



FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI

GÂYETÜ'L-EMÂNÎ FÎ TEFSİRİ'L-KELÂMI'R-RABBÂNÎ
ADLI TEFSİRDE ZEMAŞERÎ VE BEYZÂVÎ'YE DİL
AÇISINDAN YAPILAN İTİRAZLAR

DOKTORA TEZİ

SELİM GÜZEL

İSTANBUL, 2022



FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİMDALI
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ PROGRAMI

GÂYETÜ'L-EMÂNÎ fî TEFSİRİ'L-KELÂMİ'R-RABBÂNÎ
ADLI TEFSİRDE ZEMAŞERÎ VE BEYZÂVÎ'YE DİL
AÇISINDAN YAPILAN İTİRAZLAR

DOKTORA TEZİ

SELİM GÜZEL
(181111003)

Danışman
(Prof. Dr. Ali Bulut)

İSTANBUL, 2022

TEZ ONAY SAYFASI



FATİH SULTAN MEHMET VAKIF ÜNİVERSİTESİ TEZ ONAY FORMU

04/04/2022

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda 181111003 numaralı Selim GÜZEL'in hazırladığı "Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmî'r-Rabbânî Adlı Tefsirde Zemahşerî ve Beyzâvî'ye Dil Açısından Yapılan İtirazlar" konulu Temel İslam Bilimleri Doktora tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, 04/04/2022 Pazartesi günü saat 10:30'da yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **Kabulüne Oy Çokluğu/Oy Birliği** ile 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	Karar
1. (Danışman) Prof. Dr. Ali BULUT	Kabul
2. Prof. Dr. Bahaddin DARTMA	Kabul
3. Prof. Dr. Ahmet TURAN ARSLAN	Kabul
4. Prof. Dr. Mustafa ÖZEL	Kabul
5. Doç. Dr. Ali BENLİ	Kabul
6. (İkinci Danışman)*.....	

*2. Danışman varsa doldurulması gerekmektedir.

BEYAN

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

Selim Güzel

TEŞEKKÜR

Çalıőmamıza ve kiőisel geliőimimize emeği geçen değerli hocalarım Prof. Dr. Ahmet Turan Arslan, danıőmanım Prof. Dr. Ali Bulut, Dr. Öğretim Üyesi Ali Benli ve yetiőmemde büyük emeği olan hocam Abdussamed Çelen'e, yine tezin başlangıç ve yazım aőamalarında kıymetli fikir ve görüşleriyle bizi yönlendiren Prof. Dr. Bahattin Dartma'ya minnet ve őükranlarımı sunuyor, bu çalıőmanın ilim hayatına bir nebze olsun katkı sunmasını temenni ediyorum.

**GÂYETÜ'L-EMÂNÎ FÎ TEFSÎRÎ'L-KELÂMÎ'R-RABBÂNÎ ADLI
TEFSİRDE ZEMAHŞERÎ VE BEYZÂVÎ'YE DİL AÇISINDAN
YAPILAN İTİRAZLAR**

Selim Güzel

ÖZET

Araştırmamızda *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî* adlı tefsirde Zemahşerî (v. 538/1144) ve Beyzâvî'ye (v. 685/1286) dil açısından yöneltilmiş olan itirazlar tespit edilmiş ve incelenmiştir. Araştırmamız “giriş”, “üç bölüm” ve sonuç kısmından meydana gelmektedir; birinci bölümde Molla Gürânî (v. 893/1488), hayatı, eserleri, ilmi kişiliği ve *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî* tefsiri, ikinci ve üçüncü bölümde ise söz konusu tefsirde Zemahşerî ve Beyzâvî'ye dil açısından yöneltilen itirazlar tespit edilerek tahlil edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamızda üç müfessirin orijinal metinlerine yer verilmiş ve çoğu zaman diğer müfessirlerin görüşlerinden ve delillerinden de yardım alınarak aralarında tercihte bulunulmuştur.

Anahtar kelimeler; Tefsîr, Nahiv, Belâgat, Tenkit, Molla Gürânî, Zemahşerî, Beyzâvî

**THE LINGUISTIC OBJECTIONS TO AL-ZAMAKHSHARĪ AND
AL-BAYDĀWĪ IN THE EXEGESIS GĀYETÜ'L-EMÂNÎ FÎ
TEFSÎRÎ'L-KELÂMI'R-RABBÂNÎ**

Selim Güzel

ABSTRACT

In this study, we established and analyzed the linguistic objections to al-Zamakhsharī (d. 538/1144) and al-Bayḍāwī (d. 685/1286) in the exegesis *Gāyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*. It consists of an introduction chapter, three main chapters and a conclusion chapter. The first chapter includes Molla Ghurānī's life, works, scholarly character, and an introduction to his exegesis *Gāyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*. In the second and third chapters, we established and analyzed his linguistic objections to al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī in his exegesis. In our study, we included excerpts from the original texts of the three authors; compared and contrasted them with the studies of different authors, and analyzed their preferences. Accordingly, we discussed their choices and stated our views.

Key words; Exegesis, Nahw, Balāga, Critique, Molla Ghurānī, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR	5
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	4
1. MOLLA GÜRÂNÎ	4
1.1. GÂYETÜ'L-EMÂNÎ FÎ TEFSİRİ'L-KELÂMÎ'R-RABBÂNÎ	11
1.1.1. Eserin Adı	11
1.1.2. Gâyetü'l-Emânî Üzerine Yapılmış Çalışmalar	11
1.1.3. Eserde Kullanılan Yöntem.....	12
1.1.3.1. Kur'ân'ın Kur'ân ile Açıklanması	12
1.1.3.2. Kur'ânın Hadis, Sahabe ve Tâbiîn Sözüyle Açıklanması	14
1.1.3.3. Kur'ân'ın Belagât, Nahiv, Şiir ve Farklı Kıraat Vecihleriyle Açıklanması	16
1.1.3.4. Ahkâm Ayetlerinin Ele Alınış Biçimi.....	19
1.1.3.5. Tenkitçi Yaklaşım	19
1.1.4. Eserde Kullanılan Kaynaklar	23
1.1.4.1. Hadis	23
1.1.4.2. Sahabe ve Tâbiîn Sözü.....	24
1.1.4.3. Kıraat	25
1.1.4.4. Sarf, Nahiv ve Belâgat	25
1.1.4.5. Tefsir	25
İKİNCİ BÖLÜM.....	27
2. NAHİV AÇISINDAN YAPILAN İTİRAZLAR.....	27
2.1. MERFÛÂT	27
2.1.1. Fâil.....	27

2.1.1.1. Cem-i Mükesserin Zâhirî Fâile İsnâdı.....	27
2.1.1.2. Mübtedâ-Haber Uyumı	32
2.1.1.3. Mübtedâ ya da Haberin Takdîrî Olması.....	34
2.1.1.4. Merfû' Cevap Cümlesi	41
2.2. MENSÛBÂT	45
2.2.1. Hâl; Mücmel - Müteşabih	45
2.2.2. Hâl-Mef'ûl Cümlesi	48
2.2.3. Cümlenin Mukadder Amile ya da Zâhir Zamire Hâl Olması.....	50
2.3. MECRÛRÂT	52
2.3.1. Harf-i Cer	52
2.3.1.1. Harf-i Cerlerin Taalluku.....	52
2.3.1.2. Harf-i Cerlerin Fiillere Etkisi	54
2.3.2. İzâfet.....	58
2.3.2.1. Muzafun ileyhin Fâil ve Mef'ûl Olması	58
2.3.2.2. Takdîri İzafet.....	63
2.4. TEVÂBÎ'	68
2.4.1. Bedel.....	68
2.4.1.1. Bedel Cümlesinin Hazfî.....	68
2.4.1.2. Zamirlerin Mübdel Minh Olup Olamayacağı.....	71
2.5. İSİMLER	73
2.5.1. Zamir.....	73
2.5.1.1. Zamîrin Hazfî.....	73
2.5.1.2. Zamirin Râcî Olduğu İsim	76
2.5.2. Masdar	79
2.5.2.1. İsm-i Alet-Masdar.....	79
2.5.2.2. Masdar-Cem.....	81
2.5.2.3. Salât Kelimesinin İştikakı Salât.....	84
2.6. HARFLER.....	87
2.6.1. Lâm-ı Tarîf	87
2.6.2. Len.....	90
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	94

3. BELÂGAT AÇISINDAN YÖNELTİLEN İTİRAZLAR	94
3.1. MEÂNÎ.....	94
3.1.1. İnşa-Haber	94
3.1.1.1. Cümlelerin Haberî ya da İnşâî Olması.....	94
3.1.1.2. Nehiy Cümlesinin Emir Cümlesine Cevap ya da Atf Olması	97
3.1.1.3. Emrin Tevcih Edildiği Grup.....	100
3.1.2. Müsnedün İleyhin Durumları.....	102
3.1.2.1. Mübâlâga (Tefhîm)	102
3.1.3. Müsnedin Durumları.....	106
3.1.3.1. Takdîm.....	106
3.1.3.2. Tağlîb	110
3.1.4. Fiilin Müteallakları.....	113
3.1.4.1. Takdîm Yoluyla Mef'ûlün Ta'zîmi ya da Tahsîsi.....	113
3.1.4.2. Nekre Yoluyla Mef'ûlün Ta'zîmi	118
3.2. BEYÂN	120
3.2.1. Hakikat/Mecâz	120
3.2.1.1. İstiâre	122
3.2.1.2. Kinâye	124
3.2.1.2.1. Ta'rîz.....	124
3.3. KUR'ÂN'DAKİ BAZI LAFIZLARIN LÜĞAVÎ DELÂLETİ AÇISINDAN YÖNELTİLEN İTİRAZLAR	126
3.3.1. İrâde ve Rızâ.....	126
3.3.2. Beytü'l-Atîk ve Ecel-i Müsemmâ.....	127
3.3.3. Haşyet.....	130
3.3.4. Hulûd.....	132
3.3.5. Rûh	133
3.3.6. Hemm.....	135
SONUÇ.....	138
KAYNAKÇA	140

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
bkz.	Bakınız
bs.	Baskı
t.y.	Basım tarihi yok
b.	İbn
y.y.	Basım yeri yok
bkz.	Bakınız
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicrî
H.z.	Hazreti
md.	Madde
No.	Numara
r.a.	Radıyallâhu anh
r.anhâ	Radıyallâhu anhâ
s.	Sayfa
sav	Sallallâhu aleyhi ve sellem

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu Ve Metodu

Tefsir, hadis, fıkıh, kıraat, dil, mantık vb. birçok alanda temayüz etmiş olan Molla Gürânî Ahmed b. İsmâil, (v. 893/1488) Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) yakın çevresi içinde yer almış; sultanın huzurunda yapılan ilim meclislerine katılmış, ayrıca Osmanlı Devleti'nde “şeyhülislamlık” gibi önemli bir vazifeyi yerine getirmiş ve Fatih Sultan Mehmed Hân'ın da hocalığını yapmıştır. İsim olarak bu kadar meşhur olmasına, tenkitçi kişiliği ve İslâmî ilimlerin hemen hemen her dalında öne çıkmasına rağmen, Molla Gürânî'ye ait eserlerin, özellikle de *Gâyetü'l-Emânî* tefsirinin hak ettiği ölçüde meşhur olduğunu söylemek pek mümkün değildir; dolayısıyla Molla Gürânî'nin tefsirinin daha iyi tanınması için araştırmamızın konu ve kapsamını, Molla Gürânî tarafından kaleme alınmış olan *Gâyetü'l-Emânî fi Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî* adlı tefsirde, bu tefsirin iki ana kaynağına dil açısından yöneltilen itiraz ve tenkitler teşkil edecektir. Bu tefsirde söz konusu iki temel kaynağına yöneltilen itiraz ve tenkitler tespit edildikten sonra, üç müfessirin görüşleri birbirleriyle karşılaştırılarak dil kuralları vb. delillerler ışığında tahlil edilip aralarında çoğu yerde tercihte bulunulacak ve üç müellifin delillerine yer verilecektir. Ayrıca akademik inceleme ve karşılaştırmalar esnasında araştırmacıya kolaylık sağlaması ve metinlerin Türkçeye doğru bir biçimde aktarıldığının anlaşılması için üç müellifin ilgili metinlerinin Arapça orijinali de araştırma metnine dâhil edilecektir.

Gürânî telif ettiği eserlerin hemen hemen hepsinde, yeri geldiği zaman gerek temel kaynaklarına gerekse başka mezhep ve şahısların görüşlerine itiraz etmekten çekinmez. Araştırmamıza konu olan bu eserinde de itiraz ve tenkitler önemli bir yer tuttuğu için bu bölümde onun iki temel kaynağı olan Beyzâvî ve Zemahşerî'ye, nahiv, lügat ve belâgat açısından yönelttiği itirazlar klasik gramer ve belâgat eserlerindeki konu sırasına göre incelenecektir.

II. Araştırmanın Amacı

Araştırma konusu olarak *Gâyetü'l-Emânî* tefsirinin seçilmesinin sebebini şöyle özetleyebiliriz: Ülkemiz ilmi ortamında “tefsir” denildiği zaman akla ilk olarak Zemahşerî (v. 538/1144), Kurtubî (v. 671/1273), Beyzâvî (v. 685/1286), Neseî (v. 710/1310) Muhammed b. Âşûr (v. 1284/1868), Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) Ebû Zehre (1898-1974) vb. birçok isim gelmektedir; fakat Molla Gürânî tefsirinin, bu eserler kadar meşhur olmadığı göze çarpmaktadır. Bu tefsirin ilmi değeri göz önünde bulundurulduğunda bunun oldukça şaşırtıcı bir durum olduğu da açıktır. Nitekim ülkemizde Gürânî ve tefsiri üzerine çok fazla çalışma da yapılmamıştır. Oysa Molla Gürânî dil, kıraat ve başka birçok alanda önde gelen tenkitçi bir âlimdir ve bu hususiyeti her eserinde kendini göstermektedir. Ayrıca tefsirinde tenkit ettiği ya da itirazda bulunduğu kimseler Zemahşerî ve mutezile ile sınırlı değildir; gerek Beyzâvî gerekse Ehl-i Sünnetten başka isimlerin de görüşlerine yer yer itiraz eder, itirazlarının altını doldurur ve sadece itiraz etmiş olmak için itiraz etmez; bir görüşü alır, şayet kendi mantığı ve bilgisi açısından kabul edilebilirse onu daha da geliştirerek tefsirinde zikreder; kendi açısından tutarlı değilse doğal olarak buna da itiraz eder.

Dolayısıyla araştırmamızın amacı, Tefsir literatürüne katkı sunmak, Gürânî’yi ve tefsirini daha iyi tanıtmak, bu eserin özgün bir tefsir olduğunu, onun Zemahşerî’ye yaptığı itirazların mücerred mezhep taassubundan kaynaklı olmadığını ortaya koymak ve bu tefsire teveccüh edilmesini sağlamaktır.

III. Araştırmanın Kaynakları

Araştırmamızın konusunu tefsir, nahiv, belâgat ve biyografi konuları teşkil ettiği için doğal olarak birincil kaynaklar da bu alanlarda yazılan eserler olacaktır; dolayısıyla “*Gâyetü'l-Emânî*”, “*el-Keşşâf*”, “*Envârü't-Tenzîl*”, “*Meâni'l-Kur’ân*”, “*Mefâtihu'l-Gayb*” ve “*et-Tahrîr ve't-Tenvîr*” gibi tefsir; “*Lisânü'l-'Arab*” ve “*Müfredâtü Elfâzi'l-Kur’ân*”, gibi tefsir ve lügat; “*Muhtaşarü'l-Me’ânî*” ve “*el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye*” gibi belagat ve nahiv; “*Dürerü'l-'Ukudü'l-Ferîde*”, “*ed-Dav'ü'l-Lâmi*”, “*Unvânü'z-Zâmân*”, “*el-Bedru't-Tâlî*”, “*Tabâkâtü'l-Müfessirîn*” ve gibi tabâkat eserleri araştırmamızda sıkça başvurulan temel kaynaklar arasında yer

alacaktır. Araştırmamıza konu olan bu tefsirin bütünsel olarak iki farklı tahkiki bulunmaktadır. Bunlardan biri 2018 yılında Riyad’da Dârü’l-Hadâre tarafından, diğeri ise 2019 yılında İstanbul’da İbn Haldun Üniversitesi Yayınları tarafından hazırlanan tahkiktir. Biz araştırmamızda her iki tahkiki de inceleyecek; fakat daha sonra hazırlandığı için, muhtemel hataları en aza indirmesi açısından İstanbul’da yapılan tahkiki, Ayet meallerinde ise Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan mealleri esas alacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MOLLA GÜRÂNÎ

Molla Gürânî'nin ocağı Makrîzî (v. 845/1442) *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde* adlı eserinde Molla Gürânî'nin adını, "Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim" olarak verdikten sonra müellifin önceleri "Şerefüddîn", daha sonraları ise "Şihabüddîn" lakabıyla anıldığını söyler ve nisbesini "eş-Şehrîzûrî el-Hemedânî el-Gürânî eş-Şafîî" olarak aktarır.¹ Sehâvî (v. 902/1497) ise *ed-Dav'ü'l-Lâmi'* adlı eserinde nisbesine, "et-Tebrîzî ve el-Kâhîrî" nisbelerini de ilave ettikten sonra, "Onun nesebinde 'İsmail'den önce 'Yûsuf' ismini ilave edenleri de gördüm" der.² Makrîzî, Gürânî'nin doğum yeri ve tarihi için, "13 Rebûlevvel 809/28 Ağustos 1406, Şehrîzor" bilgisini verirken,³ Bikâî (v. 885/1480) ve Sehâvî ise "813/1427 de Gürân'a bağlı bir köyde doğduğunu" söyler.⁴ Gürânî 813/1427 de memleketinden ayrılarak bir müddet Bağdât, Diyarbakır ve Şam'da bulunmuş, hocası Zeynüddîn Abdurrahman b. Ömer el-Kazvî el-Bağdâdî el-Celâl (v. ?) ile birlikte Kudüs'e gitmiş Daha sonra Kahire'ye geçmiştir. Makrîzî Irak'tan ayrılıp söz konusu beldelere gidişinin başlangıcı olarak 830/147 tarihini, Sehâvî de Kâhire'ye geliş tarihi olarak 835/1432 yılını zikretmektedir, bu da Gürânî'in Bağdat, Şam, Diyarbakır ve Kudüs'te yaklaşık beş yıl kaldığını göstermektedir.⁵

¹ el-Makrîzî, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde fî Terâcimi'l-E'yâni'l-Müfide*, thk. Mahmûd el-Halebî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 2002, c.I, s. 259.

² es-Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karnî't-Tâsi'*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, t.y., c. I, s. 241.

³ Makrîzî, *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde*, c. I, s. 259.

⁴ el-Bikâî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî, *'Unvânü'z-Zamân bi Terâcimi'ş-Şuyûhi ve'l-Akrân*, thk. Hasan Habeş, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, 2001, Kahire, c. I, s. 60; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, s. 241.

⁵ Makrîzî, *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde*, c. I, s. 259; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, s. 241; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâlî'*, c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61.

Gürânî Kâhire'ye geldikten sonra burada fazileti, ilmi, katıldığı münazaralardaki belâgatı, fesahatı, ilmi cür'eti ve etrafındakilere üstün gelişi gibi özellikleri ile şöhret bulmuş, Memlûk Sultanı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (1438-1453) Sır Kâtibi olan Kemâlüddîn el-Bârizî ile tanışmış ve Kadı Zeynüddîn gibi nüfuzlu kişilerin takdirini kazanarak bu iki şahıs sayesinde Sultan el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın yakın çevresi içinde yer almıştır. Ayrıca Sultan'ın huzurunda Buhârî okumaları için kurulan meclislere katılmış ve uzun süre Şemsüddin eş-Şirvânî'nin yanında bulunmuştur. Bârizî'nin de desteği ile Berkûkiye Medresesinde müderris olarak görevlendirilmiş, Sultan ile dostluğu ilerleyince Sultan'ın yakın çevresi içinde yer almış ve birçok maddi imkâna kavuşmuştur. Ne var ki Gürânî'nin bu rahat yaşamı çok uzun sürmemiştir. 844/1440 yılında, Ebû Hanîfe'nin soyundan geldiği söylenen Dımaşk Hanefî kadısı Hamîdüddin Muhammed b. Ahmed en-Nu'mânî el-Fergânî (v. 867/1463) ile aralarında bir tartışma çıkmış ve bu tartışmada Gürânî'nin, Nu'mânî'nin atalarına hakaret ettiği söylenerek sultana bildirilmiş ve Nu'mânî'nin soyunun Ebû Hanife'ye uzandığı gerekçe gösterilerek hapsedilmiştir.⁶ Oysa Nu'mânî de onun atalarına hakaret etmiştir. Hatta Nû'mânî'nin soyunun Ebû Hanife'ye uzandığı da kesin değildir;⁷ fakat yapılan yargılama sonucunda suçlu bulunmuş, seksen değnek sopa ile cezalandırılıp, müderrislik görevinden uzaklaştırılmış, ardından da Şam'a sürgün edilmiştir.⁸

⁶ Makrîzî, *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde*, c. I, s. 259; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, s. 241; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. I, s. 40. Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61.

⁷ eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed (v. 1250/1834), *el-Bedru't-Tâli'*, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, Kâhire, t.y., c. I, s. 40.

⁸ Sehâvî'ye göre Molla Gürânî'nin başına gelen bu musibetin sebebi onun cüretkârlığı ve kendini beğenmişliğidir. (bkz. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242) Sehâvî'nin Gürânî hakkında olumsuz başka sözler sarf ettiği de görülmektedir; fakat bu olumsuzluklar kitabında kendisinden nakillerde de bulunduğu ve Gürânî'nin de hocası olan Makrîzî'nin ya da Gürânî'nin çağdaşı olan Suyûtî'nin kitaplarında görülmez. Ayrıca Sehâvî'nin bu kitabında yer yer dedikodulara yer verdiği ve kimi yerlerde ilmi olmayan bir üslup kullandığı da bilinen bir husustur. Nitekim Sehâvî'nin bu eseri Sûyûtî ve çeşitli müellifler tarafından tenkit edilmiş, hatta Celâleddin es-Sûyûtî *ed-Dav'ü'l-lâmi'* i tenkit için *el-Kâvî 'alâ Târîhi's-Sehâvî* adlı bir risâle de yazmıştır. (bkz. Asri Çubukcu, "ed-Dav'ü'l-Lâmi'", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ed-davul-lami> (04.04.2022).) Sehâvî'nin söz konusu eserinde Molla Gürânî'nin hocası olan Makrîzî'nin Gürânî'den Sahih-i Müslim dersi aldığı söylemesi de yine bu kitabı çok özenli bir şekilde kaleme almadığını gösteren başka bir husustur.

Gürânî sürgün cezası aldıktan sonra malını mülkünü satıp, Memlûk sultanının hâkimiyeti altında olan Dimaşk'a gitti.⁹ İlerleyen zamanlarda defalarca Memlûklerin hâkimiyeti altında bulunan topraklardan firar etmek istediye de başarılı olamadı. Yine bir defasında hacetmek için deniz üzerinden gizlice kaçmaya çalışsa da yakalandı ve sıkı takibat altında bulundurulmaya devam etti. Sonra Ürdün'de bulunan el-Leccûn'a gitti. Sıkı tarassut altındayken tekrar firar etti, önce Tunus'taki Uyûnutuccâr'a, ardından yine Tunus'ta bulunan Seyyidişuayb'a sığındı, buradan Safed'e gitti ve bir müddet orada kaldı. Sonra Trablus'a, buradan da Haleb'e geçti. Nihayetinde Anadolu'ya ulaştı ve burada bulunan âlimlerle toplantı ve münazaralar yapıp ismini duyurdu.¹⁰

Gürânî Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebine geçti. Sonra Edirne'ye gitti ve II. Murad'la görüştü. Sultan Onun ilminden ve şahsiyetinden etkilenince kendisini önce Bursa'da, daha sonra da Yıldırım Medreselerinde müderris olarak görevlendirdi. II. Murad, oğlu Şehzâde Fâtih için birçok hoca görevlendirdiği halde Fâtih hiçbirine itaat etmediği için heybetli ve disiplinli bir hoca arayışına girmişti. II. Murad Molla Gürânî'nin kişiliğini bilmesi ve hakkında görüş istediği kimseler tarafından bu işe ehil görülmesi sebebiyle 847/1443 de Gürânî'yi Şehzade Mehmed'in hocalığına getirdi.¹¹

II. Murad'ın vefatından sonra tahta geçen Fâtih Sultan Mehmed hocası Gürânî'yi vezirlik görevine getirmek istemiş; fakat Gürânî kabul etmemişti. Bunun üzerine kendisine kazaskerlik görevi teklif edildi, Gürânî bu teklifi kabul edince 855/1451 yılında kazaskerliğe tayin edildi. İstanbul'un fethi sırasında Fâtih Sultan Mehmed'in istişare meclisinde bulundu, orduyla birlikte fethi katıldı. Daha sonra Bursa kadılığına getirildi ve buradaki vakıfların idaresiyle görevlendirildi. Ayrıca

⁹ Makrîzî, *Düreru'l-'Ukûdi'l-Ferîde*, c. I, s. 259; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, s. 241; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61.

¹⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61.

¹¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâli'*, c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61; M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 2005, c. XXX, ss. 248-250, <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-gurani> (04.04.2022).

sonraları Şeyhülislamlık makamına dönüşecek olan İstanbul Müftülüğüne atandı, son olarak Şeyhülislamlık görevine getirildi ve ölünceye kadar bu görevini yürüttü.¹²

Molla Gürânî İstanbul'da iki cami, iki mescid, bir dârülhadîs bir dârülkurrâ, bir hankah, bir hamam ve bir mektep yaptırmış, bu eserler için birçok akar vakfetmiştir.¹³ H. 893 yılı Recep ayında İstanbul'da vefat etmiş ve Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin hazîresine defnedilmiştir.¹⁴

Daha küçük yaşlarda Kur'ân'ı ezberleyen Gürânî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ömer el-Kazvînî el-Bağdâdî el-Celâl'den kıraat-ı seb'a, nahiv, meânî, beyân ve arûz ilmlerini tahsil etmiş; yine ondan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin (v. 590/1194) kıraat-i seb'aya dair olan *Şatıbyye*'sini ve Teftâzânî'nin (v. 792/1390) *el-Keşşâf* şerhini okumuştur. el-Celâl'in dışında da yine birçok âlimden çeşitli ilimleri tahsil ederek usûl, mantık, nahiv belâgat ve diğer akli ilimlerde temayüz etmiştir. 830/1427 memleketinden ayrılarak bir müddet Bağdât, Diyarbakır ve Şam'a ilmi seyahatler yapmış, hocası el-Celâl ile birlikte Kudüs'e gitmiş ve hocasından *el-Keşşâf*'ı burada okumuştur. Daha sonra Kahire'ye gelerek Makrîzî ve İbn Hacer'den (v. 852/1449) Müslîm'in *es-Sahîh*'ini okumuştur. Ayrıca Zeynüddin Abdurrahman b. Muhammed ez-Zerkeşî, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, Kemâleddin İbnü'l-Bârizî ve Ali b. Ahmed el-Kalkaşendî (v. 821/1418) gibi âlimlerden de hadis, kıraat, tefsir ve fıkıh öğrenimi görmüştür. Hocası Makrîzî, Gürânî'nin son derece keskin bir zekâyâ, belâgat ve fesahate sahip olduğunu; kıraat, Arap dili, fıkıh ve başka birçok ilimde tam bir yetkinliğe sahip olduğunu söylemiştir.

Molla Gürânî'nin gayr-ı resmî öğreticilik faaliyetlerinin yanında, resmi öğreticilik görevleri ile ilgili olarak Kahire'deki Berkukiye Medresesi, Bursa'daki Kaplıca Medreseleri ve yine Bursa'da bulunan Yıldırım Medreselerinde görev

¹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâfî'*, c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61; Yaşaroğlu, *a.g.e.*, c. XXX, ss. 248-250, <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-gurani> (04.04.2022).

¹³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâfî'*, c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, I/61; Yaşaroğlu, *a.g.e.*, c. XXX, ss. 248-250, <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-gurani> (04.04.2022).

¹⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, c. I, ss. 241-242; Şevkânî, *el-Bedru't-Tâfî'* c. I, s. 40; Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân*, c. I, s. 61; Yaşaroğlu, *a.g.e.*, c. XXX, ss. 248-250, <https://islamansiklopedisi.org.tr/molla-gurani> (04.04.2022).

yaptığı bilinmektedir; fakat kaynaklarda öğrencileri hakkında çok fazla bilgi mevcut değildir. İlgili kaynaklarda isimlerine rastlayabildiğimiz öğrencileri şunlardır:

1. Fatih Sultan Mehmed

2. Şükrullah eş-Şirvânî

Fars kökenli olan Şükrullah eş-Şirvânî Anadolu'ya göç ettikten sonra Fatih Sultan Mehmed'in hizmetine girerek tıp ilmindeki yetkinliği sebebiyle Sultan Fatih'in teveccühünü kazanmıştı. Tıp ilminin yanında tefsir, hadis ve Arap dili gibi ilmlerde de yetkinliği olan Şirvânî; Hac yolculuğuna çıktığı zaman bir müddet Kahire'de kalarak Sehavî ve buradaki başka âlimlerden hadis okumuş, Anadolu'da da Gürânî'den hadis ilmini tahsil ederek bu âlimlerden icazet almıştır. Fatih'in salatanatı döneminde vefat etmiştir.¹⁵

3. Alâeddin Arabî Efendi

Aslen Halepli olan Molla Alâeddin Halep'te aldığı eğitimden sonra Edirne'ye gitmiştir. Molla Gürânî'nin derslerine devam etmiş ve aralarında sıkı bir dostluk meydana gelmiştir. Bursa Kaplıca Medresesi'de ve Sahn-ı Semân'da müderrislik yaptıktan sonra 900/1495 yılında şeyhülislâm olarak tayin edilmiştir. Alâeddin Arabî Efendi, Molla Gürânî Bursa'da Yıldırım Medreseleri Müderrisi iken ondan ders almış, zekâsı ve bilgisi sebebiyle Molla Gürânî'nin teveccühünü kazanmıştır. 901/1496 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.¹⁶

4. Molla Muhyiddin el-Acemî

Gürânî'nin öğrencilerinden olan Molla Muhyiddin, Sahn-ı Seman Medreselerinde müderrislik, Edirne'de de kadılık yapmış olup vefat tarihi bilinmemektedir.¹⁷

Çok yönlü bir âlim olan Molla Gürânî farklı alanlarda eserler ortaya koymuştur. Tefsir, hadis, usul, fıkıh, kıraat, nahiv ve belâgat gibi birbirinden farklı

¹⁵ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'î'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabîyye, Beyrut, 1975, s. 135.

¹⁶ Sakıp Yıldız, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul, t.y., s. 79; MEHMET İPŞİRLİ, "ALÂEDDİN ARABÎ EFENDİ", TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/alaeddin-arabi-efendi> (05.04.2022).

¹⁷ Taşköprizâde, *a.g.e.*, s. 184.

ilimlerde temayüz etmiş olan Gürânî, bu farklı alanların herbirinde özgün eserler telif etmiş ve bu eserlerinin hemen hemen hepsinde tenkitçi uslûbunu ortaya koymuştur. Telif ettiği eserlerden bazıları şunlardır:

1. *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelami'r-Rabânî*

Bu eser hakkında ikinci bölümde geniş bilgi verilecektir.

2. *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâzî Ehâdîsi'l-Buhârî*

Gürânî, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh* adlı eseri üzerine yapmış olduğu bu şerhte; kendisinden önce yazılmış Buhârî şerhlerinden *el-Kevâkibü'd-Derârî* ve *Fethü'l-Bârî* adlı eserleri özelinde Kirmânî ve İbn Hacer'i, bazen de Zemahşerî'yi tenkîd etmiştir.¹⁸ Aslında bu üç isim, gerek tefsirinde gerek Buhârî şerhinde Gürânî'nin temel kaynaklarıdır ve bu durum onun tenkitçi yönünü göstermesi bakımından çok önemli bir husustur. Gürânî bu eserinde ayrıca karışıklık söz konusu olduğu durumlarda ravilerin isimlerini tesbit ve tashih edip dil açısından zor meseleleri de ızah eder.

3. *ed-Dürerü'l-Levâmî' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmî'*

Gürânî bu kitapta Tâceddin es-Sübki'nin (v. 771/1370) fıkıh usulüne dair olan *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserini şerh etmiştir. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de tenkitçi yaklaşımını ortaya koyarak Zerkeşî (v. 794/1392) ve Celâleddin el-Mahallî (v. 864/1459) başta olmak üzere birçok müellife itirazlar yöneltmiştir. Ayrıca şerh ettiği metnin müellifi olan Sübki'nin görüşünü zikrettikten sonra ya onu teyit eder ya da ona karşı itirazını dile getirir. Gürânî kelimeler ve fıkıh usulünü bir araya getirdiği bu eserinde, değişik görüşlere, ilmi münakaşaları ve farklı mezheplerin delillerine de yer verir.¹⁹

4. *el-Abkarî fî Havâşî'l-Ca'berî*

¹⁸ Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim, **el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâzî Ehâdîsi'l-Buhârî**, thk. Ahmed İnâye, Dâru İhyâu't-Turâsü'l-Arabî, Beyrut, 2008/1429 c. I, ss. 11-12, c. III, s. 241.

¹⁹ el-Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim, **ed-Dürerü'l-Levâmî' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmî'**, thk. Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecdî, el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, Medine, 2008/1428, c. I, ss. 91-95.

Birçok ilimde olduğu gibi kıraat ilminde de temâyüz etmiş olan Gürânî, Ca'berî'nin kıraat ilmine dâir *Kenzü'l-Meânî fî Şerhi Hirzü'l-Emânî* adlı eserini birçok kez okuyup, okutmuş ve muğlak olduğunu düşündüğü kısımları bu eserde şerh etmiştir.²⁰

5. *Keşfü'l-Esrâr an Kırâati'l-Eimmeti'l-Ehyâr*

Bu kitap, İmam Cezerî'nin (v. 833/1429), İbn Muhaysin (v. 123/741), A'meş (v. 148/765), ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) kıraatlerini manzum olarak telif ettiği *Keşfü'l-Esrâr* adlı eserin şerhidir.²¹

6. *el-Müveşşah 'ale'l-Müveşşah*

Gürânî bu kitabında İbn Hâcib'in (v. 646/1249) nahiv ilmine dair olan *el-Kâfiye* isimli eseri üzerine yapılmış şerhlerden biri olan *el-Müveşşah* isimli kitabı şerh etmiştir.²²

7. *Risâle fî'r-Redd alâ Molla Hüsrev fî'l-Velâ*

Molla Gürânî bu risaleyi, diğer eserlerinde de kendini gösteren tenkitçi kişiliğini kullanıp, kendisinin selefi olan Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) tevarüs yoluyla velayeti ve buna taalluk eden şer'î hükümleri ele aldığı risaleye bir reddiye olarak kaleme almıştır.²³

8. *eş-Şâfiye fî'l-Arûz ve'l-Kâfiye*

Gürânî'nin Fatih Sultan Mehmed'e yazdığı bu kaside aruz vezninde olup altı yüz beyitten meydana gelmektedir.²⁴

²⁰ el-Bağdâdî, İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn, Müessesetü'l-Târihi'l-Arabîyy, İstanbul, 1951, c. I, s. 135.*

²¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 135.

²² Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I, s. 135.

²³ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. I s. 135.

²⁴ Bikâî, *'Unvânü'z-Zamân, c. I, s. 61.*

1.1. GÂYETÜ'L-EMÂNÎ FÎ TEFSİRİ'L-KELÂMÎ'R-RABBÂNÎ

1.1.1. Eserin Adı

Bu eser hakkında bilgi veren bazı kaynaklar eserin isminden bahsetmeksizin sadece “Gürânî’nin bir tefsir telif ettiği”ne işaret ederken,²⁵ bazıları da açık bir şekilde tefsirin ismini zikreder. Tefsirin ismini zikreden kaynaklarda ise *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*²⁶ ve *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri's-Seb'i'l-Mesânî*²⁷ şeklinde iki farklı isme yer verilir. Müellif ise kitabının giriş kısmında tefsirin adını “*Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*”olarak zikretmektedir; dolayısıyla bu ismin tercih edilmesi daha isabetli gözükmetedir.²⁸

1.1.2. Gâyetü'l-Emânî Üzerine Yapılmış Çalışmalar

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye’de *Gâyetü'l-Emânî* üzerine yapılmış akademik çalışmalar şunlardır:

1. Sakıp Yıldız, *Fatih’in Hocası Molla Gürânî ve Tefsîri* (Yayımlanmış Doçentlik Tezi, 01.01.1988)
2. Mahmut Ay, *Molla Gürani’nin ‘Gâyetü'l-Emani’ isimli tefsiri ve tefsirinin Fatih ve Bakara surelerinin 1-103 ayetlerinin edisyon kritiği* (Yüksek lisans tezi Marmara Üniversitesi, 2003)
3. Mehmet Mustafa Göksu, *Molla Gürani’nin Gâyetü'l emani isimli tefsirinin edisyon kritiği* (Necm ve Nas sureleri arası) (Yayımlanmamış Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, 2017.)
4. Hindren Jaafar Hamad, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî li Mollâ Gürânî* (Bakara Suresi, 98-252. ayetler) - Tahkik ve İnceleme (Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi, 2019.)

²⁵ Sehâvî, **Sehâvî, ed-Dav’ü'l-Lâmi’** c. I, ss. 241-242; Şevkânî, **el-Bedru’t-Tâlî’**, c. I, s. 40.

²⁶ Bağdâdî, **a.g.e.**, c. I, s. 135.

²⁷ Edirnevî, Mehmed b. Mehmed (v. 1050/1640’tan sonra), **Tabâkâtü'l-Müfessirîn**, thk. Süleymân b. Sâlih, Mektebetü'l-Ulumi ve'l-Hikme, Medine, 1997/1417, c. I, s. 353.

²⁸ Gürânî, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşid b. İbrahim, **Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî**, thk. Bahattin Dartma, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019, c. I s. 26.

5. Bahattin Dartma, “*Gâyetü’l-Emânî fî Tefsîri’l-Kelâmi’r-Rabânî*”, (Tahkik, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2019)

6. Mehmet Akif Bilici, *Ğâyetü’l-Emânî adlı tefsirinde Molla Gürânî’nin kıraatlere yaklaşımı* (Yayımlanmamış Doktora tezi, Çanakkale On Sekiz Mayıs Üniversitesi, 2019)

1.1.3. Eserde Kullanılan Yöntem

Molla Gürânî hemen hemen bütün klasik tefsirlerde olduğu gibi, öncelikle tefsir etmeye başladığı surenin Mekkî ya da Medenî oluşunu, surenin ismini, varsa diğer isimlerini ve surenin sonunda faziletine dair rivayetleri açıklamıştır. Gürânî Kur’ân’ı; Kur’ân, hadis, sahabe ve tâbiîn kavli, şiir, dil ve mantık kurallarına göre açıklamış, bunlarla istişhadda bulunmuş, işârî yorumlara girmeyerek kendini sünnet, dil ve mantık boyutuyla sınırlandırmıştır. Ahkâm ayetlerini açıklayıp; ayetlerin nüzül sebeplerine, nâsih-mensûhun açıklamasına ve farklı kıraat vecihlerine yer vermiş, kıraat vecihleri arasında tercihte bulunmuştur. Ayetleri sarf, nahiv ve belâgat açısından incelemiş; kendisinden önce yazılan tefsir, gramer, hadis, fıkıh, kelim vb. alanlara ait kaynaklardan alıntılar yapmış ve yaptığı alıntılarının bir kısmını ciddi tenkite tâbi tutmuştur. Onun tefsirini birçok tefsirden ayıran özellikler ise, kıraat vecihlerini, sarfı, belâgatı ve nahvi fazla uzatmadan; fakat açık ve etkin bir biçimde kullanması, ayrıca başvurduğu kaynakları tahlil ve tenkit süzgecinden geçirmesidir. Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulduğu zaman *Gâyetü’l-Emânî* tefsirinin rivayet ve dirayet özelliklerini bir arada bünyesinde barındıran, ne çok uzun ne çok kısa, son derece faydalı ve özgün bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür.

Molla Gürânî tefsirinde nasıl bir üslup ve metod takip ettiğine dair bilgi vermediği için, tefsirin özellikleri ve metodu, ancak metin inceledikten sonra anlaşılabilir; dolayısıyla bu hususun daha iyi ve daha müşahhas bir şekilde anlaşılabilmesi için, tefsire ait bazı metinleri incelemenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

1.1.3.1. Kur’ân’ın Kur’ân ile Açıklanması

Gürânî de diğer müfessirler gibi bir ayeti başka bir ayet ile açıklar, fakat onu birçok müfessirden ayıran husus; gerek açıkladığı ayette, gerekse delil olarak sunduğu ayetteki çok ince ve dakik noktaları tespit etmesidir.

Örneğin Beyzavî de Gürânî de (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ) (وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) “Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah’a mahsustur; hamd yalnız âhirette de O’na aittir. O, hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır”²⁹ ayetinde “tahsîs”³⁰ üslûbunun kullanıldığı hususunda hemfikirdir; fakat Beyzâvî tahsîsin sadece ahireti, Gürânî ise hem dünyayı hem de ahireti kapsadığı görüşündedir. Beyzâvî’ye göre harf-i cer takdîm edilmek sûretiyle hamd sadece ahirette Allah’a “tahsîs” edilmiştir; zira dünyevî nimetler kimi zaman övgüyü hak eden vasıtalar sebebiyle de meydana gelebilir, fakat ahirette Allah’ın dışında hiçbir vasıta bulunmayacağı için hamd orada sadece Allah’a mahsustur.

Gürânî ise Beyzâvî’nin bu görüşüne itiraz eder. Ona göre hamd bu dünyada da ahirette de Allah’a mahsustur. Bu husustaki delili ise Kasas Suresi’nde geçen (وَهُوَ) “İşte O, Allah’tır; O’ndan başka ilah yoktur. Dünya’da da Ahiret’te de hamd O’na mahsustur, hüküm de O’nundur. Sadece O’na döndürüleceksiniz”³¹ ayetidir. Gürânî Sebe Suresi’ndeki bu ayeti Kasas Suresi’ndeki ayet ile açıkladıktan sonra şöyle der:

فكأنه قال: هو الممود على نعم الدارين لا غير، وكما دل على الاختصاص هنا تقديم الصلة دل عليه

اللامان أولاً فسقط ما قيل: قدم الصلة هنا لأن نعم الدنيا قد تكون بواسطة من يستحق الحمد، ألا ترى إلى قوله في

سورة القصص: "لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ" بتقديم الصلة فيهما مع أن قوله: نعم الآخرة لا تكون بواسطة من

²⁹ Sebe 34/1.

³⁰ Müsnedde asıl olan müsnedün ileyhten sonra gelmesidir; fakat müsnedin, müsnedün ileyhe tahsis edilmesi, muhatabın dikkatini çekmek ve vurgu yapmak gibi gayelere binaen müsned bir belagat sanatı olarak bazen takdim edilir. (bkz. Hafîb el-Kazvîni, Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahman, **el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga**, Kahire, t.y., c. I, ss. 101-102; Ali Bulut, **Belâgat; Meânî-Beyân-Bedî**, İfav Yayınları, İstanbul, 2014. 2. bs., ss. 110-111.)

³¹ Kasas 28/70.

يستحق الحمد ممنوع، وأي واسطة أقوى من شفاعة رسول الله والملائكة والصالحين. وإنما سمي مقام شفاعته "مَقَامًا

مَحْمُودًا"، لأنه بحمده الأولون والآخرون، كما رواه البخاري³²

Burada "Her iki yurttaki nimetleri sebebiyle hamd bu dünya da da ahirette de sadece Allah'a mahsustur" denilmiş gibidir. Ayette hamdin hem dünyada hem de ahirette Allah'a mahsus oluşu, harf-i cer takdîm edilmek sûretiyle ifade edildiği gibi takdîmden önceki iki Lâm harfî de buna delalet etmektedir; dolayısıyla "Sılanın takdîm edilmesi ise ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelişi buna karşın dünya nimetlerinin bazen hamde müstehak bir vasıtayla meydana gelişinden dolayıdır" şeklindeki görüş de böylece sakıt olmuş olur. Kasas Suresi'nde (وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) iki sılanın da takdîm edildiği görülmez mi? Ayrıca söz konusu görüş sahibinin "ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelişi" şeklindeki sözleri de kabul edilmez; çünkü Resûlullah'ın (s.a.v.), meleklerin ve sâlihlerin şefaatinde daha kuvvetli bir vasıta yoktur. Hem Resûlullah'ın (s.a.v.) ahiretteki makamına "Makam-ı Mahmud" denilmesi de öncekilerin ve sonrakilerin O'nu övmesi sebebiyledir.

Beyzâvî'nin bu konudaki görüşü ise şu şekildedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ خَلْقًا وَنِعْمَةً، فله الحمد في الدنيا لكمال قدرته وعلى تمام

نعمته. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ لِأَنَّ مَا فِي الْآخِرَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ، وليس هذا من عطف المقيّد على المطلق فإن الوصف بما

يدل على أنه المنعم بالنعم الدنيوية قيد الحمد بها، وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من

يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك نعم الآخرة.³³

Hamd, yaratılış ve nimet açısından göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur. Kudreti'nin kemâli ve nimetinin tamlığı sebebiyle bu dünyada ve ahirette hamd ona mahsustur. Bu atıf, mukayyedin mutlaka atfı kabilinden bir atıf değildir; zira Allah'ın dünyevi nimetlerin bahşedicisi olmasına delalet edecek şekilde nitelenmesi hamdı bununla takyid etmek demektir. Sılanın takdîm edilmesi ise ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelmeyişi, buna karşın dünya nimetlerinin bazen hamde müstehak bir vasıtayla meydana gelişinden dolayıdır.

1.1.3.2. Kur'ânın Hadis, Sahabe ve Tâbiîn Sözüyle Açıklanması

³² Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma) c. IV, s. 197.

³³ el-Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl**, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut. 1996, c. IV, s. 241.

Gürânî'nin ayetleri tefsir ederken başvurduğu kaynaklardan biri de Resûlullah (s.a.v.), sahabe ve tâbîfnden gelen sahih rivayetlerdir. O, hemen hemen her ayet için sahih kabul ettiği bir rivayet varsa onu mutlaka aktarır, nitekim onun tefsirini Zemahşerî'nin tefsirinden ayıran hususlardan biri de rivayetlere daha fazla yer vermesi ve yer verdiği rivayetlerin Zemahşerî'ye kıyasla daha sahih olmasıdır.³⁴

Molla Gürânî (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ) (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) “Mallarınızı aranızda bâtıl (yollarla) yemeyin. günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir kısmını hüküm verenlere aktarmayın”³⁵ ayetinde insanların hakkını yemek, hâkimlere rüşvet vermek, hâkimleri yanıltmak; yalan yere yemin, yalancı şahitlik ve sahte delil sunma gibi büyük günahları açıklarken *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'de geçen şu hadis-i şerifi aktarır:³⁶

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ، وَإِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَقْضِي لَهُ عَلَى نَحْوِ مَا
/Ben ancak bir beşerim, siz ise anlaşmazlıklarınızı çözmem için bana geliyorsunuz, içinizden biri delilini diğerinden daha iyi ifade edebilir, ben de duyduğuma göre hüküm veriririm. Şu halde, her kim için iyi konuşması sebebiyle kardeşinin hakkından bir şeye hükmetmiş olursam, onun için ancak bir ateş parçasına hükmetmiş olurum, onu sakın almasın!”³⁷

Gürânî ayetleri tefsir ederken rivayet aktarımına o kadar çok önem verir ki örneğin yukarıda zikri geçen Bakara Suresi 188. ayetten, haram aylarda savaşmak ile ilgili 217. ayetin tefsirine kadar; Batn-ı Nahle Seriyyesi /Abdullah b. Cahş Seriyyesi, hicretten sonra kıtal hakkında inen ilk ayetin hangi ayet olduğu, “kendi elinizle kendinizi tehkilkeye atmayın”³⁸ ayetinin ne anlama geldiği, umrenin hükmü, Mekke'nin fethinde müşriklere uygulanan hukuki muamele, umretü'l-kaza, hac ve

³⁴ Keşşâf'taki sorunlu rivayetler için bkz. **Keşşâf Tercümesi**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul, 2016 c. I, ss. 37-40.

³⁵ Bakara 2/188.

³⁶ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma) c. I, s. 206.

³⁷ Buhârî, Şehâdât, 27; Müslim, “Akziye”, 4.

³⁸ Bakara 2/195.

umre yolunda çıkan engeller, hastalık sebebiyle umre ve hac menasikinin tam olarak yapılamaması durumunda yerine getirilecek olan kefaretin ne olduğu, ihram yasakları, ihram yasaklarına uymanın günahları temizlemesi, haccın rüknü, dünya ve âhiretteki hayırlar; eyyam-ı ma'lûmât ile eyyâm-ı ma'dûdâtın ne olduğu, bu günlerde yapılacak zikrin mahiyeti ile nerede ve nasıl yapılacağı, Süheyb-i Rûmî kıssası, müşriklerin alay ettiği mü'minlerin isimleri ve nitelikleri, Âdem ile Nûh (as) arasındaki nesil ve asır sayısı, malların nasıl infak edileceği gibi konularda yirmi beşten fazla; merfû³⁹, mevkûf⁴⁰ ve maktû⁴¹ rivayete yer verdiği, fakat bu kadar yüklü rivayete yer vermesine ve bu rivayetleri başta dil ve kıraat olmak üzere birçok istidlal ve tefsir yöntemiyle harmanlamasına rağmen üslûbunun dağınık ve uzun olmadığı ve okuyucuya bıkkınlık vermediği görülmektedir.⁴²

1.1.3.3. Kur'ân'ın Belagât, Nahiv, Şiir ve Farklı Kıraat Vecihleriyle Açıklanması

Hadis ilmindeki yetkinliği ile bilinen Gürânî'nin tefsirinde rivayetler önemli bir yer tutsa da bu tefsirin ağırlık noktası “dil”dir. O, rivayetin yanında, hatta çoğu zaman rivayetten önce, kelimelerin sözlük anlamını verir; cümle ve kelimelerin i'râbını yapar, belâgî yönüne değinir, kıraat vecihlerini açıklar ve şiirlerle istişhadda

³⁹ Rasûlullah'a sarahaten ya da hükmen isnad edilen rivâyetler “merfû hadis olarak kabul edilir. “Rasûlullah şöyle buyurdu, şöyle yaptı” şeklinde nakledilen rivayetler merfû olduğu gibi bir sahâbîden “yerfauhû (yerfau'l-hadîse): onu/hadisi yükseltiyor”; “yeblüguhû (yeblügu bi'l-hadîsi): onu/hadisi ulaştırıyor”; “yenmîhi (yenmi'l-hadîse): onu/hadisi nisbet ediyor”; “yüsnidühû: onu isnat ediyor”; “ye'sürühû: onu naklediyor”; “rafaahû: onu yükseltti”; “ravâhu: onu rivayet etti”; “merfûan: merfû olarak”; “rivâyeten: rivayet olarak” diye nakledilen hadisler de sarahaten merfû sayılır. Ancak yukarıdaki ifadeleri söyleyen tâbîinden ise onun bu tür rivayetleri mürsel olur. Sahâbînin “es-sünnetü kezâ” (Bu konuda sünnet şöyledir); “mine's-sünneti kezâ” (Şöyle yapmak sünnettendir); “ümirnâ ve nühînâ” (Şunu yapmamız emredildi, şunu yapmamız yasaklandı) şeklindeki sözleri, Hz. Peygamber'in vefatından sonra söylenmiş olsa da âlimlerin çoğunluğuna göre hükmen merfû sayılır. bkz. Abdullah Aydın, “Merfû”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/merfu>

⁴⁰ “Mevkûf Haber”, ıstılahta “isnadın Hz. Peygamber'e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması” şeklinde tarif edilmiş ve sahâbenin söz, fiil ve takrirlerine dair rivayetlere bu ad verilmiştir. Buna göre bir râvinin, “Falan sahâbî şöyle dedi, şunu yaptı, yanında şöyle bir olay meydana gelince sesini çıkarmadı” diye naklettiği rivayetler mevkûftur. bkz. Abdullah Aydın, “Mevkûf”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mevkuf-hadis>

⁴¹ “Maktû Haber”, ıstılahta “tâbîin yahut tebeu't-tâbîinden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis” mânasında kullanılmaktadır. bkz. Mehmet Efendioğlu, “Maktû”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/maktu>

⁴² Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma) c. I, ss. 206-222.

bulunur. Onun sarf, nahiv, belâgat, şiir ve kıraat gibi alanlardaki yetkinliği göz önünde bulundurulduğu zaman tefsirinde bu yönün ağır basmasının şaşılacak bir tarafı yoktur.

Örneğin (الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتِ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) “Haram ayın karşılığı haram aydır; haram aylarda saldırmazlık karşılıklıdır. Şu halde kim size saldırırsa, onun saldırısının dengiyle siz de ona saldırın. Allah’ın hükmüne saygılı olun ve bilin ki Allah kendisine saygılı olanların yanındadır”⁴³ ve (وَإِنَّمَا اللَّهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) “Bir kötülüğün karşılığı karşılığı ona denk bir cezadır; her kim bağışlar ve ıslah ederse düzeltme onun mükâfatı Allah’a aittir. Hiç şüphe yok ki O haksızlık edenleri sevmez”⁴⁴ ayetlerinde müşâkele⁴⁵ sanatının kullanıldığını söyler, çünkü birinci ayetteki ikinci (اعْتَدَى) fiili “karşılık verme”, ikinci ayetteki ikinci (سَيِّئَةً) kelimesi ise “cezalandırma” anlamındadır.⁴⁶

Gürânî çoğu zaman bir ayeti hem lügat, hem nahiv, hem belâgat hem de kıraat gibi birçok farklı açıdan inceler:

Örneğin (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ) “Size hoş gelmediği halde savaş üzerinize farz kılındı”⁴⁷ ayetini açıklarken şöyle der:

كتب عليكم القتال، قدّم ذكر الإنفاق وعقبه بالقتال لإعلاء كلمته ترقياً من الأدنى إلى الأعلى. وهو كره

لكم، مكروه، فُعل بمعنى المكروه كالخيز، أو شاقّ مصدر بمعنى الفاعل⁴⁸

⁴³ Bakara 2/194.

⁴⁴ Şûrâ 42/40.

⁴⁵ Müşakele, sözlükte iki şeyin benzeşmesi, ıstılahta ise, bir kelimeyi kendi lafzı ile değil de konuşma sırasında geçen başka bir kelimenin lafzıyla ifade etmektir, yani aynı lafzı önce bir anlamda sonra da başka bir anlamda kullanmaktır. Müşakele bedi’ sanatları başlığı altında ele alınsa da mecâz-ı mürsel ve istiâreye de dâhildir; kelime tekrarına dayandığı için muhassenatı lafziyye dâhil olsa da lafzın anlamının başka bir lafızdan ödünç alınması sebebiyle muhassenat-ı maneviyeye dâhildir. (bkz. Bulut, a.g.e., s. 238.)

⁴⁶ Gürânî, Gâyetü’l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 210.

⁴⁷ Bakara Suresi, 2: 216.

⁴⁸ Gürânî, Gâyetü’l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 226.

Önce infak, ardından da îlâ-i kelimetullah için cihad emri verilerek terakki üslûbu kullanılmıştır. (خبز - ميخوز) örneğinde olduğu gibi burada da (مفعول، فُعَل) yani (كُرّه) kelimesi (مكروه) anlamında olup yedi kıraat imamı (ك) harfinin merfû olduğu hususunda ittifak halindedir.

Gürânî Enâm sûresi'ndeki, (أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَكُمْ) (وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَا هُمْ بِدُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ) “Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz onca imkânı kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmur indirip altlarından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik. Biz onları günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller meydana getirdik”⁴⁹ ayetini açıklarken yine söz konusu üslûbunu ortaya koyarak özetle şöyle der:

القرن بالكسر مثلك في السن وبالفتح أهل زمان واحد. وقيل: سبعون سنة، وقيل: ثمانون. والأول هو المراد.

قال شعر:

إذا ذهب القرن الذي أنت فيهم وخلفت في قرن فأنت غريب

الاستفهام للتقرير. و"كم" خبرية... عاد إلى الخطاب إيقاظا لهم عن سنة الغفلة، كما هو دأب السيد

الراءوف يعرض عن عبده المذنب. ثم يلتفت إليه ناصحا له.

(قرن) kelimesi kesralı olursa “yaşıt”, fetha ile olursa “aynı asır/dönem” anlamına gelir. Bu süre için “yetmiş yıl” diyenler olduğu gibi “seksen yıl” diyenler de olmuştur, ayette kast edilen ise birincisidir. Nitekim şair de şöyle der:

إذا ذهب القرن الذي انت فيهم وخلفت في قرن فانت غريب

Akranların yok olur, sen de o asırda tek başına kalırsan garipsin demektir.

Ayetteki istifhâm takriri (كم) ise haberidir. Ayrıca gaip sîgasından muhatap sîgasına geçilerek “iltifat”⁵⁰ sanatı kullanılmıştır. Nitekim suç işleyen kölesinden yüz çeviren şefkatli efendi de daha sonra nasihat etmek için ona iltifat eder.⁵¹

⁴⁹ En’âm 6/6.

⁵⁰ Sözlükte “insanın yüzünü etrafa çevirmesi” anlamına gelen iltifât kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bu mânada geçmektedir (Hûd 11/81; Hicr 15/65). Belâgat âlimlerinin anlama güzellik veren edebî sanatlardan saydığı iltifât, bir beyitte veya kısa bir sözde beklenmedik şekilde şahıs, zaman ve

Görüldüğü üzere Molla Gürânî bir ayeti açıklarken önce kelimenin sözlükteki farklı anlamlarını vermiş, sonra bu hususta şiirle istiḥadda bulunmuş, (١) ve (٢) edatlarının meânî boyutuna değinmiş ve meânî ilmine dâhil olan “iltifat” sanatını gayesi ile birlikte zikretmiştir.

1.1.3.4. Ahkâm Ayetlerinin Ele Alınış Biçimi

Gürânî birçok alanda olduğu gibi fıkıh ilminde de temayüz etmiş bir âlimdir. Tâceddin es-Sübki'nin (v. 771/1370) fıkıh usulüne dair olan *Cem'u'l-Cevâmi'* adlı eserini şerh etmesi, kendisinden önceki İstanbul Kadısı Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) tevarüs yoluyla velayeti ve buna taalluk eden şer'î hükümleri ele aldığı risaleye *Risâle fi'r-Redd alâ Molla Hüsrev fi'l-Velâ* ile reddiye yapması, her iki eserinde de tenkitçi özelliğini kullanması, ayrıca şeyhülislamlık ve kadılık görevlerini yerine getirmiş olması gibi hususlar onun fıkıhtaki yetkinliğinin en büyük göstergelerindendir. Şâfiî mezhebine mensupken Anadolu'ya geldikten sonra Hanefî mezhebine geçmesi ise onun her iki mezhebin fıkına olan hâkimiyetini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Gürânî ahkâm ayetlerini açıklarken dil kurallarından, sahih sünnetten, sahabe ve tâbiîn kavlından yararlanmasının yanında, İmâm-ı Âzam (v. 150/767) ve İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) görüşlerine de muhakkak yer verir; aralarında ihtilaf varsa bu ihtilafın semeresini zikreder, bazen de bu ihtilaf arasında tercihte bulunur.

1.1.3.5. Tenkitçi Yaklaşım

Gürânî'nin bütün eserlerinde gördüğümüz “tenkit üslûbu”, *Gâyetü'l-Emânî* tefsirinde de kendini göstermektedir, fakat o, tenkit etmiş olmak için tenkit etmez; tenkitlerinin altını doldurur. Ayrıca onun tenkitçiliği mezheb taassubu şeklinde de değildir. Gerek diğer eserlerinde gerekse bu eserinde, önce başvurduğu kaynakları tahkik eder, ardından kendi açısından tutarlıysa bunu nakleder, değilse doğru kabul ettiği tezi açıklar. Gürânî'nin tefsirindeki tenkitlerinin mezheb taassubundan ileri

üslûp bakımından değişiklikler yapmaktır. Bu değişiklikler monotonluğu kırarak muhatabın ilgisini uyandırmak ve konunun önemine dikkat çekmek gibi amaçlarla yapılır. bkz. İsmail Durmuş, “İltifat”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 152-153, <https://islamansiklopedisi.org.tr/iltifat> (Erişim 31.07.2021).

⁵¹ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 9.

iftiradır,” diyerek Mu’tezileye itiraz etmekte; hatta öncesinde, “müşriklerin iki önermelerinden biri doğrudur; fakat onların [Mu’tezilenin] iki önermesi de yanlıştır, bu yüzden de müşriklerin bu husustaki akıl yürütmeleri onlarınkinden daha üstündür,” diyerek Mutezile’yi ağır bir biçimde eleştirmektedir.⁵⁴

- Gürânî, Teftâzânî’nin (فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ) “Bunun üzerine onları o dehşetli sarsıntı yakaladı da yurtlarında cansız bir halde yere serildiler”⁵⁵ ayetinde geçen (رجفة) kelimesinin (صبحة) kelimesi yerine mecaz olarak kullanıldığı görüşünü eleştirerek, birçok ayette (رجفة) kelimesi yerine (صبحة) kelimesinin kullanıldığını, zelzele ve şiddetli sesin birlikte meydana gelebileceğini; dolayısıyla da mecâza ihtiyaç olmadığını söyler.⁵⁶

- Gürânî bazen cumhûrun görüşünü değil Zemahşerî’nin görüşünü tercih eder. Örneğin cumhûr, (وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ كَذَلِكَ نَسَلُكُمْ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ) “Onlara bir peygamber geldiğinde kesinlikle onunla alay ederlerdi. İşte onu inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz. Nitekim daha öncekilere de bu ilâhî kanun uygulanmıştır”⁵⁷ ayetlerindeki (نَسَلُكُمْ) kelimesinde bulunan zamirin (يَسْتَهْزِئُونَ) kelimesinin masdarına râcî’ olduğunu söylerken, Gürânî ise söz konusu ayetin tefsirinde bu görüşü değil, Zemahşerî’nin görüşünü tercih eder. Fakat Gürânî’nin istidlal şekli Zemahşerî ile aynı değildir. Ona göre zamirin (يَسْتَهْزِئُونَ) cümlesinin masdarına râcî olması nazma uygun değildir; zira (لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ) cümlesindeki

bunu yapabilirdi, fakat bunu yapmadı’ anlamındadır.” Cübbât “kasr “ ve ilcâyı ise şöyle açıklar: Allah’ın insanları imana ilcâ etmesinin anlamı şudur: Allah isteseydi insalara imanı ıztırârî olarak gösterirdi, onlar bu zarûrî delillere rağmen imanı terk etselerdi Allah bu terke engel olur ve iman etmelerinden başka bir ihtimal kalmazdı. bkz. Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210), **Mefâtihu’l-Gayb**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1981, c. XVII, s. 173.

⁵⁴ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 80.

⁵⁵ A’râf 7/78.

⁵⁶ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 131.

⁵⁷ Hicr 15/12-13.

zamir açıkça Kur'ân'a râcî' olmaktadır. Ayrıca Şuârâ Suresi'nde ayetin öncesinde "istihza" kelimesi geçmediği halde ⁵⁸ (كَذَلِكَ سَلَكَنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ) buyrulmaktadır.⁵⁹

Gürânî istifade ettiği kaynaklara sürekli olarak itiraz etmez; bunu gerektiği zaman yapar ve genellikle üzerine son derece dakik ve faydalı eklemeler yaparak iki temel kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî ile tam bir muvafakat halinde olur. Örneğin "Onlara 'Yeryüzünde fesat çıkarmayın,' denildiğinde, 'Hayır, biz ancak ıslah ediciyiz,' derler"⁶⁰ ayetindeki yaklaşımı da bunun sayısız örneklerinden sadece biridir.

Zemahşerî ve Beyzâvî bu ayetin, (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا) "kalplerinde bir hastalık vardır, Allah da onlardaki hastalığı arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden kendilerine acı veren bir azap da vardır"⁶¹ ayetinde geçen (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالِيَوْمِ الْأَخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) cümlesine atfedilebileceği gibi, "insanlardan bazıları da vardır ki inanmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler"⁶² ayetinde geçen (مَنْ يَقُولُ ءَامَنَّا) cümlesine de atfedilebileceği; fakat ilk takdirin daha yerinde olduğu kanaatindedir.⁶³ Gürânî de Zemahşerî ve Beyzâvî ile aynı kanaati paylaşarak ve meseleyi biraz daha derinleştirerek şöyle der:

والأول أوجه لقربه وإلفائده تسبب الفساد للعذاب، ولخلوّه عن تخلل البيان والاستئناف بين أجزاء الصلة أو الصفة وإن لم يكن أجنبياً. وقد يؤيد الثاني بكون الآيات على نمط التعديد قصداً إلى اتصافهم بكل منها استقلالاً، ولئلا يفوت المبالغة في التنفير عن الكذب بمشاركة غيره في التسبب للعذاب. وأما عطفه على "وَمِنَ النَّاسِ"، [ف]يستلزم خروج هذه الصفة وما بعدها من قصة المنافقين، إذ على ذلك التقدير لا يحسن عود الضمائر إليهم⁶⁴

⁵⁸ Şuâra 26/200.

⁵⁹ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 41.

⁶⁰ Bakara 2/11.

⁶¹ Bakara 2/10.

⁶² Bakara 2/8.

⁶³ ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (v. 538/1144), *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*; Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2009, c. I, s. 47; Beyzâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 46.

⁶⁴ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c.I, s. 61.

Birinci takdir daha yerindedir; çünkü en yakın ma'tuf aleyh bu ayettedir. Ayrıca bu atıfla 'fesadın azaba sebep oluşu' yani sonuç sebep münasebeti izah edilmiş olur. Bunun bir başka gerekçesi ise münafıkların durumunun zikredilmeye başlandığı (وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ) (وبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) ayetinde bulunan (من) kelimesinin sıfat kabul edilmesi halinde sıfat ile mevsûf arasına, sıla kabul edilmesi halinde ise sıla ile mevsûl arasına açıklama ve isti'nâf⁶⁵ girmesini engellemektir.

Gürânî yukarıda zikredilen gerekçeleri sıraladıktan sonra, ikinci takdirin de mümkün olduğunu belirtir ve gerekçesini şöyle açıklar:

...ikinci takdiri teyid eden husus, ayetlerin müstakil olarak münafıkların sıfatlarını sayması ve başka nitelikler araya koymayarak yalandan nefret ettirmekteki mübâlağâyı ortadan kaldırmamasıdır.

Sonuç olarak Gürânî bazen Beyzâvî'nin görüşü ile Zemahşerî'ye, bazen Zemahşerî'nin görüşüyle Beyzâvî'ye, bazen de kendi görüşüyle ikisinden birine ya da başkalarına itiraz eder. O, bu üslûbuyla ağırlıklı olarak Zemahşerî, Beyzâvî ve diğer klasik tefsirleri mezcetmiş, kendi açısından tutarsız bulduğu hususları elemiş ve kendi orijinal görüşlerine başka kaynakları da ekleyerek özgün ve veciz bir tefsir ortaya koymuştur. Dolayısıyla *Gâyetü'l-Emânî* tefsiri için, "Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerinin farklı bir versiyonu, benzeri ya da şerhidir" demek ya bu tefsiri iyice incelememenin ya da bu tefsiri anlayamamanın bir sonucudur.

1.1.4. Eserde Kullanılan Kaynaklar

1.1.4.1. Hadis

Buhârî şerhi gibi önemli bir eser ortaya koyacak kadar hadis ilmine vukufiyeti bulunan, ayrıca İbn Hacer ve bu ilimde söz sahibi başka birçok âlimden ders almış olan Gürânî, tefsirinde hadisleri etkin bir biçimde kullanır, onun hadis kaynaklarından bazıları şunlardır:

- *el-Câmiu's-Sahîh*, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (v. 256/870).
- *el-Câmiu's-Sahîh*, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (v. 261/875).

⁶⁵ "Açıklama" ve "İsti'nâf"tan maksat i'tirâzî yani "ara cümle"dir.

- *es-Sünen*, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî (v. 275/889).
- *es-Sünen*, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (v. 303/915).⁶⁶

1.1.4.2. Sahabe ve Tâbiîn Sözü

Gürânî kimisi tefsir, hadis, fıkıh, kıraat vb. alanların tümünde öne çıkmış sahabe ve tâbiînin görüşlerinden sıkça istifade etmiştir. Onun sahabe ve tâbiînden istifade ettiği kaynakların bir kısmı şu şekildedir.

Sahabeler:

- Ömer b. el-Hattâb.
- Ali b. Ebî Tâlib.
- Abdullah b. Abbas.
- Abdullah b. Mes'ûd.
- Abdullah b. Ömer.
- Osman b. Affân.
- Âişe bnt. Ebî Bekr.
- Ka'b b. Mâlik.
- Enes b. Mâlik
- Ebû Hüreyre.⁶⁷

Tâbiîn:

- Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (v. 103/721).
- Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (v. 117/735).
- Ebû Abdillâh Saîd b. Cübeyr b. Hişâm el-Esedî (v. 94/713 [?]),
- Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî el-Horasânî el-Belhî (v. 105/723).
- Ebû Muhammed Saîd b. el-Müseyyeb (el-Müseyyib) b. Hazn el-Kureşî el-Mahzûmî (v. 94/713).

⁶⁶ el-Gürânî, Ahmed b. İsmail, **Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî**, thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh, Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2018 c. I, ss. 58-59.

⁶⁷ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh) c. I, ss. 59-60.

- Ebû Abdillâh İkrime b. Abdillâh el-Berberî el-Medenî (v. 105/723).
- Ebû Muhammed Atâ b. Ebî Rebâh Eslem el-Kureşî (v. 114/732).
- Ebû Amr Âmir b. Şerâhîl b. Abdillâh el-Hemdânî eş-Şa'îbî (v. 104/722).
- Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk es-Sevrî el-Kûfî (v. 161/778).⁶⁸

1.1.4.3. Kıraat

Kıraat ilmindeki yetkinliği ile bilinen ve bu alanda birçok eser kaleme almış olan Gürânî, kıraat hususunda sahabe, tâbiîn ve yedi kıraat imamından yararlanmış⁶⁹ ve tefsirinde aktardığı kıraatlerin tümü mütevatir olup zayıf kıraatlere yer vermemiştir.

1.1.4.4. Sarf, Nahiv ve Belâgat

Molla Gürânî tefsirinde sarf, nahiv ve belâgat ilminin önde gelen birçok isminden faydalanmıştır, bu isimlerden bazıları şunlardır:

- Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ' (v. 207/822).
- Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyh Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (v. 180/796).
- Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî (v. 311/923).
- Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî (v. 209/824 [?]).
- Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (v. 215/830 [?])⁷⁰

1.1.4.5. Tefsir

Molla Gürânî'nin yararlandığı tefsir kaynaklarından bazıları şunlardır:

- *Tefsîru Mücâhid b. Cebr*, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî (v. 103/721).
- *Tefsîru'l-Kelbî*, el-Kelbî Muhammed b. es-Sâib (104/722).
- *Tefsîru İbn Cüreyh*, İbn Cüreyh Abdülmelik b. Abdülaziz (v.h.150).
- *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân* İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923),.

⁶⁸ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh) c. I, ss. 60-61.

⁶⁹ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh) c. I, ss. 61-62.

⁷⁰ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh) c. I, s. 62.

- *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767)
- *el-Keşşâf*, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî (v. 538/1144).
- *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (v. 685/1286).
- *el-Kesf 'ale'l-Keşşâf*, el-Behbehânî el-Kazvinî Ömer İbn Abdurrahman (v. 745).
- *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî (v. 792/1390).
- *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (v. 816/1413).
- *Tefsîru İbn Uyeyne*, Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (v. 198/814),
- *el-Basît fî Tefsîri'l-Ķur'ân*, Vâhidî Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî (v. 468/1076).
- *Mefâtîhu'l-Gayb*, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (v. 606/1210).⁷¹

⁷¹ Gûrânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh) c. I, ss. 63-67.

İKİNCİ BÖLÜM

2. NAHİV AÇISINDAN YAPILAN İTİRAZLAR

Gürânî telif ettiği eserlerin hemen hemen hepsinde, yeri geldiği zaman gerek temel kaynaklarına gerekse başka mezhep ve şahısların görüşlerine itiraz etmekten çekinmez. Araştırmamıza konu olan bu eserinde de itiraz ve tenkitler önemli bir yer tuttuğu için bu bölümde onun iki temel kaynağı olan Beyzâvî ve Zemahşerî'ye sarf, nahiv, lügat ve belâgat açısından yönelttiği itirazlar klasik gramer ve belâgat eserlerindeki konu sırasına göre incelenecektir.

2.1. MERFÛÂT

2.1.1. Fâil

2.1.1.1. Cem-i Mükesserin Zâhirî Fâile İsnâdı

﴿خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ﴾ ﴿مُهْطِعِينَ إِلَى الدَّاعِ يَقُولُ الْكَافِرُونَ هَذَا يَوْمَ عَسِيرٍ﴾

“Gözlerini korku bürümüş halde kabirlerinden çıkıp etrafa yayılmış çekirgeler gibi o çağrıcıya doğru koşarlar. İnkârcılar, ‘Bu, gerçekten zor bir gün!’ derler.”⁷²

Zemahşerî:

وخشعا، على: يخشعن أبصارهم، وهي لغة من يقول: أكلوني البراغيث، وهم طيئ.

ويجوز أن يكون في خُشِعًا ضميرهم، وتقع أَبْصَارُهُمْ بدلا عنه. وقرئ. خشع أبصارهم، على الابتداء

والخير، ومحل الجملة النصب على الحال⁷³.

(خُشِعًا أَبْصَارُهُمْ) ifadesi (بخشعن أبصارهم) takdirinde olup (أكلوني البراغيث) kullanımını telaffuz eden Tay Kabilesi'nin lügatidir. Ayrıca (خُشِعًا) kelimesinde (هم) zamiri, (أَبْصَارُهُمْ) ifadesinin ise

⁷² Kamer 54/7-8.

⁷³ Zemahşerî, a.g.e., c. XXVII, ss. 1065-1066.

ona bedel olması da câizdir. Bu ayet mübtedâ haber olarak (خشع أبصارهم) şeklinde de okunmuştur. Bu takdirde cümle mahâli hâl olarak mansûbdur.

Beyzâvî:

خاشعاً أبصارهم يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ أَي يَخْرُجُونَ مِنْ قُبُورِهِمْ خَاشِعًا ذَلِيلًا أَبْصَارِهِمْ مِنَ الْهَوْلِ، وَإِفْرَادِهِ
وَتَذَكِيرِهِ لِأَنَّ فَاعِلَهُ ظَاهِرٌ غَيْرٌ حَقِيقِي النَّائِبِثِ، وَقُرِئَ «خَاشِعَةً» عَلَى الْأَصْلِ، وَقَرَأَ ابْنُ كَثِيرٍ وَنَافِعُ وَابْنُ عَامِرٍ وَعَاصِمٌ
خُشَّعًا، وَإِنَّمَا حَسُنَ ذَلِكَ وَلَمْ يَحْسُنْ مَرَرْتُ بِرِجَالٍ قَائِمِينَ غُلَمَانَهُمْ لِأَنَّهُ لَيْسَ عَلَى صِيغَةٍ تُشَبِّهُ الْفِعْلَ، وَقُرِئَ «خَشَعٌ
أَبْصَارِهِمْ» عَلَى الْإِبْتِدَاءِ وَالْخَيْرُ فَتَكُونُ الْجُمْلَةُ حَالًا⁷⁴

(خُشَّعًا أَبْصَارَهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ) ayeti, “Kabirlerinden çıkarken korkudan dolayı bakışları aşağıdadır.” anlamına gelir. Fâili gayr-ı hakiki müennes ve zâhir olduğu için lafız müfred ve müzekkerdir. Bu ayet (خَاشِعَةً) şeklinde aslı üzere (müennes) de okunmuştur. İbn Kesîr, Nâfi’, İbn Âmir ve Âsım ise (خُشَّعًا) şeklinde okumuşlardır. Bu ifadenin güzel oluşu; fakat (مَرَرْتُ بِرِجَالٍ قَائِمِينَ غُلَمَانَهُمْ) ifadesinin güzel olmayışı ise bunun fiile benzer bir sîga üzere olmayışından dolayıdır. Bu ayetteki bir diğer kıraat ise (خشع أبصارهم) şeklindeki okuyuştur. Bu takdirde cümle hâl olarak mansûbdur.

Gürânî:

خَشَعًا أَبْصَارَهُمْ، كِنَايَةٌ عَنِ الذَّلِّ لِأَنَّ الْعَزَّ وَالذَّلَّ يَظْهَرُ آثَارُهُمَا فِي الْعَيُونِ. وَإِسْنَادُ جَمْعِ التَّكْسِيرِ إِلَى الْمَظْهَرِ
فَاشٌ فَصِيحٌ. وَقَرَأَ أَبُو عَمْرٍو وَحَمَزَةُ وَالْكَسَائِيُّ «خَاشِعًا» وَهُوَ الْمُخْتَارُ وَلَمْ يُوْنِثْ لِعَدَمِ الْفَاصِلِ، وَانْتِصَابِهِ عَلَى الْحَالِ مِنْ
فَاعِلٍ، يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ. وَقُرِئَ «خَشَعٌ» بِالرَّفْعِ عَلَى الْخَبْرِيَّةِ فَيَكُونُ الْجُمْلَةُ حَالًا⁷⁵

(خشعاً أبصارهم) ifadesi zilletten kinâyedir; zira izzet ve zilletin eseri gözlerde belirir.

Cem-i mükesserin zâhiri fâile isnadı ise yaygın ve fasih bir kullanımdır. Ebû Amr⁷⁶(v. 154/771), Hamza⁷⁷ (v. 156/773) ve Kisâî⁷⁸ (v. 189/805)bu ayeti fâsıla olmadığı için müennes

⁷⁴ Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 165.

⁷⁵ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma) c. V, s. 96.

⁷⁶ Tam adı “Ebû Amr Zebbân b. el-Alâ’ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî” olup yedi kıraat imamından biridir.

⁷⁷ Tam adı, “Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfî” olup yedi kıraat imamından biridir.

yapmayarak (خاشعا) şeklinde okumuşlardır. Bu kelimenin mansûb oluşu ise (يخرجون من)
خشح) cümlesindeki fâile hâl olmasının sebebiyledir. Bu ayetteki bir diğer kıraat ise (يخرجون من)
أبصارهم) şeklindeki okuyuştur. Bu takdirde cümlelerin mahâli hâl olarak mansûbdur.

Fiilin fâile isnad edilmesindeki kurallardan biri de fiilden sonra munfasıl olarak zâhir fâil bulunması durumunda, fiilde tesniye ya da cem alameti olmamasıdır. Tay Kabilesi, Mezhiç Kabilesinin Belhâris kolu ve Ezd Kabilesinin Şenûe kolu⁷⁹ hariç Arapların genel kullanımını budur.⁸⁰ Zemahşerî ise bu ayette cem alametinin zikredildiği sîganın, yani cem-i mükesserin zâhirî isme isnad edildiğini fakat bunun da (أكلوني البراغيث) kabilinden nadir bir lügat⁸¹ olduğunu, dolayısıyla genel kullanımın değil, nadir olan kullanımın tercih edildiğini söylemiştir.⁸² Gürânî, Beyzâvî ve birçok

⁷⁸ Tam adı, “Ebû'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâî el-Kûfî” olup yedi kıraat imamından biridir.

⁷⁹ Bu kabileler kemiyet olarak Arapların geneline kıyasla azınlık gibi gözükseler de keyfiyet olarak azınlık değillerdir, kendilerine mahsus dil kurallarının olması bu yüzden olsa gerektir. Gerek Câhiliye döneminde gerekse İslâm'ın doğuşundan sonra bu kabileden pek çok devlet adamı, şair ve âlim yetişti. Tâî nisbesiyle anılan kabile mensuplarının Câhiliye devrindeki en önemli temsilcileri arasında şair Hâtim et-Tâî, Âmir b. Cüveyn, Hanzale et-Tâî, Evs b. Hârise ve Antere b. Ahres sayılabilir. İslâmî dönemde ise Hâricî şairi ve divan sahibi Tırimmâh el-Ekber b. Adî, Tırimmâh el-Asgar b. Hakîm, Ebû Zübeyd Harmele b. Münzir, Ebû Temmâm, Buhtürî, Urve et-Tâî ve Abdullah b. Halîfe gibi şairleri zikretmek mümkündür. Kabîsa b. Mühelleb ve Urve b. Mudar b. Evs gibi muhaddisler, Endülüslü meşhur âlimlerden, gramer, sözlük ve kıraat âlimi İbn Mâlik ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi bazı mutasavvıflar da yine bu kabileye mensuptur. Tevvâbîn'in liderlerinden Abdullah b. Sa'd el-Ezdî, Emevîler'in Horasan valisi Mühelleb b. Ebû Sufre, Abbâsîler'in Horasan valisi Abdülcebâr b. Abdurrahman el-Ezdî, meşhur tarihçi Ebû Mihnef Lût b. Yahyâ el-Ezdî, tarihçi Muhammed b. Abdullah el-Ezdî, Kādıkudât Ömer b. Muhammed el-Ezdî, Mâlikî fakihî Hişâm b. Abdullah el-Ezdî, Musullu tarihçi Ebû Zekeriyâ Yezîd b. Muhammed, Mâlikî fakihî ve muhaddis İsmâil b. İshak Cehdamî el-Ezdî, fakih Ebû Ca'fer et-Tahâvî el-Ezdî, muhaddis Ebû'l-Feth el-Ezdî. İmam Şâfiî'nin annesinin de Ezdli olduğu rivayet edilir. (bkz. Adem Apak, “**Tay (Benî Tay)**”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 2011, c. XL s. 187-188, <https://islamansiklopedisi.org.tr/tay-beni-tay> (06.04.2022); Hüseyin Algül, “**Ezd (Benî Ezd)**”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, İstanbul, 1995, c. XII, s. 46-47, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ezd-beni-ezd> (06.04.2022).

⁸⁰ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh el-Ensârî el-Mısrî (v.761/1360), **Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sedâ ve meahu Kitabu Sebîlü'l-Hüdâ**, nşr. el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2003, ss. 205-206.

⁸¹ Tay Kabilesi, Mezhiç Kabilesinin Belhâris kolu ve Ezd Kabilesinin Şenûe kolu, fiilleri zâhir ve munfasıl faile isnad ettiklerinde, fiilde cem ve tesniye alametini de bulundurur.

⁸² Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVII, ss. 1065-1066.

müfessir ise Zemahşerî'nin yanlış bir istidlalde bulunduğunu, çünkü söz konusu kuralın fiiller ve fiillerin benzerleri için geçerli olduğunu, oysa cem-i mükesserin sûreten fiile benzemediğini söylemiş, ayrıca Gürânî cem-i mükesserlerde bu kullanımın yaygın ve fasih bir kullanım olduğunu belirtmiştir.⁸³

Zemahşerî (حُشَع) kelimesini (حُشَعْن) fiili üzerinden değerlendirmekte, yani ikisi arasında benzerlik bulunduğunu belirtmektedir.⁸⁴ Zemahşerî'nin ve diğer müfessirlerin görüşlerini daha iyi değerlendirebilmek için fiiller ve isimler arasındaki söz konusu benzerliği kısaca açıklamamız gerekmektedir:

Müzârî fiiller birçok açıdan isme benzediği için i'râb cihetinden isimlerin hükmüne tabi olurlar; fakat bu benzerlik bazen sûret, bazen mana bazen de kullanım açısından meydana gelir. Örneğin (يُنْصُرُ) fiili ile, isim olan (نَاصِرٌ) kelimesi hareke ve sükûn cihetinden birbirlerine benzerler, bu da söz konusu iki kelimenin sûret açısından birbirlerine benzemelerini ifade eder. Mana açısından benzerlik ise iki lafzın da umum ile hususu kabul etmesi ve karinelerden soyutlandığında her ikisinde de zihnin ilk olarak şimdiki zamana intikal etmesidir. Örneğin müzârî fiil, hâl ve istikbâl harflerinden soyutlandığı zaman umum yani nekre ifade eder ve zihin ilk olarak şimdiki zamana yönelir. Bu harflerden biri dâhil olduğu zaman ise, mana hâl ya da istikbâle tahsîs edilmiş olduğundan tarif ifade eder. Nitekim ism-i fâil de böyledir; tarif edatından soyutlandığı zaman mana umum ifade ederken, tarif edatı dâhil edildiği zaman fertleri arasından belli bir ferde tahsîs edilmiş olur. Karinelerden soyutlandığı zaman ise zihin ilk olarak şimdiki zamana intikal eder. Kullanım açısından benzerlik ise her iki lafzın da nekre isme sıfat olabilmesidir.⁸⁵

Bu tariftten yola çıkılarak, isim olan (حُشَع) lafzı ile fiil olan (يُنْصُرُ) lafzının mana ve kullanım açısından birbirlerine benzediğini söylenilebilir; fakat sûret açısından

⁸³ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, c. XXVII, s. 178; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 165; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 96.

⁸⁴ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVII, ss. 1065-1066.

⁸⁵ Kuşadalı Hamzaoğlu Mustafa (v. 1085/1674 [?]), **Netâicü'l-Efkâr**, Sarmaşık Medrese Kitabevi, İstanbul, 1995, c. II, ss. 58-68.

birbirine benzediğini söylenilemez, bu ise Gürânî'nin yorumunu destekler. İbn Âşûr da Razî'den naklen, “İbn Mâlik⁸⁶(ö. 672/1274) ve Müberred'in⁸⁷ (v. 286/900)

de tercih ettiği görüşe göre vasıf cem-i mükesser olup cem olan mevsûf üzerinde cârî olursa, zâhirî ismi merfû' kılması, müfred vasfı merfû' kılmasından daha evladır” kaydını aktarmaktadır.⁸⁸ Ayrıca şu ayet, hadis ve şiirler de Gürânî'nin “Cem-i mükesserin zâhiri fâile isnadı ise yaygın ve fasih bir kullanımdır” sözünü destekleyen unsurlardır:

Ayet:

﴿لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا التَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ﴾

“Ne zaman Rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir. O zalimler, ‘Bu da sizin gibi sadece bir insan değil midir? Şimdi siz göz göre göre büyüye mi kapılıyorsunuz?’ diye gizlice fısıldaşmaktalar.”⁸⁹

Bu ayetteki (الَّذِينَ) lafzının (وَأَسْرُوا) fiilindeki zamire bedel olduğunu söyleyenler olduğu gibi, “burada cem fiil zâhiri cem isme isnad edilmiştir” diyenler de olmuştur.⁹⁰

Hadis:

يَتَعَاقِبُونَ فِيكُمْ مَلَائِكَةٌ بِاللَّيْلِ، وَمَلَائِكَةٌ بِالنَّهَارِ، وَجَمِعْتُمْ عُونَ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ وَصَلَاةِ الْعَصْرِ، ثُمَّ يَعْرُجُ الَّذِينَ بَاتُوا فِيكُمْ،

فَيَسْأَلُهُمُ اللَّهُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ: كَيْفَ تَرَكْتُمْ عِبَادِي؟ فَيَقُولُونَ: تَرَكْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ، وَأَتَيْنَاهُمْ وَهُمْ يُصَلُّونَ

“Sizi gece ve gündüz art arda daima takip eden melekler vardır. Sabah ve ikinci namazında toplanırlar. Sizinle geceleyenler göğe yükselirler. Allah (c.c.) onlardan daha iyi bildiği halde onlara; ‘Kullarımı ne hal üzerine terkettiniz?’ diye

⁸⁶ Ebû Abdillâh Cemâlüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelüsî el-Ceyyânî.

⁸⁷ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî.

⁸⁸ İbn Âşûr, a.g.e., c. XXVII, s. 178.

⁸⁹ Enbiyâ 21/3.

⁹⁰ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 322.

sorar. Derler ki: ‘Onları biz terkederken namaz kılıyorlardı, onlara gittiğimizde de namaz kılıyorlardı.’⁹¹

Şiir:

تَوَلَّى قِتَالَ الْمَارِقِينَ بِنَفْسِهِ ... وَقَدْ أَسْلَمَاهُ، مَبْعَدٌ وَحَمِيمٌ

Dinden çıkanlarla karşı savaşı üstlenmişti

*Teslim olmuştu ona düşman da dost da*⁹²

Fakat İbn Mes’ûd’un (خَاشِعَةً) kıraati ile Ebû Amr, Hamza, Kisâî, Ya’kûb ve Halef’in (خَاشِعًا) kıraatleri ise Zemahşerî’nin yorumunu destekler; zira bu durumda eksik olan sîga benzeşmesi de tamamlanmış olur. Nitekim Zeccâc bu kelime için üç farklı kıraatin câiz olduğunu söylemektedir.⁹³

2.1.1.2. Mübtedâ-Haber Uyumu

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

“Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi birer pisliktir, bu pislikten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁹⁴

Bezzâvî:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ أَي الْأَصْنَامِ الَّتِي نَصَبْتُمْ لِلْعِبَادَةِ. وَالْأَزْلَامُ سِقِّ تَفْسِيرُهَا

في أول السورة. رِجْسٌ قَدْرٌ تَعَاوَى عَنْهُ الْعُقُولُ، وَأَفْرَدَهُ لِأَنَّهُ خَبْرٌ لِلْخَمْرِ، وَخَيْرُ الْمَعْطُوفَاتِ مَحْذُوفٌ أَوْ لِمُضَافٍ مَحْذُوفٍ

كَأَنَّهُ قَالَ: إِنَّمَا تَعَاوَى الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ. مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ لِأَنَّهُ مَسْبَبٌ عَنِ تَسْوِيلِهِ وَتَرْبِيئِهِ. فَاجْتَنِبُوهُ الضَّمِيرُ لِلرِّجْسِ أَوْ لِمَا

ذَكَرَ أَوْ لِلتَّعَاوَى. لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ لِكَيْ تَفْلَحُوا بِالاجْتِنَابِ عَنْهُ ⁹⁵

⁹¹ Buhârî, Ezân, 31; Nesâî, Salât, 21.

⁹² Bu beyitler ünlü Kureyşli şâir Ubeydullâh b. Kays b. Şüreyh er-Rukayyât (v. 75/694) tarafından Mus’ab b. Zübeyr’e mersiyeye ait kasidede geçmektedir. (bkz. Muhammed b. Muhammed Hasen Şürrâb, Şerhu’ş-Şevâhidü’ş-Şi’riyye Fî Ümmâti’l-Kütübü’n-Nahviyye, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 2007, c. III, s. 30.

⁹³ İbn Âşûr, a.g.e., c. XXVII, s. 178.

⁹⁴ Maide 5/90.

⁹⁵ Bezzâvî, a.g.e., c. II, s. 142.

(Putlar /الأصنام) lafzı (الأَنْصَابُ) ayetindeki (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ) anlamındadır. (الزُّلْمُ) kelimesinin açıklaması ise surenin başında yapılmıştır. (رَجْسٌ) kelimesine gelince bu, “akıl sahiplerinin tiksindiği pislik” anlamına gelmektedir. (الْحُمْرُ) kelimesine haber olması hasebiyle de müfred olarak zikredilmiştir. Ma'tûfâtın haberi ise mahzûftur ya da mahzûf muzâf için muzafun ileyh olur. Buna göre (إِنَّمَا تَعَاطَى الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ لِأَنَّهُ مُسَبَّبٌ عَنْهُ) denilmiş gibi olur ve zamir ise (رَجْسٌ)'e, ma'tûfâta ya da (تَعَاطَى)'ye râcî olur. (لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ) buyruğuna gelince bu, “Bunlardan sakınarak kurtuluşa eresiniz diye” anlamındadır.

Gürânî:

يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالزُّلْمُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، "الميسر" القمار، و"الأَنْصَابُ" الأحجار المنصوبة التي كانوا يذبحون عليها لأصنامهم، أو الأصنام، و"الزُّلْمُ" الأقداح التي كانوا يتفألون بها، أو يقسمون بها الجزور. و"الرجس" النجس إلا أنه أكثر فيما يستقندر من الأخلاق، أفردته لأنه مصدر في الأصل لا لأنه خبر "الخمر" وحده لأن قوله: "من عمل الشيطان" بيان له وهو عام في المذكورات كلها. فاجتنبوه، أي: تعاطي المذكورات، لعلكم تفلحون، لكي تفوزوا⁹⁶

(الميسر) ayetinde (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالزُّلْمُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ), “kumar”; (الأَنْصَابُ), “müşriklerin önünde putlarına adak sunmak için diktikleri taşlar ya da putlar”; (الزُّلْمُ), “fal açtıkları ya da deve taksim ettikleri kadehler”; (الرجس) ise “pislik” anlamındadır; fakat bu kelime daha çok ahlaki pislikleri ifade etmek için kullanılmaktadır. (الرجس) kelimesinin müfred olarak zikredilmesinin sebebi ise sadece (الخمر) kelimesine haber olması değil, aslen masdar olmasıdır. Çünkü (من عمل الشيطان) buyruğu (الرجس) için beyandır ki bu mezkûrâtın tümü için geçerli bir niteliktir. (فاجتنبوه) buyruğuna gelince, zamir (تعاطى) (لعلكم تفلحون) anlamına gelmektedir. (لعلكم تفلحون)/Sayılan piliklerle muamelede bulunmak anlamına gelmektedir. (لعي تفوزوا) anlamındadır.

⁹⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 562.

Beyzâvî'ye göre (الرجس) kelimesi, (الحمرة) kelimesinin haberidir. Dolayısıyla mübtedâ ile uyum içinde olması için müfred olarak zikredilmiştir. (الحمرة) kelimesinden sonra gelen ma'tûfların ya da mahzûf olan muzafların haberleri ise mahzûftur.⁹⁷ Gûrânî ise bu kelimenin sadece (الحمرة) kelimesinin haberi değil, bu kelimeyi takib eden müfred ve cemi diğer kelimelerin de haberi olduğunu söylektedir. Gûrânî'ye göre müfred oluşunun sebebi bu kelimenin aslında masdar olmasıdır; zira (من عمل الشيطان /Şeytan işi) buyruğu, (الرجس) için beyandır ve bu nitelik zikredilen diğer kötülüklerin de ortak niteliğidir. Nitekim Hac Suresi'nde de ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ “Yapılması gereken işte budur. Kim Allah'ın koyduğu yasaklara saygı gösterirse bu, rabbi katında kendisi için çok hayırlı olur. Size vahiy ile bildirilenlerin dışındaki hayvanları yemeniz helâl kılınmıştır. Öyleyse pislikten yani putlardan uzak durun ve asılsız sözden de kaçınınız.”⁹⁸ buyrulur aynı hususa dikkat çekilmiştir; dolayısıyla Gûrânî'nin tevilini esas alacak olursak zamir (الرجس) kelimesine râci' olacağı için mana, “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi birer pisliktir, bu pislikten sakının ki kurtuluşa eresiniz.” şeklinde olur.

2.1.1.3. Mübtedâ ya da Haberin Takdîrî Olması

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ

وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾

“Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların çoğu O'na secde etmektedir! bir çoğu da

⁹⁷ Beyzâvî, a.g.e. c. II, s. 142.

⁹⁸ Hac 22/30; Gûrânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 562.

azabı hak etmiştir. Allah'ın aşağıladığı kimseyi yüceltebilek birisi yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar.”⁹⁹

Zemahşerî:

فإن قلت: فما تصنع بقوله وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وبما فيه من الاعتراضين، أحدهما أنّ السجود على المعنى الذي فسرتة به، لا يسجده بعض الناس دون بعض. والثاني: أنّ السجود قد أسند على سبيل العموم إلى من في الأرض من الإنس والجن أولا، فإسناده إلى كثير منهم آخرا مناقضة؟ قلت: لا أنظم كثيرا في المفردات المتناسقة الداخلة تحت حكم الفعل، وإنما أرفعه بفعل مضمّر يدل عليه قوله يَسْجُدُ أى ويسجد له كثير من الناس سجود طاعة وعبادة ولم أقل: أفسر يسجد الذي هو ظاهر بمعنى الطاعة والعبادة في حق هؤلاء، لأنّ اللفظ الواحد لا يصح استعماله في حالة واحدة على معنيين مختلفين، أو أرفعه على الابتداء والخبر محذوف وهو مثاب، لأنّ خبر مقابله يدل عليه، وهو قوله حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ويجوز أن يجعل مِنَ النَّاسِ خيرا له، أى: من الناس الذين هم الناس على الحقيقة وهم الصالحون والمؤمنون. ويجوز أن يبالغ في تكثير المحقوقين بالعذاب، فيعطف كثير على كثير، ثم يخبر عنهم بحقّ عليهم العذاب، كأنه قيل: وكثير وكثير

من الناس حق عليهم العذاب¹⁰⁰

Şayet “(وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) kaydını ve bunun hakkındaki iki itirazı ne yapacaksın? Bu itirazlardan biri, ‘Senin açıkladığın anlamda secdeyi insanların tamamının yapmıyor oluşu’, diğeri ise ‘secdenin; insan, cin yeryüzünde ne varsa hepsine umumi olarak isnat edilmesinden sonra insanlardan birçoğuna isnat edilmesidir ki bu bir tenakuzdur’ diyecek olursan buna şöyle cevap veririm: “Ben kesîrun kelimesini (يَسْجُدُ) fiilinin hükmü altına giren birbiriyle uyumlu müfredât (Ay, Güneş vs.) ile birlikte nazmetmiyorum; onu, (يَسْجُدُ) fiilinin delalet ettiği müstakil gizli bir fiil ile merfû” yapıyorum. Yani takdiri (يسجد له كثير من الناس سجود طاعة) şeklinde yapmış oluyorum; dolayısıyla “zâhir olan (يَسْجُدُ) fiilini bu uyumlu müfredat hakkında itaat ve ibadet secdesi anlamında tefsir ettim” demiyorum; çünkü tek bir lafzın tek bir durumda iki farklı anlamıyla kullanılması sahih olmaz. Ya da (كثير من الناس) terkinin haberi hazfedilmiş bir mübtedâ olarak merfû‘ kılabilirim ki bu haber de (مثاب) lafzı olur; zira bu anlamın mukabilinin haberi olan (حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ) buna delalet etmektedir. Ayrıca (مِنَ النَّاسِ) terkinin (كثير) için haber olması da câizdir. Buna göre takdir (كثير من الناس الذين هم الناس على الحقيقة) (كثير) için haber olması da câizdir. Buna göre takdir

⁹⁹ Hac 22/18.

¹⁰⁰ Zemahşerî, a.g.e., c. XVI, s. 692.

şeklinde olur. Yine, azabı hak edenlerin çokluğunu ifade etmede mübâlağa için (كثير) üzerine diğer (كثير) lafzını atfetmek sonra da (حقّ عليهم العذاب) terkibi ile onlardan ihbarda bulunmak da mümkündür. Buna göre takdir (كثير وكثير من الناس حق عليهم العذاب) şeklinde olur.

Beyzâvî:

وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ عَطَفَ عَلَيْهَا إِنْ جُوزَ إِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ مَفْهُومِيهِ، وَإِسْنَادُهُ بِاعْتِبَارِ أَحَدِهِمَا إِلَى أَمْرٍ وَبِاعْتِبَارِ الْآخَرِ إِلَى آخَرَ، فَإِنَّ تَخْصِصَ الْكَثِيرِ يَدُلُّ عَلَى خُصُوصِ الْمَعْنَى الْمُسْنَدِ إِلَيْهِمْ، أَوْ مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ مَحْذُوفٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ خَيْرٌ قَسِيمُهُ نَحْوَ حَقِّ لَهُ الثَّوَابِ، أَوْ فَاعِلُ فِعْلِ مُضْمَرٍ أَيْ وَيَسْجُدُ لَهُ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ سَجُودَ طَاعَةٍ. وَكَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ بِكُفْرِهِ وَإِبَائِهِ عَنِ الطَّاعَةِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَجْعَلَ «وَكَثِيرٌ» تَكْرِيماً لِلأَوَّلِ مَبَالِغَةً فِي تَكْثِيرِ الْمَحْقُوقِينَ بِالْعَذَابِ أَنْ يَعْطَفَ بِهِ عَلَى السَّاجِدِينَ بِالْمَعْنَى الْعَامِ مَوْصُوفاً بِمَا بَعْدَهُ¹⁰¹

(وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) terkibi; bir lafzın iki anlamında birden amel etmesine ve bu lafzın bir anlamına itibarla bir şeye, diğer anlamına itibarla başka bir şeye isnad edilmesine cevaz verildiği takdirde, (يَسْجُدُ) fiilinin hükmü altına giren müfredâta atfedilir; zira (كثير) 'in tahsîsi bu lafızla ifade edilenlere isnad edilen anlamın da tahsîsini gerektirir. Ya da haberi mazûf mübtedâ olur ki bu haber de (مثاب) vb. olur; zira bu anlamın mukabilinin haberi olan (حَقٌّ عَلَيْهِ) buna delalet etmektedir. Yahut gizli bir fiilin fâili olur veyahut da ayetin takdiri (يَسْجُدُ لَهُ) ayetinin ise birinci (كثير) için tekit kabul edip azabı hak edenlerin çokluğunda mübâlağa için sonrasına mevsuf olarak genel anlamıyla secde edenlere atfedilmesi de câizdir.

Gürânî:

وكثير من الناس، مَنْ جُوزَ اسْتِعْمَالُ الْمَشْتَرَكِ فِي الْمَعْنِيَيْنِ نَظْمَهُ فِي سَلْكِ الْمَذْكُورَاتِ الْمُتَنَاسِقَةِ. وَأَرَادَ بِالسَّجُودِ هُنَا وَضْعَ الْجِهَةِ، وَمَنْ لَمْ يَذْهَبْ إِلَى ذَلِكَ إِمَّا أَنْ يَجْعَلَهُ مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ مَحْذُوفٌ وَهُوَ مَثَابٌ، أَوْ مَا فِي مَعْنَاهُ لِدَلَالَةِ مَقَابِلِهِ عَلَيْهِ، أَوْ مَرْفُوعاً بِمُضْمَرٍ دَلَّ عَلَيْهِ الْحَالُ، أَوْ يَسْجُدُ الْمَذْكُورُ دَلَالَةَ مَقَابِرِهِ، أَوْ مَبْتَدَأُ، وَ"مِنَ النَّاسِ" خَبْرُهُ أَيْ: وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ الَّذِينَ هُمْ نَاسٌ حَقِيقَةٌ وَهُمْ الْمُتَقُونَ أَيْ: كَانَتْ مِنْهُمْ، أَوْ كَرَّرَ "كَثِيرٌ" مَبَالِغَةً فِي تَكْثِيرِ مَنْ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ، كَأَنَّهُ قِيلَ: وَكَثِيرٌ وَكَثِيرٌ مِنْ حَقِّ عَلَيْهِ الْعَذَابِ، وَالْمَسَاقُ يَأْبَاهُمَا لِأَنَّ الْكَلَامَ لِيُبَيِّنَ كِبْرِيَانَهُ وَانْقِيَادَ الْكَانِتَاتِ لَهُ أَحْوَالاً وَأَفْعَالاً.

¹⁰¹ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, ss. 67-68.

وكتير حق عليه العذاب، بإيائه عن وضع الجبهة له تعالى طاعة. والقول بأنه يجوز عطفه على الساجدين بالمعنى العام

على معنى أن كثيرا من المسخرين لإرادته حق عليه العذاب مع ركائته بوجوب تفكيك النظم¹⁰²

(وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) ayetine gelince, “müşterek lafzın iki farklı anlamda kullanılması”na cevaz verenler (كثير) ifadesini (يَسْجُدُ) fiilinin hükmü altına giren birbiriyle uyumlu müfredât (Ay, Güneş vs.) ile birlikte nazmetmiş ve “secde” fiili ile “alnı yere koyma” anlamını kast etmiştir. Bunu tercih etmeyenler ise ya bunu haberi mazûf mübtedâ kabul eder ki bu haber de (مثاب) vb. olur; zira bu anlamın mukabilinin haberi olan (حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ) buna delalet etmektedir. Veyahut hâlin delalet ettiği gizli bir amil, mezkûr olan (يَسْجُدُ) fiili ya da (من الناس) haber (وَكثير من الناس الذين هم) mübtedâ şeklinde merfû kılarlar ki bu son vecihte takdir (ناس حقيقة وهم المتقون) şeklinde olur. Ya da azabı hak edenlerin çokluğunu ifade etmede (وَكثير وكثير من) üzere diğer (كثير) üzerine diğer (كثير) lafzını atfederler ki bu tevile göre takdir (حق عليه العذاب) şeklinde olur; fakat ayetin siyakı son iki veche izin vermemektedir; zira kelâm Allah’ın kibriyasını ve kainâtın fiil ve hal olarak ona inkıyadını beyân etmektedir.

(وَكثيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ) ayetine gelince burada Allah’a alını yere koyarak secde etmekten imtina edenlerin bu sebeple azaba müstehak oldukları açıklanmaktadır. Ayrıca, “Allah’ın iradesine boyun eğdirilenlerin çoğu da azabı hak etmiştir” anlamı verip bunu genel anlamda secde edenlere atfetmek caizdir diye hükmetmek de ibarede rekâkete sebep olmasının yanında nazmın da dağılmasını gerektirir.

Gürânî, Zemahşerî ve Beyzâvî’nin yukarıdaki ayet hakkında yaptığı iki i’râb vechine itiraz etmektedir; fakat bu itirazı açıklamadan önce konunun daha iyi anlaşılması için ayette sözü edilen secdenin mahiyeti ve i’râbı hakkında müfessirler arasındaki tartışmayı ele almak yerinde olacaktır.

Zeccâc’a (v. 311/923) göre ayette sayılan varlıkların secdesi hakkında en tutarlı görüş, bu varlıkların yaptığı secdenin itaat ve inkıyad secdesi olduğunu savunan görüştür. Zeccâc delil olarak da şu ayetleri sıralar:

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾

¹⁰² Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), s. III, ss. 368-369.

“Ve O, duman halindeki semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, ‘isteyerek veya istemeyerek gelin!’ buyurdu. ‘İsteyerek geldik,’ dediler.”¹⁰³

﴿مُّمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ

الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشْفَقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾

“Bundan sonra kalpleriniz tekrar katılaştı; kalpleriniz taş gibi, hatta daha da katı bir hale geldi. Öyle taşlar vardır ki ondan ırmaklar fişkirir; öylesi de vardır ki, yarılr ve içinden su çıkar; bazı taşlar da vardır ki, Allah korkusuyla yerinden düşer. Allah, yapmakta olduklarınızdan habersiz değildir”¹⁰⁴

Zeccâc bu ayetleri delil olarak zikrettikten sonra, “ayette cansızlar ve akıllı olmayan canlılar için zikredilen secde, Allah’ın sanatının eseridir” şeklindeki görüşe, “ayette taşların Allah’tan haşyet duyduklarından bahsedildiği, taşın haşyet duyabilmesinin ise ancak Allah’ın kendisine haşyetini sınavacağı bir şey vermesiyle meydana gelebileceğini” söyleyerek karşı çıkar.¹⁰⁵ Bu hususta Zemahşerî, Beyzâvî ve Gürânî de Zeccac ile aynı görüştedir.¹⁰⁶ Gürânî’nin Beyzâvî ve Zemahşerî’den ayrıldığı nokta ayet için takdir ettiği iki i’râb vechidir. Zemahşerî’yi bu iki i’râb vecihini takdir etmeye sevk eden husus ise ayetin tevili için farz edilen iki itirazdır. Şöyle ki: Şayet secde hakiki anlamda değilse ayet neden ilk olarak “insanların tamamının secde ettiğini” daha sonra “insanların çoğunun secde ettiğini” bildirmektedir? Dolayısıyla bu teville göre burada anlamsız bir “tahsîs” ortaya çıkar. Ayrıca yeryüzündeki insanların tamamı secde etmediği için ayette sanki bir tenakuz söz konusu olur.¹⁰⁷

Zemahşerî takdir ettiği bu soruya ayrıca dört farklı cevap takdir eder:

¹⁰³ Fussilet 41/11.

¹⁰⁴ Bakara 2/74.

¹⁰⁵ Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, **Me’âni’l-Kur’ân ve İ’râbüh**, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut, 1988, c. III, ss. 418-419.

¹⁰⁶ Secdenin hakikat, yani “alnı yere koyma” anlamına değil, “emre inkiyâd” anlamına gelişi.

¹⁰⁷ Râzî, **a.g.e.**, c. XXIII, ss. 20-21.

1- (وَكثِيرٌ) kelimesini zâhir olan (يسجد) filinin hükmü altına giren birbiriyle uyumlu müfred kelimeler arasında değerlendirmeksizin, (و يسجد كثير من الناس سجود) (طاعة و عبادة) şeklinde ikinci bir fiil takdiri yani insanlardan birçoğu O'na itaat ve ibadet secdesiyle secde eder.

2- (وَكثِيرٌ من الناس مثاب) (وَكثِيرٌ من الناس) şeklinde haberi hazfedilmiş bir mübtedâ olmak üzere merfû' kılınması ki bu takdirde anlam “insanlardan birçoğu sevaba nail olur” şeklindedir; zira bu terkinin karşıtı olan (وَكثِيرٌ حق عليه العذاب) ifadesi buna delâlet eder.

3- (من الناس الذين هم الناس على الحقيقة) ifadesinin (من الناس) ifadesinin takdir edilmesinin caiz oluşu.

4- Azabı hak edenler hakkında mübâlağa yaparak bir (كثير) ifadesini diğer (كثير) ifadesine atfedip (حق عليه العذاب) terkinini bunlara haber yapmanın caiz oluşu. Bu takdirde sanki şöyle denilmiş olur: “İnsanlardan niceleri, nice kimseler vardır ki haklarında azap kesinleşmiştir!”

Gürânî'ye göre ise ayetin akışı ve içeriği son iki takdire izin vermemektedir; zira ona göre kelimeler, Allah'ın kibriyasının ve kâinatın ona olan inkıyadının beyanından ibarettir. Gürânî, Beyzâvî'nin “Allah'ın iradesine boyun eğdirilenlerin çoğu da azabı hak etmiştir” anlamı verip bunu genel anlamda secde edenlere atfetmek caizdir” şeklindeki takdirine de “ibarede rekâkete sebep olmasının yanında nazmın da dağılmasını gerektirir” diyerek karşı çıkar.¹⁰⁸

Gürânî'nin ve diğer üç müfessirin birincil ihtimal olarak tercih ettiği takdiri meale yansıtacak olursak anlam “Görmez misin göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar hep O'na (itaat secdesiyle) secde etmektedir! İnsanların birçoğu (sevaba nail olur) birçoğu da azabı hak etmiştir.

¹⁰⁸ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, ss. 368-369.

şeklinde olur. (ما)'nın şart anlamına gelmesi ise (تَوَدُّ) fiili merfû' olduğu için câiz değildir. Şayet "İbn Mes'ûd'un (وَدَّتْ) kıraatini dikkate alarak (ما)'yı şart yapmak mümkün değil mi?" diyecek olursan. Şöyle derim: Bunun sıhhati hakkında söylenecek bir söz yok; ancak kelamı mübtedâ haber yapmak anlam açısından en yerinde olan takdirdir; zira burada o gün olacak olan şey hikâye edilmektedir. Ayrıca bu tevil genel kıraate de muvafıktır. (تَوَدُّ) fiilini hal kabul edip ikinci (وَمَا عَمِلْتُ) cümlesini birinci (مَا عَمِلْتُ) üzerine atfetmek de câizdir buna göre tevil (يوم تجد عملها محضراً واذة تباعد ما بينها وبين اليوم) şeklinde olur.

Gürânî:

يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيداً، "يوم" نصب بـ"تود"، و"ما عملت" عطف على "ما عملت" أي: تود كل نفس يوم تجد خيرها وشرها حاضرین لو كان بينهما وبين ذلك اليوم أمداً بعيداً. ويجوز أن يكون منصوباً بـ"اذكر" ويقع على "ما عملت" وحده، ويرتفع "وما عملت من سوء" على الابتداء، وخبره "يود"، وضمير "بينه" لـ"ما عملت من سوء". ويجوز عطف "ما عملت" على "ما عملت". ويكون "تود" حالا، والضمير إما لليوم أو لـ"ما عملت". و"ما" موصولة، لأن الشرط لا يصح لارتفاع "تود" لأن فعل الشرط إذا كان ماضياً والجزاء مضارعاً مثبتاً يجوز فيه الرفع والجزم. وإطباق القراء على أحد الجائزين وإن كان مرجوحاً جائز، كقوله: "وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ"، بل لأن هذا الكلام حكاية الكائن في ذلك اليوم. والموصولة تفيد الوقوع والكيونة ولا كذلك الشرطية¹¹⁶

(ما) (وَمَا عَمِلْتُ) fiili ile mansûbtur. İkinci (تَوَدُّ) cümlesi ise birinci (يَوْمَ تَجِدُ) cümlesi üzerine matuftur. Buna göre tevil (تود كل نفس يوم تجد خيرها وشرها حاضرین لو كان) (وَمَا عَمِلْتُ) şeklinde olur. (يَوْمَ تَجِدُ) cümlesinin (اذكر) vb. gizli bir amil ile mansûb olarak sadece (ما عملت) üzerinde amel etmesi, ikinci (وَمَا عَمِلْتُ) cümlesi mübtedâ, (ما عملت من سوء) cümlesine de ona haber olması ve (بينه) terkindeki zamirin de (تَوَدُّ) fiilinin de râci' olması da câizdir. Yine (ما) kelimesini mevsul kabul etmek kaydıyla (تَوَدُّ) fiilini hal yapıp ikinci (وَمَا عَمِلْتُ) cümlesini birinci (مَا عَمِلْتُ) üzerine atfetmek, zamiri de (يوم) ya da (ما) (تَوَدُّ) ifadelerinden birine râci' kılmak da câizdir. " (ما) 'nın şart anlamına gelmesi ise (تَوَدُّ)

¹¹⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 306.

fiili merfû‘ olduğu için câiz değildir” demek doğru değildir; zira şart fiili mâzî, ceza da müsbet müzârî’ olduğu zaman ref’ da cezm de câiz olur. Ayrıca mercûh da olsa iki câizden biri üzerinde kârilere muvakat etmek de câizdir. Bilakis (ما)’nın şart anlamına gelmeyişinin sebebi olarak “burada o gün olacak olan şey hikâye edilmektedir” demek yeterlidir; zira mevsûl keynûnet ve vukuu ifade ederken şart için aynı şey söylenemez.

Zemahşerî ve Güranî bu ayetin i’râbı hakkında birkaç vecih zikrederken bu vecihlerde değil de bu vecihlerden birinin sebebi ve delili üzerinde farklı düşünmüştür. Meselenin daha iyi anlaşılması için öncelikle bu i’râb vecihlerini aktarıp daha sonra da ihtilafa konu olan sebebi zikretmek yerinde olacaktır:

1- (يوم) kelimesi zarf olmak üzere (تود) fiili ile mansubtur. İkinci (ما عملت) cümlesi ise birinci (ما عملت) cümlesine atfedilir. Bu durumda takdir şöyle olur:

Her / تود كل نفس يوم تجد خيرها وشرها حاضرين لو كان بينهما وبين ذلك اليوم أمدا بعيد) nefis iyiliğini ve kötülüğünü karşısında hazır bir halde bulduğu gün, ister ki kendisi ile kötülükleri ve iyilikleri arasında uzun bir mesafe bulunsun)

2- (يوم) kelimesinin zarf olmak üzere (اذكر) fiili ile mansub olur. Bu takdirde (تود) fiili sadece birinci (ما عملت) cümlesi için geçerli olur. İkinci (بينه) cümlesi mübtedâ olarak merfû‘ haberi de (تود) cümlesi olur.

ifadesindeki zamir ise (ما عملت من سوء) cümlesine raci olur. Bu durumda anlam şöyle olur: “Her nefis iyiliğini ve kötülüğünü karşısında hazır bir halde bulduğu gün, ister ki kendisi ile kötülükleri arasında uzun bir mesafe bulunsun.”

3- İkinci (ما عملت) cümlesinin birinci (ما عملت) cümlesine atfedilir. (تود) hâl cümlesi olur. Zamir ya (يوم) kelimesine ya da (ما عملت) cümlesine râcî olur. Bu durumda (ما) kelimesi ise ism-i mevsûl olur.

Zemahşerî ile Gürânî'nin görüş ayrılığı işte bu son takdir ile ilgilidir; zira Zemahşerî son takdirin sebebini (تود) kelimesinin merfû' oluşuyla, merfû'un ise cevap olamayacağı ile açıklar. Gürânî ise buna: "...bu takdirde (ما) kelimesi ism-i mevsul olur, fakat bunun sebebi iddia edildiği gibi (تود) kelimesinin merfû' oluşu değildir. Zira şart, mâzî fiili, cevap ise olumlu müzârî fiili olursa cevabın merfû' olması da meczûm olması da caizdir. 'Burada o gün olacak olan şey hikâye edilmektedir' demek yeterlidir; zira mevsûl keynûnet ve vukuu ifade ederken şart için aynı şey söylenemez." diyerek karşı çıkar.¹¹⁷ Nitekim el-Elfiyye müellifi İbn Mâlik et-Tâî'nin (v. 672/1274) şu şiiri de Gürânîyi desteklemektedir:

وبعد ماض رفعك الجزا حسن ... ورفعته بعد مضارع وهن

*Mâzîden sonra gelen cezayı ref' yapman güzeldir, Müzârîden sonraki cezayı ref' yapmak ise hatadır.*¹¹⁸

Bu beyitleri şerh eden İbn Akîl (v. 769/1367) ise, "Şart mâzî, cevap ise olumlu müzârî fiili olursa cevabın merfû' olması da meczûm olması da güzeldir."¹¹⁹ dedikten sonra şu şiirle istişhâdda bulunmuştur:

وإن أناه خليل يوم مسألة ... يقول لا غائب مالي ولا حرم

*İhtiyaç günü gelecek olursa dostu ona malım gizli de değil mahrum edilmiş de!*¹²⁰

Ferrâ *Meânî'l-Kur'ân*'da bu meseleyi şöyle açıklar:

وَمَا عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ مَا بَرَأْتُ نَفْسِي مِنْ خَيْرٍ مُخْضَرًا buyruğuna gelince, ما harfi اَلَّذِي anlamında olup ceza¹²¹

değildir. Çünkü تَجِدُ fiili ما üzerinde vâki olmaktadır. ما'ya'ya ref' anlamı verip سُوءٍ مِنْ سُوءٍ

¹¹⁷ bkz. Ferrâ, **a.g.e.**, c. I, s. 227.

¹¹⁸ İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Hemedânî, **Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn 'Akîl 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik)** Dâru't-Türâs, Kahire, 1980, c. IV, s. 35.

¹¹⁹ İbn Akîl, **a.g.e.**, c. IV, s. 35.

¹²⁰ İbn Akîl, **a.g.e.**, c. IV, s. 35.

cümlesini de yine ma'ya atfederek عملت fiilini onun sılası yaparsın. Çünkü لو أن بينها cümlesi buna imkân vermektedir. Şayet üzerine تجد fiilini vaki¹²² etmeksizin müste'nef yaparsan ceza anlamı vermen de câizdir. Bu takdirde عملت fiilini meczûm yaparsın. ma'ya cezm anlamı verildiğinde, تود ve تود şeklinde mansûb ya da meksûr okunabilen تود, fiilinin şedde zâhir olmakla birlikte تود şeklinde okunması da câizdir. Abdullah ise bu ayeti وما عملت من سوء وودت şeklinde okumaktadır. Bu ise cezmin delilidir; fakat ben cezm olarak okuyan bir kârî işitmedim.¹²³

2.2. MENSÛBÂT

2.2.1. Hâl; Mücmel - Müteşâbih

﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾

“Müttakiler için bir rehber olan bu kitapta hiçbir şüphe yoktur.”¹²⁴

Beyzâvî:

ولا يَقْدَحُ مَا فِيهِ مِنَ الْمُجْمَلِ وَالْمُتَشَابِهِ فِي كَوْنِهِ هُدًى لِّمَا لَمْ يَنْفَكْ عَنْ بَيَانِ الْمُرَادِ مِنْهُ¹²⁵

Kitap'ta mücmel ve müteşâbih ayetlerin olması onun hidayet rehberi oluşuna zarar vermez; zira bunlar; murad edilen manayı tayin eden beyandan ayrı değildirler.

Gürânî:

وكونه هدى لا يقتضي أن يكون جميع أبعاضه كذلك لكونه معجزا وعربيا ودعوى ذلك. والقول بأن الجممل

والمتشابه لم ينفك عن بيان تعيين المراد منه غير ظاهر، لا سيما عند من يقول بوجوب الوقف على "إلا الله"¹²⁶

Kitâb'ın "hidayet" niteliği "Arapça" ve "mu'ciz" nitelikleri gibi Kitâb'ın her yönünde bulunması gereken bir nitelik değildir; binaenaleyh Kitâb'ın her açıdan hidayet olduğunu iddia etmek ve "mücmel ile müteşâbih murad edilen manayı tayin eden beyandan ayrılmaz" diye hükmetmek zâhir değildir. Özellikle de (إلا الله) buyruğu üzerinde vakfedenler katında!

¹²¹ Ferrâ "ceza" ile "şart edati"ni kast etmektedir.

¹²² "Fiilin vaki olması"ndan maksat mef'ûlde amel etmesidir.

¹²³ Ferrâ, a.g.e., c. I, s. 227.

¹²⁴ Bakara 2/ 2.

¹²⁵ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 36.

¹²⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 44.

Ayet-i kerimede Kur’ân’ın yol gösterici olduğu bildirilmektedir. Beyzâvî de Kur’ân’ın “yol gösterici” oluşundan yola çıkıp, sorulması muhtemel bir soru takdir ederek “Kur’ân’da mücmel¹²⁷ ve müteşabih¹²⁸ ayetlerin bulunması, onun ‘yol gösterici’ olmasına zarar vermez; zira bunlar açıklanabilir şeylerdir” der,¹²⁹ yani mücmel ve müteşabihin açıklanamaz şeyler olmasının Kur’ân’ın “yol gösterici” olma vasfına uymadığını düşünür. Gürânî ise “Kur’ân’ın ‘hidayet kaynağı’ ve ‘yol gösterici’ olması, Arapça ve mu’ciz olması gibi Kur’ân’ın tamamını kapsayan bir nitelik değildir, bu görüş özellikle de ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾”¹³⁰ Kitabı sana indiren O’dur. O(kitab)nun ayetlerinin bir kısım muhkemdir ki kitabın esası bunlardır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve te’vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise ‘Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır’ derler. Yalnız aklîselim sahipleri düşünüp anlar¹³⁰ ayetinde

¹²⁷ Hanefî usulcülerinin tarifine göre mücmel, sözün sahibi (mücmil) tarafından bir açıklama yapılmadıkça kendisinden kastedilen mânanın anlaşılacağı lafzı belirten bir terimdir. (bkz. Ferhat Koca, “Mücmel”, TDV İslâm Ansiklopedisi, Ankara, 2020, c. XXXI, s. 451-453, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucmel> (07.04.2022); *Keşfü'l-Esrâr*’da ise mücmel şöyle tarif edilir: “Mücmel”, birbirinden farklı anlamları bir araya getiren lafızdır, bu lafız ile kastedilen anlam sadece lafzın kendisiyle değil, derin araştırma ve üzerinde iyice düşünmeden sonra anlaşılır. (bkz. Leknevî Ahmed Molla Civen b. Ebî Said b. Abdullah, *Keşfü'l-Esrâr ale'l-Menâr mea Şerhi Nuri'l-Envâr ale'l-Menâr*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye y.y, t.y., ss. 150-151.

¹²⁸ “Müteşabih”, sözlükte “benzeşen, ayırt edilmesi zor olacak şekilde birbirine benzeyen” demektir. ıstılâhî olarak ise, mâna yönünden birden fazla ihtimal taşıdığından anlaşılmasında güçlük bulunan lafız veya sözü ifade eder. Müteşâbih âyette yer alan bir lafız konumuna göre başka âyetlerde farklı mânalara gelebilir, ancak her birinin kastedilebilir olması açısından anlamlar birbirine benzer, bundan dolayı hangi mânanın kastedildiği açıkça bilinemez. (bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, c. XXXII, s. 204-207, <https://islamansiklopedisi.org.tr/mutesabih> (07.04.2022))

¹²⁹ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 36.

¹³⁰ Âl-i İmrân 3/6.

“(إِلَّا اللَّهُ)” terkîbi üzerinde vakfedenler nazarında zâhir değildir” diyerek¹³¹ Beyzâvî’ye karşı çıkar.

Beyzâvî’nin takdir ettiği soru ve bu soruya verdiği cevap sorunlu gözükmemektedir; zira Kur’ân kalbinde eğrilik olanlar için değil, müttakiler için hidayet kaynağıdır; binaenaleyh bu yönüyle söz konusu niteliğin Kur’ân’ı her açıdan kuşatan bir nitelik olmadığı açıktır; zira Kur’ân’daki misaller ve müteşâbih ayetler kimilerinin hidayetine, kimilerinin ise delaletine sebep olmaktadır.¹³² Örneğin adaletin zalimler için azap, mazlumlar için ise şefkat olarak tecelli etmesi, bir şeyin iki farklı şekilde tezâhür edebileceğini göstermektedir. Ayrıca Beyzâvî ve Gürânî’nin bu görüşleri, müteşâbih ayetlere yaklaşımlarını göstermesi bakımından önemlidir; ikisinin de müteşâbih ayetlerde tevili kabul ettiği anlaşılmaktadır.

(هُدًى) kelimesinin i’rabı hakkında ise biri ref’ diğeri de nasb olmak üzere iki farklı vecih bulunmaktadır:

1. Şayet (هُدًى) müste’nef mübtedâ, (فِيهِ) terkibi ise mahzup bir fiile müteallik olarak mukaddem haber - İbn Hişam buna cevaz vermez- ya da (هُدًى) mahzup mübtedânın haberi olursa merfû‘ olur.

2. Şayet (هُدًى) kelimesi (فِيهِ) terkindeki zamire hâl olursa bu takdirde mansûb olur.¹³³

Gürânî ikinci i’râb takdirine itiraz ederek şöyle der:

Bazıları (هُدًى) kelimesinin mecrûr olan zamire hal olduğunu, amilinin ise nefyedilen şüpheye sıfat olan zarf olduğunu iddia ederek bu ayetin asıl anlamının “Bu kitapta müttakîlere hidayet olurken şüphe yoktur” şeklinde olduğunu öne sürmüştür. Bu görüşün zayıflığı açıktır; zira bu takdirde şüphenin nefyinde amaçlanan mübâlağa ortadan kalkar.¹³⁴

¹³¹ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 44.

¹³² Bakara 2/26; Âl-i İmrân 3/6.

¹³³ ed-Dürre, Muhammed Ali Tâhâ, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm ve İ’râbuhu ve Beyânuhu**, Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 2009, c. I, s. 33.

¹³⁴ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 43.

Muhtemelen Gürânî, ayette mutlak olarak şüphenin nefyedildiğini, bunu takyid etmenin, müttakilere hidayet olmadığı zaman Kur’ân’ın şüphe duyulabilir olduğu anlamına gelebileceğini düşündüğü için bu i’râb takdirine itiraz etmiş olmalıdır. Gürânî genel âdeti olduğu üzere itiraz ettiği görüşün kime ait olduğunu belirtmez, fakat Beyzâvî’nin tefsirine baktığımız zaman bu görüşü, (قيل) şeklinde naklettiğini ve bu görüşe itiraz da etmediğini görürüz.¹³⁵

2.2.2. Hâl-Mef’ûl Cümlesi

﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ﴾

“Artık kıyamet gününde Allah hakkında asılsız inançlar ileri sürenleri, yüzleri kararmış göreceksin. Büyüklük taslayanların kalacağı yer cehennemde değil midir?”¹³⁶

Zemahşeri:

¹³⁷ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ جملة في موضع الحال إن كان ترى من رؤية البصر، ومفعول ثان إن كان من رؤية القلب¹³⁷

(تري) fiili “gözün görmesi” anlamında olursa, (وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) cümlesi mahallen mensûb hâl; “kalbin görmesi” anlamında olursa, mahallen mansûb ikinci mef’ûl olur.

Beyzâvî:

وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ بَأْسًا وَصَفْوَهُ بِمَا لَا يَجُوزُ كَاتِحًا ذُو الْوَالِدِ. وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ بِمَا يَنَالُهُمْ مِنَ

الشدة أو بما يتخيل عليها من ظلمة الجهل، والجملة حال إذ الظاهر أن ترى من رؤية البصر واكتفى فيها بالضمير عن

الواو.¹³⁸

(وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) buyruğu, “Kıyamet günü, Allah’a

çocuk edinmek vb. aklen mümkün olmayan şeyler isnad ederek Allah’a iftira edenleri yüzlerini, başlarına gelen sıkıntılı durum -ya da- yüzlerine vuran cehalet karanlığı sebebiyle kapkara olarak görürsün.” anlamındadır. Buna göre (وُجُوهُهُم مُّسْوَدَّةٌ) cümlesi hâl olur; zirâ

¹³⁵ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 36.

¹³⁶ Zümer 39/60.

¹³⁷ Zemahşeri, a.g.e., c. XX, s. 933.

¹³⁸ Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 47.

ayetin zâhiri “gözün görmesi” olup hâl için gerekli olan zamirde, zamir olarak Vâv harfi yeterli görülmüştür.

Gürânî:

ويوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله، كل كذاب على الله، وجوههم مسودة، جملة موضحة لخال من تعلق

به الرؤية أو حالية. وقيل: في محل النصب مفعول ثان لأن الرؤية رؤية القلب. وفيه أن الغرض بيان فضاحتهم فلا

يلائم رؤية القلب¹³⁹

ayetindeki “yalan söyleyenler”den

maksat Allah hakkında “herhangi bir yalan ve iftira atan kimse”dir. (وَجُوهُهُمْ مُسَوِّدَةٌ) durumu açıklayan bir (hâl) cümlesidir. Bazıları ise “buradaki görmekten maksat kalbin görmesidir, bu yüzden cümle ikinci mef’ûl olur” demektedir. Oysa burada bu iftiracıların rezilliği açıklanmaktadır; dolayısıyla “kalbin görmesi” bu gayeye uygun değildir.

Gürânî ve Beyzâvî, ayette geçen (وَجُوهُهُمْ مُسَوِّدَةٌ) cümlesinin hâl cümlesinden¹⁴⁰

başka bir şey olamayacağı görüşündedir.¹⁴¹ Zemahşerî ise, “şayet görmekten maksat gözün görmesi ise, söz konusu cümlenin mahallen mansûb hâl olacağını, görmekten maksat kalbin görmesi ise, mahallen mansûb mef’ûl olacağını” söylemektedir.¹⁴² Gürânî, ayetteki maksadın Allah hakkında asılsız inançlar iddia edenlerin rezilliğini açıklamak olduğunu, dolayısıyla görme fiilinin kalbe isnad edilmesinin makama uygun düşmediğini belirterek Zemahşerî’ye karşı çıkmaktadır.¹⁴³ Hâl cümlesinin isim cümlesinden oluşması durumunda genel olarak (و) ile başlaması, söz konusu cümlenin ise (و)’sız isim cümlesi oluşu gibi hususlar Zemahşerî’yi teyid eder; fakat

¹³⁹ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 358.

¹⁴⁰ İbn Hişam hâl cümlesini şöyle tarif eder: “Haber cümlesi, marife-i mahzdan sonra gelir ve kendisini mübteda ya da ism-i mevsûl gibi zorunlu olarak talep eden bir amil de bulunmazsa, hal cümlesi olur. Hal cümlesinin görevi ise, zi’l-hâlin durumunu beyan etmektir, şayet bu cümle isim cümlesi olursa ‘vâv’ harfi ile, fiil cümlesi olursa ‘vâv’ harfi olmaksızın başlar. (Bknz: Ahmed b. Muhammed, **Şerhu’l-Kavâid/ Tam Kayıtlı Şerhü’l-Kavâid**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., ss. 13, 30-31.)

¹⁴¹ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 47; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 358.

¹⁴² Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XX, s. 933.

¹⁴³ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 358.

İbn Âşûr isim cümlesinden oluşan hâl cümlesinde (و) harfinin bulunmasının şart olmadığını söyler.¹⁴⁴ Buna göre Gürânî'nin görüşünün daha isabetli olduğu söylenilebilir.

2.2.3. Cümlelerin Mukadder Amile ya da Zâhir Zamire Hâl Olması

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾

وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾

“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler. Bütün gönlünüzle O’na yönelin, O’na saygısızlıktan sakının, namazı kılın ve şirke sapanlardan, dinlerini parçalayıp -her bir grubun kendindeki beğendiği- fırkalara ayrılanlardan olmayın.”¹⁴⁵

Beyzâvî:

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ رَاجِعِينَ إِلَيْهِ مِنْ أَنْابٍ إِذَا رَجَعَ مَرَّةً بَعْدَ أُخْرَى، وَقِيلَ مَنْقَطِعِينَ إِلَيْهِ مِنَ النَّابِ وَهُوَ حَالٌ مِنَ الضَّمِيرِ فِي النَّاصِبِ الْمَقْدَرِ لِفِطْرَةِ اللَّهِ أَوْ فِي أَقِمْ لِأَنَّ الْآيَةَ خِطَابٌ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأُمَّةُ لِقَوْلِهِ: وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ غَيْرَ أَنَّهَا صَدْرَتْ بِخِطَابِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَعْظِيمًا لَهُ¹⁴⁶

(أَنْابَ) fiilinden gelmekte terkibi (مُنِيبِينَ إِلَيْهِ) anlamındadır. Bunun (رَاجِعِينَ إِلَيْهِ) anlamındadır. Bunun (مُنْقَطِعِينَ إِلَيْهِ) yani “Her şeyi bir tarafa bırakıp Allah’a yöneltiler” anlamında (النَّابِ) kelimesinden geldiği de söylenmektedir. Bu cümle (فِطْرَةَ اللَّهِ) terkiibini nasb eden mukadder amile ya da (أَقِمْ) fiilindeki zamire hâldir; zira (وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) buyruğundan da anlaşılabacağı üzere hitap hem Resûl’e (s.a.v.) hem de ümmetidir. Hitabın sadece Rasûl (s.a.v.) ile başlaması ise onu ta’zîm içindir.

Gürânî:

¹⁴⁴ bkz. İbn Âşûr, a.g.e., c. XXIV, s. 50.

¹⁴⁵ Rûm 30/30-32.

¹⁴⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 206.

منيبين إليه، حال من ناصب "فَطَرْتُ" لا من فاعل "أَقِمُّ". ومعنى كون خطابه خطاباً لأُمَّته باعتبار الحكم وشموله. والإِنابة الرجوع إلى الله بالتوبة مرة بعد أخرى، من التوبة. واتَّقوه وأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ،

معطوفات على ذلك المضمَر الناصب¹⁴⁷

(فَطَرْتُ) kelimesini nasb eden amil için değil (أَقِمُّ) fiilinin zamiri için değil (مُنِيبِينَ إِلَيْهِ) terkibi hâldir. Buradaki hitabın ümmete de yöneltilmesinin anlamı hüküm ve şümül itibarıyladır. (الإِنابة) kelimesi ise burada (التوبة) kökünden gelerek "Defalarca Allah'a dönüp tövbe etmek" anlamı ifade eder. (واتَّقوه وأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) cümlelerindeki matuflar ise zikri geçen mukadder nasb amili üzerine atfedilir.

Beyzâvî (مُنِيبِينَ إِلَيْهِ) terkibinin i'râbı için iki ihtimal zikreder. Ona göre (مُنِيبِينَ إِلَيْهِ) terkibi, bir önceki ayette geçen (فَطَرْتُ اللَّهُ) terkibinin mukadder amiline¹⁴⁸ hâl olabileceği gibi, yine aynı ayette geçen (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) terkibinin zamirine de hâl olabilir; fakat Beyzâvî'nin ikinci ihtimali tercih ettiği anlaşılmaktadır; zira birinci ihtimali sadece zikretmekle yetinirken ikinci ihtimal için ayrıca istidlalde de bulunur. Ona göre ayetin devamı olan (وَآتَقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ayetlerinden de anlaşılacağı üzere burada hitap hem Rasûl'e (s.a.v.) hem de ümmetedir, ayetin Rasûl'e (s.a.v.) hitapla başlaması ise O'nu ta'zîm içindir. Yani bu durum (فَأَقِمْ) fiilindeki zamir için hâl takdirini mümkün kılmaktadır.

Gürânî ise hitabın hem Rasûl'e (s.a.v.) hem de onun şahsında ümmete yönelik oluşunun hükmi, yani mana itibarıyla olduğunu, i'râbın ise lafızda cereyan ettiğini; dolayısıyla (مُنِيبِينَ إِلَيْهِ) terkibinin (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا) cümlesindeki zamire değil de (وَآتَقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا) , (فَطَرْتُ اللَّهُ) terkibini nasb eden mukadder amile hâl olduğu, (مِنَ الْمُشْرِكِينَ) ayetindeki cümlelerinin ise söz konusu mukadder amile matuf olduğu

¹⁴⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 119.

¹⁴⁸ Zemahşerî mukadder amili (عليكم فطرة الله) ya da (الزمو فطرة الله) şeklinde takdir edilebileceğini söyler. (bkz. Zemahşerî, *a.g.e.*, c. XXI, s. 830.)

görüştüğüdür. Nitekim Ferrâ ve Zemahşerî gibi müfessirler de Gürânî ile aynı görüştedir. Ayrıca Ferrâ (مُنْبِئِينَ إِلَيْهِ) terkîbinin mef'ûl-ü mutlak olarak yani (فَأَقِمْ وَجْهَكَ وَمَنْ مَعَكَ) (الى الله) şeklinde de mansûb olabileceğini ve manen çoğul tevilinin (منبئيين) şeklinde olduğunu söyler.¹⁴⁹ Anılan müfessirlerin ortak görüşlerini ayete yansıttığımızda ise meal; “O halde sen (ve ümmetin) hanîf olarak bütün varlığın(ız)la dine yönelip dur(un), Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ondan ayrılmayın! Allah’ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler. Bütün gönlünüzle O’na yönelin, O’na saygısızlıktan sakının, namazı kılın ve şirke sapanlardan, dinlerini parçalayıp -her bir grubun kendindekini beğendiği-firkalara ayrılanlardan olmayın” şeklinde olmaktadır.

2.3. MECRÛRÂT

2.3.1. Harf-i Cer

2.3.1.1. Harf-i Cerlerin Taalluku

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾

“Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla”

Beyzâvî:

وتقديم المعمول هاهنا أوقع كما في قوله: بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا وَقَوْلُهُ: إِيَّاكَ نَعْبُدُ لَأَنَّهُ أَهَمُّ وَأَدْلَى عَلَى الْإِخْتِصَاصِ، وَأَدْخَلَ فِي التَّعْظِيمِ وَأَوْفَقَ لِلْوُجُودِ فَإِنَّ اسْمَهُ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى مَقْدَمٌ عَلَى الْقِرَاءَةِ، كَيْفَ لَا وَقَدْ جَعَلَ آلَةَ هَا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْفِعْلَ لَا يَتِمُّ وَلَا يَعْتَدُ بِهِ شَرْعًا مَا لَمْ يَصْدُرْ بِاسْمِهِ تَعَالَى لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ «كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يَبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أَبْتَرُ»¹⁵⁰

(بِسْمِ اللَّهِ جَرَّاهَا) ve (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ayetlerinde olduğu gibi burada da ma'mûlün takdîmi

daha yerindedir; zira bu örneklerde ma'mûl amilden daha mühimdir ve takdîm edilmesi ihtisasa daha çok delalet eder, ta'zîm için daha yerindedir ve “el-Vücûd” için daha uygundur; binaenaleyh Allah’ın (c.c.) ismi kıraate mukaddemdir. İsmi kıraat için alet kılmışken bu nasıl olmasın ki? Zira Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) de “Önem sahibi olduğu halde Besmele ile

¹⁴⁹ bkz. Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 846; Zemahşerî, a.g.e., c. XXI, s. 830.

¹⁵⁰ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 25.

başlanmayan her iş bereketsizdir” buyurduğu üzere, O’nun ismiyle başlanmayan fiil tam olmamakta ve şer’an muteber kabul edilmemektedir.

Gürânî:

ولما كان وضع الحروف الجارة لإيصال معاني الأفعال إلى الأسماء فلا بد للباء من فعل يتعلق به. ثم ذلك المطلق يتعين

بالقارئ كالفعل المبدوء به مثل القراءة هنا. وكذلك كل فعل شرع فيه كالأكل والشرب، والعمل بموجب الخير حاصل لوجود معنى

الابتداء في ضمن تلك الخاصة وهو غرض الشارع إذ لا تعبد بلفظ الابتداء.¹⁵¹

والباء للاستعانة أو المصاحبة، كأنه قيل: مستعينا بالله اقرأ. وقيل: للآلة لأن اعتقاد الموحد أن الفعل بدونها لا يتأتى بل

يكون خداجا، كما أن الكتبة لا تكون بدون القلم. والأول أدور في كلام العرب وأحسن تحاشيا عن إطلاق لفظ الآلة على اسمه

تعلى، ولأنه لا معنى لكون اسمه آلة إلا الاستعانة، ثم هذا ونظائره مقول على السنة العباد تعليما وإرشادا.¹⁵²

Harf-i cerlerin konusu fiillerin manalarını isimlere ulaştırmak olduğundan, Besmele’deki (ب) harfi için, taalluk edeceği bir fiil gereklidir. Bu mutlak fiil ise kendisine başlanılan iş gibi bir karine ile muayyen olur. Nitekim buradaki karine de kıraattir. Yeme, içme vb. tüm fiiller de bunun gibidir. Bu hususiyet (başlanılan fiil) zımında “ibtidâ” manasının bulunması sebebiyle (Hadis-i Şerif ile bildirilen) haberin gereği ile amel de meydana gelmiş olmaktadır ki Şarî’nin gayesi de budur; çünkü “İbtidâ” lafzı kendisiyle teabbüde bulunulacak bir şey değildir.¹⁵³

(ب) harfi, “İstiane/yardım dileme” ya da “musahabe/beraberlik” ifade eder. Bu takdirde mana; “Allah’ın isminden yardım isteyerek okuyorum” olur. Bazıları ise, “muvahhid kimsenin inancına göre; nasıl ki kalem olmadan yazı olmuyorsa, Allah’ın ismi olmadan başlanan işler de noksan ve bereketsiz olur” diyerek “alet” anlamına geldiğini söylemektedir. Oysa (ب) harfine birinci manayı, yani “istiâne ve musâhabe” anlamını vermek; hem Arap dilinde daha yaygın olması bakımından, hem de ismine “alet” ıtlak etmekten Allah’ı tenzih için daha yerindedir. Ayrıca Allah’ın isminin “alet” olmasının hiçbir manası yoktur, buradaki tek anlam istianedir.¹⁵⁴

¹⁵¹ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

¹⁵² Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

¹⁵³ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

¹⁵⁴ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

Gürânî, harf-i cerlerin fiillerle ilişkisini, “harf-i cerlerin konusu fiillerin manalarını isimlere ulaştırmak olduğundan, Besmele’deki (ب) harfi için, taalluk edeceği bir fiil gereklidir.”¹⁵⁵ diyerek harf-i cerlerin mukadder olan amilinin fiil ya da sıfat oluşu hususundaki ihtilafta¹⁵⁶ tercihini fiilden yana kullanır.

Gürani, Besmele’deki (ب) harfinin “İstiane/yardım dileme” ya da “musahabe/beraberlik” ifade ettiğini, bu anlamın Arap dilinde daha yaygın olması ve ismine “alet” itlak etmekten Allah’ı, tenzih etme gibi gerekçelerle Beyzâvî’nin (ب) harfine verdiği “alet” anlamını reddeder. Ona göre Allah’ın ismiyle birlikte kullanıldığı zaman (ب) harfine “alet” anlamı vermek, bir bakıma Allah’a karşı saygısızlıktır, ayrıca bu Arapların genel kullanımına uymadığından, fesahat kurallarına da aykırı bir durumdur. Nitekim Sîbeveyh (v. 180/796), Ahfeş (v. 215/830 [?]), Zemahşerî, Fahreddîn er-Râzî (v. 606/1210), Ebû Hayyân, İbn Âşûr ve başka birçok müfessir ve dilci de (ب) harfinin Besmele’de musâhabe/ilsâk/mülâbese anlamına geldiğini söylemektedir, hatta Sîbeveyh bu anlamların (ب) harfinin ayrılmaz bir parçası olduğunu söyler.¹⁵⁷

2.3.1.2. Harf-i Cerlerin Fiillere Etkisi

﴿إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

“Bizi sırât-ı müstakime ilet.”¹⁵⁸

Zemahşerî:

¹⁵⁵ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

¹⁵⁶ bkz. Râzî **a.g.e.**, c. I, s. 109-110.

¹⁵⁷ Sîbeveyh, Ebû Bîşr (Ebû Osmân, Ebü’l-Hasen, Ebü’l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, **el-Kitâb**, 1988, Kahire, IV/216; Ahfeş el-Evsat, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşiî el-Belhî (v. 215/830 [?]), **Meâni’l-Kurân**, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.15; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344), **el-Bahru’l-Muhît**, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 2010, c. I, s. 27; İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî (1879-1973), **Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr**, ed-Dâru’t-Tûnisiyye, Tunus, 1984, c. I, s. 147.

¹⁵⁸ Fâtiha 1/6.

هدى أصله أن يتعدى باللام أو بإلى، كقوله تعالى: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ، وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى

صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ، فعومل معاملة- اختار- في قوله تعالى: وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ¹⁵⁹

(وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ve (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) ayetlerinde de görüldüğü gibi, (هدى) kelimesi aslen (لام) ve (إلى) harfleriyle müteaddi olur. Bu ayette ise (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ) ayetindeki (اختار) fiili gibi kullanılmıştır.

Bezâvî:

والفعل منه هدى، وأصله أن يعدى باللام، أو إلى، فعومل معاملة اختار في قوله تعالى: واختار موسى

قَوْمَهُ¹⁶⁰

Bu kelimenin fiili (هدى) olup aslen aslen (لام) ve (إلى) harfleriyle müteaddi olur. Bu ayette ise (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ) ayetindeki (اختار) fiili gibi kullanılmıştır.

Gürânî:

الهدى متعدٍ ولازمٌ، ويتعدى إلى الثاني بنفسه و"إلى" وباللام؛ الأولى لغة الحجاز، وليس من قبيل "واختار

مُوسَى قَوْمَهُ".¹⁶¹

(الهدى) kelimesi hem müteaddî hem de lâzımî olur. İkinci mef'ûle ise hem kendi kendine hem de (لام) ya da (إلى) harfleriyle müteaddi olur. İlk lügat Hicaz lügatidir; binaenaleyh bu ayet (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ) ayetindeki (اختار) fiili kabilinden değildir.

Fiiller “müteaddî (geçişli)” ve “lâzımî (geçişsiz)” olmak üzere ikiye ayrılır. “Müteaddî fiil” bir ya da daha fazla mef'ûlde amel ederken, “lâzımî fiil” fâilden başkasına tesir etmez. (اعلمت عمرا بكرا فاضلا) ve (اعطيت عمرا درهما), (ضرب زيد عمرا) gibi fiiller “müteaddî fiil”in; (حسن زيد) ise “lâzımî fiil”in örneğidir. “Lâzımî fiil”lerin

¹⁵⁹ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 29.

¹⁶⁰ Bezâvî, a.g.e., c. I, s. 30

¹⁶¹ Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 34.

“müteaddî” olabilmesi ise “İf’âl”, “Tef’îl” vd. müteaddî bâblardan türetilmesi ya da harf-i cerler ile birlikte bulunması gerekir.¹⁶²

Gürânî (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ) ayetindeki (هدى) fiilinin¹⁶³ (لام) ve (الى) hafleriyle birlikte iki mef’ûlde amel edebildiği gibi, tek başına bu ameli yerine getirebildiğini, yani bu amel için harf-i cere ihtiyacı olmadığını söyleyerek, Zemahşerî, Beyzavî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (v. 745/1344) gibi müfessirlere itiraz eder.¹⁶⁴

Zemahşerî Ebû Hayyân el-Endelüsî ve Beyzavî ise, “(هدى) fiili de (أختار، استغفر، أمر، كفى، دعا، زجع، صدق) fiilleri gibi birinci ma’ûle kendi zatıyla, ikinci ma’ûle ise ancak harf-i cer yardımıyla müteaddî olur, daha sonra da bu fiilerinden

¹⁶² el-Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî, **Hâşiyeli Şerhu’l-Muğnî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., ss. 77-78.

¹⁶³ (هدى) kelimesi sözlükte; şefkatli rehberlik etme yol gösterme ve ulaştırma anlamındadır. Râgıb el-İsfâhânî’ye göre Allah yaratıklara olan hidayeti dört şekildedir:

- قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى / Mûsâ, “Bizim rabbimiz her şeye özülle ve biçimiyle varlık veren, sonra da yolu gösterendir” diye cevap verdi.) (Tâhâ, 20/50) ayetinde buyrulduğu üzere “akıl, zeka, zarûriyât ve bedhiyyâtın bilinmesi gibi bütün insanlığa ve tabiatına göre diğer varlıklara olan umûmî hidâyet.”
- وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ / Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler kıldık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik. Onlar, bize hep kulluk ettiler.) (Enbiyâ, 21/73.) ayetinde buyrulduğu üzere Peygamberlerin sözleri ve Kur’ân ile insanlığa olan hidayet.
- مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ / Allah’ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur. Kim Allah’a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilmektedir.) (Tegâbün 64/11.) ayetinde buyrulduğu üzere “hidayete ermiş olanlara özel olan tevfiik.”

- وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ أَنْتَهَارًا وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَيَْنَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَيْتَنَا اللَّهُ / (Cennette) onların altından ırmaklar akarken, kalplerinde kinden ne varsa hepsini çıkarıp atarız. Ve onlar derler ki: “Bizi bu nimete kavuşturan Allah’a hamdolsun! Allah bize bahşetmeseydi biz kendiliğimizden elde edemezdik.”) (A’râf, 7/43.) ayetinde buyrulduğu üzere “âhirette cennete olan hidayet.” (bkz. Râgıb el-İsfâhânî, Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, **Müfredâtü Elfâzi’l-Kurân**, thk, Safvân Adnân ed-Dâvevî, ed-Dâru’ş-Şâmiye-Dâru’l-Kalem, Beyrut, 2009, bs. 4, Hâ Maddesi ss. 835-836.

¹⁶⁴ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 28.

harf-i cer semâi olarak hazfedilir” demektedirler. Zemahşerî de diğer iki müfessir ile aynı görüştedir; fakat O, görüşünü detaylandırma ya da ta’lil etme yoluna gitmeyerek sadece, “(أَخْتَارَ) / وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا (هدى) fiilinin ameli ile vakit ve yerde bulunmak üzere kavminden yetmiş adam seçti) ayetindeki¹⁶⁵ (أَخْتَارَ) fiilinin ameli aynıdır” der.¹⁶⁶

Gürânî’ye göre ise (وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا)¹⁶⁷ ayeti bu ayete kıyas edilemez, çünkü bu âyetteki (هدى) fiili hem “müteaddî/geçişli”, hem de “lâzîmî/geçişsiz” olarak kullanılır ve ikinci ma’ûle müteaddî oluşu (لام) ve (إلى) ve harf-i cerleriyle olabileceği gibi, kendi zatıyla olabilir. Ayrıca buradaki ikinci ma’ûlde câri olan müteaddilik, (وَأَخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا) ayetindeki gibi değildir. Bunun delili ise Hicaz ehlinin (الهدى) kelimesini (لام) ya da (إلى) harfleri olmadan müteaddî yapmalarıdır.¹⁶⁸

(هدى) kelimesinin Kur’ân’daki diğer örneklerine baktığımız zaman Gürânî’nin görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır; zira (هدى) fiilinin Kur’ân’da harf-i cerli ve harf-i cersiz olarak, bir ya da daha fazla ma’ûlde amel ettiğini gösteren birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan bir kaçını için şu ayetleri örnek olarak verebiliriz:

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾

¹⁶⁵ A’râf 7/155.

¹⁶⁶ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 29; Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 30; Ebu Hayyân, a.g.e., I/141.

¹⁶⁷ A’râf 7/155.

¹⁶⁸ “هدى” fiili ikinci ma’ûle, harf-i cer yardımı almaksızın kendi zatıyla müteaddî olabilirken; “أَخْتَارَ” fiili birinci ma’ûle kendi zatıyla, ikinci ma’ûle ise ancak harf-i cer yardımıyla müteaddî olur, daha sonra da bu ve bunun gibi olan “واستغفر وأمر وكفى ودعا وزوج وصدق” fiilerinden harf-i cer semâi olarak hazfedilir.

“Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.”¹⁶⁹

﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾

“Allah’ın izni olmadan başa gelen bir musibet yoktur. Kim Allah’a iman ederse Allah onun gönlünü doğruya yöneltir. Allah her şeyi bilmektedir.”¹⁷⁰

﴿ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾

“...sonra Allah kendi iradesiyle, onların, hakkında ayrılığa düştükleri gerçeği müminlere gösterdi. Allah dilediğini doğru yola iletir.”¹⁷¹

﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ﴾

“İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlara rableri, inanmaları sebebiyle yol gösterir; nimetlerle dolu cennetlerde onların buldukları yerin altından ırmaklar akar.”¹⁷²

2.3.2. İzâfet

2.3.2.1. Muzafun ileyhın Fâil ve Mef’ûl Olması

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾

“Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının.”¹⁷³

Bezvâvî:

¹⁶⁹ Ankebût, 29/69.

¹⁷⁰ Tegâbün 64/11.

¹⁷¹ Bakara 2/213.

¹⁷² Yûnus 10/9.

¹⁷³ Bakara 2/40.

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحَسَنِ الْإِثَابَةِ وَالْعَهْدِ يُضَافُ إِلَى الْمَعَاهِدِ وَالْمَعَاهِدِ، وَلَعَلَّ الْأَوَّلَ مِضَافٌ إِلَى الْفَاعِلِ وَالثَّانِي إِلَى الْمَفْعُولِ، فَإِنَّهُ تَعَالَى عَهْدَ إِلَيْهِمُ بِالْإِيمَانِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ بِنَصَبِ الدَّلَائِلِ وَإِنْزَالِ الْكُتُبِ، وَوَعَدَ لَهُمُ بِالنَّوَابِ عَلَى حَسَنَاتِهِمْ، وَلِلْوَفَاءِ بِمَا عَرَضَ عَرِيضُ فَأُولَٰئِكَ مَرَاتِبُ الْوَفَاءِ مِنْهُ هُوَ الْإِتْيَانُ بِكَلِمَتِي الشَّهَادَةِ، وَمَنْ اللَّهُ تَعَالَى حَقَّنَ الدَّمَ وَالْمَالَ، وَآخِرُهَا مِنْهُ اسْتِغْرَاقٌ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ بِحَيْثُ يَغْفُلُ عَنْ نَفْسِهِ فَضْلاً عَنْ غَيْرِهِ، وَمَنْ اللَّهُ تَعَالَى

الفوز باللقاء الدائم¹⁷⁴

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ. أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ بِحُسْنِ (أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ)

الإثابة / İman ve itaat ile bana verdiğiniz ahde vefa gösterin ki ben de güzel mükafatla size verdiğim ahdi yerine getireyim) şeklindedir; dolayısıyla (عهد) lafzı, ahdi yapan ve ahde konu olan şeye birlikte izâfet edilmektedir. Büyük bir ihtimalle de birinci (عهد) lafzı fâile, ikinci (عهد) lafzı mef'ûle izâfet edilmiştir; zira Allah (c.c.) kitap indirip delilleri ortaya koymak sûretiyle kendisine iman ve itaat edeceklerine dair onlara ahd vermiş ve iyilikleri karşılığında da onlara sevap vereceğini vaat etmiştir. Her iki ahidde de karşılıklı ve açıklanması gereken birçok vefalar söz konusudur; bizim vefa mertebelerimizin ilki, Kelime-i Şehadet'tir. Allah'ın buna vefası ise kanımızın ve malımızın dokunulmaz kılmasıdır. Bu mertebelerin nihai noktasında ise başkası bir yana kendi nefsimizi bile fark edemeyecek kadar tevhid denizinde boğulmamız bulunur. Allah'ın bu mertebedeki vefaya göstereceği vefa ise, ebedi ve daimi buluşmayı bahşetmesidir.

Gürânî:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ، الْعَهْدُ هُوَ الذَّمَّةُ وَالْحِفَافُ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا بَيْنَ اثْنَيْنِ. فَالْمَعْنَى أَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمُونِي عَلَيْهِ مِنَ الْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ، أَوْ اتَّبَاعِ مُحَمَّدٍ، أَوْفِ بِمَا عَاهَدْتُمْ عَلَيْهِ مِنَ النَّوَابِ، وَرَفْعِ الْأَصَارِ، وَالْأَعْلَالِ. أَشَارَ إِلَى الْأَوَّلِ بِقَوْلِهِ: "وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ"، وَعَدَّدَ عَلَيْهِمُ الْأَيْمَانَ وَالْأَعْمَالَ، ثُمَّ قَالَ: "لَا تُكْفِرُونَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَا تُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ"، وَإِلَى الثَّانِي بِقَوْلِهِ: "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ"، وَعَدَّدَ عَلَيْهِمُ أُمُورًا، ثُمَّ قَالَ: "وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ".

فالعهد مضاف إلى المفعول في الأول والثاني إذ لا معنى لقولك: أوف بعهد غيرك¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 75.

¹⁷⁵ Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 107.

(وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) buyruğuna gelince, (عهد) kelimesi, “sorumlu olma” ve “muhafaza” etmek demektir, bu ise ancak iki kişi arasında meydana gelir. Buna göre ayetin manası (أوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان والطاعة، أو اتباع محمد، أوف بما عاهدتكم عليه من الثواب، ورفع) / الإيمان ve itaat ya da Muhammed’e tabi olma üzerine bana verdiğiniz ahde vefa gösterin ki ben de üzerinizdeki sorumluluğu ve bağları kaldırayım) şeklindedir. Allah (c.c.) birinci ahd ile, (وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ) / Allah İsrailoğullarından mîsak almıştı¹⁷⁶ ayetine işaret etmektedir; zira işaret edilen bu ayette onlar üzerine İman ve ameller yüklenmiştir ve ardından (...andolsun ki sizin günahlarınızı örterim ve sizi mutlaka altından ırmaklar akan cennetlere koyarım.) buyrulmuştur. İkinci “ahd” ile ise (الَّذِينَ) / Onlar, ellerindeki Tevrat’ta ve İncil’de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar.)¹⁷⁷ ayetine işaret etmiştir. İşaret edilen bu ayette de onlara bazı hususlar sayılmış, ardından da (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ) / ...ahitlerini kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer) buyrulmuştur; binaenaleyh bu ayette birinci ahd de ikinci ahd de mef’ûle izâfet edilmiştir; çünkü (أوف بعهد غيرك) / Başkasının ahbine vefa göster demenin) demenin bir anlamı yoktur.

Zemahşerî:

والعهد يضاف إلى المعاهد والمعاهد جميعا. يقال أوفيت بعهدى، أى بما عاهدت عليه كقوله: (وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ) وأوفيت بعهدك: أى بما عاهدتك عليه. ومعنى وَأَوْفُوا بِعَهْدِي وَأَوْفُوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان بي والطاعة لي، كقوله: (وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ) ، (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ) ، (رَجُلًا صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ) ، أَوْفَى بِعَهْدِكُمْ بما عاهدتكم عليه من حسن الثواب على حسناتكم¹⁷⁸

(عهد) lafzı, ahdi yapana da ahde konu olan şeye de birlikte izâfet edilmektedir.

Örneğin (أوفيت بما عاهدت عليه) / Ahdime vefa gösterdim) cümlesi, (وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ) / Kim ahdine ahitleştiğim şeye vefa gösterdim) anlamındadır. Nitekim

¹⁷⁶ Mâide, 5/12.

¹⁷⁷ A‘râf, 7/157.

¹⁷⁸ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 73.

Allah'tan daha iyi vefa gösterebilir ki?)¹⁷⁹ ayeti de bunun gibidir. Yine (وأوفيت بعهدك /Senin ahbine vefa gösterdim) denildiği zaman (وأوفيت بما عاهدتك عليه) /Seninle ahitleşmiş olduğumuz şeye vefa gösterdim) anlamı kast edilmiş olur; dolayısıyla, bu ayetteki (وَأَوْفُوا بِعَهْدِي) cümlesinin anlamı da (وأوفوا بما عاهدتموني عليه من الإيمان بي والطاعة لي) /İman ve itaat edeceğinize dair bana verdiğiniz ahde vefa gösterin) şeklindedir. Nitekim şu ayetler de aynı durum söz konusudur:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَرْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا

عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا / Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah'a vermiş oluyorlar, Allah'ın eli onların elleri üzerindedir. Bu sebeple kim Allah'a verdiği ahdi bozarsa ancak kendi aleyhine bozmuş olur, Allah'a verdiği sözün gereğini yerine getirene ise Allah yakında büyük ödül verecektir.¹⁸⁰

وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنُؤْتِيَنَّهُمْ مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ / Onların içinde

öyleleri var ki, “Allah bize lütuf ve kereminden bahşedirse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allah'a söz vermişlerdi.)¹⁸¹

مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رَجُلٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَجْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا

تَبْدِيلًا / Müminlerden bazı kimseler Allah'a verdikleri sözü yerine getirdiler, kimileri onun yolunda can verdiler, kimileri de ecellerini bekliyorlar; (vaadlerini) asla değiştirmediler.)¹⁸²

أَوْفٍ بِمَا عَاهَدْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ حَسَنِ الثَّوَابِ عَلَى) (أَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ)

anlamındadır.” (حسناتكم)

Bu ayetteki dil tartışmasına girmeden önce, meseleyi aydınlatması bakımından ayette konu edilen “ahd”in ne olduğunun kısaca açıklanması gerekmektedir. Allah'ın İsrâiloğulları'ndan aldığı ve onlara verdiği ahdin ne olduğu

¹⁷⁹ Tevbe 9/111.

¹⁸⁰ Fetih 48/10.

¹⁸¹ Tevbe 9/73.

¹⁸² Ahzâb 33/23.

hakkında müfessirlerin değişik görüşleri bulunmaktadır. Fakat Kur'ân'ın değişik ayetlerinde Tevrat'a sınıksı sarılacaklarına (Bakara 2/63), namazı kılacaklarına, zekâtı vereceklerine, peygamberlere inanacaklarına, muhtaçlara Allah rızası için borç vereceklerine (Mâide 5/12) ve kendilerine indirilen kitabı gizlemeyip insanlara okuyacaklarına (Âl-i İmrân 3/187) dair Allah'ın onlardan söz aldığı bildirilmektedir. Müfessirlerin çoğu bu ayetteki ahdi genel anlamda yorumlamışlardır. Zeccâc'a göre bu ahid, diğer peygamberlerin ümmetlerinden; kendi yanlarındaki kitabı tasdik edici olarak gelen peygambere (s.a.v) iman edeceklerine dair alınan ahid olabileceği gibi, Allah'ın, "Rabbin Âdemoğullarından -onların sırtlarından- zürriyetlerini alıp bunları kendileri hakkındaki şu sözleşmeye şahit tutmuştu: Ben sizin rabbiniz değil miyim? 'Elbette öyle! Tanıklık ederiz' dediler. Böyle yaptık ki kıyamet gününde, 'Bizim bundan haberimiz yoktu' demeyesiniz"¹⁸³ buyruğundaki genel ahid de olabileceğini söyler.¹⁸⁴ Taberî (ö. 310/923) ise bu ayetteki ahidin, Allah'ın Tevrat'ta İsrailoğulları'ndan; Hz. Muhammed'in durumunu insanlara açıklayacaklarına, Tevrat'ta O'nun (s.a.v.) Allah'ın nebisi olarak yazıldığını gördüklerine, O'na (s.a.v.) ve getirdiklerine iman edeceklerine dair almış olduğu ahid olduğu görüşündedir.¹⁸⁵ Ayetin, "Ben de size ahid ettiklerimi vereyim" kısmındaki ahid ise tefsirlerin çoğunda Allah'ın onlara yardım edeceği, iyiliklerine karşı sevap verip cennetine kabul edeceği şeklinde açıklanmıştır.¹⁸⁶

Ayetteki ahid hakkında müfessirlerin görüşü özetle bu şekildedir. Dil açısından ihtilafa konu olan husus ise şöyledir:

Beyzâvî, ayetteki birinci (عهد) 'in fâile, ikincisinin ise mef'ule izâfe edildiği kanaatindedir.¹⁸⁷ Buna göre anlam, (وَأَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمْ عَلَيْهٖ أُوفٍ بِمَا عَاهَدْتُمْنِي عَلَيْهٖ) / Size ahdettiğim şeye vefa gösterin ki ben de sizin ahdettiğiniz şeye vefa göstereyim) şeklinde olur. Gürânî ise, "Her iki (عهد) 'de de izâfe mef'ûledir çünkü muhataba, (أوف

¹⁸³ A'râf 7/172.

¹⁸⁴ Zeccâc, a.g.e., c. I, s. 106.

¹⁸⁵ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, t.y, **Câmi'u'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire. c. I, s. 557.

¹⁸⁶ et-Taberî, a.g.e., c. I, s. 557; Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 73.

¹⁸⁷ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 75.

بِعَهْدِ غَيْرِكَ / Başkasının ahine vefa gösteriyorum) demenin bir anlamı yoktur” diyerek Zemahşerî ve Beyzâvî’ye itiraz eder.¹⁸⁸ Gürânî’nin takdirini esas aldığımızda ise anlam, (وَإَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمُنِي عَلَيْهِ أُوفِ بِمَا عَاهَدْتُمْ عَلَيَّ) / Bana verdiğiniz ahdi yerine getirin ki ben de size verdiğim ahdi yerine getireyim) şeklinde olur. İbn Âşûr da Gürânî gibi düşünerek şöyle der:

...Her iki vecihte de izâfet mef’ûledir; çünkü vefa gösterme fiili ahde taalluk ettiğinde izâfetnin mef’ûle olduğu açıkça gözükmemektedir; zira bir kimse sadece kendi ahbine vefa gösterir.¹⁸⁹

Zemahşerî ise iki takdire de cevaz vermekle birlikte, ayeti (وَإَوْفُوا بِمَا عَاهَدْتُمُونِي) şeklinde tevîl ederek Gürânî gibi tercihini mef’ûlden yana kullanır ve bu hususta yukarıdaki ayetlerle istişhâdda bulunur.¹⁹⁰

Zemahşerî’nin delil olarak sunduğu ayetleri göz önünde bulundurduğumuz zaman Gürânî’nin görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

2.3.2.2. Takdîri İzafet

﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾

“Gerçekliğinde şüphe bulunmayan, her şeye hükümran olan Allah yüceler yücesidir. Sana vahyi tamamlanmadan Kur’ân’ı okumada aceleci davranma ve ‘Rabbim! İlmimi arttır’ de.”¹⁹¹

Zemahşerî:

ولما ذكر القرآن وإنزاله قال على سبيل الاستطراد: وإذا لقنك جبريل ما يوحى إليك من القرآن، فتأنّ عليك ريثما

يسمعك ويفهمك، ثم أقبل عليه بالتحفظ بعد ذلك، ولا تكن قراءتك مساوقة لقراءته. ونحوه قوله تعالى لا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ

بِهِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ: لا تبلغ ما كان منه مجملاً حتى يأتيك البيان. وقرئ: حتى تقضى إليك وحيه.¹⁹²

¹⁸⁸ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 107.

¹⁸⁹ İbn Âşûr, *a.g.e.*, c. I, s. 453.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *a.g.e.*, c. I, s. 73.

¹⁹¹ Taha 20/114.

Allah (c.c.) Kur'ân'dan ve Kur'ân'ın indirilişinden daha önce bahsettiği için burada istidrâdî olarak şöyle buyurmaktadır: Cebrâil sana Kur'ân'dan vahyedilen şeyi getirdiği zaman onu sana işittirip anlamayı sağladığı esnada sakın ol, onu ezberlemeye ancak bu iş bitince yönel. Kıraatin Onun kıraatini birlikte olmasın. Nitekim ¹⁹³ (لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ) ayeti de bu minvaldedir. Bu ayetin, “Kur'ân'ın mücmel ayetlerini, onlarla ilgili açıklama sana gelinceye kadar tebliğ etme!” anlamına geldiği de söylenmiştir.

Beyzâvî:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ نَهَىٰ عَنِ اسْتَعْجَالِ فِي تَلْقَى الْوَحْيِ مِنْ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَسَاوَقَتَهُ فِي الْقِرَاءَةِ حَتَّىٰ يَتِمَّ وَحْيُهُ بَعْدَ ذِكْرِ الْإِنزَالِ عَلَىٰ سَبِيلِ اسْتِطْرَادٍ. وَقِيلَ نَهَىٰ عَنِ تَبْلِيغِ مَا كَانَ مَجْمَلًا قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ بَيَانَهُ. وَقُلَّ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا أَيَّ سَلَّ اللَّهُ زِيَادَةَ الْعِلْمِ بِدَلِّ اسْتِطْعَالِ فَإِنْ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ تَنَالَهُ لَا مَحَالَةَ ¹⁹⁴

Resûlullah (s.a.v), (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ), istidrâdî olarak Cibrîl'den (as) vahyi alırken acele etmekten, Cibrîl'in (as) kıraati ile aynı anda kıraatte bulunmaktan nehyedilmekte, nüzûl tamamlanana kadar beklemesi emredilmektedir. Bu ayetin, “Kur'ân'ın mücmel ayetlerini, onlarla ilgili açıklama sana gelinceye kadar tebliğ etme!” anlamına geldiği de söylenmiştir. (وَقُلَّ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) ifadesi ise, “Acele etmek yerine Allah'tan, senin bilgini artırmasını iste” anlamındadır.

Gürânî:

وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ، فَإِنَّ ذَلِكَ يَخْلُ بِتَعْظِيمِهِ. رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَعْجَلُ مِنَ الْوَحْيِ شِدَّةً، وَكَانَ يَحْرُكُ شَفْتَيْهِ عِنْدَ تَلَاوَةِ جِبْرَائِيلَ عَلَيْهِ يَبَادِرُ إِلَى الْأَخْذِ حَذْرًا مِنْ فَوْتِ شَيْءٍ مِنْهُ، فَنَهَىٰ عَنِ ذَلِكَ وَأَمَّنَهُ مِنْ ذَلِكَ الْخَوْفِ بِقَوْلِهِ: "فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ"، لَا أَنَّهُ نَهَىٰ عَنِ تَبْلِيغِ الْمَجْمَلِ قَبْلَ الْبَيَانِ، إِذْ كَمَّ مَجْمَلٌ بَلَّغَ قَبْلَ الْبَيَانِ، نَاهِيكَ بَيَانَ الْخَيْطِ الْأَبْيَضِ

¹⁹² Zemahşerî, a.g.e., c. XVI, s. 666.

¹⁹³ Kıyâme 75/16.

¹⁹⁴ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 40.

بالفجر بعد برهة من الزمان والبقرة من أواخر القرآن نزولا وقل رب زدني علما، بدل العجلة فإن ما أوحى إليك

محفوظا لا يفوتك منه شيء لم يأمره بطلب الزيادة قط إلا في هذه الآية إظهارا لشرف العلم¹⁹⁵

(ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه) buyrulmuştur; çünkü acele etmek

Kur'ân'ın ta'zîmine halel getirir. Nitekim *Sahîh-i Buhârî*'de Abdullah b. Abbas'a -Allah ikisinden de razı olsun- isnad edilen rivayete göre, Abdullah b. Abbas şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.v), vahiy geldiği zaman büyük bir şiddet (ağırılık) hisseder, bu esnada dudaklarını kımıldatır, herhangi birşeyi kaçırmamak için ezberlemede acele ederdi. Allah (c.c.) Onu (s.a.v.) böyle yapmaktan nehyetti ve *O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onun beyanı elbette bize aittir* buyurarak O'nu (s.a.v.) bu korkudan emin kıldı.” Dolayısıyla, buradaki nehiy, vahiy ile beyan edilmeden önce mücmelin tebliğine yönelik değildir; zira vahiy ile beyan edilmeden tebliğ edilmiş birçok ayet bulunmaktadır. Örneğin (الفجر) ifadesi ile (الخطيب الأبيض) ifadesinin beyânı, ayetin önceki kısmının inişinden bir müddet sonradır ve Bakara sûresi nüzûl olarak Kur'ân'ın sonlarına doğru tamamlanmış bir suredir. (وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) ayeti ise, “Acele etmek yerine Allah'tan, senin bilgini artırmasını iste; çünkü sana vahyedilen şey Allah'ın koruması altında olduğundan, onun hiçbir kısmını elinden kaçırmazsın” anlamındadır. Allah (c.c.) Resûlullah'a sadece bu ayette, “bir şeyin fazlasını istemesi” yönünde emir vermiştir; bu da ilmin yüceliğini izhar eder.

Zemahşerî ve Beyzâvi ayette sözü edilen aceleciliği, “Resûlullah'ın (s.a.v.) kendisine vahiy gelirken onu gerektiği gibi koruyamama endişesi taşıdığı ve ezberlemek için hemen tekrar etmeye yöneldiği” şeklinde anlamakla birlikte, bu ayet hakkında “Kur'ân'ın mücmel kısımları ile ilgili açıklama sana gelinceye kadar tebliğ etme!” şeklindeki bir açıklamaya¹⁹⁶ da hiçbir itirazda bulunmaksızın tefsirlerinde yer vermişlerdir.¹⁹⁷ Bu açıklama sahiplerinin delilleri ise Kıyamet Suresi'nde geçen şu ayetlerdir:

﴿مُّمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾

¹⁹⁵ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 311.

¹⁹⁶ Taberî, tefsirinde aktardığı rivayetlerde bu açıklamayı, İbn Abbâs, Mücâhid ve Katade gibi müfessirlere dayandırılmakta ve kendisi de diğer görüşe hiç yer vermeden bu görüşü kabul etmektedir. (bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. XVI, s. 181.)

¹⁹⁷ Zemahşerî, *a.g.e.*, s. 666; Beyzâvî, *a.g.e.*, c. IV, s. 40.

“Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini kımıldatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu beyan etmek elbette bize aittir.”¹⁹⁸

Bu görüş sahipleri muhtemelen son ayetteki “Onu beyan etmek bize aittir” ifadesinden yola çıkarak böyle bir yoruma gitmiş olmalıdırlar. Gürânî ise delil olarak öne sürülen ayetlerin “mücmelin beyanını nehiy değil, Resûlullah’ın (s.a.v.) endişesini gidermeye yönelik olduğunu; zira beyandan önce tebliğ edilmiş birçok ayetin bulunduğunu söyler ve bu hususta Bakara Suresi’nde geçen (... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ

يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ / Fecirden siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiye ve iç, sonra orucu geceye kadar tamamlayın...) ¹⁹⁹ ayetini örnek verir. Buhârî’de geçen rivayete göre Sehl b. Sa’d şöyle demiştir: “ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ) /siyah ip beyaz ipten sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiye ve iç, sonra orucu geceye kadar tamamlayın...) ²⁰⁰ ayeti indiğinde insanlar oruç tutacakları zaman ayaklarına biri siyah, diğeri beyaz iki ip bağlayıp bu iki ipi gözleriyle birbirinden ayırt edecekleri ana kadar yemeğe devam ederlerdi. Daha sonra (مِنَ الْفَجْرِ) /Fecirden) ayeti indi ve insanlar bunun gece-gündüz anlamına geldiğini anlayıp hükmünce amel ettiler.”²⁰¹

Gürânî’nin bir diğer delili ise Buhârî’de geçen şu hadistir:

عن ابن عباس في قوله تعالى: لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يعالج من التنزيل شدة، وكان مما يحرك شفتيه. فقال ابن عباس فأنا أحركهما لك كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحركهما، وقال سعيد أنا أحركهما كما رأيت ابن عباس يحركهما، فحرك شفتيه. فأنزل الله عز وجل: لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ قَالَ: جمعه لك في صدرك وتقرأه، فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ

¹⁹⁸ Kıyâmet 75/15-19.

¹⁹⁹ Bakara 2/187.

²⁰⁰ Bakara 2/187.

²⁰¹ Buhârî, Savm, 16.

قُرْآنَهُ قَالَ: فاستمع له وأنصت، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيِّنَاتَهُ ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَأَهُ. فَكَانَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع، فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما كان قرأ

“Allah Teâlâ’nın ‘Ey Muhammed! Onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma’ buyruğu hakkında İbn Abbas şöyle demiştir: Resûlullah’a (s.a.v.) vahiy geldiği zaman büyük bir ağırlık hissedirdi. Bunun tesiriyle dudaklarını kımıldattı. Said b. Cübeyr der ki: İbn Abbas bana şöyle dedi: Resûlullah’ın (s.a.v.) dudaklarını kıpırdattığı gibi bende senin için kıpırdatıyorum. Said şöyle demiştir: Ben de sana İbn Abbas’ın kıpırdattığı gibi dudaklarımı kıpırdatıyorum. Said İbn Abbas’ın şöyle dediğini söyledi: Bunun üzerine Allah Teâlâ şu ayeti indirdi: ‘Vahyi tam alma telâşı yüzünden dilini kımıldatma. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir.. Sonra onu beyan etmek elbette bize aittir.’²⁰² İbn Abbas devamla der ki: ‘Kalbinde toplanacak sonra onu okuyacaksın. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et’ ayetinde de, ‘Dinle ve sus, sonra onu sana biz okuturuz’ denilmektedir. Sonra İbn Abbas şöyle demiştir: Bu vahiyden sonra, Cibril (as) vahiyle gelince, sadece dinlerdi. Cibril gidince yeni gelen vahyi, kendisine nasıl okunmuş ise, öylece okurdu.’²⁰³

Bu ihtilafı özetleyecek olursak: Gürânî (وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ) ayetinde takdiri izâfeyi (وَلَا تَعْجَلْ بِبَيِّنَاتِ الْقُرْآنِ) şeklinde, diğer görüş sahipleri ise, (وَلَا تَعْجَلْ بِحِفْظِ الْقُرْآنِ) şeklinde yorumladıkları anlaşılmaktadır; fakat burada rivayetler arasında çelişki bulunduğunu da söylememiz gerekmektedir; zira İbn Abbas’tan iki görüşü de destekleyen birbirine zıt iki farklı “tefsir” rivayet edilmektedir. Zemahşerî ile Beyzâvî’nin bir ihtimal olarak zikrettiği ve Taberî’nin İbn Abbas, Mücâhid ve Katâde gibi müfessirlere dayandırarak tercih ettiği yorum ile Gürân’in yorumunu karşılaştırdığımız zaman Gürânî’nin yorumunun daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz; çünkü Gürânî’nin yorumu müfessirlerin genel kanaatiyken, diğer yorum müfessirlerin tercih ettiği bir yorum değildir. Ayrıca İbn Abbas’ın Gürânî’yi

²⁰² Kıyâme 75/15-19.

²⁰³ Buhârî, Tefsîr, 4928, 4929; Müslîm, Salât, 448; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 311.

destekleyen yorumunu Buhârî ve Müslim kitaplarına aldıkları halde diğer yorumu kitaplarına almamışlardır. Hem Gürânî'nin Buhârî şârihi bir muhaddis olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

2.4. TEVÂBÎ'

2.4.1. Bedel

2.4.1.1. Bedel Cümlesinin Hazfı

﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَذِبٌ كَفَّارٌ﴾

“Bilinmeli ki halis dindarlık yalnız Allah için olanıdır. Allah’tan başka şeyleri kendilerine koruyucu kabul edenler, -ki sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye onlara tapıyoruz diyorlar- ayrılığa düştükleri konularda Allah onların arasında hükmünü verecektir. Yalancı ve inkâra saplanmış kimseyi Allah kesinlikle doğru yola yöneltmez.”²⁰⁴

Zemahşerî:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا يَحْتَمِلُ الْمُتَّخِذِينَ وَهُمْ الْكُفْرَةَ، وَالْمُتَّخِذِينَ وَهُمْ الْمَلَائِكَةَ وَعِيسَى وَاللَّاتِ وَالْعِزَّى: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، فَالضَّمِيرُ فِي اتَّخَذُوا عَلَى الْأَوَّلِ رَاجِعٌ إِلَى الَّذِينَ، وَعَلَى الثَّانِي إِلَى الْمُشْرِكِينَ، وَلَمْ يَجْرُ ذِكْرُهُمْ لِكَوْنِهِ مَفْهُومًا، وَالرَّاجِعُ إِلَى الَّذِينَ مَحذُوفٌ وَالْمَعْنَى وَالَّذِينَ اتَّخَذَهُمُ الْمُشْرِكُونَ أَوْلِيَاءَ، وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا فِي مَوْضِعِ الرَّفْعِ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ. فَإِنْ قُلْتَ: فَالْخَبْرُ مَا هُوَ؟ قُلْتَ: هُوَ عَلَى الْأَوَّلِ إِمَّا إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ أَوْ مَا أَضْمَرَ مِنَ الْقَوْلِ قَبْلَ قَوْلِهِ مَا نَعْبُدُهُمْ. وَعَلَى الثَّانِي: أَنْ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ. فَإِنْ قُلْتَ: فَإِذَا كَانَ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمُ الْخَيْرُ، فَمَا مَوْضِعُ الْقَوْلِ الْمَضْمَرِ؟ قُلْتَ: يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي مَوْضِعِ الْحَالِ، أَيْ، فَاتَّالِينَ ذَلِكَ. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ بَدَلًا مِنَ الصَّلَةِ فَلَا يَكُونُ لَهُ مَحَلٌّ، كَمَا أَنَّ الْمَبْدَلَ مِنْهُ كَذَلِكَ²⁰⁵

(وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا) ifadesi iki ihtimal taşır. Birincisi, bu ifadeyle “müttehizûn/edinenler”in

yani kâfirlerin kast edilmesi, ikincisi ise “müttehazûn/edinenler”in yani melekler, İsâ, Lât

²⁰⁴ Zümer 39/3.

²⁰⁵ Zemahşerî, a.g.e., c. XX, s. 933.

ve Uzzâ'nın kast edilmesidir. İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre, birinci ihtimalde (اتَّخَذُوا) fiilindeki zamir (الَّذِينَ) ifadesine, ikinci ihtimalde ise müşriklere ifadesine râcidir. Müşriklerin lafzen zikredilmemeleri ise bağlamdan anlaşıldığı içindir. Buna göre anlam (والذين اتخذهم) (والذين اتخذهم) (والذين اتخذهم) şeklinde olup, (والذين اتخذهم) terkibi mübtedâ olarak ref' yerindedir. Şayet "Haber nedir o zaman?" diye soracak olursan şöyle derim: Haber birinci ihtimale göre ya (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) terkibi ya da (مَا نَعْبُدُهُمْ) ifadesinden önce mukadder olarak bulunan "kavl"dir. İkinci ihtimale göre ise haber sadece (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) terkibi olur. Şayet (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) terkibi haberse kavlin "irâb'daki yeri nedir?" diye soracak olursan şöyle derim: (فانئین ذلك) şeklinde hâl olması ya da sıladan bedel olması mümkündür; o takdirde i'râbdan mahalli olmaz. Nitekim mübdel minh da aynı şekildedir.

Beyzâvî:

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ يَحْتَمِلُ الْمُتَّخِذِينَ مِنَ الْكُفْرَةِ وَالْمُتَّخِذِينَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَعِيسَى وَالْأَصْنَامِ عَلَى حَذْفِ الرَّاجِعِ وَإِضْمَارِ الْمُشْرِكِينَ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ لِدَلَالَةِ الْمَسَاقِ عَلَيْهِمْ، وَهُوَ مَبْتَدَأُ خَبْرِهِ عَلَى الْأَوَّلِ. مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى بِإِضْمَارِ الْقَوْلِ. إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ وَهُوَ مُتَعَيِّنٌ عَلَى الثَّانِي، وَعَلَى هَذَا يَكُونُ الْقَوْلُ الْمُضْمَرُ بِمَا فِي حَيْزِهِ حَالًا أَوْ بَدَلًا مِنَ الصَّلَةِ وَزُلْفَى مُصَدَّرٌ أَوْ حَالٌ²⁰⁶

(والذين اتخذوا) buyruğuna gelince, (والذين اتخذوا) ifadesi iki ihtimal taşır.

Birincisi, bu ifadeyle 'müttehizûn/edinenler'in yani kâfirlerin kast edilmesi, ikincisi ise zamirin hazfi ile 'müttehazûn/edininenler'in yani melekler, İsâ, Lât ve Uzzâ'nın kast edilmesidir. Müşriklerin zikredilmeyerek mukadder kılınması ise siyakın varlıklarına delalet etmesinden dolayıdır. Buna göre (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا) terkibi mübtedâ, haber ise birinci ihtimale göre kavli takdiri ile (مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى) cümlesidir. İkinci ihtimale göre ise haber sadece (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) terkibi olur. Bu yani ikinci ihtimalde ise gizli olan kavli ve kavlin kapsadığı anlam hâl ya da sılaya bedel olur.

²⁰⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 36.

Gürânî:

والذين اتخذوا من دونه أولياء، المستكن في "اتخذوا" للموصول. وهم العابدون. والخبر "يقولون" مقدرا قبل قوله: ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، أو الخبر: إن الله يحكم بينهم، والقول حال، أو الموصول للمعبودين والمستكن للمشركين وإن لم يسبق ذكرهم لدلالة السياق. والعائد إلى الموصول محذوف أي: الذين اتخذهم المشركون أولياء ويتعين "إن الله يحكم بينهم" للخبرية والقول المقدر حال. وقيل: بدل من الصلة وليس بذاك، إذ حذف البدل مناف للمقصود

منه²⁰⁷

(والذين اتخذوا من دونه أولياء) buyruğuna gelince, (اتخذوا) fiilinde gizli olan zamir

“tapanlar” anlamını ifade eden mevsûl içindir. Bu takdirde haber ya (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله) ma necbedem ilâ liqribûna ilâ Allahu () cümlesidir. Haber (إن الله يحكم بينهم) fiili ya da (يقولون) cümlesinden önce mukadder olan (إن الله يحكم بينهم) cümlesi olduğunda ise mukadder kavlı, hâl olur. Ya da mesûl tapanları değil de tapınılanları ifade eder. (اتخذوا) fiilindeki zamir -her ne kadar öncesinde adları geçmemiş olsa da- müşriklere ait olur, mevsûl için ise (الذين اتخذهم المشركون أولياء) şeklinde gizli bir zamir takdir edilir. Böylece mukadder kavlı sadece hâl, (إن الله يحكم بينهم) cümlesi ise sadece haber olur. Bazıları mukadder kavlin bedel olduğunu söylemiş olsa da bu isabetli bir tevil değildir; zira bedeli hazfetmek, bedelin gayesine terstir.

Gürânî'nin Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelttiği itirazın konusunu “bedel”in teşkil etmesi ve bu itirazı bedelin tanımından yola çıkarak yapmış olması sebebiyle, burada öncelikle “bedel”in tarifini kısaca yapmamız gerekmektedir.

Bedel, nahiv ıstılahında “et-tevâbiu'l-hams”; te'kid, sıfat, bedel, atf-ı beyân ve el-atfu bi'l-hurûf olarak bilinen cümleye ait beş yan öğeden biri olup, atfedildiği ismin i'râbına tâbi olur ve tâbi olduğu isme nisbet edilen şey ile, tabi olduğu isim değil bizzat kendisi amaçlanır. Ayrıca tabi olduğu isme nisbet edilen şeye karşılık geldiği ölçü, ilgi, ya da ilgisizliğe göre “bedel-i kül”, “bedel-i ba'z”, “bedel-i iştimâl” ve “bedel-i ğalet” gibi kısımlara ayrılır. Örneğin (ضربت زيدا اخاك/Zeyd'e, kardeşine vurdum!) cümlesindeki vurgu, tâbi olduğu ismin tamamına karşılık geldiği için

²⁰⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, ss. 335-336

“bedel-i kü!”, (رأسه ضربت زيدا / Zeyd’e, başına vurdum!) cümlesindeki vurgu tâbi olduğu ismin bir kısmına karşılık geldiği için “bedel-i ba’z”, (سلب زيد ثوبه / Zeyd, elbisesi gasbedildi!) cümlesindeki vurgu tâbi olduğu isimle ilgili ve ilintili olduğu için “bedel-i iştimâl”, (مرت برجل بحمار / Zeyd’e, eşeğe uğradım!) cümlesindeki vurgu tabi olduğu ismin tamamına ya da bir kısmına karşılık gelmediği gibi, onunla ilgili ve ilintili de olmadığı, sadece yanlışlıkla zikredildiği için “bedel-i ğalet” olur.²⁰⁸

Yine Gürân’ın bu ayetteki itirazına geçmeden önce Zemahşerî, Beyzâvî ve Gürânî’nin ittifak ettikleri iki i’râb takdirini vermek de yerinde olacaktır. Müfessirler ayette altı çizili cümleden önce mukadder bir “kavl bulunduğu” hususunda ittifak halindedir. Üç müfessirin de ittifak ettiği birinci takdire göre sılasıyla birlikte mübtedâ olan ism-i mevsûlün haberi mukadder olan “kavl cümlesi”dir. İttifak ettikleri ikinci takdir ise, mukadder “kavl” yerine, (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ) cümlesinin haber olmasıdır, bu takdirde ise “kavl” cümlesi üç müfessire göre de hâl cümlesi olur; fakat Zemahşerî ve Beyzâvî bu takdire göre “kavl” cümlesinin “sıla” cümlesine “bedel” de olabileceği görüşündedir. Gürânî’nin itiraz ettiği nokta da burasıdır. Ona göre bedelin hazfi bedelin maksadına terstir.²⁰⁹ Nitekim yukarıda geçen bedel tanımında “tabi olduğu isme nisbet edilen şey ile, tabi olduğu isim değil, kendisi (bedel) amaçlanır” kaydı da Gürânî’yi desteklemektedir; zira bedelin amacı vurgudur, hazfedildiği zaman ise vurgu yapmak mümkün olmaz.

2.4.1.2. Zamirlerin Mübdel Minh Olup Olamayacağı

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾

²⁰⁸ bkz. Molla Câmî, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed (v. 898/1492), **el-Fevâ'idü'z-Ziyâ'iyye**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., ss. 204-237; el-Meylânî, Bedreddin Muhammed b Abdirrahîm. b. Muhammed el-Ömerî (v.811/1408) **Hâşiyeli Şerhu'l-Muĝnî**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., ss. 34-35.

²⁰⁹ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XX, s. 933; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 36; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, ss. 335-336

“İçinizden Allah’ın lütfunu uman, âhiret gününü inanan ve Allah’ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah’ta güzel bir örneklik vardır.”²¹⁰

Bezzâvî:

و (لِمَنْ كَانَ) صِلَةٌ حَسَنَةٌ أَوْ صِفَةٌ لَهَا. وَقِيلَ بَدَلٌ مِنْ (لَكُمْ) وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّ ضَمِيرَ الْمُخَاطَبِ لَا يُبَدَلُ

منه.²¹¹

(لِمَنْ كَانَ) ifadesi, (حَسَنَةً) için sıla ya da sıfat veyahut (لَكُمْ) terkibine bedeldir; fakat çoğunluk muhatap zamirin mübdel minh olamayacağı görüşündedir.

Gürânî:

والجار صلة "حسنة" لا "أسوة" لأن المصدر الموصوف لا يعمل أو مع الجار بدل من "لكم" بدل بعض أي:

لمن كان يرجو الله منكم وامتناع الإبدال من المتكلم أو المخاطب إنما هو في بدل الكل. وأيضا ذلك في الإبدال عن

الضمير، وهذا إبدال الجار والجار.²¹²

(لِمَنْ كَانَ) ifadesi, (أسوة) için değil (حَسَنَةً) için sıladır; mevsuf olan masdar amel etmez.

(لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ مِنْكُمْ) şeklinindedir. Muhatab ya da mütekellim zamirin mübdel minh olamaması ise bedel-i küll için geçerlidir.²¹³ Ayrıca bu imtinanın mevzuu zamirlerdir, bu örnekte ise zamir değil, cer-mecrûr söz konusudur.

Bezzâvî’ye göre (لِمَنْ) terkihi (لَكُمْ) terkihinin bedeli olamaz; zira ona göre

ağırlıklı görüş muhatap zamirlerin “mübdel minh” olamayacağı yönündedir.²¹⁴

Gürânî ise, “muhatap ve mütekellim zamirlerin ‘mübdel minh’ olamamaları bedel-i küll için söz konusudur, ayrıca bu kural zamirlerin ‘mübdel minh’ olamaması ile ilgilidir burada ise ‘mübdel minh’e konu olan lafız zamir değil, harf-i cer ve harf-i cerin ma’ûlûdür.”²¹⁵ diyerek Bezzâvî’nin bu görüşüne karşı çıkar. Nitekim İbn

²¹⁰ Ahzâb 33/21.

²¹¹ Bezzâvî, **a.g.e.**, c. IV, s. 228.

²¹² Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 167.

²¹³ bkz. Useymîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân et-Temîmî, **Şerhu Elfiyeti İbn Malik**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1434/2013, c. III, ss. 343-345.

²¹⁴ Bezzâvî, **a.g.e.**, c. IV, s. 228.

²¹⁵ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 167; Molla Câmî, **a.g.e.**, s. 227.

Âşûr da bu hususta Gürânî gibi düşünmekte, hatta İbn Âşûr diğer ihtimalleri eleyerek (لَمَنْ) terkîbinin sadece bedel olduğunu söylemektedir. İbn Âşûr'a göre ²¹⁶ (تَكُونُ لَنَا) ayetinde olduğu gibi bu ayette de ikinci “Lâm”, birinci “Lâm”a bedel olmaktadır.²¹⁷

2.5. İSİMLER

2.5.1. Zamir

2.5.1.1. Zamîrin Hazfi

﴿وَأَيُّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾ ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجْرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ﴾ ﴿لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾

“Onlar için ölü toprak açık bir kanıttır. Ona can verdik ve ondan taneler çıkardık; işte bundan (ekmek vb. yapıp) yiyorlar. Orada nice hurma bahçeleri ve üzüm bağları meydana getirdik, içinden sular fişkirttik; Onun ürünlerinden ve kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye. Hâlâ şükretmeyecekler mi?”²¹⁸

Beyzâvî:

لِيَأْكُلُوا متعلق بفجرنا من ثمره ای ثمر ما ذكر وهو الجنات وقيل الضمير لله على طريقة الالتفات والاضافة اليه لإن الثمر بخلقه قرأ حمزة والكسائي «وخلف ابو محمد» ثمره بضمين وهو لغة فيه او جمع ثمار وما عملته قرأ حمزة والكسائي وابو بكر «وخلف- ابو محمد» عملت بغير هاء أيديهم عطف على ثمره وما موصولة والمراد ما يتخذ منه كالعصير والدبس ونحوهما وقيل ما نافية والمراد ان الثمر بخلق الله تعالى لا بفعلهم ويؤيد الاول قراءة الكوفيين بلا هاء فان حذفه من الصلة احسن عن غيرها.²¹⁹

(لِيَأْكُلُوا) terkibindeki (لِيَأْكُلُوا) ifadesi (فَجْرْنَا) fiiline taalluk eder. ثَمْرٍ kelimesi zikri

geçen şeylerin yani cennetlerin meyveleridir. Bazıları ise bu zamirin “iltifat” yoluyla Allah’a ait olduğunu; Ona izâfetnin ise meyvelerin Onun yaratmasıyla meydana gelmesinden dolayı

²¹⁶ Mâide 5/114.

²¹⁷ İbn Âşûr, a.g.e., c. XXI, s. 302.

²¹⁸ Yâsin 36/33-35.

²¹⁹ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 268.

câiz olduğunu söylemiştir. Hamza ve Kisâf (تَمْرٌ) kelimesini (تَمْرٌ) şeklinde iki zamme ile okumuştur ki bu okuyuş da söz konusu kelimenin lehçelerinden biri²²⁰ ya da (تَمْرٍ) kelimesinin cemidir. Ayrıca bu ayet zamme ve sükûn ile de okunmuştur. (وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) terkibi ise (تَمْرٍ) üzerine ma'tûf olup bundan maksat pekmez, şıra vb. şeylerdir. Bazıları ise (ما) kelimesinin nefiy olduğunu yani “bu meyvelerin insanların fiili ile değil Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiği” anlamını ifade ettiğini söylemiştir. Hafs hariç Kûfe Ehli’nin zamiri hazfeden kıraati birinci ihtimali teyid eder; zira zamirin sıladan hazfi başka yerlerdeki hazfinden daha güzeldir.

Gürânî:

ليأكلوا من ثمره، أي: ثمر المذكور، أو ثمر النخيل. ويعلم حال الأعناب منه أو الأصل من ثمرنا. فالتفت إلى الغيبة إشارة إلى انحطاط الثمر عن الحب. وقرأ حمزة والكسائي "ثمر" بضمين لغة منه، أو جمع "ثمار". وما عملته أيديهم، "ما" موصولة، أو موصوفة أي: الذي، أو أي شيء عملته أيديهم، ولهم فيه صنع وهو ما يتخذ من الثمار كالدبس وأشباهه، أو نافية ليس ذلك الثمر بكسبهم وإن غرسوا وسقوا بل هو خلق الله، كقوله: "ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ"، وهذا أمس لكونه آية. وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر بحذف الهاء لجواز حذف المفعول عائداً كان أو غير عائداً، وليس فيه تأييد للوجه الأول لأن حذف العائد إلى الموصول أو الموصوف إنما يكون أحسن إذا لم يعارضه قوة المعنى ومناسبة المقام. أفلا يشكرون، أبلغ من الأمر لأنه إنكار على الترك²²¹

(لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمْرِهِ) terkibindeki تَمْرٌ kelimesi zikri geçen şeylerin ya da hurma ağaçlarının meyveleridir. Üzüüm ya da bizim diğer meyvelerimizin durumu ise buna kıyasla bilinir. Ayrıca burada meyvenin tohumdan indiğine işaret etmek için “iltifat” sanatına başvurulmuştur. Hamza ve Kisâf (تَمْرٌ) kelimesini (تَمْرٌ) şeklinde iki zamme ile okumuştur ki bu okuyuş da söz konusu kelimenin lehçelerinden biri ya da (تَمْرٍ) kelimesinin cemidir. (وَمَا عَمَلَتْهُ) الذي عملته أيديهم، ولهم فيه صنع ya da mevsûl ya da mevsuftur yani (أَيْدِيهِمْ) terkibindeki (ما) kelimesi ise mevsûl ya da mevsuftur yani (وَمَا عَمَلَتْهُ) الذي عملته أيديهم، ولهم فيه صنع ya da (تَمْرٌ) kelimesinin cemidir.

²²⁰ Ferrâ bu iki lehçe hakkında şöyle demektedir: “وَكَانَ لَهُ تَمْرٌ” buyruğuna gelince, bana Muallî b. Hilâl el-Ca’fer, ona da Ebû Nuceyh, Mücâhid’in, ‘Kur’ân’da zammeli olan تَمْرٌ kelimesi ‘mal’, fethalı تَمْرٌ kelimesi ürün anlamına gelir’ dediğini aktardı.” (bkz. Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 635.)

²²¹ Gürânî, *Gâyetü’l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 250.

şeylerdir. (مَا) kelimesinin nefiy olması yani “bu meyveler her ne kadar dikip sulasalar da insanların fiili ile değil Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiği” anlamını ifade etmesi de mümkündür. Nitekim Allah (c.c) başka bir ayette “Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?”²²² buyurmaktadır. Hamza, Kisâi ve Ebû Bekr ise bu ayeti zamiri hafzederek okumuştur; zira mef’ûl, âid olsun olmasın hazfi câiz olan bir unsurdur. Ayrıca burada birinci, görüşü teyit eden bir husus da yoktur; çünkü Mevsûle ya da mevsûfa âid olan zamirin hazfi, sadece manayı zayıflatmadığı ve makama uygun olduğu zaman güzel olur.

(وَمَا عَمَلَتْهُ أَيْدِيهِمْ) cümlesindeki (مَا) lafzının ne anlama geldiği hakkında müfessirler birkaç farklı ihtimal üzerinde durmaktadırlar. Müfessirlere göre söz konusu lafız ism-i mevsûl ya da mevsûf olabileceği gibi, nefiy anlamına gelmesi de ihtimal dâhilindedir. Söz konusu ihtimallerin i’râbî takdirleri şöyledir:

1-İsm-i Mevsûl:

(الذي عملته أيديهم) / ve kendi elleriyle ürettiklerinden yesinler diye)

2-Mevsûf:

(أي شيء عملته أيديهم) / kendi elleriyle ürettikleri ne varsa yesinler diye)

3-Nefiy:

(ليس ذلك الثمر بكسبهم بل هو خلق الله) / bu yemişleri onların çalışmaları meydana getirmedi, hakikatte yaratan Allah’tır.)

Beyzâvî de Gürânî de bu takdirleri aktarır; fakat iki müfessirin ayrı düştüğü husus söz konusu ihtimallerin istidlalinde izlenen metot ile zamir hazfinin uygun olduğu yerler hakkındadır. Beyzâvî ism-i mevsûl takdirini zikrettikten sonra, “bu lafzın nefiy anlamına geldiğini söyleyen kimselerin de olduğunu, fakat Hafs hariç Kûfe Ehli’nin zamiri hafzederek kıraatinin birinci ihtimali teyid ettiğini; zira zamirin siladan hazfinin başka yerlerdeki hazfinden daha güzel olduğunu” söyleyerek söz konusu lafzın ism-i mevsûl anlamına gelişini Kûfe Ehli’nin kıraatıyla delillendirmeye çalışır. Gürânî bu iki ihtimalin dışında ayrıca (مَا) lafzının mevsûf

²²² Vâkia 56/59.

olabileceği ihtimalini de aktardıktan sonra tercihini “nefiy” anlamından yana kullanır. Onun bu husustaki öncelikli delili Vâkia sûresin’de geçen (**ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ**) **الْخَالِقُونَ** / *Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz miyiz yaratan?*) ayetidir.²²³ Gürânî’nin Beyzâvî’ye itiraz ettiği asıl nokta ise Beyzâvî’nin Kûfe Ehli kıraatiyle istidlalde bulunmasıdır. Gürânî’ye göre, “Kûfe Ehli’nin kıraati ism-i mevsûl olma ihtimalini teyid eden bir unsur değildir, zira mef’ûl ister âid/râcî olsun ister olmasın, hazfedilmesi caiz olan bir ma’mûldür.²²⁴ Mevsûle ya da mevsûfa âid olan zamirin hazfi ise, sadece manayı zayıflatmadığı ve makama uygun olduğu zaman güzel olur.”²²⁵

Molla Gürânî’nin söz konusu lafzın delâletindeki tercihini teyid etmek için delil olarak sunduğu Vâkia Suresi’nde geçen ayet ile bu ayeti karşılaştırdığımız zaman iki ayetin anlam açısından birbirlerini tam olarak karşılamadıkları görülmektedir, zira Vâkia Suresi’nde geçen ayet “yaratma” fiili ile oluşturulmuşken, bu ayet “amel/çalışma” fiiliyle oluşturulmuştur, ayrıca Ahmed b. Muahmed, İbn Hişâm’ın *Kavâidü’l-İ’râb* adlı eserine yazdığı şerhte, harf-i mevsûle âid olan zamirin hazfini koşulsuz olarak caiz görür.²²⁶

2.5.1.2. Zamirin Râcî Olduğu İsim

﴿وَتَاللَّهِ لَا كَيْدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُولُوا مُدْبِرِينَ﴾ ﴿جَعَلَهُمْ جُدَادًا إِلَّا كَبِيرًا هُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾

²²³ Vâkia 56/59.

²²⁴ Molla Gürânî’nin kast ettiği şey “cümlede hal ve mef’ûl konumunda olan öğelerin kelamın rüknü olmadığı yani hazfinin caiz olduğu hususudur, nitekim Meylânî, *Şerhu’l-Muğnî* adlı kitabında hal ve mef’ûlü: “**فضلة واقعة بعد كلام تام** / Kelâmın asıl öğeleri zikredildikten sonra getirilen tamamlayıcı unsurlardır” diye tarif eder. (bkz. Meylânî, *Hâşiyeli Şerhu’l-Muğnî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 25.)

²²⁵ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. IV, s. 268; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 250.

²²⁶ Şemseddîn Sivâsî, Ahmed b. Muhammed (v. 1006/1597), **Hallü Me’âkdi’l-Kavâ’id/Tam Kayıtlı Şerhü’l-Kavâid**, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul, t.y., s. 23.

“Allah’a yemin ederim ki siz ayrılıp gittikten sonra putlarınıza bir oyun oynayacağım!” (Onlar gidince) İbrâhim putları paramparça etti, ona başvururlar diye de büyük putu bıraktı.²²⁷

Zemahşerî:

وإنما استبقى الكبير لأنه غلب في ظنه أنهم لا يرجعون إلا إليه، لما تسامعوه من إنكاره لدينهم وسبه لأهنتهم، فيبكتهم بما أجاب به من قوله بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْتَأْذِنُوا عَنْ الْكَلْبِيِّ إِلَيْهِ إِلَى كَبِيرِهِمْ. ومعنى هذا: لعلمهم يرجعون إليه كما يرجع إلى العالم في حل المشكلات، فيقولون له: ما هؤلاء مكسورة ومالك صحيحا والفأس على عاتقك؟ قال هذا بناء على ظنه بهم، لما جرب وذاق من مكابرتهم لعقولهم واعتقادهم في آهنتهم وتعظيمهم لها أو قاله مع علمه أنهم لا يرجعون إليه استهزاء بهم واستجهالا، وأن قياس حال من يسجد له ويؤمله للعبادة أن يرجع إليه في حل كل مشكل²²⁸

İbrahim’in (as) büyük putu kırmamasının sebebi şuydu: Müşrikler, İbrahim’in (as) onların dinini reddettiğini, ilahları hakkında ileri geri konuştuğunu duymuşlardı, bu yüzden İbrahim (as) büyük ihtimalle müşriklerin kendisine geleceklerini biliyordu. Büyük putu geride bırakmak sûretiyle “Aksine, şu büyükleri yapmıştır. Şunlara sorun...” diyerek onları susurtmayı amaçlamıştı. Kelbî’nin ise (إِلَيْهِ) ayeti (إِلَى كَبِيرِهِمْ) anlamındadır dediği rivayet edilmiştir. Bunun anlamı ise “müşriklerin sorunlarını çözmek için bir bilgine başvurulması gibi büyük puta başvurarak: Bunlara ne oldu da böyle kırıldılar, sen ise sağlam duruyorsun ve balta da boynunda?” demeleridir. İbrahim (as), Onların ilahlarına gösterdikleri saygıyı ve onlarda akıl olduğunu tevehhüm ettiklerini bildiği için onlara böyle söylemişti. Ya da ilahlarına başvurmayacaklarını bile bile sadece onlarla alay etmek ve cehaletlerini yüzlerine vurmak için böyle söylemişti. Zira puta secde eden ve onu tapılmaya lâıyk gören kimse, problemlerinin çözümünde de ona başvurur.

Beyzâvî:

إِلَّا كَبِيرًا هُمْ لِلْأَصْنَامِ كَسْرٌ غَيْرُهُ وَاسْتِيقَاةٌ وَجَعَلَ الْفَأْسَ عَلَى عُنُقِهِ. لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ لِأَنَّهُ غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ إِلَّا إِلَيْهِ لِتَفَرُّدِهِ وَاسْتِهْزَاءِهِ بِعِدَاوَةِ آهْنَتِهِمْ فَيَحَاجُّهُمْ بِقَوْلِهِ: بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ فَيَحْجِبُهُمْ، أَوْ أَنَّهُمْ يَرْجِعُونَ إِلَى الْكَبِيرِ فَيَسْأَلُونَهُ عَنْ كَاسِرِهَا إِذْ مِنْ شَأْنِ الْمَعْبُودِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ فِي حَلِّ الْعَقْدِ فَيَبْكِيهِمْ بِذَلِكَ، أَوْ إِلَى اللَّهِ أَيْ يَرْجِعُونَ إِلَى تَوْحِيدِهِ عِنْدَ تَحَقُّقِهِمْ عَجْزَ آهْنَتِهِمْ²²⁹

²²⁷ Enbiyâ 21/57-58.

²²⁸ Zemahşerî, a.g.e., c. XVII, s. 1235.

²²⁹ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 54.

(إِلا كَبِيرًا هُمْ) buyruğundaki (هَمْ) ifadesi (لِلْأَصْنَامِ) /Putların büyüğü anlamındadır.

İbrahim (as) putları kırmış; fakat büyük puta dokunmayıp baltayı da onun boynuna asmıştır. (لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ) buyruğuna gelince, İbrahim (as) müşriklerin kendisine geleceklerini biliyordu; çünkü putlara düşmanlık eden tek kişi oydu ve bununla şöhret bulmuştu. Müşrikler kendisine geldiğinde onlara: “Aksine, şu büyükleri yapmıştır. Şunlara sorun...” diyerek onları susturmayı amaçlamıştı. Ya da (إِلَيْهِ) ifadesindeki zamir İbrahim’e (as) değil “büyük put” a râcî olur, böylece onlar gidip “büyük put” a diğer putları kimin kırdığını soracaklardır; zira müşkilatların çözümünde ibadet edilene başvurulur. İbrahim (as) da böyle söyleyerek onları susuturmak istemiştir. Veyahut (إِلَيْهِ) ifadesindeki zamir Allah’a âit olur. yani onlar acizyetlerini fark ederek Allah’ı birlemeye döneceklerdir.

Gürânî:

إِلا كَبِيرًا هُمْ، لِلْأَصْنَامِ. لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ، إِلَى إِبْرَاهِيمَ. فَإِنَّهُ الْمُنْفَرِدُ بَعْدَ أَوْتَمَّ فِيبِكْتَهُمْ بِهَا، أَوْ إِلَى الْكَبِيرِ. فَإِنَّهُ

كَبِيرِ الْمَعْبُودِينَ وَرَأْسِهِمْ فِيبِكْتَهُمْ أَيْضًا. وَجَعَلَ الضَّمِيرُ لِلَّهِ بَعِيدٌ إِذْ لَا فَائِدَةَ فِي إِبْقَاءِ الْكَبِيرِ حِينَئِذٍ²³⁰

(لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ) (إِلا كَبِيرًا هُمْ) buyruğundaki (هَمْ) ifadesi (لِلْأَصْنَامِ) /Putların büyüğü anlamındadır. (

لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ) buyruğuna gelince, (إِلَيْهِ) ifadesindeki zamir İbrahim’e (as) aittir; çünkü putlara düşmanlık eden tek kişi oydu ve bununla şöhret bulmuştu. Müşrikler kendisine geldiğinde onlara: “Aksine, şu büyükleri yapmıştır. Şunlara sorun...” diyerek onları susturmayı amaçlamıştı. Ya da (إِلَيْهِ) ifadesindeki zamir İbrahim’e (as) değil “büyük put” a âid olur, çünkü diğer putların büyüğü ve lideri oydu; bu takdir de yine İbrahim (as) onları susuturmuş oluyordu. Zamiri Allah’a âid kılmak ise akla uzaktır; zira bu takdirde “büyük put” u bırakmanın bir anlamı olmaz.

İbrahim’in (as) büyük putu bırakması, kavmi kendisine geldiğinde onlara: “Aksine, şu büyükleri yapmıştır. Şunlara sorun...”²³¹ diye cevap vermek, yani putların cevaptan aciz varlıklar olduklarını, ibadete layık olan asıl varlığın her şeyin yaratıcısı olan Allah (c.c.) olduğunu bildirmek ve onları susturmak, ya da onlarla alay etmek içindi. Beyzavî ayette geçen (إِلَيْهِ) terkîbindeki zamirin büyük puta rücu edebileceği gibi İbrahim ya da Allah’a da rücu edebileceğini; zira İbrahim’in (as) kavmi putların acizyetini fark edince Allah’ı birleme cihetine yönelmelerinin

²³⁰ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 41.

²³¹ Enbiyâ 21/93.

muhtemel olduğunu belirtirken,²³² Gürânî ise “O zaman büyük putu kırmayıp baltayı boynuna asmanın bir anlamı kalmaz” diyerek zamirin Allah’a rücu etmesi ihtimalini reddeder.²³³

Beyzâvî’nin yaklaşımı iki açıdan problemlidir. Birincisi zamirlerde asıl olan en yakın isme râcî olmalarıdır. İkincisi ise kavmin Beyzâvî’nin söylediği gibi Allah’ı birleme ihtimalleri için, öncelikle putlara gidip onların kendilerini koruyamadıklarını görmeleri gerekir. Ayrıca Zemahşerî, İbn Âşûr ve daha başka birçok müfessir zamirin, “büyük puta” râcî olduğunu kabul etmektedir.²³⁴

2.5.2. Masdar

2.5.2.1. İsm-i Alet-Masdar

﴿وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۗ قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾

“Medyen’e kardeşleri Şuayb’ı (gönderdik). Dedi ki: ‘Ey kavmim! Allah’a kulluk edin; sizin O’ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. Artık ölçme ve tartma işini düzgün yapın, insanların mallarının değerini düşürmeyin, düzene sokulduktan sonra yeryüzünde bozgunculuk yapamayın. Eğer inananlar iseniz bunlar sizin için daha hayırlıdır.’”²³⁵

Zemahşerî:

فإن قلت: كيف قيل الكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وهلا قيل: المكيال والميزان، كما في سورة هود عليه السلام؟ قلت: أريد بالكيل: آلة الكيل وهو المكيال. أو سمى ما يكال به بالكيل، كما قيل: العيش، لما يعاش به. أو أريد: فأوفوا الكيل ووزن الميزان. ويجوز أن

²³² Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 54.

²³³ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 341.

²³⁴ bkz. Zemahşerî, a.g.e., c. XVII, s. 680; Neseфі, a.g.e., c. I, s. 89; İbn Âşûr, a.g.e., c. XVII, s. 98.

²³⁵ A'râf 7/85.

يكون الميزان كالميعاد والميلاد بمعنى المصدر، ويقال: بخسته حقه: إذا نقصته إياه. ومنه قيل للمكس البخس. وفي أمثالهم: تحسبها حمقاء وهي باخس²³⁶.

Şayet, "burada (الكيل) ifadesini yerine, Hûd Suresi'nde olduğu gibi (مكيال) denilemez miydi?" diyecek olursan, şöyle derim: "(الكيل) ifadesi ile (آلة الكيل/Ölçü aleti) kastedilmektedir ki bu, ism-i alet olan (مكيال) anlamına gelir. Nitekim kendisiyle yaşamın idame ettirildiği şeye (العيش) denilmesi de bu kabildendir. Burada (الميزان) (فاوفا الكيل و وزن الميزان) / Ölçünün ve terazi dengesinin hakkını verin) denilmek istenmiş ya da (الميزان) ifadesi masdar anlamında kullanılmış olabilir.²³⁷

Bezâvî:

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ أَي آتُوا الْكَيْلَ عَلَى الْإِضْمَارِ، أَوْ إِطْلَاقَ الْكَيْلِ عَلَى الْمَكْيَالِ كَالْعَيْشِ عَلَى الْمَعِشِ لِقَوْلِهِ: وَالْمِيزَانَ كَمَا قَالَ فِي سُورَةِ «هُودٍ» أَوْفُوا الْمَكْيَالَ وَالْمِيزَانَ أَوْ الْكَيْلَ وَوزن الميزان، ويجوز أن يكون الميزان مصدرًا كالميعاد²³⁸

(فَأَوْفُوا الْكَيْلَ) buyruğundaki (الْكَيْلُ) ifadesi, (آلة الكَيْلِ) anlamında olup, muzaf mukadderdir. Bir diğer ihtimal ise (الْكَيْلِ) kelimesinin, (المِكْيَالِ) anlamına ıtlak edilmesidir. Tıpkı (العَيْشِ) kelimesinin (المَعِشِ) anlamına ıtlakı gibi! Zira ayette ayrıca (والميزان) ifadesi de kullanılmaktadır. Nitekim Hûd Suresi'nde de (أَوْفُوا الْمَكْيَالَ وَالْمِيزَانَ) buyrulur. Ayrıca tevil (الْكَيْلِ وَوزن الميزان) şeklinde masdar da olabilir; çünkü (الميعاد) kelimesinin masdar anlamında oluşu gibi, (الميزان) kelimesi de masdar anlamına gelebilir.

Gürânî:

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ، أَي: آتُوا الْكَيْلَ لِتَقَارِبِهِ مَعَ الْمِيزَانَ، وَلِقَوْلِهِ: "المكْيَال" فِي سُورَةِ هُودٍ. وَحَمَلُ "الميزان"

على المصدر بعيد غير مستعمل²³⁹

²³⁶ Zemahşerî, a.g.e., c. VIII, s. 373.

²³⁷ Zemahşerî, a.g.e., c. VIII, s. 373.

²³⁸ Bezâvî, a.g.e., c. III, s. 23.

²³⁹ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 133.

(فَأَوْفُوا الْكَيْلَ) buyruğundaki (الْكَيْلَ) ifadesi, (آلَةَ الْكَيْلِ) anlamındadır; çünkü (الميزان) ism-i aleti ile mücavereti bulunmaktadır, ayrıca Hûd Suresi'nde de (أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ) buyrulur. (الميزان) kelimesini masdara hamletmek ise akla uzaktır; çünkü Arapların böyle bir kullanımı bulunmamaktadır.

Zemahşerî ayette geçen (الكيل) ve (الميزان) ve ifadeleriyle ilgili birkaç farklı tevilde bulunur. Beyzâvî de yine Zemahşerî ile aynı açıklamayı yapar. Gürânî ise (الميزان) ifadesinin Araplar tarafından masdar anlamında kullanılmadığını ve bu tevilin uzak bir ihtimal olduğunu söyler.²⁴⁰ ﴿وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ تَقَلَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ ve ﴿وَمَنْ حَقَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ﴾²⁴¹ ayetlerini²⁴¹ göz önünde bulundurduğumuz zaman Zemahşerî'nin tevilinin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz; zira Sa'leb de bu ayetlerde (الْوَزْنُ) ve (مَوَازِينُ) kelimeleri birbirinin yerine kullanıldığını; dolayısıyla (الميزان) kelimesinin çoğulu olan (مَوَازِينُ) kelimesine masdar anlamı verildiğini söylemektedir.²⁴² Buna göre ayetin meali “Artık ölçme ve tartma işini düzgün yapın” şeklinde olacaktır.

2.5.2.2. Masdar-Cem

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا – أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا ﴾

“Yeryüzünü diriler ve ölümler için toplanma yeri yapmadık mı?”²⁴³

Beyzâvî:

﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا كَافِتَةً اسْمٌ لِمَا يَكْفَتُ أَيُّ يَضُمُّ وَيَجْمَعُ كَالضَّمَامِ وَالْجَمَاعِ اسْمٌ لِمَا يَضُمُّ وَيَجْمَعُ، أَوْ

مصدر نعت به أو جمع كفات وصيام، أو كفت وهو الوعاء أجرى على الأرض باعتبار أقطارها²⁴⁴

²⁴⁰ Beyzâvî, a.g.e., c. III, s. 23; Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 133.

²⁴¹ A'râf 7/8-9.

²⁴² İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, t.y, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire. s. 4828.

²⁴³ Mürselât 77/5.

²⁴⁴ Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 276.

(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا) ayetindeki (كِفَاتًا) ifadesi (كَافِتَةً) anlamında olup “toplanıp bir araya getirilen şey”e ismi kılınmıştır. Nitekim (الضَّمَام) ve (الْجَمَاعُ) kelimeleri de bunun gibidir; toplanıp bir araya getirilen ve birbirine eklenen şeye isim kılınmışlardır; fakat böyle olabileceği gibi, mevsûf masdar ya da (صِيَامٍ-صَائِمٍ) örneklerinde olduğu gibi, yeryüzünün bölgeleri dikkate alınarak yeryüzüne icra edilip²⁴⁵ (كَافِتٍ) kelimesinin veya “kap” anlamındaki (كَفْتُ) cemi de olabilir.

Gürânî:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا اسْمٌ لِمَا يَكْفَتُ أَيُّ: يَجْمَعُ، كَالضَّمَامِ، اسْمٌ لِمَا يَضُمُّ، أَوْ مُصَدَّرٌ نَعْتٌ بِهِ لَا جَمْعَ

كافت، كصيام في صائم لإسناده إلى ضمير الأرض²⁴⁶

(أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا) ayetindeki (كِفَاتًا) ifadesi (كَافِتَةً) anlamında olup ‘toplanıp bir araya getirilen şey’e ismi kılınmıştır. Nitekim (الضَّمَام) ve (الْجَمَاعُ) kelimeleri de bunun gibidir; toplanıp bir araya getirilen ve birbirine eklenen şeye isim kılınmışlardır; fakat (صِيَامٍ-صَائِمٍ) örneğine benzetilerek cem denilemez; çünkü yeryüzünün zamirine isnad edilmiştir ki (zahir de müfreddir).

Beyzavî ayette geçen (كفات) kelimesinin “toplayan ve bir araya getiren şeyin adı” ya da “masdar” olabileceği gibi; yeryüzünün değişik bölge ve kıtaları dikkate alınarak (أَرْض) kelimesi de çoğul kabul edilebilir. Böylece (صيام - صائم) örneğinde olduğu gibi (كفات) kelimesi de (كافت) kelimesinin ya da “kap/çömlek” anlamındaki (كافت) kelimesinin çoğulu olabileceğini söylemiştir.²⁴⁷ Gürânî ise (كفات) kelimesinin

²⁴⁵ “Yeryüzünün bölgeleri dikkate alınarak yeryüzüne icra edilmesi” denilmesinin sebebi yeryüzünün müfred olmasıdır; dolayısıyla yeryüzünün lafzı değil de manası yani “bölgeler” itibar edildiğinde cem lafzın üzerinde icra edilmesi de câiz olur.

²⁴⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 334.

²⁴⁷ Beyzâvî, *a.g.e.*, c. V, s. 276.

(أَرْض) kelimesinin zamîrine isnad edildiği²⁴⁸ için bu kelimenin çoğul olmasının mümkün olmadığını söyler.²⁴⁹

Bu ihtilafın daha iyi anlaşılması için öncelikle (كفات) kelimesinin sözlükte ne gibi anlamlara geldiğinin bilinmesi ve ilk dönem müfessirlerinin söz konusu ayeti nasıl tevil tefsir ettiklerinin incelenmesi gerekmektedir.

İbn Manzûr *Lisânü'l-Arab*'da İbn Sîde'nin şu görüşünü aktarır:

Dil ehline göre (كفت) kelimesi “küçük tencere”, “bir araya toplayıp kabzetmek” gibi anlamlara gelirken (كفات) kelimesi ise “bir şeylerin kabzedilip bir araya getirildiği yer” anlamındadır fakat bana göre (كفات) kelimesi burada, (ضم) ve (قبض) anlamında masdar olup, (ذات كفات للأحياء والأموات) takdiriyle nasb yapar.²⁵⁰ (أحياء) ve (أموات) kelimelerini

İbn Manzûr daha sonra şöyle devam eder:

Yeryüzünün (كفات) olması ise, içinin ölülere, dışının ise dirilere mekan olmasıdır. Arapların “ev” anlamında (كفات الأحياء), “mezarlık” anlamında ise (كفات الأموات) demeleri işte bu anlama mebnîdir.²⁵¹

Ferrâ ise bu ayeti şöyle açıklar:

(ثلاثة أيام متتابعات) buyruğuna gelince, Abdullah'ın²⁵² bu ayetteki kıraati (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ) şeklindedir. Şayet²⁵³ (أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ. يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ) ayetinde (إِطْعَامٌ) kelimesini (يَتِيمًا) üzerinde vuku edip (صِيَامٌ)'i nasb ettiğin gibi (صِيَامٌ) kelimesini de tenvinli okuyarak (ثَلَاثَةً) kelimesini nasb edersen bu da caiz olur. Nitekim²⁵⁴ (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا) ayeti de bunun gibidir. Buna göre tevil (فَجَزَاءٌ)²⁵⁵ (يَتِيمًا) ayeti de yine bunun gibidir; (مِثْلُ مَا قَتَلْنَا مِنَ النَّعَمِ) kelimesini nasb yapman câizdir. Ayrıca

²⁴⁸ İsnâddan maksat, (أَرْض)'ın zi'l-hâl, (كفات)'ın ise (أحياء) ve (أموات)'in âmili olarak (أَرْض)'a hal olmasıdır.

²⁴⁹ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 334.

²⁵⁰ İbn Manzûr, *a.g.e.*, ss. 3895-3896.

²⁵¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, ss. 3895-3896.

²⁵² Abdullah b. Mes'ûd.

²⁵³ Beled 90/14-15.

²⁵⁴ Mürselât 77/26-27.

²⁵⁵ Mâide 5/95.

Abdullah'ın bu ayetteki kıraati (فجزاءه مثل ما قتل), Medine ehlinden bazı kimseleri kırattı ise (فجزاء) şeklinde olup bunların tümü (dil kuralları ve mana) açısından doğrudur.²⁵⁶

Şu halde, Beyzâvî'nin görüşünü esas aldığımız zaman anlam “Yerleri, dirileri ve ölüleri ve toplayan mekanlar yapmadık mı?” şeklinde; Gürânî'nin de dâhil olduğu ağırlıklı görüşü²⁵⁷ esas aldığımızda ise “Yeryüzünü diriler ve ölüler için toplanma yeri yapmadık mı?” şeklinde olacaktır. Gürânî'nin bir diğer temel kaynağı olan Zemahşerî ise bu hususta sadece, (كفات) kelimesinin toplayan ve bir araya getiren şeyin adı olduğunu belirtmekle yetinir. Bu ise Zemahşerî'nin “cem” teviline itibar etmediğini gösterir.²⁵⁸ İbn Atıyye el-Endelüsî, Beyzâvî'den daha önce bu kelimenin “cem” anlamına geldiği ile ilgili bir görüş aktarmış fakat o da bu görüşü zayıf bulmuştur.²⁵⁹

2.5.2.3. Salât Kelimesinin İştikakı Salât

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

“Gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden infâk ederler”²⁶⁰

Zemahşerî:

والصلاة: فعلة من صلى، كالزكاة من زكى. وكتابتها بالواو على لفظ المفخم. وحقيقة صلى: حرّك الصلويين

لأن المصلى يفعل ذلك في ركوعه وسجوده. وقيل للداعي: مصلّ، تشبيهاً في تخشعه بالراكع والساجد²⁶¹

²⁵⁶ Ferrâ, **a.g.e.**, c. I, s. 326. Ferrâ başka bir yerde bu meseleyi şöyle açıklar: وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ وَيُعَلِّدُونَ مِنَ الْأَرْضِ وَتَكْفَتِ الْأَحْيَاءِ الرِّزْقَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقٌ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئاً نَبِيّاً. Nitekim وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ayeti de bunun gibidir; zira bu ayetin tevili تكففت الأحياء الرزق şeklinde. Yine أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَةِ يَتِيمًا ayetinde de aynı şey söz konusudur. Şayet الرزق kelimesi الشئ ile yanyana olsaydı من السموات şeklinde de aynı durum söz konusudur. (bkz. Ferrâ, **a.g.e.**, c. II, s. 596.)

²⁵⁷ Zemahşerî, **a.g.e.**, s.1169. Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 334.

²⁵⁸ Zemahşerî, **a.g.e.**, s.1169.

²⁵⁹ İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (v. 541/1147) **el-Muharreru'l-Vecîz Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz**, Dâru'l-Hayr, Beyrut, 2007 c. VIII, s. 506.

²⁶⁰ Bakara 2/3.

(زكى) kelimesinin (الركاة) kelimesinin (فعله) kelimesinin (صلى) kelimesi (الصلاة)

fiilinden gelmesi gibi. Vâv ile yazılmış olması tefhim içindir. (صلى) fiilinin esas anlamı ise “kalçaların hareket ettirilmesi”dir. Nitekim namaz kılan kimse de secde ve ruku esnasında kalçalarını hareket ettirir. Bazıları ise ruku ve secde eden kimsenin huşusuna teşbihle ‘dua eden kimse’ye (مصل) demiştir.

Beyzâvî:

وقيل : أصل صلى حرك الصلويين لأن المصلي يفعله في ركوعه وسجوده ، واشتهار هذا اللفظ في المعنى

الثاني مع عدم اشتغاره في الأول لا يقدر في نقله عنه ، وإنما سمي الداعي مصليا تشبيها له في تحشعه بالركاع الساجد²⁶²

(صلى) fiilinin “kalçayı hareket ettirme” anlamından geldiği; çünkü namaz kılan

kişinin de ruku ve secde de bunu yaptığı söylenmiştir. Kelimenin ilk anlamında değil de ikinci anlamda şöhret bulmuş olması, onun birinci anlamdan alınmış olmasına zarar vermez.

“Dua eden kimse”ye (مصل) denilmesi ise ruku ve secde eden kimsenin huşusuna teşbih edildiği içindir.

Gürânî:

والمراد بما الأركان المخصوصة سميت بما لاشتمالها على الدعاء، كما سميت سبحة لاشتمالها على التسبيح

بوضع موضع المصدر. يقال: صلى صلاة، وليس لمصدره استعمال. وقيل: من الصلا لأن المصلي يرك صلوئه.

والصلوان المرتفعان في جانبي مَنَّبَتِ الذَّنْب. ثم قيل: صلى صلاة إذا دعا تشبيها له بالمصلي في تحشعه، وليس بوجه لأن

الاشتقاق مما ليس بحدث قليل، ولأن الصلوة في أشعار الجاهلية بمعنى الدعاء شائعة، ولم يكن لهم علم بالأركان

المخصوصة، فأنى لهم التجوز بما لا علم لهم به. وإنما كتبت بالواو للإشعار بالأصل كَهْدَى وسُرَى بالياء. وقيل: كتبت

بالواو على لفظ المفخم وليس بشيء إذ لم يقرأ به أحد، فكيف يوضع الرسم باتفاق الصحابة على شيء لا وجود له.

وأما تغليب ورش لأمه ليس لإمالة الألف نحو مخرج الواو بل لأن الصاد من الحروف المستعربة فغلظ اللام لتقارب الصاد

كما فخمه في "ظلموا" وطال²⁶³

²⁶¹ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 38

²⁶² Beyzavî, a.g.e., c. I, s. 38.

²⁶³ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), I, ss. 47-48.

(الصلاة) kelimesinden maksat “erkân-ı mahsûse”dir. Böyle isimlendirilmesinin sebebi ise içinde “dua” fiilinin bulunmasıdır. Nitekim içeriğinde “tesbih” fiili bulunduğu için (سبحة) da denilmiş; dolayısıyla masdar yerine konulmuştur. Masdarının ise isti’malı bulunmamaktadır. Bazıları ise “(الصلاة) kelimesi kalçaları hareket ettirme anlamındaki (صلى) kelimesinden gelmektedir; çünkü namaz kılan kimse de secde ve ruku esnasında salaveyni hareket ettirir.” demiştir. -Salveyn kuyruk sokumunun altında yükselen iki noktadır- bu görüş sahipleri ardında da “Dua eden kimseye (مصل) denilmesi ise rüku ve secde eden kimsenin huşusuna teşbih edildiği içindir” demişlerdir. Doğrusu bu görüş kabule şayan değildir, zira câmid kelimelerden ıstikak çok azdır. Ayrıca kelimenin câhiliyye şiirlerinde dua anlamında kullanımı çok yaygındır, hâlbuki onlar erkân-ı mahsûse(namaz) hakkında herhangi bir bilgiye de sahip değillerdi, binaenaleyh bilgilerinin olmadığı bir şey hakkında nasıl mecâz yapacaklar ki? Kelimenin (و) ile yazılması ise (هدى) ve (سرى) kelimelerinde de olduğu gibi, kelimenin aslının (و)’lu olduğunu bildirmek içindir. Kelimenin (و) ile yazılması “Tefhim için yani (ل) kalın okunsun diyedir” şeklindeki görüş de tutarlı değildir; zira kimse bu kelimeyi tefhîm ile okumamıştır. Şu halde mevcut olmayan bir harfin sûreti nasıl olur da ashâbın ittifakı üzere olan mushaf hattına dâhil edilir? Verş’in (ل)’ı kalın okumasına gelince bu, (ل)’i (و)’ın mahrecine imale için değil, bilakis (ص)’ın isti’lâ harflerinden olmasından kaynaklanmaktadır, binaenaleyh Verş, (ل)’ı (ص)’a yaklaştırmak için kalın okumuştur, nitekim aynı şeyi (ظلموا) lafzı için de yapmıştır.²⁶⁴

Sözlükte “dua”, “rahmet”, “istiğfâr”, “erkân-ı mahsûse”, “tebrik”, “temcid”, “övgü”, “teşbih”, “lüzûm(devamlı sûrette bulunmak)” ve “kuyruk sokumu” gibi anlamlara gelen (الصلاة) kelimesinin asıl olarak hangi anlamdan müştak olduğu dilciler ve müfessirler arasında ihtilâflıdır²⁶⁵; Zeccâc ve Ezherî bu kelimedeki asıl mananın “lüzum” olduğu görüşündedir.²⁶⁶ Gürânî’ye göre bu kelime “duâ” anlamında olup, masdarı (صلى) fiilinden müştaktır ve (و) harfi harfi kelimenin aslındandır.

²⁶⁴ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, ss. 47-48.

²⁶⁵ bkz. Râgıb el-İsfahânî Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, 2009, **Müfredâtü Elfâzi’l-Kurân**, thk. Safvân Adnân ed-Dâvevî, ed-Dâru’ş-Şâmiye-Dâru’l-Kalem, Beyrut, ss. 490-491; İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311); **Lisânü’l-Arab**, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru’l-Meârif, Kahire, t.y., ss. 2489-2490.

²⁶⁶ bkz. İbn Manzûr, **a.g.e.**, s. 2490.

Gürânî, Zemaşerî ve Beyzâvî'nin, (الصلاة) kelimesinin hakiki manasının “dua” değil de “kalçayı hareket ettirme” anlamındaki (الصلا) kelimesi olduğu, ayrıca kelimedeki (و)ın kelimenin aslından olmayıp sadece tefhîm²⁶⁷ için yazıldığı şeklindeki görüşlerine²⁶⁸ itiraz eder.

Gürânî'nin, “hâlbuki onlar erkân-ı mahsûse(namaz) hakkında herhangi bir bilgiye de sahip değillerdi, binaenaleyh bilgilerinin olmadığı bir şey hakkında nasıl mecâz yapacaklar ki?” görüşüne katılmayan İbn Âşûr ise; İbrahim (as) ile ilgili olan (رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ ...) / Rabbim bunu yaptım ki namazı kılınsınlar! Sen de insanların gönüllerini onlara meylettir...)²⁶⁹ ayetini hatırlatıp, Arapların İslam'dan önce kendilerine mahsus ibadetleri ve namazları olan Yahudi ve Hristiyanlar arasında yaşadıklarına dikkati çekerek, onların rukû ve secdeden habersiz olamayacaklarını, ayrıca “câmid kelimelerden iştikakın azlığının” iştikakı yok saymak için muteber bir delil sayılamayacağını söylemiştir.²⁷⁰ İbn Âşûr'un burada itiraz ettiği asıl kişi Fahreddin er-Râzî olsa da aynı görüşü paylaşması bakımından Gürânî de bu itirazın muhatabı olmuştur. Lâm-ı Tarîf

2.6. HARFLER

2.6.1. Lâm-ı Tarîf

﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾

“Hayır! Kıyamet gününe yemin olsun ki! Hayır kınayan nefse yemin olsun ki!”²⁷¹

Beyzâvî:

²⁶⁷ İsfâhânî, **a.g.e.**, ss. 490-491; İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî (v. 711/1311); **İbn Manzûr, a.g.e.**, ss. 2489-2490.

²⁶⁸ Zemaşerî, **a.g.e.**, c. I, s. 38; Beyzavî, **a.g.e.**, c. I, s. 38.

²⁶⁹ İbrahim 14/37.

²⁷⁰ İbn Âşûr, **a.g.e.**, I/232-233.

²⁷¹ Kıyâmet 75/1-2.

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ بِالنَّفْسِ الْمُتَقِيَةِ الَّتِي تَلُومُ النَّفْسَ الْمُقْصِرَةَ فِي التَّقْوَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى تَقْصِيرِهَا، أَوْ الَّتِي تَلُومُ نَفْسَهَا أَيْدَاءً وَإِنْ اجْتَهَدْتَ فِي الطَّاعَةِ أَوْ النَّفْسِ الْمُطْمَئِنَّةِ اللَّائِمَةِ لِلنَّفْسِ الْأَمَارَةِ أَوْ بِالْجَنَسِ. لَمَّا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ قَالَ: «لَيْسَ مِنْ نَفْسٍ بَرَةٍ وَلَا فَاجِرَةٍ إِلَّا وَتَلُومُ نَفْسَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِنْ عَمِلْتَ خَيْرًا قَالَتْ كَيْفَ لَمْ أَزِدْ وَإِنْ عَمِلْتَ شَرًّا قَالَتْ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ قَصْرْتُ» أَوْ نَفْسِ آدَمَ فَإِنَّهَا لَمْ تَزَلْ تَتَلُومُ عَلَيَّ مَا خَرَجْتَ بِهِ مِنَ الْجَنَّةِ²⁷²

(وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ) buyruğundaki nefsten maksat, takva hususundaki

kusurlarından dolayı kıyamet günü diğer nefsleri kınayan “müttaki nefs” ya da itaat hususunda cehd gösterdiği halde “kendini kınayan nefs” ya da “nefs-i emmâre”yi kınayan “nefs-i mutmainne” veyahut “nefs cinsi”dir; zira rivayete göre Resûlullah (s.a.v.), *Kıyamet günü iyi ya da kötü her nefs kendini mutlaka kınayacaktır; şayet iyi bir nefis ise ‘neden daha fazla iyilik yapmadım?’ diye, kötü bir nefis ise de ‘yazıklar olsun bana neden kusur ettim?’ diye kendini kınayacaktır* buyurmaktadır. Üzerine yemin edilen nefsten maksat Adem’in (as) nefsi de olabilir; zira Adem (as) cennetten çıkarılmasına sebep olan şey yüzünen sürekli olarak kendini kınamıştır.

Gürânî:

هي المتقية التي تلوم النفس المقصرة يوم القيامة على التقصير، أو نفس السالك التي تلوم نفسها إذا ترفت إلى مقام أعلى، فهي أبدا في اللوم، أو نفس آدم لأنها بعد الجناية داومت على اللوم. والحمل على الجنس استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم: «ما من نفس برة وفاجرة إلا تلوم نفسها يوم القيامة؛ إن عملت خيرا قالت: كيف لم أزد، وإن عملت شرا قالت: يا ليتني كنت قصرت» لا يلائم الإعظام بالقسم. وقيل: النفس المطمئنة لأنها تلوم الأمانة أي: في حال الاطمئنان تلوم نفسها على ما فرط منها²⁷³

Üzerine yemin edilen nefsten maksat takva hususundaki kusurlarından dolayı kıyamet günü diğer nefsleri kınayan ‘müttaki nefs’ ya da seyrüsülük yapan ve ulaştığı her yüce makamda daha aşağı mertebede bulunana bir önceki makamını kınayan ve sürekli olarak kendini kınayan nefis ya da işlediği suç yüzünden cennetten çıkarılan ve sürekli olarak kendini kınayan Adem’in (as) nefsi dir. Resûlullah’ın (s.a.v.), *“Kıyamet günü iyi ya da kötü her nefis kendini mutlaka kınayacaktır; şayet iyi bir nefis ise ‘neden daha fazla iyilik yapmadım?’ diye, kötü bir nefis ise de ‘yazıklar olsun bana neden kusur ettim?’ diye kendini kınayacaktır”* buyruğu ile istidlâlde bulunarak bunu “cins” anlamına hamletmek burada nefse

²⁷² Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 265.

²⁷³ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311

atfedilen yüceltme ile bağdaşmamaktadır. Bazıları ise bu nefsin itminan halindeyken “nefs-i emmâre”yi kınayan “nefs-i mutmainne” olduğunu söylemiştir.

Ayette üzerine yemin edilen “kınayan nefis”in hangi nefis olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, müfessirler bu nefsin niteliği hakkında şu ihtimallerden bahsetmektedirler:

1. Bu dünyada takvada kusur ettiği için kıyamet günü fâcir nefsi kınayan müttaki nefis.²⁷⁴
2. Seyrisülûk yapan ve aştığı her makamda bir önceki durumunu kınayan nefis.²⁷⁵
3. Hz. Adem (as).²⁷⁶
4. Nefs-i Mutmainne.²⁷⁷
5. Müminler²⁷⁸
6. Fâcir nefisler²⁷⁹
7. Müttaki ve fâcir bütün nefisler.²⁸⁰

Gürânî son şık hariç, diğer tevillerden herhangi birine doğrudan itiraz etmez; fakat Beyzâvî tarafından aktarılan son teville itiraz ettiği için, dolaylı olarak Râzî tarafından aktarılan bir önceki teville de itiraz etmiş olmaktadır. Beyzâvî, “O gün müttaki ya da fâcir bütün nefisler kendini kınayacaktır...”²⁸¹ hadisini delil gösterir ve (النَّفْسِ) kelimesindeki Lâm-ı Tarîf’e cins anlamı vererek “buradaki maksadın müttaki ya da fâcir bütün nefisler olabileceği”ni söyler.²⁸² Gürânî ise bu ayette nefsin ta’zîm

²⁷⁴ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 1160; Râzî, **a.g.e.**, c. XXX, ss. 214-216; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265; Ebû Hayyan, **a.g.e.**, c. X, s. 343; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311;

²⁷⁵ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 1160; Râzî, **a.g.e.**, c. XXX, ss. 214-216; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265; Ebû Hayyan, **a.g.e.**, c. X, s. 343; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311;

²⁷⁶ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 1160; Râzî, **a.g.e.**, c. XXX, ss. 214-216; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265; Ebû Hayyan, **a.g.e.**, c. X, s. 343; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311;

²⁷⁷ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265; Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311.

²⁷⁸ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 368.

²⁷⁹ Râzî, **a.g.e.**, c. XXX, ss. 214-216

²⁸⁰ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265.

²⁸¹ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265.

²⁸² Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265.

edildiğini, dolayısıyla facirleri de kelimenin kapsamına dahil etmenin bu gâye ile örtüşmeyeceğini belirterek Beyzâvî'nin hadis ile yaptığı istidlâli kabul etmez.²⁸³ İki müfessirden hangisinin daha isabetli bir yorumda bulunduğunu söylemek ve aralarında bir tercihte bulunmak oldukça zordur; zira kasemlerden önceki edatların niteliği, kınamanın bu dünyada mı, yoksa ahirette mi gerçekleşeceği ve kınayan nefsin hangi nefis olduğu gibi hususlar hakkında değişik görüş ve rivayetler bulunmaktadır; fakat her iki kasemden önce bulunan nefiy edatlarının yemin edilen şeylerin büyüklüğünü ifade ettiği yorumu²⁸⁴ dikkate alındığında Gürânî'nin itirazının yerinde olduğu söylenilebilir. Nitekim Seyyîd Kutub'un Hasan el-Basrî'nin görüşüne dayanarak yaptığı şu değerlendirme de bunu desteklemektedir:

Rivayet tefsirlerinde nefs-i levvâme hakkında birçok görüş bulunmaktadır, nitekim Hasan el-Basrî'nin, "Vallahi mümini sadece nefsini kınarken görürsün" dediği nakledilir... Fâcir ise herşeyi yapar fakat asla kendini kınamaz. Biz ise bu hususta Hasan el-Basrî'nin bu görüşünü tercih etmekteyiz. Zira nefs-i levvâme, uyanıktır, sakınır, yaptıklarından pişmanlık duyar, kendini hesaba çeker, etrafını görüp gözetir. İşte bu yüzden Allah (c.c) yemin ederken onu kıyametle birlikte zikrederek durumunu yüce olduğuna vurgu yapmıştır, onun mukabili ise fâcir nefistir.²⁸⁵

Söz konusu ayetin bağlamı ve sibakı dikkate alındığında ise Beyzâvî'nin yorumunun çok da zayıf bir ihtimal olmadığı görülür; çünkü bir önceki ayette kıyamete, ardından da kınayan nefse yemin edilmiştir ve kıyamet günü fâcirlerin kendilerini kınayacakları muhakkaktır. Len

2.6.2. Len

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ

فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ

تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾

²⁸³ Gürânî'nin hadis ilmindeki yerini göz önünde bulundurduğumuz zaman, onun bu hadisi zayıf kabul ettiğini anlıyoruz.

²⁸⁴ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 1160; Râzî, **a.g.e.**, c. XXX, ss. 214-216; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 265; Ebû Hayyan, **a.g.e.**, c. X, s. 343; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 311; İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. XXIX, s. 368;.

²⁸⁵ Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî (v.1966) **fi Zilâlî'l-Kur'ân**, Dâru'l-Meşârik, Beyrût, 2003, c. VI, s. 3768.

“Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, ‘Rabbim! Bana görün; sana bakayım,’ dedi. Rabbi, ‘Sen beni asla göremezsin. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin,’ buyurdu. Rabbi o dağa tecelli edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: ‘Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim.’”²⁸⁶

Zemahşerî:

فإن قلت: ما معنى لَنْ؟ قلت: تأكيد النفي الذي تعطيه «لا» وذلك أن «لا» تنفي المستقبل. تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً. والمعنى: أن فعله ينافي حالى، كقوله لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَاباً وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ فقوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ نفي للرؤية فيما يستقبل. ولن تراني تأكيد وبيان، لأن المنفي مناف لصفاته²⁸⁷

Şayet “(لَنْ) harfi burada ne anlama gelir?” diye soracak olursan şöyle derim: Bu harf

(لا) harfinin tekitli halidir; çünkü (لا) harfi gelecek zamanı nefyeder ve (لا أفعل غداً) /Yarın bunu yapmayacağım) dersin; fakat bu nefyi tekit etmek istersen (لن أفعل غداً) /Yarın bunu asla yapmayacağım) dersin yani “bunu yapmak benim durumuma uymaz” demiş olursun. Nitekim (...hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar!)²⁸⁸ ayeti de bunun gibidir. Ayrıca (لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) /Gözler O’nu idrak edemez...²⁸⁹ ayeti de gelecek zamandaki “rü’yet”i nefyetmektedir; dolayısıyla sadedinde bulunduğumuz (لن تراني) ayeti “rü’yet”in nefyedildiğinin tekitli beyanı olmaktadır.

Gürânî:

قال لن ترني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترني، علق رؤية موسى على رؤية الجبل ولا ريب أنه أمر ممكن فيكون المعلق عليه أيضاً ممكناً ولا يلزم من قوله: "لن ترني" نفي إمكان الرؤية مطلقاً ولذلك لم يقل: ذاك محال، أو لن أرى ولا قيد المنفي بـ"لن" بما يفيد التأييد. وقد روى البخاري ومسلم عنه صلى الله عليه وسلم: «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس وقت الظهيرة ليس دوها سحاب». وحمل الرؤية على المعرفة لا وجه له لأنه

²⁸⁶ A'râf 7/143.

²⁸⁷ Zemahşerî, a.g.e., c. IX, s. 386.

²⁸⁸ Hac 22/73.

²⁸⁹ En'âm 6/103.

صرف الحقيقة من غير ضرورة. والرؤية بخلق الله لا تستدعي الجهة. ومن جَوَزَ سماع كلامه من غير جهة ومنع الرؤية واستحاله كذلك فقد أتى بما لا يرتضيه عاقل. وأما قوله: "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ"، فلا يقوم دليلاً لأن الإدراك هو الإحاطة. وتحقيق هذه المسألة مع الإطناب في علم الكلام²⁹⁰.

Allah (c.c.), "Beni göremezsin; fakat dağa bak, şayet o yerinde durabilirse sen de görebilirsin" buyurarak Mûsâ'nın rü'yetini dağın rü'yetine bağlamıştır. Muallakun bih aklen imkan dâhilinde olduğuna göre muallakun aleyh de aklen imkan dâhilindedir; dolayısıyla (لَنْ) ifadesi "rü'yet" in imkanını mutlak manada nefyetmez. Bu yüzden ayette rü'yetin muhal oluşundan basedilmediği gibi, meçhul fiil kullanılarak, (لَنْ أَرَى / Ben görülemem) denilmemiş ya da (لَنْ) edatının rü'yeti ebedi olarak nefyettiğine dair bir kayda yer verilmemiştir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in rivayet ettiği "Siz (âhiret gününde) Rabbinizi şu ayı gördüğünüz gibi bir izdihama düşmeden göreceksiniz..." hadisi de yine bunu teyit etmektedir. Ayrıca rü'yeti marifete hamletmenin de bir vechi bulunmamaktadır; zira bu bir zaruret bulunmadan kelamı hakikat yerine mecaz anlama hamletmek demektir. Allah'ın görülmesi ise cihet ile değildir; dolayısıyla Allah'ın cihetsiz işitilebileceğine cevaz verip, cihetsiz görülmesini muhal kabul etmek akla ziyan bir görüşür. (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ) ayetine gelince, bu ayet rü'yetin nefyine delil olamaz; zira idrak ile rü'yet aynı şey değildir; idrak ihatadır. Hasılı kelam bu mesele kelam ilminde daha uzun bir şekilde ele alınmıştır.

Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği meselesi Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki ihtilafli konulardan olduğu için, doğal olarak bu ihtilaf Gürânî ve Zemahşerî'nin söz konusu ayeti yorumlama biçimlerine tesir etmiştir. Zemahşerî (لَنْ) lafzının gelecek zamanı tekidli olarak nefyettiğini, bu yüzden Allah'ın ahirette de görülemeyeceğini öne sürmüş, (لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ) / Hepsi bunun için bir araya gelseler bile bir sinek yaratamazlar!²⁹¹ ayetinin gelecek zamanın tekidli nefyini açıkça ortaya koyduğunu, yine (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) / Gözler

²⁹⁰ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. II, s. 156.

²⁹¹ Hac 22/73.

O'nu idrak edemez, halbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır) ayetinin de bu hususu teyid ettiğini belirtmiştir.²⁹²

Gürânî ise Zemahşerî'nin (لَنْ) edatına yüklediği anlamı ve bu anlam üzerinden yaptığı akıl yürütmesini kabul etmez. Ona göre Allah (c.c.) bu ayette Mûsâ'nın (as) rü'yeti(muallakun aleyh)ni dağın rü'yeti(muallakun bih)ne bağlamıştır. Muallakun bih aklen imkan dahilinde olduğuna göre muallakun aleyh de aklen imkan dahilindedir; dolayısıyla (لَنْ تَرِنِي) ifadesi “rü'yet”in imkanını mutlak manada nefyetmez. Bu yüzden ayette rü'yetin muhal oluşundan basedilmediği gibi, meçhul fiil kullanılarak, (لَنْ أَرِي / Ben görülemem) denilmemiş ya da (لَنْ) edatının rü'yeti ebedi olarak nefyettiğine dair bir kayda yer verilmemiştir. Ayrıca “Siz (âhîret gününde) Rabbinizi şu ayı gördüğünüz gibi, izdihamsız olarak göreceksiniz...”²⁹³ hadisi de yine bunu teyit etmektedir. Gürânî, Zemahşerî'nin (لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ) / Gözler O'nu idrak edemez, ama O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır) ayeti ile istidlalde bulunuşu için ise “ ‘...rü'yet’ ve ‘idrak’ birbirlerinden farklı şeylerdir; ‘rü'yet’, ‘görmek’; ‘idrak’ ise ‘ihâta’ anlamlamındadır bu yüzden birbirine kıyas edilemezler” diyerek itiraz eder ve bu hususta daha fazla delil zikretmeyi kelam ilmine havale eder.

²⁹² En'âm 6/103.

²⁹³ Buhârî, Tevhid, 24; Müslîm, Mesâcid, 211.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. BELÂGAT AÇISINDAN YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

3.1. MEÂNÎ

3.1.1. İnşa-Haber

3.1.1.1. Cümlelerin Haberî ya da İnşâî Olması

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ

رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا

الْفٰسِقِينَ ﴿

“Şüphesiz ki, Allah herhangi bir şeyi, bir sivrisineği, hatta onun da ötesindeki misal vermekten utanıp çekinmez. Bunun karşısında iman edenler onun, Allah’tan gelen gerçek olduğunu bilirler, inkâr edenler ise ‘Allah misal olarak bununla neyi kastediyor?’ derler. Allah birçok kimseyi onunla saptırır, birçok kimseyi de onunla doğru yola iletir; onunla başkalarını değil, ancak emrine karşı gelenleri saptırır.”²⁹⁴

Zemahşerî:

وقوله: يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا جَار مجرى التفسير والبيان للجملتين المصدرتين بأما، وأن فريق العالمين

بأنه الحق وفريق الجاهلين المستهزئين به كلاهما موصوف بالكثرة، وأن العلم بكونه حقاً من باب الهدى الذي ازداد به

المؤمنون نوراً إلى نورهم، وأن الجاهل بحسن مورده من باب الضلالة التي زادت الجهلة خطا في ظلماتهم²⁹⁵

Allah’ın (c.c.) (أما) ile masdara tevîl edilen iki cümlelerin beyan ve tefsiri yerindedir. Ayrıca “âlim fırka”nın bu hakikati hak olarak gördüğünü “cahil fırka”nın ise bununla alay ettiğini, bu iki fırkanın sayısının yüksek olduğunu; bunun hak olduğunu bilmenin mü’minlerin nurlarına nur kattıkları artırdıkları bir

²⁹⁴ Bakara 2/26.

²⁹⁵ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 67.

hidayet, bu misalin kaynağının güzelliğini bilmemek ise cahillerin hızlıca karanlıklarına koşmalarını sağlayan bir dalâlet olduğunu ifade etmektedir.

Bezzâvî:

يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا جَوَابَ مَاذَا، أَي: إِضْلَالٌ كَثِيرٌ وَإِهْدَاءٌ كَثِيرٌ، وَضَعُ الْفِعْلِ مَوْضِعَ الْمَصْدَرِ
لِلْإِشْعَارِ بِالْحُدُوثِ وَالتَّجَدُّدِ، أَوْ بَيَانٍ لِلجَمَلَتَيْنِ الْمَصْدَرَتَيْنِ بِإِمَا، وَتَسْجِيلِ بَأَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِهِ حَقًّا هُدًى وَبَيَانٌ، وَأَنَّ الْجَهْلَ
بِوَجْهِ إِيرَادِهِ وَالْإِنْكَارَ لِحَسَنِ مَوْرَدِهِ ضَلَالٌ وَفَسُوقٌ، وَكَثْرَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَبِيلَتَيْنِ بِالنَّظَرِ إِلَى أَنْفُسِهِمْ لَا بِالْقِيَاسِ إِلَى
مُقَابِلَتِهِمْ، فَإِنَّ الْمَهْدِيِّينَ قَلِيلُونَ بِالإِضَافَةِ إِلَى أَهْلِ الضَّلَالِ²⁹⁶

إِضْلَالٌ كَثِيرٌ (مَاذَا) ifadedinin cevabıdır. Yani anlam (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا)

şeklinde olup teceddüd ve hudus anlamını hissettirmek için fiil masdar yerine konulmuştur. Ya da bu cümleler (أما) ile masdara tevil edilen iki cümlenin beyan ve tefsiri yerindedir. Bu ise iki fırkanın sayılarının çok olduğunun, bu misali hak olarak bilmenin hidayet; misalin irad ediliş vechine karşı cahil kalıp irad edilişindeki güzelliği inkâr etmenin ise dalalet ve fisk olduğunun beyanıdır.

Gürânî:

يَضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، اسْتِثْنَاءٌ جَارِ مَجْرَى الْإِعْتِرَاضِ تَتَمِيمًا لِلْبَيَانِ، أَوْ عَطْفٌ بَيَانٍ يَقْرُرُ أَنْ كَلَامًا مِنَ
الْفَرِيقَيْنِ مَوْصُوفٌ بِالكَثْرَةِ، وَأَنَّ الْعِلْمَ بِكَوْنِهِ حَقًّا هُدًى، كَمَا أَنَّ الْجَهْلَ بِحَسَنِ مَوْقَعِهِ ضَلَالٌ. وَقِيلَ: جَوَابُ "مَاذَا"،
وَالْعُدُولُ إِلَى الْفِعْلِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالْحُدُوثِ، وَفِيهِ أَنَّ الْإِسْتِفْهَامَ لَيْسَ عَلَى أَصْلِهِ لِيَقْتَضِيَ الْجَوَابَ²⁹⁷

(يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) cümlesi müste'nef cümle olup beyanı tetmim için i'tirazî

(ara cümle) cümle yerindedir. Ya da her iki fırkanın sayılarının çok olduğunun, bu misali hak olarak bilmenin hidayet; misalin irad edilişindeki güzelliğe karşı cahil kalmanın ise dalalet olduğunu takrir eden bir atf-ı beyanıdır. Şöyle de denilmiştir: “ (يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) ”
cümlesi (مَاذَا) ifadedinin cevabıdır. Yani anlam (إِضْلَالٌ كَثِيرٌ وَإِهْدَاءٌ كَثِيرٌ)،

²⁹⁶ Beyzâvî, a.g.e., I/63; *Beyzâvî Tefsiri*'nin tahkik edilmiş metinlerinde yukarıdaki metin (وَأَنَّ الْجَهْلَ بِوَجْهِ)
şeklinde geçmektedir. Bu metnin doğru yazılışı bizim yukarıda tashih ettiğimiz gibi yani (وَأَنَّ الْجَهْلَ بِوَجْهِ إِيرَادِهِ وَالْإِنْكَارَ لِحَسَنِ مَوْرَدِهِ ضَلَالٌ وَفَسُوقٌ)
şeklinde olmalıdır. Nitekim söz konusu metin *Keşşaf Tercümesi*'nde de anlaşılacağı için hazfedilerek yanlış tercüme edilmiştir.
²⁹⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 79.

ve hudus anlamını hissettirmek için fiil masdar yerine konulmuştur.” Bu görüş problemlidir; çünkü istifham hakiki değil ki cevap istesin!

(يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا) ayetinin i'râbı hakkında birkaç varklı vecih bulunmaktadır. Beyzâvî'nin ilk tercihi ise cümlenin istifhâma verilen bir cevap olduğudur. Ona göre fiil cümlesi masdara tevil edilerek teceddüd ve hudûs anlamı hissettirilmek istenmiştir. Masdara tevil edilerek verilen cevap ise “birçok kimsenin sapkınlığı ve birçok kimsenin hidayeti” şeklinde olur.²⁹⁸

Gürânî Beyzâvî'nin bu tevilini kabul etmez. Ona göre cümle ya i'tirazî müste'nef bir cümle olup, açıklamayı tamamlamak için ya da atf-ı beyan olarak her iki fırkanın çokluk niteliğini ve bu örneğin hak olduğunu bilmenin hidayet, bilmemenin ise dalâlet olduğunu takrir etmek için zikredilmiştir; zira buradaki istifhâm hakiki olmadığından cevap cümlesini gerektirmez.²⁹⁹

Gürânî'nin burada Zemahşerî'nin görüşüne bir miktar ekleme yaparak Beyzâvî'ye itiraz ettiği görülmektedir; zira Zemahşerî de aynı argümanlarla söz konusu ayetin tefsir ve beyân için zikredildiğini söylemektedir.³⁰⁰

Taberî, Zemahşerî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Neseî ve Tâhir b. Âşûr gibi müfessirler Molla Gürânî gibi cümlenin müste'nef olduğu kanaatindeyken;³⁰¹ Fahreddin er-Râzî ve Ebû Suud gibi müfessirler ise Beyzâvî gibi, cümlenin istifhâma cevap olduğu görüşündedirler.³⁰² Ferrâ ise bu ayete diğer müfessirlerden çok farklı bir açıklama getirir. Ona göre bu ayet, (ماذا أراد الله بمثل لا يعرفه كل أحد، يضلّ به هذا ويهدي به)

ماذا أراد الله بمثل لا يعرفه كل أحد، يضلّ به هذا ويهدي به / Allah herkesin anlayamacağı ve insanların bir kısmını delalete bir kısmını ise hidayete götüren bir misalle neyi irade etmektedir?) anlamında olup, söz konusu

²⁹⁸ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. I, s. 63.

²⁹⁹ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 79.

³⁰⁰ Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 67.

³⁰¹ Taberî Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî (v. 310/923), **Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire, bs. 2, t.y., c. I, s. 412; Zemahşerî, **a.g.e.**, s. 67; Ebû Hayyan, **a.g.e.**, c. I, s. 202; Neseî, **a.g.e.**, c. I, s. 73; İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. I, ss. 364-366.

³⁰² Râzî, **a.g.e.**, c. II, s. 150; Ebüssuûd, Muhammed, (v. 982/1574) **İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm İlä Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm**, nşr. Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, Beyrut, t.y., I/74.

cümle “mekûlü’l-kavl” olarak kâfirlerin sözüne dâhildir.³⁰³ Gürânî ve onun görüşünde olan müfessirlerin tercihi daha isabetli gözükmektedir. Çünkü cümlenin kendisine cevap olduğu istifhâmın hakiki istifhâm oluşu tartışmalıdır; istifhâm inkâr, istihza ve tahkir amacı taşıdığı için hakiki bir istifhâm olmaz, dolayısıyla cevap da gerektirmez.³⁰⁴

3.1.1.2. Nehiy Cümlesinin Emir Cümlesine Cevap ya da Atıf Olması

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

“Rabbiniz ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de (bunu) bildiğiniz halde O’na eş ve ortaklar koşmayın.”³⁰⁵

Beyzâvî:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا متعلق باعبدوا على أنه نهي معطوف عليه. أو نفي منصوب بإضمار أن جواب له. أو

بلعل على أن نصب جعلوا نصب فاطع في قوله تعالى: لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابِ أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ³⁰⁶

(فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) cümlesi matuf aleyh olarak (اعبدوا) cümlesine teaalluk eder. Ya da

(لَعَلِّي أَبْلُغُ) için cevap kılınan mansûb yerinde bir nefiydir. Veyahut (لَعَلِّي أَبْلُغُ) için izmar edilip (اعبدوا) için cevap kılınan mansûb yerinde bir nefiydir.

(لعل) izmar edilerek (لعل) fiilinin nasbına benzer şekilde (لَعَلِّي أَبْلُغُ) ayetindeki (فَاعْلَمُ) fiilinin nasbına benzer şekilde (لعل) izmar edilerek (لعل) fiili nasb yerinde kılınmıştır.

Gürânî:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا، متعلق بـ"اعبدوا"، لأن العبادة شاملة للتوحيد، كأنه قال: ، لأن أصل العبادة وأساسها

هو التوحيد. وقيل: نهي معطوف على الأمر عليه، وفيه أن الأولى الواو بدل الفاء، كقوله: "وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ

³⁰³ Ferrâ, a.g.e., c. I, s. 65.

³⁰⁴ Ebû Hayyan, a.g.e., c. I, ss. 200-202; Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 79; İbn Âşûr, a.g.e., c. I, ss. 364-366.

³⁰⁵ Bakara 2/22.

³⁰⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 56.

شَيْئًا". وقيل: نصب بتقدير "أن" وليس بشيء، لأن شرطه كون الأول سببا للثاني. والعبادة لا تكون سببا للتوحيد الذي هو أساسها، أو نصب بـ"لعل" انتصاب "أطلع" به في قوله: "لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ الْأَسْبَابِ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ إِلَى إِلَهِ

مُوسَى³⁰⁷

(فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) cümlesi (اعبدوا) cümlesine tealluk eder; çünkü ibadet tevhibi de kapsamaktadır; dolayısıyla ayette "çünkü ibadetin aslı ve esası tevhibidir" denilmiş gibi olmaktadır. Bu cümlemin matuf aleyh olarak (اعبدوا) cümlesine tealluk ettiği de söylenmiştir; fakat bu görüş sorunludur; çünkü (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) ayetinde de olduğu gibi, atıfta evla olan Fâ değil Vâvdir. Ayrıca (أن) takdiri ile mansûb yerinde olduğu da söylenmiştir; bu görüşün ise hiçbir vechi yoktur; çünkü böyle olması için ilk cümlemin ikinci cümle için sebep olması gerekir. İbadet ise kendisinin esas olan tevhit için sebep değildir. Ya da (لَعَلِّي أَبْلُغُ) (لعل) izmar edilerek (تجعلوا) fiili nasb yerinde kılınmıştır.

Beyzavî (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) cümlesinin i'râbıyla ilgili olarak birkaç ihtimalden bahsederken iki i'râb vechini önceler. Ona göre (فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا) cümlesi ya bir önceki ayette bulunan (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ) emrine matuf aleyh olarak taalluk eder, buna göre anlam (Rabbinize kulluk edin... / يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ... فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا...), şeklinde olur ya da söz konusu cümleden önce (أن) O'na eş ve ortaklar koşmayın...), şeklinde olur ya da söz konusu cümleden önce (أن) harfi mukadder olarak, bu cümle nehiy değil, nefiy anlamı içerir, bu takdirde de cümlemin bir önceki ayette bulunan emir cümlesine cevap olarak (... يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ... / Rabbimize ibadet edin ki ona şirk koşmamış olasınız) anlamını ifade edebileceğini belirtmiştir.³⁰⁸

³⁰⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 77.

³⁰⁸ Beyzâvî, *a.g.e.*, c. I, s. 56.

Gürânî ise Beyzâvî'nin bu iki tevilini de kabul etmez. Ona göre nehiy emre atfediliyorsa ³⁰⁹ (وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا) ayetinde de olduğu gibi burada da evleviyet Fâ harfinin değil Vâv harfinindir, bu sebeple nehyi atıf kabul etmek sorunlu gözükmektedir.

Gürânî'ye göre nehyi nefiy olarak kabul etmek de problemlidir; zira emir ve emrin cevabının söz konusu olduğu yerde, emir cevaba sebeptir, ibadet ise kendisinin temeli olan tevhide sebep olamaz çünkü tevhidin sebebi ibadet değil, ibadetin sebebinin tevhitir.³¹⁰ Ayrıca şu iki ayet de yine Gürânî'yi desteklemektedir:

- Ey / يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ)

İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın, bana verdiğiniz sözü yerine getirin ki ben de size vaad ettiklerimi vereyim. Asıl bana itaatsizlikten sakının.)³¹¹

- Rabbiniz وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ)

ki, sizin için yeri döşek, göğü bina kılmıştır; gökten su indirmiş, bununla sizin için rızık olarak çeşitli ürünler çıkarmıştır; artık siz de bile bile O'na eş ve ortaklar koşmayın).³¹²

Görüldüğü gibi, birinci ayette (أَوْفُوا) emrine cevap olan (أُوفِ) kelimesinde Fâ harfi bulunmamakta, ikinci ayette de (أَوْفُوا) emrine atfedilen (وَلَا تَشْتَرُوا) nehyi Fâ harfi yerine Vâv harfi ile zikredilmektedir yine Ferrâ'nın Tâhâ Suresi 77. ayet hakkındaki açıklamaları da Gürânî'yi destekler mahiyettedir.³¹³

³⁰⁹ Nisâ 4/36.

³¹⁰ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 77.

³¹¹ Bakara 2/40.

³¹² Bakara 2/20.

³¹³ Ferrâ'nın söz konusu açıklaması şu şekildedir: “ لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى ” buyruğuna gelince, bu cümle müste'nef olarak لا ile merfû'dur. Nitekim başka bir ayette de وَأَمُرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا تَسْأَلُكَ رِزْقًا لا ile olan emir cevapları genel olarak merfû' olur. Hamza ise لَا تَخَفُ دَرَكًا şeklinde ceza olarak cezm yapmış, وَلَا تَخْشَى terkibini de müste'nef kabul edip raf' okumuştur. Nitekim يُولُوكُمُ الْأَذْيَارَ ثُمَّ لا ile müste'nef kılınmıştır. Şayet Hamza cezme niyet etmiş olsa bu da doğru olur, her ne kadar fiilin sonunda Yâ harfi sabit kalmış olsa da! Tıpkı şairin yaptığı gibi:

3.1.1.3. Emrin Tevcih Edildiği Grup

﴿وَأَمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهِ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا بِأَنفُسِكُمْ ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِنِّي

فَاتَّقُونَ

“Elinizdekini (Tevrat’ı) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur’ân’a) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın. Yalnız benden korkun.”³¹⁴

Bezzâvî:

وَأَيُّ فَاتَّقُونَ بِالْإِيمَانِ وَاتِّبَاعِ الْحَقِّ وَالْإِعْرَاضِ عَنِ الدُّنْيَا. وَمَا كَانَتْ الْآيَةُ السَّابِقَةُ مُشْتَمِلَةً عَلَى مَا هُوَ

كالمبادي لما في الآية الثانية، فصلت بالرهبة التي هي مقدمة التقوى، ولأن الخطاب بما عم العالم والمقلد. أمرهم بالرهبة

التي هي مبدأ السلوك، والخطاب بالثانية لما خص أهل العلم، أمرهم بالتقوى التي هي منتهاه³¹⁵

(وَأَيُّ فَاتَّقُونَ) buyruğu, “İman ederek hakka uyarak ve dünyadan yüz çevirerek

benden sakının” anlamına gelmektedir. Bir önceki ayetin içeriği bu ayeti kapsayıp bu ayete bir giriş gibi olduğundan, bir önceki ayetin içeriği ile ilgili bu ayette “rahbe/kork” tafsilatı ile açıklanmıştır ki bu kavram “takva”nın mukaddimesidir, hem bir önceki ayette hitap âlimi de mukallidi de kapsar; her iki gruba da sülûkün mebdei emredilmiştir. İkinci ayetteki hitap ise ilim ehline mahsus olup, onlar sülûkün müntehâsı olan “takva” ile emrolunmuşlardır.

Gürânî:

وَأَيُّ فَاتَّقُونَ، بامتنال الأوامر واجتناب المناهي. فصل الأولى بالرهبة وهذه بالتقوى، لأن الاتقاء هو التحفظ

وفطر الصيانة، ولا ريب في كونه مسبوقا بالرهبة، ولذلك عقب الأول ذكر النعمة والوفاء؛ والثاني الإيمان بالمنزل، لأن

التقوى نتيجته وغايته. وقيل: لأن الأولى تعم العالم والمقلد، والثانية تخص أهل العلم، فأمرهم بالتقوى الذي هو منتهى

السلوك. وفيه أن المخاطب واحد في الإنشائيات وإلا لتفككت الضمائر³¹⁶

هُزِّي إِلَيْكَ الْجَذْعَ يَجْنِيكَ الْجَنَى

Hurma ağacını da kendine doğru silkele ki, üzerine taze, olgun hurma dökülsün.

Dikkat edilirse şair الجنى يَجْنِيكَ dememiştir.” (bkz. Ferrâ, a.g.e., c. II, s. 684)

³¹⁴ Bakara 2/41.

³¹⁵ Bezzâvî, a.g.e., c. I, s. 77.

³¹⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dârtma), c. I, s. 109.

(وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ) buyruğu, “Emirlerime imtisâl edip yasaklarımdan ictinâb ederek

benden sakının” anlamına gelmektedir. Bir önceki ayet “rahbe/korku” ile bu ayet ise “takva” ile tafsilatlandırılmıştır; çünkü “takva”, korunmak ve aşırı bir şekilde sakınmak anlamındadır. Bunun ise “rahbe”den sonra bulunduğu şüphe yoktur. Bu sebeple birinci (rahbe) yi nimetlerin ve vefanın zikri, ikinci (takva) yi ise indirilene iman takip etmiştir; çünkü takva bunun neticesi ve gayesidir. Bunun sebebi olarak, “Bir önceki ayette hitap âlimi de mukallidi de kapsar; her iki gruba da sülûkün mebdeî emredilmiştir. İkinci ayetteki hitap ise ilim ehline mahsus olup, onlar sülûkün müntehâsı olan takva ile emrolunmuşlardır.” denilmiştir; fakat bu görüş problemlidir; çünkü söz konusu inşâî cümlelerde muhatap aynıdır; farklı olsalardı zamirler ayrılırdı.

Beyzâvî, bir önceki ayette geçen ³¹⁷ (فَارْهَبُونِ) hitabının hem ilim ehline hem de avama yönelik olduğunu belirttikten sonra, /Ayetlerimi az bir karşılık ile satmayın...³¹⁸ hitabından yola çıkarak, seyr-i sulûkun son noktası olan takvanın, (فَاتَّقُونِ) hitabıyla sadece ilim ehline yöneltildiğini söylemektedir.³¹⁹ Gürânî ise birinci emrin nimetlere vefa vurgusu için “korkma/” fiiliyle, ikinci emrin ise indirilene iman neticesi olan “ittika/sakınma” fiiliyle ifade edildiği, söz konusu inşâî cümlelerde muhatapların aynı olduğunu; farklı olsalardı zamirlerin de ayrılmış olması gerekeceğini söyleyerek Beyzâvî’nin bu görüşüne karşı çıkar.³²⁰

Muhtemelen Beyzâvî’yi bu yorumu yapmaya sevk eden husus; makam ve dünyalık uğruna ayetlerin ifade ettiği anlamları görmezden gelme günahının, sadece ilim ehlinin işleyebileceği bir günah olduğu düşüncesidir. Oysa ayetlerin anlamlarını bilmek her muvahhiden beklenen bir durumdur. Ayrıca dikkat edilirse hitap “”Ey İsrailoğulları”³²¹ şeklinde başlayıp araya başka bir şey girmeden, “...nimetlerimi hatırlayın...”³²², “...ahdime vefa gösterin...”³²³, “benden korkun...”³²⁴,

³¹⁷ Bakara 2/40.

³¹⁸ Bakara 2/40.

³¹⁹ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. I, s. 77.

³²⁰ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 109.

³²¹ Bakara 2/40.

³²² Bakara 2/40.

³²³ Bakara 2/40.

³²⁴ Bakara 2/40.

“...yanınızdakini tasdik edici olarak size indirdiğim şeye iman edin...”³²⁵, “...onu ilk inkar eden siz olmayın...”³²⁶, “...az bedel karşılığında ayetlerimi satmayın...”³²⁷ ve “...benden sakının”³²⁸ şeklinde sırasıyla devam eder ki Gûrânî’nin temel dayanak noktası bu dizilimdir.

3.1.2. Müsnedün İleyhin Durumları

3.1.2.1. Mübâlaga (Tefhîm)

﴿وَالذُّرِّيَّةِ ذُرْوًا﴾ ﴿فَالْحَمِلَتِ وَقْرًا﴾ ﴿فَالْجُرِيَّتِ يُسْرًا﴾ ﴿فَالْمُقَسَّمَتِ أَمْرًا﴾ ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٍ﴾
 ﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾ ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْحُبِّكَ﴾ ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ﴾ ﴿يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾

“Savurdukça savuranlara, yükü taşıyanlara, kolaylıkla akıp gidenlere ve işleri taksim edenlere andolsun ki size vaad edilen şey kesinlikle doğrudur ve son yargılama mutlaka gerçekleşecektir. Alanları ayrılmış yıldız kümeleri ile dolu göğe andolsun ki siz farklı görüşler içindesiniz. Ondan (doğru yoldan) saptırılanlar öyle bir saptırılmışlardır ki (bir daha dönmeleri mümkün olmaz)”³²⁹

Zemahşerî:

إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ قَوْلُهُمْ فِي الرَّسُولِ: سَاحِرٌ وَشَاعِرٌ وَمَجْنُونٌ، وَفِي الْقُرْآنِ: شَعْرٌ وَسِحْرٌ وَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ.
 وَعَنِ الضَّحَّاكِ: قَوْلُ الْكُفْرَةِ لَا يَكُونُ مَسْتَوِيًّا، إِنَّمَا هُوَ مُتَنَاقِضٌ مُّخْتَلَفٌ. وَعَنْ قَتَادَةَ: مِنْكُمْ مُصَدِّقٌ وَمَكْذِبٌ، وَمَقَرٌّ وَمَنْكَرٌ يُؤْفَكُ عَنْهُ الضَّمِيرُ لِلْقُرْآنِ أَوْ لِلرَّسُولِ، أَيْ: يَصْرَفُ عَنْهُ، مِنْ صَرَفِ الصَّرْفِ الَّذِي لَا صَرَفَ أَشَدَّ مِنْهُ وَأَعْظَمَ، كَقَوْلِهِ: لَا يَهْلِكُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا هَالِكٌ. وَقِيلَ: يَصْرَفُ عَنْهُ مِنْ صَرَفٍ فِي سَابِقِ عِلْمِ اللَّهِ، أَيْ: عِلْمٌ فِيْمَا لَمْ يَزَلْ أَنَّهُ مَأْفُوكٌ عَنِ الْحَقِّ لَا يَرَعَى. وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الضَّمِيرُ لِمَا تُوَعَّدُونَ أَوْ لِلدِّينِ: أَقْسَمَ بِالذَّرَايَاتِ عَلَى أَنْ وَقَّعَ أَمْرَ الْقِيَامَةِ حَقًّا، ثُمَّ أَقْسَمَ بِالسَّمَاءِ عَلَى أَنَّهُمْ فِي قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ فِي وَقْعِهِ، فَمِنْهُمْ شَاكٍ، وَمِنْهُمْ جَا حِدٌ. ثُمَّ قَالَ: يُؤْفَكُ عَنِ الْإِقْرَارِ بِأَمْرِ الْقِيَامَةِ مَنْ هُوَ الْمَأْفُوكُ. وَوَجْهٌ آخَرٌ: وَهُوَ أَنْ يَرْجِعَ الضَّمِيرُ إِلَى قَوْلٍ مُّخْتَلَفٍ وَعَنْ مِثْلِهِ فِي قَوْلِهِ:

ينهون عن أكل وعن شرب

³²⁵ Bakara 2/41.

³²⁶ Bakara 2/41.

³²⁷ Bakara 2/41.

³²⁸ Bakara 2/41.

³²⁹ Zâriyât 51/1-9.

أى: يتناهون في السمن بسبب الأكل والشرب. وحقيقته: يصدر تناهيهما في السمن عنهما، وكذلك يصدر

إفكهم عن القول المختلف³³⁰

(فَوَلِّ مَخْتَلِفٍ) buyruğundaki (إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مَّخْتَلِفٍ)

hakkında “sihirbaz”, “şair” ve “mecnun” ya da Kur’ân hakkında “şair”, “sihir”, “öncekilerin masalları” demelerini ifade etmektedir. Dahhâk’tan rivayet edildiğine göre O, “Kâfirlerin sözleri birbirine uygun sözler değildi; tenakuz ve ihtilaf içermekteydi” demiştir. Katâde’nin ise bu ayeti “Sizden tasdik eden de var yalanlayan da ikrâr eden de var inkâr eden de” şeklinde açıkladığı rivayet edilmiştir. (يُرْفَلُكَ عَنْهُ) ifadesindeki zamir ise Rasûl (s.a.v.) ya da Kur’ân’a aittir. Yani “Ondan çevrilen eşi benzeri ve daha büyüğü olmayan bir şekilde çevrilmiştir” denilmektedir; dolayısıyla bu ayetteki anlam tıpkı (لا يهلك على الله إلا هالك) /Allah’ın helak ettiği kimseler ancak daha ötesi olmayan bir şekilde helak olmuşlardır.) hadis-i kutsisindeki anlam gibidir. Bir görüşe göre buradaki anlam, “Ondan çevrilenler, yüz çevireceklerine dair, Allah’ın ilminin sebkât ettiği yani Allah’ın, haktan yüz çevireceklerini ve bundan dönmeyeceklerini ezelde bildiği kimselerdir” ayrıca zamirin (مَا تُوعَدُونَ) ya da (اللَّيْنِ) ifadelerine raci’ olması da caizdir. Buna göre Allah önce, Kıyamet’in gerçekleşeceğine dair savuran rüzgârlara; ardından kâfirlerden bazısının bunun gerçekleşmesinden şüphe ettiği bazılarını ise inkâr ettiğini söyleyerek semaya yemin etti, sonra da çevrilenlerin kıyametin vukuunu ikrardan çevrildiğini söyledi. Bu ayetteki başka bir vecih ise zamirin (فَوَلِّ مَخْتَلِفٍ) ifadesine raci’ olmasıdır. Nitekim (بينهون عن أكل وعن شرب) şiiri de bunun gibidir; yani (يتناهون) /Öyle yiyip içiyorlar ki bu sebeple şişmanlığın son noktasına ulaştılar) denilmek istenmektedir. Bu ifadenin asıl anlamı ise (يصدر تناهيهما في السمن عنهما) /Şişmanlıkta son noktaya ulaşmalarının sebebi bu iki şeydir) şeklindedir.

Beyzâvî:

إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مَّخْتَلِفٍ فِي الرِّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ قَوْلُهُمْ تَارَةً أَنَّهُ شَاعِرٌ وَتَارَةً أَنَّهُ سَاحِرٌ وَتَارَةً أَنَّهُ

جَنَّوْنٌ، أَوْ فِي الْقُرْآنِ أَوْ الْقِيَامَةِ أَوْ أَمْرِ الدِّيَانَةِ، وَلَعَلَّ النِّكْتَةَ فِي هَذَا الْقِسْمِ تَشْبِيهُ أَقْوَالِهِمْ فِي اخْتِلَافِهَا وَتَنَافِي أَغْرَاضِهَا بِطَرَائِقِ السَّمَوَاتِ فِي تَبَاعُدهَا وَاخْتِلَافِ غَايَاتِهَا يُؤْفَلُكَ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ بِصَرْفِ عَنْهُ وَالضَّمِيرُ لِلرِّسُولِ أَوْ الْقُرْآنِ أَوْ الْإِيمَانِ،

³³⁰ Zemahşerî, a.g.e., c. XXVI, s. 1050.

من صرف إذ لا صرف أشد منه فكأنه لا صرف بالنسبة إليه، أو يصرف من صرف في علم الله وقضائه ويجوز أن يكون الضمير لل قولٍ على معنى يصدر أفك من أفك عن القول المختلف وبسببه كقوله: يتهون عن أكل وعن شرب. أي يصدر تناهيهم عنهما وبسببهما³³¹

(فَوَلِّ مَخْلُوفٍ) buyruğundaki (إِنَّكُمْ لَنِي قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ) (s.a.v.) Resûlullah kâfirlerin

hakkında bazen “sihirbaz”, bazen “şair” bazen “mecnun” demeleri ya da Kur’ân, yahut kıyamet veyahut dine karşı çelişkili sözlerini ifade etmektedir. Muhtemelen buradaki nükte, onların sözlerindeki değişikliğin ve bu sözlerin gayelerindeki tenakuzun, semavatın tabakalarının uzaklığına ve gayelerindeki farklılığına teşbih edilmesidir. (يُؤْفَكُ عَنْهُ) ifadesindeki zamir ise Rasûl (s.a.v.), Kur’ân ya da imana aittir. Yani “Ondan çevrilen eşi benzeri ve daha büyüğü olmayan bir şekilde çevrilmiştir” denilmektedir. Ya da buradaki anlam, “Ondan çevrilenler, yüz çevireceklerine dair, Allah’ın ilminin sebkat ettiği yani Allah’ın, haktan yüz çevireceklerini ve bundan dönmeyeceklerini ezelde bildiği kimselerdir” şeklindedir. Zamirin (فَوَلِّ مَخْلُوفٍ) ifadesine raci’ olması da câizdir. Buna göre anlam, “Yüz çevirenin yüz çevirmesi çelişkili sözlerinden ileri gelmektedir. Bu tıpkı (يتهون عن أكل وعن) şiiiri gibidir; yani يتناهون في السمن بسبب الأكل والشرب (شرب) /Öyle yiyip içiyorlar ki bu sebeple şişmanlığın son noktasına ulaşılar; يصدر تناهيهم في السمن عنهما /Şişmanlıkta son noktaya ulaşmalarının sebebi bu iki şeydir.)

Gürânî:

يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ يَصْرِفُ عَنْهُ، مِنْ صَرْفٍ. الضمير للرسول، أو للقرآن. ولما أسند الفعل إلى الموصوف به جاءت المبالغة أي: صرفا لا يمكن أشد منه، كقوله: "فَغَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْلِ مَا عَاشَيْهِمْ"، أو المعنى "يؤفك عنه من أفك" في علم الله لا يمكن عنه الإرعواء فيكون إشارة إلى الحتم. ويجوز عود الضمير إلى "مَا تُوعَدُونَ"، أو "الَّذِينَ" أقسم أولا على وقوعه ثم على كونهم مختلفين فيه. وقيل: الضمير للقول المختلف أي: يصدر إفكهم عن القول المختلف. وفيه تعسف وفوات تلك المبالغة³³²

“Yönelmeleri gereken Kur’ân’dan ya da Rasûl’den saptırılanlar saptırıldı.” Burada fiil mevsuf bihe isnad edilmek sûretiyle mübâlağa sanatı kullanılarak (يصرف عنه من صرف صرفا)

³³¹ Beyzâvî, a.g.e., c. V, s. 147.

³³² Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 57.

فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا (لا يمكن أشد منه) anlamı kast edilmiştir. Bu ayetteki durum bu açıdan tıpkı (لا يمكن أشد منه) (فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا) ayeti gibidir ya da mana (يُؤْفِكُ عَنْهُ مِنَ الْفِكْرِ فِي عِلْمِ اللَّهِ لَا يُمْكِنُ عِنْدَ الْإِرْعَاءِ) şeklindedir. Bu vecih ise kalbe “mühür” vurulmasına işaret eder. Fakat zamirin (مَا تُوعَدُونَ) ya da (اللَّيْمِ) ifadelerine racî’ olması da caizdir. Bu takdirde önce din gününün vukuuna sonra da onların bu husustaki değişik inançlarına yemin edilmiş olur. Bazıları ise zamirin (يَصْدُرُ مِنْهُمْ عَنِ الْقَوْلِ) şeklinde, (القول المختلف) terkîbine râcî olabileceğini söylemektedir, doğrusu bu açıklamada tekellüf bulunduğu gibi, bu tevil ayetteki mübâlağayı da ortadan kaldırmaktadır.

Sözlükte “yalan söylemek”, “iftira etmek”, “çevirmek”, “döndürmek”, “rey ve fikrini değiştirmek” ve “aslî yönden her türlü çevirme”, gibi anlamlara gelen (أُفِكَ) fiilinin³³³ müzârî meçhul kalıbı olan (يُؤْفِكُ) fiili, müfessirlerin genel görüşüne göre bu ayette “yoldan çıkarılmak” ve “saptırılmak” anlamında kullanılmış,³³⁴ ism-i mevsûl mübhem bırakılıp sılanın içeriği ile tavsif yapılarak da mübâlâğa³³⁵ sanatı kullanılmıştır; fakat şunu da belirtmek gerekir ki müfessirlerin “mübâlâğa” ile kast ettikleri şey, meânî ilminin konularından olan “tefhîm”³³⁶ gayesi de olabilir; zira Gürânî sadedinde bulunduğumuz bu ayeti³³⁷ (فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا عَشِيَهُمْ) ayetine benzetmektedir ki benzetilen bu ayet belâgat kitaplarında “Müsnedün ileyhın Durumları” başlığı altında, “tefhim” gayesi ile açıklanmaktadır.³³⁸ (يُؤْفِكُ عَنْهُ) cümlesindeki zamirin râcî’ olduğu “şey” hakkında ise müfessirler; “Rasûl”,

³³³ İsfahânî, **a.g.e.**, ss. 79-80.

³³⁴ Ferrâ, **a.g.e.**, c. III, s. 1049; Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVI, s. 1050; Râzî, **a.g.e.**, c. XXVII, s. 264; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 147; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 57; İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. XXV, s. 342;.

³³⁵ Mübâlâğa sanatı, bir vasfın, fiilin ya da durumun gerçekleşmesi zor ya da imkânsız bir aşırılık ya da zayıflıkla nitelenerek ifade edilmesidir. (bkz. Hâşimî, Ahmed, **Cevâhiru'l-Belâğa**, thk. Yusuf es-Samîlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y., s. 312; Bulut, **a.g.e.**, s. 271.)

³³⁶ Müsned ve Müsnedün ileyh bazı gayelere binaen ism-i işaret ve nekra olarak gelir ki bu gayelerden biri de “tefhîm”dir. (bkz. Bulut, **a.g.e.**, ss. 92,96.) (فَعَشِيَهُمْ مِّنَ اللَّيْمِ مَا عَشِيَهُمْ) âyetindeki “tefhîm” “müsnedün ileyh” için söz konusudur; fakat sadedinde bulunduğumuz (يُؤْفِكُ عَنْهُ مِنَ الْفِكْرِ) âyetindeki “tefhîm” ya da “mübâlâğa” mef’ûl için söz konusudur.

³³⁷ Tâhâ 20/78.

³³⁸ bkz. Hatîb el-Kazvînî, **a.g.e.**, s. 43.

“Kur’ân”, “iman” ve bu cümleden olmak üzere birkaç farklı ihtimal daha aktarmaktadır;³³⁹ fakat Zemahşerî ve Beyzâvî bu ihtimallere ek olarak: “Müşriklerin yüz çevirmesinin sebebi, değişik yargılarda bulunmaları da olabilir” diyerek bu zamirin (قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ) terkîbine de râcî olabileceği, bu takdirde de tevilin (يَصْدُرُ إِفْكَهْمَ عَنْ) şeklinde olacağı görüşündedir.³⁴⁰ Gürânî ise bu tevilin kabul etmez, Ona göre bu tevilin kabul edilmesi halinde ayette kullanılan mübâlağa sanatının bir anlamı olmayacaktır.³⁴¹

Zemahşerî ve Beyzâvî’nin cevaz verdikleri bu teville göre anlam, “Ondan saptırılanlar değişik inançları sebebiyle saptırıldılar” şeklinde, Gürânî’nin teviline göre ise “Ondan saptırılanlar öyle bir saptırılmışlardır ki bu sapkınlıktan dönmeleri artık mümkün olmaz” şeklindedir. Zemahşerî ve Beyzâvî’nin tevilinde mübâlağa olmadığı, Gürânî’nin tevilinde ise bu mübâlağanın bulunduğu açıktır. Zemahşerî ve Beyzâvî’nin de içinde olduğu müfessirler bu ayette mübâlağa bulunduğunu kabul ettiklerine göre Gürânî’nin görüşünün daha isabetli olduğunu söylemek de yerinde olacaktır.

3.1.3. Müsnedin Durumları

3.1.3.1. Takdîm

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأَخِرَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾

“Hamd göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah’a mahsustur; âhirette de hamd yalnız O’na özgüdür. Hikmetle yöneten, her şeyden haberdar olan O’dur.”³⁴²

Beyzâvî:

³³⁹ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVI, s. 1050; Râzî, **a.g.e.**, c. XXVII, s. 264; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 147; İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. XXV, s. 342.

³⁴⁰ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVI, s. 1050; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 147.

³⁴¹ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 57.

³⁴² Sebe 34/1.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ خَلَقًا وَنِعْمَةً، فله الحمد في الدنيا لكمال قدرته وعلى تمام نعمته. وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ لِأَن مَا فِي الْآخِرَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ، وليس هذا من عطف المقيد على المطلق فإن الوصف بما يدل على أنه المنعم بالنعم الدنيوية قيد الحمد بها، وتقديم الصلة للاختصاص فإن النعم الدنيوية قد تكون بواسطة من يستحق الحمد لأجلها ولا كذلك نعم الآخرة.³⁴³

Hamd, yaratılış ve nimet açısından göklerde ve yerde ne varsa hepsinin sahibi olan Allah'a mahsustur. Kudreti'nin kemâli ve nimetinin tamlığı sebebiyle bu dünyada ve ahirette hamd ona mahsustur. Bu atıf, mukayyedin mutlaka atfı kabilinden bir atıf değildir; zira Allah'ın dünyevi nimetlerin bahşedicisi olmasına delalet edecek şekilde nitelenmesi hamdı bununla takyid etmek demektir. Sılanın takdîm edilmesi ise ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelmeyişi buna karşın dünya nimetlerinin bazen hamde müstehak bir vasıtayla meydana gelişinden dolayıdır.

Gürânî:

فكأنه قال: هو الحمد على نعم الدارين لا غير، وكما دل على الاختصاص هنا تقديم الصلة دل عليه اللامان أولًا فسقط ما قيل: قدم الصلة هنا لأن نعم الدنيا قد تكون بواسطة من يستحق الحمد، ألا ترى إلى قوله في سورة القصص: "لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ" بتقديم الصلة فيهما مع أن قوله: نعم الآخرة لا تكون بواسطة من يستحق الحمد ممنوع، وأي واسطة أقوى من شفاعته رسول الله والملائكة والصالحين. وإنما سمي مقام شفاعته "مَقَامًا مَّحْمُودًا"، لأنه يحمده الأولون والآخرون، كما رواه البخاري³⁴⁴

Burada "Her iki yurttaki nimetleri sebebiyle hamd bu dünya da da ahirette de sadece Allah'a mahsustur" denilmiş gibidir. Ayette hamdin hem dünyada hem de ahirette Allah'a mahsus oluşu, harf-i cer takdîm edilmek sûretiyle ifade edildiği gibi iki Lâm harfi de daha bu takdîmden önce buna delalet etmektedir; dolayısıyla "Sılanın takdîm edilmesi ise ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelişi buna karşın dünya nimetlerinin bazen hamde müstehak bir vasıtayla meydana gelişinden dolayıdır" şeklindeki görüş de böylece sakıt olmuş olur. Kasas Suresi'nde (وَهُوَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) iki silanın da takdîm edildiği görülmez mi? Ayrıca söz konusu görüş sahibinin "ahiret nimetlerinin vasıtasız meydana gelişi" şeklindeki sözleri de kabul edilmez; çünkü Resûlullah'ın (s.a.v.), meleklerin ve sâlihlerin şefaatinde daha kuvvetli bir vasıta yoktur. Hem Resûlullah'ın

³⁴³ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 241.

³⁴⁴ Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 197.

(s.a.v.) ahiretteki makamına “Makam-ı Mahmud” denilmesi de öncekilerin ve sonrakilerin O’nu övmesi sebebiyledir.³⁴⁵

Beyzavî de Gürânî de ayette “tahsîs”³⁴⁶ üslûbunun kullanıldığı hususunda hemfikirdir; fakat Beyzâvî tahsîsin sadece ahireti kapsadığı, Molla Gürânî ise hem dünyayı hem de ahireti kapsadığı görüşündedir. Beyzâvî’ye göre harf-i cer takdîm edilmek sûretiyle hamd sadece ahirette Allah’a “tahsîs” edilmiştir; zira dünyevî nimetler kimi zaman övgüyü hak eden vasıtalar sebebiyle de meydana gelebilir; fakat ahirette Allah’ın dışında hiçbir vasıta bulunmayacağı için hamd orada sadece Allah’a mahsustur.³⁴⁷

Gürânî ise Beyzâvî’nin bu görüşünü kabul etmez. Ona göre hamd bu dünyada da ahirette de Allah’a mahsustur. Bu husustaki delili ise Kasas Suresi’nde geçen (وَهُوَ)
إِشْتِةَ اللّٰهَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ وَلَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ / İşte O, Allah’tır; O’ndan başka ilah yoktur. Dünya’da da Ahiret’te de da hamd O’na mahsustur, hüküm de O’nundur; sadece O’na döndürüleceksiniz.)³⁴⁸ ayeti ile *Sahîh-i Buhârî*’de geçen (Her kim ezanı işittiğinde ardından; *Ey bu tam davetin ve kılınmak üzere olan bu namazın Rabbi olan Allah’ım! Muhammed’e vesileyi, fazileti ihsan et. Kendisini va’d ettiğin Makam-ı Mahmûd’a ulaştır derse, kıyamet gününde benim şefaati ona vâcib olur*)³⁴⁹ hadisidir.

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ۖ لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ﴾

“Gökten su indiren O’dur. Ondan hem kendiniz için içecek su hem de hayvanlarınıza yedireceğiniz bitkiler verir.”³⁵⁰

Beyzâvî:

³⁴⁵ Gürânî, *Gâyetü’l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 197.

³⁴⁶ Müsnedde asıl olan müsnedün ileyhten sonra gelmektir, fakat müsnedin müsnedün ileyhe tahsis edilmesi, muhatabın dikkatini çekmek ve vurgu yapmak gibi gayelere binaen müsned bir belagat sanatı olarak takdim edilir. (bkz. Hafîb el-Kazvînî, *a.g.e.*, c. I, ss. 101-102; Bulut, *a.g.e.*, ss. 110-111.

³⁴⁷ Beyzâvî, *a.g.e.*, c. IV, s. 241.

³⁴⁸ Kasas 28/70.

³⁴⁹ Buhârî, Ezan, 8.

³⁵⁰ Nahl 16/10.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مِنَ السَّحَابِ أَوْ مِنْ جَانِبِ السَّمَاءِ. مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ مَا تَشْرَبُونَهُ، وَلَكُمْ صِلَةٌ أَنْزَلَ أَوْ خَيْرَ شَرَابٍ وَمِنْ تَبَعِيَّةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهِ، وَتَقْدِيمِهَا يَوْمَهُمْ حَصَرَ الْمَشْرُوبِ فِيهِ وَلَا بِأَسْ بِهِ لِأَنَّ مِيَاهَ الْعَيْونِ وَالْأَبَارِ مِنْهُ لِقَوْلِهِ: فَسَلِّكَهُ يَنْبِيعٍ³⁵¹

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ) ayetindeki (مِنَ السَّمَاءِ) ifadesi (من السحاب / Bulutlardan) ya da (مِنَ السَّمَاءِ) ifadesi ise ‘Sizin için bir kısmından, içtiğiniz içeceği elde edeceğiniz bir su olarak’ anlamında olup (لَكُمْ) terkibi (أَنْزَلَ) fiilinin sılası ya da (شَرَابٌ) kelimesinin haberidir. (مِنَ) harfi ise teb’iz anlamında olup (شَرَابٌ) kelimesine taalluk eder. (مِنَ) harfinin takdîmi içilecek suyun sadece semaya hasrını düşündürse de bunda bir problem yoktur; çünkü nehirlerin ve kuyuların suyu da netice itibarıyla semadan gelmektedir, nitekim Allah (c.c.) başka bir ayette “Görmedin mi Allah’ın gökten su indirip onu yerdeki kaynaklara akıttığını?”³⁵² buyurmaktadır.

Gürânî:

لكم منه شراب، الشراب ما يشرب. "من" تبعية أي: بعض ذلك شراب لكم، أو اللام تتعلق بـ"أنزل"

ولا حصر في التركيب حتى يقتدر بأن سائر المياه منه، لقوله: "فَسَلِّكَهُ يَنْبِيعٍ فِي الْأَرْضِ"³⁵³

(مِنَ) harfi ise (شَرَابٌ) buyruğuna gelince, (الشراب) “içilen şey” anlamında olup (مِنَ) harfi ise teb’iz ifade eder yani “bu suyun bir kısmından içeceğiniz suyu elde edersiniz” denilmektedir. (شَرَابٌ) kelimesine taalluk eder. Ya da (لَكُمْ) terkibi (أَنْزَلَ) fiiline taalluk eder. Ayrıca söz konusu terkipte hasır yoktur; dolayısıyla (فَسَلِّكَهُ يَنْبِيعٍ فِي الْأَرْضِ) buyruğunu delil göstererek diğer su kaynaklarının da semadan geldiği açıklamasına gerek bulunmamaktadır.

Gürânî ve Beyzâvî de ayette geçen (مِنَ) harfinin teb’iz anlamına geldiği ve (مِنَهُ) kelimesine taalluk ettiği hususunda aynı görüşte olmakla birlikte, (شَرَابٌ) terkibinin takdîm ediliş gayesi hakkında farklı düşünürler. Beyzâvî’ye göre bu

³⁵¹ Beyzâvî, a.g.e., c. III, s. 221.

³⁵² Zümer 39/21.

³⁵³ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 71.

Ebu Amr'ın (v.154/771) bu ayetteki kıraati (خَلَقَكُمْ) şeklinde idğâm ile Ebu's-Semeyfa' (v.215/830)'nın kıraati ise (وَحَلَقَ مَنْ قَبْلَكُمْ) şeklindedir. Zeyd b. Ali'nin (وَالَّذِينَ مَنْ) (قَبْلَكُمْ) şeklindeki kıraati ise müşkildir; fakat müşkil olmasına rağmen “ikinci mevsûl tekit amacıyla birinci mevsûl ve sılası arasına dâhil edilmiştir” diyerek bu kıraatin açıklamasını yapmak da mümkündür. Nitekim Cerîr'in (110/728): “يا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمْ/ Ey Teym! Adıyy'in Teym'i babasız kalasicalar!” şiirinde de aynı durum söz konusudur; ikinci Teym tekit amacıyla birinci Teym ile muzâfun ileyh arasına girmiştir. Yine Arapların (لا أباك) derken izâfet Lâminı muzaf ve muzafun ileyh arasına dâhil ederek telaffuz etmeleri de bunun gibidir.³⁵⁷

Bezzâvî:

وَالَّذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ متناول كل ما يتقدم الإنسان بالذات أو بالزمان. منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خَلَقَكُمْ. والجملة أُخْرِجَتْ مَخْرَجَ المقرّر عندهم، إما لاعترافهم به كما قال الله تعالى: وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ أَوْ لَتَمَكْنَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ بِأَدْنَى نَظَرٍ! وَقَرَأَ « مَنْ قَبْلَكُمْ » عَلَى إِقْحَامِ الْمُوصُولِ الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَصَلْتَهُ تَأَكِيداً، كَمَا أَقْحَمَ جَرِيرٌ فِي قَوْلِهِ: يَا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمْو تَيْمًا، الثَّانِي بَيْنَ الْأَوَّلِ وَمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ خَلَقَكُمْ.³⁵⁸

(وَالَّذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ) ifadesi zat ve zaman açısından insandan önceki bütün yaratılmışları kapsayıp (خَلَقَكُمْ) ifadesindeki zamire atfen mansûbdur; dolayısıyla cümle onların nazarında sabit olmuş bir inanç (Allah'ın kendilerinden öncekilerin de yaratıcısı oluşu) şeklinde ifade edilmiştir. Bunun sebebi ya bu hususu ikrar ediyor oluşlarıdır -nitekim Allah (c.c.) (وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ) (مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) buyurur- ya da çok basit bir nazar ve tefekkürle bu gerçeği kavrama durumlarının gözetilmesidir. Bu ayet ayrıca “ikinci mevsûlün tekit amacıyla birinci mevsûl ve sılası arasına dâhil edilmesi takdirine binaen (مَنْ قَبْلَكُمْ) şeklinde de okunmuştur. Nitekim Cerîr'in: “يا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيٍّ لَا أَبَا لَكُمْ/ Ey Teym! Adıyy'in Teym'i babasız kalasicalar!” şiirinde de

³⁵⁷ Keşşâf tercümesinde Zeyd b. Ali'nin kıraati “وَالَّذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ” şeklinde yanlış aktarıldığı gibi metin de “Burada ilk ism-i mevsûl tekit maksadıyla, birincisi ile sılası arasına sıkıştırılmıştır.” şeklinde yanlış tercüme edilmiştir. Doğru kıraat “وَالَّذِينَ مَنْ قَبْلَكُمْ” şeklinde, doğru tercüme ise “ikinci mevsûl tekit amacıyla birinci mevsûl ile sılası arasına dâhil edilmiştir” şeklindedir.

³⁵⁸ Bezzâvî, a.g.e., c. I, s. 54.

aynı durum söz konusudur; ikinci Teym tekit amacıyla birinci Teym ile muzâfun ileyh arasına girmiştir.

Gürânî:

والذين من قبلكم، من الأمم فيه تغليب، لأنه موضوع لجمع الذكور، فلا يتناول غير الإنسان فضلا عما

يتقدمه بالذات أو بالزمان. ولو جعل متناولا لغير العقلاء أيضا تغليبا فلا معنى للتقدم ذاتا.³⁵⁹

(الذين) ayetinden maksat tağlib yoluyla geçmiş milletlerdir; zira (الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)

kelimesi cem-i müzekker için vaz edilmiş olup, zat ve zaman açısından insandan önceki varlıkları kapsamasını bırak insan dışında bir varlığı bile kapsamaz. Akıl sahipleri dışındaki varlıkları “tağlib” yoluyla kapsadığı farz edilecek olursa, bu takdirde de zat itibariyle “önceliğin” bir anlamı olmayacaktır.

Beyzâvî'ye göre ayette geçen (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) ifadesi zat ve zaman açısından

insandan önceki bütün yaratılmışları kapsar³⁶⁰ yani bu ayet insanı kapsadığı gibi insandan önce ve insan dışındaki varlıkları da kapsar. Gürânî ise bu ifadede “tağlib”³⁶¹ yoluyla sadece “geçmiş ümmetler”in kast edildiği kanaatindedir.³⁶² Ona göre bu ifade cem-i müzekker için vaz olduğundan insan dışı bir varlığı kapsamı mümkün değildir. Akıl sahipleri dışındaki varlıkları “tağlib” yoluyla kapsadığı farz edilecek olursa, bu takdirde de zat itibariyle “önceliğin” bir anlamı olmayacaktır.³⁶³ Yani ayet insan dışındaki varlıkları kapsamış olsaydı (خَلَقَكُمْ) denilmesi yeterli olur ve (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ) kaydına gerek duyulmazdı. Gürânî'nin bu husustaki başka bir delili de Zeyd b. Ali'nin³⁶⁴ (من) yerine (مَنْ) şeklindeki kıraatidir.³⁶⁵ Bu takdirde ise (مَنْ)

³⁵⁹ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 74.

³⁶⁰ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. I, s. 54.

³⁶¹ Tağlib, aralarında anlam itibariyle benzerlik bulunan iki kelimedenden birini, teleffuzu kolay olan ya da daha üstün olan lafza katarak zikretmektir. Hz. Ebu Bekr ve Hz. Ömer'e Ömereyn, anne-babaya ebeveyn, Safa ve Merve'ye Merveteyn denilmesi tağlibe örnek olarak verilebilir. Müennes lafzın müzekker'e, akılsız varlıkların akıllılara, az olanın çok olana, yeni olanın eskiye katılması gibi durumlar da yine tağlib yollarındandır. (bkz. Bulut, **a.g.e.**, ss. 119-120)

³⁶² Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 74.

³⁶³ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 74.

³⁶⁴ Zeyd b. Ali b. Ahmed b. Muhammed b. İmrân b. Ebî Bilal (v.h.358)

³⁶⁵ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 74.

ism-i mevsul olarak te'kid, ya da mevsûf olarak mübtedânın haberi olur. Mübtedâ ve haber de (الَّذِينَ) kelimesinin sılası olur.³⁶⁶

Ebû Hayyân ise Zemahşerî'nin “Bu müşkil bir kıraattir. Fakat müşkil olmasına rağmen ‘ikinci mevsûl tekit amacıyla birinci mevsûl ve sılası arasına dâhil edilmiştir’ diyerek bu kıraatin açıklamasını yapmak da mümkündür. Nitekim Cerîr'in: (يَا تَيْمَ تَيْمَ عَدِيَّ لَا أَبَا لَكُمْ) / Ey Teym! Adıyy'in Teym'i babasız kalasicalar!) şiirinde de aynı durum söz konusudur.”³⁶⁷ şeklindeki açıklamasına şöyle itiraz eder:

İşin doğrusu Zeyd b. Ali'nin bu kıraati ile ilgili Zemahşerî'nin yaptığı bu tahriç, bazı nahiv âlimlerinin de görüşüdür. Ona göre bir mevsûlden sonra tekid amacıyla aynı anlamda başka bir mevsûl zikredilecek olursa, ikinci mevsûlün sılaya ihtiyacı olmayacaktır. Bizim ashabımıza göre Zemahşerî'nin bu görüşü geçersizdir. Zira kıyasa göre, mevsûl tekrar ediliyorsa sıra da tekrar edilmelidir. Örneğin harf-i cer tekid amacıyla tekrar edildiğinde sadece harfin kendisi değil, dâhil olduğu kelime de tekrar edilir.³⁶⁸

Ebû Hayyân, Zeyd b. Ali'nin kıraatindeki müşkili ise, “(مَنْ) (قَبْلَكُمْ) terkibi (مَنْ) kelimesine sıra, (مَنْ) sılasıyla birlikte mahzûf mübtedâyâ haber, mahzûf mübtedâ ise haberiyle birlikte ilk mevsûl olan (الَّذِينَ) kelimesine sıra olur.” diyerek çözüme kavuşturur.³⁶⁹

3.1.4. Fiilin Müteallakları

3.1.4.1. Takdîm Yoluyla Mef'ûlün Ta'zîmi ya da Tahsîsi

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾

“Gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden infâk ederler”³⁷⁰

Zemahşerî:

³⁶⁶ Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 74.

³⁶⁷ Zemahşerî, a.g.e., s. 57.

³⁶⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, a.g.e., c. I, s. 155.

³⁶⁹ Ebû Hayyân el-Endelüsî, a.g.e., c. I, s. 155.

³⁷⁰ Bakara Suresi 2/3.

وإسناد الرزق إلى نفسه للإعلام بأنهم ينفقون الحلال الطلق الذي يستأهل أن يضاف إلى الله، ويسمى رزقا منه. وأدخل من التبعية صيانة لهم وكفا عن الإسراف والتبذير المنهي عنه. وقدّم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم، كأنه قال: ويحسون بعض المال الحلال بالتصدق به. وجائز أن يراد به الزكاة المفروضة، لافتقاره بأخت الزكاة وشقيقتها وهي الصلاة³⁷¹

Allah'ın (c.c.) rızkı kendi zatına izâfet etmesi, müttakilerin Allah'a isnad edilmeye layık ve O'nun rızkı olarak adlandırılabilcek helal ve temiz şeyi infak ettiklerini bildirmek içindir. Ayette "teb'iz" anlamındaki (من) harfinin kullanılması ise müttakilerin yasaklanmış olan israf ve savurganlıktan korunmaları içindir. Mef'ûlün takdîmi ise ehemmiyetine binaendir yani "Helal malın bir kısmını tasadduka tahsîs ederler" denilmiş gibidir. Bununla farz olan zekâtın kast edilmiş olması da câizdir; zira bu ifade zekâtın kardeşi olan namaz ile birlikte zikredilmiştir.

Gürânî:

ومما رزقنهم ينفقون، الرزق لغة كلُّ ما ينتفع به الحيوان حراما كان أو حلالا، لقوله: "قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا"، ولقوله: "وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا". وما في الآية يراد به الحلال بقريئة المدح على إنفاقه، والمراد منه الزكاة المفروضة لكونه قرين الصلاة، أو ما يعمها وسائر الإنفاقات في سبيل الله، كقوله: "الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... سِرًّا وَعَلَانِيَةً". وهذا أوفق بمقام المدح. والتقديم للاهتمام، وقيل: للتخصيص أي: يحرصون بعض ما رزقناهم دون الكل تحاشيا عن رذيلة الإسراف. قلت: لا سرف في الخير، كما لا شرف في الشر، ويدل عليه قوله: "وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ"، في مقام المدح، وقوله: "وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ". وفي الحديث: «أفضل الصدقة جهد المقل». وقضية الصديق في التجرد وإيثار الكل متواترة. فإن قلت: فما فائدة "من" إذا؟ قلت: فائدتها أن إنفاق البعض كافٍ في نيل رتبة المنفقين، ويدل دلالة ظاهرة على أن إنفاق الكل نور على نور. والأولى حمله على ما يشتمل المعارف أيضا، كأنه قيل: من كل ما منحوه يبذلون. وفي الحديث: «إن علما لا يقال به ككنز لا يُنفق منه»³⁷²

(ومما رزقنهم ينفقون) buyruğuna gelince, "rızık" sözlükte helal ya da haram, canlıların

yararlandıkları şey anlamındadır; zira Allah (c.c.) ayetlerde şöyle buyurmaktadır:

³⁷¹ Zemahşerî, a.g.e., c. I, s. 39.

³⁷² Gürânî, Gâyetü'l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 48.

1-قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْنَاهُ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ أَلَا إِنَّ اللَّهَ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمَّ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ)-De

ki: Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?' De ki: Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?) (Yûnus 10/59)

2- وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ (

مُبِينٍ/Yeryüzünde kımıldayan hiçbir canlı yoktur ki rızıkı Allah'ın üzerine olmasın. Allah onların halen bulunduğu yeri de emanet olarak konulacağı yeri de bilir; hepsi apaçık kitapta vardır.) (Hûd 20/6)

Binaenaleyh ayette medih karinesiyle helal rızık değil, farz olan zekât irade edilmektedir; zira kardeşi namaz ile birlikte zikredilmektedir. Ya da hem zekâtı hem de Allah yolunda yapılan diğer infakları kapsar.

Allah (c.c.) başka bir ayette (أَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)

Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarf edenler için rableri nezdinde ecirleri vardır; onlar için ne korku olacak ne de üzüleceklerdir.)³⁷³ buyurur. Doğrusu medih makamına bu ayet daha uygundur. Mef'ûlün takdîmi ise ihtimam sebebiyledir. Bazıları “Mef'ûlün takdîm sebebinin tahsîs için olduğunu yani israf rezilliğinden korunmak için helal malın tamamının değil bir kısmının tasadduku anlamına gelir” demektedir. Ben ise şöyle derim: Şerde şeref olmadığı gibi hayırda da israf olmaz. Nitekim Allah (c.c.) müminleri överken şöyle buyurmaktadır:

1- وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِكُمْ حَصَاصَةٌ)-1

tercih ederler.) (Haşr 59/9)

2- وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ) (

Ellerinde olandan başka verebilecek bir şeyi olmayanlar...) (Tevbe 9/79)

Ayrıca hadis-i şerifte “En faziletli sadaka fakirin imkânı ölçüsünde verdiği sadakadır” buyrulmaktadır. Hâsılı kelim kendi çıplak olduğu halde kardeşinin ihtiyacını görmek ve muhtacın kendini bırakıp kardeşini tercih etmesiyle ilgili haberler tevatür derecesindedir. Şayet “Teb'îz için olan (من) harfinin faydası ne o zaman?” dersin, şöyle derim: bunun faydası, infak edenlerin makamına erişmek için malın bir kısmını vermenin yeterli olduğunu belirtmektir.

³⁷³ Bakara 2/274.

“Rızık” sözlükte; (الرِّزْقُ) sîgasıyla, “Allah’ın mahlûkata bahşettiği şey”, (الرِّزْقُ) sîgasıyla ise “faydalanılan şey” anlamındadır.³⁷⁴ “İnfâk” kelimesine gelince, bu kelime sözlükte; “Para ve mal harcamak”, “sarfetmek”, “tüketmek”, “fakir olmak”, “yoksulluk” ve “fakru zaruret” gibi anlamlara gelir. Nitekim bu fiilin sülasi mücerred kalıbı da “ölmek” ve “eksilmek” gibi anlamlara sahiptir.³⁷⁵

Molla Gürânî’ye göre ise “rızk” helal ya da haram, canlıların faydalandığı şey, “infak” ise burada zekât verme anlamındadır. Ona göre ayette mef’ûlün takdîm edilmesinin sebebi infakı tahsîs değil, ihtimâm, yani önemini belirtmek içindir.³⁷⁶

Gürânî bu ayetin ifade ettiği anlam hakkında Zemahşerî’den farklı düşünür; Zemahşerî’ye göre ayette, mü’minleri saçıp savurmaktan korumak için teb’îz manasında (مِنْ) harfi zikredilmiştir. Mef’ûlün takdîmi ise infakın ehemmiyetine binaendir; fakat Gürânî’nin ehemmiyetten maksadı Zemahşerî’nin maksadı ile aynı değildir; Zemahşerî bu ehemmiyeti tahsîs ve ayırma gibi yorumlayarak ayeti, “Onlar helal malın bir kısmını tasadduka tahsîs ederler (ayırırlar)” şeklinde tevil eder.³⁷⁷ Gürânî ise takdîm sebebinin ihtimâm olduğunu belirttikten sonra, “kimileri takdîm sebebinin tahsîs olduğunu, binaenaleyh ayetin; ‘Onlar israf rezilliğinden berî olmak için mallarının tümünü değil bir kısmını infaka tahsîs ederler’ anlamına geldiğini söylemiştir” der. Ona göre şerde şeref olmadığı gibi hayırda da israf olmaz.

Gürânî, Zemahşerî’nin helal rızka delil olarak sunduğu teb’îz anlamındaki (مِنْ) harfi için ise şöyle der: “Şayet ‘teb’îz için olan (مِنْ) harfinin faydası ne o zaman?’ dersen, ‘bunun faydası, infak edenlerin makamına erişmek için malın bir kısmını vermenin yeterli olduğunu belirtmektir,’ derim.”

Tahsîs ve teb’îz hususunda Gürânî’nin görüşünün aleyhine olan iki husus bulunmaktadır, birincisi Sa’d b. Ebî Vakkas hadisi³⁷⁸ ikincisi ise ayette zikredilen

³⁷⁴ İsfahânî, **a.g.e.**, ss. 350-351; İbn Manzûr, **a.g.e.**, ss. 1636-1637.

³⁷⁵ İsfahânî, **a.g.e.**, ss. 819-820; İbn Manzûr, **a.g.e.**, ss. 4507-4508.

³⁷⁶ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s.48.

³⁷⁷ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. I, s. 39.

³⁷⁸ Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan rivâyet edildiğine göre O şöyle demiştir: “Veda Haccı senesinde Mekke’de ölümcül bir hastalığa yakalanmışım. Resûlullah (s.a.v.) da beni ziyarete gelmişti. Ona, ‘Ey Allah’ın Elçisi! Hastalığım iyice kötüleştii. Ben ise zengin biriyim ve tek mirasçım kızımdır. Bu

(من) harfidir. Bu iki husus Gürânî'nin aleyhinde gibi gözükmemektedir; zira malî hesapsız bir şekilde tasadduk etmek övülseydi, Resûlullah (s.a.v.) Sa'd b. Ebî Vakkas'a ailesini de düşünmesi gerektiğini söylemezdi; dolayısıyla ölüm döşeğinde olmayanlar da mallarını infak ederken ailelerinin durumunu göz önünde bulundurmaları gerekmektedir. Ayrıca (من) teb'iz içindir ve Allah (c.c.) “onlara rızık olarak verdiklerimizi infak ederler” değil, “Onlara rızık olarak verdiklerimizden infak ederler.” buyurmaktadır.

Gürânî'nin Zemahşerî'ye bir itirazı da rızıkın ifade ettiği anlam ile ilgilidir; Zemahşerî mef'ûlün takdîmini ve Allah'ın (c.c.) rızık kendisine izâfet etmesini gerekçe göstererek “rızıkın sadece helal şeyler olabileceği”ni söylerken,³⁷⁹ Gürânî, “Sadedinde bulunduğumuz ayette, infakın methedilmesi karinesiyle helal rızık kast edilmiş değildir, bilakis burada kast edilen şey, farz olan zekât ya da zekâtı da kapsayan Allah yolunda yapılmış bütün infaklardır, zira (farz) olan namazla yan yana zikredilmiştir.” der ve bunun için (قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ) قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ)/De ki: Allah'ın size rızık olarak indirdiği şeylerden bir kısmını helâl bir kısmını haram saymanıza ne demeli?’ De ki: Buna Allah mı izin verdi yoksa Allah adına hüküm mü uyduruyorsunuz?)³⁸⁰ ayetini delil göstererek “rızıkın nitelendiğini; dolayısıyla helal ve haram olabileceğini” söyler.³⁸¹

Ahzab Suresi'ndeki (وَمَنْ يَفْتَنْتُمْ مِنْكُمْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِكُمْ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا) رِزْقًا كَرِيمًا / Sizden kim de Allah'a ve resulüne itaat eder, güzel şeyler yaparsa onun hak ettiği karşılığı iki kere veririz, ayrıca onun için değerli bir rızık da hazırladık.)³⁸² ayeti üzerinde iyice düşünecek olursak Gürânî'nin görüşünün daha isabetli olduğunu

yüzden malımın üçte ikisini sadaka olarak dağıtayım mı?’ diye sordum. Resûlullah, ‘Hayır!’ dedi. Ben, ‘Yarısını sadaka olarak dağıtayım?’ dedim. Resûlullah yine, ‘Hayır!’ cevabını verdi ve şöyle buyurdu: ‘Üçte birini sadaka olarak dağıtabilirsin! Hatta üçte biri dahi çoktur! Mirasçılarını varlıklı olarak bırakman, onları insanlara ellerini açar ve muhtaç bir hâlde bırakmandan daha hayırlıdır.’” (Buhârî, Deavât, 43.)

³⁷⁹ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. I, s. 39; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 49.

³⁸⁰ Yûnus 10/59.

³⁸¹ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. I, s. 39; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 48.

³⁸² Ahzâb 33/31.

söyleyebiliriz; zira Gürânî'nin istidlâlde bulunduğu ayette olduğu gibi bu ayette de rızık nitelendirilerek bu dünyadaki rızıktan daha değerli başka bir rızıktan bahsedilmiştir, şayet rızıkın daha değerlisi varsa daha değersiz olanı da vardır ve bu daha az değerli olanın da kendi arasında helal ve haram olarak ikiye ayrılması mümkündür, ayrıca Zemahşerî'nin görüşünün kabul edilmesi durumunda, “helal menfaatin yaratıcısı da haram menfaatin yaratıcısı da Allah'tır, şayet haram olan şey rızık olarak kabul edilmezse, kul bunu Allah'a rağmen mi elde etmiştir?” şeklinde bir problemin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Şunu da belirtmemiz gerekir ki tahlil edilmeye çalışılan bu husus, luğavî olduğu kadar kelâmî bir ihtilafın sonucudur, dolayısıyla mesele hakkında daha fazla ayrıntıya girmek araştırmayı konusu dışına çıkaracağı için, burada elden geldiğince lüğavî çerçeve içinde kalmak daha uygun olacaktır.³⁸³

3.1.4.2. Nekre Yoluyla Mef'ûlün Ta'zîmi

﴿قُلْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾

İman edenlere söyle: “(Allah) bir topluluğu kazandıkları şey karşılığında mükâfatlandırın diye Allah'ın günlerine inanmayanları bağışlasınlar.”³⁸⁴

Zemahşerî:

فإن قلت: قوله قَوْمًا ما وجه تنكيره وإنما أراد الذين آمنوا وهم معارف؟ قلت: هو مدح لهم وثناء عليهم،

كأنه قيل: ليجزي أيما قوم وقوما مخصوصين، لصبرهم وإغضائهم على أذى أعدائهم من الكفار، وعلى ما كانوا يجرعونهم

من الغصص³⁸⁵

Şayet “(قَوْمًا)” ifadesi ile marife olan müminler kast edildiği halde bu lafzın nekre olarak zikredilmesinin vechi nedir?” diye soracak olursan şöyle derim: Bu lafzın nekre olarak zikredilmesinin gayesi müminleri methetmek ve övmektir; dolayısıyla burada sanki “Öyle bir topluluğu mükâfatlandırmak için ki onlar kâfir düşmanlarının eziyetlerine sabır ve tahammül eden özel kimselerdir” denilmiş gibidir.

³⁸³ Bu mesele dilden daha çok, Kulların fiillerinin yaratılması ve haram menfaatin rızık olup olamayacağı gibi, Ehl-i Sünnet ve Mutezile arasındaki bir takım kelâmî görüş ayrılıklarının sonucudur. Bu ihtilaf *Keşşaf* tefsirinde yer yer Mutezile fikirlerinin bulunduğu ortaya koyması bakımından da ayrıca önemlidir.

³⁸⁴ Câsiye 45/14.

³⁸⁵ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XX, s. 933

Beyzâvî:

وَالْقَوْمُ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ أَوْ الْكَافِرُونَ أَوْ كِلَاهُمَا فَيَكُونُ التَّنْكِيرُ لِلتَّعْظِيمِ أَوْ التَّخْفِيرِ أَوْ الشُّبُوحِ،³⁸⁶

Ayette zikredilen (قوما) ifadesinden maksat müminler, kâfirler ya da her iki topluluktur. Buna göre tenkîr; tazîm, tahkir ya da şuyû' içindir.

Gürânî:

وتنكير "قوما" للتعظيم كأنه قيل: قوما وأي قوم. ففي هذا التنكير كمال التعريف إيماء إلى أنهم لا يخفون

عرفوا أو نكروا مع العلم بأن المجزي لا يكون إلا العاقر، ومن حمل قوما على الكفار أو على الشيوع استبدل الذي هو

أدنى بالذي هو خير. وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي "لنجزي" بالنون التفاتا ليكون أشد تعظيماً³⁸⁷

(قوما) ifadesinin nekre olarak zikredilmesinin sebebi ta'zîmdir. Yani burada "Bir

topluluk, ama nasıl bir topluluk!" denilmiş gibidir; dolayısıyla bu nekrelikte tam bir marifelik vardır; zira onların nekre olarak zikredilseler de marife olarak zikredilseler de gizli kalamayacak kadar bilindik olmalarına işaret edilmektedir; dolayısıyla burada maksadın kâfirler ya da şuyû olduğunu söyleyenler daha hayırlıyı daha düşüğü ile değiştirmiş olurlar. Nitekim İbn Âmir, Hamza ve Kisâf bu ayeti (لنجزي) şeklinde mütekellim meal gayr sigasıyla okumuşlardır. Bu okuyuşta ise ta'zîmi daha da pekiştiren bir iltifât sanatı bulunmaktadır.

Müfessirlerin neredeyse tamamı ayette nekre olarak zikredilen topluluktan maksadın, müşrikler değil, mü'minler olduğu görüşündedir.³⁸⁸ Bu topluluktan maksadın müşrikler olduğunu söyleyenler ise bunu bir ihtimal olarak görmüşlerdir.³⁸⁹ Nitekim Beyzâvî de bunlardan biridir. Ona göre burada mü'minler, kafirler ya da iki grup birlikte de kast edilmiş olabilir. Gürânî, Zemahşerî ve Râzî'nin de içinde olduğu çoğunluğu oluşturan müfessirler ise nekre olarak zikredilen topluluktan maksadın mü'minler olduğu görüşündedir.³⁹⁰ Gürânî (قَوْمًا) lafzının nekre olarak zikredilmesinin sebebini ta'zîm olarak açıklar. Hatta Hamza ez-Zeyyât'ın

³⁸⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. V, ss. 107-108.

³⁸⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, ss. 484-485

³⁸⁸ bkz. Râzî, a.g.e., c. XXVII, s. 264; İbn Âşûr, a.g.e., c. XXV, s. 342.

³⁸⁹ Beyzâvî, a.g.e., c. V, ss. 107-108.

³⁹⁰ Zemahşerî, a.g.e., c. XX, s. 933; Râzî, a.g.e., c. XXVII, s. 264; Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, ss. 484-485.

﴿لِنَجْرِي﴾ şeklindeki kıraatini de “ta’zîm”i pekiştirmek için kullanılmış bir “iltifat”³⁹¹ sanatı olduğunu aktarır.³⁹² Nitekim belâgat kitaplarında, marife olması gereken lafzın bazı gayelere binaen nekre olarak zikredilebileceği ve bu gayelerden birinin de “ta’zîm” ve “tefhîm” olduğu aktarılmaktadır.³⁹³ Fakat bir sonraki (مَن عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ) “İyi işler yapan kendisi için yapmıştır, kötülük yapanın da kötülüğü kendinedir; sonra rabbinize döndürüleceksiniz”³⁹⁴ ayeti hakkında “önce icmal sonra tafsil üslûbu kullanılmıştır” denilebilirse, Beyzâvî’nin, “iki topluluk birden kastedilmiştir” yorumunun da isabetli olduğu düşünülebilir.

3.2. BEYÂN

3.2.1. Hakikat/Mecâz

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يُقَوْمِ إِنِّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾

“Mûsâ kavmine demişti ki: ‘Ey kavmim! Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinmekle kendinize zulmettiniz. Onun için yaratana tövbe edin de kendinizi öldürün. Öyle yapmanız yaratıcınızın katında sizin için daha iyidir; böylece Allah tövbenizi kabul etmiş olur. Çünkü acıyıp tövbeleri kabul eden ancak O’dur.’”³⁹⁵

Beyzâvî:

﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ تماماً لتوبيتكم بالبحع، أو قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم

يقتلها لم يحيها. وقيل أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً. وقيل أمر من لم يعبد العجل أن يقتل العبدة.³⁹⁶

³⁹¹ “İltifat”, sözün zahirine uymayacak şekilde kelimada üslup değişikliği yapmaktır ve belâgat sanatının inceliklerindedir; zira kelamın akışını bir üsluptan başka bir üslûba sevk etmek, dinleyiciyi daha dinamik kıldığı gibi, dinleyicinin kulak kesilmesi açısından da son derece tesirlidir. Bu sebeple konuşma sanatının ustaları, şiir ve hutbelerinde bu sanata çokça yer vermişlerdir. (bkz. Bulut, a.g.e., ss. 117-118.)

³⁹² Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), IV/484-485

³⁹³ et-Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî (v. 792/1390), *Muhtasaru'l-Meânî*, Salah Bilici yayınları, İstanbul, t.y. s. 75.

³⁹⁴ Câsiye 45/14.

³⁹⁵ Bakara 2/54.

³⁹⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. I, s. 81.

(فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) buyruğu “Tövbenizi tamamlamak için kendinizi öldürün”

anlamındadır; fakat “Şehvetinizi kırarak nefslerinizi öldürün” anlamına gelmesi de mümkündür. Nitekim “Nefsini cezalandırmayan onu nimete kavuşturamayacağı gibi, nefsini öldürmeyen(terbiye ve tezkiye etmeyen) de onu diriltemez” denilmiştir. (Ölüm cezasının infazının keyfiyeti hakkında), “Birbirlerini öldürmeleri emredilmiştir” denildiği gibi, “Putatapmayanların puta tapanları öldürmesi emredilmiştir” de denilmiştir.

Gürânî:

فاقتلوا أنفسكم، بأيديكم وهو البهخع، أو من لم يعبد العجل عابده، والتعبير بالأنفس لما بينهما من التعلق في القرابة

والاتحاد في الاعتقاد. وتفسير القتل بقطع الشهوات، كما قيل: من لم يقتل النفس لم يجبها غير مستقيم لكون القتل مرادا قطعاً³⁹⁷

(فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) buyruğu “Kendi kendinizi öldürün” ya da “Danaya tapmayanlar danaya tapanları öldürsün” anlamındadır. Bu anlamın “Nefisleriniz” şeklinde ifade edilmesi ise aralarında akrabalık ve itikad birliği olması hasebiyledir. “Nefsini cezalandırmayan onu nimete kavuşturamayacağı gibi, nefsini öldürmeyen de onu diriltemez” sözü ile istidlâlde bulunularak ayette geçen “القتل /Öldürme” fiilinin “şehvetleri öldürme” şeklinde tefsir edilmesi ise doğru bir tefsir değildir; zira rivayetlere göre burada kasıt hakiki anlamda “öldürme”dir.

Ayette geçen (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ) ifadesi hakkında müfessirlerin değişik görüşleri bulunmaktadır. Mukatil b. Süleymân, Zeccâc, Zemahşerî, Molla Gürânî, Ebu Hayyan el-Endelûsî, Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve Tahir b. Âşûr'un da içinde bulunduğu çoğunluğu oluşturan müfessirlere göre bu ayet “hakiki anlam” ifade eder.³⁹⁸ Beyzavî ve Ebû Suud gibi bazı müfessirler ise tercih belirtmemekle birlikte bu ayetin mecâzî anlam da ifade edebileceğini söylemişlerdir. Beyzavî ayetin mecâzî anlam ifade edebileceği ihtimalini de göz önünde bulundurup, “Nefsini cezalandırmayan onu nimete kavuşturamayacağı gibi, nefsini öldürmeyen(terbiye ve tezkiye etmeyen) de onu diriltemez” denilmiştir.” sözü ile istidlâlde bulunarak, nefsi öldürmekten

³⁹⁷ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 117.

³⁹⁸ bkz. Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen, İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî (v. 150/767), **Tefsîru Mukatil b. Süleymân**, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Müessesetü Tarihî'l-Arabiyye, bsk. 1, Beyrut, 2002, I/105-106; ez-Zeccâc Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî (v. 311/923), **Meânî'l-Kur'ân**, thk. Abdülcelil Abduh Şiblî, Âlemü'l-Kütüb, bsk. 1, Beyrut, 1977/1408, c. I, s. 137; Zemahşerî, **a.g.e.**, c. I, s. 77; Ebu Hayyân el-Endelûsî, **a.g.e.**, c. I, ss. 335-336; Nesefî, **a.g.e.**, c. I, s. 89; Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 117; Tahir b. Âşûr, **a.g.e.**, c. I, s. 503.

maksadın “onun boynunu büküp itaat altına alma” olabileceğini söyler.³⁹⁹ Gürânî ise müfessirlerin çoğunluğu gibi buradaki maksadın hakikat olduğunu savunur.⁴⁰⁰ Beyzavî ve onun görüşünde olanların bu hususta üç açmazı vardır:

1. Öldürme kelimesinin hakiki anlamda olduğuna dair rivayetler bulunduğu halde, mecâzi anlamda olduğuna dair zayıf bir rivayetin bile bulunmaması...⁴⁰¹

2. Ayetin siyak ve sibakında kelimenin hakiki anlamda oluşunu engelleyen “karine-i mania” bulunmayışı...

3. İlk dönem tefsirlerinde söz konusu ayetin mecâzî anlama da gelebileceğine dair bir tartışmanın bulunmayışı...

Cumhûrun görüşü ve zikri geçen üç husus dikkate alındığında ayetin hakiki anlam ifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır.

3.2.1.1. İstiâre

﴿يَوْمَ نَقُولُ لِحَنَمٍ هَلْ أَمْتَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾

“O gün cehenneme ‘Doldun mu?’ diyeceğiz; (cehennem) cevap verecek: ‘Daha yok mu?’ (diye)”⁴⁰²

Zemahşerî:

وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيتته، وفيه معنيان، أحدهما: أنها تمتلئ

مع اتساعها وتباعد أطرافها حتى لا يسعها شيء ولا يزداد على امتلائها، لقوله تعالى لَأَمَّا لَأَنَّ جَهَنَّمَ والثاني: أنها من السعة بحيث

يدخلها من يدخلها وفيها موضع للمزيد⁴⁰³

Cehenneme soru sorulması ve cehennemın cevap vermesi, kendisiyle manayı zihne yerleştirmek ve zihnin bu manayı tasvir etmesini sağlamak amaçlanan bir tahyîl kabilindedir. Bunun da iki anlamı bulunmaktadır: 1) Cehennem bütün genişliğine rağmen içine hiç bir şey sığmayacak derecede dolar ve Allah’ın “Andolsun ki cehennemi dolduracağım” buyruğu uyarınca ayrıca doldurulmaz. 2) İçine girecek olanlar girdikten sonra cehennemın daha fazlasını içine alma kapasitesi olmasıdır.

³⁹⁹ Beyzavî, a.g.e., c. I, s. 81; Ebu Suud, a.g.e., c. I, s. 102.

⁴⁰⁰ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 117.

⁴⁰¹ Taberî, a.g.e., c. II, ss. 74-75.

⁴⁰² Kaf 50/30.

⁴⁰³ Zemahşerî, a.g.e., s. XXVI, s. 1047.

Beyzâvî:

يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ سؤال وجواب جيء بهما للتخييل والتصوير، والمعنى أنها

مع اتساعها تطرح فيها الجنة والناس فوجاً فوجاً حتى تمتلئ لقوله تعالى: لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ، أو أنها من السعة بحيث يدخلها

من يدخلها وفيها بعد فراغ⁴⁰⁴

(يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) buyruğu taahyîl ve tasvîr için zikredilmiş bir

soruyu ve cevaptır. Şöyle ki cehennem o kadar geniştir ki cinler ve insanlar fevc fevc içine atılır ve Allah'ın "Andolsun ki cehennemi dolduracağım" buyruğu gereği nihayet dolar. Ya da içine girecek olanlar girdikten sonra cehennemin daha fazlasını içine alma kapasitesi bulunur.

Gürânî:

ولا ضرورة من صرف السؤال، والجواب عن الحقيقة. وقيل: هو من التخييل الذي يقصد به التصوير

والتبيين⁴⁰⁵

Bu soru ve cevabı hakikatten mecaza çevirecek bir zaruret yoktur; fakat bazı kimseler bu soru ve cevabın kendisiyle tasvir ve tebyin amaçlanan bir tür taahyîl olduğunu söylemişlerdir.

Zemahşerî ve Beyzâvî cehenneme yöneltilen sorunun ve onun verdiği cevabın, manayı tasvir amacıyla kullanılmış bir mecaz türü⁴⁰⁶ olduğunu söylerken,⁴⁰⁷ Gürânî, "burada lafzın anlamını hakikatten mecaza çevirecek bir zaruret ve karine yoktur" diyerek onlara karşı çıkar.⁴⁰⁸ Gürânî bu itirazı gerekçelendirirken, "naslarda asıl olan hakikattir, naslara mecâzî anlam yükleyebilmek için lafzın hakiki manada anlaşılmasını engelleyen bir delil ve karine bulunmalıdır."⁴⁰⁹ şeklindeki usûl kuralına dayanmış olmalıdır. Nitekim *Keşşâf* hâşiyelerinden *el-İntisaf*'ın müellifi İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284)⁴¹⁰ de karine bulunmadıkça naslarda mecâz kapısını açmanın, keyfiliğe ve insanların delâlete sürüklenmesine yol açacağını, Allah'ın

⁴⁰⁴ Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 143.

⁴⁰⁵ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 49.

⁴⁰⁶ İstiare-i mekniyye/taahyîliyye.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXVI, s. 1047; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. V, s. 143.

⁴⁰⁸ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. V, s. 49.

⁴⁰⁹ es-Serahsî Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, (v. 483/1090), **Usûlü's-Serahsî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî, nşr, Dâru'l-Fikr, bs. 1, Beyrut, 2005/1426, s. 101Leknevî, **a.g.e.**, c. I, s. 30;.

⁴¹⁰ İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsîrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî (ö. 683/1284)

cehenneme konuşma kabiliyeti vermeye kadir olduğunu, aklın da bunu câiz gördüğünü belirtmiştir.⁴¹¹ Zemahşerî ve Beyzâvî ayete mecâzî anlam verirken hakiki anlam vermenin önündeki engeli açıklamamıştır; fakat bu husustaki kural açıktır, dolayısıyla Gürânî'nin yorumu usûl kuralları da dikkate alındığında akla daha yatkın gözükmektedir.

3.2.1.2. Kinâye

3.2.1.2.1. *Ta'riẓ*

﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقَدَّرًا﴾ ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾

“Bir zaman, Allah’ın kendisine lütufta bulunduğu, senin de lütüfkâr davrandığın kişiye, ‘Eşinle evlilik bağını koru, Allah’tan kork’ demiştin. Bunu derken Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah’ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra müminlere, evlâtlıklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah’ın emri elbet yerine getirilecektir. Allah’ın, kendisi için takdir ve emrettiği bir şeyi yerine getirme hususunda peygamber için bir sıkıntı ve sakınca olamaz. Allah’ın hükmü değişmez kaderdir. Daha önce gelip geçen, Allah’ın vahyini insanlara ulaştıran, O’ndan çekinen, Allah’tan başka hiçbir kimseden çekinmeyen peygamberler hakkında da Allah’ın kanunu böyledir. Hesap sorucu olarak Allah kâfidir.”⁴¹²

Zemahşerî:

⁴¹¹ Zemahşerî, a.g.e., c. XXVI, s. 1047.

⁴¹² Ahzâb 33/37-39.

ووصف الأنبياء بأنهم لا يخشون إلا الله: تعريض بعد التصريح في قوله تعالى وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ

تَخْشَاهُ.⁴¹³

Peygamberlerin “Allah’tan başkasından korkmamak”la nitelenmesi, (وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ)

buyruğundaki tasrihten sonra yapılmış bir ta’rîzdir. (أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ

Beyzâvî:

وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ تعريض بعد التصريح⁴¹⁴

(وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ) buyruğu tasrihten sonra yapılmış bir ta’rîzdir.

Gürânî:

الذين يبلغون رسالت الله، بدل من "الَّذِينَ خَلَوْا، أو رفع أو نصب على المدح، وما بينهما اعتراض. ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا

الله، وحده، ليس فيه تعريض، كما ظن لأنه لم يكن ما أضمره مما أمر بتبليغه ولذلك قالت عائشة: لو كنتم شيئا لكم هذه الآية، كيف وقد

قال: «أنا أخشى الناس وأتقاكم»، وهو أصدق القائلين الذي ما ينطق عن الهوى.⁴¹⁵

(الذين يبلغون رسالت الله) buyruğu için bedel ya da ref⁴¹⁶ veyahut nasb

(ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله) yerindedir. Bu iki cümle arasındaki cümle ise i'tirâzî (ara) cümledir.

Bu iki cümle arasındaki cümle ise i'tirâzî (ara) cümledir. (ويخشونه ولا يخشون أحدا إلا الله) buyruğuna gelince, zannedildiği gibi burada ta’rîz bulunmamaktadır; çünkü Resûlullah’ın (s.a.v.) gizlediği şey, açıklaması emredildiği tebliğ ile ilgili değildir. Bu sebeple Âişe (r.a.), “Şayet Allah’ın elçisi bir ayeti gizleyecek olsa bunu gizlerdi” demiştir. Hem Resûlullah (s.a.v.), “Ben insanların Allah’tan en çok korkanıyım, sizin en takvalı olanınız benim” dediği halde böyle bir şey nasıl mümkün olsun ki? O (s.a.v.) insanların en doğru konuşanıdır, hevasından da konuşmaz!

(الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) Zemahşerî ve Beyzâvî,

ayetinde Resûlullah’a (s.a.v.) “ta’rîz”⁴¹⁶ üslûbuyla hitap edildiği kanaatindedir.

⁴¹³ Zemahşerî, a.g.e., c. XXII, s. 858.

⁴¹⁴ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 233.

⁴¹⁵ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 179.

⁴¹⁶ Ta’rîz istilahta, “Söylenilen söz ile kelamın siyakından anlaşılacak başka bir anlamı kast etmek” anlamına gelir. Eziyet veren kimseye, “Müslüman elinden ve dilinden emin olunan kimsedir” demek suretiyle kendisinde Müslüman sıfatının bulunmadığını ima etmek bu kabildendir. Ta’rîzde iğneleme ve üstü örtülü bir şekilde dokundurma vardır. Ta’rîz “kinaye” sanatının alt başlığı olmasına rağmen aralarında bir takım farklılıklar da bulunmaktadır; Ta’rîz sadece cümlede meydana gelirken kinaye hem cümlede hem de kelimedeyde meydana gelebilmektedir. Ayrıca

Zemahşerî daha önce geçen, (وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخَشِيَهُ) / Kendisinden çekinme hususunda Allah'ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun)⁴¹⁷ ayetinin ta'rîzden önceki tasrih olduğunu, bunun da bu ayetteki ta'rizin delili olduğunu söyler.⁴¹⁸

Gürânî ise Zemahşerî ve Beyzâvî'ye karşı çıkararak söz konusu ayette “ta'rîz” üslûbunun kullanılmadığını söyler. Ona göre, Resûlullah'ın (s.a.v.) gizlediği şey, emredildiği tebliğ ile ilgili olmadığı için bu ayette herhangi bir ta'rîz de söz konusu değildir; nitekim Hz. Âişe'nin (r.a.), “Şayet Rasulullah (s.a.v.) bir ayeti gizleyecek olsaydı bu ayeti gizlerdi”⁴¹⁹ sözü de bunu teyit eder. Ayrıca Resûlullah (s.av.), “Ben insanların en takvalısı ve Allah'a karşı en çok haşyet sahibi olanıyım”⁴²⁰ buyurduğu halde, Resûlullah'tan (s.a.v.) daha çok haşyet sahibi bir kimse nasıl olacaktır? Zira burada ta'rîz var denildiği zaman bu rivayetle çelişkili bir görüş de ortaya konulmuş olur.⁴²¹

Zemahşerî görüşünü dil kurallarıyla desteklerken Gürânî'nin rivayetlere ve bu rivayetlerden yola çıkarak akıl yürütmeye dayalı bir istidlal yöntemi kullandığı anlaşılmaktadır; zira Zemahşerî “tasrihten sonra ta'rîz yapılmıştır” diyerek ta'rîzin sözün bağlamından anlaşılan bir dil sanatı olduğunu ve bu bağlamın da söz konusu ayetten önceki ayetlerde bulunduğunu vurgulamaktadır. el-Îrâde - er-Rızâ

3.3. KUR'ÂN'DAKİ BAZI LAFIZLARIN LÜĞAVÎ DELÂLETİ AÇISINDAN YÖNELTİLEN İTİRAZLAR

3.3.1. Îrâde ve Rızâ

﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ

أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

Ta'rîzin manaya delaleti kinayenin delaletinden daha kapalı olup bu delalet sadece lafızdan değil sözün bağlamından ve söylendiği ortamdan da anlaşılabilir. (bkz. et-Teftâzânî, Sa'düddin, **Muhtasarü'l-Meânî**, nşr. Eser Kitabevi, İstanbul, 1960, s. 380. Hâşimî, Ahmed, **Cevâhirü'l-Belâğa**, thk. Yusuf es-Samîlî, nşr. el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y., s. 289; Bulut Ali, **Belâgat; Meânî-Beyân-Bedî'**, İfav Yayınları, İstanbul, 2014. bs. 2, s. 218;)

⁴¹⁷ Ahzâb 33/37

⁴¹⁸ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XXII, s. 858; Beyzâvî, **a.g.e.**, c. IV, s. 233.

⁴¹⁹ Tirmizî, Tefsir, 34.

⁴²⁰ Buhârî, İmân, 13; Müslim, Sıyâm, 73.

⁴²¹ Gürânî, **Gâyetü'l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 179.

“Eğer inkâr ederseniz bilesiniz ki Allah’ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz, şükrederseniz bu tutumunuzdan hoşnut olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü yüklenmez; sonunda dönüşünüz rabbinize olacak, ardından O, neler yapıp ettiğinizi size bildirecektir. O, kalplerin derinliklerini bilmektedir.”⁴²²

Zemahşerî:

ولقد تحمل بعض الغواة لثبت لله تعالى ما نفاه عن ذاته من الرضا لعباده الكفر فقال: هذا من العام الذي

أريد به الخاص⁴²³

Bazı azgınlar Allah’nın kendi zatından nefyettiği ‘kulların inkârına rıza göstermeyi’ O’na isnat etmeye kalkışarak, ‘bu, kendisiyle husus irade edilen bir umumdur; lafız genel olsa da kasıt özeldir’ demişlerdir.

Gürânî:

ولا يرضى لعباده الكفر، لكل عبد، فإن الرضا إيثار الشيء مع الاستحسان فهو أخص من الإرادة⁴²⁴

Allah’ın kulları için küfre razı olmayışı bütün kullar için geçerlidir; fakat ‘rıza’, ‘bir şeyi güzel bularak tercih etmek’ demek olduğundan ‘irade’den daha özel bir lafızdır.

Zemahşerî’nin “Bazı azgınlar Allah’nın kendi zatından nefyettiği ‘kulların inkârına rıza göstermeyi’ O’na isnat ederek lafız genel olsa da kasıt özeldir’ demiştir...” sözünden “rıza” ile “irade”ye aynı anlamı verdiği anlaşılmaktadır. Gürânî ise “rıza, birşeyi hoş görerek tercih etmektir, binaenaleyh rıza iradeden daha hususidir” diyerek Zemahşerî’ye dolayısıyla da Mutezile’ye karşı çıkar. Gürânî bu ayetteki “rıza” kelimesinin lügat açısından zaten “hususî” olduğunu akli olarak ispat ederek tevil tekellüfüne girmez ve muhatap sîgasından gâib sîgasına geçilmesinin de yine bunu teyit ettiğini düşünür. Mesele her ne kadar “dil” çıkışlı olsa da tartışma kelam ile ilgili ve dilin bu tartışmada payı çok azdır; bu nedenle burada çok fazla ayrıntıya girmenin doğru olmadığı kanaatindeyiz.

3.3.2. Beytü’l-Atîk ve Ecel-i Müsemmâ

⁴²² Zümer 39/7.

⁴²³ Zemahşerî, a.g.e., c. XXII, s. 935.

⁴²⁴ Gürânî, *Gâyetü’l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. IV, s. 338.

﴿لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾

“Onlarda sizin için belirli süreye kadar yararlar da vardır. Nihayet varacakları yer o kadîm evdir.”⁴²⁵

Zemahşerî:

...إلى أجل مُّسَمًّى إلى أن تنحر ويتصدق بلحومها ويؤكل منها

وَمُتَّ لِلتَّرَاخِي فِي الْوَقْتِ، فَاسْتَعِيرَتْ لِلتَّرَاخِي فِي الْأَحْوَالِ. وَالْمَعْنَى: أَنْ لَكُمْ فِي الْمَهْدَايَا مَنَافِعَ كَثِيرَةً فِي دُنْيَاكُمْ وَدِينِكُمْ، وَإِنَّمَا يَعْتَدُ اللَّهُ بِالْمَنَافِعِ الدِّينِيَّةِ، قَالَ سَبْحَانَهُ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَأَعْظَمَ هَذِهِ الْمَنَافِعَ وَأَبْعَدَهَا شَوْطًا فِي النِّفْعِ: مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ أَى وَجُوبِ نَحْرِهَا. أَوْ وَقْتُ وَجُوبِ نَحْرِهَا فِي الْحَرَمِ مَنْتَهِيَةً إِلَى الْبَيْتِ، كَقَوْلِهِ هَدْيًا بَالِغَ الْكُغْبَةِ وَالْمَرَادُ نَحْرُهَا فِي الْحَرَمِ الَّذِي هُوَ فِي حَكْمِ الْبَيْتِ، لِأَنَّ الْحَرَمَ هُوَ حَرَمُ الْبَيْتِ. وَمِثْلُ هَذَا فِي الْإِتْسَاعِ قَوْلُكَ: بَلِغْنَا الْبَلَدَ، وَإِنَّمَا شَارَفْتُمُوهُ وَاتَّصَلَ مَسِيرُكُمْ بِحُدُودِهِ. وَقِيلَ: الْمَرَادُ بِالشَّعَائِرِ: الْمَنَاسِكُ كُلِّهَا، وَمَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ يَا بَاهُ⁴²⁶

(إلى أجل مُّسَمًّى) ifadesi, “Kurban kesildikten sonra dağıtılıp etinden yenilceği ana kadar”

anlamındadır. (مُتَّ) ifadesi aslen “vakitte terâhî” için olup bu ayette “ahvâlde terâhî” anlamı için istiare edilmiştir. Buna göre anlam, “Hedylerde sizin dünyevi ve uhrevi birçok fayda bulunmaktadır” şeklinde olur. Allah (c.c.) ise sadece dinî menfaatlere itibar eder; zira başka bir ayette şöyle buyurur: “Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor.” Bu dini menfaatlerin en büyüğü ve fayda bakımından en mühimi, hedyin kesilmesinin vacip oluşudur. Ya da Harem’e ulaşacak şekilde hedy kurbanlıkların kesim vaktinin vücubudur nitekim başka bir ayette “Kâbe’ye hediye olarak ulaşmak üzere...” buradaki kasıt hedyin Kâbe hükmünde olan Harem’de kesilmesidir; zira harem, Kâbe’nin harimidir. Kelamdaki bu geniş (mecazî) kullanıma benzer bir kullanım da “Beldeye ulaştık” demendir, aslında oraya yaklaştığını ve hududa ulaştığını kast etmektedir. Şe’âirden maksadın “bütün menasikler olduğu” söylenmiştir; fakat “Varacakları yer kadim evdir” ifadesi bu yorumun önünü kesmektedir.

Bezâvî:

لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ أَى لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ دَرَاهِمًا وَنَسْلَهَا وَصُوفُهَا وَظَهْرُهَا

إلى أن تنحر، ثم وقت نحرها منتهية إلى البيت أي ما يليه من الحرم، ومُتَّ تحتمل التراخي في الوقت والتراخي في الرتبة، أي

⁴²⁵ Hac 22/33.

⁴²⁶ Zemahşerî, a.g.e., c. XVII, s. 695.

لكم فيها منافع دنيوية إلى وقت النحر وبعده منافع دينية أعظم منها، وهو على الأولين إما متصل بمحدث الأنعام والضمير فيه لها أو المراد على الأول لكم فيها منافع دينية تنتفعون بها إلى أجل مسمى هو الموت، ثم محلها منتهية إلى البيت العتيق الذي ترفع إليه الأعمال أو يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور أو الجنة، وعلى الثاني لكم فيها منافع التجارات في الأسواق إلى وقت المراجعة ثم وقت الخروج منها منتهية إلى الكعبة بالإحلال بطواف الزيارة.⁴²⁷

buyruğu “Kurban edileceği ana kadar sütünden, neslinden, yününden ve binek olarak sırtından yararlanırsınız sonra kesim vakti, Kâbe’ye yani Kâbe ve Kâbe’nin haremine ulaşacak şekilde olur” anlamındadır; dolayısıyla (تَمُّ) ifadesi zaman ve rütbe bakımından “terâhî/sonralık” ifade eder. Yani “Sizin için, kesileceği ana kadar dünyevi faydalar, kesildikten sonra ise bu faydalardan daha yüce uhrevi faydalar vardır denilmiş” olmaktadır. İlk iki teville⁴²⁸ göre bu cümle (الأنعام) kelimesinin fiiline muttasıldır⁴²⁹; dolayısıyla buradaki zamir de ona ait olur. Ya da kasıt birinci teville göredir, buna göre anlam “Sizin için ecel-i müsemmâ yani öleceğiniz ana kadar bundan elde edeceğiniz yararlar vardır, sonra varacağı son nokta, amellerin Allah’a yüceltildiği ya da amellerin sevabının orada olduğu Beytü’l-Atik yani Beytü’l-Ma’mûr veyahut cennettir” şeklinde olur. İkinci teville göre ise, “Sizin için bu belde, Kâbe’de noktalayacak şekilde farzları eda edip ihramdan çıkacağınız ana kadar ticaret yapmak sûretiyle elde edeceğiniz bazı yararlar bulunmaktadır” şeklinde olur.

Gürânî:

أي لكم في تلك الشعائر منافع دينية إلى وقت معلوم هو آخر أيام التشريق. ثم محلها، أي: انتهاؤها بالطواف للوداع، من حل الأجل انتهى. وحمل الأجل المسمى على الموت والبيت على البيت المعمور أو الجنة بعده

لأنه⁴³⁰

(لكم فيها منافع إلى أجل مسمى) buyruğuna gelince burada, “Sizin bu şeairde belli vakte;

teşrik günlerine kadar bir takım dini faydalar vardır, bu faydaların bitimi ise veda tavafı ile

⁴²⁷ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, s. 71.

⁴²⁸ Beyzâvî “şeair” ifadesinin üç anlama gelebileceğini ifade etmektedir **1**) Din, **2**) Hac farzları ve bu farzların eda edildiği yerler, **3**) Hedy. (bkz. Konevî, İsmâuddîn İsmail b. Muhammed el-Hanefî (v. 1195/1780), *Hâşiyetü’l-Konevî ala Tefsîri’l-Beyzâvî*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. XIII, s. 62.

⁴²⁹ 31. ayette geçen (وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامُ) fiiline tealluk etmesi.

⁴³⁰ Gürânî, *Gâyetü’l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 377.

ihramdan çıkış anıdır” denilmektedir. Ecel-i Müsemma’yı “ölüm” Beytü’l-Atik’i ise Beytü’l-Ma’mûr ya da cennet olarak tefsir etmenin yanlışlığı açıktır.

Bezzâvî ayette geçen “Ecel-i Müsemma” ve “Beytü’l-Atik” terkiplerinin ifade ettiği anlamlar için birkaç farklı ihtimal zikreder. Ona göre “Ecel-i Müsemma”dan kasıt “ölüm”, “Beytü’l-Atik”ten kasıt ise “Beytü’l-Ma’mûr” ya da “cennet” de olabilir.⁴³¹ Gürânî ise “Ecel-i Müsemma”nın “Eyyâm-ı Teşrik”, “Beytü’l-Atik”in ise “Harem” bölgesinin tamamı anlamına geldiğini belirtip, Bezzâvî’nin açıklamasının tartışmaya gerek duyulmayacak kadar uzak bir ihtimal olduğunu söyler.⁴³² Nitekim Zemahşerî, Ferrâ ve daha birçok müfessir de Gürânî ile aynı görüştedir,⁴³³ ayrıca ayetin siyak sibakı göz önünde bulundurulduğunda, Zemahşerî ve Gürânî’nin görüşünün daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

3.3.3. Haşyet

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾

“Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaet edemezler ve Allah korkusundan titrerler!”⁴³⁴

Bezzâvî:

⁴³¹ Bezzâvî, **a.g.e.**, c. IV, s. 71.

⁴³² Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 377.

⁴³³ bkz. Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XVII, s. 695; Ferrâ Meâni’l-Kur’ân’da, Taha, Hâc, ve Mü’minûn surelerini tefsir ederken “Ecel-i müsemma” ve “Beytü’l-atik” kavramlarını şöyle açıklar:

1- “أَجَلٌ مُّسَمًّى” buyruğuna gelince, faydadan maksat ‘bedene/kurbanlıklar’dır; dolayısıyla burada ‘Hedy olduğunu ilan edeceğiniz ya da hedy nişanesi koyacağınız ana kadar kurbanlık hayvanlarda, kurban edilme vaktine kadar sütünü ve sırtını kullanmak suretiyle sizin için faydalar vardır’ denilmiş olmaktadır. **إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ** buyruğuna gelince, umre ve adaklık kurbanlar Beytullah’a vardığında, hac için olan kurbanlıklar ise Mekke temiz kalsın diye Mina’da kesilir. **الْعَتِيقِ** kelimesine gelince, bu kelime ‘zorbalardan kurtulmuş ev’ anlamındadır; zira bana Hibbân, ona Kelbî, ona da Ebû Sâlih, İbn Abbâs’ın bu ifade hakkında ‘**الْعَتِيقِ** kelimesi zorbalardan kurtulmuş ev anlamındadır’ dediğini nakletti. Bir görüşe göre ise **الْعَتِيقِ** kelimesi ‘Nuh tufanında yok olmaktan kurtulmuş ev’ anlamındadır. (bkz. Ferrâ, **a.g.e.**, c. II, s. 726.)

2- “مُسْتَكْبِرِينَ بِهِ” buyruğuna gelince, **بِهِ** ifadesindeki zamir ‘Beytü’l-atik’e aittir. Buna göre anlam, ‘Kendisiyle büyüklük taslayarak Kabe’nin ehli biziz dediniz; fakat gece sohbetleri yaparken Kur’ân’ı ve peygamberi terk ettiniz’ şeklinde olur” (bkz. Ferrâ, **a.g.e.**, c. II, s. 741.)

3- “وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِإِمَامٍ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى” buyruğuna gelince, bu kelamın aslı **لَكَانَ لِإِمَامٍ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى** şeklinde olup takdim-tehir üslubu kullanılmıştır. Rivayete göre Ecel-i Müsemmadan maksat Bedir günüdür; Bedir günü gelince onlara azap (ölüm) inmiştir.” (bkz. Ferrâ, **a.g.e.**, c. II, s. 693.)

⁴³⁴ Enbiyâ Suresi (21): 28.

وأصل الخشية خوف مع تعظيم ولذلك خص بها العلماء. والإشفاق خوف مع اعتناء فإن عدي بمن فمعنى

الخوف فيه أظهر وإن عدي بعلى فبالعكس⁴³⁵

Haşyetin asıl anlamı, “ta’zîmle birlikte bulunan korku”dur. Bu anlamından dolayı da alimlere tahsîs edilmiştir. “İşfâk” ise “itina ve önem verme ile birlikte bulunan korku”dur. Şayet (من) harfi ile müteaddi olursa “korku”duygusu daha baskın ve zâhir olur. (على) harfi ile müteadi olduğunda ise tam tersi.

Gürânî:

والقول بأن الخشية خوف مع تعظيم ولذلك خص به العلماء يرده قوله في حق فرعون: «لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ

يَخْشَى». ولا دليل في قوله: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»، لإرادة الكمال، كقوله: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ

اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ⁴³⁶

Allah’ın (c.c.) Firavun hakkındaki (لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) buyruğu, “Haşyetin asıl anlamı, ta’zîmle birlikte bulunan korkudur. Bu anlamından dolayı da alimlere tahsîs edilmiştir” şeklindeki görüşü geçersiz kılmaktadır. Ayrıca (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ) ayetinde, (إِنَّمَا) ayeti gibi “kemal irade edildiği”nin delili yoktur.

(خَشِيَّة) kelimesi sözlükte “korkmak” anlamına gelmektedir;⁴³⁷ fakat Beyzâvî

ayette geçen (خَشِيَّة) kelimesini, “saygıyla birlikte bulunan korku” şeklinde açıklamış,

وَمِنَ النَّاسِ وَالذَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var. Kulları içinden ancak bilenler, Allah’a karşı haşyet duyarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır⁴³⁸ ayetiyle istişhadda bulunarak da haşyetin âlimlere tahsîs sebebinin kelimenin içerdiği bu mana olduğunu söylemiştir.

⁴³⁵ Beyzâvî, a.g.e., c. IV, ss. 49-50.

⁴³⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 331.

⁴³⁷ İbn Manzûr, a.g.e., s. 1169.

⁴³⁸ Fâtır 35/28.

Gürânî ise, *فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى طَغَىٰ إِذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ* / İkiniz beraber Firavun'a gidin, çünkü o sınırı çok aştı. Yine de ona söyleyeceklerinizi yumuşak bir Üslupla söyleyin ki aklını başına toplar veya içine bir korku düşer.)⁴³⁹ ve *(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ* / Müminler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca rablerine güvenirlir)⁴⁴⁰ ayetlerini delil göstererek Beyzâvî'ye karşı çıkar, ona göre Beyzâvî'nin delil olarak sunduğu ayet “haşyet”in sadece âlimlere mahsus olduğunu kanıtlamaz zira, Allah (c.c.) yukarıda zikredilen ayetlerde âlim olmayan Firavun'un haşyet ihtimalinden bahsettiği gibi, genel olarak müminlerin de Allah'a karşı haşyet duyduğunu haber vermektedir.

Şunu da belirtmek gerekir ki Beyzavî'nin görüşünü takviye için zikrettiği ayet ile Gürânî'nin delil olarak zikrettiği ayetler arasında ilk bakışta bir çelişki varmış gibi gözükmektedir; zira bir ayette Allah'tan sadece âlimlerin haşyet duyabileceğinden⁴⁴¹, bahsedilirken diğer ayetlerde ise Firâvun'un Allah'tan haşyet duyabileceğinden⁴⁴² ve Allah'tan ancak müminlerin korkacağından bahsedilmektedir.⁴⁴³ Hâlbuki Firavun âlim olmadığı gibi mü'minlerin tamamı da özel anlamda âlim değildir.

Bu karışıklık ayette “âlim” lafzının ifade ettiği manayı tam olarak anlamamaktan ileri gelir. Zira İbn Âşûr'a göre burada âlim ile kast edilen Allah'ı bilmektir. Çünkü müşriklerin öne çıkan en büyük özellikleri cahiliye ehli olmalarıydı. Buna göre inanlar âlim, müşrikler ise cahildir. Allah'ı bilme hususunda ise insanların derceleri birbirinden farklıdır;⁴⁴⁴ binaenaleyh marifetullah arttıkça haşyet de artacaktır.

3.3.4. Hulûd

⁴³⁹ Taha 20/43-44.

⁴⁴⁰ Enfal 8/2.

⁴⁴¹ Fâtır 35/28.

⁴⁴² Taha 20/43-44.

⁴⁴³ Enfal 8/2.

⁴⁴⁴ İbn Âşûr, **a.g.e.**, c. XXII, ss. 304-305.

﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

“Hayır! Kim bir kötülük işler de kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa işte bu kimseler cehennemliktirler; onlar orada ebedî olarak kalırlar.”⁴⁴⁵

Bezâvî:

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ دَائِمُونَ، أَوْ لَا يَتَوْنُ لَبثًا طَوِيلًا. والآية كما ترى لا حجة فيها على خلود صاحب الكبيرة

وكذا التي قبلها⁴⁴⁶

(هم فيها خالِدُونَ) ayeti kâfirlerin ebedi olarak ya da çok uzun bir zaman cehennemde

kalacaklarını ifade etmektedir. Görüldüğü gibi bu ayette de öncesindeki ayette de büyük günah sahiplerinin ebedi olarak cehennemde kalacaklarına dair bir delil bulunmamaktadır.

Gürânî:

هم فيها خالِدُونَ، لا غيرهم من أصحاب الكبائر. وتفسير الخلود باللبث الطويل غير وافٍ بالمقصود مع

الإجماع المخل⁴⁴⁷

(هم فيها خالِدُونَ) buyruğu günahları kendisini tamamen kapsamış kimselerin ebedi

cehennemlik olduğunu ifade eder, bunların dışında kalan büyük günah sahiplerini kapsamaz.

(الخلود) kelimesini “uzun süre cehennemde kalmak” şeklinde açıklamak, maksadı karşılamadığı gibi akide de şüphe ve gedik açar.

(خُلُودٌ) kelimesi sözlükte “bir şeyin bozulma ve değişimden uzak olup, olduğu hal üzere kalması ve uzun süreli bekleyiş” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁴⁸ Gürânî, maksadı yerine getirmediği gibi akidede şüphe ve gedik açacağını belirterek, Bezâvî'nin (خُلُودٌ) kelimesini “uzun süreli bekleyiş” olarak açıklamasına karşı çıkar.

3.3.5. Rûh

﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾

⁴⁴⁵ Bakara 2/ 81.

⁴⁴⁶ Bezâvî, a.g.e., c. I, s. 90.

⁴⁴⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. I, s. 79.

⁴⁴⁸ İsfahânî, a.g.e., ss. 291-292.

“Onun şeklini tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim vakit siz de hemen onun için secdeye kapanın.”⁴⁴⁹

Zemahşerî:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ وَذَكَرْ وَقْتِ قَوْلِهِ سَوِّئَتْهُ عَدَلَتْ خَلْقَتَهُ وَأَكْمَلْتَهَا وَهِيَ أَمَّا لِنَفْخِ الرُّوحِ فِيهَا. وَمَعْنَى وَنَفَخْتُ فِيهِ

مِنْ رُوحِي وَأَحْيَيْتَهُ، وَلَيْسَ ثَمَّةَ نَفْخٍ وَلَا مَنْفُوحٍ، وَإِنَّمَا هُوَ تَمْتِيلٌ لِتَحْصِيلِ مَا يَجِبُ بِهِ فِيهِ⁴⁵⁰

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) buyruğu, Rabbinin, “Onu düzenleyip, yaratılışını mükemmel bir şekilde tamamlayarak ruh üflemeye hazır hale getirdiğimde” dediği zamanı hatırla anlamına gelmektedir. “Ona ruhumdan üfledim” ifadesi sadece “Ona hayat verdiğimde” anlamındadır; dolayısıyla ortada ne bir “üfleme” ne de “üflenmiş bir şey” yoktur. Bu ifade sadece Allah’ın onun içerisinde canlandırdığı şeyi anlaşılması için verilmiş bir temsildir.

Bezzâvî:

وَأَصْلُ النَّفْخِ إِجْرَاءُ الرِّيحِ فِي تَجْوِيفِ جَسْمٍ آخَرَ، وَلَمَّا كَانَ الرُّوحُ يَتَعَلَّقُ أَوَّلًا بِالْبَخَارِ اللَّطِيفِ الْمُنْبَعَثِ مِنَ

الْقَلْبِ وَتَفِيضِ عَلَيْهِ الْحَيَوَانِيَّةِ فَيَسْرِي حَامِلًا لَهَا فِي تَجَاوِيفِ الشَّرَائِينِ إِلَى أَعْمَاقِ الْبَدَنِ، جَعَلَ تَعَلُّقَهُ بِالْبَدَنِ نَفْخًا⁴⁵¹

Nefhanın anlamı, üfleyenin, kendisi dışındaki bir cismin boşluğuna havayı icra etmesidir. Rûh ise ilk aşamada kalbin sevk ettiği, cisme canlılığı getiren ve canlılığı bedeninin en derin noktalarına taşıyan latif bir buhara taalluk ettiğinden, bedene taalluku “nefha” olarak zikredilmiştir.

Gürânî:

وَالْقَوْلُ بِأَنَّ الرُّوحَ يَتَعَلَّقُ أَوَّلًا بِالْبَخَارِ الْمُنْبَعَثِ مِنَ الْقَلْبِ وَيَفِيضُ عَلَيْهِ الْقُوَّةَ الْحَيَوَانِيَّةَ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَشَيْءٍ

يَصَانُ عَنْهُ تَفْسِيرُ كَلَامِ عِلْمِ الْغَيْبِ⁴⁵²

“Rûh, ilk aşamada kalbin sevk ettiği, cisme canlılığı getiren ve canlılığı bedeninin en derin noktalarına taşıyan latif bir buhara taalluk eder” diye hükmetmek, delili olmayan bir zandan ibarettir ve Kur’ân’ın böylesi açıklamalardan muhafaza edilmesi gerekir.

Sözlükte “can”, “nefis”, “nefes”, “Cebrail”, “İsa”, “melek”, “Ku’rân”, “Allah’ın emri” ve “vahiy” gibi anlamlara gelen “ruh”⁴⁵³ kelimesinin mahiyeti,

⁴⁴⁹ Hicr 15/29.

⁴⁵⁰ Zemahşerî, a.g.e., s. 560.

⁴⁵¹ Bezzâvî, a.g.e., c. III, s. 210.

⁴⁵² Gürânî, Gâyetü’l-Emânî, (thk. Bahattin Dartma), c. III, s. 46

⁴⁵³ İbn-i Manzûr, a.g.e., c. III, ss. 1763-1765; İsfahânî, a.g.e., ss. 369-370

Allah'ın (c.c.): *وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا* / Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruhun ne olduğunu ancak rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir)⁴⁵⁴ buyruğu gereği bizim için tam olarak kavranamayacak bir husus olmasına rağmen Beyzâvî'nin, ruhun mahiyeti hakkında felsefi bir yoruma gittiği görülmektedir. Ona göre “nefha”, bir cismin oyuk ve boşluklarına havanın icra edilmesidir. Ruh ise kalpten çıkan, cisme canlılığı getiren ve canlılığı bedeninin en derin noktalarına taşıyan latif bir buhara taalluk eder. Bu sebeple ayette ruhun bedene taalluku “nefha” olarak zikredilmiştir. Gürânî'ye göre ise bu yorum, delili olmayan bir zandan ibarettir ve Kur'ân'ın böylesi açıklamalardan muhafaza edilmesi gerekir. Zemahşerî ise, “söz konusu ayette hakiki anlamda ne bir ‘üfleme fiili’nden ne de ‘üflenilen bir şey’den bahsedilemeyeceğini, buradaki ‘nefha’nın sadece temsili olduğunu” söyler.

3.3.6. Hemm

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّءَا بُرْهٰنَ رَبِّهٖ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهٗ السُّوْءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا

الْمُخْلِصِيْنَ ﴿

“Kadın onu kesinlikle arzulamıştı; eğer rabbinin işaret ve ikazını görmeseydi o da kadını arzulardı. İşte biz, kötülük ve fuhşu ondan uzaklaştırmak için böyle yaptık. Şüphesiz o ihlâslı kullarımızdandı.”⁴⁵⁵

Beyzâvî:

والهَمُّ بِالشَّيْءِ قَصْدُهُ وَالْعَزْمُ عَلَيْهِ وَمِنْهُ الْهَمَامُ وَهُوَ الَّذِي إِذَا هَمَّ بِالشَّيْءِ أَمْضَاهُ، وَالْمُرَادُ بِهَمِّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مَبْلُ الطَّبَعِ وَمُنَارَعَةُ الشَّهْوَةِ لَا الْقَصْدُ الْإِخْتِيَارِيُّ، وَذَلِكَ مِمَّا لَا يَدْخُلُ تَحْتَ التَّكْلِيفِ بَلِ الْحَقِيقُ بِالْمَدْحِ وَالْأَجْرِ الْجَزِيلِ مِنَ

اللَّهِ⁴⁵⁶

(الهَمُّ بِالشَّيْءِ) terkihi, “bir şeye azm ve kast etme” anlamına gelir. “Bir şeye kast ettiği zaman onu yapar” anlamındaki (الهَمَامُ) ifadesi de buradan gelmektedir. Yûsuf’a (as) isnad

⁴⁵⁴ İsrâ Suresi (17): 85.

⁴⁵⁵ Yûsuf 12/24.

⁴⁵⁶ Beyzâvî, a.g.e., c. III, s. 160.

edilen (هَمَّ) fiilinden maksat ise tabiatın meyli; kişi ile şehveti arasındaki sürtüşmeden ibaret olup, ihtiyari bir kasıt değildir. Bu ise teklif altına girmez, bilakis övgü ve mükâfatı hak eden bir şeydir.

Gürânî:

قصدت مخالطته بعد أن غلقت الأبواب وهيأت الأسباب وحصل الميل المركوز في طبع الرجال فاستمرت على ذلك الهم وصممت العزم وكف هو النفس الزكية عن مقتضى ذلك الميل على الفور، كما هو في شأن أرباب التقوى، «من همم بسيئة ولم يفعلها كتبت له حسنة»، فهمة صلوات الله عليه من هذا القبيل. ومن قال: الهم هو القصد والعزم، ثم قال: المراد ميل الطبع وذلك لا يدخل تحت التكليف، فقد ناقض قوله. والتحقيق في هذا المقام أن حديث النفس منه ما ليس خطوره اختياريًا ولا يصدق عليه اسم العزم فذلك غير مؤاخذ به في ملة من الملل⁴⁵⁷

Kadın kapıyı kilitleyip bütün sebepleri hazırladıktan sonra Yûsuf (as) ile birlikte olmaya kast etti, bu da erkeklerin tabiatında olan meyli Yûsuf'ta (as) harekete geçirdi. Kadın bu kasıt ve azim üzere devam etti; fakat Yûsuf (as) hemen bu tabi meyle karşı koyarak gereğini yapmaktan nefsinin alıkoydu. Nitekim takva ehlinin karakteri de böyledir; zira hadiste “Her kim bir kötülüğe kast eder; fakat onu yapmaktan vazgeçerse ona bir sevap yazılır” buyrulmaktadır. Bir kimse, “(هَمَّ) kasıt ve azm anlamındadır” dedikten sonra, “Yûsuf'a f (as) isnad edilen (هَمَّ) fiilinden maksat ise tabiatın meyli ve kişi ile şehveti arasındaki sürtüşmeden ibaret olup, ihtiyari bir kasıt değildir. Bu ise teklif altına girmez” derse kendisiyle çelişmiş olur. Bu husustaki tahkik ise şudur: Kişinin içinden geçen bazı şeylerin kalbe vaki olması ihtiyari değildir ve böylesi şeylere “azm/kast” ismini itlak etmek doğru olmaz. Bu ise hiçbir dinde muaheze sebebi değildir.

(هَمَّ) kelimesi sözlükte; üzüntü , endişe , hüzn , gam , keder , akıldan geçirilen şey , kaygı , kasıt , tasa , karar gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁸ Beyzavî, ayette zikredilen (هَمَّ) fiilininin sözlük anlamını “azm ve kast” şeklinde açıkladıktan sonra, “bu meselede Yûsuf'un (as) kastı ihtiyarî olmayıp sadece tabiatın meyli ve şehvetin irade ile çekişmesidir. Bu ise teklife girmez” der. Gürânî ise Beyzavî'nin bu açıklamasının tenakuz içerdiğini söyler. O, Beyzavî'nin (هَمَّ) fiili için zikrettiği sözlük anlamını, Yûsuf'un (as) şahsında açıklarken hem kasıt ifadesini kullanmasına hem de

⁴⁵⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-Emânî*, (thk. Bahattin Dartma), c. II, ss. 450-451.

⁴⁵⁸ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. VI, ss. 4702-4703.

tabiatın meyli diyerek teklif meselesi dışında değerlendirmesine karşı çıkmaktadır; zira “kasıt” ve “tabii meyl” birbirinden farklı şeylerdir.⁴⁵⁹ Gürânî ve Zemahşerî’ye göre Yûsuf’a (as) isnad edilen (هَمْ) fiili ile Züleyha’ya isnad edilen (هَمْ) fiili birbirinden farklıdır; Yûsuf’un (as) içinde bulunduğu durum harici şartların kendisini zorlamasıyla sadece tabii meyil aşamasında kalırken, Züleyha’nın durumu ise kendi isteği ile kararlılık ve ısrar aşamasına geçmiştir.

Ma‘mer b. Müsenna ise, Ebû Hâtim’in aktardığına göre bu konu için çok farklı bir açıklama yapar. Ona göre ayette takdîm-te’hir, yani cevabın şart edatından önce zikredilmesi durumu söz konusu olduğu için, Yûsuf’un (as) “kast”ından bahsedilemez.⁴⁶⁰ Zemahşerî ve Zeccâc ise dil kuralları açısından bu takdîmin caiz olmayacağını söyler. Zeccâc bu görüşe, “Arapların şart ve cevap cümleleri hakkında böyle bir kullanımının bulunmadığını” belirterek itiraz ederken; Zemahşerî ise “şart edatının hakkının sadru’l-kelam olduğu”, ayrıca “şart ve cevap cümleleri tek bir şey gibi addedildiğinden, bir kısmının bir kısmına öncelenemeyeceği” gibi delillerle karşı çıkar.⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Gürânî, **Gâyetü’l-Emânî**, (thk. Bahattin Dartma), c. II, ss. 450-451.

⁴⁶⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. VI, s. 4703.

⁴⁶¹ Zemahşerî, **a.g.e.**, c. XII, s. 510; Zeccâc, **a.g.e.**, ss. 101-102.

SONUÇ

Gürânî'nin kısa, özgün ve en önemlisi de münekkid bir üslûba sahip olan *Gâyetü'l-Emânî* tefsirinde Zemahşerî ve Beyzâvî'ye dil açısından yönelttiği itirazları inceledik ve bu incelemiz neticesinde şu hususların öne çıktığını gördük:

1. Gürânî'nin dil açısından yönelttiği itirazlar Zemahşerî'den çok Beyzâvî'ye yöneliktir. Hatta çoğu zaman Beyzâvî'ye yönelttiği itirazlarda Zemahşerî ile aynı yerde durur. Beyzâvî'ye yönelttiği kadar olmasa da Zemahşerî'ye de ciddi tenkit ve eleştirilerde bulunmuştur.

2. Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelttiği itirazlar sadece dil ve kıraat ile sınırlı değildir; bu noktadan hareketle fıkıh ve kelâm ile ilgili tenkitler de yöneltir. Mesela kelâm ile ilgili itirazlarından birini “rü'yetullah” meselesinde açıkça görürüz.

3. Molla Gürânî'nin iki temel kaynağının Zemahşerî ve Beyzâvî olması, bu iki müfessirin dışında da birçok kaynağının bulunması; kıraat, hadis ve fıkıh ilimlerindeki maharetini, kısa ama etkili ibare üslûbunu, tenkitçiliğini ve başka birçok özelliğini tefsirine yansıtması gibi hususlar *Gâyetü'l-emânî* tefsirinin klasik bir *Keşşâf* ve *Envâru't-Tenzîl* haşiye ya da muhtasarı olmadığını ortaya koymaktadır.

4. Gürânî'nin itiraz ve tenkitleri sadece Zemahşerî ve Beyzâvî'ye yönelik değildir; çoğu zaman farklı kişi ve fırkalara da itirazlar yönelir. Mu'tezile'yi ağır bir biçimde eleştirmektedir.

5. Gürânî'nin üslûbu kısa, öz ama etkilidir ve bu üslup tefsirinin tamamında hâkimdir. Tenkit ettiği kişi ya da grupların isimlerine neredeyse hiç yer vermez. Hatta bu kısa üslûbu sebebiyle Zemahşerî ve Beyzâvî'nin “Şayet şöyle dersen, şöyle cevap veririm” gibi uzun cümleler halindeki soru ve cevaplarının bazen aynılarını kendisi de sorar; fakat “Şayet şöyle dersen, şöyle cevap veririm” demeden bunu kısa ve öz bir biçimde metin içinde eritir.

6. Gürânî'nin Zemahşerî'ye yönelttiği itirazlar mezhep taassubundan dolayı değildir; zira bazen cumhûrun görüşünü bırakıp Zemahşerî'nin görüşünü tercih eder.

Mesela cumhûr, وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ / Onlara bir peygamber geldiğinde muhakkak onunla alay ederlerdi. İşte onu inkârcıların kalplerine, inanmadıkları halde böyle yerleştiririz.) ayetlerindeki (نَسْلُكُهُ) kelimesinde bulunan zamirin (يَسْتَهْزِئُونَ) kelimesinin masdarına râcî' olduğunu söylerken, Gürânî ise söz konusu ayetin tefsirinde bu görüşü değil, Zemahşerî'nin görüşünü tercih eder; fakat Gürânî'nin istidlal şekli Zemahşerî ile aynı değildir.

6. Gürânî alıntı yaptığı kaynaklara sürekli olarak itiraz etmez; bunu gerektiği zaman yapar ve genellikle üzerine son derece dakik ve faydalı eklemeler yaparak iki temel kaynağı olan Zemahşerî ve Beyzâvî ile tam bir muvafakat halinde olur. Sonuç olarak Gürânî bazen Beyzâvî'nin görüşü ile Zemahşerî'ye, bazen Zemahşerî'nin görüşüyle Beyzâvî'ye, bazen de kendi görüşüyle ikisinden birine itiraz eder; O, bu üslûbuyla Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirlerini mezc etmiş, kendi açısından tutarsız bulunduğu hususları elemiş ve kendi orijinal görüşlerini ile birlikte başka kaynakları da ekleyerek özgün ve veciz bir tefsir ortaya koymuştur.

7. *Gâyetü'l-emânî* tefsirinde de *Keşşâf* tefsirinde de rivayetler önemli bir yer tutar; fakat *Keşşâf*'taki rivayet sayısı *Gâyetü'l-emânî*'deki rivayet sayısından daha düşüktür; ayrıca *Gâyetü'l-emânî*'deki rivayetlerin sıhhat derecesindeki oran *Keşşâf*'taki rivayetlerin oranından daha fazladır.

Yaptığımız bu araştırma ve incelemenin akademik dünyaya fayda sağlamasını, ayrıca Molla Gürânî'nin ve eserlerinin daha iyi tanınip anlaşılması için bu vb. çalışmaların sayılarının artmasını ümid ediyoruz. Nitekim biz de ilerleyen dönemlerde *Gayetü'l-Emânî* tefsirini hem akademik dünyaya hem de halka hitab edecek şekilde tercüme ederek bu ilerlemeye katkı sunmaya çalışacağız.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evsat**, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîf el-Belhî, 2002, *Meâni'l-Kurân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut,.
- Şemseddîn Sivâsî**, Ahmed b. Muhammed (v. 1006/1597), t.y., *Hallü Me'âkidi'l-Kavâ'id/Tam Kayıtlı Şerhü'l-Kavâid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- Bağdatlı İsmâil Paşa**, 1951, *Hediyetü'l-Ârifîn, Esmâ'ü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Musannifîn*, Müessesetü'l-Târihi'l-Arabî, İstanbul.
- el-Belhî**, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî 2002, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, Müessesetü Tarîhi'l-Arabiyye, bs. 1, Beyrut.
- el-Beyzâvî**, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed 1996, *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut.
- el-Bikâî** Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî, 2001, *Unvânü'z-Zâmân bi Terâcimi's-Şuyûhi ve'l-Akrân*, thk, Hasan Habeş, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmî, Kahire.
- el-Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî, 2002, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrut.
- Bulut**, Ali, 2014, *Belâgat; Meânî-Beyân-Bedî'* İfav Yayınları, İstanbul.
- ed-Dürre**, Muhammed Ali Tâhâ, 2009, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve İ'râbuhu ve Beyânuhu*, Dâru İbni Kesîr, Beyrut.
- Ebüssuûd**, Muhammed (v. 982/1574), t.y, nşr. Dâru İhyâu't-Türâsü'l-Arabî, Beyrut.
- Edirnevî**, Mehmed b. Mehmed, 1997, *Tabâkâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleymân b. Sâlih, Mektebetü'l-Ulumi ve'l-Hikme, Medine.
- Ebû Hayyân**, Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân, 2010, *el-Bahru'l-Muhîl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- İbn Atıyye**, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî, el-Endelüsî, 2007, *el-Muharreru'l-Vecîz Tefsîru'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dâru'l-Hayr, Beyrut.

- el-Ensârî**, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Mısırî, 2003, *Katrü'n-Nedâ ve Bellü's-Sedâ ve Meahu Kitabu Sebîlü'l-Hüdâ*, nşr, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut.
- el-Ferrâ**, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî, 2013, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Salâh Abdülaziz-Muhammed Mustafa et-Tayyîb-Abdülaziz Muhammed Fâhir, Dâru's-Selâm, Kahire.
- el-Gûrânî**, Ahmed b. İsmail b. Osman b. Raşîd b. İbrahim, 2018, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh, Riyad: Dâru'l-Hidâre; 2008, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâzî Ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İnâye, Dâru İhyâu't-Turâsü'l-Arabî, Beyrut; 2008, *ed-Dürerü'l-Levâmî' fî şerhi Cem'i'l-Cevâmî'*, thk. Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecdî, el-Câmiâtü'l-İslâmiyye, Medîne; 2019, *Gâyetü'l-Emânî fî Tefsîri'l-Kelâmi'r-Rabbânî*, thk. Bahattin Dartma, İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Hasen Şürrab**, Muhammed b. Muhammed, 2007, *Şerhu's-Şevâhidü's-Şi'riyye Fî Ümmâti'l-Kütübü'n-Nahviyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut.
- el-Hâşimî**, Ahmed, t.y, *Cevâhiru'l-Belâğa*, thk. Yusuf es-Samîlî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut.
- el-Hemedânî**, İbn Akîl Ebû Muhammed Bahâüddîn Abdullah b. Abdirrahmân b. Abdillâh, 1980, *Şerhu Elfîyyeti İbn Mâlik (Şerhu İbn Akîl 'alâ Elfîyyeti İbn Mâlik)* Dâru't-Türâs, Kahire.
- İbn Âşûr**, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî 1984, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tunus.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, t.y, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmmed Hasbullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Meârif, Kahire.
- el-İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, 2009, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvevî, ed-Dâru's-Şâmiye-Dâru'l-Kalem, Beyrut.
- el-Kazvîni**, Hatîb Celalüddîn Muhammed b. Abdurrahman, t.y, *el-İzah fî Ulûmi'l-Belâğa*, Kahire.
- Kuşadalı**, Hamzaoğlu Mustafa, 1995, *Netâicü'l-Efkâr*, Sarmaşık Medrese Kitabevi, İstanbul,
- el-Leknevî**, Ahmed Molla Civen b. Ebî Said b. Abdullah, t.y, *Keşfü'l-Esrâr ale'l-Menâr mea Şerhi Nuri'l-Envar ale'l-Menar*, el-Mektebetü'l-Hanefiyye y.y.

- el-Makrîzî**, Takiyyüddîn Ahmed b. Ali, 2002, *Düreru'l-Ukûdü'l-Ferîde fî Terâcimi'l-E'yâni'l-Müfîde*, thk. Mahmûd el-Halebî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût.
- el-Meylânî**, Muhammed b. Abdurrahim el-Ömerî, t.y, *Hâşiyeli Şerhu'l-Muğnî*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- Molla Câmî**, Nûrüddîn Abdurrahmân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed el-Câmî, t.y, *el-Fevâidü'z-Ziyâiyye*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- Müslim**, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, 2006, *el-Câmi'u's-Sahîh* Dâru Taybe, Riyad.
- er-Râzî**, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, 1981, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- es-Sehâvî**, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed, t.y, *eđ-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, Dâru'l-Ceyl, Beyrut.
- es-Serahsî**, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, 2005, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- Seyyid Kutub**, İbn. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, 2003, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dâru'l-Meşârik, Beyrût.
- Sîbeveyh**, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, 1988, *el-Kitâb*, Kahire.
- eş-Şevkânî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed t.y, *el-Bedru't-Tâlî'*, Dâru'l-Kütübü'l-İslâmî, Kâhire,
- et-Taberî**, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî, t.y, *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire.
- Taşköprizâde**, Ahmed Efendi, 1975, *eş-Şekâ'ıku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, Beyrut.
- et-Teftâzânî**, Sa'düddin, t.y, *Muhtasarü'l-Meânî*, Salah Bilici Yayınları, İstanbul;
- et-Temîmî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlih b. Muhammed b. Süleymân el-Useymîn, 2013, *Şerhu Elfiyeti İbn Malik*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad.
- Yıldız**, Sakıp, t.y, *Molla Gürânî ve Tefsiri*, Sahaflar Kitap Sarayı, İstanbul.
- ez-Zeccâc**, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, 1988, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut.
- ez-Zemahşerî**, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, 2009, *el-Keşşâf'an Haqâ'ıku Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*; Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.