve anlamaktan alıkoyan, yüz çeviren anlam da budur. Çünkü bu manaya göre O’ndan gayri hiçbir ilâhın varlığı düşünülemez ve O’na itaat ile ibadet de edilemez.

Müberred ise buradaki hâlin fâilin değil, mef’ûlün hâli olması gerektiğini söyler. Bu durumda âyetin anlamı, “*Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini yalnızca O’nu anarak O’ndan başkasını bu zikrine ortak etmeden zikrettiğin vakit...*” şeklinde olur. Bu anlama göre müşriklerin Kur’ân’dan yüz çevirmelerinin asıl nedeni ilâhlarının isimlerinin önemsenmemesi ve onları özel olarak Allah ile beraber

¹⁹⁹ İsrâ 17/64.

zikredilmemesinden kaynaklanıyor. Çünkü onlar da yakinen biliyorlar ki ilâhlarının isimlerinin zikredilmemiş olması, onlara değer verilmemesinden ileri gelmektedir.

Yûnus b. Habîb ed-Dabbî el-Basrî en-Nahvî (ö. 182/798)'in de konuyla ilgili farklı görüşünü aktararak konuyu tamamlayalım. Ona göre bu “وَحْدَهُ” ifadesi ne mastar ne de ism-i mastardır. Bilakis bu kalıp, “yanında, katında” anlamındaki “عنده” gibi bir zarftır. Buna göre âyetin anlamı, “*Sen rabbinin Kur’ân’daki ismini (O’nun huzurunda) yanında, katında zikrettiğin vakit...*” şeklinde olur.²⁰⁰ Böyle bir anlam ne âyetin siyak ve sibakına ne de onun genel bütünlüğüne uymaktadır.

İşte Arap dilinin zenginliği buradan kaynaklanıyor. Görüldüğü gibi tek bir kelimedenden birçok farklı manayı, değişik bakış açılarıyla elde etmek mümkündür. Buradaki zenginliğin ve değişimin nedeni, kelime kalıbındaki iştikâkın farklı yansımaları olduğu gibi tamamen birbirinden farklı i‘râbın etkisini de sayabiliriz. Bu saydıklarımızdan başka konuyla ilgili her ne kadar başka görüşler varsa da aralarında pek farklı bir anlam ve ciddi bir değişiklik söz konusu olmadığı için buraya almayı uygun görmedik.

وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّنَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا (٥٥)

“Göklerde ve yerde olanları en iyi bilen senin rabbindir. Doğrusu biz peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık; Davud’a da Zebûr’u verdik.”²⁰¹

3.26. “زُبُور” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu maddenin tüm türevlerinde geçerli olan iki aslî mana söz konusudur. Birincisi, “bir şeyi sağlamlaştırmak, güçlendirmek, takviye etmek” anlamındadır.

²⁰⁰ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, c: VII, s. 57; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: X I, s. 208; c: XV, s. 118.

²⁰¹ İsrâ 17/55.

İkincisi ise, “okumak, yazmak” vb. anlamlarda kullanılmasıdır. Birinci anlama uygun şöyle bir örneği verebiliriz: “زَبَرْتُ الْبَيْتَ”, “kuyunun etrafını taşlarla ördüm, sağlamlaştırdım.” Buna benzer bir örnek de “demir parçası, örs” anlamındaki “زُبْرَةُ الْحَدِيدِ” örneğidir. İkinci anlama uygun da şu örneği verebiliriz: “زَبَرْتُ الْكِتَابَ إِذَا كَتَبْتَهُ”, “kitabı yazdım.” Bazen de “زَبَرْتُهُ”, “ben o kitabı okudum” anlamında kullanılır. İşte bizim buradaki bu ifade “زُبُور” aslî anlamına uygun olarak, “yazılan ya da okunan kitap” anlamındadır.²⁰²

Burada birinci ve ikinci anlam arasındaki ince bir ayrıntının/özelliğin altını çizmek lazım, şöyle ki: Bir kitap okunarak zihinlerde, beyinlerde korunduğu gibi yazılınca da hem unutulmaktan korunur, sağlamlaşır hem de sonradan gelenler için de önemli bir vesika olarak kalır. Bu her iki durumda da aslî anlamına uygun olarak bir eserin güçlendirilmesi ve sağlamlaştırılması durumu söz konusudur.

Bu ifade genel olarak “zebûr” kalıbında okunmuş olmakla beraber, zâ harfinin zammesiyle “قعود” gibi mastar ya da cins ismi olarak “kitaplar ve yazılı sayfalar” anlamında okuyanlar da olmuştur. Birinci kıraate göre bu ifade “فَعُول” kalıbında olup “مَفْعُول” manasındadır. Tıpkı “حَلُوب” “sağılan süt” ve “رَسُول” “gönderilmiş elçi” örneklerinde olduğu gibi böylece bu ifade yazılan ya da okunan kitap anlamında kullanılmıştır. Buna göre bu ifade artık mastar olmaktan çıkıp Hz. Davud’a verilen özel kitabın ismi olmuştur. Ancak bununla beraber mastar olarak bu anlama gelebileceğini savunanlar da olmuştur.

Bazı âlimler, ilâhî kitaplardan anlaşılması zor olan her bir kitabın Zebûr olarak isimlendirilebileceğini söylerken, bazıları da şer’î hükümleri değil, sadece aklî hükümleri içeren kitaba Zebûr ismini vermişler. Hz. Davud’a verilen kitabın hiçbir hüküm içermemesini de buna delil olarak getirmişlerdir.²⁰³

Binaenaleyh buradaki ifadenin nekra (belirsiz) olarak gelmesiyle ilgili Zemahşerî şöyle der: “شَآيَتْ ‘الرُّبُورُ’ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الرُّبُورِ” (Enbiyâ 21/105) âyetinde olduğu gibi burada da zebûr kelimesi lââm-ı tarifli olarak gelse olmaz mıydı?” desen ben de şöyle derim: Nasıl ki Abbas ve Fadl isimleri hem lââm-ı tarifli hem de lââm-ı tarifsiz

²⁰² İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga*, c: III, s. 32.

²⁰³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 377, “zbr” md.; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c: VII, s. 687-688; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: IV, s. 315-318, “zbr” md.; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, c: XI, s. 399-402, “Z-b-r” md.

gelebiliyorsa, aynı şekilde bu ifade de her iki şekilde kullanılabilir. Ya da burada nekra (belirsiz) gelmesinin bir hikmeti de Zebûr'un tümü değil, sadece bir kısmını verdik anlamındadır. Çünkü çoğul olarak “zübür” kitaplar demek olup, zebûr da onun tekili olarak bir bölümü anlamında olabilir. Veya içinde Hz. Peygamber'in zikredildiği bölümler de kastedilmiş olabilir. Böylece o bölümlere de Zebûr ismi verilmiştir. Tıpkı Kur'ân'ın bir bölümüne de zaman zaman Kur'ân ismi verildiği gibi burada da aynı durum söz konusu olmuş olabilir.²⁰⁴

Tüm bu açıklamalardan sonra bu kelimenin Arapça kökenli bir kelime olduğunu ve Arap dilinin orijinal bir kelimesi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hem kelimenin kök maddesinde hem de birden çok farklı türevlerinde aynı anlamı ifade etmekte olup, bu şekilde çokça kullanıldığı görülmektedir. Buna rağmen bu kelimenin yabancı olduğunu savunanlar da olmuştur. Örneğin, Arthur Jeffery, “zebûr” kelimesinin Arapça “zebr” ile bağlantılı olmakla birlikte, Mezmûrlar (psalter) için kullanılan yahudi veya hristiyan kaynaklı bir kelimenin bozulmuş hali olması gerektiğini ileri sürmüştür. Jeffery ve bazı şarkiyatçılar tarafından öne sürülen, kelimenin İbrânîce zimra (melodi, şarkı, övgü), Süryânî ve Etiyopya dillerinde mazmo(u)r (şarkı, ilâhi; İbrânîce/ Ârâmîce mizmor) ya da her ne kadar genel kabul görmese de İbrânîce sefer (kitap) kelimelerinin bozulmuş şekli olmasına karşı, gerek “zebere” fiilinin gerekse zebûr kelimesinin İslâm öncesi eski Arap şiirinde “yazı” anlamındaki yaygın kullanıma sahip olması, bu kelimenin mazmor (mizmor) veya zimra kelimesine dayandığı görüşünü, zayıf bir ihtimal haline getirdiğini belirtmiştir.²⁰⁵

وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَنُحَوِّهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا (٦٠)

“Hani sana, ‘Rabbin insanları çepeçevre kuşatmıştır’ demiştik. Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur'ân'da lânetlenen ağacı, sadece insanları sınamak için

²⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c: III, s. 1132.

²⁰⁵ Salime Leyla Gürkan, “Zebûr”, İstanbul, *DİA*, 2013, c: XLIV, s. 171-173.

meydana getirdik. Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz.” ²⁰⁶

3.27. “الرُّؤْيَا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kalıbın yalın fiili olan “رَأَى” maddesi birkaç manaya gelir: “Gördü (gözle/kalple), bildi (bu durumda iki mef’ul alır), sandı, rüya gördü, beğendi, görüş bildirdi, ciğerine vurdu.” Tüm bu farklı anlamları anlamının yollarından biri de mastarın farklı kalıplarda kullanılmasıdır. Örneğin, “gözle görmek” anlamındaki fiilin mastarı, “رُؤْيَا” olarak gelirken, “düş görmek, uykuda rüya görmek” anlamındaki fiilin mastarı ise, “رُؤْيَا” olarak gelir. Genel kural böyle olmasına rağmen zaman zaman bu son kalıp, “gözle görülen” anlamında da kullanılmıştır.²⁰⁷

Görüldüğü üzere bu her iki mastarın fiili aynıdır. İkisinin arasındaki farklılığa sebebiyet veren etken ise, onların mastarlarının farklı kalıplarda kullanılmasıdır. Onun için aralarındaki farkı net olarak anlamak için şu iki örneği vermekte yarar vardır. Örneğin, “رَأَيْتُ رُؤْيَا” ifadesi, “ben rüya gördüm” anlamında iken, “رَأَيْتُ رُؤْيَا” ifadesi ise “ben (onu) gözlerimle gördüm” anlamındadır. Dolayısıyla bu ifadenin genel kullanımı rüya ağırlıklı durumlar için geçerlidir. Ancak çok nadir de olsa ya bir karineye ya da bir hikmete binaen gözle görülen eylemlerde de kullanıldığı olmuştur. Konuyla ilgili somut bir örnek vermek gerekirse, bu ifadenin Kur’ân’daki bu anlamda kullanılması tam yedi yerde geçmektedir. Burası hariç geri kalan her altı yerde de ihtilafsız olarak rüya anlamında kullanılmıştır.

Buradaki kullanımı hakkında ise iki farklı görüş söz konusudur. Birincisi, en çok tercih edilen genel görüş, bu ifadenin rüya için değil, gözle görülen bir anlamı ifade etmek için kullanılmış olabileceğini ileri sürer. İkinci görüş ise, tıpkı Kur’ân’ın diğer altı yerinde olduğu gibi burada da bu ifadenin kendi aslî anlamı olan, rüya yoluyla vuku bulmuş bir gerçeği bildirmek için kullanılmış olmasıdır. Yüzeysel olarak bakılınca, Kur’ân’ın kavramlar arası uyumu için, ikinci görüş her ne kadar daha makul gibi gözükse de sûrenin genel bütünlüğü, âyetin siyak ve sibakı ve de

²⁰⁶ İsrâ 17/60.

²⁰⁷ Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz*, c: II, s. 56, “rey” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: XIV, s. 291-303, “rey” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 374, “rey” md.

isrâ olayının sıradan bir olay olmadığını göz önünde bulundurduğumuzda birinci anlamın ne kadar isabetli olduğunu rahatlıkla anlayabiliriz.

“Hz. Peygamber’in bu rüyayı ne zaman gördüğü, rüyanın içeriği hakkında kayda değer üç farklı açıklama yapılmıştır: Birinci açıklamaya göre, Resûlullah (s.a.v) Mekke’yi fethedeceğini rüyasında görmüş, nitekim hicretin 8. yılında (630) bu rüya gerçekleşmiştir. İkinci açıklamaya göre, putperestlerin İslâm orduları karşısında yenilecekleri ve önderlerinin ölecekleri yerler Hz. Peygamber’e rüyasında gösterilmiş, bu rüya hicretin 2. yılında (624) Bedir zaferinde gerçekleşmiştir. Bu iki görüşü kabul edilebilir görmeyen âlimler buna gerekçe olarak sûrenin Mekke’de indiğini, oysa gerek Bedir Savaşı gerekse Mekke’nin fethinin Medine döneminde gerçekleştiğini hatırlatırlar. Çoğunluğun tercihi olan üçüncü görüş ise, âyetteki rüya, İsrâ gecesinde Hz. Peygamber(s.a.v.)’e gösterilenler şeklinde açıklanmıştır. İsrânın uyku halinde gerçekleştiğini kabul edenler buradaki rüyayı uykuda görme eylemi olarak açıklamalarına karşın, İslâm âlimlerinin çoğunluğu, rüya kelimesinin kök anlamının “gözle görmek” şeklinde olduğunu vurgulayarak isrâ olayının Resûlullah (s.a.v)’in uyanırken cereyan ettiğini ileri sürmüşlerdir.”²⁰⁸

Binaenaleyh âyetin devamında bu gerçeğin, inananlar ve inanmayanlar için bir sınav/imtihan vesilesi olduğunun açıkça vurgulanması, bu isrâ olayının bir rüya olarak gerçekleşmiş olduğunu ileri sürenlerin iddiasıyla uyuşmadığı gibi buradaki olağanüstü olayı da bir mucize olmaktan çıkarıp sıradanlaştırır. Çünkü her insan rüyasında sınırsız mesafeleri çok kısa bir sürede katedebilir. Dolayısıyla böylesi bir durum ne bir mucize ne de bir imtihan vesilesi olabilir.

Tüm bu açıklamalardan sonra, bu isrâ olayının rüya halinde olmadığını, bu ifadenin de rüyada görülen bir eylemden ibaret olmadığını belirttikten sonra şu sorunun cevabını vermek durumundayız: Madem bu olay da bu kavram da “rüya” anlamında değildir, o halde genelde rüya için kullanılan bu ifadenin özel olarak seçilmesinin hikmeti nedir? Bunun cevabını Muhammed Mütevellî eş-Şa‘râvî’den alıyoruz, şöyle ki: Allah celle celâluhû bu ifadeyi Kur’ân’ın özel bir ifadesi olarak, olayın sıradan bir olay olmayıp, olağanüstü ve çok ender bir hakikatten ibaret olduğunu bildirmek için seçmiştir. Bu ifade, bizim günlük hayatta da “Bu olay ancak

²⁰⁸ *Kur’ân Yolu Tefsiri*, c: III, s. 497-498.

rüyada olur” ifadesi gibi de yorumlanabilir. Çünkü isrâ olayı, tıpkı rüyalarındaki kısa zaman dilimine benzer, çok kısa bir sürede gerçekleştiği için yüce Allah da bu olayı ona uygun bir ifadeyle açıklamak istemiştir. Böylesi bir ifade hem mana olarak manidar hem de etki bakımından isabetli olmuştur. Nitekim bilim adamlarının günümüz yeni teknoloji verilerine de dayanarak söylediği gibi uykunun rüya görülen evresinin yedi saniyeyi geçmediği yönündedir.²⁰⁹

Bu Kur’ânî ifade bizlere, aslında Arapça’nın de kadar zengin bir dil yapısına sahip olduğunun bir kanıtı mahiyetindedir. Çünkü kök itibarıyla aynı fiilin birden fazla anlamı olduğu gibi farklı mastar kalıplarına da sahip olması ve çeşitli anlamları tek bir ifadeyle açıklıyor olması gerçekten takdire şayan bir durumdur.

3.28. “الْمَلْعُونَةُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin yalın hali olan, “لَعَنَ” fiili, “lânet etmek, rahmetinden kovmak, uzaklaştırmak, beddua etmek, kınamak, sövmek, ilenç etmek, kovmak, reddedip sürmek” vb. anlamlara gelir. Allah için kullanılınca, ahirette onun cezasına müstahak olmak, dünyada ise O’nun rahmetinden ve yardımından uzak düşmek ve bunlardan kopmak anlamında kullanılır. İnsan için kullanılınca da bir kişinin başkasına beddua etmesi anlamında kullanılır.²¹⁰

Âyetteki anlamına gelince, ağaç kelimesiyle beraber zikredildiği için, aslî manasıyla birlikte ism-i mef’ûl kalıbında ve “مَفْعُولَةٌ” vezninde “lânetlenen ağaç” şeklinde anlamlandırılır. Ancak akıl ve sorumluluk sahibi olmayan bir ağacın böyle bir sıfatla nitelenmesi âlimler arasında bir ihtilaf konusu olmuştur. Onun için bazı âlimler bu sorunun çözümü için kelimenin kök manasına başvurmuş; kimisi, kelimeyi aslî manasından çıkararak mecazi bir anlamla yorumlamış, kimisi de kendinden önceki kelimeyi de göz önünde bulundurarak uzak bir yoruma başvurmuştur. Örneğin;

²⁰⁹ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Havâtürî Havle’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Mısır, 1997, c: XIV, s. 8649.

²¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: XIII, s. 384, “la’n” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.741, “la’n” md.; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, c: IV, s. 27, “la’n” md.

Zeccâc'a göre her ne kadar Kur'ân'da açık bir şekilde bu ağaç lânetlenmediyse de buradaki asıl gaye bu ağacı yiyenlerin lânete uğrayacağıdır. Dolayısıyla lânetlenen, ağacın kendisi değil, onu yiyecek olan insanlardır. Lânetin insana değil de ağaca nispet edilmesi de mecazidir.

- Araplar hoşlarına gitmeyen ve zararlı olan her şeye mel'un derler. Demek ki buradaki "lânetlenen"den amaç, "tiksinilen, hoşlanılmayan, pis, zehirli, çürümüş ve kokmuş yiyecekler" anlamındadır.
- Arapça 'da "l-a '-n" fiilinin kök anlamlarında biri de uzaklaştırmaktır. Dolayısıyla buradaki lânetli olan zakkum ağacı da cehennemin en alt dibinde olması dolayısıyla Allah'ın rahmetinden uzak bir yerdedir demektir.
- Ya da kendinden önceki kelime olan ağaç kelimesi mecazi olup şeytan, Ebû Cehil, Ümeyyeoğulları, Yahudilerden kinayedir. Böylece lânetlenen ağacın kendisi değil, bu saydıklarımızdır.²¹¹

Özetle diyebiliriz ki ilk bakışta anlamı anlaşılmayan ya da yanlış bir manaya açık olan birçok Kur'ân âyetini, tıpkı burada olduğu gibi kök anlamına giderek ya da âyetin öncesini ve sonrasını da hesaba katarak bütüncül bir manayla çözmek mümkündür. Aksi takdirde bu durum zamanla inananlar arasında bir kafa karışıklığına sebebiyet verebileceği gibi fırsat kollayan din düşmanlarının da emellerine ulaşmasına zemin hazırlayacaktır.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا (٦١)

"*Hani, meleklere, 'Âdem'e secde edin' demiştik. İblis'in dışında hepsi secde ettiler. İblis, 'Ben, çamurdan yarattığın kimseye secde eder miyim!' dedi.*"²¹²

3.29. "مَلَكٌ" KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin Arapça olup olmadığı noktasında iki farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre: Bu kelime Arapça bir kelimedir. Ancak bu görüşe sahip olan âlimler arasında, kelimenin iştikâkı konusunda, yüzeysel de olsa birbirinden farklı birkaç görüş söz konusudur.

²¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, c: □, s. 82; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c: III, s.1139-1140.

²¹² İsrâ 17/61.

• “مَلَائِكَة” Melâike kelimesi, “مَلَك”in çoğulu olup sonundaki tâ harfi de cemaat (çokluk) anlamını pekiştirmek adına te’kit için gelmiştir. Böylece asli harflerinde ve cem’inde olup da tekilinde olmayan bir hemzenin hazfî söz konusudur. Araplarda bu “مَلَائِكَة” maddesinin tekilindeki hemzenin hazfî, hemzeli halinden çok daha kullanışlı ve yaygındır. Hatta tekilinin hemzeyle kullanımı şâz (kural dışı) olarak kabul edilmiştir. Ancak bununla beraber tekilinin hemzeyle geldiği yerler de mevcuttur. Örneğin şair şöyle der:

وَلَسْتُ لِإِنْسِي وَلَكِنْ لِمَلَائِكَةٍ *** تَنْزَلُ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ يُصَوِّبُ

“Sen insandan gelme değilsin, fakat sen bir meleksin

Gök boşluğundan yağmur gibi iniyorsun.”

Görüldüğü gibi buradaki “مَلَائِكَة” ifadesi aslına uygun olarak hemzeyle beraber gelmiştir. Bu kalıbın “مَلَك” anlamı ise, “kuvvetli, güçlü idareci, yöneten, tasarrufta bulunan” demektir. Aynı kök harflerden oluşup “lâm”ın kesresi ile kral anlamındaki “مَلِك” de, “elinde güç, kuvvet ve yönetimi barındırdığı” için bu isimle anılmıştır.

• Bazılarına göre, “مَلَائِكَة” kelimesi, “مَفْعُل” veznindeki, “مَلَائِكَة”in çoğuludur. Tıpkı “شَمَائِلُ فِي جَمْعِ شَمْلٍ” örneğinde olduğu gibi. Böylece hemzenin hazfedilmesine gerek kalmadan bu kelime aslî harfleriyle beraber gelmiş olur. Sonundaki tâ harfi de te’kit için değil, cemdeki (çoğuldaki) dışılığı bildirmek içindir. Anlamı ise “mesaj, mektup, elçi, elçilik, gönderme” anlamındadır. Örneğin aynı kökten bir kelimeyi kullanan şair şöyle der:

أَبْلَغَ النُّعْمَانِ عَنِّي مَلَائِكَةً *** أَنَّهُ قَدْ طَالَ حَبْسِي وَأَنْتِظَارِي

“Benden Numan’a bir mektup ilet

Hapsim ve bekleyişim uzadı.”

Son olarak, buradaki kelimenin “مَالِك” kalıbının değiştirilmiş bir maklubudur, diyenler de olmuştur. Çünkü bu kalıbın orijinal şekli “لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ” olup, “ona bir mektup gönderdi” anlamındadır. İşte tüm bu açıklamalara göre bu kalıp, ister “مَلَائِكَة” ister “مَالِك” olsun her iki durum da mimli mastar olup, ism-i mef’ûl manasındadır. Yani “ilâhî araçlar, elçiler” anlamındadır. Çünkü melekler Allah Teâlâ’nın birer elçileridir.

İkinci görüşün öncülerinden Nadr b. Şümeyl ise, “Melek kelimesinin Araplarca bilinen bir iştikâkı (türeyişi) yoktur” der. Bu görüşe göre bu kelime Arapça bir kelime olmayıp, İbrânîce’den türemiştir ve Tevrat’taki mal’ahın (mal’akh) anlamındadır. Tevrat’taki bu şekilde kullanılması, her ne kadar bu görüşü destekliyor gibi gözükse de bu kelimenin ondan türemiş olduğu anlamına gelmez. Çünkü iki farklı dildeki kelimelerin aynı anlamda bile olsa, birinin diğerinden türediğine dair bir kanıt olmadan onların birbirinden türemiş olmasından söz edilemez. Nitekim Ebû Hayyân el-Endelüsî de Nadr’ın bu açıklamasını talihsiz bulmuştur.²¹³

Konuyu kısaca özetlemek gerekirse bu “ملائكة” ifadesinin Arapça olup olmadığı noktasında iki farklı görüşün olduğunu, ancak birinci görüşün daha isabetli olduğunu düşünüyoruz. Bununla beraber Arapça kökenli olduğunu ileri sürenler hem kök anlamını hem de yaygın kullanımını göz önünde bulundurarak birçok farklı işlemle birlikte Arap diline de ciddi bir zenginlik katacak şekilde bu kelimeyi yoruma tâbi tutmuşlardır. Bu işlemlerin sonunda hem şiirde hem de nesirde birbirinden farklı birçok kalıp ve anlamın ortaya çıktığını görüyoruz. Burada çalışmamızın ana konusu itibarıyla bir şeyin altını çizmekte yarar vardır. Şöyle ki: “ملائكة” kelimesinin yalın halindeki bu her iki kalıp “لَأَكْ/أَلَكْ” arasında, tıpkı “جذب/جذب” kalıplarında olduğu gibi iştikâk-ı kebîr söz konusu olmuştur. Çalışmamızın birinci bölümünde konuyla ilgili detaylı bilgi verilmiştir.

3.30. “آدم” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin kökeni hakkında hem dil bilimciler hem de müfessirler arasında, genel olarak kelimenin Arapça olup olmadığı noktasında iki farklı görüş söz konusudur. Bu iki görüşle beraber dört farklı görüş daha ilave edilerek toplamda Âdem’in kökeni hakkında altı farklı görüşe ulaşılmıştır.

Birinci ve de en çok tercih edilen görüşe göre, bu ifade tıpkı âzer ve şâleh vezinlerinde olduğu gibi fâel vezninde olup, acemî (yabancı) bir isimdir. Bununla

²¹³ Detaylı bilgi için bkz. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, c: I, s. 222; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: I, s. 397; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Mesîr*, c: I, s. 49; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: I, s. 444-447; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 82, “lek” md.; Ali Erbaş, “Melek”, İstanbul, *DİA*, 2004, c: XXIX, s. 37.

ilgili birçok bilgi/belge mevcuttur. Örneğin, bu kelimenin Sümer dilindeki adamu (babam), Âsur-Bâbil dilindeki adamu (yapılmış, meydana getirilmiş, ortaya konmuş; çocuk, genç) veya Sâbiî dilindeki adam (kul) kelimesinden geldiği ileri sürülmüştür. Gayr-i munsarif olmasının sebebi de acemi ve özel bir isim olmasında kaynaklanır. Dolayısıyla bu görüşe göre bu ifade için iştikâk durumu söz konusu olamaz. Çünkü bütün sarf âlimlerinin ortak görüşüne göre, konumuz olan iştikâk yalnızca Arap diline mahsus olup acemi isimlerde bulunmaz.

İkincisine göre, bu ifade, “الأذمة” kalıbından türemiştir. Ancak bu kalıbın manasında da farklı yorumlar olup, kimisine göre, “siyaha çalan kırmızılık,” kimisine göre, “esmerlik” ve kimisine göre de “beyazlık” anlamındadır. Bu son anlama göre Hz. Âdem’in bu ismi almasının nedeni, onun beyaz tenli olmasından kaynaklanır. Çünkü Araplar aynı kökten, “ناقة أذماء”, “beyaz deve” tabirini kullanırlar.

Üçüncüsüne göre, bu ifade, “bir şeyin dış yüzü” veya “yeryüzü” anlamındaki “أديم الأرض” kalıbından türemiştir. Bu son iki görüşe göre, Âdem’in gayr-i munsarif olmasının sebebi, özel isim ve “أفعل” kalıbındaki veznü’l-fiildir.

Dördüncüsüne göre, tıpkı birinci görüşte olduğu gibi fâel vezninde olup, yine de “أديم” kalıbından türemiştir. Ancak bu görüş isabetli bir görüş değildir. Çünkü bu görüşe göre bu kalıbın çoğulu, “أدمون” olup, kelimenin de munsarif bir kelime olması gerekirdi. Oysa böyle bir durum söz konusu değildir.

Beşincisine göre, bu ifade Arapça olmayıp, İbrânîce’de toprak anlamına gelen “أدام/الإدام” kalıbından türemiştir.

Altıncısına göre, Taberî’nin de ifade ettiği gibi bu kelime aslı itibarıyla “أكرم” vezninde olup, dört harfli bir fiildir. Ancak daha sonra fiilden nakledilerek özel isim olarak kullanılmıştır. Bu isimle anılmasının sebebi ise fiilindeki kök anlamının (toprak renginin) isme yansıtılmasıdır. Tıpkı “övgü” anlamındaki “الإحماذ” maddesinden türeyen “أحمد” kalıbı ve “bahtiyarlık” anlamındaki “الإسعاد” maddesinden türeyen “أسعد” kalıbı gibi. Buna göre bu kalıpta iştikâkın varlığından söz edemeyiz.

Çünkü bilinen genel kurallara göre, acemi isimlerde ne iştikâk ne de tasrif (kelime çekimi) söz konusu olur.²¹⁴

Tüm bu açıklamalardan sonra, bu ifadenin gerek Tevrat gibi eski dinî metinlerde gerekse tarihî belgelerde buna yakın bir ifadeyle geçmesi, kelimenin aslı itibarıyla Arapça bir kelime olmadığını, acemi bir isim olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Hz. Âdem ve ona yakın dönemlerde Arapça'nın varlığından söz etmek neredeyse imkânsızdır. Madem bu kelime Arap asıllı bir kelime değildir, o halde onun iştikâkından da söz etmek doğru olmaz. Zaten bu kelimenin dilbilimcilerde gayr-i munsarif olmasının en çok bilinen sebebi onun acemi/yabancı bir isim olmasıdır.

3.31. “إبليس” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade de tıpkı önceki ifadede olduğu gibi en az insanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olup, kökeni hakkında iki farklı görüş söz konusudur.

Birincisi ve de en çok tercih edilen görüş, bu kelimenin Arapça olmayıp acemi bir kelime olduğudur. Çünkü Batılı dilciler arasında yaygın olan, iblîs kelimesinin “en büyük şeytan” anlamındaki Grekçe “diabolos”tan Arapça'ya geçtiği yönündedir. Başka dilciler de bu kelimenin İbrânîce'den Arapça'ya geçmiş olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹⁵ Dolayısıyla bu kelime neredeyse bütün dilcilerin ortak görüşüne göre gayr-i munsarif olup acemi bir kelimedir. Zira bu kelimenin acemi olmaktan başka gayr-i munsarif olmasını gerektirecek ikinci bir sebebi yoktur. Oysa bir kelimenin gayr-i munsarif olabilmesi için en az iki sebebe sahip olması gerekir. Binaenaleyh bu kavramın Kur'ân'da Hz. Âdem ile birlikte zikredilmesi ve Arapça'nın henüz teşekkül etmediği bir döneme denk gelmesi, kelimenin Arapça kökenli olduğu yönündeki görüşü ciddi manada zayıflatır.

²¹⁴ Detaylı bilgi için bkz. Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-Huffâz*, c: I, s. 262; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, c: I, s. 512; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: I, s.511-513; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhît*, c: I, s. 223; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c: I, s. 408; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 70; Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, İstanbul, *DİA*, 1988, c: I, s. 358.

²¹⁵ İlyas Çelebi, “Şeytan”, İstanbul, *DİA*, 2010, c: XXXIX, s. 99-101.

İkincisi, bu kelime “ümit kesmek, pişman olmak, söyleyeceği bir şey olmayıp şaşırıp kalmak” anlamındaki iblâs kökünden türemiştir. Çünkü şeytan Allah’ın emrine karşı gelmekle O’nun rahmetinden uzaklaşmış ve ümitsizliğe kapılmıştır. Binaenaleyh bu kelimenin bazı âyetlerde aynı kök ve aynı anlamla yer aldığı da bilinen bir gerçektir (el-En‘âm 6/44; el-Mü’minûn 23/77; er-Rûm 30/12, 49; ez-Zuhuruf 43/75).²¹⁶ Arap şiirinde de buna benzer anlamlara geldiği olmuştur. Örneğin:

يَا صَاحِ هَلْ تَعْرِفُ رَسْمًا مُكْرَسًا *** قَالَ نَعَمْ أَعْرِفُهُ وَأَبْلَسًا

“Ey arkadaş! Sen, deve pisliklerinin üst üste kerme haline geldiği yıkık yer ve harabeleri tanır mısın? Evet tanırım dedi ve bundan dolayı şaşıtı kaldı.”²¹⁷

Dolayısıyla aynı kök ve anlamda bu kadar kelimelerin hem âyetlerde hem de Arap şiirlerinde bu denli yer edinmesi, tesadüfî bir durum olmayıp, bu kelimenin Arapça asıllı olduğunun bir delilidir. Ancak bu kelimenin “iblâs” kökünden türemiş olması, sarfin genel kurallarına aykırıdır. Çünkü bu durumda kelimenin munsarif olması gerekirdi, oysa öyle bir durum söz konusu olmamıştır. Binaenaleyh bu sorunun çözümü için, “Arap dilinde bu kalıba benzer bir kelime olmadığından bu kelimeyi yabancı/acemi isimlere benzettiler” gibi pek de tutarlı olmayan bir ara formülle onu çözmeye çalışmak da kabul edilemez. Zira “إِزْمِيل”, “pabuççu bıçkısı”, “إِكْلِيل”, “taç”, “إِغْرِيس”, “dolu”, “إِخْرِيط”, “yabani pırasa” vb. kelimeler Arapça olup aynı kalıpla gelmişlerdir.²¹⁸

Tüm bu açıklamalardan sonra, gerek konuyla ilgili verilen bu denli tutarsız cevaplar, gerekse kelimenin Arap dili kurallarına aykırı olması dolayısıyla, bu kelimenin Arapça asıllı bir kelime olmayıp, acemi bir kelime olduğunu söylemek çok daha isabetli olacaktır. Çünkü bir önceki kelimedede de olduğu gibi bu kelime birçok eski dillerde ve dini eserlerde kullanılmıştır. Onun için ilgili kelimenin Arapça asıllı bir kelime olduğunu söylemek hem tarihi vesikalara hem de bilinen genel kurallara aykırıdır.

²¹⁶ Çelebi, *a.g.md.* a.y.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 143.

²¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur‘ân*, c: VI, s. 427.

²¹⁸ Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, c: I, s. 276; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb*, c: I, s. 540; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, c: I, s. 244; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c: I, s. 424.

قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتُ عَلَيْ لَيْنُ أَخْرَجْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَاخْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾

“Ve ekledi: Şu benden üstün kıldığına bak! Yemin ederim ki eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, az bir kısmı dışında, onun neslini peşime takacağım!”²¹⁹

3.32. “لَاخْتَنِكَنَّ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu kalıp “لَاخْتَنِكَنَّ” veznindeki iftiâl babından türeyip, fiil-i müzari mütekellim içindir. Başındaki lââm harfî kase, sonundaki nûn harfî de te’kit içindir. Sözlükte “peşine takmak, çekmek, çiğnemek, kökünden kazımak, kuşatmak, davar başına ip takmak, ağzına gem vurmak, galip olmak, egemenlik kurmak” gibi anlamlara gelmektedir.²²⁰ Bu ifadenin mücerred halindeki kalıbı ve anlamı ise, “حَنَكْتُ الْفَرَسَ أَحْنَكَ وَأَحْنَكَ حَنًا”, “atın ağzına (çenesine) yuları takıp çektim, çekerim”dir. Aynı anlam buradaki kalıp için de geçerlidir. Ancak buradaki anlam kelimenin başındaki kase harfî olan lââm ve sonundaki te’kit için gelen nûn harfinden anlaşılacağı üzere daha mübalağalıdır. Bununla beraber Araplarda bilinen kurala göre “genelde harflerin çokluğu mananın çokluğuna delalet eder.” Dolayısıyla buradaki mezîd kalıbı ile mücerredin anlamı aynı olmakla beraber eşit değildir. Bu kelimenin kök anlamına benzer bir anlam da Hz. Peygamber’in hayatındaki “tahnîk” uygulamasıdır. Sözlükte “damak” anlamındaki hanek kökünden türeyen tahnîk terim olarak “ağızda yumuşatılan hurmanın veya bal gibi tatlı bir maddenin yeni doğmuş ve henüz süt emmeye başlamamış bebeğin damağına sürülmesi” demektir. Nitekim Hz. Âişe (r.a) yeni doğan bebeklerin Resûl-i Ekrem’e getirildiğini, onun hayır ve bereket duasında bulunduğunu, adlarını koyduğunu ve ağzında iyice yumuşattığı kuru hurmayı damaklarına sürdüğünü anlatmaktadır.²²¹

Bu ifadenin anlamına gelince genel olarak müfessirler onu kök anlamını da göz önünde bulundurarak iki şekilde anlamlandırmışlardır.

Birincisi, “hepsini, tamamını almak, çiğnemek” anlamına gelir. Bu anlamda Araplar birinin malını en küçük parçasına varıncaya kadar alan bir kimse için, “اَحْتَنَكَ” derler ve iftiâl babındaki bu kalıbı kullanırlar. Yine aynı kalıbı,

²¹⁹ İsrâ 17/62.

²²⁰ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 260; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: X, s. 416, “hmk” md.; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, c: XXVII s. 125, “hmk” md.; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c: XIV, s. 655; Kurtubî, *a.g.e.*, c: X, s. 285.

²²¹ Zekerîya Güler, “Tahnîk”, İstanbul, *DİA*, 2010, c: XXXIX s. 416.

“احتك الجراد الزرع”, “çekirgeler ekini tamamen çiğnedi/yedi” şeklinde kullanırlar. Buna göre âyetin anlamı: “*Ve ekledi: Şu benden üstün kıldığına bak! Yemin ederim ki eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, az bir kısmı dışında, onun neslinin tümünün kökünü kazıyacağım, saptıracağım!*” Bu anlama göre ilgili kelime mezîd bir kalıp olup, tıpkı mealde verdiğimiz mana gibi “onların peşine düşerek ve onları kuşatarak, hepsini çiğneyip, kökünü kazıyacağım,” anlamındadır.

İkincisi, bu ifade Araplardaki şu deyimden alınmıştır. Onlar bir hayvanın alt çenesine onu dizginlemek/yönlendirmek/kontrol etmek için gem/yuları takınca, “حنك”, “فلان الدابة يحتكها”, “hayvanın çenesini yular/gem ile bağladı.” Buna göre şeytanlar tıpkı süvarinin gem/yular aracılığıyla bineğini kontrol edip yönlendirdiği gibi insanlara sahip olup onları yönlendirebiliyor demektir. Buna göre âyetin anlamı, “*Ve ekledi: Şu benden üstün kıldığına bak! Yemin ederim ki eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, az bir kısmı dışında, onun neslini (nasıl hayvan gem ile güdülüp idare ediliyorsa,) ben de insanları öyle güdüp, kontrol edip günahlara sevk edeceğim!*” şeklinde olur.²²²

Her iki anlamın da ortak noktası, çene/damak anlamındaki “hnk” maddesinde bulunan içeriğin bu kelimenin tüm türevlerinde ya doğrudan ya da dolaylı olarak ortaya çıkmasıdır. Ancak ikinci anlamın bu âyetin genel bütünlüğüne daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü kelimenin başındaki kasem lâmi ile sonundaki tekit nûnu şeytanın içinde beslediği aşırı kin ve öfkesinin dışa yansımış halidir. Onun için şeytan bu emelini gerçekleştirmek ve insanları her türlü kontrol altına almak ve saptırmak için elinden gelen her türlü hile ve tuzaklarını uygulamaktan geri durmayacaktır. O bakımdan onların boynuna yuları takıp kontrol etmek anlamının, âyetin siyak ve sibakına daha uygun düşeceği kanaatindeyiz.

وَأَسْتَفْزِرُ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ
وَعَدُهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا (٦٤)

²²² Râzî, *a.g.e.*, c: □□□, s. 366; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 260; Taberî, *a.g.e.*, c: XIV, s. 655; Kurtubî, *a.g.e.*, c: X, s. 285.

“Haydi, onlardan gücünün yettiklerini sesinle (telkinde bulunarak) çağrınla ayart! Süvarilerinle, yayalarınla onlara karşı ordu topla; mallarına, evlatlarına ortak ol, kendilerine vaatle bulun. Zaten şeytan insanlara aldatmadan başka bir şey vaat etmez.”²²³

3.33. “أَجْلَبُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin sülâsî ve mezîd kalıpları “جَلَبَهُ يَجْلِبُهُ وَيَجْلِبُهُ جُلْبًا وَجَلْبًا وَاجْتَلَبَهُ وَجَلَبْتُ الشَّيْءَ” şeklinde olup, genelde “toplu haldeki bir sürüyü bi yerden başka bir yere sürmek, nakletmek” anlamında kullanılır. Aynı kalıbın kökü / yalın hali olan “جَلَبُ” maddesinin anlamı da “bir şeyi sürmek, toplamak, bir araya getirmek, kendi tarafına çekmek, başka yerden getirmek, celp etmek, çağırmak, haykırmak” anlamındadır.²²⁴ Buradaki kalıp ise if‘âl babından emir kipi olarak kullanılmış olup “أَجْلِبُوا عَلَيْهِ إِذَا تَجَمَّعُوا وَتَأَلَّيُوا. وَأَجْلِبْهُ: أَعَانَهُ. وَأَجْلِبْ عَلَيْهِ إِذَا صَاحَ بِهِ وَاسْتَحْتَنَّهُ” “bir şeyin başında toplanmak, buluşmak, topluca yardım etmek, kişiye bağırarak onu tahrik etmek” anlamlarında kullanılır.

Nitekim müfessirler de bu kalıbın kök anlamını göz önünde bulundurarak onu farklı birkaç şekilde açıklamışlardır.

Birincisi, Ferrâ’ya göre bu ifade, “bağırarak, çağırmak, yaygara koparmak” anlamındaki “الْجَلْبُ/الْجَلْبُ” masterından türemiştir. Çünkü bu ifade genelde at yarışlarında kişinin atına daha hızlı koşması ve yarışı birincilikle bitirmesi için, bağırıp çağırarak yaygara koparmasında kullanılır. Ya da bir ordu komutanı, askerlerini ateş açmak, baskın yapmak ve düşmana saldırmak için toplamak istediğinde, onları coşturmak için yüksekçe bir seslenişinde kullanır. Buna göre âyetin anlamı, “Süvarilerinle, yayalarınla onlara karşı bağırarak yaygara kopar” şeklinde olur.

İkincisi, Zeccâc’a göre bu her iki kalıp da “أَجْلَبُ/جَلَبُ” aynı anlamda olup, “kişinin yanına süvarilerini ve piyadelerini toplayarak düşman üzerine saldırıya geçmesinde” kullanılan bir deyimden alınmıştır. Bu anlam bizim mealde verdiğimiz

²²³ İsrâ 17/64.

²²⁴ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s.198-199, “C-l-b” md.; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: I, s. 647, “C-l-b” md.; Zebîdî, *Tâcü’l-Arûs*, c: II, s. 166-168, “C-l-b” md.

anlamla birebir örtüşmekle beraber, “onlar üzerine, yapabileceğin her türlü hile ve tuzağını yap” anlamında da olabilir.

Üçüncüsü, İbnü’s-Sikkât’e göre, bu kalıp alâ harf-i cerri ile kullanıldığından ondaki (istiane) yardım manasını almış olup, “onların yardımı ve desteğini de yanına alarak” manasındadır. Buna göre âyetin anlamı, “*Onları kandırmak için süvarilerin ve piyadelerinle onların aleyhine kendine destek sağla*” şeklinde olur.²²⁵

İşte bunun gibi tek bir kelimenin, bazen bir harekesinin değişmesi, bazen bir edatın eklenmesi, bazen de hiçbir değişiklik olmaksızın birden fazla manayla yorumlanabilmesi, Kur’ân’ın dili olan Arapça’nın ne kadar zengin bir yapıya sahip olduğunun açık bir göstergesidir. Bizim burada zikrettiğimiz şu üç anlamın dışında en az dört farklı mana daha mevcut olup, konuyu daha fazla dağıtmamak adına onları buraya almadık. Detaylı bilgi için, İbn Fâris’in *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga* ile İbn Manzûr’un *Lisânü’l-Arab* isimli eserlerine bakılabilir.

وَأِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الدِّي أَوْ حَيَّنَا إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَةً وَإِذَا لَا تَتَّخِذُكَ خَلِيلًا (٧٣)

“O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı.”²²⁶

3.34. “خَلِيلًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin anlamı ve iştikâkı hakkında iki farklı görüş söz konusudur. Birincisine göre, bu kelime hem fâil (seven) hem de mef‘ul (sevilen) manasında olabilir. Buna göre, bu ifade ya “sevgisinde en ufak bir eksiklik ve hâlel bulunmayan yâr, candan, gerçek ve samimi dost” anlamındaki, “الْخُلَّةُ”, (“hâ”nın zammesiyle) maddesinden türemiştir. Ya da “iç içe girmiş, birbirine karışmış yerin ortası” anlamındaki “الْجَلال” (“hâ”nın kesresiyle) maddesinden türemiştir. Bu anlamda Araplar “تَخَلَّلَ الْقَوْمَ: دَخَلَ بَيْنَ خَلَلِهِمْ وَخِلَالِهِمْ” “artı ve eksileriyle beraber topluma karıştı” anlamında yine “تَخْلِيلُ اللَّحْيَةِ وَالْأَصَابِعِ فِي الْوُضُوءِ” “abdestte sakalı ve parmakları iç içe

²²⁵ Râzî, *a.g.e.*, c: □□□, s. 368; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s.260; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c: XIV, s. 658; İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 153.

²²⁶ İsrâ 17/73.

geçirmek, hilallemek” anlamında kullanırlar. Çünkü samimi dostlar da tüm artı ve eksileriyle iç içe girmiş, yoğrulmuş bir beden gibi olmuşlardır. Şair şöyle der:

قد تَخَلَّلتَ مَسْلَكَ الرُّوحِ مَنِّي *** وَبِهِ سَمِّيَ الْخَلِيلُ خَلِيلًا

“Sen, içime ruhun girdiği gibi girdin

Dost da bunun için dost diye adlandırılmıştır.”

İkincisine göre, bu ifade fakir ve muhtaç anlamındaki “الْخَلَّةُ”, (“hâ”nın fethasıyla) maddesinden türemiştir. Araplar aynı kökten “خَلَّ الرَّجُلُ: أَفْتَقَرَ وَذَهَبَ مَالُهُ” “malı mülkü yok oldu, fakirleşti” anlamında, “فُلَانٌ ذُو خَلَّةٍ أَيْ مُحْتَاجٌ” “ihtiyaç sahibi, fakir olan kişi” anlamında kullanırlar. Bu anlama göre, eğer Hz. Peygamber onların bu olumsuz isteklerine cevap verseydi, bu durumda onlara gebe, muhtaç olmuş olurdu. Buradaki anlama benzer bir anlam da Nisâ sûresindeki bu âyettir: “وَاتَّخَذَ اللَّهُ” “إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا”, “Allah İbrahim’i kendisine dost edindi” (Nisâ 4/125). Bu ikinci görüşe göre âyetin anlamı, “Allah İbrahim’i yalnızca kendisine ihtiyacını arz eden, başka hiç kimseye ihtiyacını bildirmeyen” şeklinde olur. Böylece Hz. İbrahim’e nasıl halîlullah deniyorsa fakîrullah da denir. Başka bir örnek de Züheyr’in Herim b. Sinan’ı övdüğü şu şiirdir:

“وَإِنْ أَنَا خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ *** يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرَمٌ”

“Bir kıtlık gününde bir fakir (halîl) ona gelecek olursa,

*Der ki: Malım gaip değildir (işte malım) ve alıkonulmuş da değildir.”*²²⁷

Bu âyetin açıklamasında gerek klasik tefsirlerde gerekse eski şiir ve sözlüklerde, her ne kadar bu iki anlam zikredilmiş olsa da birinci anlamın âyetin ve sûrenin bütünlüğüne, siyak ve sibakına daha uygun düştüğünü söyleyebiliriz. Çünkü ikinci anlam hem zoraki bir anlam olmakta hem de “وَإِذَا” kelimesinden anlaşılan sebep sonuç ilişkisine ters düşmektedir. Zira bir kişinin isteklerini yerine getirmek ona fakir olmayı/muhtaç olmayı değil, tam tersi ona dost olmayı gerektirir. Onun için birinci anlam, tıpkı Nisâ sûresinde de olduğu gibi daha makul görünmektedir.

²²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c: X I , s. 211-217, “H-l-l” md.; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 290-291; Kurtubî, *a.g.e.*, c: V, s. 400; X, 300; İbn Âşûr, *a.g.e.*, c. V, s. 211; Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ali b. Mütteveyh en-Nîsabûrî, *et-Tefsîru'l-Basît*, (tahk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzan,) Cami'atu'l-İmam b. Muhammed es-Su'ud, Riyad, 2010. c: X III, s.428.

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾

“Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl; bir de sabah namazını, çünkü sabah namazı şahitlidir.”²²⁸

3.35. “الصَّلَاةُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade, dinî bir terim olarak, “tekbirle başlayıp selamla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî bir ibadettir.” Bu ifade türevleriyle beraber Kur’ân’da doksan dokuz yerde geçmekte olup, namaz, tâzim, rahmet, bereket, övgü, dua, istiğfar, ibadet, nâfile namaz, tesbih, salavat, kıraat, ibadethane, sinagog gibi birçok anlamda kullanılmıştır. İşte kelimenin böylesi çok yönlü bir özelliğe sahip olması, âlimlerin onun kökeni ve anlamı hakkında birden fazla görüş beyan etmesine sebebiyet vermiştir. Başta Batılı müsteşrikler olmak üzere, kelimenin yabancı bir kelime olup aslı itibarıyla Ârâmîce, İbrânîce ya da Süryânîce’den Arapça’ya geçtiğini iddia edenler olduğu gibi kelimenin orijinal Arapça bir kelime olduğunu kabul edip kökeni konusunda farklı görüşler beyan edenler de olmuştur. Kelimenin kökeni hakkındaki bu farklı görüşleri şöyle özetlemek mümkündür.

Birincisi, bu ifade “istemek ve dua etmek” anlamındaki “صَلَّى” maddesinden türemiştir. Çünkü bu ifade Araplarda genel olarak dua anlamında kullanılır. Örneğin Kur’ân-ı Kerîm ’de, “خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” “Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allah her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir” (Tevbe 9/103). Ve hadis-i şerifte de “(إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيُجِبْ فَإِنْ كَانَ مُفْطِرًا فَلْيُطْعَمْ” “Biriniz (düğün) yemeğine davet edildiği zaman gitsin; şâyet oruçluysa yemek sahibine dua etsin, oruçlu değilse yesin.” bu anlamda kullanılmıştır. Arap şiirinde de bunun birçok örneği mevcuttur. Şair şöyle der:

عَلَيْكَ مِثْلُ الَّذِي صَلَّيْتَ فَاعْتَمِضِي *** نَوْمًا فَإِنَّ لِحْنَبَ الْمَرْءِ مُضْطَجَعًا

“Sen bu duanın benzerini yapmaya devam et, uyku için yum gözlerini. Çünkü kişinin yanı uyumak ihtiyacını duyar.”

²²⁸ İsrâ 17/78.

Dinî literatürde de zaten bu ifade “dua” anlamında olup, namazda da belirli hareket ve özel sözler/dua/kıraatler de ona ilave edilince artık hepsine birden mecazi olarak dua denildi. Çünkü namazın büyük bir bölümü dualardan oluşmaktadır. İbn Atıyye el-Endelüsî ile Râzî, bu kelimenin dua anlamında kullanılmasının hem Arap dili literatürüne hem de dinî/şer‘î kullanımına daha uygun olacağını söylemişlerdir.

İkincisi, bu kelimenin aslı “فَعْلَةٌ” vezninde olup, “uyluğun bitimindeki kemik” anlamındaki “الصَّلَى” maddesinden türemiştir. Bu görüşün sebebi ise, bu kemikten iki farklı damar çıkıp ikisine birden Arapça’da “الصَّلَوَانُ” denir. Dolayısıyla kişi namaz kılıp rükûya eğilirken, onun sırtındaki bu her iki kemik hareket ettiğinden dolayı, namaz kılan kişiye “المُصَلِّي” denmiştir. Aynı ifade at yarışını ikincilikle bitiren kişi için de kullanılır. Çünkü yarışta bu kişinin atının başı genelde kendisinden önceki yarışçının atının uyluğunun/sırtının yanında olur. Binaenaleyh namazda dinimizde imandan sonra ikinci sıradaki bir öneme sahip olduğundan aynı ifade burada da kullanılmış oldu. Bu kelimenin ikili halindeki vâv harfinden “الصَّلَوَانُ” onun aslının vâvlı olduğunu anlayabiliriz. Mushaflardaki vâvlı yazılışı da bunun bir kanıtı hükmündedir.

Üçüncüsü, bu kelime “ateş” anlamındaki “الصَّلَاءُ” maddesinden türemiştir. Çünkü Araplar çubuğu yumuşatmak ve belirli bir kıvamına getirmek için “صَلَّيْتُ الْعُودَ” “ateşle onu yumuşatıp kıvama getirdim” tabirini kullanırlar. Namaz kılan kişi “المُصَلِّي” de namaz kılarak aslında nefsini yumuşatmış, dizginlemiş ve onu bu namaz ibadeti dolayısıyla bir kıvama getirmiştir. Bu anlama benzer şair Harzencî de şöyle der:

فَلَا تَعْجَلْ بِأَمْرِكَ وَاسْتَدِمَّهُ *** فَمَا صَلَّى عَصَاكَ كَمُسْتَدِيمِ

*“İşinde acele etme, onu sürdür, çünkü devamlı sürdüren kimse gibi asanı
doğrultan bulunmaz.”*

Dördüncüsü, bu kelime “yapıştı/sarıldı, devam etti, girdi” anlamındaki “صَلَّى” maddesinden türemiştir. Çünkü Araplar, kişinin ateşe düştüğü, ateşlik olduğu zamanda “ateşi boyladı” anlamındaki “صَلَّى بِالنَّارِ” tabirini kullanırlar. Kur’ân-ı Kerîm’deki “تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً” “Kızgın bir ateşe girerler” (Gâşiye 88/4) mealindeki âyet de bu anlamdadır. Yine aynı anlama benzer şair Hâris b. Ubad şöyle der:

لَمْ أَكُنْ مِنْ جُنَاتِهَا عِلْمَ اللَّهِ *** هـ وَإِنِّي بِحَرِّهَا الْيَوْمَ صَالٍ

“Allah biliyor ki ben o cinâyete katılanlardan değilim. Bugün onun ateşinin hararetine yanıyorum.”

Yani onun ateşine düşmüş bulunuyorum anlamındadır. Bu son anlama göre, inanan kişinin ibadete, özellikle de namaza, yüce Allah’ın emrettiği ve istediği şekli ile devam etmesinin ve ona sınıksız sarılmasının gerekliliğini vurgulamak kastedilmiş olabilir.²²⁹

Tüm bu açıklamalardan sonra şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, bu ifade genel anlamda dua, özel anlamda da namaz manasında olup, tüm semavî dinlerde varlığını korumuştur. Çünkü tarihî bir bilgi olarak nasıl ki şeriatlı bir din yoksa, namazsız bir şeriat ve duasız bir namaz da tarihte hiç olmamıştır. Onun için her iki anlam bu kelimeyle özdeşleşmiş anlamlardır. Râzî, Süyûtî, Râgıb el-İsfahânî, İbnü’l-Esîr, İbn Atıyye el-Endelüsî vb. âlimlerden de bu kelimenin aslî anlamı olan “dua” anlamında kullanıldığının ve ondan türemiş olmasının daha yaygın ve daha uygun olacağını anlıyoruz.

3.36. “دُلُوكِ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin ne anlama geldiği noktasında müfessirler ile dilciler arasında iki farklı görüş söz konusudur. Çünkü bu kelimenin kök anlamında bir yönüyle “intikal, meyil, hareket etme, yer değiştirme” anlamı varken, diğer yönüyle de “sararma ve batma” anlamına gelip, tek bir kelimeyle birkaç manayı birden ifade edebilme özelliğine sahiptir.

Birinci görüşe göre, bu ifade güneşin batması anlamındadır. Çünkü Araplar güneşin batışını “güneş battı, batıyor” anlamındaki “دَلَّكَتِ الشَّمْسُ تَدْلُوكًا” kalıbıyla ifade ederler. Bu anlamına uygun olarak şair der ki:

²²⁹ Detaylı bilgi için bk. İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: IV, s. 2489-2492, “sla” md.; Zebîdî, *Tâcû’l-Arûs*, c: XXXVIII, s. 437-444, “slv” md. ; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490-491, “sly” md.; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c: I, s. 168-170; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c: I, s. 232-234; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, c: II, s. 274-275; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-Huffâz*, c: I, s. 94; İbn Âdil, *el-Lübâb fî Ulûmi’l-Kitâb*, c: I, s. 289-290; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü’l-Muhît*, c: I, s. 65-66; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Namaz”, İstanbul, *DİA*, 2001, c: XXXII, s. 350-357; Abdullah Bedava, *Tâhîr b. Âşûr’un et-Tahrîr ve’t-Tenvîr’inde İştikâk*, s. 213-217.

هَذَا مَقَامٌ قَدَمِي رِبَاحٍ، *** وَقَفْتُ حَتَّى ذَلَكْتُ رِبَاحَ

“Bu, Rabah’ın güneş batıncaya değin ayakta duran (istirahate çekilmeyen) iki ayağının kaldığı yerdir.”

Dolayısıyla bu ifade gerek bu âyette gerekse ilgili şiirde güneşin batışını bildirmek için kullanılmıştır. Bu görüşü savunan birkaç sahabenin yanında dilcilerden de Ferrâ ve İbn Kuteybe’yi sayabiliriz. Bu görüşe göre âyetin anlamı, “Gündüzün güneşin batmaya başlamasından gecenin karanlığına kadar namazı kıl; bir de sabah namazını, çünkü sabah namazı şahitlidir” şeklinde olur. Böylece bu âyetin anlam kapsamına sadece akşam, yatsı ve sabah namazı vakitleri girmiş olur.

İkinci görüşe göre ise bu ifade “güneşin göğün tam ortasından batıya doğru kayması meyletmesi” anlamındadır. Çünkü Arapça’da bu ifadenin bu manada kullanılması çok yaygın ve bilinen bir durumdur. Hatta güneşin bu durumdaki haline aynı anlam ve kök ifadesiyle “batıya doğru meyleden, kayan güneş” anlamında “دالكة” tabiri kullanılır. Zira bu ifadenin aslî anlamlarından biri de “zail olmak, kaymak, hareket etmek” şeklindedir. Buna benzer bir örnek de yine aynı kökten masaj yapan kişiye “tella” ve “masör” anlamında “دَلَّكَ/ مُدِّلِكَ” ifadeleri kullanılır. Çünkü ovalayan kişinin eli sürekli hareket halindedir. Bu görüş gerek hadislerle gerekse Arap şiirleriyle desteklenip, sahabe ve tâbiînlerin büyük bir bölümü tarafından tercih edilen ve benimsenen bir görüştür. Zira bu görüşe göre âyetin anlamı bizim mealde verdiğimiz şekilde olup, üç vakit yerine her beş vakti de kapsayacak bir anlam yapısına sahip olacaktır.²³⁰

Biz de mealde bu görüşü tercih ettik. Çünkü bu görüş hem konuyla ilgili rivâyet edilen sahih naslarla uyum içerisindedir hem de dilbilimcilerin üzerinde ittifak ettikleri ortak bir anlamı ifade etmiş olacaktır. Bununla beraber kelimenin bu anlamda yorumlanması her beş vakti de kapsadığı için Kur’ân’ın evrensel olan mesajına da ayrı bir katkı sağlamış olması dolayısıyla tercih edilmeye şayandır.

وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴿٧٩﴾

²³⁰ Râzî, a.g.e., c: XX I, s. 382; Râgıb el-İsfahânî, a.g.e., s. 317, “dlk” md.; İbn Manzûr, a.g.e., c: II, s.1412, “dlk” md.; Ebû Hayyân el-Endelüsî, a.g.e., c: VII s. 97; İbn Âdil, a.g.e., c: XII, s. 355, “dlk” md.

“Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nâfile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin.”²³¹

3.37. “تَهَجَّدُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade kök harfleri “uyku” anlamındaki “هَجَدُ” maddesinden türemiştir. “Uyuyan” için de “هَاجِدُ” kalıbı kullanılır. Bu ifade için ise “هَجَدْتَهُ فَتَهَجَّدَ” ben onun “uykusunu kaçırdım o da uyandı” kullanımı vardır, tıpkı “مَرَضْتَهُ” “onun hastalığını iyileştirdim” kalıbı gibidir. Bu ifadenin uyku anlamında kullanılması Arap şiirinde de yaygındır. Şair der ki:

هَجَدْنَا فَقَدْ طَالَ السُّرَى

“Gece öyle uzadı ki, neticede biz uyuyuverdik.”

Sanki şair şöyle demektedir: Uyuttu bizi. Çünkü gece bize öyle uzun geldi ki, derken bizi uyku bastı. Binaenaleyh kelimenin kök anlamı “هَجَدُ” maddesinin iki boyutu olup hem “gece uyudu” hem de “gece kalkıp (uyanıp) namaz kıldı” anlamında kullanılır. Kısacası aynı kök ve harflere sahip olan bu kelime birbirine tamamen zıt olan iki farklı anlama gelmektedir. Tıpkı “باع” kelimesinin hem “sattı” hem de “satın aldı” anlamına gelmesi gibi böylesi bir duruma Arapça’da “bu kelime ezdâtan”dır (zıddın çoğulu olup tek bir kelimenin iki zıt anlama gelmesi) denir. Bununla beraber Râzî’nin konuyla ilgili takdire şayan farklı bir değerlendirmesi de şöyledir: Bu ifadenin kök maddesi “هَجَدُ”, “uyku” anlamındadır. “تَهَجَّدُ” maddesi ise “büyük bir emek ve çabayla uykuyu arzulama ve uyumaya çalışma” anlamındadır. Şöyle ki insanın bu dünyadayken gece vaktinde o tatlı uykusunun lezzetini bırakması ve gece namazına kalkmanın meşakkatine katlanması, ancak ölüm ve ölüm sonrasında, rahat ve tatlı bir uykuyu (rahatlığı) arzulamasından ileri gelir. Onun için bu ifadeye de bu anlam gözetilerek, “تَهَجَّدُ”, “uykuyu arzuladı, büyük bir emek ve çabayla uyumaya çalıştı” denmiştir.²³²

Ancak burada bir şeyin altını çizmek gerekir ki, bu ifade, tefe‘ul babına dönüşüp “تَهَجَّدُ” kalıbına girince, kök anlama ilave olarak, bu babın özel anlamı olan

²³¹ İsrâ 17/79.

²³² Râzî, *a.g.e.*, c: XX I, s. 386; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 832-833, “hcd” md.; Zebîdî, *a.g.e.*, c: IX, s. 334, “hcd” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: VI, s. 4614, “hcd” md.

tekellüf “külfet, meşakkat ve zorluğa rağmen” anlamı da eklenir. Çünkü “تَهَجَّدَ” ün anlamı, sadece “gece kalkıp namaz kıldı” anlamıyla sınırlı olmayıp “büyük bir emek ve çaba harcayarak, âdeta uykuyla savaşarak ve mücadele ederek, uykusunu kaçırıp gece namazını kıldı” anlamındadır.

3.38. “نَافِلَةٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade “نَفَّلَ” nefl kökünden türemiş ism-i fâil olup çoğulu “نَوَافِلَ” nevâfildir. Sözlükte “نَفَّلْتُهُ أَيَّ أَعْطَيْتُهُ نَافِلَةً مِنَ الْمَعْرُوفِ” “ona fazladan bir şeyler verdim”denir. Kelimenin anlamı ise “hak edilen miktara veya paya eklenen, ziyade, ilave, fazlalık” gibi anlamlara gelir; ayrıca “نَفَّلَ” nefel ile eş anlamlı olarak “ganimet ve bağış” anlamında da kullanılır. “نَفَّلَ” kalıbının çoğulu ise “أَنْفَالٌ وَنِفَالٌ” olarak gelir. Fıkıhta nâfile ve nefl kelimeleri, geniş anlamıyla dinen farz ve vâcip niteliğinde olmaksızın mükelleften yapılması istenen malî ve bedenî ibadetleri, dar anlamıyla farz, vâcip ve sünnet ibadetler dışında kişinin daha fazla sevap kazanmak için kendi isteğiyle yaptığı malî ve bedenî ibadetleri ifade eder. Kur’ân-ı Kerîm ’de nâfile kelimesi biri “torun” (el-Enbiyâ 21/72), diğeri de buradaki âyette “ilave ibadet” (el-İsrâ 17/79) anlamında olmak üzere iki âyette geçer. Müfessirler, bunların ilkinde torunun kişinin kendi çocuğuna nispetle fazladan bir armağan sayılması dolayısıyla, ikincisinde teheccüd namazının ya Hz. Peygamber’e yüklenen ilave bir vecîbe olması veya kılana fazla sevap kazandırması sebebiyle bu kelimenin kullanıldığını belirtirler.²³³

Dolayısıyla bu ifade mana bakımından her iki kökten de türemiş olabilir. Çünkü en az birinci anlam kadar ikinci anlam da manevi olarak çok uygundur. Zira gece namazı nasıl ki nâfile bir namaz olması dolayısıyla büyük bir öneme sahipse, kazanç olarak da kılanlar için çok değerli bir armağan ve paha biçilmez ilâhî bir ganimettir.

وَقُلْ رَبِّ ادْخُلْنِي مَدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مَخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا ﴿٨٠﴾

²³³ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: X I, s. 670-672, “N-f-l” md.; Fahrettin Atar, “Nâfile”, İstanbul, *DİA*, 2006, c: XXXII, s. 290.

“*Ve şöyle niyaz et: ‘Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!’*”²³⁴

3.39. “مُخْرَجٌ ve مُدْخِلٌ” KELİMELERİNİN TAHLİLİ

Her iki ifadenin de ism-i mekân olarak “girilecek ve çıkılacak yer ve mekânı” bildirmek için kullanılmaları daha yaygındır. Ancak buradaki kullanımları sıradan mücerred ve geçişsiz bir kalıp olan “مُخْرَجٌ ve مُدْخِلٌ” yerine, “أَخْرَجَ وَأَدْخَلَ” babından mezîd ve geçişli yani edilgen bir yapıyla zikredilmiş olmasının özel bir anlamı vardır, şöyle ki: Bu âyetin vermek istediği asıl mesaj, kişinin girebilecek ve çıkabilecek bütün mekânların Allah Teâlâ tarafından kolaylaştırılmış, onun izin ve rızasına uygun hale gelmiş olan mekânlar kastedilmiştir.²³⁵

Binaenaleyh bu her iki kalıbı “مُفْعَلٌ” veznindeki master kalıbında anlamlandırmak da mümkündür. Buna göre âyetin anlamı şu şekilde olur: “*Ve şöyle niyaz et: ‘Rabbim! Benim bütün işlerime doğru bir girişle girmemi ve doğru bir çıkışla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver!*’”²³⁶

Kısacası kişinin ister dünyalık ister ahiretlik ister açık ister de gizli olan tüm eylem ve söylemlerinin baş öznesi ve ana gayesi Allah (c.c.) ile onun rızası olmalıdır. Dolayısıyla eğer burada geçişli bir kalıp yerine geçişsiz bir kalıp olan “مُدْخِلٌ” ile “مُخْرَجٌ” (mîm harfinin fethasıyla) tercih edilmiş olsaydı, bu eylemin öznesi ve baş müsebbibi Allah yerine kişinin kendisi olurdu. Onun için bu geçişli kalıbın hem fiilde hem de ism-i mekânlarda tercih edilmesi takdire şayandır.

وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأْجَانِيَةً وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُسًا ﴿٨٣﴾

“İnsana nimet verdiğimiz zaman yüz çevirip yan çizer; başına bir kötülük gelince de hemen karamsarlığa düşer.”²³⁷

3.40. “نَا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

²³⁴ İsrâ 17/80.

²³⁵ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c: XV, s. 186.

²³⁶ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *a.g.e.*, c: □, s. 103.

²³⁷ İsrâ 17/83.

Bu ifadenin kıraati ve anlamı konusunda birkaç farklı görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, âlimlerin genel kıraatine uygun olarak buradaki nûn ve hemzenin fethasıyla “نَا” maddesi, “نَأَى يَنْأَى نَأِيًا” şeklinde olup “uzaklaştı, yüz çevirdi” yani Allah’ın hukukunu yerine getirmekten kaçarak ve de kibirlenerek uzaklaştı ve yüz çevirmeye başladı anlamındadır. Bu anlam genel kabul gören bir anlam olup, kibirlenmek anlamı mecazi olarak kullanılmıştır. Bu anlamdaki kullanımına uygun olarak, aynı kök maddenin mezîd /ek almış halinin ism-i mekânı için şair Nâbiga der ki:

فَأَيْتَكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مُدْرِكِي *** وَإِنْ خِلْتُ أَنَّ الْمُنْتَأَى عَنْكَ وَاسِعٌ

“Şüphesiz ki sen, bana nasıl olsa yetişecek olan geceye benzersin.

Her ne kadar senden uzak kaldığım yerin çok ötelerde olduğunu sansam da.”

İkinci görüş, Arapların tahfif (kolaylık) amaçlı harflerin yerini değiştirerek, eliften sonra hemze olacak şekilde “نَاء” kalıbı ile kullanılmasıdır. Böyle bir değişim Araplarda yaygın olarak kullanılan bir durum olup, tıpkı “gördü” anlamındaki “رَأَى” maddesini aynı anlamdaki “رَاء” ye dönüştürmelerine benzer. Buradaki anlamına gelince, kimisine göre “ağırlaştı” yani kendisine verilen bu nimetlerin şükrünü yerine getirmekten üşenerek ağırlaştı anlamındadır. Kimisine göre ise bu ifadenin aslı “نَاء” “يَنْوَأُ نَوَاءً” “kalkmak ve doğrulmak” anlamındaki “النَّوَاءُ” maddesinden türemiştir. Yani Allah’ın bunca nimetlerine karşı bu kişinin şükretmesi gerekirken tam tersine kıyama kalkarak ve nankörlük ederek, şükretmez anlamındadır. Hatta bu kelimeyi ezdâddan (aynı kelimenin zıt iki anlama gelmesi olarak) kabul edip, “düşmek ve oturmak” anlamındaki “نَوَاءُ” maddesinden türediğini ileri sürenler de olmuştur. Buna göre Allah’ın kendilerine verdiği nimetlere şükretmeleri gerekirken âdeta yere kapanarak, hiçbir hareket emaresi göstermeden pasif bir şekilde oturmaya devam eder dururlar anlamındadır.

Üçüncü görüş olarak, nûn harfinin fethası, hemzenin de kesresiyle “نَّيْ” şeklinde ya da imaleyle de okuyanlar olmuştur. Ancak son görüşe göre bu ifadenin

anlamında herhangi bir değişiklik söz konusu olmayıp kibirlenip, büyüklenip, şükretmekten uzaklaştı anlamındadır.²³⁸

İşte böylece kelime türetme sanatı olan iştikâkın tek bir kelimedenden ufak bir değişimle birden fazla anlamı çıkarmanın en somut örneğini görmekteyiz. Ayrıca burada bizim çalışmamızın ana konusu olan iştikâkın nadir bir türü de söz konusudur. Çünkü ikinci görüşe göre “تَا” ile “تَاء” kalıpları arasında tıpkı “جَبَذَ وَجَذَبَ” kalıpları arasında olduğu gibi iştikâk-ı kebîr söz konusudur. Tezimizin birinci bölümünde konuyla ilgili detaylı bilgiyi aktarmıştık.

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا (٨٤)

“De ki: ‘Herkes kendi mizaç ve karakterine göre iş yapar.’ Rabbiniz kimin doğru bir yol tuttuğunu çok iyi bilmektedir.”²³⁹

3.41. “شَاكِلَتِهِ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin kökü, özellikle de anlamı konusunda birden fazla yorum söz konusudur. Ancak biz o yorumlara girmeden önce, Arapça’da tıpkı buradaki kelimeye benzer bir kullanıma sahip olup çok ince nüanslarla birbirinden ayrılan iki farklı kelimedenden “النَّدَ/أُنْدَادُ” ve “الشَّبَهَ/أَشْبَاهُ” bahsedeceğiz. Şöyle ki Arapça’da cinsiyetteki benzerlik için “النَّدَ/أُنْدَادُ” kalıpları kullanılır. Tıpkı “فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ” (Bakara 2/22) örneğinde olduğu gibi. Keyfiyet/nitelikteki benzerlik için ise “الشَّبَهَ/أَشْبَاهُ” kalıpları kullanılır. Tıpkı Araplar’ın: “فَمَنْ يُشَابِهُ أَبَاهُ فَمَا ظَلَمَ” “Babasına benzeyen (annesine) zulmetmemiştir” atasözünde olduğu gibi.

Heyet, biçim, karakter ve şekil benzerliği için ise buradaki “الْمُشَاكَلَةُ” kalıbı kullanılır. Çünkü bu ifadenin kök manası, “deveyi bağlamak” anlamındaki “شَكَلَ” maddesinden türemiştir. Bu anlamda “شَكَلْتُ الدَّابَّةَ”, “deveyi bağladım” ya da “شَكَلْتُ” “kitaba nokta ve hareke koydum” denir. Dolayısıyla bu âyetteki ifadenin anlamı, “Herkes kendisini bağlayan seciye/karakterine göre iş yapar” olur, tıpkı

²³⁸ Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, c: X, s. 321; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, c: XV, s. 192; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c: XV, s. 300, “N-e-y” md.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 830-831.

²³⁹ İsrâ 17/84.

mealde aynı anlamda kullandığımız gibi. Binaenaleyh insanın karakterinin insan üzerinde âdeta onu bağlayacak şekilde ciddi bir etkiye ve hâkimiyete sahip olduğunu hem hadislerden hem de yapılan ilmî araştırmalardan anlamaktayız.²⁴⁰

Bu ifadenin çekimi “شَكْلَ يَشْكُلُ ، شَكْلًا ، فهو شاكل ، والمفعول مَشْكُولٌ” şeklindedir. Ayrıca kök anlamını göz önünde bulundurarak “yol, yön, mezhep, din, tabiat, niyet, inanç” vb. anlamlara geldiğini söyleyen dilciler ve müfessirler de olmuştur. Çünkü bu kelimenin birbirlerine benzeyen iki kişinin arasındaki iç ve dış benzerlikleri için de kullanıldığını biliyoruz. Örneğin Araplar, “Sen ne sîret (huy/karakter) ne de sûret (şekil) olarak bana benziyorsun” ifadesi için “لَسْتُ عَلَى شَكْلِي وَلَا شَاكِلَتِي” bu kök kalıbı tercih ederler.²⁴¹

Tüm bu açıklamalardan sonra özetle diyebiliriz ki, her insan inanıp benimsediği dine, mezhebe, inanca, ideale, felsefeye göre karakterini ve yol istikametini çizmeye çalışır. Dolayısıyla kimisinin iyilik tarafı ağır basıp onu doğruya ve hayra davet ederken, kimisinin de kötülük tarafı ağır basarak onu eğri ve yanlış yollara saptırır. Kısacası insanın hayatındaki temel inanç esasları ve değer yargıları onun hem iç hem de dış dünyasının şekillenmesinde ciddi bir role sahiptir.

قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨)

“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.’”²⁴²

3.42. “الْجِنُّ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade sözlükte “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki “جَنَّ” kökünden türemiş olup tekili olan cinnî, “örtülü ve gizli” şey anlamına gelir. Terim olarak ise “duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan,

²⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 462-463, “şkl” md.

²⁴¹ Kurtubî, *a.g.e.*, c: X, s. 322; Râzî, *a.g.e.*, c: XX I, s. 391; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-Masûn*, c: VII s. 405; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c: II, s. 689.

²⁴² İsrâ 17/88.

ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplardan oluşan varlık türü” anlamına gelir.²⁴³

Bu ifade genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır. Birinci anlama göre “ins” (insan) türü karşılığında kullanılıp bununla duyulardan gizli bütün maddi olmayan (ruhanî) varlıklar kastedilir. Bu kullanıma göre melekler ve şeytanlar da bu anlam çerçevesinde değerlendirilip yer alır. Dolayısıyla bu anlama göre her melek cindir, ama her cin melek değildir. İkinci anlama göre ise bu ifade insan ve melek dışındaki üçüncü bir varlık türünün adı olarak kullanılmasıdır.²⁴⁴

Bazı şarkiyatçılar bu ifadenin Latince kökenli genie veya genius kelimelerinden Arapça’ya geçtiğini ileri sürmüşlerse de İslâm âlimleri bu kelimenin Arapça asıllı olduğunda görüş birliği içindedir. Kök anlamı ve çeşitli türevleri dikkate alındığı takdirde bu görüşün daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim şarkiyatçıların bir kısmı da buna katılmaktadır.²⁴⁵

Bu ifadenin tüm türevlerindeki “örtmek veya örtülü olmak” anlamındaki aslî mana, söz konusu kelimenin orijinal Arapça olduğunun en somut kanıtıdır. Örneğin, “جَنَّهُ اللَّيْلُ”, “gece onu sakladı, örttü.”, “فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا”, “gece karanlık basınca (örtünce/saklayınca) bir yıldız gördü” (En‘âm 6/76) anlamındadır. “جَنَانٌ”, “kalp” demektir. Çünkü kalp duyu organlarından saklanmıştır. “الْمَجْنُونُ وَالْجَنَّةُ”, “sahibini koruyan/saklayan kalkandır.” Yine aynı kökten her tarafı yeşillik ve yapraklarla örtülü ya da nimetleri bizlerden gizli olan nice sürprizlerle dolu “bahçe” anlamındaki “الْجَنَّةُ” de bu kökten türemiştir. Ayrıca “anne karnındaki cenin”, “جَنِينٌ” de orada örtülü, saklı olduğu müddetçe bu isimle anılır. Son olarak da “nefsi ile aklı arasında perde olan, akıldan yoksun ya da aklı perdeli olana” da aynı kök ifadeyle “مَجْنُونٌ” denir.²⁴⁶

Tüm bu açıklamalardan sonra çok rahatlıkla bu kelimenin Arapça asıllı bir kelime olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu kadar örneğe rağmen, hâlâ onun Arapça

²⁴³ M. Süreyya Şahin, “Cin”, İstanbul, *DİA*, 1993, c: VIII, s. 5; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 203-204, “cnn” md.

²⁴⁴ Şahin *a.g.md.a.y.*; Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, a.y. “cnn” md.

²⁴⁵ Şahin, *a.g.md.a.y.*

²⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 203-204, “cnn” md.; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, c: XXXIV, s. 364-379, “cnn” md.; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c: I, s. 701-705, “cnn” md.

asıllı olmadığını savunmak, tutarsız bir görüş ve kuru bir iddiadan başka bir şey olmaz. Binaenaleyh bu kelimenin birinci anlamda (yani ruhanî varlıkların tümü anlamında) kullanılması, her ne kadar Kur'ân'ın mucizesini daha çok ortaya koyuyor gibi görünse de “ins” maddesiyle karşılıklı kullanılması sebebiyle onun ikinci anlamda kullanılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِلَهُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ فَبِئْسَ مَا يَكُونُ (٩٢)

“Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin.”²⁴⁷

3.43. “قَبِيلٌ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin çekimi “قَبَلٌ بِهِ يَقْبَلُ وَيَقْبَلُ قَبَالَةً” şeklindedir. “Kabîl” kelimesinin anlamı ise sözlükte “الْقَبِيلُ: الجماعةُ تكون من الثلاثة فصاعداً من قومٍ شئى، مثل الروم والزنج والعرب” “Rum, Afrikalı ve Arap gibi farklı farklı kavimlerden teşekkül ederek, üç veya daha fazla kimseden meydana gelen topluluk” şeklinde açıklanmıştır. Çoğulu ise “قُبُلٌ” şeklinde gelir.²⁴⁸ Bu ifadenin kökü ve anlamı konusunda birkaç farklı görüş daha söz konusudur. Onları hem ilgili âyetlerle hem de Arap dilindeki kullanımı dolayısıyla çok derli toplu bir üslupla detaylandıran Fahreddin er-Râzî'den aktarıyoruz, şöyle ki: Âyetteki “قَبِيلًا” kalıbıyla ilgili şu açıklamalar yapılmıştır:

a) Bu ifade, tıpkı “aşîr” (arkadaş, yakın akraba) kelimesinin, “muâşîr” anlamına gelmesi gibi “mukâbil” (karşıda bulunan) anlamındadır. Bu söz, onların cahil olduklarını göstermektedir. Çünkü onlar, Allah'ın karşılarında bulunmasının câiz olmadığı bilememişlerdir. Buradaki anlama yakın bir anlamda şu âyet-i kerimedir: “وَحَسْرُنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا”, “Ve her şeyi toplayıp karşılarına getirseydik”, (En‘âm 6/11). Kısacası buradaki “فعليل” kalıbı ism-i fâil manasındadır.

b) İbn Abbas’a (r.a) göre, buradaki ifade “bölük bölük” anlamındadır. Zira kabîl kelimesi, farklı farklı kavimlerden teşekkül ederek, üç veya daha fazla kimseden meydana gelen topluluğa denir. Bu kelimenin çoğulu kubûl’dür. Bu anlama yakın bir anlam da şu âyettir: “إِنَّهُ بِرَأْيِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ”

²⁴⁷ İsrâ 17/92.

²⁴⁸ Cevherî, *Tâcü’l-Luga*, c: V, s. 1797, “K-b-l” md.

“Çünkü o ve yandaşları, sizin onları göremeyeceğiniz yerden sizi görürler” (A‘râf 7/27). İbn Kuteybe, “Şeytanın kabilesi, onun arkadaşları ve askerleri olduğunu” söylerken, Leys, bu ifadeye “şeytan ve onun neslinden olanlar” anlamını vermiştir. Ona göre, “cinler ya da insanlardan oluşan her nefer, aslında bir ordudur.”

c) Bu ifadenin buradaki anlamı, “kefil” demektir. Zeccâc şöyle der: Arapça’da “قِيلْتُ بِهِ أَقْبَلُ” kalıbı hem anlam hem de vezin olarak, tıpkı “كَفَلْتُ بِهِ أَكْفُلُ”, “Ona kefil oldum, kefil oluyorum” kalıbı gibidir. Bu görüşe göre, bu kelime her ne kadar tekil kalıbında olsa da anlam olarak çoğul manasındadır. Bu, tıpkı şu âyetteki, “وَحَسَنَ أَوْلَٰئِكَ رَفِيقًا” *“Bunlar ne güzel arkadaşlardır!”* (Nisâ 4/69) tekil kalıbına benzer.

d) Ebû Ali el-Fârisî’ye göre, buradaki ifade, “görmek, müşahade etmek” anlamındadır. Bunun delili ise Furkân sûresinin şu âyetidir:

«لَوْلَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَلَائِكَةَ ۖ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا»

“Bize melekler indirilmeli veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?” (Furkân 25/21) der.²⁴⁹

Bu dört anlamın dışında bazı müfessirler başka anlamları da zikretmişler, ancak konunun daha fazla uzamaması adına, biz bunlarla yetinmeyi uygun gördük. Çünkü bu dört anlam hem Arap dilinin genel kullanımına uymakta hem de Kur’ân’da ya aynı anlamda ya da benzer bir anlam ile kullanılmaktadır. Dolayısıyla buradaki dört farklı görüşü savunan ilgililerin her birisinin doğrudan Kur’ân’dan kaynak göstererek kendi görüşünü destekleyecek delillere sahip olduklarını söyleyebiliriz. Binaenaleyh tek bir kelimenin bu denli farklı anlamlarla yorumlanıyor olması, Kur’ân’ın çok ince nüanslarla çok zengin anlam dünyasına sahip olduğunun somut bir örneğidir.

وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ۖ وَمَنْ يُضِلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِهِ ۚ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ
عُصِيًّا ۖ وَبُغْمًا ۖ وَصُمًّا ۖ مَاؤِيَّهُمْ جَهَنَّمَ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾

“Allah kime hidâyet verirse doğru yolu bulan işte odur; kimi de hidâyetten uzaklaştırırsa artık böylelerine Allah’tan başka destekçiler bulamazsın. Kıyamet

²⁴⁹ Râzî, *Mefââtihü’l-Gayb*, c: XX I, s. 408-409; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kbl” md. s. 654.

*gününde onları kör, dilsiz ve sağır bir halde yüzükoyun süründürerek toplarız. Onların varıp kalacağı yer cehennemdir; onun ateşi zayıfladıkça yakıcı alevlerini çoğaltarak azaplarını sürdürürüz.*²⁵⁰

3.44. “خَبَّتْ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifade “خَبَّتِ النَّارُ تَخْبُو خَبْوَاً”, “Ateşin alevi dindi, yavaşladı, söndü, üzerine külden bir tabak örtü oluştu” anlamında kullanılır. Burada da olduğu gibi bu ifade genelde vâv ile kullanılır. Çünkü bu kelime “ateşin sönmeye ve hararetinin dinmeye başlaması, yavaşlaması” anlamındaki “الْخَبْوُ” mastarından türemiştir. Bazen de “خَبَّيْتَهُ”, “Obayı yaptım, örttüm, içine girdim” anlamında “yâ”lı ve mezîd olarak da kullanıldığı olmuştur. Ancak her iki durumda da bu ifadenin aslî anlamı bir şeyi “gizlemek, saklamak, örtmek” şeklindedir. Onun için başağın örtüsüne ve çadıra/obaya (örtülen şey) anlamında “خَبَاءٌ”denilmiştir. Binaenaleyh bu ifadenin kullanımı ister “vâv”lı ister “yâ”lı olsun her iki durumda da kelimenin aslı hemzeli olup “خَبَّأْتُ”, “söndüm” ya da “söndüren, ateşi söndürdü” anlamındaki “أَخْبَأَهَا الْمُخْبِئُ” maddesinden türemiştir. Ancak hemzeyle kullanılması dilsel bir ağırlığa (sıklete) sebebiyet verdiği için, Araplar dillerinde bunun gibi çok kullandıkları kelimeleri daha kolay olsun (tahfif olsun) diye hemze yerine illet harfleriyle kullanılmasını daha uygun görmüşlerdir.²⁵¹

Burada özellikle altını çizmemiz gereken ve çalışmamızın ana konusuyla da birebir örtüşen bir konu daha vardır. O da şudur ki bu ifade biraz önce de açıkladığımız üzere iki boyutlu bir özelliğe sahip olup, vâv ve yâ ile kullanıldığı gibi hemze ile de aynı anlamda kullanılabilen bir yapıya sahiptir. İşte böylesi bir yapıya sahip olan kelimelerin arasındaki türeme sanatına iştikâk-ı ekber denir (Bir kelimenin bazı harflerini, aralarında sıfat veya mahreç benzerliği yahut yakınlığı bulunan bazı harflerle değiştirilerek yapılan iştikâk türüdür). Çalışmamızın birinci bölümünde konuyla ilgili detaylı bilgi mevcuttur.

قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ خَرَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذَا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَثُورًا (١٠٠)

²⁵⁰ İsrâ 17/97.

²⁵¹ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 274, “h bv” md.; İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: II, s. 1098, “h be” md.; Râzî, *a.g.e.*, c: XX I, s. 411.

“De ki: ‘Rabbimin rahmet hazinelerine eğer siz sahip olsaydınız, harcanır korkusuyla kısıtıkça kısırdınız. İnsanoğlu çok eli sıkıdır!’”²⁵²

3.45. “قَتَّرَ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin mücerred ve mezîd halindeki çekimi “قَتَرَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَقْتَرُ، وَأَقْتَرَّ” şeklindedir.²⁵³ Buradaki ifade ise “فعل” kalıbındadır. Çünkü bu kalıbın temel amacı mübalağa içindir. Dolayısıyla potansiyel olarak her insanın içgüdüsünde var olan kötü bir haslete vurgu yapmak için âdeti altı çizilmiştir. Ancak bu âyetin tüm zamirleriyle beraber, siyak ve sibakını da göz önünde bulundurduğumuzda buradaki asıl muhatabın bütün insanlar olmadığı, Mekkenin ileri gelenleri ile onların yolundan giden giden inanç yoksunları ve dünya malının tamahkârları olduğu anlaşılabacaktır. Kelimenin asıl harflerini oluşturan “قَتَرَ” maddesi “nafakayı azaltmak, kısmak, daraltmak, cimrilik yapmak, yeteri kadar vermemek, koklatmak, esirgemek” vb. anlamlara gelir.²⁵⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de ise isrâfın zıddı olarak çok tutumlu ve fakir/dar geçimli anlamında kullanıldığı gibi kelimenin aslı ve kök anlamlarından olan “kızartma, odun ve benzeri şeylerden çıkan duman” anlamında da kullanılmıştır. “بَرَّهْمُهَا قَتَرَةٌ: Onları karanlık/toz kaplar” (Abese 80/41). Sanki yoksul ve cimri olan kişiler de yalnızca alacağı şeyin dumanını alırlar. Bizde de meşhur sözdür: “koklatıp vermemek”. Ya da bu âyet-i kerimede de olduğu gibi inanmayanlar, günahkârlar ve cimrilik yapanlar, yaptıkları bu kötü ameller dolayısıyla onların hem dış hem de iç yüzlerine toz, duman misali manevi bir darlık, hicap ve karanlık kaplayacaktır.²⁵⁵

Yine aynı kökten avcının gizlendiği çukura/pusuya da “قَتَرَةٌ” denir. Çünkü avcı bu durumda sıkışıp, ezilip büzüldüğü gibi avını kaçırıp ürkütmemesi adına nefesini ve kokusunu dahi gizlemeye/tutmaya çalışır.²⁵⁶

Açıklanan tüm bu anlamların dolaylı ya da doğrudan ortak bir noktada buluştuğunu söylemek mümkündür. Ancak bu kalıbı çok daha farklı şekilde

²⁵² İsrâ 17/100.

²⁵³ İbn Fâris, *Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga*, c: V, s. 55, “Ktr” md.

²⁵⁴ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c: V, s. 3525, “ktr” md.; İbn Fâris, *a.g.e.*, a.y.; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 655, “ktr” md.

²⁵⁵ Hasan el-Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimâti’l-Kur’âni’l-Kerîm*, c: IX, s.190.

²⁵⁶ Râgıb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 655, “ktr” md.

anlamlandırılanlar da olmuştur. Örneğin bu ifadeyi cimrinin bir üst derecesi olarak değerlendirip, cimriyi “başkasına bir şeyleri vermekte kısan, daraltan, esirgeyen” olarak tanımlarken, “katur”u ise “ailesinden ve kendisinden de kısan, esirgeyen, aşırı derecede cimrilik yapan” (varyemez) anlamında değerlendirmişlerdir.²⁵⁷ Buradaki mübalağa kalıbı bu anlam için uygun görülebilir. Dolayısıyla kişinin başkasına karşı tutumlu olmasının az da olsa mantıklı bir açıklaması olabilir. Ancak ailesine ve özellikle de kendisine dahi cimri ve eli sıkı davranan bir kimse için hiçbir mantıklı açıklama olamaz.

وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا (١٠٦)

“Biz o Kur’ân’ı, insanlara aralıklarla okuyasın diye okumaya elverişli bölümlere ayırdık, peyderpey indirdik.”²⁵⁸

3.46. “وَقُرْآنًا” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin kök maddesi hakkında farklı görüşler söz konusu olup, onları şöyle sıralayabiliriz. Birincisi, bu ifade, Allah’ın kelamına has özel bir isim olup, hiçbir kelimeden türememiş, hemzesiz câmid bir isimdir, tıpkı Tevrat ve İncil gibi. Bu görüş İbn Kesîr ile bir rivâyette de İmam Şâfiî’ye aittir. İkincisi, bu ifade “bir şeyi diğerine kattım, topladım” anlamındaki “قَرَنْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ” maddesinden türemiştir. Kur’ân’ın sûreleri, âyetleri ve harfleri bir araya toplandığı için de bu isimle anılmıştır. Eş‘arî bu görüşü savunanlardan biridir. Ferrâ ise, “deliller, kanıtlar” anlamındaki “الْقَرَائِنُ” maddesinden türemiş olduğunu söyler. Çünkü Kur’ân âyetleri birbirini tasdik eder ve birbirine benzerler. Bu son iki görüşe göre bu ifade hemzesiz olup, nûn harfi de kelimenin aslî harflerindendir. Zeccâc ise böyle bir görüşün yanlış olduğunu söyler. Doğrusu ise, Kur’ân kelimesindeki hemzenin hazfedilmesinin asıl sebebi, tahfif (dile kolaylık) ve hemzenin harekesinin kendinden önceki sâkin harfe nakletmek için olduğunu ileri sürer. Buraya kadar olan görüşlerin hepsi kelimenin aslının mehmûz (hemzeli) olmadığı yönündeydi.

²⁵⁷ Şa ‘râvî, *Havâturî Havle’l-Kur’âni’l-Kerîm*, c: XIV, s. 8774-8775.

²⁵⁸ İsrâ 17/106.

Kelimenin mehmûz (hemzeli) olduğunu savunanlara gelince, onlar da kendi içinde birkaç farklı görüşe sahiptirler. Aralarında Râgıb el-İsfahânî ve Lihyânî'nin de bulunduğu bir grup, bu kelimenin aslında “قَرَأْتُ” fiilinin mastarı olup, daha sonra okunan bu kitaba (Kur’ân’a) isim olarak verilmiş olup, “عُفْرَان ، كُفْرَان وَرُجْحَان” kalıpları gibi olduğunu ileri sürerler. Dolayısıyla burada mef’ul durumunda olan (yani okunan anlamındaki) “Kur’ân” ifadesinde, mastar kalıbının ismiyle isimlendirme durumu söz konusudur.

Zeccâc gibi başka bir grup ise, bu kelimenin “toplamak” anlamındaki “الْقَرْءُ” maddesinden türediğini ileri sürer. Çünkü Araplar, aynı kökten “suyu havuzda topladım” anlamındaki “قَرَأْتُ الْمَاءَ فِي الْحَوْضِ” kalıbını kullanırlar. Ebû Ubeyde de Kur’ân’ın sûreleri bir arada toplandığı için bu isimle isimlendirildiğini ileri sürer. Ancak Râgıb el-İsfahânî’ye göre, bir arada toplanan her şeye Kur’ân denilmediği gibi bir arada toplanan her söze de Kur’ân denilemez. Dolayısıyla Ona göre, Kur’ân’a bu ismin verilmesinin asıl sebebi, onun kendisinden önce indirilmiş olan tüm semavî kitapların hükümlerini, meyvelerini içinde barındırması ya da bütün ilimlerin meyvesini (özetini) içinde toplamasından dolayıdır. Kur’ân-ı Kerîm ’de bu anlama dair birçok âyet mevcuttur.²⁵⁹ Son olarak da İmam Süyûtî bu görüşler arası bir değerlendirme yaparak şöyle der: Bana göre tüm bu görüşlerin içerisinde en doğru olan İmam Şâfiî’nin savunduğu görüştür.²⁶⁰

Her ne kadar zikrettiğimiz tüm görüşlerin kendine özgü ayrı ayrı delilleri olsa da buradaki bu ifadeden hemen sonra “okuyasın” anlamındaki “لِتَقْرَأُوا” ifadesinin yer alması, buradaki ifadenin mastar olup, okunan kitap anlamında Kur’ân’ın özel bir ismi olarak zikredilmiş olmasının daha uygun olacağını düşünüyoruz. Çünkü diğer örneklerin tamamına yakını genel olarak Kur’ân’a özgü olmayıp, birçok kitap için geçerli olabilecek özelliklere sahip delillerdir.

²⁵⁹ Kur’ân, مَا كَانَ حَبِيثًا يُنْتَرَى وَلَكِنْ تَصْبِيقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (١١١) “*uydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidâyettir*” (Yûsuf 12/111). “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ” (٨٩) “*Bu kitabı sana her konuda açıklama getiren bir rehber, bir hidâyet ve rahmet kaynağı, Allah’a gönülden bağlananlar için bir müjde olarak indirdik.*” (en-Nahl 16/89).

²⁶⁰ Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l Kur’ân* (thk. Muhammed İbrahim), el-Heyetü’l-Mısıriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, Kahire, 1974, c: I, s. 181-182; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 668-669, “kre” md.

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا
وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (۱۱۰)

“De ki: ‘İster Allah diyerek ister Rahmân diyerek yakarın; hangisiyle yakarsanız olur, çünkü bütün güzel isimler O’na mahsustur.’ Namazında niyazında sesini fazla yükseltme, fazla da kısma, ikisinin arasında bir yol tut.”²⁶¹

3.47. “الرَّحْمَنُ” KELİMESİNİN TAHLİLİ

Bu ifadenin iştikâkı noktasında iki farklı görüş söz konusudur. Birinci görüşe göre, bu isim türemiş bir isim değildir. Çünkü bu isim yalnızca Allah’a mahsus bir isim olup bir başkası için kullanılamaz. Ayrıca bu kelime eğer rahmetten türemiş olsaydı, Araplar bu ismi işitince tepki göstermemeleri gerekirdi. Zira Araplar Allah’ın rahmet sahibi olduğunu kabul ediyorlardı. Oysa bu âyette, “Onlara, ‘Rahmân’a secde edin’ denildiğinde, ‘Rahmân da neymiş!’ ... derler” (el-Furkân 25/60) tepkileri açıkça görülmektedir.²⁶²

Cumhurun/çoğunluğun görüşü olan ikinci görüşe göre ise, sözlük anlamı “merhamet etmek, severek ve acıyarak korumak” anlamındaki “رُحْمٌ/رَحْمَةٌ” rahmet (ruhm, merhamet) kökünden türemiş olup, “şefkat ve merhamet eden, acıyan” anlamındadır. Kelimenin kök anlamında “yufka yürekli olmak, acımak, birinin üzüntüsüne ortak olmak” gibi beşerî- duygusal unsurlar bulunduğundan Allah’a nispet edildiğinde “sonsuz merhametiyle lütuf ve ihsanda bulunan” şeklinde (mübalağalı bir ifade olarak) anlam verilmiştir. Taberî’ye göre bu ifadenin sadece Allah için geçerli olup bir başkası için kullanılamaz olduğu âlimler arasında ittifak edilmiş bir konudur. İstisnâî kullanımlar ya yersiz ya da mecaz olarak kabul edilmiştir. Bu ifade ile rahîm isminin anlam farkları üzerinde durulmuş olup, yaygın kanaate göre rahmân dünya hayatında herkesi, rahîm ise ahirette sadece müminleri kapsayan ilâhî rahmeti ifade eder. Bazı âlimler her ne kadar bu rahmân ism-i şerifini “lütuf ve ikram” anlamında fiilî bir sıfat olarak değerlendirmişlerse de âlimlerin

²⁶¹ İsrâ 17/110.

²⁶² Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c: I, s. 103.

genel çoğunluğuna göre, irade sıfatına bağlı olup zatî bir isim grubunda değerlendirilmiştir.²⁶³

Bununla beraber “فَعْلَان” kalıbının genel özelliğinden birisi de “dolma, taşma, için hararetle coşması” gibi anlamlara gelir. Örneğin: “رَيَان، عَطْشَان، غَضْبَان، سَكْرَان” “suya kanmış kanık, susamış, öfkeli ve sarhoş” gibi tüm bu kalıplarda insanın içinin sudan kanma, sussuzluktan yanma, öfke ve sarhoşlukla dolup taşma anlamı söz konusudur. Konuyla ilgili Zeccâc: “فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا” *Bunun üzerine Mûsâ öfkeli halde ve hayıflanarak kavmine döndü.*” (Taha Suresi 86. Ayet) “الغضبان هو” “الممتليء غضبا” yani “Hz. Mûsâ öfkeyle dolmuş, taşmış bir halde kavmine döndü” anlamındadır der. Dolayısıyla buradaki “غَضْبَان” öfke vasfı, öfkenin en üst perdesini açıklar.²⁶⁴ Böylece buradaki “رَحْمَن” ifadesi de Allah (c.c.)’ın rahmetinin bu dünyada, inanan inanmayan herkesi kapsayacağını ve sınırsız bir genişliğe sahip olduğunu bildirmek için kullanılmıştır.

Bir kutsî hadiste yüce Allah-u Teâlâ’nın “قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّحِمَ” “Ben Rahmânım, Rahîmi (akrabalık bağlarını) yarattım ve ona kendi ismimden türeyen bir isim türetip verdim. Akrabalık ilgisini sürdüren ile ben de ilgimi sürdürürüm, bu ilgiyi kesenlerden ben de ilgimi keserim” buyurduğu rivâyet edilmiş olup, bu rivayet bu kelimenin çok bariz bir şekilde türemiş olduğunu ortaya koymaktadır. Arapların bu ismi tepki ile karşılamalarının sebebi, yüce Allah’ı ve O’na karşı yerine getirilmesi gereken görevleri bilmemelerinden kaynaklanıyordu.²⁶⁵

Ayrıca Müberred ve Zeccâc gibi bazı âlimler de bu kelimenin iştikâk ile bir ilgisinin olamayacağını, zira kelimenin İbrânîce asıllı bir kelime olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu iddialarına da hem eski semavî kitaplardan hem de Arap şiirinden birkaç örnek getirerek kelimenin daha sonra Arapça’ya geçtiğini savunmuşlardır.²⁶⁶

Tüm bu açıklamalardan sonra, gerek kelimenin Arap dili kurallarına uyumu gerekse de zikrettiğimiz deliller çerçevesinde onun Arap asıllı bir kelime olmasının

²⁶³ Bekir Topaloğlu, “Rahmân”, İstanbul, *DİA*, 2007, c: XXXIV, s. 415-417.

²⁶⁴ Fâzıl Salih es-Samerrâî, *Meanî'l-Ebniyyeti fi'l-Arabiyye*, s. 78-81; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, c: I, S.

6.

²⁶⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c: I, s. 103.

²⁶⁶ Taberî, *a.g.e.*, c: I, s. 104.

daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Çünkü bu kelime Kur'ân'da tam olarak 169 yerde geçmektedir. 114 yerde (Neml 30. âyet ile beraber) besmelede, geri kalan yerlerde ise bazen bir sûre ismi olarak, bazen Allah'ın zatî bir sıfatı olarak tıpkı burada olduğu gibi bazen de cümle arasında normal bir sıfat olarak kullanılır. Dolayısıyla bu kelimenin açık Arapça bir dille indirilen Kur'ân'da bu denli yoğun bir şekilde kullanılması onun Arap asıllı bir kelime olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü bu kelime eğer Arap asıllı bir kelime olmasaydı, Kur'ân'da bu kadar yoğun bir şekilde kullanılamazdı. Zira hem yabancı bir kelime olup hem de bu sıklıkla Kur'ân'da zikredilen başka bir örneği bulmak mümkün değildir.



SONUÇ

Arap dilindeki cümlelerin en temel yapıtaşı ve anlam kaynağı harflerdir. Dolayısıyla bu harflerin bir araya gelişlerindeki farklılaşma ve benzeşmeler neticesinde farklı anlamlara ulaşılmaktadır. Bu da belli bir dilsel ahengin sağlanmasına yol açar. Dildeki bu ahengin sağlanması için de çalışmamızda irdelediğimiz isticâk ilmini bilmek gerekir çünkü İslâmî ilimlerin ana kaynaklarının tamamının aslı Arapçadır. Bu yüzden söz konusu ilimlerin temel eserlerini anlamamanın ilk adımı Arapçayı bilmekten geçer. Arapçayı bilmenin ilk adımı ise Arapçadaki kelimelerin kökleriyle birlikte öğrenilmesine bağlıdır. Zira bu kelimeler bilinmeden cümle kurulamaz, cümleler anlamlandırılmaz ve cümleler bilinmeden bu

kelimelerdeki asıl verilmek istenen anlam ve mesajı kavramak mümkün olmaz. İşte tam olarak ıstikâk bilimi Arapçadaki bu tür kelimelerin lafız ve anlam ilişkisini tahlil ederek kelimelerin kaynaklarını ve anlamsal olarak bağlantılı olan yönlerini ortaya koymaya çalışır. Onun için Suyûtî ve Râgıb el-İsfahânî gibi bazı âlimler, müfessirlerin kesin olarak bilmesi gereken ilimler arasında ıstikâk ilmini de saymışlardır.

İslâmî ilimlerdeki tüm çalışmaların ana gayesi, Allah'ın kelâmı olan Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde okunması, anlaşılması ve yaşanmasını sağlamaktır. Ancak Kur'an'ı tanımanın ve anlamının en sağlam ve en kestirme yolu onun kelimelerini tanımaktan geçer. Zira ilgili kelimeler bilinmeden ne Kur'an'ın anlamı bilinebilir ne de Allah'ın evrensel mesajının yerine ulaşması sağlanabilir.

Binaenaleyh Arapçanın kelime türetme sanatı olan ıstikâk biliminin temel hedefi de Arapçadaki kelimelerin aslını, kaynağını ve diğer kelimelerle olan ilişkisini tespit etmek ve insanların her zaman ve her alanda ihtiyaç duyduğu yeni kelimeleri dilin kuralları çerçevesinde temin etmeye çalışmaktır. Bu bakımdan çalışmamızda da belirttiğimiz gibi ıstikâk ilmi Arap dili için çok önemli bir ilim dalıdır. Arap Dilin beslendiği ana damarlar tıkanca dahi ıstikâk ilmi Arap dilinin beslendiği kaynakları yeniden yeşertecek muhtevaya sahiptir. Ayrıca ıstikâk ilminin kullanım alanı genişletilse bahsi geçen ilim modern icatlara isim verecek bir içeriğe sahiptir.

Çalışmamızda ıstikâk bilimini Arap dilinin bir alametifarikası olarak görüp onu, Hint-Avrupa dilleri gibi diğer dillerinden ayıran temel özelliklerden birisi olarak değerlendiren bilginlerin yorumlarından faydalanarak ıstikâk biliminin Arapçaya canlılık kattığını, soyut düşüncelerini somutlaştırıp ona modern kavramları ifade edebilmeyi kazandırdığını ve insanlık tarihinin çok hızlı gelişen güncel gelişmelere uyum içerisinde kalmasını sağladığına dair geniş bir perspektif geliştirmeye çalıştık.

Çalışmamızda İsrâ sûresindeki âyet sıralamasını gözeterek toplamda 50 kelimeyi ciddi bir ıstikâk tahlilinden geçirerek, türediği asıl/kök itibarıyla nasıl bir anlam değişikliğine uğradığını ve anlamlar arasındaki farklı yansımalarını örnekleriyle beraber açıklamaya çalıştık. Çalışmamızın asıl hedefi ise Arap dili için bu kadar önemli bir yere sahip olan ıstikâk biliminin Kur'ân-i kerimdeki tüm sûreler

ve uygun âyetler için kullanılmasıdır. Çünkü böyle bir tahlile tabi olan her bir kelimenin yeni anlamlarla beraber yeni gelişen olaylara da bir ufuk taşıyacağı kanaatindeyiz.

İştikâkın Kur'ân Âyetlerinin Yorumlanmasındaki Yansıması (İsrâ Sûresi Örneği) adlı çalışmamızda ulaştığımız sonuçları ve önerileri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Arapçanın kelime türetme sanatı ve köken bilimi olarak da bilinen istikâk bilimi Kur'an'daki kelimeleri türediği kökünden başlayıp, türevleriyle beraber ciddi bir tahlile tabi tuttuğu için, çok doğru bir şekilde Kur'ân âyetlerini anlamamızı sağladığı ve yanlış anlamaların önüne geçtiği sonucuna varılmıştır.

2. Çalışmamızda, İsrâ sûresindeki âyet sıralaması gözetilerek istikâk'a konu olabilecek 50 kelime ciddi bir istikâk tahlilinden geçirilerek, türediği asıl/kök itibarıyla nasıl bir anlam değişikliğine uğradığı gösterilmiş ve anlamlar arasındaki farklı yansımalar örnekleriyle beraber açıklanmaya çalışılmıştır.

3. Tezimizde, tahlil etmeye çalıştığımız kelimeler için öncelikle Arap dilinin en köklü ve sağlam sözlüklerine ve Kur'ân kavramlarıyla ilgili kaleme alınmış eserlere başvurulmuştur. Ayrıca konuyla ilgili farklı kıraat ve anlamlar da göz önünde bulundurularak dil ağırlıklı tefsirlerden de yararlanarak âyetler açıklanmaya çalışılmıştır.

4. Kelimenin istikâk özelliğini bilmek, onun kökündeki sözlük anlamıyla türemiş halindeki kullanılan anlam arasındaki tüm ilişkileri görmemizi sağlar. Dolayısıyla istikâk bakımından aynı kökten türemiş olan kelimelerin arasındaki bu ilişki diğer kelimeleri anlama noktasında da bizlere fikir verir.

5. Kur'an'daki herhangi bir kelimenin anlamını ortaya çıkarmak için istikâk bilimini bilmek elbette çok önemlidir. Ancak yalnızca istikâk bilimiyle yetinerek Kur'an'daki âyetlerin anlamlarını ve hükümlerini anlamaya çalışmak doğru değildir. Çünkü başta tefsir, hadis, vb. ilimler ile peygamberimiz (s.a.v.)'in ve sahabelerin yorumları da bu konuda çok önemlidir.

6. Aynı kelimenin birden fazla kökten türeme ihtimali söz konusu olduğunda, âyetin siyak ve sibakıyla beraber Kur'an'ı kerimdeki diğer kullanımlarını da göz önünde bulundurarak asıl anlama ulaşılmaya çalışılmıştır.

7. “أَنَا الرَّحْمَنُ خَلَقْتُ الرَّجْمَ وَشَقَقْتُ لَهَا اسْمًا مِنْ اسْمِي” / “وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ”

örneklerindeki gibi, kelimenin câmid mi müştak mı olduğu tartışmalı ve ihtilaflı olduğu durumlarda, ilgili kelimenin aynı âyette / kaynakta türevleriyle beraber zikredilmesi onun müştak olduğuna karar vermemiz konusunda bizlere ciddi ipucular vermektedir.

8. Tezimizde, sadece İsrâ Sûresinin 50 kelimesini ele alarak iştikâk merkezli bir çalışmayla onları tahlil etmeye çalıştık. Ancak Arap dili için bu denli öneme sahip olan iştikâk biliminin Kur'an'ının tüm sûreleri ve uygun olan âyetleri için gerekli olduğunu düşünüyor ve konuyla ilgili daha detaylı ve kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiğini belirtmek istiyoruz.

KAYNAKÇA

Ağırakça, Ahmet: **Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı**, Artuklu Akademi | Journal of Artuklu Academia 2014/1(2).

Ahterî, Muslihuddin Mustafa: **Ahterî-i Kebîr**, İstanbul 1275.

Atar, Fahrettin: “Nâfile”, İstabnûl, **DİA**, 2006.

Bayam, Abdulkadir: **Arap Dilinde İştikâk** (yayınlanmamış yüksek lisans tezi, 2002), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bayraklı, Bayraktar: **Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri**, İstanbul 2004.

Bedeva, Abdullah: **Tahir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr'inde İştikâk** (yayınlanmış doktora tezi, 2019), Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bedî, Emîl Ya'kûb: **Fıkhu'l-Lugati'l-Arabiyye ve Hasâisuha**, Beyrut 1982.

Betâyine, Fâris Fendî: **en-Nahtü beyne Müeyyidîhi ve Muâridîhi**, el-Lisânü'l-Arabî, sy. 34, 1990.

Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed: **Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl**, Dâru'l-Fikir, Beyrut, t. y.

Bolay, Süleyman Hayri: “Âdem”, İstanbul, **DİA**, 1988.

Boynukalın, Mehmet: “Tesbih”, İstanbul, **DİA**, 2011.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil: **el-Câmiu's-Sahîh** thk. Mustafa Dîb el-Buğa, Beyrut 1987.

Cevherî, İsmâil b. Hammâd: **Tâcü'l-Luga ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Muhammed Muhammed Samir – Enes Muhammed eş-Şâmî – Zekerîyya Câbir Ahmed, Kahire 2009.

Çelebi, İlyas: “Şeytan”, İstanbul, **DİA**, 2010.

Çelebi, Kâtib: **Keşfü'z-Zunûn**, İstanbul, 1941.

Çiçek, M. Halil: **Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımları**, Ankara 2010.

Dereli, Muhammet Vehbi: **Arap Dili ve Edebiyatının İslâm Medeniyeti İçin Önemi**, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy: 49, Bahar 2020.

Dervîş, Muhyiddîn: **İ‘râbu’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve Beyânihi**, el-Yemâme, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1992.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî: **Sünen Ebî Dâvûd**, Dârü’l-Kitâbi’l- Arabî, Beyrut. t.y.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî: **el-Bahrü’l-Muhît**, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru’l-Fikr, Beyrut 2000.

Ebyârî, İbrahim b. İsmail: **el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye**, Müessesetü Sicillî’l-Arab, Kahire 1984.

Efgânî, Saîd: **Fî Usûli’n-Nahv**, Dımaşk, 1957.

Emîn, Abdullah: **el-İştikâk**, Kahire, 2000.

Enbârî, Ebü’l- Berakât Kemâluddîn Abdurrahmân el-Enbârî: **el-İnsâf fî Mesâilî’l-Hilâf**, Beyrut 2007.

--- **Esrârü’l-Arabiyye**, Dârü’l-Erkâm b. Ebi’l-Erkâm, 1999.

Erbaş, Ali: “Melek”, İstanbul, **DİA**, 2004.

Fâzıl Salih es-Samerrâî, **Meanî’l-Ebniyyeti fi’l-Arabiyye**, Daru İmâr, 2007.

Fureyha, Enîs: **el-İştikâku Ameliyyetün Hulika fi’l-Luga**, Afâk, sy. 3, 1959.

Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed: **el-Kâmûsü’l-Muhît**, Beyrut, 2005.

Güler, Zekeriya “Tahnîk”, İstanbul, **DİA**, 2010.

Gündüzöz, Soner: **Arapçanın Söz Varlığı**, Grafiker, yay, Ankara, 2015.

Gürkan, Salime Leyla: “Zebûr”, İstanbul, **DİA**, 2013.

Hacıoğlu, Songül: *Tarihî Çerçeve, Nüzûl Ortamı, Üslup ve Konuları Bakımından Mâide ve İsrâ Sûrelerinin Karşılaştırmalı İncelenmesi*, (yayınlanmış yüksek lisans tezi, 2016), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı.

Halebî, Semîn Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmet b. Yûsuf b. İbrâhîm: **Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz**, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1996.

---ed-Dürrü'l-Masûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, Dârü'l-Kalem, Dîmaşk, 1994.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî: **Kitâbü'l-Ayn**, thk. Mehdî el-Mahzûmî – İbrâhim es-Sâmerrâî, Dâru Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Feyyûmî: **el-Misbahu'l-Münir fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Rafîi**, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

Hamidullah, Muhammed: **İslâm Peygamberi**, Çev. Salih Tuğ, İstanbul, 2003.

Hilmi, Halil: **el-Müvelled fi'l-Arabiyye**, Dâru'n-Nehdâti'l-'Arabiyye, Beyrut, 1985.

İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî: **Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr**, Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr Tunus, 1984.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dîmaşkî: **el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb**, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad, Dârul-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî: **el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 2001.

İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsılî el-Bağdâdî: **el-Hasâis**, thk. Abdülhamid Hindâvî, Beyrut 2013.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî: **Cemheretü'l-Luga**, thk. Remzi Münîr Ba'lebekî, Beyrut 1987.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî: **Mu‘cemü Mekâyîsi’l-Luga**, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Beyrut 1979.

--- **es-Sâhibî fî Fıkhi’l-Luga**, thk. Ahmed Hasan, Beyrut 1997, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, 1960.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî: **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, Beyrut, 1971.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî: **Lisânü'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut, 1994.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali: **Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr**, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-îlmiyye, 2009.

--- **Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr**, trc. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yayınları, İstanbul, 2009.

İbrâhim Ebû Sikkîn, **Fıkhu'l-Luga**, t.y.

Kâdî Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî: **eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukuķi (fî şerefi)'l-Muştafa**, Beyrut, 1996.

Kara, Ömer: **Kur'an'ın Anlaşılmasında Yakın Anlamlılık ve Nüans -Râgıb el-İsfahânî Örneği**, İstanbul, 2009.

Karaman, Hayreddin vd: **Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsiri**, DİB. Yay., Ankara, 2012.

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî: **Mehâsinü't-Te'vîl**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-Fikr, 2. Baskı, Beyrut, 1978.

Kılıç, Hulusi: “İştikak”, İstanbul, **DİA**, 2001.

Kınnevcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddik Hasan Han: **Fethü'l-Beyân fî Makâsidi'l-Kur'ân**, thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1992.

Kıran, Zeynel-Ayşe Eziler: **Dilbilime Giriş**, Ankara, 2002.

Koçak, İnci: **Arapçanın Gelişme Yolları**, Ankara, 1984.

Kuneybî, Hâmid Sâdık: **el-İştikâk ve Tenmiyetü'l-Elfâz**, Mecelletü'l-Lisâni'l-Arabî, 1993, sy. 37.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî: **el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân**, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim Atfîş. Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, Kahire 1964.

--- **el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an**, trc. M. Beşir Eryarsoy, Buruç Yayınları, İstanbul, 1997.

Küçükkalay, Hüseyin: **Kur'an Dili Arapça**, Konya 1969.

Mağribî, Abdülkadir b. Mustafa: **el-İştikâk ve't-Ta 'rîb**, Kahire 1366/1947.

Mahmûd, el-Hasan: **el-İştikâk inde İbn Âdil ed-Dımaşkî fî Tefsîrihi el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb**, (yayımlanmamış doktora tezi, 1433), Mekke Ümmü'l-Ğurâ Üniversitesi Usûlü'd-Dîn Fakültesi.

Malkiel, Yakov: **Essay On Linguistik Tehemes**, nşr. Stephen Ullmann, Oxford, 1968.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed: **en-Nuket ve'l-Uyûn**, thk. es-Seyyid b. Abulmaksûd b. Abdurrahim, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut t.y.

Mustafavî, Âyetullah Hasan b. Muhammed Rahîm et-Tebrîzî: **et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Ferheng ve İslâmi İrşâd Bakanlığı, Tahran, 1949.

Mübârek, Muhammed: **Fıkhü'l-Luga**, Matbaatı Câmiati Dımaşk. t.y.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd: **Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl**, Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, Beyrut, 1998.

--- **Nesefi Tefsiri** trc. Harun Ünal, Şerafettin Şenaslan, Ravza Yayınları. İstanbul, 2015.

Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî: **Tehzîbü'l-Esmâ ve'l-Lugât**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, t.y.

Radî el-Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen Garavî es-Semnâkî (es-Semnâî): **Şerhu'l-Kâfiye**, 1978.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal: **Muqaddimetü Câmîi't-Tefâsîr**, Küveyt, 1984.

--- **el-Mufredât fî ġarîbi'l-Kur'ân**, thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk, 1992.

--- **Müfredât /Kur'ân Kavramları Sözlüğü** trc. Abdalbaki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul, 2010.

Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî: **Tefsir-i Kebir-Mefâtihu'l-Ġayb**, Nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. Beyrut 3. Baskı.1999.

--- **Tefsir-i Kebir-Mefâtihu'l-Ġayb**, trc. Suat Yıldırım vd., Akçağ Yayınları, İstanbul, 2013.

Reşîd Rızâ, Muhammed: **Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm/Tefsirü'l-Menâr**, Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-âmme, Kahire, 1990.

Salih, Subhî: **Dirâsât fî Fıkhi'l-Luga**, Dâru'l-'ilmi li'l-melâyîn, Beyrut, 2009.

Sarı, Mehmet Ali: "İbdâl", İstanbul, **DİA**, 1999.

Sîbeveyhi, Ebû Bişr Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyin Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî: **el-Kitâb** thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Kahire, 1988.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî: **el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'n-Nahv**, thk. Muhammed Abdülkadir el-Fâdilî, Beyrut, 2009.

--- **el-Âyetu'l Kübrâ fi şerhi kıssati'l İsrâ'**, Dâru'l-Hadîs, Beyrut, 1989.

---**el-İtkân fi Ulûmi'l Kur'ân**, thk. Muhammed İbrahim, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, Kahire, 1974.

---**el-Müzhir fi Ulûmi'l-Luga ve Envâihâ**, thk. Fuâd Ali Mansûr, Beyrut, 1998.

Şa'râvî, Muhammed Mütevellî: **Havâtürî Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Mısır, 1997.

Şahin, M. Süreyya: "Cin", İstanbul, **DİA**, 1993,

Şahin, Tefvik Muhammed: **Avâmilu Tenmiyeti'l-luga**, Kahire, 1422.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî: **Fethu'l-kadîr**, Dârü İbn Kesîr, Dimeşk, 1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî: **Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Müessesetü'r-Risale, 2000.

--- **Taberi Tefsiri**, trc. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yayınları, İstanbul, 2013.

Tarazî, Fuâd Hânnâ: **el-İştikâk**, Beyrut 2005.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd): **el-Câmi'u's-şahîh./ Sünenü't-Tirmizî**, thk. Ahmed Muhammed Şakir Mektebtü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975.

Topaloğlu, Bekir: "Rahmân", İstanbul, **DİA**, 2007.

Vahidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Ali b. Mütteveyh en-Nîsabûrî: **et-Tefsîru'l-Basît**, thk. Muhammed b. Salih b. Abdillâh el-Fevzan, Cami'atu'l-İmam b. Muhammed es-Su'ud, Riyad, 2010.

Yaşaroğlu, M. Kâmil: “İsrâ Sûresi”, İstanbul, **DİA**, 2001.

---“Namaz”, İstanbul, **DİA**, 2006.

Yavuz, Salih Sabri: “Mi’râç”, İstanbul, **DİA**, 2005.

Yıldırım, Celal: **İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri**, Anadolu Yayınları.

Yurdagür, Metin: “Tesbih”, İstanbul, **DİA**, 2011.

Zebîdî, Ebü’l-Abbâs Zeynüddîn (Şihâbüddîn) Ahmed b. Ahmed b. Abdillatîf eş-Şercî: **Tâcü’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs**, thk. Abdülmün‘im Halil İbrahim – Muhammed Mahmud, Beyrut, 2012.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî: **Esâsu’l-belâğa**, thk. Muhammed Bâsil, Beyrut, 1998.

---**El-Keşşâf**, İstanbul 2017, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 70.

Zuhaylî, Vehbe: **Tefsîrü’l-Münîr**, Darü’l-fikir el-muâsır, Dimeşk, 1998.

--- **et-Tefsîrü’l-Münîr**, trc. Ahmet Efe vd. Risale Yayınları. İstanbul, 2013.