

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



KIRAAT TEFSİR İLİŞKİSİ AÇISINDAN MAZHARÎ TEFSİRİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ DOKTORA TEZİ

ALİ LATEEF HAMMOODI

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. ŞABAN KARASAKAL

BOLU, HAZİRAN 2025

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ali Lateef HAMMOODI tarafından hazırlanan “**KIRAAT TEFSİR İLİŞKİSİ AÇISINDAN MAZHARÎ TEFSİRİ** ” adlı Tez çalışması jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı’nda Doktora Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir. 18.06.2025

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Prof. Dr. Şaban KARASAKAL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Prof. Dr. Ömer BAŞKAN
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Seyyid SANCAK
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÖZMEN
Kocaeli Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Bilal ATİK
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

.....

ALI LATEEF HAMMOODI

ÖZET

KIRAAT TEFSİR İLİŞKİSİ AÇISINDAN MAZHARÎ TEFSİRİ
DOKTORA TEZİ
ALİ LATEEF HAMMOODI
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. ŞABAN KARASAKAL
BOLU, HAZİRAN-2025
XVIII+ 335

Bu çalışma, tefsir alanında önemli konuma sahip olan İmam Mazharî'nin, hocaları, talebeleri, ilmi çevresi ve kıraatleri ele alışından bahsetmektedir. Mazharî önemli bir müfessir olmasının yanında farklı dallara olan ilgisiyle bilimsel muhteviyatı, ufku geniş ve samimi bir bilim adamıdır. İslam ilimlerinin neredeyse tamamına hâkim olan Mazhari kendisinin ortaya koyduğu bir metodla “*Mazharî Tefsiri*” adını verdiği tefsirini telif etmiştir. Mazharî, benimsediği yöntemiyle şer ‘î ilimleri bir araya getirmiştir. Kapsamı oldukça geniş olan bu tefsirinde, bir ayetin tefsirine geçmeden önce onu dilbilimsel açıdan özellikle sarf, nahiv ve belağat yönünden incelemektedir. Ardından, ayetin açıklamasını Kur’ân ilimleri çerçevesinde ele almakta ve çeşitli dinî kaynaklarla destekleyerek tefsirini oluşturmaktadır. Mâzharî, ayetleri tefsir ederken Kur’ân’ın okuyuş biçimleri olarak tanımlanan kıraat ilmine çok önem vermiştir. Mazharî tefsirinde kıraatler arasında tercih yaparak kıraati tercihte önemli olan kriterleri ince ayrıntılarıyla değerlendirmiştir. Kıraat ve tefsir İlimlerinin birbirleriyle ayrılmaz ilişkisinden dolayı Mazharî'nin kıraat ilmine olan özel ilgisinden dolayı kıraat ilminin tanımı, kıraat farklılıklarının kaynağı ve söz konusu ilmin gelişim sürecinin konumuz açısından önemli ayrıntılarını da içeren bir başlık altında ele alınması yerinde olacaktır. Ayrıca kıraat ilmine dair kıraat ve rivayet ya da tarik ve vech gibi terimlerin anlamları, farklılıklarının açıklanması buradan hareketle sözkonusu farklılıkların hikmetlerinin ortaya çıkarılması önemlidir. Mâzharî, tefsirinde kıraat tercihi ve delillendirilmesi noktasında pek çok faktör öne sürmüştür. Herhangi bir ayetin kıraat ilmi açısından senedi, ravilerin kuvveti, rivayetin sıhhati söz konusu faktörlerden sadece bazılarıdır. Bundan hareketle araştırmada kıraatlere özgü bir bölüm oluşturulmuştur. Buna ek olarak kıraatler arasındaki farklılıklar fikhî hükümleri de etkilemektedir. Bundan yola çıkılarak kıraat farklılıklarının fikhî hükümlere etkisi de ayrı bir bölümde örnekler üzerinden değerlendirilmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümü ise kıraat-i aşere dikkate alınarak Fatiha, Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin tefsiri yapılmaktadır. Söz konusu bölümlerde, ayetin metni verilip Mazharî'nin kıraat ihtilaflarını istihdam etme şekli, yer verilen kıraatlerin anlama etkisini ele alış biçimi, bu çerçevede yer verilen lügavi ve dilbilimsel tahlilleri, bütün bunlardan hareketle de serdedilen tefsirin keyfiyeti mümkün olduğunca ortaya konulmak suretiyle çalışma şekillendirilmiştir.

ANAHTAR KELİMELER: Kur’ân, Kıraat, Pânîpetî, Tefsir, Tefsîru’l-Mazharî.

ABSTRACT

THE RELATIONSHIP BETWEEN QIRA'AT AND TAFSIR IN THE CONTEXT OF THE MAZHARI TAFSIR PHD THESIS

**ALI LATEEF HAMMOODI
BOLU ABANT IZZET BAYSAL UNIVERSITY
INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES
BASIC ISLAMIC SCIENCES
SUPERVISOR: PROF. DR. ŞABAN KARASAKAL
BOLU, JUNE – 2025**

XVIII+ 335

This research, entitled explores the exegetical approach of Imam Māzharī an eminent figure in the field of Quranic exegesis focusing on his scholarly environment, his teachers and students, and his treatment of Quranic readings (qirā'āt). In addition to his status as a distinguished exegete, Imam Māzharī was a sincere and broad-minded scholar with a deep interest in various branches of Islamic sciences. Having mastery over nearly all Islamic disciplines, he authored his tafsīr according to a unique methodology that he called "Māzharī Tafsīr. "Through this methodology, Imam Māzharī successfully integrated various Sharī'ah sciences. He then interprets the verse within the framework of Qur'anic sciences and supports his interpretation with various religious sources. A distinctive feature of his tafsīr is the significant emphasis placed on the science of qirā'āt, which refers to the various canonical modes of Quranic recitation. Imam Māzharī not only included multiple readings in his commentary but also made critical choices among them, discussing in detail the criteria for preferring one reading over another. Given the inseparable relationship between the sciences of tafsīr and qirā'āt, a dedicated section of this study examines the definition of qirā'āt, the origins of their differences, and the historical development of this science. Imam Māzharī based his choices in qirā'āt on numerous factors, including the reliability of transmission chains (isnād), the strength of the narrators, and the soundness of the reports. Accordingly, this study includes a special chapter dedicated to the methodological aspects of his use of qirā'āt in tafsīr. Moreover, the study examines how differences among qirā'āt can affect legal rulings (aḥkām fiqhiyyah), presenting examples of these implications in a separate section. The third part of the research focuses on the interpretation of selected surahs Sūrat al-Fātiḥah, Sūrat al-Baqarah, and Sūrat Āl 'Imrān based on the ten canonical readings (al-qirā'āt al-'ashr). In these sections, the text of each verse is presented, followed by an explanation of the variant readings and their linguistic and semantic analyses. The tafsīr is then elaborated based on these readings, aiming to demonstrate the exegetical quality of Imam Māzharī's approach and how he employed linguistic and qirā'āt-based analysis to enrich his interpretation.

KEYWORDS: Qur'ān, Qiraāt, Pānīpetī, Tafsīr, Tafsīr al-Mazharī.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

KABUL VE ONAY SAYFASI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TEŞEKKÜR	xviii
1. GİRİŞ.....	1
1.1 Çalışmanın Önemi	1
1.2 Çalışmanın Amacı	2
1.3 Çalışmanın Sınırlılıkları.....	2
1.4 Çalışma Yöntemi	3
1.5 Önceki Çalışmalar	4
2. BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
2. SENÂULLAH PÂNÎPETÎ VE <i>ET-TEFSİRÜ'L-MAZHARİ</i> ESERİ	7
2.1 Ahkâm Ayetlerini Tefsir Metodu	18
2.1.1 Tefsirinde Kıraatları Kullanması	18
2.1.2 Nüzûl Sebeplerinden Bahsetmesi	20
2.1.3 Dilsel Yönler ve Şiirleri Delil Göstermesi	21
2.1.4 Grameri (irab) Delil Göstermesi.....	22
2.1.5 Usulî Meselelere Verdiği Önem	24
2.1.6 Manasında İşkâl Olan Ayetleri Tefsir.....	26
2.1.7 Sıhhat ve Zayıflık Açısından Hadislerin Derecelerine Verdiği Önem ..	27
2.1.8 Fıkhî Meselelerde İhtilafın Asıl Nedenini ve Sebeplerini Zikretmesi....	30
2.1.9 İcma ve İttifak Olan Konuları Zikretmesi	31
2.1.10 Kelimelerin Terim ve Sözlük Anlamlarını Zikretmesi	32
2.1.11 Ahkâm Ayetlerini Tefsirde Yer Verdiği İstisnalar.....	33
2.1.12 Fıkhî Görüşler Arasındaki Tercihleri	34
2.1.13 Ahkâm Ayetlerinde Nâsîh ve Mensûhu Zikretmesi.....	36
2.1.14 Ahkâm Ayetlerinde Selefin Görüşlerine İtimadı	38
2.2 Genel Değerlendirme.....	39
3. İKİNCİ BÖLÜM	42
3. KIRAAT KAVRAMI	42
3.1 Kıraat Kavramının Tanımı.....	42
3.1.1 Sözlük Anlamı	42
3.1.2 Terim Anlamı	43
3.1.3 Kıraatlerin Ortaya Çıkışı	45

3.1.4 Kıraat, Rivayet, Tarik ve Vecih Kavramları Arasındaki Fark.....	46
3.1.4.1 <i>Kıraat</i>	46
3.1.4.2 <i>Rivayet</i>	47
3.1.4.3 <i>Tarik</i>	48
3.1.4.4 <i>Vech</i>	49
3.2 Kıraatler Arasındaki Farklılıklar.....	50
3.2.1 Vahiy Döneminde Kıraatler Arasındaki Farklılıklar	50
3.2.2 Raşit Halifeler Döneminde Kıraatler Arasındaki Farklılıklar	52
3.2.3 Şehirlere Gönderilen Mushaflar Işığında Kıraatler Arasındaki Farklılıklar	53
3.3 Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi.....	55
3.3.1 Kabulü Açısından Kıraat Türleri	56
3.3.1.1 <i>Makbul kıraatler</i>	56
3.3.1.2 <i>Mütevâtir kıraat</i>	56
3.3.1.3 <i>Meşhur kıraat</i>	56
3.3.1.4 <i>Makbul olmayan kıraatler</i>	56
3.3.1.5 <i>Şaz kıraatler</i>	57
3.3.1.6 <i>Tefsir açısından kıraat farklılıkları</i>	58
3.3.1.7 <i>Anlama etki etmeyen kıraatler</i>	58
3.3.1.8 <i>Anlamı etkileyen kıraat farklılıkları</i>	59
3.3.1.9 <i>Kıraatler arasındaki ihtilaf türleri</i>	60
3.3.1.10 <i>Kıraat farklılıklarının hikmetleri</i>	64
3.4 Kıraatlerin Fıkıha Olan Etkisi.....	67
3.4.1 Hayızlının Temiz Sayılması İçin Kanın Kesilmesi ya da Gusletmesi Arasındaki Farklılık.....	68
3.4.1.1 <i>Kıraatler</i>	68
3.4.1.2 <i>Tefsir</i>	68
3.4.2 Ayakların Yıkanması Ya da Meshedilmesinin Farziyeti.....	70
3.4.2.1 <i>Kıraatler</i>	70
3.4.2.2 <i>Tefsir</i>	71
3.4.3 Yeminlerin Bir ve Birden Fazla Tekrarı.....	73
3.4.3.1 <i>Kıraatler</i>	74
3.4.3.2 <i>Tefsir</i>	74
4. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	77
4. KURAN’NIN ON KIRAATLE FÂTİHA, BAKARA VE ÂLİ-İMRAN SURELERİ ÜZERİNDEN TEFSİR EDİLMESİ	77
4.1 Fâtiha Sûresi	77
4.1.1 Fâtiha 4. Ayeti	77
4.1.1.1 <i>Kıraatler</i>	77
4.1.1.2 <i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	77
4.1.1.3 <i>Tefsir</i>	78
4.1.1.4 <i>Kıraatler arasındaki tefsiri ilişki</i>	79
4.2 Bakara Sûresi	80
4.2.1 Bakara 9. Ayeti.....	80
4.2.1.1 <i>Kıraatler</i>	80
4.2.1.2 <i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	81
4.2.1.3 <i>Tefsir</i>	81
4.2.1.4 <i>Kıraatler arasındaki tefsiri ilişki</i>	83

4.2.2 Bakara 10. Ayeti.....	84
4.2.2.1 Kiraatler.....	85
4.2.2.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	85
4.2.2.3 Tefsir	85
4.2.2.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	87
4.2.3 Bakara 28. Ayeti.....	88
4.2.3.1 Kiraatler.....	88
4.2.3.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	88
4.2.3.3 Tefsir	88
4.2.3.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	90
4.2.4 Bakara 36. Ayeti.....	91
4.2.4.1 Kiraatler.....	91
4.2.4.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	92
4.2.4.3 Tefsir	92
4.2.4.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	94
4.2.5 Bakara 37. Ayeti.....	96
4.2.5.1 Kiraatler.....	96
4.2.5.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	97
4.2.5.3 Tefsir	97
4.2.5.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	98
4.2.6 Bakara 38. Ayeti.....	100
4.2.6.1 Kiraatler.....	100
4.2.6.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	101
4.2.6.3 Tefsir	101
4.2.6.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	102
4.2.7 Bakara 48. Ayeti.....	103
4.2.7.1 Kiraatler.....	103
4.2.7.2 Tefsir	103
4.2.7.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	105
4.2.8 Bakara 51. Ayeti.....	105
4.2.8.1 Kiraatler.....	105
4.2.8.2 Kiraatlerin luğavi manaları	105
4.2.8.3 Tefsiri	106
4.2.8.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	107
4.2.9 Bakara 58. Ayeti.....	108
4.2.9.1 Kiraatler.....	108
4.2.9.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	108
4.2.9.3 Tefsir	108
4.2.9.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	109
4.2.10 Bakara 61. Ayeti.....	110
4.2.10.1 Kiraatler.....	110
4.2.10.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	110
4.2.10.3 Tefsir	111
4.2.10.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	112
4.2.11 Bakara 62. Ayeti.....	113
4.2.11.1 Kiraatler.....	113
4.2.11.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı	113
4.2.11.3 Tefsir	114
4.2.11.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki.....	115

4.2.12	Bakara 74. Ayeti.....	116
4.2.12.1	<i>Kıraatler</i>	116
4.2.12.2	<i>Tefsir</i>	116
4.2.12.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	118
4.2.13	Bakara 81. Ayeti.....	119
4.2.13.1	<i>Kıraatler</i>	119
4.2.13.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	119
4.2.13.3	<i>Tefsir</i>	119
4.2.13.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	120
4.2.14	Bakara 83. Ayeti.....	122
4.2.14.1	<i>Kıraatler</i>	122
4.2.14.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	122
4.2.14.3	<i>Tefsir</i>	122
4.2.14.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	123
4.2.15	Bakara 85. Ayeti.....	124
4.2.15.1	<i>Kıraatler</i>	124
4.2.15.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	125
4.2.15.3	<i>Tefsir</i>	125
4.2.15.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	126
4.2.16	Bakara 102. Ayeti.....	127
4.2.16.1	<i>Kıraatler</i>	127
4.2.16.2	<i>Tefsir</i>	127
4.2.16.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	129
4.2.17	Bakara 106. Ayeti.....	130
4.2.17.1	<i>Kıraatler</i>	130
4.2.17.2	<i>Kıraatler arasında lügavi manalar</i>	130
4.2.17.3	<i>Tefsir</i>	131
4.2.17.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	132
4.2.18	Bakara 116. Ayeti.....	133
4.2.18.1	<i>Kıraatler</i>	134
4.2.18.2	<i>Tefsir</i>	134
4.2.18.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	135
4.2.19	Bakara 117. Ayeti.....	136
4.2.19.1	<i>Kıraatler</i>	136
4.2.19.2	<i>Tefsir</i>	136
4.2.19.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	138
4.2.20	Bakara 119. Ayeti.....	139
4.2.20.1	<i>Kıraatler</i>	139
4.2.20.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	139
4.2.20.3	<i>Tefsir</i>	139
4.2.20.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	140
4.2.21	Bakara 125. Ayeti.....	141
4.2.21.1	<i>Kıraatler</i>	141
4.2.21.2	<i>Tefsir</i>	141
4.2.21.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	142
4.2.22	Bakara 126. Ayeti.....	143
4.2.22.1	<i>Kıraatler</i>	144
4.2.22.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	144
4.2.22.3	<i>Tefsir</i>	144

4.2.22.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	145
4.2.23	Bakara 132. Ayeti.....	146
4.2.23.1	<i>Kıraatler.....</i>	146
4.2.23.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	147
4.2.23.3	<i>Tefsir</i>	147
4.2.23.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	148
4.2.24	Bakara 140. Ayeti.....	149
4.2.24.1	<i>Kıraatler.....</i>	149
4.2.24.2	<i>Tefsir</i>	149
4.2.24.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	150
4.2.25	Bakara 144. Ayeti.....	152
4.2.25.1	<i>Kıraatler.....</i>	152
4.2.25.2	<i>Tefsir</i>	152
4.2.25.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	153
4.2.26	Bakara 148. Ayeti.....	155
4.2.26.1	<i>Kıraatler.....</i>	155
4.2.26.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	155
1.	<i>Tefsir</i>	155
4.2.26.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	156
4.2.27	Bakara 149. Ayeti.....	157
4.2.27.1	<i>Kıraatler.....</i>	157
4.2.27.2	<i>Tefsir</i>	157
4.2.27.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	159
4.2.28	Bakara 158. Ayeti.....	160
4.2.28.1	<i>Kıraatler.....</i>	160
4.2.28.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	160
2.	<i>Tefsir</i>	160
4.2.28.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	162
4.2.29	Bakara 164. Ayeti.....	163
4.2.29.1	<i>Kıraatler.....</i>	163
4.2.29.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	163
4.2.29.3	<i>Tefsir</i>	163
4.2.29.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	164
4.2.30	Bakara 165. Ayeti.....	165
4.2.30.1	<i>Kıraatler.....</i>	165
4.2.30.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	165
4.2.30.3	<i>Tefsir</i>	166
4.2.30.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	166
4.2.31	Bakara 177. Ayeti.....	167
4.2.31.1	<i>Kıraatler.....</i>	168
4.2.31.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	168
4.2.31.3	<i>Tefsir</i>	168
4.2.31.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	169
4.2.32	Bakara 182. Ayeti.....	170
4.2.32.1	<i>Kıraatler.....</i>	170
4.2.32.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	170
4.2.32.3	<i>Tefsir</i>	170
4.2.32.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	172
4.2.33	Bakara 184. Ayeti.....	172

4.2.33.1	<i>Kıraatler</i>	172
4.2.33.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	172
4.2.33.3	<i>Tefsir</i>	172
4.2.33.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	174
4.2.34	Bakara 184. ayetin devamı	174
4.2.34.1	<i>Kıraatler</i>	175
4.2.34.2	<i>Tefsir</i>	175
4.2.34.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	175
4.2.35	Bakara 185. Ayeti.....	176
4.2.35.1	<i>Kıraatler</i>	176
4.2.35.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	176
4.2.35.3	<i>Tefsir</i>	176
4.2.35.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	177
4.2.36	Bakara 189. Ayeti.....	178
4.2.36.1	<i>Kıraatler</i>	178
4.2.36.2	<i>Tefsir</i>	178
4.2.36.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	180
4.2.37	Bakara 191. Ayeti.....	180
4.2.37.1	<i>Kıraatler</i>	180
4.2.37.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	180
4.2.37.3	<i>Tefsir</i>	180
4.2.37.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	182
4.2.38	Bakara 197. Ayeti.....	183
4.2.38.1	<i>Kıraatler</i>	183
4.2.38.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	183
4.2.38.3	<i>Tefsir</i>	183
4.2.38.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	184
4.2.39	Bakara 208. Ayeti.....	185
4.2.39.1	<i>Kıraatler</i>	185
4.2.39.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	185
4.2.39.3	<i>Tefsir</i>	186
4.2.39.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	186
4.2.40	Bakara 210. Ayeti.....	187
4.2.40.1	<i>Kıraatler</i>	187
4.2.40.2	<i>Tefsir</i>	187
4.2.40.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	188
4.2.41	Bakara 213. Ayeti.....	189
4.2.41.1	<i>Kıraatler</i>	189
4.2.41.2	<i>Kelime anlamı</i>	189
4.2.41.3	<i>Tefsir</i>	189
4.2.41.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	191
4.2.42	Bakara 219. Ayeti.....	191
4.2.42.1	<i>Kıraatler</i>	191
4.2.42.2	<i>Tefsir</i>	192
4.2.42.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	193
4.2.43	Bakara 222. Ayeti.....	194
4.2.43.1	<i>Kıraatler</i>	194
4.2.43.2	<i>Kelime anlamı</i>	194
4.2.43.3	<i>Tefsir</i>	194

4.2.43.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	195
4.2.44	Bakara 229. Ayeti.....	197
4.2.44.1	<i>Kıraatler</i>	197
4.2.44.2	<i>Tefsir</i>	197
4.2.44.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	199
4.2.45	Bakara 233. Ayeti.....	200
4.2.45.1	<i>Kıraatler</i>	200
4.2.45.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	201
4.2.45.3	<i>Tefsir</i>	201
4.2.45.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	203
4.2.46	Bakara 236. Ayeti.....	204
4.2.46.1	<i>Kıraatler</i>	204
4.2.46.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	204
4.2.46.3	<i>Tefsir</i>	204
4.2.46.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	205
4.2.47	Bakara 240. Ayeti.....	206
4.2.47.1	<i>Kıraatler</i>	206
4.2.47.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	207
4.2.47.3	<i>Tefsir</i>	207
4.2.47.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	207
4.2.48	Bakara 245. Ayeti.....	208
4.2.48.1	<i>Kıraatler</i>	208
4.2.48.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	208
4.2.48.3	<i>Tefsir</i>	208
4.2.48.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	210
4.2.49	Bakara 249. Ayeti.....	210
4.2.49.1	<i>Kıraatler</i>	210
4.2.49.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	210
4.2.49.3	<i>Tefsir</i>	211
4.2.49.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	212
4.2.50	Bakara 251. Ayeti.....	212
4.2.50.1	<i>Kıraatler</i>	212
4.2.50.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	213
4.2.50.3	<i>Tefsir</i>	213
4.2.50.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	214
4.2.51	Bakara 254. Ayeti.....	215
4.2.51.1	<i>Kıraatler</i>	215
4.2.51.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	215
4.2.51.3	<i>Tefsir</i>	215
4.2.51.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	216
4.2.52	Bakara 259. Ayeti.....	217
4.2.52.1	<i>Kıraatler</i>	217
4.2.52.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	218
4.2.52.3	<i>Tefsir</i>	218
4.2.52.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	219
4.2.53	Bakara 260. Ayeti.....	220
4.2.53.1	<i>Kıraatler</i>	220
4.2.53.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	221
4.2.53.3	<i>Tefsir</i>	221

4.2.53.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	222
4.2.54	Bakara 269. Ayeti.....	222
4.2.54.1	<i>Kıraatler</i>	222
4.2.54.2	<i>Tefsir</i>	222
4.2.54.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	224
4.2.55	Bakara 271. Ayeti.....	224
4.2.55.1	<i>Kıraatler</i>	224
4.2.55.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	224
4.2.55.3	<i>Tefsir</i>	224
4.2.55.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	226
4.2.56	Bakara 279. Ayeti.....	227
4.2.56.1	<i>Kıraatler</i>	227
4.2.56.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	227
4.2.56.3	<i>Tefsir</i>	227
4.2.56.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	229
4.2.57	Bakara 280. Ayeti.....	230
4.2.57.1	<i>Kıraatler</i>	230
4.2.57.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	230
4.2.57.3	<i>Tefsir</i>	230
4.2.57.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	231
4.2.58	Bakara 281. Ayeti.....	231
4.2.58.1	<i>Kıraatler</i>	231
4.2.58.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	231
4.2.58.3	<i>Tefsir</i>	231
4.2.58.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	233
4.2.59	Bakara 282. Ayeti.....	234
4.2.59.1	<i>Kıraatler</i>	234
4.2.59.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	234
4.2.59.3	<i>Tefsir</i>	234
4.2.59.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	236
4.2.60	Bakara 282. ayetin devamı	237
4.2.60.1	<i>Kıraatler</i>	237
4.2.60.2	<i>Tefsir</i>	238
4.2.60.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	238
4.2.61	Bakara 283. Ayeti.....	239
4.2.61.1	<i>Kıraatler</i>	239
4.2.61.2	<i>Kıraatlerin lugavi mânâsı</i>	240
4.2.61.3	<i>Tefsir</i>	240
4.2.61.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	241
4.2.62	Bakara 284. Ayeti.....	242
4.2.62.1	<i>Kıraatler</i>	242
4.2.62.2	<i>Tefsir</i>	242
4.2.62.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	244
4.2.63	Bakara 285. Ayeti.....	244
4.2.63.1	<i>Kıraatler</i>	244
4.2.63.2	<i>Tefsir</i>	244
4.2.63.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	246
4.3	Al-İ İmran Suresi	247
4.3.1	Al-İ İmran 12. Ayeti	248

4.3.1.1	<i>Kıraatler</i>	248
4.3.1.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	249
4.3.1.3	<i>Tefsir</i>	249
4.3.1.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	250
4.3.2	<i>Al-İ İmran 13. Ayeti</i>	251
4.3.2.1	<i>Kıraatler</i>	251
4.3.2.2	<i>Tefsir</i>	251
4.3.2.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	253
4.3.3	<i>Al-İ İmran 19. Ayeti</i>	253
4.3.3.1	<i>Kıraatler</i>	253
4.3.3.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	253
4.3.3.3	<i>Tefsir</i>	253
4.3.3.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	255
4.3.4	<i>Al-İ İmran 21. Ayeti</i>	256
4.3.4.1	<i>Kıraatler</i>	256
4.3.4.2	<i>Tefsir</i>	256
4.3.4.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	257
4.3.5	<i>Al-İ İmran 23. Ayeti</i>	258
4.3.5.1	<i>Kıraatler</i>	258
4.3.5.2	<i>Tefsir</i>	258
4.3.5.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	259
4.3.6	<i>Al-İ İmran 36. Ayeti</i>	259
4.3.6.1	<i>Kıraatler</i>	259
4.3.6.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	259
4.3.6.3	<i>Tefsir</i>	260
4.3.6.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	261
4.3.7	<i>Al-İ İmran 37. Ayeti</i>	262
4.3.7.1	<i>Kıraatler</i>	262
4.3.7.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	262
4.3.7.3	<i>Tefsir</i>	262
4.3.7.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	263
4.3.8	<i>Al-İ İmran 39. Ayeti</i>	264
4.3.8.1	<i>Kıraatler</i>	264
4.3.8.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	264
4.3.8.3	<i>Tefsir</i>	264
4.3.8.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	265
4.3.9	<i>Al-İ İmran 48. Ayeti</i>	266
4.3.9.1	<i>Kıraatler</i>	266
4.3.9.2	<i>Tefsir</i>	266
4.3.9.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	267
4.3.10	<i>Al-İ İmran 49. Ayeti</i>	268
4.3.10.1	<i>Kıraatler</i>	268
4.3.10.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	268
4.3.10.3	<i>Tefsir</i>	268
4.3.10.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	269
4.3.11	<i>Al-İ İmran 57. Ayeti</i>	270
4.3.11.1	<i>Kıraatler</i>	270
4.3.11.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	270
4.3.11.3	<i>Tefsir</i>	270

4.3.11.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	271
4.3.12	Al-İ İmran 73. Ayeti.....	272
4.3.12.1	<i>Kıraatler.....</i>	272
4.3.12.2	<i>Tefsir</i>	272
4.3.12.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	273
4.3.13	Al-İ İmran 79. Ayeti.....	274
4.3.13.1	<i>Kıraatler.....</i>	274
4.3.13.2	<i>Tefsir</i>	274
4.3.13.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	275
4.3.14	Al-İ İmran 80. Ayeti.....	276
4.3.14.1	<i>Kıraatler.....</i>	276
4.3.14.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı.....</i>	276
4.3.14.3	<i>Tefsir</i>	276
4.3.14.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	277
4.3.15	Al-İ İmran 81. Ayeti.....	278
4.3.15.1	<i>Kıraatler.....</i>	278
4.3.15.2	<i>Tefsir</i>	279
4.3.15.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	280
4.3.16	Al-İ İmran 83. Ayeti.....	280
4.3.16.1	<i>Kıraatler.....</i>	280
4.3.16.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı.....</i>	281
4.3.16.3	<i>Tefsir</i>	281
4.3.16.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	282
4.3.17	Al-İ İmran 109. Ayeti.....	283
4.3.17.1	<i>Kıraatler.....</i>	283
4.3.17.2	<i>Tefsir</i>	283
4.3.17.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	284
4.3.18	Al-İ İmran 115. Ayeti.....	284
4.3.18.1	<i>Kıraatler.....</i>	284
4.3.18.2	<i>Tefsir</i>	285
4.3.18.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	285
4.3.19	Al-İ İmran 120. Ayeti.....	286
4.3.19.1	<i>Kıraatler.....</i>	286
4.3.19.2	<i>Tefsir</i>	286
4.3.19.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	287
4.3.20	Al-İ İmran 124. Ayeti.....	287
4.3.20.1	<i>Kıraatler.....</i>	287
4.3.20.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı.....</i>	287
4.3.20.3	<i>Tefsir</i>	288
4.3.20.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	289
4.3.21	Al-İ İmran 125. Ayeti.....	289
4.3.21.1	<i>Kıraatler.....</i>	289
4.3.21.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı.....</i>	289
4.3.21.3	<i>Tefsir</i>	290
4.3.21.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	290
4.3.22	Al-İ İmran 133. Ayeti.....	291
4.3.22.1	<i>Kıraatler.....</i>	291
4.3.22.2	<i>Tefsir</i>	291
4.3.22.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki.....</i>	293

4.3.23	Al-İ İmran 140. Ayeti.....	293
4.3.23.1	<i>Kıraatler</i>	293
4.3.23.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	294
4.3.23.3	<i>Tefsir</i>	294
4.3.23.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	295
4.3.24	Al-İ İmran 146. Ayeti.....	296
4.3.24.1	<i>Kıraatler</i>	296
4.3.24.2	<i>Tefsir</i>	296
4.3.24.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	297
4.3.25	Al-İ İmran 154. Ayeti.....	298
4.3.25.1	<i>Kıraatler</i>	298
4.3.25.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	298
4.3.25.3	<i>Tefsir</i>	298
4.3.25.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	300
4.3.26	Al-İ İmran 161. Ayeti.....	300
4.3.26.1	<i>Kıraatler</i>	300
4.3.26.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	301
4.3.26.3	<i>Tefsir</i>	301
4.3.26.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	302
4.3.27	Al-İ İmran 168. Ayeti.....	302
4.3.27.1	<i>Kıraatler</i>	302
4.3.27.2	<i>Tefsir</i>	303
4.3.27.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	303
4.3.28	Al-İ İmran 169. Ayeti.....	304
4.3.28.1	<i>Kıraatler</i>	304
4.3.28.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	304
4.3.28.3	<i>Tefsir</i>	304
4.3.28.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	305
4.3.29	Al-İ İmran 181. Ayeti.....	306
4.3.29.1	<i>Kıraatler</i>	306
4.3.29.2	<i>Kıraatlerin Lugavi Mânâsı</i>	306
4.3.29.3	<i>Tefsir</i>	306
4.3.29.4	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	308
4.3.30	Al-İ İmran 184. Ayeti.....	308
4.3.30.1	<i>Kıraatler</i>	308
4.3.30.2	<i>Tefsir</i>	308
4.3.30.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	309
4.3.31	Al-İ İmran 188. Ayeti.....	309
4.3.31.1	<i>Kıraatler</i>	309
4.3.31.2	<i>Tefsir</i>	310
4.3.31.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	310
4.3.32	Al-İ İmran 195. Ayeti.....	311
4.3.32.1	<i>Kıraatler</i>	311
4.3.32.2	<i>Tefsir</i>	312
4.3.32.3	<i>Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki</i>	312
4.3.33	Al-İ İmran 198. Ayeti.....	314
4.3.33.1	<i>Kıraatler</i>	314
4.3.33.2	<i>Tefsir</i>	314
4.4	Genel Değerlendirme.....	315

5. SONUÇ VE ÖNERİLER.....	318
KAYNAKÇA	325



TEŞEKKÜR

Yerleri, gökleri ve o ikisi arasındakileri yaratan, tüm kusurlardan ve noksanlıklardan münezzehten olan şânı yüce Allah Teâla'ya hamd olsun. Kur'ân-ı Kerîm'i Arapça olarak indiren ve bu aciz kuluna Kur'ân dili üzerine çalışma imkânı veren Rabbimize şükürler olsun. Salât ve selâm O'nun habîbi Rasulullah Hz. Muhammed Mustafa (s.a) ve onun âli, ashâbı ve tüm müslümanların üzerine olsun.

Doktora eğitimi ve tez yazım süreci boyunca ihtiyaç duyduğum her zaman ilgi ve destekleriyle yanımda olan, bilgi ve tecrübeleriyle yolumu aydınlatan ve bu süreci benim için kolaylaştıran değerli danışman hocam Prof. Dr. Şaban KARASAKAL'a, tez yazım sürecinde her zaman beni yönlendiren, samimi desteklerini esirgemeyen Tez izleme komitesinde olan kıymetli Prof. Dr. Ömer BAŞKAN ve Doç. Dr. Seyyid SANCAK hocalarıma'a minnettarım. Ayrıca tez savunma sınavıma katılan hocalarıma Dr. Öğr. Üyesi Kerim ÖZMEN ve Dr. Öğr. Üyesi Bilal ATİK'e ve Doktora eğitim döneminde birikimlerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Ayrıca eğitim hayatım boyunca her zaman beni destekleyen arkadaşlarıma, Doktora dönemi boyunca özellikle tez yazım sürecinde ihtiyacım olan tüm imkanları sağlayan sevgili eşime ve çocuklarıma şükranlarımı sunarım.

1. GİRİŞ

Allah Teâlâ, semavi kitapları insanları doğruya ve hakikate yönlendirmek ve onları yanlış yoldan sakındırmak için indirmiştir. Ancak Allah Teâlâ bu semavi kitaplar arasında Kur'an-ı Kerim'i, kıyamete kadar korumasıyla ayrıcalıklı kılmış ve bu konuda “*Şüphesiz o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz*”¹ buyurmuştur. Allah Teâlâ'nın ayette bahsedilen muhafaza şekilleri farklı pek çok şekilde tecelli etmiştir. Bunlardan biri de bazı ayetlerdeki kıraat farklılıklarıdır; bu durum, bazı ayetlerin tefsirinde müfessirler arasında görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu doğrultuda, Allah'ın kitabına hizmet edebilmek ve onun hikmetlerine ulaşabilmek amacıyla, " Kıraat Tefsir İlişkisi Açısından Mazhari Tefsiri" konusu seçilmiş ve ayetlerin anlaşılmasına, anlamlandırılmasına odaklanılması hedeflenmiştir. İfade edildiği şekliyle araştırmada kıraat farklılıklarının tefsir ilmine olan etkisi üzerinde durulacaktır.

1.1 Çalışmanın Önemi

Mazharî tefsiri, klasik tefsir müktesebatı içerisindeki kıraat farklılıklarının yorumlama ve anlaşılma şeklini incelemek ve değerlendirmek açısından hususi öneme sahiptir. Mazharî, tefsirciliğinde ve tefsirinde farklı kıraatlere yönelik açıklamalara yer verilmesiyle ve ayetleri ele alış biçimiyle tefsir ve kıraat alanına dair özgün katkılar sunmaktadır. Çalışmada klasik ve modern denilebilecek tefsir birikimi içerisinde kıraat ve tefsir arasındaki ilişkiyi yerini anlamaya ve kıraatlerin tefsir üzerindeki etkisini ortaya koymaya yönelik değerli bir alan bulunmaktadır.

Yapılması hedeflenen araştırmayla kıraat farklılıklarının ayetlerin anlamlarını ne denli zenginleştirdiğini ve derinleştirdiğini gözler önüne sermek mümkün olacaktır. Öte yandan kıraatlerin, tefsir düşüncesinde yer almış olan farklı yorum perspektiflerine etkisi ve bunları nasıl şekillendirdiği noktasında ipuçları ortaya çıkacaktır. Mazharî tefsiri özelinde yapılacak olan söz konusu çalışma hakikatte kıraat ve tefsir ilmi arasındaki bağlantıyı daha iyi anlamaya yönelik özgün katkılar sunacaktır.

Kıraatlerin tefsirle olan ilişkisini inceleyen her araştırmada olduğu gibi bu araştırma da her iki alanın tarihi ve bilimsel gelişim sürecine bir pencere aralamakta ve kıraatlerin işlevsel rolünü gözler önüne sermektedir.

¹ Hier 15/9.

Bununla birlikte çalışmayı önemli kılacağı düşünülen bir diğer yönelişin de; hadd-i zatında işari tefsir kategorisinde değerlendirilen Mazharî tefsirinde, Kur'an'ın Kur'an, sünnet ve sahabe sözleri de dahil olmakla birlikte dilbilimsel veriler özellikle de kıraat ihtilafları temelinde tefsir edilme keyfiyetine yönelik bir akademik tespit ve değerlendirme çerçevesi oluşturma amacı olduğu ifade edilebilir. Sonuç itibarıyla, bu çalışma, ayetlerin kıraat farklılıklarından kaynaklanan çok boyutlu anlam potansiyelini Mazharî tefsiri özelinde inceleyerek Kur'an ilimleri alanına katkı sağlamayı ön gören bir hedefleyen ve bu hedefi oranında önem arz eden bir akademik araştırma olarak takdim edilebilir.

1.2 Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın başlıca amacı, Kıraat Tefsir İlişkisi Açısından derinlemesine ele alarak Kur'an tefsirinde kıraat farklılıklarının oynadığı rolü ve bu farklılıkların tefsire olan etkilerini ortaya koymaktır. Ancak ifadesi gereken başka amaçları da vardır.

Yapılacak olan çalışmayla Kur'an ayetlerinin anlaşılması, tefekkür ve tedebbürü daha kolay sağlanacak ve yorum ve kıraat açısından ihtilaf bulunan ayetler derinlemesine incelenecektir. Bununla birlikte kıraatlerin tefsir alanındaki yadsınamaz önemine binaen kıraat farklılıklarının önemi ve bu farklılıklardan neşet eden ihtiyaç ortaya koyulacaktır.

Mazharî tefsirinde farklı kıraatlerin ele alınış tarz ve yöntemi sistematik şekilde ortaya konulacak özellikle kıraat farklılıklarının temel teşkil ettiği farklı anlamlar; sebep, illet ve delilleriyle ele alınarak hakikatte kıraat ihtilaflarının herhangi bir çelişki ya da müşkile değil aksine anlam zenginliğine kapı araladığını ispat ta bu tezin amaçları arasında sayılabilir. ve Mazharî'nin diğer tefsir ve kıraat alimlerinden farklı olan yönü ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Ayrıca farklı vecihlerle kıraat edilen ayetlerin anlamları izah edilecek, açıklanacak ve yorumlanacaktır.

1.3 Çalışmanın Sınırlılıkları

Çalışma, yalnızca Mazharî tefsirini kapsadığından, kıraat farklılıklarına yönelik bazı değerlendirmelerde müracaat olunan klasik veya modern tefsir kaynakları doğrudan çalışmaya dahil edilmeyecek bu türden ikincil konumdaki eserlere Mazharî tefsiriyle kesiştikleri noktalarda atıf yapılacaktır. Böylece, Kıraat Tefsir İlişkisi Açısından Mazhari Tefsiri bağlamındaki etkileriyle sınırlı bir analiz sunulmaktadır.

Kıraat çeşitliliği bağlamında, mütevatir ve meşhur kıraatler temel unsur olarak ele alınmıştır. Buna karşılık, merdûd ve sahih olmayan kıraatler ise araştırmanın

kapsamı dışına çıkarılmaya çalışılmıştır. Söz konusu çalışma, tefsir ve kıraat ilimleri ekseninde şekillenmiş olup, kıraat farklılıklarını ve bu farklılıkların Tefsîrû'l-Mazharî üzerindeki etkisini incelemektedir. Araştırma, kıraat kavramı, kıraat çeşitliliği ve gelişimi ile kıraat ihtilaflarının eserdeki yansımalarını kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.

1.4 Çalışma Yöntemi

Bu çalışmada, tezin ana konusunu teşkil eden Mazharî tefsiri kıraat ihtilafları bağlamında nitel içerik analizine tabi tutulacaktır. Bu çerçevede Mazharî'nin diğer müfessir ve kıraat alimlerinden farklı olarak sistemleştirmeye çalışmış olduğu yol ve yöntemleri, daha da önemlisi müellifin kıraat farklılıkları-tefsir ilişkisi bağlamında özgün katkısı ve bakış açısı tespit merkezli bir seyir izlenecektir.

Kıraat ve tefsir, kıraat ihtilafları ve gelişimi, on kıraat imamı, râvileri ve kıraat ihtilaflarının Mazharî tefsirindeki yansıması hakkında teorik bir çalışma yürütülmüştür. Bu süreçte Kur'an ilimleri (Ulumu'l-Kur'an), tarih, biyografi kitapları ve araştırmaya ışık tutacağı düşünülen pek çok kaynağa müracaat edilmiştir.

Ele alınan ayetlerle alakalı "Ayet hakkındaki kıraat rivayetleri" başlığı altında sadece on meşhur kıraatin (kırâat-i aşere) mütevatir rivayetleri esas alınmış ve ihtilaf söz konusu olabilecek diğer kıraatler değerlendirilmemiştir.

Kıraat alanındaki ihtilaflar ve türlerinden hareket edilerek ayetin anlamını açıklanmıştır. Ayetteki ifadelerin mutlağı teyit etmesine ya da anlamı genişletmesine ve derinleştirmesine dikkat edilmiştir.

Özellikle umum manayı tahsis eden ifadeler, mutlakı takyit eden ifadeler belirtilmiştir. Ayrıca umum-husus, mutlak-mukayyed hususlarının manayı sınırlandırması veya detaylandırması ince ayrıntılarına dikkat edilerek açıklanmıştır.

Öte yandan ihtilaflarla birlikte ayetlerin değerlendirilmesi pek çok açıdan mümkün olmasına rağmen lafız ve mananın birlikte değerlendirilmesine özen gösterilmiştir. Araştırmanın üçüncü bölümlerinde kıraatlerde mana problem ve tartışmaların çok bulunduğu veya tek bir yönden değerlendirme imkânı olmayan lafız ve mana ihtilafının bulunduğu yerlerde, manadan bağımsız olarak kıraatlerin sıhhatine göre değerlendirme yapılmıştır.

Bu durumda farklı anlamlar birbirinden bağımsız muhtemel anlamlar olarak değerlendirilmiştir. Aynı zamanda incelenen herhangi bir ayete dair anlayış veya rivayet farkı akide ve şariat yönüyle ele alınmış ve dini olarak etkileri üzerinde

durulmuştur. Ayrıca söz konusu farklılıkların tefsir ilmi ve anlayışı bakımından ortaya çıkarttığı farklı yorumlar ve dilbilimsel farklılıklar dikkatle incelenerek önemli sonuçlar elde edilmeye gayret edilmiştir.

1.5 Önceki Çalışmalar

Kıraat ve kıraat ile tefsir ilişkisi üzerine çeşitli kitap ve tezler hazırlanmıştır. Bu çalışmalardan konumuzla ilişkili olduğu tespit edilip ulaşılabilenler incelenerek ilgili çalışmaların tespit, değerlendirme ve sonuçlarından gerektiği ölçüde yararlanılmaya çalışılmıştır. Aşağıda, bu çalışmalara yer verilmektedir.

1. Şaban Karasakal, Senâullah Pânîpatî'nin tefsir anlayışını ve tasavvufi yorumlarını 2015 yılında yayımlanan “*Kur'an'ın İşârî Yorumu: Senâullah Pânîpatî'nin Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri*” başlıklı çalışmasında detaylı biçimde incelemiştir.² Bu eser çerçevesinde, müellifin tefsirinde yer alan işârî unsurlar tasavvufî yorum geleneği içinde değerlendirilmiştir.
2. *Hindistan'da Bir Müfessir: Kâdî Senâullah Pânîpatî*: Şaban Karasakal tarafından yayımlanan bir makaledir. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bolu, Türkiye, 2016.³
3. *Tefsîru'l-Mazharî'de kıraat olgusu -es-Seb'u't-Tivâl örneği-*: Mehmet CİN tarafından hazırlanmış bir yüksek lisans tezidir. Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. Bolu, Türkiye, 2024.
4. *İşârî Veçhesiyle Tefsîru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu*: Ahmet Arif Akbaba tarafından yayımlanan bir makaledir. Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi. Bolu, Türkiye, 2021.⁴
5. *Muhammed Senâullah Pânîpatî'nin et-Tefsîru'l-Mazharî İsimli Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi*: Süleyman Aykut tarafından hazırlanmış bir doktora tezidir. Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. Antalya, Türkiye, 2025.

² Karasakal, *Kur'an'ın İşârî Yorumu*.

³ Şaban Karasakal, “Hindistan'da Bir Müfessir: Kâdî Senâullâh Pânîpetî”, *Dergiabant (AİBU İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 4/8 (2016), s. 69-85.

⁴ Ahmet Arif Akbaba, “İşârî Veçhesiyle Tefsîru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu”, *Dergiabant* 9/2 (30 Kasım 2021), s. 725-747.

6. *Senâullah Pânîpatî ve et-Tefsîru'l-Mazharî İsimli Tefsirindeki Metodu*: Buzurmankul SARBAGYSHOV tarafından hazırlanmış bir doktora tezidir. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı. İstanbul, Türkiye, 2019.
7. *İhtilafü'l-Kıraat ve Eseruhu fî't-Tefsir ve İstinbatî'l-Ahkâm*: Bu çalışma, Abdulhadi b. Abdullah Hamito tarafından hazırlanmış bir doktora tezidir. Daru'l-Hadis el-Husniyye, Fas, 1980.
8. *el-Kıraat ve Eseruha fî'Tefsir ve'l-Ahkâm*: Bu çalışma, Muhammed b. Ömer Salim Bazmol tarafından hazırlanmış bir doktora tezidir. El-Kitap ve's-Sünne, Davet ve Usuli'-Din fakültesi, Ümmü'l-Kura Ünivesitesi, S. Arabistan 1992.
9. *İtticahatü'l-Müfessirin fî Tevcihi'l-Kıraat*: Bu çalışma Ahmed b. Cibril Sisi tarafından sunulmuş doktora çalışmasıdır. İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, S. Arabistan, 1993.
10. *Eseru İhtilafî'l-Kıraat fî'l-Ahkami'l-Fıkhiyye*: Bu çalışma, Abdullah b. Bercis tarafından doktora tezi olarak sunulmuştur. İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye Üniversitesi, S. Arabistan, 2006.
11. *el-Kıraatü'l-Mütevâtira fî Tefsiri'z-Zemahşeri-Ereştirel* bir çalışmadır: Bu çalışma, Muhammed Mahmud beni Dûmi tarafından doktora tezi olarak sunulmuştur. Yermuk Üniversitesi, Şeriat Fakültesi, İrbid, Ürdün, 2005
12. *el-Kıraatü'l-Varide fî Tefsiri Mealimi't-Tenzil* İmam Begavî'ye ait derlemedir. Fatiha sûresinin başından Enam sûresinin sonuna kadar: Bu çalışma, İbrahim Ramazan Abdulbaki Abdulkerim tarafından yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Ümmü Derman el-İslamiyye Üniversitesi, Usuli'd-Din Fakültesi, Südan, 986.
13. *el-Kıraat el-Mütevâtire elleti Enkerahе ibni Cerir et-Tabari fî Tefsirihi ve'r-Reddu aleyhi-Kur'an-ı Kerim*'in başından Tövbe sûresinin sonuna kadar: Bu çalışma, Muhammed Arif Osman el-Hardi tarafından yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. İslam Üniversitesi, Medine-i Münevvere, S. Arabistan, 1999
14. *İbn-i Cerir et-Tabari ve Menhecuhu fî Tavzifi'l-Kıraati'l-Kur'aniyye min Hilâli Tefsiri Câmiu'l-Beyan*: Bu çalışma, araştırmacı Rahme eş-Şayıkı tarafından sunulmuştur. Mohammed Alkhamis Üniversitesi, Üst Lisans Enstitüsü, Fas, 1990.

15. *Tevcihu'l-Kiraati's-Şazze fî Sureti'l-Hac ve Eseruha fî't-Tefsir*: Bu çalışma, Ahmed b. Cafer tarafından yüksek lisans tezi olarak sunulmuştur. Ebu Bekir Belkayıt Üniversitesi, Cezayir, 2014.



2. BİRİNCİ BÖLÜM

2. SENÂULLAH PÂNİPETÎ VE *ET-TEFSİRÜ'L-MAZHARİ* ESERİ

Hint alt kıtası, tarih boyunca İslam ilim ve kültür geleneğine önemli katkılarda bulunan seçkin âlimler ve müfessirler yetiştirmiştir. Bu âlimlerden biri olan İmam Mazharî, tefsir alanında bıraktığı ilmî miras ile derinlemesine incelenmeyi hak eden bir şahsiyettir. Onun tefsir metodolojisinin detaylı bir şekilde analiz edilmesi hem İslamî ilimler açısından hem de Kur'ân çalışmalarına sağladığı katkılar bağlamında son derece önemlidir. Ancak bu analize geçmeden önce, İmam Mazharî'nin biyografisinin, yetiştiği toplumsal ve kültürel çevrenin, bu çevrenin onun ilmî şahsiyetine ve düşünce dünyasına olan etkilerinin kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede, yaşamı ve ilmî ortamının incelenmesi, onun metodolojisini ve ilmî bakış açısını daha iyi anlamayı mümkün kılacaktır.

Genelde kendisine nisbetedilen Mazharî adıyla anılıyor olsa da soy ve nesebi itibariyle adı; Muhammed Mevlevi Senâullah olup kendisine “Zamanın Beyhakî'si”⁵ lakabı verilmiştir. Ayrıca ona ilmü'l-hüdâ⁶ denilmiştir. Kendisi Osmani, Hanefî, Mazharî⁷, Pânîpeti müceddidi olarak tanınır. Doğum ve vefat tarihleri hakkında kesin bir kanaat oluşmamıştır. Doğumunun hicri 1142 (1729M) veya hicri 1143 (1730M) yılında olduğu ihtimalleri kuvvetlidir. Mazharî yine hicri 1225 (1810M) yılı Recep ayının başlarında kendi memleketi Pânîpet'te⁸ vefat etmiştir. Ayrıca kendisinin 1216 (1801M) yılında vefat ettiğini söyleyenler de olmuştur.⁹

⁵ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942. Tam adı *Nüzhetü'l-havâtır ve behcetü'l-mesâmi' ve'n-nevâzır'dır* Müellifin en önemli eseri olup I-XIV. (VII-XX.) yüzyıllar arasında Hindistan'da yaşamış 4500 kadar âlim, mutasavvıf, edip, siyaset ve devlet adamının biyografisini ihtiva etmektedir. Haydarâbâd'da Dâiretü'l-maârifî'l-Osmâniyye tarafından yayımlanmıştır: I, 1366/1947; 1380/1961; II, 1350/1931; III, 1371/1951; IV, 1373/1954; V, 1375/1955; VI, 1376/1957; VII, 1377/1958; VIII, 1390/1970, 1980. Eserin ikinci baskısı aynı adla (Haydarâbâd 1393/1973), daha sonra el-İ'lâm bi-men fi târîhi'l-Hind mine'l-a'lâm ismiyle gerçekleştirilmiştir (I-IV, Beyrut 1420/1999).

⁶ İkinci lakab ise kendisine diğer hocası Mîrzâ Cân-ı Cânân Mazhar tarafından verilmiştir. Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

⁷ Bu lakapla kendisinin Mîrzâ Cân-ı Cânân Mazhar'a nisbet edilir. Muhammed Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî* (Pakistan, Mektebetü'r-ruşdiyye, 1991), 1/58.

⁸ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942, Bağdatlı İsmâil Paşa el-Babanî, *Hediyetü'l-ârifîn* (İstanbul, Vekaletü'l-Mârif, 1955)2/353-354; Muhammed Tâhir, *Neylû's-sâirîn fi tabakati'l-müfessirîn* (Beyrut, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 408.

⁹ Babanî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/353.

Müfessirin doğduğu Pânîpet şehri, Hindistan'ın kuzey kesiminde, başkent Delhi ile Amritsar arasında yer alan, tarihi ve kültürel açıdan zengin bir yerleşim yeridir. Şehir, tarih boyunca birçok evliya, âlim ve komutanın uğrak noktası olmuş, ayrıca Hindistan tarihinde iz bırakan üç önemli savaşa da ev sahipliği yapmıştır. Özellikle İslam düşüncesi ve tasavvufunun önemli merkezlerinden biri olan Delhi, Çiştîlik, Sühreverdîlik, Firdevsîlik, Kâdirîlik ve Nakşibendîlik gibi çeşitli tasavvufî yolların temsilcilerini barındırmıştır. Bu mutasavvıflar, yaşadıkları dönemde söz konusu tarikatların merkezlerini Delhi'de kurmuş ve vefat ettiklerinde de buraya defnedilmişlerdir. Hâce Bâkî Billâh ve müfessirin hocası Mirza Mazhar-ı Cân-ı Cânân gibi önemli sûfilerin kabirleri, bu şehri zamanla bir ziyaret ve maneviyat merkezi hâline getirmiştir.¹⁰

Biyografi türü eserler; Mazharî hakkında adı, lakabı ve eserleri gibi az miktarda bilgiyi aktarmakla yetinmişlerdir. Ancak onun çocukluk dönemi ve ailesi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Bilinenler arasında, Mazharî'nin Pânîpet kasabasında büyüdüğü ve buradaki hocalarından ilim tahsil etmeye başladığı yer almaktadır. Yedi yaşında Kur'ân-ı Kerîm'i ezberleyip hafız olduğu kaydedilmektedir. Kendisi, ibadete düşkünlüğü ve zikirle meşguliyetiyle tanınmıştır. Hatta her gün yüz rekât namaz kıldığı ve Kur'ân-ı Kerîm'den yedi hizb okuyarak bu hizb sistemini sürekli takip ettiği nakledilmiştir. İlim tahsili, talebe yetiştirme ve eser telif etme gibi faaliyetleriyle ilim ve ibadet hayatını bir arada sürdürdüğü belirtilmiştir.¹¹

Şeyh Muhammed Mirza, Senâullâh Pânîpetî'ye duyduğu saygı ve takdiri ifade etmek amacıyla ona “âlemü'l-hüdâ” (hidayet rehberi) lakabını vermiştir. İlim yolculuğunun ardından memleketine geri dönerek burada yerleşmiş ve hayatını ilmî faaliyetlere adanmıştır. Hem ilim tahsilinde bulunmuş hem de öğrendiklerini yayarak talebe yetiştirmiştir. Kendisine yöneltilen dinî sorulara verdiği cevaplar ve fetvalarla, fiilen kadılık görevini üstlenmiştir. Tasavvufî terbiyesini Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın rehberliğinde sürdüren Pânîpetî, bu yolda önemli bir seviye kazanarak onun halifeleri arasına girmeyi başarmış ve en önde gelen müridlerinden biri olarak kabul edilmiştir.¹²

¹⁰ Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu*, 38.

¹¹ Babanî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/353.

¹² Yüksel, *Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsîru'l-Mazharî*, 108.

Mazharî, Hindistan'da¹². 12. yüzyılda, toplumsal ve dini alanda gerileme ve duraklamanın yoğun bir şekilde hissedildiği bir dönemde yaşamıştır. Bu dönemde, İslam toplumuna bireysel arzu ve hevesler nüfuz etmiş, yabancı kültürlerle ait birçok gelenek ve görenek toplumda yaygınlık kazanmıştır. Yönetici sınıfı genellikle şehvet ve servet peşinde koşarak asli görevlerinden uzaklaşmıştır. Toplumun geniş bir kesiminde ise tembellik, işsizlik, sultan ve hanedan gibi yönetici çevrelere aşırı bağlılık gibi eğilimler hâkim olmuştur. Öte yandan, toplumun bir diğer kısmında ise hurafeler ve batıl inançlar kök salmış, evliya ve manevî şahsiyetlere yönelik aşırı tazim, zaman zaman onları ilahlaştırmaya varan bir anlayışa dönüşmüştür. Bu sosyo-kültürel şartlar, Mazharî'nin düşünce dünyası ve ilmî çalışmalarının şekillenmesinde önemli bir bağlam sunmaktadır.¹³

Senâullâh Pânîpetî, henüz çocuk yaşlardayken, devrinin önde gelen âlim ve mutasavvıflarından biri olan babası Kâdî Muhammed Habîbullah'ı kaybetmiştir. Bu kayıptan sonra annesi, çocuklarının eğitimi ve terbiyesiyle yakından ilgilenebilmek amacıyla yeniden evlenmemeyi tercih etmiştir. Onun ilmî ve ahlâkî gelişiminde, annesiyle birlikte, kendisinden yaşça büyük olan ağabeyinin de önemli katkısı olmuştur. Nakşibendî tarikatına mensup olan Senâullâh Pânîpetî, soy itibarıyla Osmanlılara dayanmaktadır. Büyük sûfîlerden Mazhar-ı Cân-ı Cânân'ın en seçkin talebeleri arasında yer alır ve nesebinin Celâleddîn Pânîpetî Çiştî (ö. 852/1448) aracılığıyla Hz. Osman'a ulaştığı rivayet edilmektedir. Usûl ve fıkıh alanlarında içtihat derecesine ulaşmış bir âlim olmasına rağmen, fıkıhın ameli yönünde Ebû Hanîfe'yi taklit eden Pânîpetî, Hanefî mezhebine mensuptur.¹⁴

Mazharî'nin yaşadığı dönem, genel hatlarıyla kaos, yozlaşma ve karışıklıkların hâkim olduğu, fitne, isyan ve savaşların peş peşe geldiği bir dönemdir. Bu süreçte, güvenlik ve istikrar ciddi şekilde sarsılmış, siyasi, idari, ahlaki, sosyal ve itikadi alanlarda ciddi bir çöküş yaşanmıştır. Dönemin hâkim şartları, İslam toplumunu her açıdan çöküşün eşiğine getirmiş ve Müslüman toplumları tarihsel bir gerileme sürecine sürüklemiştir. Bu olumsuz koşullar, İslam ülkelerinin düşüşe geçişi ve Müslüman toplumların kimlik krizine sürüklenmesi açısından son derece tehlikeli bir aşama olarak görülmektedir.

¹³ es- Siyâlkûtî, *ed-Dihlevî*, 60.

¹⁴ Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu*, 38-39.

Ancak, tüm bu olumsuzluklara rağmen Mazharî, İslam'a hizmet etme azminden hiçbir şekilde geri durmamış, eğitim, telif ve İslami ilimlerin yaygınlaştırılması konusundaki faaliyetlerine ara vermemiştir. Onun gayreti, Müslüman kimliğini koruma ve İslam toplumunu savunma çabasının bir yansımasıdır. Bu bağlamda, İslam'ı öğretme, yayma ve savunma amacına yönelik olarak kaleme aldığı otuzdan fazla eser, farklı ilim dallarında önemli bir miras olarak ortaya çıkmıştır. Bu eserler, sadece kendi dönemine değil, sonraki nesillere de ışık tutan bir rehber niteliğindedir.¹⁵

İmam Mazharî dikkatle incelendiğinde pek çok yönünün olduğu özellikle de tasavvufî yönünün olabildiğince güçlü ve derin bir müktesabat arz ettiği görülebilir. Mazharî, tasavvuf kültürünün yaygın olduğu bir ortamda dünyaya gelmiş ve bu gelenek doğrultusunda yetişmiştir. Tasavvufun temel esaslarını, pratiklerini ve yöntemlerini öğrenerek bu alanda derin bir birikim elde etmiştir. Hindistan'da yaygın olan tasavvufî geleneklerden etkilenmiş, tasavvufun dört temel yolunu titizlikle öğrenmiş ve bu yolların teorik ve pratik boyutlarında derinleşmiştir. Tasavvufun hem usul hem de fûrûatını kapsayan bir bilgi birikimine sahip olmuş, bu alanın sırlarına vakıf olarak Hindistan'da etkili olan Nakşibendiyye-Müceddidiyye yolunun önde gelen şeyhlerinden biri olarak tanınmıştır.¹⁶

Mazharî'nin tasavvufî eğilimi, ilmî ve manevi düşüncesinde olduğu kadar, tefsirinde de belirgin şekilde kendini göstermiştir. Tasavvufî yaklaşımı, *Tefsîr-i Mazharî* adlı eserine açık bir şekilde yansımış, bu durum eserin temel özelliklerinden biri haline gelmiştir. Tefsirinde tasavvuf, zahirî yorumların ötesine geçerek ayetlerin batınî anlamlarının açıklanmasına da zemin hazırlamıştır. Mazharî'nin tasavvufî bakışı, ayetlerin zahirini aşan mana boyutlarını ortaya koymuş ve İslamî düşüncenin derinliklerini ele almasına imkân sağlamıştır. Onun tasavvufî yaklaşımı, tefsirini yalnızca metinsel bir çalışma olmaktan çıkararak, derin bir manevi boyut ve metodolojik bir zenginlikle donatmıştır. Bu yönüyle, Mazharî'nin tasavvufî mirası, onun İslam düşüncesine ve tefsir geleneğine yaptığı katkının önemli bir parçası olarak değerlendirilmelidir.

¹⁵ Siyâlkûtî, *ed-Dihlevî*, 54-56.

¹⁶ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

İlim yolundaki seyahatleri: Mazharî, ilim tahsili amacıyla çeşitli yolculuklar gerçekleştirmiştir. Ancak, tercüme ve biyografi eserlerinde bu yolculuklara ilişkin detaylar sınırlı kalmıştır. Kaydedilen tek yolculuk, onun Delhi'ye yaptığı seyahattir. Delhi'de büyük alimlerden Şah Velîyyullah Dehlevî'nin yanında ilim tahsil etmiş, özellikle hadis ve fıkıh ilimlerinde ondan istifade etmiştir. Bu eğitim sürecinin ardından memleketine dönmüş, geri kalan ömrünü ilim öğretimi, toplumsal meselelerin çözümü ve ifta olayları gibi faaliyetlerle geçirmiştir. Mazharî, bu süreçte hem İslamî ilimlerin yayılmasına hem de toplumsal adaletin tesisine önemli katkılarda bulunmuştur.¹⁷

Hocaları ve Talebeleri: Mazharî, döneminin önde gelen âlimlerinden ilim tahsil etmiş ve bu âlimlerin ilmî mirasından istifade etmiştir. Hocaları arasında özellikle şu isimler dikkat çekmektedir:

Hocalarının en önemlilerinden birisi hiç şüphesiz Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî (ö. 1034/1624) Şeyh Ahmed Serhendî (İmam-ı Rabbânî)'dir. Kendisi “*İmam-ı Rabbânî*” ve “*İkinci Bin Yılın Müceddidi*” / “مجدد ألف ثاني” olarak tanınır. Soyu Ömer b. el-Hattâb'a kadar uzanmaktadır. 971 Hicrî yılında Sirhind'de doğmuş, burada büyük bir ilim ve irfan merkezi oluşturmuş, 1034 Hicrî yılında aynı yerde vefat etmiştir. Yazmış olduğu tasavvufî eserler özellikle de *Mektubât* isimli eseri özellikle de Nakşibendî çevrelerce ilgiyle incelenmektedir. Öte yandan vahdet-i vücüt öğretisine olan yaklaşımı araştırmalara da konu olmuştur. Mazharî'nin ilmî ve tasavvufî çizgisinde Sirhindî'nin etkisi belirgindir.¹⁸

Mazharî'nin ilim tahsil ettiği hocalarından birisi de Muhammed Abid Sînâmî'dir. Asıl adı Muhammed Abid el-Hanefî en-Nakşibendî es-Sinamî el-Lahurî'dir. Nakşibendî-Hanefî geleneğinin önemli temsilcilerinden olan Muhammed Abid Sînâmî, Şeyh Ahmed Sirhindî'nin talebesi ve yakın dostudur. Soyu Hz. Ebû Bekir'e kadar dayanmaktadır. Lahor'da doğmuş, burada yetişmiş ve ömrünü ilim ve

¹⁷ Said Hasan b. Muhammed Murtaza el-Hüseynî en-Nedevî, *el-Mektebetü'l-Kur'âniyye fî'l-Hind* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 210.

¹⁸ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 5/942; Abdülmecîd b. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh ed-Dimaşkî el-Hânî, *el-Hadâ'iku'l-verdiyye fî hakâ'iki ecillâ'i'n-Nakşibendiyye*, (İrak, Dâru ârâs, 2002), 247.

tasavvuf hizmetine adanmıştır. 1160 Hicrî yılında Lahor'da vefat etmiştir. Mazharî, Sînâmî'nin ilmî ve tasavvufî birikiminden istifade etmiştir.¹⁹

Şah Veliyyullah ed-Dehlevî/Dihlevî (1114/1176), İslâm dünyasında ilmî ve tasavvufî çalışmalarıyla tanınmış bir alimdir. Soyu Hz. Ömer b. el-Hattâb'a dayanmaktadır. 1114 Hicrî yılında Delhi'de doğmuş, burada önemli bir ilim merkezi kurmuş ve 1176 Hicrî yılında vefat etmiştir. Mazharî, Delhi'ye yaptığı ilmî seyahat sırasında Şah Veliyyullah'tan hadis ve fıkıh ilimlerinde istifade etmiştir.²⁰

Mazharî'nin hocalarından birisi de Şeyh Mîrzâ Cân-ı Cânân Mazhar (1111/1113)'dır. Şemseddin Habîbullah Mirza Can Canan, Mazharî'nin tasavvufî ve ilmî kimliğinde etkili olan önemli bir şahsiyettir. Hz. Ali bin Ebû Tâlib'in soyundan geldiği rivayet edilmektedir. 1111 veya 1113 Hicrî yılında doğmuş, 1195 Hicrî yılında vefat etmiştir. Mazharî'nin tasavvufî eğitimi ve Nakşibendî yolundaki derinleşmesi, Mirza Can Canan ile olan ilişkisi sayesinde güçlenmiştir.²¹

Mazharî, bu büyük âlimlerden aldığı ilmî ve manevî mirası, hem talebelerine aktarmış hem de telif ettiği eserlerde ortaya koymuştur. Bu miras, onun İslâmî ilimlerdeki derinliğini ve tasavvufî düşüncesindeki zenginliği şekillendirmiştir.

Âlimlerin kendisine övgüleri: Mazharî, ilmî birikimi, zühdü ve dindarlığı ile döneminin büyük alimleri tarafından övgüyle anılmıştır. Onun ilmi ve şahsiyeti, takip edilmesi gereken bir örnek olarak gösterilmiştir. "İlmü'l-Hüdâ" unvanı, onun derin bilgisi ve takvasının bir nişanesi olarak kendisine verilmiştir. Hocasının, Mazharî hakkında şu sözleri onun manevî derinliğini ve ilmî itibarını açıkça ortaya koymaktadır: *"Mazharî'nin haşyeti, takvası ve heybeti kalbimde derin bir etki bırakıyor. O, şeriatı güçlendiren, tasavvuf yolunu aydınlatan ve meleklere dahi saygı uyandıran bir şahsiyettir. Eğer Allah bana kendi huzuruna sunmam için bir hediye seçmemi emretse, Senâullah'ı sunardım."*²²

Şeyh Muhsin bin Yahya et-Terhetî ise *"el-Yaniu'l-Cenî"* adlı eserinde Mazharî'yi şu ifadelerle tanımlamaktadır: *"Mazharî, fıkıhta ve usûlde derinleşmiş,*

¹⁹ el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, 6/826.

²⁰ Ebü't-Tayyib Muhammed Sadık Han b. Hasen b. Ali b. Latîfüllah el-Hüseynî el-Buhârî el-Kınnevcî, *Ebcedü'l-Ulum* (Beyrut, Dâru İbn Hazm, 2002), 1/707; Tâhir, *Neylû's-sâirîn*, 392; Muhammed Beşir es-Siyalkuti, *ed-Dihlevî*, 17.

²¹ el-Bâbânî, *İzâhu'l-Meknûn*, 3/530, el-Babânî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 1/363, Abdulmecid el-Hani, *el-Hadaik el-Elverdiyye*, s. 276.

²² Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtur*, 7/942.

*zühhd ve takvada ileri bir seviyeye ulaşmış, müctehid bir alimdir. Kendi döneminde mezhepler içinde tercih edilen görüşler ortaya koymuş, fıkıh, tefsir ve tasavvuf alanlarında önemli eserler kaleme almıştır. Hocası, onunla iftihar ederdi.”*²³

Ayrıca Şeyh Abdülhayy el-Hasenî, Mazharî'nin biyografisine şu övgü dolu sözlerle başlamaktadır: “*O şeyh, imam, büyük âlim, allâme, muhaddis, sağlam ilme sahip bir âlim Senâullah el-Osmanî, Pânîpetî'dir.*”²⁴

Mazharî, sadece döneminin büyük bir alimi olarak değil, aynı zamanda zühhdü, takvası ve ilmî derinliğiyle İslam düşüncesine yön veren örnek bir şahsiyet olarak öne çıkmıştır. Onun etkisi, yetiştirdiği talebeler ve kaleme aldığı eserler aracılığıyla günümüze kadar ulaşmıştır.

Eserleri: Rahîmiyye Medresesi'nde görev yapan müderrislerin ilmî birikimi ve ahlaki olgunluğu, Senâullâh Pânîpetî'nin ilim hayatında önemli bir etki bırakmıştır. Bu seçkin hocalardan ders alma imkânı bulan Pânîpetî, özellikle Kur'ân ve hadis alanlarında sağlam bir bilgi temeline ulaşmıştır. Eğitimini tamamladıktan sonra tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf ve Kur'ân ilimleri başta olmak üzere pek çok sahada eserler kaleme almıştır. Kaynaklarda eserlerinin sayısı otuz üç olarak belirtilmekle birlikte, bunlardan yalnızca sekizinin basımı gerçekleşmiştir. bu eserlerden bazıları şu şekilde sınıflandırılabilir:²⁵

Tefsiru'l Mazharî²⁶: Mazharî'nin en tanınmış eseri olan bu tefsir, hocası Mirza Can Canan Mâzhar'ın anısını yaşatmak amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin yazımına, hocasının 1195 Hicrî yılındaki vefatından sonra başlanmış ve tamamlanması yaklaşık 13 yıl sürmüştür. Şeyh Abdülhayy el-Hasenî, bu tefsiri şu sözlerle övmüştür: “*Senâullah Pânîpetî'nin, Arapça olarak yazdığı büyük ciltlerden oluşan tefsiri, fıkıh, tasavvuf, kıraat ve nahiv konularına büyük bir özen göstermektedir.*”²⁷

Eser, farklı yayınevleri tarafından birçok kez basılmıştır:

1412 Hicrî (1991): Pakistan'daki Mektebe-i Reşîdiyye tarafından Ghulam Nabi Tunisi'nin tahkiki ile yayımlanmıştır.

²³ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

²⁴ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

²⁵ Mehmet Cın, *Tefsîru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu Es-Seb'U'T-tıvâl Örneği*, 15.

²⁶ el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-ârifîn*, 2/253.

²⁷ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

2007: Beyrut'ta Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye tarafından yedi cilt olarak basılmıştır (Tahkik: İbrahim Şemseddin).

2004: Beyrut'ta Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî tarafından on cilt halinde yayımlanmıştır (Tahkik: Ahmed İzzû Aneyye).

Müellifin iki ciltten oluşan ancak adının bilinmediği bir hadis kitabı bulunmaktadır. Şeyh Abdülhay el-Hasenî kitabı, “*Nebevi edep ve ahlak konusunda kaleme alınmış en güzel eser*”²⁸ olarak tanımlamıştır.

Kelam ilmi alanındaki eserleri: *es-Seyfü'l-Meslûl*, akide ve kelam konularında önemli bir eserdir. *Kitabu't-Takdîs*, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) anne ve babasının İslam üzere olduğuna dair bir çalışmadır. *Hakikatü'l-İslam*, İslam dininin temel esaslarını ele alan bir eserdir. *Tezkiretü'l-Mevtâ ve'l-Kubûr*, ölüm ve kabir hayatı hakkında yazılmış kapsamlı bir eserdir. *Tezkiretü'l-Me'âd*, ahiret hayatı ve ahiret inancı üzerine derin bir incelemedir.²⁹

Fıkıh alanındaki eserleri: *Menâru'l-Ahkâm*, fikhî meselelerin detaylı bir şekilde işlendiği kapsamlı bir eserdir. *Mâ Lâ Budde Minhu*, Farsça olarak kaleme alınan bu eser, Hanefî fikhının temel meselelerini sade bir dille açıklamaktadır. *el-Ahdü bi'l-Ekva*, Fikhî meselelerdeki tercihleri konu edinen bir çalışmadır. *Risale fi Tahriymi'l-Mut'a*, mut'a nikâhının haram olduğuna dair bir risaledir. *Risale fi Hukmi'l-Ğinâ*, şarkı ve müzik konusundaki fikhî hükümleri ele alan bir eserdir. *Risale fi'l-Uşr ve'l-Harâc*, zirai ürünlerden alınan aşar ve haracın hükümlerini inceleyen bir risaledir.³⁰

Ahlak alanındaki eserleri: *İrşâdü't-Tâlibîn*, seyr-i sülûk yani manevi terbiye ve ahlak üzerine yazılmış bir rehber eserdir. *Mektubat fi'l-Mearif ve'l-Hakaiki ve's-Suluk*, tasavvuf, irfan ve ahlak konularını ele alan mektuplardan oluşan bir eserdir.³¹

Fikhî mezhebi: Mazharî, Hanefî mezhebinin önde gelen imamlarından biri olarak kabul edilmiştir. O, sadece bir fikhın furu' kısmını değil, aynı zamanda Hanefî mezhebinin usul ve esaslarını detaylı bir şekilde inceleyen bir usul âlimiydi. Mazharî, mezhebe ve onun metodolojisine dair birçok eser kaleme almış, bu alanda önemli

²⁸ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

²⁹ Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942.

³⁰ Tâhir, *Neylû's-sâirîn*, 409; el-Hasenî, *es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi'l-Hind* (Mısır, Hindâvî, 2014), 112.

³¹ Tâhir, *Neylû's-sâirîn*, 409; Hasenî, *es-Sekâfeü'l-İslamiyye*, 114.

katkılarında bulunmuştur. Bu eserler, onun Hanefî mezhebine olan bağlılığını ve bu mezhep çerçevesinde geliştirdiği derin ilmi birikimi göstermektedir.

Mazharî'nin Hanefî mezhebine olan bağlılığı, tefsirlerinde de açıkça görülmektedir. Örneğin, *Tefsîr-i Mazharî*'de, A'râf Sûresi 31. ayeti "*Ey Âdemoğulları! Her mescitte ziynetlerinizi takının, yiyin, için ama israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*" tefsir ederken mezhep görüşlerini ele alarak açıklamıştır.

Diz kapağının, İmam Ebû Hanîfe'ye göre avret olduğunu ancak Şafîî ve Ahmed b. Hanbel'e göre avret olmadığını ifade eder. Onlar, Ebû Eyyûb ve Amr b. Şuayb'dan gelen hadislerle bu görüşü desteklemiştir. Ancak kendisini de içine katarak Hanefî'lerin ise Hz. Ali'nin (r.a.) hadislerini delil olarak ileri sürmüştür. Bu ifade, Mazharî'nin Hanefî mezhebinin görüşlerini detaylı bir şekilde ele aldığını ve farklı mezheplerin delillerini tartışmaya açtığını göstermektedir. Ancak, Mazharî'nin yaklaşımı yalnızca bir mezhebin taklidi ile sınırlı kalmamış, onun fikhî meselelerde bir müctehid olduğunu ortaya koymuştur. Daha önce ifade edildiği üzere hocası Şeyh Muhsin bin Yahya et-Terhetî, Mazharî'nin mezhepler arası tercihe ehliyetli ve müctehit olduğunu ifade etmiştir.

Mazharî, Hanefî mezhebine olan derin bağlılığı ve bu mezhebin esaslarına dair katkılarıyla öne çıkarken, aynı zamanda içtihad anlayışıyla geleneksel sınırları aşan bir yaklaşım sergilemiştir. Onun eserleri, yalnızca Hanefî mezhebinin bir yansıması değil, aynı zamanda İslam hukukunun daha geniş bir perspektifte ele alınmasının önemli bir örneğidir. Bu yönüyle Mazharî, hem bağlı bulunduğu mezhebin bir savunucusu hem de müctehid bir âlim olarak İslam hukukuna değerli bir miras bırakmıştır.

Tefsirinin Tanıtımı: *Tefsiru'l-Mazharî*, İmam Senâullah Mazharî'nin hocası Mirza Mâzhar Can Canan Dehlevî'nin vefatı üzere kaleme aldığı kapsamlı bir tefsirdir. Ayetlerin detaylı bir şekilde açıklanması ve konuların derinlemesine ele alınmasıyla öne çıkan bu eser, fikhî tefsir kategorisinde yer almakta olup, aynı zamanda rivayet ve dirayet tefsiri yöntemlerini birleştiren bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Mazharî, bu tefsirinde Kur'ân'ın ayetlerini anlamada çeşitli yöntemler kullanmış hem klasik tefsir metotlarını hem de kendine özgü bir yaklaşımı harmanlamıştır.³²

³² Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır*, 7/942; el-Bâbânî, *Îzâhu'l-Meknûn*, 3/310.

Mazharî, tefsirinde tasavvufa da geniş yer vermiş ve tasavvufun, kalbin arınması ve Allah'a yakınlaşma yolunda en etkili yöntemlerden biri olduğunu savunmuştur. Ona göre tasavvuf, Kur'ân ve sünnete bağlılık çerçevesinde kalbin tasfiyesi ve nefsin terbiyesi için en uygun yoldur. Bu yaklaşımı, özellikle tasavvufî terimleri ve kavramları açıkladığı yerlerde belirgin hale gelmiştir. Örneğin tefsirinde bir hadis-i şerifte geçen “Kalbin salâhı” ifadesini tasavvuf literatüründeki “kalbin fenâsı/fenâ-i kalb” kavramıyla ilişkilendirerek manevi cevhere olan kalbin ıslahının kalbin fenası yani bedeni korumak ve harama düşürebilecek şüpheli şeylerden uzak durmakla olacağını ifade etmiştir.⁴⁰ Bununla birlikte, bazı tasavvuf ehlinin hatalarını eleştirmekten de geri durmamış ve tasavvufun yalnızca doğru bir metodoloji ile uygulanması gerektiğini vurgulamıştır.⁴¹

Başka bir yerde de “يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ”/“*Ey Meryem! Allah seni seçti*” ifadesinin, Allah'ın zati tecellîlerini göstermek amacıyla seçmesi şeklinde anlaşılması gerektiği üzerinde durmuştur. Ayrıca tasavvuf ehli, bunu peygamberler için 'nebevî kemal', sıddıklar için ise 'veraset ve itaat' olarak ifade etmiştir. Ancak burada Hz. Meryem'in, sıddıka bir kul olma yönü özellikle vurgulanmaktadır.⁴²

Tefsîr-i Mazharî'nin yazılış amacı, dönemin Hindistan toplumunda yaygın olan Şafiî mezhebine dayalı tefsirlerin Hanefî mezhebinin ihtiyaçlarına cevap verememesidir. Özellikle, Beyzâvî'nin tefsirinin kısa ve sembolik üslubu ile Şafiî mezhebine dayalı fikhî açıklamaları, Hanefîlerin ağırlıkta olduğu bir toplumda yeterli olmamıştır. Bu durum, Mazharî'yi Hanefî mezhebinin esaslarını açıklayan, fikhî ve itikadî meseleleri netleştiren bir tefsir yazmaya yönlendirmiştir.

Sonuç olarak, *Tefsîru'l-Mazharî*, sadece bir tefsir değil, aynı zamanda fikhî, tasavvuf ve edebî analizleri birleştiren çok yönlü bir ilmî çalışmadır. Mazharî, bu eseriyle hem İslamî ilimlere hem de Hanefî mezhebine önemli bir katkı sağlamış, aynı zamanda tasavvufî ve edebî boyutlarıyla Kur'ân'ın derinliklerini anlamada yeni bir ufuk açmıştır. Bu tefsir, gerek yöntemsal zenginliği gerekse Kapsamlı içeriği ile, İslam düşüncesi ve tefsir geleneğinde seçkin bir yer edinmiştir.

⁴⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/18.

⁴¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 3/212.

⁴² Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/47.

2.1 Ahkâm Ayetlerini Tefsir Metodu

Bu bölümde Mazharî'nin ahkâm ayetlerini tefsirde izlediği metot ve yöntem ele alınacaktır. Ahkâm ayetlerinin incelenmesinin sonunda Mazharî'nin bu konuda izlediği metot aşağıda ele alınan başlıklar altında incelenebilir.

2.1.1 Tefsirinde Kıraatları Kullanması

İmam Mazharî, tefsirinde kıraatlara sıkça yer vermiş ve bunları fikhî meselelerin tercih edilmesinde belirleyici bir unsur olarak kabul etmiştir. Onun, Kur'an'daki kelimelere dair okuyuş farklılıklarını (kıraatleri) zikrettiğini ve bu kıraatleri fikhî meselelere hizmet edecek şekilde bir tefsir verisi olarak istihdam ettiğini görmekteyiz. Bu durumun bir örneği, âdet dönemindeki kadının gusül yapmadan önce cinsel ilişkiye girmesi meselesine dair Bakara Sûresi'ndeki şu ayette görülmektedir:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ

“Sana kadınların ay halini sorarlar. De ki: O, bir rahatsızlıktır. Bu sebeple ay halinde olan kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın.”⁴³

Mazharî (يَطْهُرْنَ) kelimesinin şeddeli ya da şeddesiz kıraatı hakkındaki ihtilafları zikretmiştir. Kıraat alimlerinden Asım, Ebû Bekir, Hamza ve Kisâî ta ve ha harflerini şeddeli diğerleri ise ta harfini cezimli ve ha harfini de şeddesiz ötreli okumuşlardır.⁴⁴ İmam Mâlik ve Şâfiî'ye göre her iki kıraatın da anlamı aynıdır.⁴⁵ Bu iki kıraat, Malik, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel'e göre gusül yapılmadıkça ilişkiye girmenin yasak olduğu anlamına gelmektedir. Onlara göre, âdet kanı kesildikten sonra gusül yapılmadıkça cinsel ilişkiye izin verilmemektedir.⁴⁶ Ancak Ebû Hanîfe, ilgili kelimenin tahfif ile okunduğu kıraatı, kadının âdet kanı kesildikten sonra gusül yapmadan da cinsel ilişkiye girebileceği anlamında yorumlamıştır.⁴⁷

⁴³ Bakara 2/222.

⁴⁴ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-Kıraât* thk. Şevkî Dayf (Mısır, Dâru'l-Maârif, 1979), s. 182.

⁴⁵ Ebu el-Hasan Ali b. Ahmed b. Mekram el-Adevî *Hâşiyetü'l-Adevî ale Kifâyeti't-Tâlib'r-Rabbânî* (Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1994), 2/417; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr* (Beyrut, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999) 1/216; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Riyad, Dâru Alem, 1997), 1/246.

⁴⁶ Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, (Kahire, Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1937), 1/28.

⁴⁷ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/278.

Bir diğer örnek ise, abdest hükümlerine dair Maide Sûresi 6. ayette geçmektedir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ”

“Ey iman edenler, namaz kılacağınız zaman, yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi; ve başlarınıza meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı yıkayın.”⁴⁸

Burada Mazharî, “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesinin kıraat farklarını ele almıştır ve Nâfi', İbn Âmir, Kisâî, Yakub ve Hafs bu kelimeyi “أَيْدِيَكُمْ” e atıf yaparak nasb ile okuduklarını ifade etmiştir. Diğer kıraat imamları ise 'civara uyum'/cerri civar nedeniyle cer ile okumuş olduklarını ifade etmiştir.⁴⁹ Bu kıraat farkı, âlimlerin abdestte ayakların yıkanması veya mesh edilmesi gerektiği konusunda farklı görüşlere sahip olmasına neden olmuştur. Nasb kıraati, ayakların yıkanmasını vacip kılarken, cer kıraati ise mesh etmeyi işaret etmektedir.⁵⁰ Bu nedenle, Şia İmamiyye mezhebi mesh etmeyi tercih ederken, çoğunluğu teşkil eden diğer mezhepler ise yıkamayı gerekli görmüştür.⁵¹

Mazharî, tefsirinde fikhî görüşlerini desteklemek için bazen mütevatir olmayan kıraatlere de başvurmuştur. Buna örnek olarak, Nisâ Sûresi 12. ayetinde yer alan, ana bir kardeşlerin miras payı konusundaki açıklaması verilebilir. Söz konusu ayette “وَلَهُ”/“Eğer onun bir erkek yahut bir kız kardeşi varsa, her birine altıda bir düşer” şeklinde geçmektedir. Mazharî, Übey bin Ka'b ve Sa'd bin Ebî Vakkas'tan nakledilen kıraatlere atıfta bulunarak bu kardeşlerin ana bir kardeşler olduğunu belirtmiştir. Bu, kıraatlerin tefsirde yeni bir anlam katmak için nasıl kullanıldığını ve bu tür kıraatlerin "tefsirî/müdrec kıraatler" olarak bilindiğini göstermektedir.⁵² Hafız b. Hacer ise İbn Mesud'tan böyle bir rivayet görmedim demiştir. Yukarıda geçenlerin ardından, isnadı sahih olması halinde usulde⁵³ İmam

⁴⁸ Mâide, 4/6.

⁴⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 242.

⁵⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 3/47.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerîyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*(Beyrut, Dâru'l-Kârî, 2004), 2/542.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003), 6/379; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *İthâfü'l-meherre bi'l-fevâ'idü'l-mühtekire min etrâfi'l-aşere*, (Suudi Arabistan, Mecmau'l-Melik Fehd, 1994), 5/149.

⁵³ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/34.

Şâfiî'nin⁵⁴ hilafına Ebû Hanîfe'nin⁵⁵ de görüşüne göre mütevâtir olmayan kıraatle amel etmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Bir başka örnek ise, Maide Sûresi 38. ayetinde yer alan hırsızlık cezası ile ilgilidir. Söz konusu ayette “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا”/ “*Hırsızlık eden erkek ve kadının, ellerini kesin.*” ifadeleri geçmektedir. Mazharî, burada “أَيْدِيَهُمَا” ifadesinin anlamını açıklamak için İbn Mesud'un “sağ ellerini”/ “إيمانهما” şeklindeki kıraatini kullanmıştır.⁵⁶ Burada asıl vurgulanmak istenen hakikatte her iki cins olan kadın ve erkeğin sağ ellerinin kesilmesidir. Bu kıraat, Ebû Hanîfe'nin görüşüyle de uyumludur ve fikhî hükümlerin tartışılmasında şaz kıraatlerin delil olarak kullanılabileceğini ortaya koymaktadır.⁵⁷

2.1.2 Nüzûl Sebeplerinden Bahsetmesi

İmam Mazharî, tefsirinde sebab-i nüzûl (ayetlerin iniş sebepleri) üzerinde durmaya büyük önem vermiştir. Çünkü ayetin iniş sebebi, ayeti anlamaya ve muradını kavrama açısından yardımcı olur. İbn Teymiyye'nin de dediği gibi “*Sebeb-i nüzûlû bilmek, ayetin anlaşılmasına yardımcı olur; çünkü sebebi bilmek, sebebe bağlı olanı anlamayı sağlar.*”⁵⁸

Bu yaklaşımın bir örneği olarak, kısas hükmü ile ilgili ayetin sebab-i nüzûlünü belirtmesi verilebilir “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ”/ “*Ey iman edenler kısas sizin üzerinize farz kılındı...*”⁵⁹ Mazharî, bu ayetin nüzûl sebebi hakkında tefsirinde çeşitli açıklamalar yapmıştır. Özellikle Begavî'nin naklettiği Şa'bî, Kelbî ve Katâde'nin görüşlerinden bahsetmiştir. Hatta bu ayetin, Arap kabilelerinden iki kabilenin, İslam'dan kısa bir süre önce, cahiliye döneminde çatışmaları sonucunda öldürülen ve yaralanan kişiler üzerine indiğini belirtmiştir. Bu durum, İslam gelene kadar aralarında çözülmeden kalmıştır.⁶⁰ Mukâtil bin Hayyân ise bu ayetin, Kureyza ve Nadîr kabileleri

⁵⁴ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *kavâtu 'u'l-edille fi 'l-usûl* thk. Muhammed Hasan (Beyrut Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1999), 1/414.

⁵⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Mısır, el-Matbaatü'l-Kübrâ 1902), 2/216.

⁵⁶ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 3/94.

⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-kur'ân* thk. Muhammed Sadık, (Beyrut, Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1989) 4/72.

⁵⁸ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûu Fetâvâ*, (Suudi Arabistan, Mecmau'l-Melik Fehd, 2004), 13/339.

⁵⁹ Bakara, 2/178.

⁶⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Esbâbü'n-nüzûl*, (Suudi Arabistan, Dâru's-Salâh, 1992), 49.

hakkında indiğini söylemiştir. Said bin Cübeyr de bu ayetin, Evs ve Hazrec kabileleri arasında geçen olaylarla ilgili olduğunu ifade etmiştir.⁶¹

Bunun bir diğer örneği ise, itikâfla ilgili ayetin sebep-i nüzûlünü belirtmesidir. Ayette “وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ” ifadeleri geçmektedir.⁶² Mazharî, bu ayetin nüzûl sebebi hakkında tefsirinde yaptığı açıklamada Begavî'ye göre, bu ayet Allah'ın Resulü'nün bazı sahabeleri hakkında inmiştir. Bu sahabeler, mescitte itikafta bulunurken, eşlerine ihtiyaç duyduklarında dışarı çıkar ve onlarla cinsel ilişkiye girer, ardından gusûl abdesti alarak mescide geri dönerlerdi. Bunun üzerine onlara, itikaf süresince, gece ve gündüz, eşleriyle cinsel ilişkiye girmeleri yasaklanmıştır.⁶³ Cinsel ilişki, itikafı bozar ve bu durum icma ile haram kabul edilmiştir.”⁶⁴

2.1.3 Dilsel Yönler ve Şiirleri Delil Göstermesi

İmam Mazharî, hüküm ayetlerini tefsir ederken, Arapların sözlerinden ve şiirlerinden örnekler vererek bazı meseleleri desteklemiştir. Onun için Arap dilinin kuralları, hükmün belirlenmesinde temel ölçüt olmuştur. Çünkü Kur'an, Arap diliyle ve onların bildikleri kelimelerle indirilmiştir. Bu yüzden, Kur'an'daki kelimeleri açık ve anlaşılır bir şekilde yorumlamaya çalışmış ve kelimelerin anlamını dil bilginlerinin söyledikleri doğrultusunda açıklamıştır. Bazı anlamları gerekçelendirirken de Arapça dil kurallarına başvurmuştur.

Bu konuya, Hucarat sûresinde alaya almayı yasaklayan ayette “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَلَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَلَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ” / “*Ey müminler! Bir topluluk diğer bir topluluğu alaya almasın. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da kadınları alaya almasınlar. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kendi kendinizi ayıplamayın, birbirinizi kötü lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fâsıklık ne kötü bir isimdir! Kim de tevbe etmezse işte onlar zalimlerdir.*” yer alan “قوم” kelimesinin tefsiri esnasında başvurduğu yöntem örnek verilebilir.⁶⁵ Burada, “قوم” kelimesinin hem erkekleri hem de kadınları kapsadığı

⁶¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/177.

⁶² Bakara, 2/187.

⁶³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertibi's-şerâ'i'* (Mısır, Matbaatü'l-cemmâliyye, 1910)2/109; Adevi, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 1/465; Mâverdi, *el-Hâvî*, 3/498; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî, *el-Kâfî fî fihhi'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*(Beyrut, Dâru'l-kütüb'il-ilmiyye, 1994), 1/459.

⁶⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/207.

⁶⁵ Hucurât, 49/6.

fikrini savunmuş ve bu konuda Arap diline başvurmuştur. Kamus'ta “قوم” kelimesi, hem erkekler hem de kadınlardan oluşan bir topluluk ya da sadece erkekler olup, kadınların onlara tabi olduğu bir topluluk anlamındadır.⁶⁶ Sihah'da ise “قوم” kelimesi, aslında sadece erkeklerden oluşan bir topluluk olarak tanımlanmıştır. Bu ayette kadınlar, قوم kelimesine atıf yapılarak dâhil edilmiştir.⁶⁷ Şair “وما أدرى لست إخال أدرى” “أقوم ال حصن أم نساء” “*Âli Hısın kavmi kadınlar mıdır yoksa erkekler midir bilmiyorum*” demektedir. Genel olarak Kur'an'da “قوم” kelimesiyle hem erkekler hem de kadınlar kastedilmiştir. Ayrıca Kur'an'ın genelinde bu kelime ile kadın ve erkeklerin tamamı kastedilmiştir.⁶⁸

Bir başka örnek ise, A'râf Sûresi'ndeki şu ayette geçen “الإثم” kelimesinin anlamını açıklamasıdır, “قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ” “De ki: “Rabbim ancak açık ve gizli kötülükleri, günahı ve haksız yere sınırı aşmayı, hakkında hiçbir delil indirmedeği bir şeyi Allah’a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.”⁶⁹ Mazharî ayetin tefsirinde günah ve isyan anlamına anlamına gelen “والإثم” kelimesini günahı gerektiren şeydir şeklinde açıklamıştır. Bu, özelleştirilmiş bir şeyden genele bir açılım anlamındadır. Dahhâk'ın ise “الإثم” kelimesinin, hadd cezası gerektirmeyen günah şeklindeki açıklamasını aktarmıştır. Hasan el-Basrî ise “الإثم” kelimesinin, içki olduğunu ifade etmiştir. Şair de şöyle demiştir:

“شربت الإثم حتى ضل عقلي ... كذلك الإثم يذهب بالعقول” “Aklım gidinceye kadar günahı (içkiyi) içtim,... İşte içki de böyledir, aklı giderir.” İstişad olarak getirilen şiirdeki “الإثم” kelimesi ve ayette geçen “الإثم” kelimeside aynı mevkide aynı amaç ve irabla kullanılmıştır.⁷⁰

2.1.4 Grameri (irab) Delil Göstermesi

Müellif, ayetin maksadının anlaşılmasına yardımcı olacak kelimeler başta olmak üzere kelimelerin Arap grameri açısından cümle içindeki konumuna bolca

⁶⁶ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhîr*(Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2005), 1152.

⁶⁷ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh fî'l-luga*(Beyrut, Dâru'l-ilmi li'l-melâyîn, 1987), 5/2016.

⁶⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 9/51.

⁶⁹ A'râf, 7/33.

⁷⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 3/348.

değirmiştir. Bu konuda sayılamayacak kadar çok örnek bulunmaktadır. Örnek olarak aşağıdaki ayetler verilebilir:

“وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ” “Üzerine Allah'ın adı anılıp kesilenden yememenize sebep ne?” İmam Mazharî bu ayette “ما” kelimesinin soru edatı olarak kullanıldığını ve cümlede mübteda konumunda olduğunu, “ولکم” ifadesinin ise bu mübtedanın haberi olarak işlev gördüğünü belirtmiştir. Bu ifadeyle "Allah'ın sizin için haram kıldığı şeyleri detaylandığı halde neden Allah'ın adı anılarak kesilen hayvanları yemiyorsunuz?" sorusu yöneltilmektedir. Ayrıca kârilere Nâfi', Hafs ve Yakub, “فصل” ve “حرم” kelimelerini her ikisini de fail (öznenin belirgin olduğu) olarak fetha ile okumuş ve bu kıraatte Allah'ın, haram kılınanları detaylandığı anlatılmak istenmiştir. İbn Kesîr, Ebû Amr ve İbn Âmir ise her iki kelimeyi de meçhul (öznenin gizli olduğu) olarak damme ve kesra ile okumuşlardır. Ebû Bekir, Hamza ve Kisâî ise “فصل” kelimesini fail olarak, “حرم” kelimesini ise meçhul olarak okumuşlardır. Bu durumda, haram kılınanların detaylandırılması hedeflenmiştir.⁷¹

Bir diğer örnek ise, Nisâ Sûresi'nde geçen ve kadınlardan kimlerle evlenmenin haram olduğunu ifade eden şu ayettir: “وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ / فَاجْشَنُوا وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا” “Geçmişte olanlar bir yana, babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin; çünkü bu bir edepsizliktir, iğrenç bir şeydir ve kötü bir yoldur”.⁷² Bu ayetle ilgili olarak İmam Mazharî, “ما” kelimesinin ism-i mevsul olarak kullanıldığını ve “babanızın nikâhladığı kadınlar” anlamında mastariyyet ifade ettiğini belirtmiştir. Buradaki “ما” mâ, “من” min harfî olmaksızın zikredilmiştir çünkü bununla sıfat kastedilmiştir. “من النساء” ifadesi ise bu durumu açıklayıcı niteliktedir ve babaların nikâhladıkları ifadesinin yalnızca kadınlarla ilgili olduğu zaten açık olduğu için bu ifade, durumu genelleme amacı taşımaktadır. “إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ” ifadesine gelince, bu görünüşe göre münkatı' istisnadır ve anlamı, "Ancak geçmişte yapılanlar bu hükme dahil değildir, bundan dolayı sorumlu tutulmazsınız" şeklindedir.

“وَرَبَّانِيكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ” “Kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı.”⁷³ Bu ayette İmam Mazharî, yalnızca dilbilgisel çözümleme yapmakla kalmamış, dil bilginleri

⁷¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 3/281.

⁷² Nisâ, 4/22.

⁷³ Nisâ, 4/22.

arasındaki farklı görüşleri de ele alarak tercih yapmıştır. Mazharî bu ayette geçen ism-i mevsulun, sılasıyla ile birlikte “تَسَائِكُمْ” kelimesine kayıtlandığını ifade etmiş ancak “تَسَاءٍ” kelimesinin sıfatı olması uygun olmaz. Çünkü bu ikisinin âmili farklıdır. Bu durum sadece Ferrâ'nın bir rivayetiyle mümkündür. “تَسَائِكُمْ” ifadesi zarf-ı müstekar olup, bu bağlaçla bağlantılı olabilir ve “فِي حُجُورِكُمْ” ifadesi bu zarfa bağlı olabilir. Aynı zamanda “فِي حُجُورِكُمْ” ifadesi, zamire hâl olarak da değerlendirilebilir. En doğru yaklaşım, bunun “وَرَبَائِكُمْ” ait bir hâl olarak kabul edilmesidir. Eğer bu ifade “وَرَبَائِكُمْ” için bir hâl olarak alınırsa, annelerle de ilişkilendirilemez. Çünkü “من” min bağlacı “وَرَبَائِكُمْ” için başlangıç anlamında kullanılmışken, anneler için bu mümkün değildir. Bu durumda “تَسَائِكُمْ” kelimesine bir açıklama eklenmesi gerekmektedir. Dilcilerin çoğuna göre, bir kelimenin birden fazla anlam taşıması uygun görülmemektedir; fakat Şafiî, bir kelimenin farklı anlamlarının birlikte kullanılması ihtimalini kabul eder. Aynı zamanda “تَسَائِكُمْ” kelimesine açıklama getirilmesi, bu kelimenin hâl olarak kullanılması gerekliliğini doğurur ve bir kelimenin hem “وَرَبَائِكُمْ” hem de “تَسَائِكُمْ” için hâl olması, âmil farkı nedeniyle uygun değildir. Çünkü “وَرَبَائِكُمْ” failin yerini tutarken, “تَسَائِكُمْ” izafetle mecrur durumdadır.⁷⁴

2.1.5 Usulî Meselelere Verdiği Önem

Mazharî tefsiri, incelendiğinde İslamî ilimler alanındaki pek çok konuda mahir olduğu göze çarpmaktadır. Bu alanlardan birisi de hiç şüphesiz usul meseleleridir. Tefsirinde, birçok usul-i fıkıh ait meseleyi usulî temeller üzerine inşa ettiği görülmektedir. Cuma namazı ezanı esnasında gerçekleştirilen satış akdi hakkındaki hükmü buna örnek gösterilebilir.⁷⁵ Bu akit geçerli mi yoksa batıl mı olduğu hususuna dair değerlendirmeler yapmıştır. Mazharî, konuyla alakalı yaptığı değerlendirmelerde Cuma namazı ezanı sırasında yapılan satışın haram olduğu hususunda icma bulunduğunu çünkü bu eylemin, bir günahı içermekte olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, bu tür bir akdin geçerli olması mümkün değildir şeklinde bir sonuca ulaşır.

⁷⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/60.

⁷⁵ Cum'a, 62/9.

Bu bağlamda, farklı mezheplerin görüşleri de önem arz etmektedir. İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel⁷⁶, Cuma vaktinde yapılan akdin caiz olmadığını savunurken, Ebû Hanîfe ve Şâfiî bu akdin geçerli olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁷

Bu mesele, temelde usulî bir yaklaşıma dayanmaktadır. İslam hukukunda, bir eylemin veya fiilin yasaklanabilmesi için şer'î bir delil bulunması gerekmektedir. Bu bağlamda, gasp edilmiş bir yerde namaz kılınması veya fâsit bir şartla yapılan satış akdi gibi örnekler verilebilir. Bu tür durumlar, bağlı oldukları meseleleri olumsuz yönde etkiler.

Ebû Hanîfe'ye göre bir akdin geçersiz (bâtıl) sayılabilmesi için temelde akdi oluşturan bileşenlerin hiç olmaması veya sıhate ayrık olması gerekir.⁷⁸ Özellikle Cuma ezanı sırasında yapılan satışın caiziyeti, doğrudan akdin kendisinden değil, başka bir durumdan kaynaklandığı belirtilir. Bu, haram li-ğayrihi (başka bir sebebe bağlı haramlık) kapsamına giren bir durumdur. Bu nedenle, Ebû Hanîfe'ye göre bu tür bir satış fâsit olmaz. Bununla birlikte, Ebû Hanîfe, fâsit şartlarla yapılan bir satışın geçersiz olacağını da ifade etmiştir. İmamların çoğunluğuna göre, bir fiilin kötülüğü, doğrudan eylemin kendisinden kaynaklandığını savunmaktadır.⁷⁹ Örneğin, zina veya hırsızlık gibi fiziksel eylemler, ittifakla, fiillerin bizzat kendisindeki kötülükten dolayı yasaklanmıştır.⁸⁰

“لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ”/“Kadınlarına yaklaşmamaya yemin edenler dört ay beklerler. Eğer (bu müddet içinde) kadınlarına dönerlerse, şüphesiz Allah çokça bağışlayan ve esirgeyendir.” Mazharî bu ayetin tefsiri hakkında ayette zikredilene göre bu durumda olan erkeklerin cinsel ilişkiye girmeden dört ay beklemesi gerektiğini açıklar. Ayrıca bu ayette ayrıntıya ihtiyaç bulunması nedeniyle ardından “فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ” ifadesi gelmiştir. ف/Fe harfi zamansal süreci (takip) ifade etmesi nedeniyle burada takip “ilâ” ile de alakalı olabilir. Yani bu durumda ilâ sonrası dönerlerse anlamına gelir.

⁷⁶ İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 2/220.

⁷⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1/270, Mâverdi, *el-Hâvî*, 2/456.

⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usûlü'l-fikh*, (Kuveyit, Vizâretü'l-evkâf'l-Küveytiyye, 1994), 2/179.

⁷⁹ Sem'ânî, *Kavâtin*, 1/145; Ebû'r-Rebi' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 1987), 2/441.

⁸⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 9/282.

Mütevâtir kıraat, geri dönüşün gerek dört ay içinde ve gerekse de ondan sonra olabileceğine dair mutlak bir mana içermektedir. Bu durumda mutlak mukayyade tahmil edilir. Bu bağlamda, Ebû Hanîfe, İbn Mes'ûd'un kıraatini meşhur bir kıraat olarak kabul etmiş ve şu değerlendirmede bulunmuştur: *“Kitabın tahsis edilmesi (genel hükmün sınırlanması) ve mutlak ifadelerin şarta bağlı olarak yorumlanması caizdir.”*⁸¹

2.1.6 Manasında İşkâl⁸² Olan Ayetleri Tefsir

İmam Mazharî, tefsirinde herhangi bir noktada bir çelişki veya itiraz gördüğünde, bu sorunu genellikle "فإن قيل" (eğer denilirse) veya "قالوا هذا" (bunu söylediler) şeklinde ifade etmiş ve ardından bu çelişkiye "قلنا" (biz deriz ki) diyerek yanıt vermiştir. Bu duruma ilerleyen paragraflarda gelen ayetlerin tefsiri örnek verilebilir.

Örneğin, "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ayetini⁸³ tefsir ederken, İmam, "إحصار" (engel olma) kavramının anlamını açıklamıştır. Bu ayette geçen ifadenin genel anlamı, Ebû Hanîfe'nin Malik, Şafî ve Ahmed'e karşı delilidir. Onlar, "إحصار" sadece düşman tarafından olur şeklinde düşünmüşlerdir. Şafî, bu ifadeyi sahih bir isnadla İbn Abbas'tan rivayet etmiştir ve ayetin onun hakkında indiğini aktarmıştır. İmam Mazharî ise tam bunu açıklarken kendi görüşünü dile getirerek "biz deriz ki" ve "eğer denilirse ki" ifadesiye gelen cümleyi açıklamıştır. *“İbret, lafzın genelliğine göredir, nüzûl sebebinin özelliğine değil. Eğer denilirse ki ayetin bağlamı, özelleştirmeyi gerektiriyor, çünkü Allah Teâlâ “فَإِذَا أُمِنْتُمْ” demiştir ve burada güvenlik korkudan kurtulmayı ifade eder, biz de deriz ki bu, îhsârın sadece düşman tarafından olacağına delalet etmez, aksine îhsârın düşman tarafından olmasının da îhsâr olduğunu gösterir.”*⁸⁴

Bir başka örnek ise, teşrîk günlerinde oruç tutmanın hükmüne ilişkin bir itirazın kaldırılmasıdır. "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" ayetini⁸⁵ tefsir ederken Mazharî şöyle demiştir:

⁸¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/292.

⁸² İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973), 68; Abdüssamî, *et-Teyisr fî Usûli ve İtticâhâtî't-Tefsîr* (İskenderiyye: Dâru'l-İmân, 2006), 72.

⁸³ Bakara, 2/196.

⁸⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/220.

⁸⁵ Bakara, 2/196.

“Malik, Şafî ve Ahmed, hacc-ı temettu yapan bir kişi, kurban bulamadığında ve Zilhicce'nin onuncu gününden (Kurban Bayramı günü) önce oruç tutmamışsa, teşrik günlerinde oruç tutmasına izin verilmiştir. Ancak Kurban Bayramı gününde oruç tutmak icma ile caiz değildir. Çünkü İbn Ömer ve Âişe şöyle demişlerdir: “Teşrik günlerinde oruç tutmaya sadece kurban bulamayanlara izin verilmiştir.” Bu hadis, Buhari tarafından rivayet edilmiştir.⁸⁶ Buhari, İbn Ömer'den şu hadisi de rivayet etmiştir: “Umre ile haccı birleştirerek hacc-ı temettu yapan kişi, Arefe gününe kadar oruç tutabilir. Eğer kurban bulamaz ve oruç tutmazsa, Mina günlerinde oruç tutar.”⁸⁷ Onlar bu rivayetin merfu hükmünde olduğunu söylemişlerdir. Biz de deriz ki, bunun merfu hükmünde olduğunu kabul etmiyoruz. Muhtemeldir ki İbn Ömer ve Âişe, Allah Teâlâ'nın “ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ” ifadesinden teşrik günlerinde oruç tutulabileceği sonucunu çıkarmışlardır.”⁸⁸

Bir diğer örnek ise, toplumsal bir çelişkinin giderilmesiyle ilgilidir. Şöyle der: “Ümmetin icması ile iddet süresi ve boşanma ayetlerinin hür kimselere mahsus olduğu sabit olduğunda, bu durum, sahabenin Resûlullah'tan hür kimselere ilişkin kesin bir hüküm işittiklerini ve bu hükümle ilgili ayetleri özelleştirdiklerini gösterir. Bu hüküm bize mütevatir olarak ulaşmamış olabilir. Eğer Resûlullah'tan böyle bir şey işitmemiş olsalardı, kesinkes bir ayeti özelleştirmeye cesaret edemezlerdi ve aksi halde sapıklık üzerinde ittifak etmeleri gerekirdi. Onları takip edenler de onların yolundan gitmiş ve onların yolunun dışına çıkmaktan sakınmışlardır. Eğer denilirse ki “İcma, boşanmanın kadınlar ya da erkekler açısından dikkate alındığı konusunda değildir, bu durumda bu cevap nasıl geçerli olabilir?” biz deriz ki bu icma ile sabittir.”⁸⁹

2.1.7 Sıhhat ve Zayıflık Açısından Hadislerin Derecelerine Verdiği Önem

İmam Mazharî'nin tefsirinde öne çıkan önemli bir husus, özellikle ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında delil olarak bir hadis kullanıldığında, bu hadisin sıhhatini ve derecesini titizlikle ele almasıdır. Bu özelliği, fıkıh ve hadis ilmini bir arada ele almasını sağlamış ve bu, onu diğer bazı fıkıh âlimlerinden ayıran önemli bir

⁸⁶ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/228.

⁸⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, (Beyrut, Dâru Tavku'n-necât, 2006) 3/43.

⁸⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/306.

⁸⁹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/228.

nokta olmuştur. Çünkü bazı fukaha, meseleleri delillendirirken hadisin sıhhatini göz ardı edebilmektedir. Aşağıda bu yaklaşımı gösteren bazı örnekler yer almaktadır.

Bu duruma bir örnek, İmam Mazharî'nin, mut'a nikâhının haramlığıyla ilgili birçok hadisi ele alarak bu konudaki yaklaşımıdır. Bu meselede icma'nın olduğunu, mut'a nikâhının câiz olmadığı ve haram olduğunu ifade etmiştir. Bu konuda âlimler arasında bir görüş ayrılığı yoktur⁹⁰, sadece Şî'ilerin bir fırkası bu konuda farklı bir görüşe sahiptir.⁹¹ Mut'anın haramlığına delil olarak, İbn Mâce, sahih bir isnatla Hz. Ömer'den şöyle rivayet etmiştir: “*Resûlullah (s.a.v) bize üç gün süreyle mut'a yapmamıza izin verdi, sonra bunu yasakladı. Vallahi, eğer birinin, evli olduğu halde mut'a yaptığını öğrenirsem, onu taşlarla recm ederim.*”⁹²

İmam Mazharî, hadislerin sıhhatine dair bazı hadis imamlarının zayıf gördüğü rivayetleri de aktarır. Bu durum, kısas ayeti olan “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ” / “*Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kimin cezası, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir miktar bağışlanırsa artık (taraflar) hakkaniyete uymalı ve (öldüren) ona (gereken diyeti) güzellikle ödemelidir. Bu söylenenler, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa muhakkak onun için elem verici bir azap vardır.*” ile ilgili açıklamasında görülmektedir.⁹³ Mazharî'ye göre babası tarafından öldürülen çocuk için babaya kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. İmam Malik, şayet baba, çocuğunu yatırıp boğazlarsa, kısasın uygulanacağını savunurken⁹⁴, Dâvûd ez-ZÂHİRÎ ise hiçbir durumda kısasın uygulanmayacağını savunur.⁹⁵

Ebû Hanîfe, Şafîî ve Ahmed ise kısasın uygulanmayacağı görüşündedir.⁹⁶ Bu konudaki en önemli delil ise Ömer bin Hattab'ın rivayet ettiği şu hadistir: “لا يقاد الوالد

⁹⁰Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2/272; Adevi, *Hâşiyetü'l-Adevi*, 2/53; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/328; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/178.

⁹¹ el-Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm*, 2/545.

⁹² Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/75.

⁹³ Bakara, 2/172.

⁹⁴ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, (Kahire, Dâru'l-Hadis, 2004), 4/183.

⁹⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Muhallâ*, thk. Abdülgaflâr Süleymân el-Bindârî, (Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1984) 11/111.

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 7/235; Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/22; İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 8/285.

”بالولد” yani, Çocuğunun katli sebebiyle babaya kısas uygulanmaz. Bu hadis Tirmizî tarafından rivayet edilmiştir ve isnadında Haccac bin Eret de bulunmaktadır. Bu hadisin Ahmed İbn Hanbel, Dârekutnî ve Beyhakî tarafından başka yollarla rivayetleri de vardır ve Beyhakî, bu rivayetlerden en sahihini tespit etmiştir. Tirmizî ayrıca, bu hadisi Sürâkâ'dan da rivayet etmiştir ve bu rivayetin isnadı zayıftır; ayrıca Amr bin Şuayb'dan babası ve dedesi üzerinden yapılan rivayetlerde ihtilaf ve karışıklık vardır. Ahmed, bu hadisi Amr bin Şuayb'dan doğrudan rivayet etmiştir ve bu isnadda da İbn Lehîa vardır ki o da zayıf kabul edilir. Tirmizî ve İbn Mâce, İbn Abbas'tan da bu hadisi rivayet etmişlerdir ve bu rivayette İsmail bin Müslim el-Mekkî bulunmaktadır, o da zayıf olarak kabul edilir. Ancak, bu rivayeti Hasan bin Abdullah el-Anberî, Amr bin Dînâr üzerinden desteklemiştir ve Beyhakî de bu durumu aynı şekilde ifade etmiştir.⁹⁷ Abdulhak da “*Bu hadislerin tamamı illetlidir ve hiçbirisi sahih değildir*” şeklinde bir aktarım yapar. Şafiî ise ilim ehlinde birçok kişiden babanın çocuğuna kısas uygulanmayacağını ve kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸ İmam Mazharî bu şekilde ince ayrıntılarla pek çok hükmü hadislerin teknik detaylarıyla ilgilenerak açıklamaya çalışmıştır.⁹⁹

Mazharî bu aktarım ile Mâlik ve diğerleri gibi muhalif görüşte olanların görüşlerini aktarsa bile babanın oğlunu öldürmesinden dolayı öldürülemeyeceği görüşüne meyletmektedir. Ayrıca İmam Mazharî, mürsel hadisin fikhî hükümlerin ispatında delil olabileceği görüşündedir. Zira tefsirinde yaptığı aktarımda bazı mürsel hadisleri de almıştır. Ebû Seleme bin Abdurrahman'ın rivayet ettiği şu hadis de bunu destekler: “Bir kadın Resûlullah'a (s.a.v.) gelerek şöyle dedi: Babam beni istemediğim bir adamla evlendirdi. Resûlullah “s.a.v.” da babasına, “اذهبي انكحي من شئت” yani “Senin bu evliliğin geçersizdir, git istediğin kişiyle evlen” dedi. Bu hadisi İbn Cevzî rivayet etmiştir.¹⁰⁰ Bazıları, bu hadisin mürsel olduğunu ve mürsel hadisle amel

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 1/257; Et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbî'l-İslâmî, 1996), 3/70; Ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/168; El-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/69.

⁹⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut, Dâru'l-fikir, 1990), 6/36.

⁹⁹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/181-182.

¹⁰⁰ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *et-Tahkîk fî ehâdisi'l-hilâf*, thk. Müs'ad Abdülhamid, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 2/260.

edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁰¹ Ancak İmam Mazharî ise bu hadisin mürsel hadis olduğunu ve delil olarak kullanılabileceğini ifade eder.¹⁰²

2.1.8 Fıkḥî Meselelerde İhtilafın Asıl Nedenini ve Sebeplerini Zikretmesi

İmam Mazharî'nin ahkâm ayetleriyle ilgili tefsirinde dikkat çeken bir diğer önemli husus, fıkḥî meselelerdeki ihtilafın sebebini ve bu ihtilafın dayandığı temeli açıklamasıdır. Bu durum, ihtilafın sebeplerini bilmesi hâlinde bir fıkıh âliminin, mesele üzerinde derinlemesine araştırma yaparak en doğru görüşe ulaşabilmesine olanak tanır.

Bu bağlamda, İmam Mazharî'nin şigar nikâhının hükmü konusunda ihtilafın temel nedenini, “şigar” kelimesinin anlamının yorumlanmasına dayandığını belirtmesi önemli bir örnektir. Nikâh-ı Şigar, eğer akit esasında her iki tarafın birbirine verdiği kız mehir yerine geçtiği belirtilmişse İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e göre, aynı zamanda İmam Şafi'ye göre de batıldır.¹⁰³ Eğer akit esasında her iki tarafın birbirine verdiği kız mehir yerine geçtiği ifade edilmezse ve sadece “*kızımı senin kızına karşılık mehir olmaksızın evlendiriyorum*” denir ve karşı taraf “*evlendirdim*” derse, bu durumda nikâh İmam Şafi'ye göre de geçerlidir ve her iki taraf için de mehir gerekir. Ancak bu görüş, İmam Malik ve Ahmed b. Hanbel'e aykırıdır. Bu ihtilaf, şigar nikâhının tanımına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe ise, bu durumda akdin câiz olduğunu ve her iki taraf için de emsal mehir gerektiğini savunmuştur.¹⁰⁴ Eğer taraflardan biri “*kızımı, senin kızına karşılık evlendiriyorum*” der ve mehir konusunda hiçbir şey söylemezse, nikâhın câiz olduğu ve bunun şigar sayılmadığı konusunda icma vardır. Ancak, eğer kişi “*senin kızın benim kızım için mehir olsun*” derse ve karşı taraf bu talebi kabul etmeyerek sadece kızını evlendirirse, ikinci nikâhın geçerli olduğu konusunda icma vardır. Birinci nikâh ise Ebû Hanîfe'ye göre geçerli olup, diğer üç imama göre geçerli değildir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, 3/151.

¹⁰² Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/318.

¹⁰³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, (Beyrut, Dâru'l-fikir, 1992), 3/447; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/323; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/176.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi* ', 2/278.

¹⁰⁵ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/11.

İmam Mazharî, bununla kalmayıp, ayrıca her mezhebin delil olarak kullandığı rivayetlerin nasıl delalet ettiğini de açıklamıştır. Örneğin, yukarıdaki şigar nikâhı meselesinde, bu nikâhın câiz olmadığını savunan ve bu durumu delillendiren rivayetlerden sonra “احتجوا على بطلان الشغار” ifadesini kullanarak kendisinin ve pek çok alimin şigar nikâhının batıl olduğunu benimsediğini gösterir. Müslim'in rivayet ettiği bir hadisi de aktarır. Ve orada şöyle geçer: “لا شغار في الإسلام” yani, “İslam'da şigar yoktur.”¹⁰⁶ Bu rivayetin delil oluşunun yönü, bu yasağın, şigarın şer'î anlamda varlığını ortadan kaldırmasıdır. Ayrıca yasaklama, yasaklananın fesadını (geçersizliğini) gerektirir ve nikâhta fâsid olan, mülkiyet hakkı doğurmaz, bu konuda icma vardır.¹⁰⁷

2.1.9 İcma ve İttifak Olan Konuları Zikretmesi

İmam Mazharî'nin tefsirindeki dikkate değer özelliklerden biri de, fikhî meseleleri ele alırken, bu meselelerde alimlerin üzerinde ittifak ettikleri veya icma ettikleri hususlara sıkça yer vermesidir. Tefsir metinlerini incelerken bu hususun birçok yerde tekrarlandığını fark edilmektedir.

Bu duruma örnek olarak, zinanın ispatı için dört erkek şahidin gerekliliği konusunda alimlerin icmasını aktarmasını gösterebiliriz. İmam Mazharî tefsirinde âlimlerin bu konuda ittifak ettiklerini, zinanın ancak dört erkek şahidin tanıklığı ile sabit olacağını; bu sayıdan azı ile veya kadınların tanıklığı ile zina sabit olmayacağını ifade eder.¹⁰⁸ Çünkü Allah Teâlâ “فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ”¹⁰⁹ ve “لَوْ لَا جَاؤُ عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ”¹¹⁰ şeklinde özellikle dört şahit olmasının gerekliliğini ifade buyurmuştur.

Başka bir örnek olarak, mut'a nikâhının haramlığı konusundaki icmayı aktarmasını gösterebiliriz. İmam Mazharî tefsirinde icma'nın mut'a nikâhının câiz olmadığı ve haramlığı üzerine oluştuğunu ifade eder. Bu konuda İslam beldelerindeki

¹⁰⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-sahîh* (Beyrut, Dâru ihyâ'u't-türâsi'l-'arâbî, 1955), 2/1035.

¹⁰⁷ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/11.

¹⁰⁸ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Mısır, Matbaatü's-saade ts.), 9/37; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, (Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 3/54; Mâverdî, *el-Hâvî*, 11/72; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 90.

¹⁰⁹ Nisâ 4/15; Nûr 24/4.

¹¹⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 6/434.

âlimler arasında herhangi bir ihtilafın olmadığı ve sadece Şîîlerden bir grup bu konuda farklı bir görüşe sahip olduğunu ifade eder.¹¹¹

2.1.10 Kelimelerin Terim ve Sözlük Anlamlarını Zikretmesi

İmam Mazharî'nin tefsirindeki belirgin bir yöntem, üzerinde durulan kelimenin hem dilsel hem de terimsel anlamını açıklamaktır. Bu yaklaşım, tefsiri öğrenciler açısından daha değerli ve önemli hale getirmiştir. Bu yöntem, onun tefsirine anlam ve derinlik katmıştır. Bu yaklaşımını örnekleyen birkaç örnek aşağıda verilmiştir.

İlk olarak, “فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا”/ “*Her kim Beytullah'ı ziyaret eder veya umre yaparsa onları tavaf etmesinde kendisine bir günah yoktur.*” ayetinin tefsirinde, “حَجَّ” kelimesinin dilsel ve terimsel anlamlarını açıklamıştır. “والحج والزيارة لغة القصد والاعتماد” yani, “*Hacc kelimesi dil açısından 'kastetmek' ve 'ziyaret etmek' anlamına geldiğini aktarır.*”¹¹² Ayrıca terim olarak ise bu kelime, bilinen iki ibadeti ifade eder.¹¹³ “جُنَاحَ” kelimesi ise, haktan sapmak anlamındadır ve burada “*ona tavaf yapmasında bir günah yoktur*” anlamı ifade edilmiştir.¹¹⁴

Diğer bir örnek de aşağıdaki ayette geçen “الْبَيْعُ”/“bey” kelimesinin anlamını açıkladığı tefsiri verilebilir.

(قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) “*Alım-satım tıpkı faiz gibidir*” dediler. *Hâlbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıştır.*”¹¹⁵ İmam Mazharî bey'in tanımını yaparken “البيع لغة مبادلة المال بالمال” yani, ‘Bey’ kelimesi dil açısından ‘mal ile malın mübadelesi’ anlamına gelir.¹¹⁶ Terimsel olarak da bu anlamdadır, fakat bir de rıza kaydı eklenmiştir.¹¹⁷ Doğru olan ise rızanın dilsel anlamda da kapsanmış olduğudur. Çünkü rıza olmadan yapılan bir mübadeleye dilde gasp adı verilir, bey adı verilmez. Dolayısıyla, mübadele, tercih ve rıza ile birlikte olmalıdır ve her durumda belirgin olmalıdır.¹¹⁸

¹¹¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/75.

¹¹² Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, (Beyrut, Dâru Sâdır, 1993), 2/226.

¹¹³ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2/118; el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 2/1; Mâverdi, *el-Hâvî*, 4/3; İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 3/213.

¹¹⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/155.

¹¹⁵ Bakara, 2/275.

¹¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arap*, 8/22.

¹¹⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 5/133; el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 2/137; Mâverdi, *el-Hâvî*, 5/11; İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 3/48.

¹¹⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/396.

Başka bir örnek de aşağıdaki ayette geçen itikâf kelimesinin anlamı ile alakalı tefsiri verilebilir.

“وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ” / “Mescitlerde ibadete çekilmiş olduğunuz zamanlarda kadınlarla birleşmeyin.”¹¹⁹ Mazharî bu ayetin tefsiri hakkında “العكوف” kelimesinin sözlük anlamı bir şeyde ikamet etme manasındadır.¹²⁰ İtikâf kelimesinin dini manası¹²¹ ise İbadet amacı ve niyetiyle mescitte ikamet etme anlamındadır.¹²²

2.1.11 Ahkâm Ayetlerini Tefsirde Yer Verdiği İstisnalar

İmam Mazharî'nin tefsir yöntemi, ahkâm ayetlerini açıklarken oldukça ayrıntılı bir biçimde meselelere girmesi ve bu meseleleri derinlemesine tartışmasıyla dikkat çekmektedir. Özellikle fikhî meselelerin tefsirinde konuyu geniş bir perspektiften ele alarak, ilgili hükmü ve bununla bağlantılı diğer hususları detaylandırmaktadır. Bu yaklaşımına örnek olarak, “وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً” / “Namuslu kadınlara zina isnadında bulunup, sonra (bunu isbat için) dört şahit getiremeyenlere seksener sopa vurun ve artık onların şahitliğini hiçbir zaman kabul etmeyin. Onlar tamamen günahkârdırlar.”¹²³

Yazar önce sarih ve dolaylı olmak üzere zina iftirasında bulunma ile alakalı ifadeleri ve ardından da konu ile ilgili hükümleri ele alır ve şöyle der: “(وَالَّذِينَ يَزْمُونَ) Bu ifade sen zina yaptın ya da ey zinakâr gibi açıkça zina iftirasında bulunanlar ya da ben zinakâr değilim gibi dolaylı yolla zina isnadında bulunanlar anlamına gelir.”¹²⁴ Ardından yazar zina iftirası atan kişinin ve atılan kişinin şartlarını zikrederek bu iftirayı atmanın cezasından ve fakihlerin zina iftirası atan kişinin tövbe etmesi halinde şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği hususundaki ihtilaflarından bahseder. Bununla alakalı her iki tarafın da delil ve tartışmalarını aktarır.

İftiracanın tevbesi hakkında “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ” yani, “Bu iftiradan sonra tövbe edenler yani, durumlarını ve amellerini düzeltenler müstesnadır. Allah onları bağışlayıcı ve merhametlidir.”¹²⁵

¹¹⁹ Bakara, 2/187.

¹²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arap*, 9/255.

¹²¹ Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 2/108; el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 1/463; Mâverdî, *el-Hâvî*, 3/481; İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 3/186.

¹²² Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/207.

¹²³ Nûr, 24/4.

¹²⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 6/445.

¹²⁵ Nûr, 24/5.

Ebû Hanîfe bu istisnânın, ayetin son cümlesine yönelik olduğunu ve nasb konumunda olduğunu belirtmiştir. Mezhebine göre, eğer bir istisna, birden fazla cümleyi takip ediyorsa ve bu cümleler arasında atıf varsa, istisna yalnızca son cümleye dönük olur; aksi bir karine bulunmadığı sürece tüm cümlelere geçerli olmaz.¹²⁶ Malik ve Şâfiî¹²⁷ ise bu istisnânın, son iki cümleye yönelik olduğunu ve cer (mecrur) konumunda olduğunu savunmuşlardır.¹²⁸

2.1.12 Fıkḥî Görüşler Arasındaki Tercihleri

İmam Mazharî'nin fıkḥî görüşler arasında tercih yaparken benimsediği yöntem, kendisinden önceki âlimlerin metoduna uygun olarak şekillenmiştir. Bu yöntem, önce fıkḥî meseleyi ortaya koymak, ardından farklı fukahânın bu meseleyle ilgili görüşlerini zikretmek, sonrasında ise bu görüşler arasında bir tercih veya tenkit ve tadîf yapmaktır. Bu süreçte, bazen tercih sebebini veya tenkit gerekçesini belirtirken bazen de belirtmez. İmam Mazharî, tercih anlamında kullanmak üzere "أحسن" (en iyisi), "أولى" (daha uygunu), "أبلغ" (daha güçlü), "أرجح" (daha tercih edilir), "أظهر" (daha belirgin), "أشهر" (seçilen), "أقرب" (daha yakın), "أفصح" (daha açık), "أوفق" (daha uygun), "أصح" (doğru), "أوجه" (daha doğru), "أكّد" (daha vurgulu), "المعتمد" (itimât edilen) gibi ifadeler kullanır. Zayıflık belirtmek amacıyla ise "ضعيف" (zayıf), "باطل" (geçersiz), "خطأ" (hata), "تكلف" (aşırı zorlama) gibi terimlere başvurur. Eğer Hanefî mezhebine uygun bir görüş belirtmek istiyorsa, "الحجة" (delil), "به نأخذ" (buna göre amel ederiz), "لنا" (bizim delilimiz), "قلنا" (biz deriz ki) gibi ifadeler kullanır.¹²⁹

Buna aşağıdaki ayette yer alan orta namaz ile ilgili ifadeleri örnek olarak verilebilir:

“حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ”/ *“Namazlara ve orta namaza devam edin. Allah'a saygı ve bağlılık içinde namaz kılın.”*¹³⁰

İlk olarak, "Bir grup, orta namazın sabah namazı olduğunu söylemiştir. Bu, Ömer, İbn Ömer, İbn Abbas ve Muâz bin Cebel (r.anhum)'un görüşüdür. Aynı

¹²⁶ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 3/158.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 4/,226; Şâfiî, *el-Üm*, 7/95.

¹²⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 6/448.

¹²⁹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/13, 2/53, 2/237, 2/200, 2/60, 2/179, 2/122, 2/119, 2/109, 2/120, 2/115, 2/24, 2/123, 2/8, 2/107, 2/106, 2/1171, 2/203, 2/17,2/9, 2/124.

¹³⁰ Baraka,2/238.

zamanda Atâ, İkrime ve Mücâhid de bu görüştedir ve bu görüşü Malik¹³¹ ve Şafî de benimsemiştir.¹³²

Ardından ikinci görüşü aktarmıştır. Bir grup ise bunun öğle namazı olduğunu savunmuştur.¹³³ Bu, Zeyd bin Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve Üsâme'nin görüşüdür; çünkü öğle vakti günün ortasındadır ve bu namaz, gündüz namazlarının ortasıdır ve delilleri de buna dayanmaktadır. Çünkü bu namaz tam günün ortasında gündüz namazlarının ortasında bir namazdır ki delilleri onların lehlerinedir.¹³⁴ Daha sonra üçüncü görüşü belirtmiş ve bu görüşü tercih etmiştir.

Çoğunluğa göre ve en güçlü görüşe göre bu, ikindi namazıdır. Bu, birçok sahabe'nin Resûlullah'tan naklettiği bir rivayettir. Bu görüş, Ali, İbn Mesud, Ebû Eyyub, Ebû Hureyre ve Âişe (r.anhum)'un görüşüdür.¹³⁵ İbrahim en-Nehaî, Katâde ve Hasan da bu görüştedir ve bu, Ebû Hanîfe ve Ahmed'in¹³⁶ mezhebidir.¹³⁷

Bir başka örnek ise müşriklerin Mescid-i Haram'a girişinin hükmü meselesidir. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا” / “*Ey iman edenler! Müşrikler ancak bir pisliktir. Onun için bu yıllarından sonra Mescid-i Haram'a yaklaşmasınlar.*”¹³⁸

Yukarıdaki ayette yer alan hükmü açıklarken farklı âlimlerin görüşlerini aktaran Mazharî önce Hanefilerden başlamaktadır. Hanefilere göre burada kastedilen, müşriklerin hac ve umre yapmalarının yasaklanmasıdır; bu, mescide girişin tamamen yasaklanması anlamına gelmez.¹³⁹

Ardından ikinci görüşü belirtmiştir. Şafîlilere¹⁴⁰ göre ise bu yasak, onların Harem bölgesine girişini kapsamaktadır; çünkü Harem'e girdiklerinde Mescid-i Haram'a da yaklaşmış olurlar. Üçüncü görüş ise Malikîlere ve Müzenî'ye göredir. Bu

¹³¹ el-Karâfî, *Ez-Zahîre*, 2/31; Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/7.

¹³² Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/335.

¹³³ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/7.

¹³⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/335.

¹³⁵ Hz. Ali'nin hadisine işaret etmiştir. Buharî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 4/43 (2931), Ahzab günü Allah Resûlü şöyle buyurmuştur (مَلَأَ اللَّهُ بَيْوتَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا، شَغَلُونَا عَنِ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ)

¹³⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/141; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/274.

¹³⁷ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/335.

¹³⁸ Tevbe, 9/28.

¹³⁹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2/200.

¹⁴⁰ Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/268.

görüş ise kâfirlerin herhangi bir mescide girmesi, Mescid-i Haram'a kıyasla caiz değildir.¹⁴¹

Bu görüşleri zikrettikten sonra zayıf olan görüşü ifade etmiştir. İmam Buhârî, müşriklerin mescide girişine dair meşhur *Camîu's-Sahîh* 'inde bir başlık açmış ve bu girişin câiz olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadisi zikretmiştir: 'Resûlullah (s.a.v) Necd bölgesine bir süvari birliği gönderdi ve bu birlik, Benî Hanîfe kabilesinden Semâme bin Üsâl adında birini yakalayıp mescitteki bir direğe bağladı.¹⁴² Semâme bin Üsâl'in İslam'a girişi ve bununla ilgili kıssayı Enfal Sûresi'nde, esirlere yönelik affın câizliği meselesinde zikretmiştik. Ancak bu delil zayıftır, çünkü Semâme bin Üsâl'in kıssası Mekke'nin fethinden önceydi ve kâfirlerin hac yapmaları veya Mescid-i Haram'a girmeleri Hicretin dokuzuncu yılında, Tevbe Sûresi'nin indiği ve Ebû Bekir'in hac yaptığı, Ali'nin ise Berâ'e'yi ilan ettiği yılda yasaklanmıştır.¹⁴³

2.1.13 Ahkâm Ayetlerinde Nâsîh ve Mensûhu Zikretmesi

Nesh ilminin önemi ve tefsir ile fıkhîteki rolü, bilindiği üzere büyüktür.¹⁴⁴ Nesih, fıkıh ve usûl âlimlerinin ellerinde, fikhî hükümlerin korunması ve şer'î delillerin muhafazası açısından önemli bir araçtır. İmam Mazharî de bu gerçeği fark etmiş ve bu yüzden tefsirinde sıkça nesih meselelerine yer vermiştir. Bu yaklaşıma örnek olarak pek çok örnek gösterilebilir.

الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
“Zina eden erkek, zina eden veya müşrik olan bir kadından başkası ile evlenmez; zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan erkek evlenir. Bu, müminlere haram kılınmıştır.”¹⁴⁵

Mazharî bu ayetin tefsiri hakkında verilen ayetin tefsirinde, zina eden kişinin evliliği meselesinde nâsîh ve mensuh durumu ele alınmıştır. İmam Mazharî tefsirinde farklı fıkıhçılardan açıklamalar getirmiştir. İlk olarak Ahmed İbn Hanbel'in görüşünü ifade ederek; zina eden bir kimsenin tövbe edene kadar evlenemeyeceğini, tövbe

¹⁴¹ el-Karâfî, *Ez-Zahîre*, 1/3, Mâverdî, *el-Hâvî*, 2/268.

¹⁴² Sumâme b. Usâl hadisi, tahrir Buhari, ktb Namaz, bab Müşrikin mescide girmesi

¹⁴³ *Senâullah, Tefsîru'l-Mazharî*, 1/177.

¹⁴⁴ Nesh: Önceki dini bir emrin hükmünün daha sonra gelen bir delille ortadan kaldırılmasıdır. Bkz. Ebû Ubeyd Kâsım, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 6.

¹⁴⁵ Nûr, 24/3.

ettiklerinde artık onlara “الرَّانِي” denemeyeceğini savunmuştur.¹⁴⁶ Üç imam (Malik, Şafî ve Ebû Hanîfe) ise zina eden erkek ya da kadının evliliğinin geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bu iki görüş arasındaki temel fark, bu hükmün genel olup olmadığı ve ayetin neshedilip edilmediği üzerine dayanır.¹⁴⁷ Said b. el-Müseyyib ve bir grup, ayetin hükmünün mensûh olduğunu savunmuştur. Zira zina eden kadının nikâhı haram hükmünde iken “وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ” / “Aranızdaki bekârları evlendirin” ayeti ile nesh edilmiştir.¹⁴⁸ Böylece zina eden kadınlar da bu bahse konu bu Müslüman kadınlar sınıfı içine dâhil olmuştur.¹⁴⁹

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ
“Sadakalar (zekâtlar) Allah'tan bir farz olarak
ancak, yoksullara, düşkünlere, (zekât toplayan) memurlara, gönülleri (İslâm'a)
ıstırılacak olanlara, (hürriyetlerini satın almaya çalışan) kölelere, borçlulara, Allah
yolunda olana, yolda kalana mahsustur. Allah pek iyi bilendir, hikmet sahibidir.”¹⁵⁰

Mazharî bu ayetin tefsiri hakkında ayette geçen “المؤلفة-i kulûb” / “قُلُوبُهُمْ” hükmü konusunda ihtilaf olduğunu ifade etmektedir. Ebû Hanîfe, artık müellefe-i kulûb'a zekât verilmesi gerekmez¹⁵¹, çünkü Allah İslâm'ı yüceltmiş ve güçlendirmiştir şeklinde açıklama yapar ve bu görüşü Malik de desteklemektedir. Bu, Şafî'nin bir rivayetinde de yer almaktadır.¹⁵² Malik'ten başka bir rivayette ise, bir bölgede veya sınırda müellefe-i kulûb tarzı insanlar ihtiyaç hali içinde olursa, imamın bu kişilere zekât vermeye yeniden başlaması mümkündür ve bu, Ahmed İbn Hanbel'in de bir rivayetidir.¹⁵³ Şafî ve Ahmed'in, Şafî'nin öğrencilerinin çoğunun benimsediği en güçlü ve doğru görüşe göre ise, müellefe-i kulûb hâlâ zekât verilen sınıflar arasındadır. Sonuç olarak, müellefe-i kulûba zekât verilmesinin hükmünün hâlâ geçerli olduğu ve neshedilmediği konusunda aralarında bir ihtilaf bulunmadığı anlaşılmaktadır. Zira ortada bu hükmü nesheden bir delil yokken nesih hükmü

¹⁴⁶ İbn Kudâme, *El-Muğnî*, 7/141.

¹⁴⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2/269; El-Karâfî, *Ez-Zahîre*, 4/259; Mâverdî, *el-Hâvî*, 9/189.

¹⁴⁸ el-Mîsrî, *en-Nâsih ve'l-Mensûh*, thk. Muhammed Abdüsselâm Muhammed, Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 582.

¹⁴⁹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 6/442.

¹⁵⁰ Tevbe, 9/60.

¹⁵¹ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 2/45.

¹⁵² el-Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/146; Mâverdî, *el-Hâvî*, 8/498.

¹⁵³ El-Karâfî, *Ez-Zahîre*, 3/146; İbn Kudâme, *el-Kâfî*, 1/425.

verilemez.¹⁵⁴ Eğer Ebû Hanîfe'nin görüşü, müellefe-i kulûbun kâfir olanlarına zekât verilmesinin neshedildiği şeklinde yorumlanacak olursa, bu bir anlam ifade edebilir; ancak Resûlullah'ın (s.a.v.) müellefe-i kulûb'dan herhangi bir kâfire zekât verdiği sabit değildir.¹⁵⁵

2.1.14 Ahkâm Ayetlerinde Selefî Görüşlerine İtimadı

İmam Mazharî, tefsirinde ahkâm ayetlerinin yorumlanmasında selef-i salihîn, yani sahabe ve tabiîn sözlerine sıkça başvurmuştur. Özellikle sahabeden gelen rivayetlere dayanan tefsir anlayışını tercih etmiş ve sahabelerin naklettiği görüşleri geniş bir şekilde aktarmıştır. Bu rivayetlerde özellikle İbn Abbas'ın görüşleri ön planda yer almıştır.

“وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ”/“*Kim o anda hasta veya yolcu olursa (tutamadığı günler sayısınca) başka günlerde kaza etsin.*”¹⁵⁶ Mazharî bu ayetin tefsirinde hamile ve emziren kadınların oruç tutmaması konusunda âlimler arasındaki ihtilafları aktarmış ve açıklamalarda bulunmuştur. Hamile ve emziren kadın oruç tutmazsa, fidye ile birlikte kaza yapmaları gerekip gerekmeyeceği noktasında nasıl bir yol takip edilmesi gerektiğini açıklamıştır. ve alimler bu konuda ihtilaf etmiş olduğunu ifade eder. Ancak hasta ve yolcu olan kimselerin kaza ile birlikte fidye vermeleri gerekmediği konusunda ittifak etmişlerdir. İbn Ömer ve İbn Abbas'tan ¹⁵⁷ rivayet edilen görüşe göre ise hamile ve emziren kadınlara kaza gerekmez, sadece kefaret gerekir.¹⁵⁸

وَأَنْتُمْ اسْتَبْدَلَ زَوْجَ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ أَحْدَيْتُمْ قَنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا”/“*Eğer bir eşi bırakıp da yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi ondan hiçbir şeyi geri almayın. Siz iftira ederek ve apaçık günah işleyerek onu geri alır mısınız?*”¹⁵⁹

Konuyla alakalı örneklerden birisi de yukarıda verilen ayettir. Mazharî ayetini tefsir ederken Hz. Ömer'in (r.a.) mehirde aşırıya kaçmama konusundaki tavsiyesini aktarmıştır. Mehirden aşırıya kaçmamak, icma ile müstehaptır. Ömer bin Hattâb (r.a.)

¹⁵⁴ Nehhâs, *en-Nâsîh ve 'l-mensûh*, 513.

¹⁵⁵ Senâullah, *Tefsîru 'l-Mazharî*, 4/234.

¹⁵⁶ Bakara, 2/185.

¹⁵⁷ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/99.

¹⁵⁸ Senâullah, *Tefsîru 'l-Mazharî*, 1/191.

¹⁵⁹ Nisâ, 20.

şöyle demiştir¹⁶⁰: “Kadınların mehri konusunda aşırıya kaçmayın. Zira bu, dünyada bir onur kaynağı ya da Allah katında bir takva olsaydı, buna en layık olan Resûlullah olurdu. Bildiğim kadarıyla, Resûlullah, ne kendi eşlerinden birini ne de kızlarını, on iki ukiyeden daha fazla bir mehirle evlendirdi.”¹⁶¹

Konuyla alakalı son örnek ise “وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ”¹⁶² Sayılı günlerde (eyyam-ı teşrikte telbiye ve tekbir getirerek) Allah'ı anın. Kim iki gün içinde acele edip (Mina'dan Mekke'ye) dönmek isterse, ona günah yoktur. Kim geri kalırsa ona da günah yoktur. Bunlar gūnahtan sakınanlar içindir. Allah'tan korkun ve bilin ki hepiniz O'nun huzurunda toplanacaksınız” ayetidir.¹⁶² Bu örnek ise, tabiîn âlimlerinden Mücâhid'in, hac sırasında şeytan taşlama vaktini belirleme konusundaki görüşünü aktarmasıdır. Mazharî bu ayetin tefsiri hakkında şöyle demiştir: “Kurbanın birinci günü büyük şeytana yedi taş atılması kastedilir... Mücahid'e göre ise birinci gün güneş doğduktan sonra atılır.”¹⁶³

2.2 Genel Değerlendirme

İkinci bölümün sonuna gelinen bu noktada şu tespit ve değerlendirmelerin aktarılması önem arz etmektedir. İmam Mazharî, Hindistan kıtasının tarih boyunca karşılaştığı en zorlu ve çalkantılı dönemlerden birinde yaşamış bir âlimdir. Hindistan'ın siyasi istikrarsızlıklarla ve dini baskılarla şekillenen bu zorlu süreci, yalnızca sosyal yapıyı değil, aynı zamanda dini ve ilmi faaliyetleri de derinden etkilemiştir. Bu bağlamda, Mazharî'nin tefsiri, yalnızca Kur'an'ın anlaşılmasına yönelik bir çaba değil, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumun karşılaştığı sorunlara çözüm üretme amacı taşıyan bir rehberlik niteliği de arz etmektedir. Onun tefsiri, tarihî şartların etkisiyle şekillenmiş bir eserdir ve bu durum, onun ilmî kişiliğini anlamak açısından hayati bir öneme sahiptir. Mazharî'nin bu şartlar altında Kur'an'ı yorumlama çabası, onun bir müfessir olarak misyonunu ve aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarına yönelik duyarlılığını ortaya koymaktadır.

Mazharî'nin ilmî kimliği, onun Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden biri olmasıyla tanımlansa da bu kimlik mezhebine sıkı sıkıya bağlı bir taassuba

¹⁶⁰ Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 2/414; Tirmizî “*Hasen sahîh*” demiştir.

¹⁶¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 2/51.

¹⁶² Bakara, 2/203.

¹⁶³ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/242.

dönüşmemiştir. Aksine, onun ilmî çalışmaları, farklı mezhep görüşlerini dikkate alarak adaletli ve dengeli bir tutum sergilediğini göstermektedir. Mezhepler arası ihtilafların çözüme kavuşturulmasında sergilediği bu tarafsız tutum, onun ilmî mirasını daha geniş bir kabul görmesine neden olmuştur. Mazharî, yalnızca Hanefî mezhebinin değil, İslam dünyasının genelinde kullanılan fıkıh usulü ilkelerine hâkimdir ve bu hâkimiyet, onun eserlerinde açıkça görülmektedir. Mezheplerin ihtilaflı görüşlerini detaylı bir şekilde ele alarak, bu görüşler arasında akılcı ve insaflı tercihler yapması, onun ilmî yönteminin özgünlüğünü ortaya koymaktadır. Bu tutum, onun yalnızca bir mezhep âlimi olarak değil, tüm İslam dünyasına hitap eden bir düşünür olarak görülmesine zemin hazırlamıştır.

Mazharî'nin fıkıh usulüne ve İslam hukukuna dair katkılarından biri, onun icthadın hayata geçirilmesi gerektiğine dair ısrarcı görüşüdür. Taklidin terk edilmesi gerektiğini savunan Mazharî, İslam'ın temel prensiplerinin her dönemin ihtiyaçlarına uygun çözümler üretebilecek bir esnekliğe sahip olduğunu vurgulamıştır. Ona göre, İslam hukuku dinamik bir yapıya sahiptir ve bu dinamizm, icthadın etkin bir şekilde işletilmesiyle sağlanabilir. Mazharî'nin bu yaklaşımı, yalnızca yaşadığı dönemin sorunlarına değil, bugünün Müslümanlarının karşılaştığı çağdaş problemlere de çözüm sunabilecek niteliktedir. Modern dünyada Müslüman toplumların ekonomik, sosyal ve kültürel alanlarda karşı karşıya kaldığı sorunlar, icthadın önemini her zamankinden daha belirgin hale getirmiştir.

Mazharî'nin tefsir metodolojisi, klasik yöntemlerin ötesine geçerek Kur'an'ı anlamada farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Onun tefsirinde nüzûl sebepleri, kıraat farklılıkları ve Arap atasözleri gibi unsurlar, ayetlerin bağlamına yönelik derinlemesine bir analiz sağlamak için etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Nüzûl sebepleri, ayetlerin iniş bağlamını açıklayarak, ayetlerin tarihî ve sosyal şartlara göre anlaşılmasına imkân tanımaktadır. Bu, Kur'an'ın sadece metinsel anlamına değil, aynı zamanda sosyal ve tarihî işlevine de ışık tutmaktadır. Kıraat farklılıkları ise, ayetlerin dilsel ve hukuki yorumlarında zengin bir bakış açısı sunarak, farklı mezhep ve ekollerin bu metinlere yaklaşımını çeşitlendirmektedir. Mazharî, bu kıraat farklılıklarını sadece bir dilsel tercih olarak görmemiş, aynı zamanda bunları ayetlerin hüküm çıkarımında bir araç olarak değerlendirmiştir.

Mazharî'nin Arap atasözlerini delil olarak kullanması, dil yönüne ağırlık veren diğer müfessirler gibi onun tefsirine kültürel ve sosyolojik bir boyut kazandırmıştır.

Bu yaklaşım, Kur'an'ın mesajını Arap toplumunun dile ait olan en öz biçimini ortaya koyma çabası olarak değerlendirilebilir. Atasözleri, sadece dilsel bir zenginlik sunmakla kalmamış, aynı zamanda ayetlerin anlaşılmasında tarihî ve kültürel bir bağlam oluşturmuştur. Bu da, onun tefsirinin yalnızca bir metin şerhi olmaktan çıkarak, toplumsal sorunlara yönelik çözüm önerileri içeren bir rehber haline gelmesini sağlamıştır.

Mazharî'nin tefsirinde dikkat çeken bir diğer özellik, onun çağdaş meselelere yönelik pratik çözümler sunma çabasıdır. Ayetlerin yorumunda yalnızca zahiri anlamlarla yetinmeyen Mazharî, ayetlerin güncel sorunlara uygulanabilirliğini de araştırmıştır. Bu yaklaşım, onun tefsirini hem kendi döneminde hem de sonraki dönemlerde farklı kılan bir özelliktir.

İmam Mazharî'nin ilmî mirası, yalnızca tefsir alanında değil, dini ilimlerin hemen her dalında etkili olmuştur. Onun eserleri, fıkıh, usul ve tefsir gibi temel İslamî ilimlerde önemli bir referans kaynağı olmanın yanı sıra, sonraki nesiller için bir ilham kaynağı olmuştur. Mazharî'nin tefsirinde sergilediği detaylı, metodolojik ve çok boyutlu analizler, İslam düşüncesinin farklı alanlarına katkı sağlayan bir model sunmaktadır.

Sonuç olarak, İmam Mazharî'nin ilmî birikimi ve inşafı yaklaşımı, onun yalnızca bir müfessir olarak değil, aynı zamanda bir hukukçu, düşünür ve rehber olarak da öne çıkmasını sağlamıştır. Bugün Müslüman toplumların karşılaştığı zorluklar göz önüne alındığında, Mazharî'nin mirası, modern İslam düşüncesi için vazgeçilmez bir rehber niteliğindedir.

3. İKİNCİ BÖLÜM

3. KIRAAT KAVRAMI

3.1 Kiraat Kavramının Tanımı

3.1.1 Sözlük Anlamı

Kıraât “قرأءات” terimi, kırâetün “قراءة” kelimesinin çoğulu olup “قرأ يقرأ قراءة” fiilinden türemiş semâî bir mastardır.¹⁶⁴ Bu kelimenin sözlük anlamı, okumak, toplamak ve bir araya getirmek gibi anlamlara gelir. Bu bağlamda, kiraat kelimesinin dilsel kökenine ve anlamlarına bakıldığında, bazı temel noktalara dikkat çekmek mümkündür.

Söz konusu kelime önemli lugatlardan olan *es-Sihah* adlı eserde bu kelime ötre ile okunduğu zaman toplamak ve bir araya getirmek anlamlarının kastedildiği anlaşılabacağı ifade edilir.¹⁶⁵ Bu kelime toplamak ve bir araya getirmek anlamında “قرأت” “Suyu havuzda topladım” şeklinde de kullanılır.¹⁶⁶

Benzer şekilde, “kıraat kelimesi de toplama ve derleme anlamı ile ilişkilidir. *Lisânü’l-Arab*’da bu kavram, “لفظت به مجموعا أي ألقيته” şeklinde açıklanmıştır; yani, “onu topluca telaffuz ettim, derleyip ifade ettim şeklinde derlemek anlamında kullanıldığına örnekle birlikte ifadeler verilmiştir.¹⁶⁷ Bu tanımdan hareketle, Kur’an’ın “Kur’an” olarak adlandırılmasının nedeni, surelerin bir araya getirilerek derlenmiş ve toplu bir şekilde sunulmuş olmasıdır.¹⁶⁸

Fahreddin er-Râzî de bu durumu destekleyerek¹⁶⁹, “إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ”¹⁷⁰ Burada “قراءته” ifadesi, Kur’an’ın Allah tarafından derlenip okunmasının garanti edildiğini ifade etmektedir.

¹⁶⁴ Ebü’s-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, *En-Nihâye fî Ğarîbi’l-Hadîs ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvâ-Mahmud Muhammed et-Tanahi, (Beyrut, el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1978), 4/30.

¹⁶⁵ Muhammed b. ebi Bekir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut, el-Mektebetü’l-Asriyye, 1999), 1/249.

¹⁶⁶ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed ebi’l-Fadl İbrahim, (Mısır, el-Heyetü’l-Mısıriyyetü’l-âmmeh li’l-kitâb, 1973), 1/182.

¹⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/128.

¹⁶⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/182.

¹⁶⁹ Ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/55.

¹⁷⁰ el-Kıyâme, 75/17.

Razi, “إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ” ayetinin anlamının; “Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir”¹⁷¹ manasına geldiğini savunmuştur.¹⁷²

Bu geçenlere göre kıraat (القراءات) kelimesi, kıraatün (قراءة) kelimesinin çoğulu ve karae (قرا) kelimesinin semâi masdarıdır. Anlamı da harflerin, kelimelerin, cümlelerin, surelerin bir araya getirilerek toplanmasıdır. Başka bir ifadeyle bütün bunlar bir araya getirilerek Kur'an-ı Kerim'de toplanmıştır.

Sonuç olarak, kıraat (القراءات) terimi, kıraat (قراءة) kelimesinin çoğulu olup karae (قرا) fiilinden türetilmiş semâi bir mastardır ve harflerin, kelimelerin, cümlelerin ve surelerin bir araya getirilerek toplanması anlamına gelir. Bu bağlamda, kıraat, Kur'an'ın lafızlarının düzenli ve derli bir şekilde bir araya getirilmesi ve okunması sürecini ifade eder.

3.1.2 Terim Anlamı

Kıraat kavramı konusunda pek çok tanım yapılmış olup, kıraat âlimleri nezdinde bu terim farklı bakış açılarıyla değişik yönleri öne çıkartılarak tarif edilmiştir. Bu tarifler arasında belki de en kapsamlı olanı, İmam İbnü'l-Cezerî tarafından yapılmıştır.¹⁷³ İbnü'l-Cezerî kıraati şu şekilde tanımlamaktadır: “Kıraat, Kur'an'ın kelimelerinin nasıl okunacağını ve bu kelimelerin farklı okunuşlarını râvilerine nisbet etmek suretiyle ele alan bir ilimdir.”¹⁷⁴ Pek çok müellif, kıraat ilminde bu tanıma temel almıştır.¹⁷⁵

Kur'an'ı anlamada sağlıklı bir yaklaşım geliştirebilmek için, onu kuşatan ilim dallarına vakıf olmak büyük bir gerekliliktir. İslam'ın farklı bölgelere yayılmasıyla birlikte yeni Müslüman olan toplulukların Kur'an'ı öğrenme arzusu artmış, bu da kıraat ilminin gelişimini hızlandırmıştır. Bu süreçte özellikle tâbiîn kuşağı, kıraat bilgisinin farklı bölgelere ulaştırılmasında ve mahallî kıraat geleneklerinin

¹⁷¹ er-Râzî, *Muhtarü's-Sihâh*, 1/249.

¹⁷² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 4/30; er-Râzî, *Muhtarü's-Sihâh*, 1/249; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/128; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/182; Fahd b. Abdurrahman b. Süleymân er-Rûmî, *Dirâsât fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Riyad, Merkez Tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2003) 1/314.

¹⁷³ El-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ*, 2/248-251; Es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-Huffâz*, 1/549; Ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/45.

¹⁷⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, (Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 1/3.

¹⁷⁵ Muhammed Ali el-Hasan, *el-Menâr fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut, Muessesetü'r-risâle, 2000), 1/117.

oluşmasında etkin rol oynamıştır. Böylece, Kur'ân'ın farklı toplumlar tarafından doğru şekilde okunması ve anlaşılması yönünde önemli bir birikim ortaya çıkmıştır.¹⁷⁶

Zerkeşî ise kıraati şu şekilde tanımlamıştır: “*Kıraat, vahyin lafızlarında yazım biçimleri, şeddeli veya şeddesiz okunuşlar ve diğer hususlardaki ihtilaf durumudur.*”¹⁷⁷

Zürkânî'ye göre ise kıraat, “*Kıraat imamlarından birinin, rivayetlere uygun olarak Kur'an-ı Kerim'in lafızlarını okumada diğerlerinden farklı bir yol izlemesidir. Bu farklılık, harflerin ya da kelimelerin okunuşlarında olabilir.*”¹⁷⁸

Abdülfettah el-Kâdı¹⁷⁹ kıraati şöyle tanımlamaktadır: “*Kıraat, Kur'an-ı Kerim'in kelimelerinin okunuş keyfiyetini ve bu kelimelerin farklı okunuşlarını râvilerine nisbet etmek suretiyle ele alan bir ilimdir.*”¹⁸⁰

Yukarıda zikredilen tanımlardan hareketle, kıraat ilminin; kıraat ilmi imamlarının, lafızların farklılıklarıyla birlikte Kur'an kelimelerini kendi ekollerine göre okumada izledikleri yol olduğu anlaşılmaktadır. Bu rivayetler, râvilerine nisbet edilmek şartıyla diğer rivayetlerle uyuşabilir ya da ayrışabilir. Bu, kıraatlerin yedi harf olgusundan birine dayandığını gösterir. Bir başka ifadeyle, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu fasih Arap lehçelerinden birini temsil etmektedir.

Kur'ân'daki “yedi harf” ruhsatı, ilâhî kolaylık çerçevesinde kıraat çeşitliliğine zemin hazırlamış olsa da, zamanla bazı uydurma kıraatlerin de dolaşıma girmesine sebebiyet vermiştir. Bu durum, kıraat sahasında bir kargaşa doğurmuş; bunun önüne geçmek amacıyla kıraat âlimleri, kabul edilebilir kıraatler için belirli kriterler ve ölçütler ortaya koymuştur. Bu bağlamda kıraat farklılıkları, yalnızca tilavetle sınırlı kalmayıp, tefsir literatüründe de anlam zenginliği sağlayan unsurlar hâline gelmiştir.

¹⁷⁶ Ahmet Arif Akbaba, “İşârî Vechesiyle Tefsiru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu”, *DergiAbant (BAİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 9/2 (2021), 727.

¹⁷⁷ Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed ebü'l-Fadl İbrahim, (Dârü İhyâ'ü'l-kütübi'l-'Arabîyye, ts.), 318.

¹⁷⁸ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire, Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts), 1/412.

¹⁷⁹ El-Bermavî, *İmtâ'u'l-fudâlâ*, Kahire, Dâru'n-nedveti'l-'âlemiyye, 3/194.

¹⁸⁰ Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr el-Ensârî, *el-Budûrû'z-zâhire fî'l-kirâ'âtî'l-'aşri'l-mütevâtire*, (Beyrut, Dâru'l-kitabî'l-'Arabî, 1981), 1/5.

Nitekim müfessirler, bu farklılıkları dikkate alarak fikhî ve kelâmî yorumlarda bulunmuş, ayetlerin anlam boyutuna dair yeni açılımlar sunmuşlardır.¹⁸¹

İbn Seyyide¹⁸² harf için; “*Harf, farklı okuyuş şekillerini ifade eder*” demiştir. Yani yukarıda ifade edilen yedi harften maksat yedi okuyuş biçimi olarak değerlendirilmelidir.¹⁸³

3.1.3 Kıraatlerin Ortaya Çıkışı

Hiç şüphe yok ki Kur'an-ı Kerim, Allah Resûlü'ne (s.a.v.) Cebrail aracılığıyla fasih Arap diliyle indirilmiştir. Allah Resûlü (s.a.v.), ümmetine kolaylık sağlamak amacıyla Cebrail'den Kur'an-ı Kerim'i farklı harflerle de okumasını istemiştir. Böylece Kur'an'ın okunuşu ümmet için daha kolay ve erişilebilir hale gelmiştir.¹⁸⁴

İmam Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-Sahih* isimli eserlerine verilen ad olarak kullanılan Sahihayn eserlerinde bulunan İbn Abbas'ın rivayet ettiği bir hadiste Allah Resulü (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “*Cebrail (aleyhisselam) Kur'an'ı bana bir harf üzere okuttu. Ona dönüp bunu arttırmasını istedim. Ben artırma isteğimi yenileyip durdum. O da yedi harfe tamamlayınca kadar arttırdı.*”¹⁸⁵ Müslim'in¹⁸⁶ rivayetinde şu ek bilgi yer almaktadır: İbn Şihab¹⁸⁷ bu konuda şöyle demiştir: “*Bana ulaşan bilgiye göre bahse konu olan bu yedi harf, haram ve helal konularında herhangi bir ihtilafın olmadığı, tek anlam ifade eden okuyuşlardır.*”¹⁸⁸

Sahabe-i kirâm (r.anhum), Allah Resûlü'nden (s.a.v) Kur'an-ı Kerim'i farklı derecelerde öğrenmişlerdir. Sahabelerden bazıları Kur'an'ı tek bir harf üzere

¹⁸¹ Başkan, *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tercihî*, 10-11; Akbaba, “İşârî Vecesiyle Tefsîru'l-Mazharî'de Kıraat Olgusu”, 727-728, Cın, *Tefsîru'l-Mazharî'de kıraat olgusu -es-Seb'u't-Tivâl örneği*, 30=31.

¹⁸² İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1994), 3/330; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 18/144-145; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-Nehr fî Vefeyâti A'yânî'd-Dehr* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008), 3/423; ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/263-264.

¹⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/41.

¹⁸⁴ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/211; Muhammed, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/90.

¹⁸⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahih*, 6/184; Müslim, *el-Câmi'u's-Sahih*, 1/ 561.

¹⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15/121; Muhammed Abdülganî el-Hanbelî, *et-Takyîd li-Ma'rifeti Ruvâti's-Sünen ve'l-Mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/446-449; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/430-437.

¹⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'l-'İl ve Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Vasiyyü'llah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001), 2/488; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, thk. Amr b. Garâme el-Amrûrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 54/28; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 7/197.

¹⁸⁸ Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1/561.

öğrenirken, bazıları ise birden fazla harf üzere öğrenmişlerdir. Daha sonra bu sahabiler İslam'ın yayıldığı farklı diyarlara dağılmış ve öğrendikleri bu kıraatleri insanlara öğretmeye başlamışlardır.¹⁸⁹

Bu kıraatleri, sahabilerden sonra tâbiîn almış ve ardından bu bilgileri tebeü't-tâbiîne öğretmişlerdir. Kıraatlerdeki bu farklılıklar, tâbiîn nesli arasında bazı ihtilafların zuhur etmesine yol açmıştır. Bu nesilden bazıları kıraatlerle özel olarak ilgilenmiş ve bu alanda uzmanlaşmıştır. Böylece kuranın farklı okuyuş şekilleri, hareke ve noktalama işaretleriyle tespit edilerek daha da yaygınlaşmıştır. Bu süreç, meşhur kıraat imamlarının ortaya çıkmasına vesile olmuştur.¹⁹⁰

Böylece kıraat ilmi ve kıraatlerdeki ihtilaflar, yani farklı okuyuş biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu ihtilafların hiç birisi, ne Allah Resûlü'nün (s.a.v.) yönlendirmesinin ne de kurrâların veya başka bir şahsın kişisel çabalarının bir sonucudur. Aksine cumhurun kavline, yani genel kabule göre bu ihtilaflar doğrudan Allah katından indirilmiş olup, Kur'an-ı Kerim'in nazil olduğu yedi harfle sınırlıdır.¹⁹¹ Bu ihtilafların faydası, daha önce de zikredildiği gibi, ümmete kolaylık sağlamakta yatmaktadır. Aynı zamanda bu ihtilaflar, Kur'an'ın üstün belâgatine, yüce mucizevi niteliğine, özlü ve kısa ifadelerle büyük anlamlar taşıyan icazına işaret etmektedir.¹⁹²

3.1.4 Kıraat, Rivayet, Tarik ve Vecih Kavramları Arasındaki Fark

3.1.4.1 Kıraat

Sözlük anlamı olarak kıraat kelimesi, Arapça “قرأ- يقرأ- قراءة” kök fiilinden türeyen ve işitme yoluyla öğrenilen bir master olarak tanımlanmaktadır.¹⁹³ Klasik Arapça sözlüklerde, kelimenin anlamı toplama ve bir araya getirme şeklinde açıklanmıştır. Örneğin, “قرأت الماء في الحوض” ifadesi “suyu havuzda topladım” anlamında kullanılmakta, bu da kelimenin temelindeki bir araya getirme anlamını ortaya koymaktadır.¹⁹⁴ Ayrıca, “لفظت به مجموعاً أي ألفيته” ifadesinde olduğu gibi, kıraat

¹⁸⁹ Abdülkadir Muhammed Mansur, *Mevsûatu 'Ulûmu'l-Kur'ân*, (Halep, Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2002), 1/203.

¹⁹⁰ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/412.

¹⁹¹ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/415.

¹⁹² Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dibâ, (Mısır, el-Matbaatü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, ts.), 1/52.

¹⁹³ İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, 4/30.

¹⁹⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/182.

kelimesi, lafızların bir bütün halinde telaffuz edilmesi ve aktarılması anlamlarını da içermektedir.¹⁹⁵

Terim anlam olarak Kıraât, Kur'an-ı Kerim'in lafızlarının tilavetine ilişkin farklılıkları ifade eden ve bu farklılıkların senet silsilesiyle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) kadar kesintisiz bir şekilde ulaştığı sahih bir ilim dalıdır. Kıraat, sahih olarak nakledilmiş ve ümmet nezdinde ittifakla kabul görmüş kıraat imamlarına nispet edilen okuma farklılıklarını kapsamaktadır. Bu farklılıklar, lafızların telaffuzu ve tilavet üslupları ile ilgili olup, kıraat imamlarının talebelerine sözlü aktarım yoluyla öğrettikleri yöntemler üzerine temellendirilmiştir.¹⁹⁶ Örneğin, Nâfi', Âsım, İbn Kesîr gibi kıraat imamlarının okuma biçimleri bu ilmin esasını teşkil eder.

Somut bir örnek olarak, iki sûre arasındaki besmelenin okunması meselesi zikredilebilir. İbn Kesîr, Kisâ ve Âsım kıraatlerinde, iki sûre arasında besmelenin sabit olduğu, dolayısıyla okunduğu belirtilmiştir. Ancak bu uygulama, diğer bazı kıraatlerde farklılık gösterebilir.

Bu bağlamda kıraat ilmi, Kur'an'ın lafızlarının korunmasını, tilavet üsluplarının çeşitliliğini ve bu çeşitliliğin ilahî hikmete dayanan bir esneklik sağladığını ortaya koyan bir disiplindir. Kur'an'ın lafızlarının sadece bir metin olarak değil, aynı zamanda doğru telaffuzla okunarak aktarılmasını temin eden bu ilim, İslam ilahiyatında ayrıcalıklı bir yere sahiptir.¹⁹⁷

3.1.4.2 Rivayet

Sözlük anlamı: Rivayet kelimesi, Arapça “روى - يروي - رواية” kökünden türemiş bir mastar olup, “hadis, şiir veya bilgi nakletmek” anlamına gelir. Bir bilgiyi veya haberi bir topluluğa ulaştırma eylemini ifade eden kavram ise râvî (راوي) kelimesidir. Söz konusu aktarım, bir suyun kaynağından gelip insanlara ulaştırılmasına benzetilir. Örneğin, bir bireyin bir grup insan arasında haber taşıması, bu kelimenin

¹⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/128.

¹⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/200; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256; Ebü's-Sa'd Zeynüddîn Mansûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî eş-Şâfîî, *eş-Şem'atü'l-muğıyye bi-neşri kırâ'âtı's-seb'ati'l-merziyye*, thk. Ali Seyyid Ahmed Cafer, (Riyad, Mektebetü'r-Rüşd 2003), 1/123; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fi (bi)'l-kırâ'âtı'l-erba'ate'aşer*, thk. Enes Mühre, (Lübnan, Dârü'l-Kütübi'l-ilmıyye, 2006), 1/26; el-Kâdî, *el-Budûrü'z-Zâhire*, 1/10.

¹⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Muk'ri'in ve Mürşidü't-Tâlibîn*, 1/80; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 1/26.

anlamını somutlaştırmaktadır. Sözlük anlamı bağlamında, rivayet kelimesi genellikle suyun taşınması veya haber ve bilgilerin aktarılmasıyla ilişkilendirilir.¹⁹⁸

Terim anlamı: Terimsel olarak rivayet, bir kıraat imamından, kıraat biçimine dair nakledilen okuma farklılıklarını ifade eder. Her kıraat imamının, onun kıraat üslubunu belirli bir çerçevede nakleden en az iki ravisi bulunmaktadır. Bu raviler, imamlarından aldıkları kıraati, belirli bir metotla aktararak, o kıraatle ilişkili olan rivayetlere kaynaklık eder. Örneğin, kıraat imamlarından Nâfi kıraatı için Verş ve Kalûn gibi raviler bulunmakta, İmam Âsım kıraatı için ise Hafs ve Şu‘be gibi raviler kıraatle ilgili okuma tarzını nakletmektedir.¹⁹⁹

Somut bir örnek olarak, iki sûre arasındaki besmelenin okunması meselesi zikredilebilir. Kalûn’un Nâfi‘den naklettiği rivayete göre, iki sûre arasında besmele sabit olup okunur. Ancak bu husus, diğer bazı ravilerin rivayetlerinde farklılık gösterebilir.

Sonuç itibariyle rivayet, kıraat ilminin temel öğelerinden birini oluşturur. Kur’an’ın farklı okuma yollarını ve bu yolların raviler tarafından sahih bir şekilde aktarılmasını temin etmektedir. Kur’an’ın lafızlarının doğru aktarımını sağlamak ve kıraatler arasındaki farklılıkları anlamak tamamen rivayetle mümkün olmuştur.

3.1.4.3 Tarik

Sözlük anlamı: Tarîk/ “طريق” kelimesi, Arapça’da sebîl (yol) anlamında kullanılır ve hem eril (müzekker) hem de dişil (müennes) olarak ifade edilebilir. Çoğulu turuk (طرق) veya etrag (أطراق/ و أطرقة) şeklindedir. Günlük dilde, “ما زال فلانٌ” ifadesinde olduğu gibi, bir kişinin sabit bir yöntem ya da tutumu sürdürmesini ifade eder.²⁰⁰

Terim anlamı: Kıraat ilmi bağlamında tarîk, raviden gelen kıraati nakleden, ancak raviden sonraki tabakada yer alan aktarıcılar tarafından oluşan farklılıkları ifade eder. Bu bağlamda tarîk, kıraat zincirindeki ravilerden sonra gelen nakil yollarındaki

¹⁹⁸ Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu‘cemü mekâyisi l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn, (Beyrut, Dâru’l-Fikir, 1978), 2/453; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü l-luğa*, thk. Ahmed Abdülğâfûr ‘Attâr, (Beyrut, Dâru’l-‘ilm li’l-melâ’în, 1986), 2/364.

¹⁹⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/200; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256; et-Tablâvî, *eş-Şem‘atü l-muğıyye*, 1/123; el-Bennâ, *İthâfü fuzalâ i l-beşer*, 26; el-Kâdî, *el-Budûrî z-zâhire*, 1/10; Muhammed ahmed Ma’bed, *Nefehât min ‘Ulûmi l-Kur‘ân*, (Kahire, Dâru’s-selâm, 2005), 1/50.

²⁰⁰ el-Cevherî, *Tâcü l-luğa*, 1/513.

ayrışmaları tanımlamak için kullanılır. Tarîk, rivayetin aktarımında ravilerden sonraki farklı tabakalarda meydana gelen çeşitliliklere işaret eder.²⁰¹

Örneğin, Verş kıraatinde, Ebû Yakub el-Ezrak adlı raviden gelen tarikler arasında, iki sûre arasında besmelenin terk edilmesi bir tarîk farklılığı olarak değerlendirilir.²⁰²

3.1.4.4 Vech

Kelimenin kökü Arapçada vav, cim ve he harflerinden oluşmakta olup (وجه) bir şeyin karşısı, mukabili anlamlarına gelmektedir. Bu manada vecih kelimesinin anlamı, her şeyi karşılayan ön cephe ve yüz anlamına gelmektedir. Kelimenin Arapça çoğulu vucûh (وجوه) olarak kullanılır. İnsan yüzü ifadesi bu kullanıma örnek verilebilir. Ayrıca kelime, yüzünü çevirdi ve döndü manasında da “تَوَّجَّهَ” şeklinde kullanılır. Bu durumda bu ifadenin anlamı, yüzünü başka tarafa çevirdi manasına gelir.²⁰³

Terim anlamı bakımından vech, kıraat ilmi bağlamında, okuyucunun, şer‘î olarak kabul edilen farklı seçeneklerden birini tercih etmesine olanak tanıyan ihtilaf türüdür. Bu durum, okuyucunun, kıraat sırasında karşısına çıkan farklı okuma biçimlerinden birini seçmekte serbest bırakılmasını ifade eder. Örneğin, “العالمين” kelimesi üzerinde vakf yapılması durumunda, kasr (kısaltma), tevessut /tevsît (orta uzunlukta uzatma) veya Tûl (uzatma) seçenekleri arasında okuyucunun tercih hakkı bulunmaktadır.²⁰⁴

Suyûtî²⁰⁵ bu konuda şöyle demiştir: “Eğer bir ihtilaf, yedi kıraat imamlarından birinin veya sahih senetle nakledilen diğer kıraatlerden birinin okuma biçimine dayanıyor ve bu rivayetler ümmet arasında ittifakla kabul edilmişse, bu bir kıraat olarak nitelendirilir. Ancak ihtilaf, ravilere veya ravilerden sonraki tabakalara nispet ediliyorsa, bu ya rivayet ya da tarîk olarak tanımlanır. Vecih ise okuyucunun, izin

²⁰¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256; et-Tablâvî, *eş-Şem‘atü’l-mudîyye*, 1/123; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ‘i’l-beşer*, 26; el-Kâdî, *el-Budûrû‘z-zâhire*, 1/10.

²⁰² Ed-Dânî, *Câmi‘u’l-Beyân fî’l-Kırâ‘âtî’s-Seb‘* (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmi‘atü’l-Şârika, 2007), 1/296; İbnü’l-Bâziş, *el-İknâ‘ fî’l-Kırâ‘âtî’s-Seb‘* (Mısır: Dâru’s-Sahabe li’t-Türâs, ts), 52; Es-Sehâvî, *Cemâlû’l-Kurrâ‘ ve Kemâlû’l-İkrâ‘*, thk. Mervân el-Atıyye – Mühsin Herâbe (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1997), 581; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/263.

²⁰³ el-Cevherî, *Tâcü’l-luğa*, 6/2254, 2255; er-Râzî, *Mu‘cemü mekâyisi’l-luğa*, 6/88, 89.

²⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/200; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256; et-Tablâvî, *eş-Şem‘atü’l-mudîyye*, 1/123; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ‘i’l-beşer*, 26; el-Kâdî, *el-Budûrû‘z-zâhire*, 1/11.

²⁰⁵ Es-Süyûtî, *Tabakâtü’l-Huffâz*, 223-226; Es-Sehâvî, *ed-Đav‘ü’l-Lâmi‘* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayât, ts), 65; Ez-Ziriklî, *el-A‘lâm*, 3/300-301.

*verilen farklı seçeneklerden herhangi birini uygulamakta serbest bırakıldığı bir ihtilaf türüdür.”*²⁰⁶

Bu bağlamda tarîk ya da rivayetlerden herhangi birinin ihlali, kıraat zincirinin eksik sayılmasına ve geçersiz kabul edilmesine yol açar. Ancak veche kapsamındaki seçeneklerden herhangi birini tercih etmek, okuyucunun kıraatini geçerli kılar ve bu durum bir eksiklik teşkil etmez. Örneğin, iki sûre arasında besmelenin okunması veya terk edilmesi hususundaki farklılıklar, bir vecih olarak değerlendirilir ve okuyucunun herhangi birini tercih etmesi yeterlidir.²⁰⁷

Sonuç itibarıyla tarîk, rivayet zincirindeki aktarıcı farklılıklarını ifade ederken, vecih, okuyucunun kıraat sırasında tercih edebileceği meşru seçenekleri temsil etmektedir. Kıraat, rivayet, tarik ve vecih kavramları, kıraat ilminin sistematüğini anlamak ve okuma farklılıklarını doğru bir şekilde değerlendirmek için kritik bir öneme sahiptir.

3.2 Kıraatler Arasındaki Farklılıklar

3.2.1 Vahiy Döneminde Kıraatler Arasındaki Farklılıklar²⁰⁸

Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e (s.a.v.), Cebrâil aracılığıyla Allah tarafından indirilmiş ve bu vahiy, fasih ve açık bir Arapça ile nazil olmuştur. Bu durum, Kur'an'ın Kureyş ve diğer Arap kabilelerinin lehçelerini dikkate alarak farklı kıraatlerde indirildiğini ortaya koymaktadır. Kur'an'ın bu özelliği, onun Arapça bir kitap olduğunu ifade eden "*Bu, Arapça bir Kur'an'dır*"²⁰⁹ ve "*Apaçık bir Arapça lisanla indirilmiştir*"²¹⁰ ayetlerinde açıkça belirtilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu kıraatleri bizzat öğrenmiş ve Allah'ın emri doğrultusunda sahâbeye öğretmiştir. Bu, "*Ey Resul! Sana Rabbinden indirileni tebliğ et*"²¹¹ ve "*Biz onu insanlara ağır ağır okuman için indirdik*"²¹² ayetleriyle doğrudan ilişkilidir.

²⁰⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256.

²⁰⁷ el-Bennâ, *İthâfü fuzalâ 'i'l-beşer*, 1/26, 27; el-Kâdî, *el-Budûrû'z-zâhire*, 1/11; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/256.

²⁰⁸ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Ahrufu's-Sab'a li'l-Kur'ân*, thk. Abdülmüheymin Tahhân, (Mekke, Mektebetü'l-menâra, 1987), 46; Dânî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/119; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/413; Abdülkayyûm Abdülgafûr es-Sendî, *Safahât fî 'Ulûmi'l-Kıraât*, (ys. el-Mektebetü'l-Amdadiyye, 1994), 35; Muhammed Habeş, *el-Kıraâtü'l-Mütevâtire ve eseruha fî'r-resmi'l-Kur'ânî ve'l-Ahkâmî's-Şer'iyye*, (Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1999), 41-42.

²⁰⁹ Yusuf, 12/2.

²¹⁰ Şuarâ, 26/195.

²¹¹ Mâide, 5/67.

²¹² İsrâ, 17/106.

Hız. Peygamber (s.a.v.), kıraatlerin farklılıklarını ümmet için bir kolaylık ve esneklik olarak bırakmış, bu farklılıkların tamamının Allah'tan gelen vahyin bir parçası olduğunu beyan etmiştir. Bu farklılıklar, sahâbenin farklı lehçelerine uygun bir esneklik sağlamakla kalmamış, aynı zamanda Kur'an'ın ezberlenmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), bu kıraatleri ümmete öğretmiş ve sahâbenin, kendisinden duyduğu herhangi bir kıraati tercih etmesinin meşru olduğunu ifade etmiştir. Bu kıraatlerin tamamı, ilahî vahiy ile sabit olduğundan, sahâbenin farklı kıraatleri tercih etmesi bir ihtilaf kaynağı değil, rahmetin bir tezahürüdür.

Hız. Peygamber (s.a.v.), kıraat ilminin ilk otoritesi ve öğretmeni olarak kabul edilir. Çünkü o, kıraatlerin tümünü Cebrâil vasıtasıyla Allah'tan almış ve bu farklılıkları sahâbeye aktarmıştır. Bu bağlamda, İmam Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde yer alan bir rivayette, Hız. Peygamber (s.a.v.), *"Cebrâil bana Kur'an'ı bir harf üzere okuttu; ancak ben artırılmasını talep ettim. Bu talep üzerine yedi harfe kadar artırıldı"* buyurmuştur.²¹³ Yedi harf meselesi, Kur'an'ın farklı okuma biçimlerini ifade etmekte olup, bu kıraatlerin tümü, ilahî vahyin bir parçası olarak kabul edilmektedir.²¹⁴

Kıraat farklılıkları, Hız. Peygamber'in (s.a.v.) sağlığında ortaya çıktığında bizzat onun tarafından çözüme kavuşturulmuş ve sahâbe arasında ihtilaflara mahal verilmemiştir. Örneğin, Hız. Ömer ile Hişâm b. Hakîm²¹⁵ arasında yaşanan kıraat ihtilafında, Hız. Peygamber (s.a.v.), her iki kıraati de dinlemiş ve *"Kur'an, yedi harf üzere indirilmiştir; size kolay geleni okuyunuz"* diyerek her iki kıraati de onaylamıştır. Bu örnek, kıraatlerin Peygamber'in kontrolü altında olduğunu ve farklı okuma biçimlerinin onun tasdiki ile meşruiyet kazandığını göstermektedir.²¹⁶

²¹³ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 3/122; Müslim, *Sahîh-ü Müslim* adlı eserinde, "هَكَذَا أُنْزِلَتْ، إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ" ifadesiyle bu ziyadeyi içeren bir rivayette bulunmuştur. Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, 1/560.

²¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bağâ, (Dımaşk, Dâru İbn Kesîr, 1993) 3/122.

²¹⁵ El-İclî, *Târîhu's-Sikât*, thk. Abdül'alîm el-Bestevî (Suudi Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 2/328; İbn Hibbân, *es-Sikât* (Hindistan: Dâ'iratü'l-Ma'ârif, 1973), 3/434; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Mektebetü Nahdatü Mısır, 1992), 4/1538; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-Gâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad – Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 5/372; Es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât* (Beyrut: Dâr İhyâ' ü't-Türâs, 2000), 27/205.

²¹⁶ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 6/184; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 1/561.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) kıraatleri öğretimindeki rolü, onun bu ilmin ilk ve en yetkin kaynağı olduğunu ortaya koymaktadır. Onun bıraktığı kıraat mirası, sahâbe tarafından titizlikle korunmuş ve sonraki nesillere sahih bir şekilde aktarılmıştır. Böylece, Kur'an'ın lafızları, kıraat üslupları ve rivayet zincirleri, ilahî vahyin güvenilirliğini koruyarak günümüze ulaşmıştır. Bu durum, Kur'an'ın hem lafız hem de tilavet yönünden ilahî koruma altında olduğunu teyit etmektedir.

3.2.2 Raşit Halifeler Döneminde Kıraatler Arasındaki Farklılıklar

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) vahiy alırken kıraatlerin çeşitli lehçelere uygun olarak inmesini talep etmesi, Arap kabileleri arasındaki dil farklılıklarını göz önüne alan ilahî bir kolaylık sağlama gayesine dayanıyordu. Sahâbe, farklı lehçeler ve kıraatler üzerinde Hız. Peygamber'den (s.a.v.) öğrendiklerini, kendi lehçelerine uygun bir biçimde nakletmişlerdir. Bu durum, İslam fetihleriyle birlikte İslam coğrafyasının genişlemesiyle daha belirgin hale gelmiş; her sahâbe, bulunduğu bölgedeki insanlara kendi öğrendiği kıraat üzere Kur'an'ı öğretmiştir. Örneğin, Hız. Ömer (r.a.), “مالك يوم” ve “صراط من انعمت عليهم غير المغضوب عليهم و غير الضالين” şeklindeki kıraatleriyle tanınmıştır.²¹⁷ Benzer şekilde, Hız. Ali (r.a.), “امن الرسول بما انزل اليه و امن المؤمنون”²¹⁸ şeklinde okurken²¹⁹, Übey b. Kâ'b (r.a.)²²⁰, “فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى” kıraatini nakletmiştir.²²¹

Bu kıraat farklılıkları, Hız. Osman (r.a.) döneminde, İslam ümmeti arasında belirginleşmiş ve kimi zaman ciddi ihtilaflara neden olmuştur. Bunun üzerine Hız. Osman, mushafların tek bir kıraat ve yazı şekli üzerine toplanması gerektiğini belirterek, bu amaçla sahâbeyi görevlendirmiştir. Bu süreçte Zeyd b. Sâbit'in liderliğinde oluşturulan heyet, Kur'an'ı Kureyş lehçesine uygun bir biçimde yazmış ve farklı mushafların yakılmasını emretmiştir. Bu karar, kıraat farklılıklarının kontrol

²¹⁷ Fâtiha, 1/4

²¹⁸ Bakara, 2/285

²¹⁹ el-Mekkî, *el-İbâne*, 47-48; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/413.

²²⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), III, 378; İbn Hibbân, *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrâhîm (Mansûrâ: Dâru'l-Vefâ, 1991), 31; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Âdil b. Yûsuf el-'Azzâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998), I, 214; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğâbe*, I, 168.

²²¹ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abdü, (Kahire, el-Fârûku'l-hadîse, 2002), 159-164.

altına alınması ve ümmetin birliğinin korunması açısından son derece önemli bir dönüm noktasıdır.²²²

H. Osman (r.a.), bu süreci şu ifadelerle özetlemiştir: “*Eğer Zeyd b. Sâbit ile herhangi bir hususta ihtilafa düşerseniz, onu Kureyş lisanıyla yazın;*”²²³ çünkü Kur'an, Kureyş lehçesiyle indirilmiştir.” Bu emir doğrultusunda, İslam dünyasının farklı bölgelerinde kullanılan tüm mushaflar ortadan kaldırılmış ve tek bir mushaf standardı oluşturulmuştur. Bu süreç, Kur'an'ın metin ve kıraat açısından korunmasını sağlayarak, sonraki nesiller için bir güvence teşkil etmiştir.²²⁴

Sonuç itibarıyla, kıraatlerdeki farklılıklar, Kur'an'ın evrensel mesajını farklı lehçelere uygun bir esneklikle sunma hikmetine dayansa da bu farklılıkların birlik ve bütünlük içinde muhafaza edilmesi, H. Osman'ın (r.a.) icraatı sayesinde mümkün olmuştur. Mesâhif-i Osmanî hem kıraatlerin kontrol altına alınmasını hem de ümmetin Kur'an etrafında birleşmesini sağlayan önemli bir dönüm noktası olarak tarihteki yerini almıştır.

3.2.3 Şehirlere Gönderilen Mushaflar Işığında Kıraatler Arasındaki Farklılıklar

H. Osman b. Affân (r.a.), İslam ümmeti içinde kıraat farklılıklarının yol açabileceği ayrışmaları fark ederek bu meseleye çözüm getirmiştir. Kur'an'ın çeşitli kıraatlere dayalı olarak okunması, farklı bölgelerde yaşayan Müslüman topluluklar arasında lehçelerden kaynaklanan okuma farklılıklarını daha da belirgin hale getirmiştir. Bunun sonucunda, bu durumun ümmet içinde ciddi ihtilaflara yol açabileceği öngörülmüş ve H. Osman (r.a.), Kur'an'ın tek bir kıraat üzere okunmasını sağlamak amacıyla önemli bir düzenleme yapmıştır. Bu süreçte, Medine'de toplanan sahâbiler, Zeyd b. Sâbit liderliğinde bir heyet oluşturarak Mushafları yeniden yazmıştır. Yazılan bu Mushaflar, Kureyş lehçesi esas alınarak derlenmiş ve farklı İslam bölgelerine gönderilmiştir. Medine'de kalan ana Mushaf, "Mushaf-ı İmam" olarak adlandırılmıştır.²²⁵

H. Osman (r.a.), bu Mushaflarla birlikte sahâbenin önde gelen kurra da görevlendirmiştir. Bu âlimlerin her biri, belirli bir bölgeye gönderilerek, o bölgedeki

²²² Zehebi, *Ma'rifatu'l-Kurrâ'*, 9; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/257.

²²³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, 4/180.

²²⁴ Buhârî, *el-Câmiü's-Sahîh*, 6/183.

²²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1/403.

Müslümanlara Mushafların okunuşunu öğretmiştir. Örneğin, Abdullah b. Saib el-Mahzumî Mekke'ye, Ebû Abdurrahman es-Sülemî Kûfe'ye, Âmir b. Kays Basra'ya, Mugîre b. Ebî Şihâb Şam'a gönderilirken, Zeyd b. Sâbit Medine'de kalmıştır. Bu uygulama, Mushaflarda yer alan kıraatlerin sahih bir şekilde öğretilmesi ve bu kıraatler arasındaki farklılıkların belirli sınırlar içerisinde disiplin altına alınması amacıyla gerçekleştirilmiştir.²²⁶

Mushafların şekli, o dönemde noktalama ve harekeleme sistemine sahip olmaması nedeniyle, kıraatler arasında belirli bir esneklik bırakmıştır. Bu durum, aynı Mushaf metninden farklı kıraatlerin çıkarılmasına imkân tanımıştır.²²⁷ İfade edilen bu duruma örnek olarak, “إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا”²²⁸ ayetinde geçen “فَتَبَيَّنُوا” kelimesi verilebilir. “فَتَبَيَّنُوا” (araştırın) ve “فَتَبَيَّنُوا” (kesin bilgi edinin) kıraatleri arasında bir farklılık bulunmakla birlikte, bu iki okuma da Mushaf yazımına uygun olarak değerlendirilmiştir.²²⁹ Böylelikle, Mesâhif-i Osmanî, Kur'an kıraatleri arasındaki uyumun sağlanması için önemli bir araç haline gelmiştir.²³⁰

Hz. Osman (r.a.), gönderilen mushafların esas alınmasını ve bu mushaflara aykırı olan diğer mushafların imha edilmesini emretmiştir. Bu, hem kıraatlerin çeşitliliğini sınırlandırmış hem de ümmet içinde birliğin sağlanmasına katkıda bulunmuştur. Mekki b. Ebî Tâlib²³¹, bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “Hz. Osman (r.a.), Mushafları yazdırdıktan sonra bunları çeşitli İslam bölgelerine gönderdi ve insanların yalnızca bu Mushaflara uymalarını, diğer kıraat ve Mushaflardan vazgeçmelerini emretti. İnsanlar, gelen Mushaflarda yazılı olan kıraatle, önceden öğrendikleri kıraatler arasında uyum bulunanları okudular ve metinle uyuşmayan kıraatlerden vazgeçtiler.”²³²

Sonuç itibarıyla Hz. Osman'ın (r.a.) düzenlemesi, Kur'an'ın metninin ve kıraatlerinin korunmasında tarihî bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Mesâhif-i Osmanî,

²²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

²²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

²²⁸ Hucurat, 49/6.

²²⁹ Mekki, *el-İbâne*, 49; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/7-8.

²³⁰ En-Nisâbü'rî, *el-Mebsût fî'l-Kırâ'âtî'l-'Aşr*, thk. Sebî' Hamza Hâkîmî (Dımaşk: Mecme'u'l-Luğatî'l-'Arabiyye, 1981), 180; İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kırâ'ât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1996), 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251.

²³¹ Ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 17/591-592; Aynı müellif, *Ma'rifetü'l-Kurrâ*, 220; El-Ednehvî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 114.

²³² Mekki, *el-İbâne*, 48-49.

kıraat farklılıklarının kontrol altına alınmasını sağlamış ve İslam ümmetinin Kur'an etrafında birleşmesini mümkün kılmıştır. Bu uygulama, Kur'an'ın metin ve kıraat açısından sahih bir şekilde korunmasına yönelik ilahî hikmetin bir tezahürü olarak değerlendirilmiştir.

3.3 Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi

Kıraat ilmi, tefsir ilmiyle güçlü bir bağa sahiptir. Bu ilişki, kıraatlerin kabul edilme şartları ve ayetlerin tefsiri açısından belirginleşmektedir. Kıraatlerin anlam zenginliği ve yorum çeşitliliği, Kur'an'ın mesajının daha iyi anlaşılmasını sağlamış ve kıraat farklılıkları, tefsir ilminin en önemli kaynaklarından biri haline gelmiştir. Ancak, kıraatlerin kabul edilebilirliği açısından farklı dereceler bulunmaktadır. Bu bağlamda kıraatler, kabul edilen, reddedilen ve şâz olmak üzere üç ana kategoriye ayrılmaktadır. Bu yönüyle Kur'an'ın lafzî yapısı üzerinde doğrudan etkili olan kıraatler, tefsir faaliyetinin de hem zeminini hem de sınırlarını belirleyen unsurlar arasında yer alır. Bu nedenle kıraatlerin tefsirle olan ilişkisi, sadece teknik bir mesele değil, aynı zamanda anlam üretiminin temel kaynaklarından biridir.

Tefsir tarihi boyunca müfessirler, kıraat farklılıklarını dikkate alarak âyetlerin anlam katmanlarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira bir âyetin farklı kıraat vecihleriyle okunması, o âyete yüklenen anlamın da zenginleşmesine imkân tanımaktadır. Bu bağlamda kıraat farklılıkları, bazen nahivsel ve sarfî yönleriyle; bazen de semantik düzeydeki nüanslarla tefsire katkı sağlamıştır. Müfessirler, kıraatleri sadece nakil düzeyinde değil, aynı zamanda delâlet ettikleri anlam yönüyle de değerlendirmiş; kimi zaman kıraat farklılıklarını sebep, illet ve bağlamlarıyla birlikte izah etmiştir.

Kıraat-tefsir ilişkisinin bir diğer yönü de, Kur'an metninde yer alan kelimelerin anlam sınırlarının belirlenmesidir. Özellikle lafzın anlamının farklı kıraatlerle genişleyebildiği durumlarda, tefsir bu farklılıkları dikkate alarak çok yönlü anlamlar inşa etmiştir. Bu durum, metnin yorumuna dair çoğulculuğu desteklerken, aynı zamanda Kur'an'ın muhataplara yönelik kapsayıcılığını da göstermektedir.

Bazı müfessirler ise kıraat farklılıklarını tercihe tâbi tutarak, bağlama en uygun olanı belirleme yoluna gitmişlerdir. Bu tür tercihlerde nahiv kuralları, sahabe veya tâbiûn rivayetleri, hatta mezhep görüşleri etkili olabilmektedir. Bununla birlikte, kıraatlerin tamamı sahih ve mütevâtir kabul edildiğinde, bu farklılıkların bir çelişki

değil; bilakis Kur'ân'ın anlam derinliğine işaret eden hikmetli bir çeşitlilik olduğu savunulmuştur.

Sonuç olarak, kıraat ilmi ile tefsir ilmi arasında güçlü bir karşılıklı etkileşim söz konusudur. Kıraatler, tefsirin anlam üretimini doğrudan etkilerken; tefsir ise kıraatleri anlam bağlamında değerlendirme, açıklama ve yorumlama görevini üstlenmiştir. Bu bağlamda her iki ilim dalı, Kur'ân'ın doğru anlaşılması ve yorumlanması noktasında birbirini tamamlayan ilmî disiplinler olarak karşımıza çıkmaktadır.

3.3.1 Kabulü Açısından Kıraat Türleri

Kabul edilen kıraatler, sahih bir senede, Mushaf'ın yazımına ve Arap diline uygun olan kıraatlerdir.

3.3.1.1 Makbul kıraatler

Bu kıraat türü mütevatir ve meşhur olmak üzere iki kısma ayrılır.

3.3.1.2 Mütevatir kıraat

Bu kıraatler, geniş bir topluluk tarafından nesilden nesile nakledilmiş olup, yalan üzerinde birleşmeleri mümkün olmayacak şekilde aktarılan kıraatleri ifade eder. Bu özellik, mütevatir kıraatleri en güçlü kıraat türü yapmaktadır. Günümüzdeki kıraatlerin çoğu bu gruba dâhildir²³³

3.3.1.3 Meşhur kıraat

Senedi sahih olan, Mushaf'ın yazımına ve Arap diline uygunluk arz eden ancak mütevatir derecesine ulaşmayan kıraatlerdir. Bu kıraatler, kıraat âlimleri tarafından yaygın olarak kabul edilmiş ve sahih bir şekilde aktarılmıştır.²³⁴

3.3.1.4 Makbul olmayan kıraatler

Bu tür kıraatler üç kısma ayrılır.

- I. Senedi sahih, Mushaf hattıyla (resmü'l mushaf) uyumlu olan ancak Arap diliyle uyuşmayan ve kıraatçiler arasında kabul görmeyen kıraatlerdir.
- II. Senedi sahih olmayan kıraatlerdir.
- III. Mushaf hattıyla (resmü'l mushaf) uyumlu ve Arap diliyle uyuşan ancak senedi olmayan kıraatlerdir.²³⁵

²³³ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264; Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18.

²³⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/264; Cezerî, *en-Neşr*, 1/9.

²³⁵ el-Mekkî, *el-İbâne*, 51; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/263.

3.3.1.5 Şaz kıraatler

Şâz kıraatler, sahih bir senede sahip olmakla birlikte Mushaf'ın yazımına uymayan kıraatlerdir. Bu kıraatler ne tamamen kabul edilmekte ne de tamamen reddedilmektedir. Bu tür kıraatler, bazı durumlarda tefsir amaçlı olarak değerlendirilmektedir. Şâz kıraatlerin, kıraatlerin zengin anlam dünyasına katkıda bulunduğu durumlar, özellikle tefsir açısından önem arz etmektedir.²³⁶

Zerkeşî şaz kıraatler konusunda, söz konusu farklılıkların, mushaf hattının dışına çıkmadığı sürece Hz. Osman'ın şehirlere gönderdiği mushafla karşılaştırıldığında harflerin ve kelimelerin eksik ya da fazla okunmasında ortaya çıkacağından bahsetmiştir. Mushafların değişmediği sürece Mushaftaki hiçbir şeyin artırılmayacağını veya eksiltilemeyeceğini ifade etmiştir.²³⁷

Kıraat alanının en önemli isimlerden birisi olan İbnü'l-Cezerî ise kendi zamanlarında on kıraat imamının naklettiği kıraatler üzerinde icmanın vaki olduğunu belirtmektedir.²³⁸

Pekâlâ akılla kabulü açısından kıraat türleriyle tefsir ilmini arasındaki bağlantı ne olabilir? İlerleyen paragraflarda bu konu net bir şekilde açıklanacaktır.

Makbul olan kıraatler, tefsir üzerinde doğrudan etkili olup, ayetlerin farklı anlam katmanlarını ortaya koyar. Aynı ayetin farklı kıraatlerle okunması, birden fazla anlamın keşfedilmesine imkân tanır. Bu, Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesi yönteminin bir parçası olarak değerlendirilir ve tefsir metodolojisinin en güçlü araçlarından biri olarak kabul edilir.

Ebu Ubeyd, Fezâilü'l-Kur'an adlı eserinde şöyle demiştir: Şaz kıraatin kullanılması demek, meşhur olan kıraatin yorumlanması ve anlamının açıklanması demektir. Buna Hz. Aişe ve Hz. Hafsa'nın “حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى صلاة العصر” kıraati örnek verilebilir. Bu notlar ve benzerleri Kur'an'ı yorumlayan türdendir. Bu tür, bazı tabiinlerden de rivayet edilmiş ve olumlu kabul edilmiştir. Tabi bundan daha güçlü olanı bunların sahabe tarafından rivayet edilmesi ve ardından da bunun aynı kıraat olarak kalmasıdır. Bu durumda bu, tefsirden daha fazla ve ileri bir hal almıştır.²³⁹

²³⁶ Cezerî, *en-Neşr*, 1/14; Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 19; *el-İbâne*, 33-34, *Latâifü'l-İşârât*, 1/355.

²³⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/336.

²³⁸ Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, 18.

²³⁹ Kâsim b. Sellâm, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, 325.

Sonuç olarak, kıraat ilmi ile tefsir arasındaki ilişki, Kur'an'ın anlaşılmasında çok yönlü bir katkı sunmaktadır. Kabul edilen kıraatler, tefsir açısından temel kaynak işlevi görürken, şâz kıraatler ise anlam zenginliği sağlayan yardımcı bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Merdûd kıraatlerin ise tefsire katkısı bulunmamaktadır. Bu durum, kıraat ilminin Kur'an ilimleri içindeki merkezi konumunu bir kez daha göstermektedir.

3.3.1.6 Tefsir açısından kıraat farklılıkları

Kıraatler, Kur'an metninin okunmasında farklılık gösteren yönlerini ortaya koyarak dilsel, anlam ve tefsir açısından derin etkiler bırakmıştır. Ancak, kıraatlerin tümü tefsirle doğrudan ilişkili değildir. Kıraatlerin tefsirle olan ilişkisi iki duruma indirgenebilir: İlki, tefsirle doğrudan bir bağ kurmayan; ikincisi ise tefsir üzerinde etkisi bulunan kıraatlerdir.

3.3.1.7 Anlama etki etmeyen kıraatler

Bu kıraatler, harflerin telaffuzu, harekelerin uygulanışı veya tecvid kurallarındaki varyasyonlar gibi unsurlarla ilgilidir. Bu farklılıklar, harflerin mahreçleri, nitelikleri (med miktarı, imale, teshil, hems, gunne, tahkik, cehr gibi) ve Arap şive ve lehçe farklılıklarının çeşitliliği gibi unsurları muhafaza ederek Kur'an'ın tilaveti açısından zenginlik sağlamaktadır. Örneğin, "عَذَابِي" (A'râf, 7/156) kelimesinin y harfi sakın ya da fetha ile okunması bu duruma örnek olabilir.²⁴⁰

Ayrıca farklı irab vecihlerinin bulunması da buna başka bir örnektir. Bakara sûresinde geçen “حتى يقول الرسول”²⁴¹ ifadesinde lam harfinin fethalı ve ötreli okunması ve “لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة”²⁴² buyrulan ayette geçen cins-i nefyeden لا veya nafiye لا'sından sonra gelen tüm isimlerin ötreli ya da fethalı ya da bazısının ötreli bazısının fethalı okunması yönünde görüş bildirilmesi bu konuya örnek verilebilir.

Kıraatin bu yönden bir ayrıcalığı vardır, çünkü kıraat başka bir şeyin korumadığı Arapça yapıyı muhafaza etmiştir. Kıraat, harflerin mahreçlerden çıkışına göre Arapların konuşma keyfiyetini ve niteliğini korumuştur. Ayrıca lehçelerin Araplar nezdindeki konuşma farklılıklarını ortaya koymuştur. Bu da kârîlerin sahih senetlerle sahabeden öğrenmesiyle mümkün olmuştur. Bu amaç gerçekten çok

²⁴⁰ A'râf 7/156.

²⁴¹ el-Bakara 1/214.

²⁴² el-Bakara 1/254.

önemlidir. Ancak bununla beraber bunun tefsirle bir alakası yoktur çünkü anlam çeşitliliğine ve farklı delalet vecihlerine çok büyük bir etkisi bulunmamaktadır.²⁴³

3.3.1.8 Anlamı etkileyen kıraat farklılıkları

Bu kıraat çeşidi harf ve kelimelerin kurrâlar tarafından farklı şekillerde okunmasıyla ortaya çıkan kıraat türüdür. Örneğin, Fatiha sûresinde “مالك يوم الدين” ve “ملك يوم الدين” kıraatleri, birincisinde Allah’ın mülkün mutlak sahibi olduğunu, ikincisinde ise hüküm ve yönetimin mutlak sahibi olduğunu ifade ederek anlam zenginliği sağlar.²⁴⁴ Benzer şekilde, “ننشرها” ve “ننشرها” kıraatleri, birincisinde Allah’ın ölüleri dirilttiğini, ikincisinde ise kemikleri yerli yerine getirdiğini ifade ederek farklı anlamlar ortaya koyar. Bu tür kıraat farklılıkları, ayetin anlam katmanlarını artırarak tefsir açısından derinlik kazandırır.²⁴⁵

Bunun yanında harekenin değişmesiyle mananın da değiştiği durumlar sözkonusudur. Buna aşağıdaki ayetler örnek verilebilir: “ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون”²⁴⁶ Nâfi, ayette “يصدون” kelimesinde geçen sad harfini ötreli, Hamza ise esreli okumuştur. Birinci durumda mana, başkalarının imanına mâni olma, onları engelleme anlamına gelirken ikinci durumda kendilerinin yüz çevirmesi anlamına gelmektedir. Aslında her iki mana da onlardan ortaya çıkmaktadır ve bu yönüyle bu türün tefsirle daha fazla bağı bulunmaktadır. Çünkü iki lafızdan birisinin kıraatinin tespiti, diğer kıraatin de aynı anlamda ya da farklı bir anlamda belirlenmesini sağlar.

Kıraatlerin çeşitliliği, ayetlerin çok yönlü olarak tefsir edilmesini mümkün kılar. Bu, Kur’an’ın belagatine katkıda bulunarak, bir ayetin birden fazla anlama gelebileceği durumlar yaratır. Örneğin, “حتى يطهرن”²⁴⁷ ayetinde geçen “يطهرن” kelimesi, hem şeddeli hem de sakin olarak okunarak, temizlik ve arınma kavramlarını farklı açılardan vurgular. Yine “لامستم النساء”²⁴⁸ ve “لمستم النساء” kıraatleri, kelimenin hem fiziksel temas hem de cinsel ilişki anlamlarını içerebileceğini ortaya koyar.

Tefsirle ilişkili kıraatlerin belagat açısından önemi, İbn Âşûr’un şu ifadesinde somutlaşır: “*Vahyin farklı kıraatlerle nazil olması, Kur’an’ın anlam katmanlarını zenginleştirme gayesine yöneliktir. Bir kıraat, diğer bir kıraati tamamlar ve her iki*

²⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/51.

²⁴⁴ el-Fâtiha 1/4.

²⁴⁵ el-Bakara 2/259.

²⁴⁶ Zuhruf 43/57

²⁴⁷ el-Bakara 2/222.

²⁴⁸ en-Nisâ 4/43.

*kıraat birden fazla anlamın ortaya çıkmasını sağlar.”*²⁴⁹ Bu bağlamda, kıraatlerin hiçbirinin diğerine üstün tutulmaması gerektiği, zira her birinin sahih bir senetle Peygamber’e (s.a.v.) dayandığı belirtilmiştir. ²⁵⁰ Ebû Ca’fer en-Nehhâs’ın ²⁵¹ bu husustaki yorumu da dikkat çekicidir: "Bir topluluğun üzerinde icma ettiği kıraatlere dil uzatmak caiz değildir; bu kıraatler yalnızca Peygamber’den (s.a.v.) alınmıştır. ²⁵²

Sonuç itibarıyla, kıraatlerin tefsirle ilişkisi, metnin dilsel boyutuyla sınırlı kalan unsurlardan ziyade anlam farklılıkları üreten kıraatlerde belirginleşmektedir. Kabul edilen kıraatler, tefsirin temel kaynaklarından biri olarak görülürken, şâz kıraatler ise bazı durumlarda tefsirsel yorumlara katkı sağlayabilmektedir.

3.3.1.9 Kıraatler arasındaki ihtilaf türleri

Genel olarak, “ihtilaf” kelimesi duyulduğunda, zihinlerde sıklıkla iki zıt ve birbirine karşıt anlamın varlığına ilişkin bir algı oluşur. Ancak Kur’an-ı Kerim dikkatle incelendiğinde, Allah Teâlâ’nın inkârcılara ve Kur’an’dan yüz çevirenlere yönelik bir soru sorduğu görülmektedir: “*Hâlâ Kur’an üzerinde düşünmüyorlar mı? Eğer o, Allah’tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı, onda birçok çelişki bulurlardı.*”²⁵³ Bu ayette, inkâr edilemez bir şekilde Kur’an’ın uyum ve tutarlılık barındırdığına dikkat çekilmekte, buna karşılık inkârcıların Kur’an’ın mesajını tefekkür etmeleri gerektiği vurgulanmaktadır.

Bu ifade, Kur’an’ın tüm muhatapları için derin bir anlam taşır: Allah Teâlâ, Kur’an’daki ayetlerin birbiriyle tam bir uyum ve tutarlılık içinde olduğunu ve burada herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ilan etmektedir. Eğer muhataplar, Kur’an’ın içerdiği bu derin anlam uyumunu ve belagatini tefekkür ederlerse, Allah’ın onlara yönelik delilinin açık ve net olduğunu görebilirler.²⁵⁴

Bunun manası şudur:

Sana indirilen Allah’ın kitabının uyum ve düzenini hiç düşünüp Allah’ın onların aleyhine olan delillerini görmüyorlar mı? Sana itaatten ve emirlerine uymaktan yüz çevirmesinler. Görmüyorlar mı, eğer o, Allah’tan başkası tarafından (indirilmiş)

²⁴⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1/55.

²⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1/55-56.

²⁵¹ ez-Ziriklî, *el-A’lâm*, 6/174-175.

²⁵² Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 2000), 5/143.

²⁵³ en-Nisâ, 4/82.

²⁵⁴ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*(Dâru’t-terbiye ve’t-Türâs, ts), 8/567.

olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı. Bu ondan yüz çevirenlerin değil ancak onu inceleyen, tefekkür ve tedebbür edenlerin görebileceği bir özelliktir.

Ebû Hayyân bu konuda ayet ve barındırdığı manayla ilgili olarak, belli bir süre konuşan bir konuşmacının konuşmasında mutlaka birçok ihtilaf ve çelişkiler bulunur. Fakat Kur'an-ı Kerim'de böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü o her şeyi kuşatan bir mucize, belagat baş yapıtı, doğru haber ve açık bir anlamı ve hertürlü noksan sıfattan münezzeh olan Allah (c.c)'nin ürünüdür.²⁵⁵

Kur'an'da herhangi bir ihtilafın olup olmadığını, akılların kavrayabileceği ve kerim kitapla uyusabilecek şekilde bir değerlendirme pek çok yönle ele alınabilir. Bu durum ancak ihtilafın ne olduğunun anlaşılmasıyla açıklanabilir. İhtilaf; çelişki arz eden ihtilaflar ve çeşitlik katan ihtilaflar olmak üzere iki kısma ayrılır.

Çelişkili ihtilaf genel olarak, Kur'an'da bulunmamaktadır. Kur'an'ın ayetleri arasında herhangi bir çelişki ya da tezat yer almaz. Bu nedenle, Kur'an'daki ifadelerin birbirini tekzip etmesi ya da ayetlerin birbiriyle çelişmesi söz konusu değildir. Kur'an'ın hükümleri, haberleri ve üslubu birbiriyle tutarlı ve uyumludur. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “*Rabbinin sözü doğruluk ve adalet bakımından tamdır*”.²⁵⁶ Bu, Kur'an'ın haberlerinin doğruluğunu ve hükümlerinin adaletini ortaya koyar.²⁵⁷

Çeşitlilik katan ihtilaflar, kıraatler arasında görülen çeşitlilik ve anlam derinliğini ifade eder. Kıraatlerdeki bu farklılık, Kur'an'ın mesajını tamamlayıcı ve anlamını zenginleştirici bir işlev görür. Örneğin, “وَاذْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ” ayetindeki²⁵⁸ “أُمَّة” kelimesi, bir kıraatte “uzun bir zaman aralığı” anlamını taşıırken, başka bir kıraatte “unutma” anlamına temel teşkil edebilmektedir. Her iki anlam da aynı bağlama uygun bir şekilde Kur'an'ın mesajını tamamlar. Bu tür ihtilaf caiz olup kıraat ihtilafları dendiğinde kastedilen ihtilaf türü bu türdür.

Buna göre kıraatta var olan ihtilaflar; çelişkili ihtilaflar değil, manaya çeşitlilik katan türden ihtilaflardır.

²⁵⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*, (Beyrut, Dâru'l-Fikir, 2000) 3/725-726.

²⁵⁶ (وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدًا) En'âm 6/115.

²⁵⁷ İbn Kuteybe, *Tevilü Müşkili'l-Kur'an*, 33.

²⁵⁸ Yusuf, 12/45

İbnü'l-Cezerî bu konuda yedi harf konusundaki ihtilaf gerçeğinin Rasulüllah tarafından ifade edildiğini ifade eder. Bunun yararı ise bu konuda işaret edilen ihtilaf, çelişkili ihtilaflar olmadığını, anlam için çeşitlilik oluşturan ihtilaflar olduğunu aktarır. Zira Allah Teâlâ'nın beyanlarında çelişkili bir ifadenin bulunması imkânsızdır. Çünkü Allah Teâlâ bu konuda “*Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı*”²⁵⁹ buyurmuştur.”²⁶⁰

Pek çok kurra kıraat farklılıklarında aşağıdaki üç noktanın bulunması gerektiğini ifade etmiştir.

Bunlardan ilki ise lafız ihtilafı ve mana ittifakıdır. Bu durumda, aşağıdaki örnekte görüleceği üzere kıraatte bir harfin fazla ya da eksik olması, iki kelimeden birinde yapı açısından bir fazlalık bulunmasına neden olur. Mesela “إِذَا كُنَّا عِظَامًا”²⁶¹ ayetinde “تخرة” kelimesinde elif harfi olmaksızın kullanılmış ve “تخرة” kelimesinde de elif harfi kelimeye eklenmiştir.”²⁶²

Aşağıdaki örnekte görüleceği üzere şeddeli şeddesiz kullanımda konuya örnek kabilindendir.

“²⁶³حتي إذا جاؤا ها فتحت أبوابها...” ayetindeki “فتحت” kelimesi örnek verilebilir. Söz konusu kelimedeki “te” (التاء) harfi şeddeli okunmuş ve eylemin tekrarına dikkat çekilmiştir. Sanki arka arkaya defalarca açılmış olması ya da çoklu açılması ya da açılma eyleminin aşırılığı ifade edilmiştir. Bazılarına göre de “فتحت” kelimesindeki “te” (التاء) harfi ise şeddesiz ve kesreli okunmuştur. Bununla da açılma eyleminin tek bir sefer gerçekleştiğinin ifade edilmesi amaçlanmıştır.”²⁶⁴

İkincisi ise aynı konudan bahsetmelerine rağmen lafız ve mana ihtilafı bulunmasıdır. Bu durumda, bir kıraat adeta diğerinin anlamını açıklıyor gibidir.

²⁵⁹ (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) Nisâ 4/82.

²⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/49.

²⁶¹ Nâzi'ât, 79/11.

²⁶² İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 748, *İbn Hâleveyh, hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 362, *el-Huccetu lil-Kıraati's-Seb'a*, 6/371.

²⁶³ Zümer, 39/71.

²⁶⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *el-hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Abdülâl Sâlim Mekram, (Beyrut, Dâru's-şurûk, 1980) 311, *el-Huccetu lil-Kıraati's-Seb'a*, 6/100; İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 625-626.

Bu duruma örnek olarak fatiha sûresi dördüncü ayetinde geçen “مالك يوم الدين” lafızları verilebilir. Bu durumda “ملك – مالك” Bu sözcüğü bazıları elifli bazıları ise elifsiz okumuştur.²⁶⁵

Bu ayette geçen “المجالس” lafzının²⁶⁶ “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا” kıraati hakkında cemi’ ve müfred olmak üzere iki rivayet bulunmaktadır. Bu kelime cemi’ kabul edildiğinde bütün ilim ve irfan meclisleri kastedilmekte olup bu durumda hitap bütün müslümanları kapsayacak şekilde genel olur. Müfred olarak kabul edildiğinde sadece Allah Resulü (s.a.v.) ’in meclisi kastedilir ki bu durumda da hitap sadece sahabeye yönelik olur.²⁶⁷

Üçüncüsü ise lafız ve mananın külli olarak farklılığı ki bu durumda her kıraatin anlamı müstakil bir ayet hükmünde olur. Bu iki şekilde gerçekleşir.

- a) Kıraat farklılığının, aynı kelime ya da lafzın farklı şekillerde okunmasına dayanmasıdır. Bu durumda, ilgili lafzın hükmü; kıraatlerin her birinin ifade ettiği anlamların tamamını kapsar ve bu anlamlar arasında bir bütünlük kabul edilir.

Buna, “وَمَا هُوَ عَلَى الْعَذَابِ بِضَنِينٍ” ayeti²⁶⁸ hakkında rivayet edilen kıraatler örnek verilebilir. Bu ayette geçen “ضَنِينٍ” sözcüğü “ظَنِينٍ” şeklinde “za” (الظاء) harfi ile okunmuş ve durumda anlamı; vahyi tebliğ etme konusunda o töhmet altında bırakılamaz zira o, vahyi size ondan birşey eksiltmeden ve ona birşey eklemeden tebliğ etmektedir, şeklinde olur. “Dat” (الضاد) harfyle “ضَنِينٍ” okunduğunda ise anlamı; kendisine indirilen vahiy konusunda o hiç cimri değildir. Çünkü o sizi eğitmekte ve onları size öğretmektedir, şeklinde olur. Ayrıca Rasulüllah bu ayetler konusunda hiç cimri değildir ve kesinlikle bu emanete sahip çıkması konusunda töhmet altında bırakılamaz zira o işittiği gibi tebliğ etmektedir.²⁶⁹

- b) Kıraat farklılığının birden fazla lafza yönelik olmasıdır. Bu durumda, her lafız kendi kıraatine göre özel bir anlama ve hükme sahip olur.

²⁶⁵ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 77; İbn Hâleveyh, *hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 62, İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 1/19-20. Daha fazla bilgi için bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*.

²⁶⁶ Mücadele 58/11

²⁶⁷ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 704; İbn Hâleveyh, *hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 343.

²⁶⁸ Tekvir 81/23.

²⁶⁹ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 752, İbn Hâleveyh, *hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 364.

Buna, “نُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ” ayeti²⁷⁰ hakkında rivayet edilen kıraatler örnek verilebilir. “الْمَجِيدِ” kelimesi ötreli ve kesreli olmak üzere iki şekilde okunmuştur. Ötreli okuyanlar “نُو” kelimesini “نُو” sözcüğünün sıfatı saymışlardır. Bu durumda anlamı “arş sahibi –Allah Teâlâ- şanı yüce bir zattır” şeklinde olur. Esreli okuyanlar ise onu arş sözcüğünün sıfatı saymışlardır ki bu durumda da mana “yüce ve ulu arş” anlamında olur.²⁷¹

Enbari bu konuda iki kıraatten birinin başka anlam taşımasının şart olmadığını ileri sürmektedir. Eğer kıraatler böyle değerlendirilirse anlamlarında çok farklılıklar ortaya çıkması kaçınılmaz olur.²⁷²

Kıraatlerdeki ihtilaflar, Kur'an'ın tefsirine ve belagatine katkıda bulunan bir çeşitlilik sunar. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın anlam derinliğini ve kapsamını artıran bir unsurdur. Zira kıraatlerdeki ihtilaf, tezat ve çelişki değil; çeşitlilik ve zenginliktir. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın mucizevî belagatinin ve anlam bütünlüğünün bir tezahürüdür. Kıraatlerin bu yönü, Kur'an'ın eşsiz tefsir geleneği içindeki yerini daha da güçlendirmektedir.

3.3.1.10 Kıraat farklılıklarının hikmetleri²⁷³

Kıraatlerin farklılıkları, Kur'an-ı Kerim'in ümmet için okunmasını, ezberlenmesini ve anlaşılmasını kolaylaştırmakta; ayrıca onun ümmete aktarımını daha sade ve erişilebilir hale getirmektedir. Bu durum, Kur'an'ın belagat ve özlülük açısından içerdiği çok yönlü anlamlarla doğrudan ilişkilidir. Farklı kıraatlerin varlığı, Arap kabilelerinin çeşitli lehçelerine hitap ederek onların Kur'an'ı kolayca kavramalarını sağlamıştır. Nitekim Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Ey Cebrail! Ben ümmi bir ümmete gönderildim; onların arasında yaşlılar, gençler, kadınlar, erkekler ve okuma-yazma bilmeyenler vardır.”²⁷⁴ Bu çeşitlilik, Kur'an'ın şu ayetinde ifade edilen maksadın bir tezahürüdür: “Andolsun, Kur'an'ı öğüt alınması için kolaylaştırdık. Öğüt alan yok mu?”²⁷⁵

²⁷⁰ Bürûc 85/15.

²⁷¹ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 757; İbn Hâleveyh, *hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 364.

²⁷² Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâ'il-i'l-hilâf*, (Beyrut, el-Mektebetü'l-'asriyye, 2003) 1/221.

²⁷³ Cezerî, *en-Neşr*, 1/52-54.

²⁷⁴ Tirmizi, 5/44.

²⁷⁵ Kamer 54/17.

Bu hikmet, Kur'an'ın evrenselliğini ve tüm insanlık için indirilen bir mesaj olduğunu güçlü bir şekilde vurgular. Farklı kıraatler, Kur'an'ın her kesimden insana hitap eden bir kolaylık sunduğunu ve bu yönüyle ilahî kelâmın üstün bir hikmet taşıdığını kanıtlamaktadır. Üstelik bu durum, ümmetin her bir ferдинin Kur'an'a erişimini mümkün kılmakta, onları Kur'an ile güçlü bir bağ kurmaya teşvik etmektedir.

Kıraatler, Kur'an-ı Kerim'in belagat, icaz ve ihtisar özelliklerini ortaya koymaktadır. Bir kelimenin birden fazla kıraatle farklı anlamlar ifade etmesi, Kur'an'ın anlam zenginliğini ve i'cazını gösterir. Bazı kıraatlerde ifade edilen anlamlar, diğer kıraatlerde bulunmayan nüansları ortaya çıkarır. Bu, ayetlerin tek bir anlam ile sınırlı kalmayıp, farklı kıraatlerin sağladığı derinliklerle daha fazla anlam içermesini sağlar. Örneğin: “وَأْمَسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ”/“*Başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı yıkayın...*”²⁷⁶ ayetinde geçen “ve ercûleküm”/ “وَأَرْجُلُكُمْ” ifadesi, hem nasb (ayakların yıkanması) hem de cer (mest üzerine mesh edilmesi) kıraatiyle okunmuştur. Böylece, ayet iki ayrı kıraatle iki farklı şer'î hükmü kapsamış olur.²⁷⁷

Kur'an'ın belagatı, kıraatlerin sağladığı anlam çeşitliliğiyle daha da güçlü bir şekilde hissedilmektedir. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın bir yandan şer'î hükümleri belirlerken diğer yandan derin anlam katmanları sunduğunu gösterir. Kur'an'ın bu özelliği, onun yalnızca bir öğreti kitabı değil, aynı zamanda ilahi hikmetin bir tecelligâhı olduğunu kanıtlar. Kıraatlerin bu katkısı, Kur'an'ın i'cazını anlayanlar için bir rehberdir.

Kıraatler, Kur'an'ın Allah Tealâ tarafından indirildiğini gösteren delillerin ne denli uygun ve elverişli olup, kelâmın manaya olan delaletinin ne denli açık olduğunu göstermektedir. Bu kadar çok ve çeşitli kıraat farklılıklarının bulunmasına rağmen onlar içinde hiçbir çelişki, muhalefet ve zıtlık bulunmamaktadır. Aksine her biri aynı uslub ve tarzda diğerini açıklar, tasdik eder ve birbirine tanıklık ve şehadet eder mahiyettedir. Bu da Kur'ân'ın bir beşer kelâmı olamayacağını, aksine onun “*Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı*”²⁷⁸ ayetine binaen belagat

²⁷⁶ Mâide 5/6

²⁷⁷ Tabarî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 10/52-57.

²⁷⁸ Nisâ 4/82.

içeren bir delil, kati bir kanıt olduğunu göstermektedir. Bununla beraber o, *“Kendisinde hiçbir şüphe bulunmayan bu Kitab’ın indirilişi, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir gerçektir”*²⁷⁹ ayetinin delaletine binaen onu getiren zatın salt doğruluğuna delalet etmektedir.

Kıraatlerdeki çeşitlilik, ümmetin Kur’an’ın farklı anlamlarını keşfetme, hükümlerini çıkarma ve bu anlamları derinlemesine inceleme yolunda sarf ettiği çabaları artırır. Her bir kıraat, Kur’an üzerinde tefekkür eden kimselere yeni bakış açıları sunar ve bu çabalar, ümmet için büyük ecir ve mükâfatların kapısını aralar. Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *“Rableri onlara karşılık verdi: Ben, sizden, erkek olsun kadın olsun, çalışan hiçbir kimsenin amelinin zayi etmeyeceğim.”*²⁸⁰

Kıraatlerin sağladığı anlam zenginliği, ümmetin Kur’an’a olan bağlılığını artırır ve onun hikmetlerini derinlemesine anlama fırsatı sunar. Bu çaba, müminlerin hem dünyada hem de ahirette Allah’ın rızasına ulaşmalarını sağlamaktadır. Kur’an’a bu şekilde hizmet etmek, ümmet için büyük bir fazilet kaynağıdır.

Kıraatlerin zenginliği, bu ümmetin önceki ümmetlere karşı üstünlüğünü ve şerefini göstermektedir. Daha önceki ümmetlerin kutsal metinleri tek bir lafız ve anlam ile sınırlı iken, Kur’an bu ümmete farklı kıraatlerle indirildi. Bu durum, ümmetin Kur’an’a olan bağlılığını artırmış, onu öğrenme ve koruma hususunda eşsiz bir gayret göstermelerine vesile olmuştur.

Kur’an’ın farklı kıraatlerle indirilmesi, Muhammed ümmetinin Allah katındaki yüksek değerine ve şerefine işaret eder. Ümmetin Kur’an’a hizmet etme gayreti, onun ilahî mesajı koruma konusundaki sadakatini göstermekte ve bu sadakat, ümmetin Allah katındaki makamını yüceltmektedir.

Allah Teâlâ bu ümmete Kur’ân’ı Kerimi indirmekle hakikatte harikulade bir nitelik, büyük bir nimet bahşederek özel kılmıştır. Böylece bu ilahi nimet, hanif olanları yüceltme ve onu takdir etme adına ümmetin, rabbinin kitabına dayanması ve ilahi sebepleri onun sebeplerine bağlamasından kaynaklanmaktadır. Tüm kârifler, onun lehçelerini nakletmek suretiyle inkârcıların şüphelerini gidererek onu olduğu haliyle

²⁷⁹ Secde 32/2-3.

²⁸⁰ Âl-i İmrân 3/195.

aktarmaktadır. Başka hiçbir özelliği ve niteliği olmasaydı sadece bu özellik onlara yeterdi.

Kur'an'ın kıyamete kadar korunmuş bir kitap olarak varlığını sürdürmesi, onun ilâhî bir kelim olduğu açık bir delildir.²⁸¹ Kıraatlerin bu koruma sürecindeki rolü, ümmetin Kur'an'a olan bağlılığının ve onunla olan bağının gücünü yansıtmaktadır. Bu koruma, aynı zamanda Allah'ın bu ümmete olan lütfunun ve inayetinin bir göstergesidir

Kıraatler, Kur'an'ın sadece bir ümmet veya topluluğa değil, tüm insanlığa hitap eden evrensel bir mucize olduğunu göstermektedir. Onun farklı anlamları kapsayan kıraatleri, Kur'an'ın ilâhî bir kelim olduğunu ve beşer sözünün çok ötesinde bir mesaj taşıdığını ortaya koymaktadır.

Kıraatler, Kur'an'ın insanlığa sunduğu evrensel mesajı daha anlaşılır kılmakta ve onun tüm toplumlar ve zamanlar için geçerli bir rehber olduğunu ispatlamaktadır. Kur'an'ın bu çok yönlü yapısı, onun sadece bir inanç metni değil, aynı zamanda tüm insanlığa rehberlik eden bir hayat kitabı olduğunu teyit eder. Farklı kıraatlerle sunulan bu derinlik, Kur'an'ın eşsizliğini ve ilahî mesajının evrensel geçerliliğini gözler önüne sermektedir.

3.4 Kıraatlerin Fıkıha Olan Etkisi

Kur'an kıraatleri ile fıkıh ilmi arasında derin ve köklü bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin önemi, bazı fikhî hükümlerin dayanaklarının, belirli bir kıraatin sıhhatine dayanmasıyla daha da belirgin hale gelmektedir. Kıraatler, Kur'an'ın anlamlarını ve hükümlerini etkileyen temel unsurlar olarak, fıkıh usulünün teşrî' (hüküm koyma) kaynakları arasındaki yerini güçlendirmektedir. Özellikle, kıraatlerin teşrî' kaynağı olarak kabul edilmesi, fıkıh usulü çerçevesinde değerlendirilmesi gereken kritik bir meseledir.

Bu bağlamda, kıraat farklılıklarının hangi durumlarda hüccet (delil) teşkil edeceği veya etmeyeceği meselesi, İslam hukukçuları tarafından ele alınan önemli bir tartışma konusudur. Fıkıh usulü ilmini incelemek, kıraatlerin fikhî hükümlerdeki etkisini ve hangi kıraatin delil olarak kullanılabileceğini anlamada en verimli yolu sunmaktadır. Kıraatlerin teşrî' kaynağı olarak kabul edilmesi, yalnızca onların

²⁸¹ Hicr 15/9.

Kur'ân'ın mucizevi bir hususiyeti olduğunu değil, aynı zamanda İslam hukuku üzerindeki belirleyici rollerini de ortaya koymaktadır.

Bu bölümde, kıraat farklılıkları ile fıkıh hükümleri arasındaki ilişki detaylı şekilde bazı örnekler ile ele alınacaktır. Özellikle, kıraat farklılıklarının sebep olduğu farklı fikhî hükümlerin nasıl ortaya çıktığını ve bu hükümlerin usulî ve amelî bağlamda ne gibi sonuçlara yol açtığı analiz edilecektir. Böylece, kıraat farklılıklarının fikhî hükümlerin oluşumundaki rolü ve bu farklılıkların teşrî' sürecindeki işlevi ortaya konulacaktır.

3.4.1 Hayızlının Temiz Sayılması İçin Kanın Kesilmesi ya da Gusletmesi Arasındaki Farklılık

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَجِضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَجِضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ النَّوَائِبِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ²⁸²

3.4.1.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâi, Halef ve Ebu Bekr (يَطْهَرْنَ) “he ve tâ” harflerini şeddeli okudu.
- 2) Geri kalanlar (يَطْهَرْنَ) tahfifle okudu.²⁸³

3.4.1.2 Tefsir

Bu iki kıraat arasındaki farklılık, hayızlı kadının eşiyle ilişkiye girebilmesine dair fikhî hükümlerde görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili ayetlerini yorumlayan âlimler, temizliğin şartları konusunda çeşitli yaklaşımlar geliştirmiştir.

Kıraatler arasındaki farklılık, hayızlı kadının temizlenmesiyle eşine helal hale gelmesi konusunda fikhî ihtilaflara yol açmıştır. Kurtubî, bu konuda Allah Teâlâ'nın, “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ” (temizlendikleri zaman) buyruğu, temizliğin su ile yapılması amacının olduğunu savunur. Ayrıca farklı görüşleri de aktarır. İmam Malik, Şafîî, Taberî ve Medine âlimlerinin çoğunluğuna göre, hayızlı kadının eşiyle helal olması, ancak kanın kesilmesiyle birlikte gusûl abdesti almasıyla mümkün olur. Bu temizlik cünüplüğün giderilmesine benzer bir şekilde yalnızca su ile yapılabilir; teyemmüm veya başka bir yöntem bunun yerini tutmaz.²⁸⁴

²⁸² Bakara 1/222.

²⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* 1/227.

²⁸⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/309.

Buna karşın Hanefî mezhebi, farklı bir yaklaşım benimsemiştir. Ebu Hanife, Ebu Yûsuf el-Ensârî ve İmam Muhammed eş-Şeybânî göre, hayız kanamasının on günlük azami süreden sonra kesilmesi halinde gusûl almadan da kadının eşine helal hale gelmesi mümkündür. Ancak kanama, on günlük süre dolmadan önce kesilmişse, kadının ya gusûl abdesti alması ya da bir namaz vaktinin geçmesini beklemesi gerekir.²⁸⁵

Buna karşın farklı alternatifler ve deliller de ileri sürülebilir ki, Allah teala'nın hükmü şu iki şarta bağlamasıdır:

Bunlardan ilki, kanın kesilmesidir ki o zaman “حتى يطهرن” kısmı kanın kesilmesini ifade etmesidir. İkincisi ise su ile temizlenmektir ki bunu da “فإذا تطهرن” sözünden anlamak mümkündür.

Ebu Hanife'ye göre ayette ifade edilmek istenen şey temizlenme şartının kanın kesilmesine bağlanılmış olmasıdır. Dolayısıyla hem şart hem de gaye manası önemlidir. Ayetin manasında gayenin yani kanın temizlenmesi ile şartın yerine gelmesi yani temizlenmek bir aradadır. Şart ise gayenin öncesinde zikredilmiştir. Allah teala'nın sözü buna göre şöyledir; (حتى يطهرن) Tahfifle, o da şu manayla aynıdır (يطهرن) aynıyla şeddelidir.. Bu sebepten ötürü her ikisiyle amel edilmesi gerekir. İmam Mazharî ise her iki okuyuş biçimini farklı şekilde ele almıştır. Tahfifle okunan kıraati kanın kısa bir müddette kesilmesini ifade ettiğini savunmuştur. Bu durumda gusletmeden cima etmeye cevaz verilmemiş olur ki hayız kanının kısa sürede tekrar dönme ihtimali mevcuttur. Diğer kıraati ise uzun iddet müddetine hamledildiğini savunmuştur. Böylece gusletmese dahi cima edilebileceğine cevaz verilmiş olur.²⁸⁶

İmam Nesefî²⁸⁷ ise tefsirinde “حتى يتطهرن” Hafs hariç Küfeli kıraat alimlerinin hepsinin şeddeyle okumuş olduğunu aktarmıştır. Böylece manası “يَغْتَسِلْنَ” yani gusledinceye dek anlamına gelmektedir. Kelimenin aslı ise “يَتَطَهَّرْنَ” dir. Ancak “te ve tâ” harflerinin mahreçleri birbirine yakın olduğundan dolayı idğam edildiğini ifade eder. İmam Nesefî devamında farklı görüşlere de yer vermiş ve tahfifle okunan kısmını

²⁸⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/311.

²⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* 3/88-89.

²⁸⁷ Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, Hanefî fakihî ve müfessirdir. önemli eserlerinin arasında *Medârikü't-tenzîl* adlı eseri yer almaktadır. Hicri 710 senesinde vefat etmiştir. Ziriklî, *el-A'lâm* 4/67.

da açıklamıştır. Diğer kıraat âlimleri ise söz konusu kelimeyi “يَطْهُرْنَ” şeklinde okumuşlardır. Böyle olunca anlamı kanları kesilince şeklinde olmuş olur.

Nesefî’ye göre her iki kıraat iki ayet gibidir yani müstakil ayet değildir. Hüküm ve amel açısından iki müstakil ayet gibi değerlendirilir. Bundan ötürü tahfifle gelen kıraate göre hayızın çoğunluğunda kan kesilirse gusletmese de erkek hanımına yaklaşabilir şeklinde görüş belirtmiştir. Normal adet müddetinin altında kanın kesilmesi durumunda ise gusledinceye dek ya da bir namaz vakti geçinceye dek ona yaklaşamaz şeklinde ikinci görüşünü de ifade etmiştir. Buda şedde ile gelen kıraate göredir. Kıraatleri bu manalara hamletmek aksini uygulamaktan evladır. Zira bilindiği üzere ikisinden biriyle ameli terk etmek gerekebilirdi.

İmam Şafî ise, hayızlı kadının temizlenmesi için hem kanın kesilmesini hem de gusül alınmasını şart koşar. Bu görüşe delil olarak “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ” / “Temizlendiklerinde onlara yaklaşabilirsiniz” kısmını gösterir. Şafî’ye göre, bu ayette her iki şart bir arada zikredildiği için, hayızlı bir kadının eşine helal olması ancak bu iki şartın yerine getirilmesiyle mümkündür.²⁸⁸

Kıraat farklılıkları hayızlı kadının temizliği ve eşine helal hale gelmesi konusunda fikhî ihtilaflara yol açmıştır. Malikî, Şafî ve Taberî gibi âlimler, kadının ancak gusül ile temizlenebileceğini savunurken, Hanefiler, kanamanın süresine bağlı olarak gusül şartının değişebileceğini ifade etmişlerdir. Bu farklılık, kıraatlerin fikhî hükümlere olan derin etkisini ortaya koymaktadır.²⁸⁹

3.4.2 Ayakların Yıkanması Ya da Meshedilmesinin Farziyeti

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (6)]

3.4.2.1 Kıraatler

- 1) Nâfî, İbn âmir, Kisâi, Ya’kub ve Hafs (وأرجلكم) lam harfini nasb üzere okudular.

288 Ebü’l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*.thk. Yusuf Ali, (Beyrut, Dâru’l-kelimi’t-tayyip, 1998), 1/67.

289 Ebü’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsiri’l-Kur’ânî’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atiyye, (Beyrut, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1994) 2/122-123; Dâni, *Câmiu’l-Beyân* 3/385-387; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/366-369.

2) Geri kalanlar ise (وَأَرْجُلَكُمْ) cer üzere okudular.²⁹⁰

3.4.2.2 Tefsir

Kurtubî, ilgili ayetlerdeki kıraat farklılıklarının sahabe ve tâbiîn arasında görüş ayrılıklarına yol açtığını ifade etmektedir. Ona göre “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesini “فاغسلوا” kelimesi üzerine atfedilmesini benimseyerek okuyanlar, ayakların yıkanmasının farz olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş, çoğunluğun ve âlimlerin geneli tarafından kabul edilmiştir. Ayrıca bu durum, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) hem sözlerinde hem de fiillerinde sabit olan uygulamaya dayanır. Nitekim Efendimiz (s.a.v.), abdest alırken topuklarının kuru kaldığını fark ettiği kişilere, yüksek bir sesle şöyle hitap etmiştir: “*Topuklarınızı cehennem ateşinden koruyun, abdesti tam alın!*”²⁹¹ Sonrasında “*Elinizi dirseklerinize kadar yıkayın*” dediği gibi Allah teala ayette “*topuklara kadar*” diyerek sınırı belirlemiştir. Bu ise yıkanmasının vâcip olduğuna işaret eder.²⁹²

“وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesini cer üzere okuyanlar ise âmili harfî cer olan “be”/ “ب” harfî olarak kabul etmiş ve kelimeyi cer (esre) hâlinde okumuşlardır.²⁹³

İmam Taberî, kıraat âlimlerinin “وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” ifadesinin okunuşunda ihtilaf ettiklerini belirterek, bu farklılıkların yorum boyutuna değinmiştir. Ona göre, bazı Hicaz ve Irak kıraat âlimleri “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesini nasb (üstün) üzere okumuşlardır. Bu durumda, ayetin anlamı şu şekilde olmaktadır: “*Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, ellerinizi dirseklere kadar yıkayın, ayaklarınızı topuklara kadar yıkayın, başlarınızı ise meshedin.*” Taberî’ye göre, bu kıraatte “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesi, anlam bakımından kendisinden önce gelen “أَيِّدِيكُمْ” kelimesine atfedilmektedir ve dolayısıyla nasb hâlini almaktadır.

Bu kıraati tercih edenler, Allah Teâlâ’nın kullarına abdest sırasında ayaklarını meshetmek yerine yıkamalarını emrettiği sonucuna ulaşmışlardır. Bu okuyuşun anlamı, fiil ve hüküm bağlamında abdestin uygulama detaylarını belirleyen bir hüviyet kazanmaktadır. Taberî’nin bu iki kıraatin arasını cem etmesi, hem dilsel hem de fikhî boyutları dikkate alarak her iki okuyuşun Kur’ân’ın anlam zenginliğine katkıda bulunduğunu göstermektedir.

²⁹⁰ Bak: İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254.

²⁹¹ Ebu Hureyre (ra) şöyle nakletmiştir: “*Abdesti iyice alın; çünkü Ebu’l-Kâsım (sav) şöyle buyurdu: 'O topukların ateşten dolayı vay hâline!'*” Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* 1/267.

²⁹² Ebu Hureyre (ra) şöyle nakletmiştir: “*Abdesti iyice alın; çünkü Ebu’l-Kâsım (sav) şöyle buyurdu: 'O topukların ateşten dolayı vay hâline!'*” Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* 1/267.

²⁹³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/91.

Bu tartışma, kıraat farklılıklarının yalnızca Kur’ân’ın lafzî çeşitliliğini değil, aynı zamanda hüküm çıkarma (istinbat) süreçlerindeki rolünü de ortaya koymaktadır. Yine, Kur’ân kıraatlerinin dil ve tefsir boyutunda olduğu kadar, fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında da derin bir etkisinin bulunduğunu açık bir şekilde göstermektedir.

Diğer Hicaz ve Irak âlimleri “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ” ayetindeki “أَرْجُلَكُمْ” kelimesini cer (esre) halinde okumuşlardır. Bu kıraate göre, Allah Teâlâ’nın kullarına abdest alırken ayaklarını yıkamak yerine meshetmelerini emrettiği sonucuna ulaşmışlardır. Bu okuyuşu benimseyen âlimler, “أَرْجُلَكُمْ” kelimesini “رُءُوسِكُمْ” kelimesine atfetmiş ve cer hâline bağlamışlardır. Bu kıraatin anlam bakımından getirdiği sonuç, ayakların yıkanması yerine meshedilmesi gerektiği şeklindedir.

Mazharî, bu bağlamda her iki kıraatin delaletlerini bir araya getirmiş ve meseleyi hem dilsel hem de fikhî bir perspektiften ele almıştır. Ona göre, doğru olan görüş, Allah Teâlâ’nın teyemmümde yüzün tamamını toprakla meshedilmesini emrettiği gibi, abdest sırasında ayakların da tamamen suyla meshedilmesini emretmesidir. Bu durumda, bir kişi bu fiili yerine getirdiğinde hem yıkama hem de mesh işlemini gerçekleştirmiş kabul edilir. Mazharî’ye göre, ayakları yıkamak, üzerlerinden suyun akıtılması ve suyun bedene isabet ettirilmesi anlamına gelir. Aynı şekilde, meshetmek de suyun yüzeye sürülmesi ve dokundurulması anlamını taşır. Dolayısıyla, bir kişi ayaklarını yıkarken aynı zamanda meshetmiş de olmaktadır.²⁹⁴

Mazharî, bu değerlendirmede kıraatlerin anlam çerçevesini genişleterek, meshetmenin ve yıkamanın her iki kavramı da kapsayan bir mahiyet taşıdığına işaret etmiştir. Bu yaklaşım hem dilsel hem de fikhî bir bütünlük sağlayarak, kıraatlerin hükümler üzerindeki etkisini dengelemeyi amaçlamaktadır. Mazharî, kıraat âlimlerinin “وَأَرْجُلَكُمْ” kelimesindeki ihtilaflarının bu anlam genişliğinden kaynaklandığını belirtmektedir. Bazı kıraat âlimleri, ayakların meshedilmesini reddederek yıkanmasının farz olduğunu göstermek için kelimeyi nasb (üstün) ile okumuşlardır. Bu görüş sahipleri, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen hadislerin zahirini, ayakların su ile yıkanması şeklinde anlamışlardır. Diğer âlimler ise yıkamayı reddederek, meshin farz olduğunu göstermek için kelimeyi cer (esre) ile okumuşlardır.²⁹⁵

²⁹⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 3/73.

²⁹⁵ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 3/73.

Mazharî'ye göre, her iki kıraat de Kur'ân'ın anlam zenginliğini yansıtan birer delildir. Onun tefsir anlayışında, kıraatlerin bu şekilde farklı anlamlara delalet etmesi, Kur'ân'ın hükümlerindeki esnekliği ve uygulama alanlarındaki çeşitliliği göstermektedir. Bu yaklaşım, kıraat farklılıklarının yalnızca dilsel bir mesele değil, aynı zamanda teşrî' (hüküm koyma) açısından da derin bir öneme sahip olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹⁶

Biz, bu iki farklı kıraatin hükmün tartışılmasına yol açtığı kanaatindeyiz. Kıraat farklılıklarının, Kur'ân-ı Kerîm'in anlam zenginliğini yansıttığı bir gerçek olmakla birlikte, bu farklılıkların pratik düzlemde teşrî' sürecinde ihtilaflara sebebiyet verdiği de açıktır. Bu bağlamda, hadislerde de bu konuyla ilgili birçok farklı rivayetin bulunması ve her grubun kendi delillerini kuvvetli göstermek için ileri sürdüğü yorumlar, konunun daha karmaşık bir hale gelmesine neden olmaktadır.

Rivayetlerin çeşitliliği ve her bir kıraatin kendine has delil gücünün bulunması, bu meselede râcih olan bir görüşü kesin olarak tercih etmenin son derece zor olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum, Kur'ân kıraatlerinin sadece lafzî bir mesele olmaktan öte, aynı zamanda anlam ve hüküm istinbatı sürecinde çok yönlü bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, farklı kıraatlerin teşrî' açısından doğurduğu ihtilaflar, İslam hukukunun metodolojik yapısında ele alınması gereken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Konuya daha kapsamlı bir bakış sağlamak amacıyla, meseleye kıraat farklılıklarının dayandığı kaynaklardan da bakılabilir. Her bir kıraatin kendi bağlamı ve delilleri, bu tartışmanın anlaşılmasında ve doğru bir sonuca ulaşılmasında yardımcı olacaktır. Ancak, bu süreçte dikkate alınması gereken en önemli nokta, kıraatlerin birbirlerini dışlamadan İslam ilimlerinin anlam ve uygulama çeşitliliğini destekleyen bir unsur olarak ele alınması gerektiğidir.²⁹⁷

3.4.3 Yeminlerin Bir ve Birden Fazla Tekrarı

[لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (89)]

²⁹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 3/73.

²⁹⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* 6/131-130; el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* 5/76-77; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/164-166; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh* (Dımaşk, Dâru'l-Fikir, 1985), 1/222-225.

3.4.3.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâi, Halef ve Ebu Bekr (عَقَّدْتُمْ) Kasırla okudu. Yani; Elifsiz ve Tahfifle okudu.
- 2) İbnü Zekvân aynı şekilde okurken (عَقَّدْتُمْ) kelimesini elifle okudu.
- 3) Diğer deri kalanları (عَقَّدْتُمْ) kelimesini elifsiz ve şeddeli okudular.²⁹⁸

3.4.3.2 Tefsir

Kıraatlerdeki okuyuş farklılıkları, yeminin akdedilmesi konusunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu bağlamda tartışılan meselelerden biri şudur: Bir kişi, yalnızca bir kez yemin ettiğinde bu yemin bağlayıcı olur mu ve sonrasında bu yemini bozarsa kefâret ödemesi vacip midir? Yoksa yemin akdinin bağlayıcı olabilmesi için yeminini birden fazla kez tekrar etmesi mi gerekir? Bu durumda, tekrar eden yemin bozulduğunda mı kefâret gerekliliği ortaya çıkar?

Bu konuda farklı kıraatler ve bunlara dayalı fikhî yorumlar bulunmaktadır. Kurtubî, tefsirinde “عَقَّدْتُمْ” kelimesinin kâf harfinin şeddeli olarak okunması üzerine tartışmaları ele almıştır. Kurtubî’nin naklettiğine göre, Mücâhid, bu kelimenin “kasıtlı olarak yemin etmek” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Aynı şekilde İbn Ömer’den rivayetle, bu kelimenin şeddeli olarak okunmasının, yeminin tekrar edilmesini gerektirdiği, eğer kişi yeminini tekrar etmezse kefâretin vacip olmayacağı ifade edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber Efendimiz’den (s.a.v.) rivayet edilen şu hadis, bu görüşe karşı delil olarak sunulmuştur: “*Ben, Allah diler de vallahi diye bir hususta yemin ederim, sonra ondan daha hayırlısını görür, yeminimin kefâretini verip daha hayırlı olanı yaparım.*”²⁹⁹ Bu hadis-i şerif, yeminin tekrarlanmadığı durumlarda bile kefâretin vacip olacağını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, yemin akdinin bağlayıcılığı konusunda kıraatlerin getirdiği anlam farklılıkları, fikhî bir ihtilafı beraberinde getirmiştir.³⁰⁰

Ebu Ubeyd ise, şeddeli kıraatin yeminlerin defalarca tekrar edilmesini gerektirdiğini ifade etmiştir. Zira şeddeli kıraatin anlamlarından birisi de teksir/çokluktur. Ona göre, bu kıraati benimseyenlerin, yalnızca yeminlerini tekrar etmeleri durumunda kefâretin vacip olacağı, tek bir yeminle kefâret gerekmediği yönünde bir kanaati bulunmaktadır. Ancak Ebu Ubeyd, bu görüşün doğruluğundan

²⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

²⁹⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh* 11/517.

³⁰⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 3/189.

emin olmadığını belirtmiştir. Zira bu tür bir yaklaşım, İslam hukukçularının büyük çoğunluğunun ittifak ettiği (icma) görüşlere aykırıdır.³⁰¹

İmam Taberi “عَقَّدْتُ” kelimesinin kâf harfinin tahfif (şeddesiz) hâliyle okunmasının daha uygun bir kıraat olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, bu tercihin dayandığı dilsel gerekçeler, Arapların dil kullanımındaki pratiklerine dayanmaktadır. Araplar, bir fiilin defalarca tekrar edildiğini ifade etmek istediklerinde, fiili şeddeli bir şekilde kullanırlar. Örneğin, “شَدَّدْتُ عَلَى فُلَانٍ فِي كَذَا” (filancaya defalarca sert davrandım) ifadesi, bir fiilin sürekli olarak tekrar edilmesi durumunda söylenir. Ancak bir fiilden yalnızca bir kez haber verilmek istendiğinde, aynı fiilin tahfifli hâli kullanılır. Örneğin, “شَدَّدْتُ عَلَيْهِ” (ona bir kez sert davrandım) ifadesi bu durumu yansıtır.

Taberî, bu dilsel bağlam çerçevesinde, kâf harfinin tahfifli okunuşunun hem anlam açısından hem de kullanım pratiği açısından daha uygun olduğunu savunmaktadır. Ayrıca, yemin eden ve bu yeminini bozan kişiyle ilgili olarak kefâretin vacipliği konusunda, yemin eden kişinin bu yemini bir kez bile etmiş olsa ve yeminini tekrarlamamış olsa dahi, cumhurun ittifak ettiği bir hüküm bulunmaktadır. Buna göre, bir kişi yeminini kalben benimser ve daha sonra bu yeminini bozarsa, bu durumda kefâret vacip olur. Bu, İslam hukukçuları arasında ittifak edilen bir konudur ve bu bağlamda Allah Teâlâ, bu tür bir yeminle kişiyi sorumlu tutmaktadır. Bu durumda, kâf harfinin şeddeli olarak okunduğu (عَقَّدْتُ) kıraatinin anlam bakımından tercih edilir bir yönü kalmamaktadır. Taberî, bu noktada ilgili ayetin tevilini şu şekilde yapmıştır: “*Ey iman edenler! Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutmaz. Ancak, bile bile yaptığınız, kendinize vacip kıldığınız ve kalplerinizle ona bağlandığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar.*”

Bu yorum, Taberî’nin hem kıraat farklılıklarına hem de bu kıraatlerin dilsel ve fikhî bağlamlarına dair geniş perspektifini ortaya koymaktadır. Onun yaklaşımı, yalnızca kıraatlerin semantik boyutunu değil, aynı zamanda teşrî’ bağlamındaki uygulamalarını da dikkate alarak yapılmış titiz bir analiz niteliği taşımaktadır.³⁰²

Meselenin özü ifade edilecek olursa, bazı âlimler şedde ile okunan (عَقَّدْتُ) kelimesinin zahirinin, yeminin ancak tekrar edilmesiyle geçerli olacağını ifade ettiğini söylemişlerdir. Onlara göre, Allah Teâlâ’nın kişiyi sorumlu tutacağı yemin, tekrar

³⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 6/267.

³⁰² Dâni, *Câmiu ‘l-Beyân*, 7/13.

eden yemindir. Bu durumda kişi yemini bozarsa kefâret gerekir. Ancak, yemin tekrar edilmemişse kefâret gerekmez, demişlerdir.

Bununla birlikte, hiçbir fakih, yeminler konusunda bu ayetin zahirine dayanarak teşrî' açısından bu manayı kabul etmemiştir. Çünkü Hz. Peygamber Efendimiz'den rivayet edilen, daha önce zikrettiğimiz şu hadis-i şerif, bu görüşü reddetmektedir: *“Bir kişi yemin eder ve yemininin aksine daha hayırlı bir şey görürse, kefâretini öder ve daha hayırlı olanı yapar.”* Bu hadise dayanarak, yemin tekrar edilmese bile bozulduğunda kefâretin vacip olduğu konusunda âlimler arasında ittifak sağlanmışır.

Bu bağlamda, her bir kıraatin, diğer kıraatin ortaya çıkarabileceğı yanlış anlamı ortadan kaldırdığını görmekteyiz. Şedde ile okunan kıraat (عَقَّدْتُمْ), yeminin tekrar edilmesi gerektiğı vehmini doğururken, tahfifli (şeddesiz) kıraat (عَقَّدْتُمْ), bu yanlış anlamı bertaraf etmektedir. Aynı şekilde, şedde ile okunan kıraat, sehven yapılan yeminlerden ötürü de kefâret gerektiğı izlenimini kaldırmaktadır. Aslında, Allah Teâlâ'nın kişiyi sorumlu tutacağı yemin, yalnızca dilden söylenen ve kalben onaylanan yemindir.

Mekki b. ebi Tâlib ifadesine göre *“Tahfifli okumak (عَقَّدْتُمْ), yemin tekrar edilmese bile kefâretin gerekliliğini ortaya koyar ve bu sayede meseleyi netleştirir. Şeddeli okumak (عَقَّدْتُمْ) ise, yemin eden kişinin yemin sayısınca kefâret ödemesi gerektiğı anlamına gelir ve bu, yeminin tekrar edilmediğı durumda kefâretin gerekmediğı algısını oluşturabilir.”* Bununla birlikte, her iki kıraat de sahih kıraatlere dendir ve ikisi de Kur'ân'ın anlam zenginliğini ortaya koymaktadır.³⁰³

Kişinin bir kez yemin etmiş olması durumunda dahi, bu yemini bozduğunda kefâretin vacip olduğu görölmektedir. Ancak bu hüküm, kişinin yeminini hem diliyle ifade etmiş hem de kalbiyle onaylamış olmasına bağlıdır. Buna karşılık, boş ve gelişigüzel yapılan yeminlerde kefâret gerekmez. Bu durum, her iki kıraatin anlamını bütünleştirerek hem dilsel hem de fikhî bir denge sağlamaktadır.

³⁰³ Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi 'l-kırâ'âti's-seb'*, 3/89.

4. ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

4.KURAN’NIN ON KIRAATLE FÂTİHA, BAKARA VE ÂLİ-İMRAN SURELERİ ÜZERİNDEN TEFSİR EDİLMESİ

Araştırmanın gelinen aşamasında, aşera/on kıraat özelinde Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân surelerindeki kıraat farklılıklarının Mazhari tarafından nasıl değerlendirildiğini analiz edilmesi, müellifin kıraat farklılıklarına bakış açısının somut bir şekilde ortaya konulabilmesini sağlayacaktır. Bu aşamada kıraatlerin yalnızca manalarla olan ilişkisi ve etkisine odaklanılmıştır. Tefsirde, açık ve sistematik bir yaklaşım benimsenmiş ve belli başlı adımlarla ayetler ele alınmış gerekli izah, tercih ve açıklamalar yapılmıştır. Gelecek olan bütün başlıklarda da aşağıda ifade edilecek olan aşamalar takip edilecektir.

Bu minvalde;

- I. Araştırmaya konu olan her bir ayet öncelikle tamamıyla yazılacak,
- II. Ayetle alakalı olan ve özellikle on kıraat imamlarının görüşleri verilecek,
- III. Kıraat farklılıklarının lügavi/sözlük anlamlarına etkileri ve bunların açıklamaları,
- IV. Ayetin her yönüyle tefsirinin yapılması,
- V. Kıraat farklılıkları ve bu farklılıkların tefsir ilmiyle alakasını açıklamak şeklinde olacaktır.

4.1 Fâtiha Sûresi

4.1.1 Fâtiha 4. Ayeti

[مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ]

4.1.1.1 Kıraatler

1. Âsım, Kisâi, Yakub ve Halef “مَلِك” kelimesini elif ile med ile okudu.
2. Diğer geri kalan kıraat imamları da “مَلِك” elifsiz kasırla okudular.³⁰⁴

4.1.1.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“مَلِك” kelimesi siyaset ve yönetimin kendisine ait olduğu kudreti geniş kudret sahibi olandır.

³⁰⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/271.

“مَالِك” kelimesi malında, mülkünde tasarruf sâhibi olan ve ona bundan kimsenin alıkoyamadığı kimse demektir.³⁰⁵

4.1.1.3 Tefsir

Mazharî tefsirine göre Âsım, Kisâf ve Ya‘kub, “مَالِك” kelimesini med ile diğer kıraat imamaları ise “مَلِك” kelimesini kasır ile okumuşlardır. Ebû Amr, “الرحيم ملك” ifadesindeki mim harfini idğam ederek okumuştur. Ebû Amr’ın kıraat yöntemi, aynı cins, aynı mahreçten ya da yakın mahreçten gelen iki harekeli harfi genellikle idğam etme prensibine dayanır. Ancak bu kural, bazı harfler için geçerli değildir. Bu istisna harfler arasında “ع, ه, ر, س (mühmele), ب, ت, ث” ve ardından gelen diğer on harf yer alır. Örnek olarak şu ayetlerde bu durum açıkça görülmektedir:³⁰⁶

"لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ", "الشَّوْكَةُ تَكُونُ لَكُمْ", "ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ", "لَا أَبْرَحُ حَتَّى", "فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ", "وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى", "وَوُطِّعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ", "وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ", "تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمُ الْعَرَقُ", "قَالَ آمَنْتُ", "إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا", "جَعَلَ لَكُمْ", "يَعْلَمُ مَا", "أَحْسَنُ نَذِيرًا", "إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ" ve "إِنَّهُ هُوَ".

Buna ek olarak, "ه" harfinin vasl edilmesi, eğer harf mütekellim ya da mütekellim te’si değilse genellikle engellenmez. Örneğin, "تُودِي يَا مُوسَى" ve "كُنْتُ ثَرَابًا" ifadelerinde bu durum açıkça görülmektedir.³⁰⁷

Kâdî Senâullah’a göre, Allah Teâlâ “رَبِّ الْعَالَمِينَ” ayetiyle, mülkünün dünya üzerindeki mutlak kudretini izhar etmiştir. Bunun ardından gelen “مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ayetiyle ise, âhiretteki mülkünün azametini ve mutlaklığını açıkça ifade etmiştir. Burada, kıyamet gününde hükümranlığın tamamen Allah’a ait olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu tahsis, kıyamet günü Allah’ın izni olmadan hiç kimsenin konuşamayacağı ve herhangi bir tasarrufta bulunamayacağını açıkça göstermektedir.³⁰⁸

İbnü’l-Kesîr’e göre, mülkün din gününe tahsis edilmesi, diğer zamanlarda geçersiz olduğu anlamına gelmez. Çünkü “رَبِّ الْعَالَمِينَ” ifadesi zaten Allah’ın hem dünya hem de âhiretteki mutlak hükümranlığını beyan etmektedir. Burada kıyamet gününe yapılan özel tahsis, o gün hiç kimsenin mülk üzerinde bir iddiada bulunamayacağına ve konuşmaların dahi Allah’ın iznine tabi olacağına işaret etmektedir.³⁰⁹

³⁰⁵ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 1/31.

³⁰⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/11.

³⁰⁷ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/11.

³⁰⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/11.

³⁰⁹ İbni Kesir *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/25, 26.

Kurtubî de bu tahsisin sebebini, dünya hayatında Firavun, Nemrud gibi kişilerin mülk iddiasında bulunabilmesine bağlamaktadır. Ancak kıyamet günü, Allah Teâlâ'nın “لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ” ifadesiyle buyurduğu üzere, herkes O'na boyun eğecek ve hiçbir kimse mülk üzerinde ortaklık iddia edemeyecektir. Bu soruya cevap olarak ise “لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ” ifadesi gelmiştir.³¹⁰ İşte bu nedenle, “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” ifadesi, kıyamet günü Allah'ın mutlak mülk sahibi, hüküm veren ve tek otorite olduğunu ifade etmektedir. Yani o gün, yüce Allah'tan başka mülk sahibi, hüküm koyan ya da karşılık veren hiçbir varlık bulunmayacaktır.³¹¹

4.1.1.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Sultanın saltanatının tam olabilmesi için üzerinde tasarruf sahibi olduğu faydalı bir mülkünün bulunması gerekir. Ayrıca bu mülk, sahibinin izzetiyle, yani gücü, boyunduruk altına alma ve hükmünü geçerli kılma kudretiyle birleşmiş bir mülk olmalıdır. İşte bu bağlamda مَالِك ve مَلِك kıraatleri, Allah'ın hüküm ve mülk üzerindeki tam tasarrufunu ve mutlak otoritesini ifade etmek amacıyla iki farklı anlamı birden kastetmektedir. Zira Allah Teâlâ, kıyamet günü hem hakiki anlamda mülkün sahibi hem de mutlak hükümler olacaktı.³¹²

Şa'râvî ise tefsirinde bu ayetle ilgili Allah Teâlâ'nın, مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ şeklinde okunduğunda, “O günün tek ve mutlak sahibi” anlamının ortaya çıkacağını ifade etmiştir. Ayrıca مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ şeklinde okunduğunda ise, “Mülk sahiplerinin en üstünü, en yücesi” anlamının ortaya çıkacağını zira مَالِك kelimesi yalnızca kendi mülkü üzerinde tasarruf eden kimse anlamına gelirken, مَلِك (hükümdar, sultan), hem kendi mülkünde hem de başkalarının mülkünde tasarruf sahibi olan kişidir. Aynı şekilde, melik olan kişi, gerektiğinde başkalarının mülküne dair aykırı ya da tamamlayıcı hükümler koyabilir. مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ kıraatini benimseyenlere göre ise, Allah Teâlâ kıyamet gününde dilediği şekilde ve hiçbir müdahaleye maruz kalmaksızın tam bir tasarruf sahibidir. Bu kıraati benimseyenler, insanların o gün birbirlerine yardım etmeye kalkışsalar dahi hüküm ve tasarrufun yalnızca Allah'a ait olduğunu ifade eder. Buna karşılık, مَلِك kıraatini okuyanlar, Allah'ın dünyada mülk sahibi ve yaratmış olduğu kulları arasında hükmeden bir otorite olduğunu ifade eder. Ancak, kıyamet günü geldiğinde, Allah'tan

³¹⁰ Gâfir, 40/16.

³¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* 1/143.

³¹² Ebü'l, Hasen Burhânüddîn b. Hasen El-Bikâî, *Nazmud Durer Fi Tenasubil âyâti ves Suver*, (Beyrut; Darul, Kutubul, İlmiyye, 1415), 1 / 14.

başka ne bir hükümrân ne de bir mülk sahibi kalmayıp yegâne kudret ve sahip sadece Allah Teâlâ'nın olacağı görüşü daha uygundur.³¹³

Dr. Hasan Abbas, bu ayetle ilgili olarak farklı bir değerlendirme yapmıştır. Şöyle ki, Allah Teâlâ'ya kulluk etmek ve O'na kavuşmayı ummak, her iki kıraatle de mana ve eda açısından uyumludur. Her iki kıraat, icaz ve mucizenin en yüksek seviyelerine ulaşan anlamlar içermektedir. Bunun açıklaması ise dünyada insanlar genel olarak iki hedef peşinde koşar ve bu iki hedef onların yaşam gayesi haline gelir. Bunlardan birincisi, مَلِك (hükümdarlık ve saltanat), yani başta olma ve gücü elde tutma arzusudur. İkincisi ise, مَالِك (mal ve servet), yani kazanma, mal mülk sahibi olma ve büyük bir servet toplama arzusudur. Bu iki kıraat, insanların bu iki temel arzusuna işaret etmektedir. Aynı zamanda bu iki kıraat, kıyamet gününde bu iki unsurun da kulların elinde olmayacağını ve yalnızca Allah'a ait olduğunu açıkça belirtmektedir.

Bu bağlamda, kıyamet günü her iki kıraat, Allah'ın hem din gününün sahibi (مَلِك يَوْمَ الدِّين) hem de mutlak hükümrân (مَلِك يَوْمَ الدِّين) olduğunu vurgulamaktadır. Zira Allah, evrenin ve insanın tüm durumları üzerinde mutlak tasarruf sahibidir. O, her şeye sahip olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan (غني) ve her türlü övgüye layık olan (حميد) bir varlıktır. Bu da مَلِك يَوْمَ الدِّين kıraatinin bizi yönlendirdiği manadır. Her iki kıraat de kendi başına farklı anlamlar taşımakla birlikte, her iki anlam da mutlaka âhiret gününü içermekte ve kıyamet gününün hakikatine işaret etmektedir.³¹⁴

4.2 Bakara Sûresi

4.2.1 Bakara 9. Ayeti

[يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالدِّينَ ءَامَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ]

4.2.1.1 Kıraatler

1. Nâfi, İbni kesir ve Ebu Amr “وما يُخادعون” kelimesindeki ye harfinin dammesi, hâ harinden sonra elifle ve dal harfinin kesrasıyla okudular.
2. Geriye kalan kıraat imamı ise “وما يَخْدَعُونَ” elif harfi olmaksızın, ye harfinin fethası, hâ harfinin sukunu ve dal harfinin fethası üzere okudular.³¹⁵

³¹³ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 1/70.

³¹⁴ Ebü Ali el-Fârisî, *el-Kıraatü'l-Kuraniyye Mine'l-vicheti'l-belağîyye*, (Beyrut, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1975), 1/75

³¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/207.

4.2.1.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

الخدع kelimesi gizlenilen şeyin zıttını/ tam tersini yapmaktır. Hatta istenilmeyen kerih bir şeyi ortaya çıkarmaktır.

تخادع القوم kelimesi ise toplumun birbirlerini kandırması anlamında müşareket manasını da içinde bulunduran bir anlam vermektedir.³¹⁶

4.2.1.3 Tefsir

الخدع kelimesi bir kimsenin içinde gizlediği kötü düşüncenin tam tersini karşı tarafa göstermesi anlamına gelir. Arapça kullanımında, kertenkele yuvasından başını birazcık gösterdiğinde “خدع الضب”/“kertenkele aldatı” denir. Bu ifadenin kökeni, الإخفاء fiilinden gelir. Ayette geçmekte olan Allah teala’yı yani Rasûlüyle birlikte aldatmak muzaf bir kelimenin hazf edilmesiyle açıklanabilir. Yahut halifesi olması hasebiyle, Allah’ı Rasûlü ile aldatmak şeklindeki muameleleri, Allah ile olan muameleleri gibidir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

”مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ“³¹⁷

Bir diğer ayette ise şu ifadeye yer verilmiştir:

”الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ“³¹⁸

Mazharî’ye göre Buradaki “يُخَادِعُونَ” fiili aldatırlar anlamındadır. Kelime, mufâale babından gelmekte olup, karşılıklı aldatma durumunu ya da aldatmada abartıyı ifade eder. Allah Teâlâ ile aldatma durumu ise, onların Allah’a iman ettiklerini göstermekle birlikte küfürlerini gizlemelerine işaret eder. Bu kişiler, küfürlerinin en pis mertebesinde olmalarına rağmen, Allah’ın üzerlerine hükümlerini uygulaması ve Rasûlullah (sav) ile müminlerin onların iç yüzlerini gizlemeleri sonucunda, her iki taraf da birbirini aldatıyor gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Ancak burada, gerçekte zarar gören yalnızca kendileridir.³¹⁹

Pânîpetî’ye bu ifade, aynı zamanda يَقُولُ kelimesini açıklamakta veya kastedilen maksadın açıklanmasını sağlayan bir isti’naf cümlesi olarak değerlendirilebilir. İbn Amr ve Harem ehlinin kıraatinde geçen “وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ” ifadesi, Allah Teâlâ’ya hiçbir şeyin gizli kalamayacağını ve Allah’ın, münafıkların gerçek hallerini Rasûlüne ve müminlere bildirdiğini vurgular. Münafıklar ise bu

³¹⁶ İbn-i Manzûr, *Lisânul-Arab*, 3/1112.

³¹⁷ Nisâ, 4/80.

³¹⁸ Fetih, 48/10.

³¹⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/32

durumdan habersiz olarak azaptan ve rezillikten kurtulduklarını zannetmişler ve böylece sadece kendilerini aldatmışlardır. Onların aldatma çabaları, kimseye zarar vermez, sadece kendilerine dokunur.³²⁰

“وَمَا يَشْعُرُونَ” ifadesi, onların gafletlerinin çokluğunu belirtir. Şuur, duyguları algılamayı ifade eder. Burada ise, zararın kendilerine dokunduğunu dahi algılayamayacak kadar hissiz ve duyarsız oldukları ima edilmektedir. Bu duyarsızlık, tamamen kaybedilmiş bir şuur halini yansıtır.³²¹

Allah Teâlâ, Bakara sûresinin başında, ihlas üzere olan has kullarını zikretmiştir. Ardından kâfirleri, daha sonra ise münafıkları açıklamıştır. Münafıklar, bu üç grup arasında üçüncü bir sınıf olarak değerlendirilmiştir. Zira zahirî amelleri birinci gruptakilere (müminlere) benzerken, batınî durumları ikinci grup (kâfirler) ile aynı seviyededir. Bununla birlikte, münafıklar, cehennemın en alt tabakasında yer alacaklarını ifade eden ayetle³²² cezanın en ağırını alacakları bildirilmiştir.³²³

Bu tür münafık insanların Allah'ı tanımamaları ve kendisi hakkında kötü zanda bulunmaları onların bazı vasıflarındandır. Şöyle ki onlar; Akıllarının kıtlığından dolayı açığa çıkardıklarının zıddını içlerinde gizlemeleri ve (Allah'a ve Ahiret gününe iman ettik) deyip Allah teala ve müminleri aldattıklarını zanetmektedirler. Ancak bilakis sadece kendilerini aldatmaktadırlar.

Taberî, bu ayetle ilgili olarak, eğer birisi bize, “Her ne kadar münafıklar âhirete dair konularda aldanmış olsalar da, dilleriyle hakikati söylemek suretiyle müminleri kandırmış olmazlar mı?” diye sorsa, ona şöyle cevap verilir: Müminlerin aldatıldığını söylemek doğru değildir. Çünkü böyle bir şey söylenirse, bu kandırma girişiminin müminler üzerinde gerçek bir tesiri olduğu kabul edilmiş olacağını ifade eder. Oysa münafıkların aldatma girişimleri, yalnızca kendilerine zarar vermektedir. Bu durum, bir kişinin başkasıyla savaşırken kendisini öldürmesine benzer. Kişi, başkasıyla savaşta kendisini öldürür, ama yanındakine zarar veremez. Ancak dışarıdan bakan bir kişi, “O kişi başkasını öldürdü” diyebilir. Gerçekte ise, zarar gören sadece kendisidir.

³²⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/32.

³²¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/32.

³²² Nisâ, 4/145.

³²³ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, (Kahire, el-Bâb el-Halebî, 1970), 1/52, 53.

Aynı şekilde münafık, Rabbini ve müminleri aldattığını zannetmekte, ama gerçekte yalnızca kendini aldatmaktadır.

Aldatma eylemi, bir kimsenin, bir başkasını aldatmaya yönelik bir fiilde bulunması ve karşı tarafın bu durumu fark etmemesiyle meydana gelir. Ancak kandırılan kişinin, bu kandırmaya maruz kaldığını fark etmesi ve yaptığı yanlışın sonucunda bir ceza ile karşılaşacağını bilmesi, gerçek manada aldatmanın mümkün olmadığını gösterir. İşte bu sebeple, Allah Teâlâ, münafıkların yalnızca kendilerini aldattığını ve kandırdıklarını beyan etmektedir.³²⁴

4.2.1.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bazı lûgat alimleri ve müfessirler, her iki kıraatin de tek bir manaya işaret ettiği görüşüne varmışlardır. Mekki İbn Ebi Talib, bu konuda şöyle bir açıklamada bulunmuştur: “يُخَادِعُونَ” kelimesini elifsiz okuyanların bu şekilde okumalarının sebebi, lûgat ehlinin şu sözüdür: 'خادع وخدع' kelimeleri aynı manayı ifade etmektedir. Mufâale babı bazen bir kişinin yaptığı fiile delalet eder. Örneğin: 'دَاوَيْتُ الْعَلِيلَ' (Hastalığı tedavi ettim) ya da 'عَاقَبْتُ اللَّصْنَ' (Hırsızı cezalandırdım) ifadelerinde olduğu gibi.” Mekki, devamında, “Her iki kıraati aynı manaya hamletmek en güzelidir. Bunun sebebi, خادع وخدع kelimelerinin lûgatte aynı anlama sahip olmalarıdır” diyerek “وَمَا يُخَادِعُونَ” ve “وَمَا يَخْدَعُونَ” ifadelerinin tek bir anlamda birleştiğini ve aynı failden kaynaklandığını belirtmiştir.³²⁵

İbn Kesîr de kendi tefsirinde “وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ” ayetini açıklarken, münafıkların yalnızca kendilerini kandırdıklarını, aldatma girişimlerinin başkalarına değil, kendilerine zarar verdiğini ve bunu fark edemediklerini ifade etmiştir. Bu durum, Allah Teâlâ’nın şu ayetiyle de paralellik arz eder:

“وَمَا يُخَادِعُونَ” Bazı kıraat alimleri bu ifadeyi, “وَمَا يَخْدَعُونَ” şeklinde elifli olarak okumuşlardır. Bununla birlikte, her iki kıraat aynı manayı ifade etmektedir.³²⁷

Şevkânî³²⁸ ise bu ayetteki “يُخَادِعُونَ” kelimesiyle alakalı olarak aldatılması mümkün olmayan birini aldatmaya kalkışmaları, aslında kendilerini aldatmaktan

³²⁴ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/119, 120.

³²⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/224-227.

³²⁶ Nisâ, 4/142.

³²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/77.

³²⁸ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/5; ez-Ziriklî, *el-A'lâm* 6/298.

başka bir şey değildir. Çünkü kandırma dediğimiz şey, genellikle bir kişinin karşısındakinin bilmediği şeyleri gizlemesiyle gerçekleşir. Ancak gizleneni bilen birine karşı böyle bir girişimde bulunmak, kişinin kendini kandırması anlamına gelir. Bu durum, şu sözle paralellik arz eder: “مَنْ خَادَعْتَهُ فَاخْدَعْكَ لَكَ فَقَدْ خَدَعَكَ”/ 'Kimi aldatmaya kalkarsan kalk, o sana kanar; ama asıl o seni aldatmıştır.³²⁹

Doğru olan görüş, her kıraatin, beyânî hikmetle tam anlamıyla bir maksada yönelik olduğudur. Her iki kıraat, birbiriyle çelişmeden ve uyuşmazlık göstermeden kendi başına farklı bir hikmeti ifade etmektedir.

Dr. Fadl Hasan Abbas, bu iki kıraat hakkında münafıkların ruh halini, telaşını ve endişelerini bilen birinin, her iki kıraatin de anlam, ihtişam ve icaz bakımından icaz seviyesinin en yüksek seviyelerine ulaştığını idrak edeceğini ifade etmiştir.

Birinci kıraat olan “وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ”, müminlere güven veren bir anlam taşır. Çünkü bu kıraat, münafıkların yaptıkları aldatma girişimlerinin sonuçta yalnızca kendilerine zarar vereceğini ve bunun bir vebal olarak döneceğini ifade etmektedir. Dolayısıyla bu anlam, müminler için bir müjde niteliğindedir.

İkinci kıraat olan “وَمَا يُخَادَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ” ise farklı bir mana ifade etmektedir. Bu kıraatte, münafığın istikrarsızlığı, daralma ve sürekli bir zor durumla karşı karşıya kalması vurgulanmaktadır. Bu durum, münafığın kendi iç dünyasında bir aldatma ve çelişki hali yaşadığını gösterir. Allah Teâlâ, bu durumu şu ayetiyle açıklamıştır:

“يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تَنْبِئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ”/ "Münafıklar, kalplerindekileri açığa vuracak bir surenin üzerlerine indirilmesinden korkarlar."³³⁰

Bu durum, belagat ve beyan ilimlerinde “tecrîd” olarak adlandırılan sanata yakındır. Münafıklar, kendilerini boş arzularla oyalar ve nefisleri de onları aynı şekilde aldatır. Bu iki kıraat, münafıkların hem kendi içsel çelişkilerini hem de müminlere ve Allah’a karşı başarısız aldatma girişimlerini derinlemesine ele alır.³³¹

4.2.2 Bakara 10. Ayeti

[فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ]

³²⁹ İbn’ül-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/53.

³³⁰ Tevbe, 9/64.

³³¹ el-Fârisî, *el-Kıraatü 'l-Kuraniyye*, 18.

4.2.2.1 Kıraatler

1. Kufeli kıraat âlimleri “يَكْذِبُونَ” kelimeye geçen ya harfinin fethası ve zel harfinin tahfifi üzere okudular.
2. Diğer kıraat imamları ise “يُكْذِبُونَ” damme ve şedde üzere okurlar.³³²

4.2.2.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

الْكَذِبُ/yalan, doğruluğun zıddıdır. Oda bir haberi olduğu halin dışında bir şekilde haber etmektir. “Yalan” söylenen sözden yüz çevirmektir.³³³

4.2.2.3 Tefsir

Kâdî Senâullah’a göre, “Kalplerinde hastalık vardır” ifadesi (في قلوبهم مرض) ile kastedilen hastalık, bedene arız olan ve onu normallikten çıkararak zayıflatan veya helake sürükleyen fiziksel bir hastalık değildir. Buradaki hastalık kelimesi mecazi bir anlam taşır ve nefsi hastalıklardan olan cehalet, haset, küfür ve yanlış inanç gibi olumsuz durumları ifade eder. Bu tür hastalıklar, kişiyi üstün faziletlerle ulaşmaktan alıkoyar ve onu ebedî helake sürükler. Münafıklar ise bu nefsi hastalıkların en çirkin derecesine ulaşmış durumdaydılar. Elllerinden yöneticilik gücünün alınması ve müminlerin derecelerinin yükselmesine duydukları haset, onların içlerinde derin acılara yol açmıştır.³³⁴

Müellif’in açıklamasına göre Allah Teâlâ, onların bu çirkin özelliklerini, kalplerine mühür vurarak ve onları hakikate karşı duyarsız hale getirerek daha da arttırmıştır. Böylece her yeni inen ayeti inkâr ettiklerinde küfürleri artmış, bu da onların daha büyük sapkınlıklara ve helake sürüklenmelerine sebep olmuştur. Hamza, "جاء، شاء، ران، خاف، خاب، تاب، هيك" gibi kelimeleri imâle ile okumuş, aynı şekilde "زادهم" kelimeleri de hangi yerde gelirse gelsin imâle ile okunur. Ancak "زيغ" kelimesi Necm sûresinde, "زيغوا" kelimesi ise Saf sûresinde farklıdır. Bu tür fiiller ister zamir almış olsun ister almasın, üçlü ve geçmiş zaman formunda olduklarında aynı şekilde okunurlar. Zekvân da bu kelimelerde Hamza'ya uymuştur.³³⁵

“وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ” ifadesi, onların elem verici bir azapla cezalandırılacağını ifade etmektedir. Buradaki azap, mübalağa ile vasıflandırılmıştır. “Söyledikleri yalanlardan ötürü” anlamındaki (بما كانوا يكذبون) ifadede “ما” harfi mastar anlamı taşır. Kûfeli

³³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 3/207, 208.

³³³ Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Bağdat, Dâru'l-murtazâ, 2006), 1/68.

³³⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/32.

³³⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/33.

kıraatçiler bu ifadeyi tahfif ile “يَكْذِبُونَ” (yalan söylüyorlar) şeklinde okumuşlardır; bu okumaya göre anlam, “kalplerindeki iman konusundaki yalanları sebebiyle” olur. Diğer kıraat imamları ise “يَكْذِبُونَ” (şiddetle yalanlıyorlar) şeklinde şedde ile okumuşlardır ve bu anlam, “Rasûl'ü gizliden gizliye inkâr etmeleri sebebiyle” şeklindedir.³³⁶

Bu ayet-i kerime, münafıkların sıfatlarından biri olan nifak hastalığını, yalanlama ve inkâr etme özelliklerini ve ahirette onları bekleyen çetin azabı ifade etmektedir.

İbn Kesîr, “في قلوبهم مرض” ifadesini açıklarken, burada münafıkların kastedildiğini, hastalık kavramının ise İslam’a karşı olan şüphe anlamına geldiğini söylemiştir. “فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا” (Allah onların hastalığını artırmıştır) ayetini yorumlarken ise “onların pisliklerinin arttığını ifade etmiş ve şu ayeti okumuştur: “ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ

إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ رَجْسًا إِلَىٰ رَجْسِهِمْ”³³⁷ İbn Kesîr ayrıca, şerlerine şer, sapıklıklarına sapıklık eklenmiştir yorumunu yaparak, bu durumun bir ceza olarak gerçekleştiğini ifade etmiştir. Bu yorum, Allah Teâlâ’nın şu ayetiyle paralellik arz eder:

“وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ” *Doğru yolda olanlara gelince, Allah onların hidayetini artırır ve takvalarını bağışlar.*³³⁸

Abdurrahman, bu konuda güzel bir değerlendirme yaparak, bu tür bir cezanın, işlenen amelin cinsinden olduğunu söylemiştir. Önceki müfessirler de bu görüşü desteklemiş ve Allah Teâlâ’nın şu ayetini delil göstermişlerdir: “*Fakat verdikleri sözü Allah’a karşı tutmadıkları ve yalan söyledikleri için, Allah onların kalplerine, O’na kavuşacakları güne kadar nifak soktu*”³³⁹.³⁴⁰

“بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ” ayetinde geçen “يَكْذِبُونَ”, bazı kıraatlerde şedde ile “يَكْذِبُونَ” okunmuştur. Her iki kıraat de münafıkların sıfatlarını yansıtır. Bu sıfat, onların hakkı batıl ile karıştırarak sürekli yalanlar söylemeleridir. Münafıkların bu yalanlarını açıklayan birçok ayet vardır. Örneğin:

³³⁶ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/33.

³³⁷ Tevbe, 9/124125.

³³⁸ Muhammed, 47/17.

³³⁹ Tevbe, 9/77

³⁴⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/78.

إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين
”لَكَذِبُونَ“/”Münafıklar sana geldiklerinde, 'Şahitlik ederiz ki sen Allah'ın elçisisin'
derler. Allah elbette senin elçisi olduğunu bilir. Allah, münafıkların kesinlikle yalancı
olduklarına da şahitlik eder.”³⁴¹

Sonuç olarak, bu ayetler münafıkların nifak hastalığını, Allah ve Rasûlü'ne karşı içlerinde gizledikleri şüpheyi ve inkârı, dünyada ve ahirette hak ettikleri azabı detaylı bir şekilde açıklamaktadır. Bu vasıflar, onların hakikate karşı duyarsızlıklarını ve kalplerindeki çirkinlikleri ortaya koymaktadır.

4.2.2.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Tahfif yani “يُكَذِّبُونَ” kelimesinde geçen zel harfini şeddesiz olmadan okumak münafıkların başkalarına söyledikleri yalanlar ve “أَمَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ” yani Allah'a ve ahiret gününe iman ettik deyip yalan atmaları sebebiyle cezalandırılacaklarını ifade eder.

“يُكَذِّبُونَ” şeklinde şeddeli kıraate gelecek olursak başkalarını yalanlamaları sebebiyle cezalandırılacaklarını ifade eder. Bu kıraat, onların Rasûlullah'ı ve ilahî hakikatleri inkâr edip yalanlamalarının bir cezaya sebep olduğunu açıklar. Münafıklar, hem yalan söyledikleri hem de başkalarını yalanladıkları için elîm bir azap görmeyi hak etmişlerdir.

Şüphesiz, başkalarını yalanlayan bir kişi, yalancılıkla vasıflanır; bu, aksi mümkün olmayan bir durumdur. Ancak burada “yalan söylemek” ve “yalanlama” arasında bir ayrım yapılmalıdır. Her yalanlayan kişi yalancıdır, fakat her yalancı yalanlayıcı değildir. Aralarındaki ilişki, umum ve husus şeklinde tanımlanabilir.³⁴²

Tabersî, bu durumu yalanlamanın, yalan söylemekten daha fazla olduğunu ifade ederek, doğru söyleyen birini yalanlayan kişi, yalancı olarak nitelendirilir. Ancak her yalancı, yalanlayıcı değildir şeklinde açıklamıştır.³⁴³

İki kıraat arasındaki ilişkiyi birleştirerek şunu söyleyebiliriz: Münafıkların vasıflarından bazıları, başkalarını yalanlamak ve başkalarına yalan söylemektir. Her iki kıraat, bu vasıfları farklı yönlerden açıklayarak, münafıkların nifak hastalığının hem bireysel hem de toplumsal boyutunu ortaya koymaktadır.

³⁴¹ Münafikun, 63/1.

³⁴² Tabersî, Mecma 'u 'l-beyân ,1/68.

³⁴³ Tabersî, Mecma 'u 'l-beyân, 1/68-70.

4.2.3 Bakara 28. Ayeti

[كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ]

4.2.3.1 Kıraatler

1. Kıraat alimlerinin çoğunluğu “تَرْجَعُونَ” diye okur. Bu kelime muteaddi olan “رجع” kelimesinden türemektedir. Ancak ayette meçhul fiil formunda gelmiş ve okunmuştur.
2. Kıraat imamlarından Yâkub “ترجعون” her nerde gelirse bu kelimenin ma'lûm fiil olarak okumuştur. Ona göre bu fiil lazım olarak gelen “رجع” kelimesinden türemektedir. Çünkü “رجع” hem lazım hem de müteaddi olarak gelebilir.³⁴⁴

4.2.3.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“الرُّجُوع” dönüş anlamına gelir. Ayrıca ilk yol alınan yere dönüş anlamına da gelir. “الرجعة” kelimesi ise i'âde ve ric'et anlamlarına gelir. “الرجعة”: Talaktaki ric'et, i'âde' öldükten sonra tekrar dirilmek anlamlarına gelir.³⁴⁵

4.2.3.3 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre, “كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ”/“Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?” ayeti, insanın yaratılış sürecine ve Allah'ın varlığını ispatlayan delillere işaret etmektedir. Bu ayet, insanların yoktan var edilme sürecini, hayatın Allah tarafından insana bağışlandığını ve ölümle birlikte yine Allah'a döneceğini açıklayarak, O'nun kudretini gözler önüne sermektedir. Ayette geçen “وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ” ifadesi, insanın başlangıçta yokluk hâlinde olduğunu, ardından çeşitli unsurların birleşimiyle yaratıldığını vurgular. İnsan, nutfe, alaka, et parçası ve ruhsuz bir ceset hâlinde ölüydü. Allah, bu safhalardan geçirerek insana can vermiştir.³⁴⁶ İnsan, yaratılışında hem maddî hem de mânevî unsurlara sahiptir. On cüzden oluşan bu yapının beşi yaratılmışlar âlemine (dört unsur: toprak, su, ateş, hava ve nefis), diğer beşi ise emir âlemine (kalp, ruh, sır, gizli ve en gizlisi) aittir. İnsanın yaratılışındaki temel unsur olan toprak ise, bu bağlamda ayrı bir öneme sahiptir.³⁴⁷ Nitekim Allah Teâlâ'nın şu ifadesi bunu açıklar: “فَأَحْيَاكُمْ” (O sizi diriltti). İlk ölüm, insanın yokluktan varlık

³⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II s208.

³⁴⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 342.

³⁴⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/52.

³⁴⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/52.

âlemine çıkışı ile bir nimet olarak değerlendirilir.³⁴⁸ Ayrıca söz konusu kelime de geçen fe harfi aslında ölüm ile hayat arasında mesafe olmadığından kullanılmıştır.

Ayetin devamında Allah, insanın ölümle yüzleşeceğini ve tekrar diriltilerek O'na döneceğini belirtir: “تَمَّ يُمِيتُكُمْ” “Sonra sizi öldürecek”. İkinci ölüm ise, ebedî hayatın başlangıcı olarak ele alınır. Her iki ölüm de insanın varlığı ile bağlantılı ilahî bir tasarrufu ifade eder. Ancak kabirdeki durum, tam anlamıyla bir hayat olarak görülmez; çünkü hayat, insanın on unsurunun bir araya gelmesiyle oluşur. Kabirde bu unsurların tamamı mevcut değildir. Bununla birlikte, kabirde sevap ve azap, basit unsurlar üzerinde gerçekleşir ve Allah'ın bu konudaki kudretine dair hiçbir şüphe bulunmaz.³⁴⁹

Müellif'e göre, insanın ölümle yüzleşeceğini ve tekrar diriltilerek O'na döneceğini belirtir: “تَمَّ يُمِيتُكُمْ” “Sonra sizi öldürecek”. İkinci ölüm ise, ebedî hayatın başlangıcı olarak ele alınır. Her iki ölüm de insanın varlığı ile bağlantılı ilahî bir tasarrufu ifade eder. Ancak kabirdeki durum, tam anlamıyla bir hayat olarak görülmez; çünkü hayat, insanın on unsurunun bir araya gelmesiyle oluşur. Kabirde bu unsurların tamamı mevcut değildir. Bununla birlikte, kabirde sevap ve azap, basit unsurlar üzerinde gerçekleşir ve Allah'ın bu konudaki kudretine dair hiçbir şüphe bulunmaz.³⁵⁰

Allah teala'nın şu ayetlerinden ötürü bunun inkarı söz konusu değildir: “وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ” / “Hiçbir şey yoktur ki, O'na hamd ile tesbih etmesin. Ancak siz onların tesbihini anlamazsınız.”³⁵¹ ve “أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ” / “Görmedin mi ki göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir” ve Hz. Peygamber de bir hadisinde bu hususa işaret eder: “Dağ, dağa ismiyle ‘Ya falanca dağ!’ diye seslenir de ‘Zikir sana uğradı mı, üzerinde zikrolundu mu?’ der. O, ‘Evet!’ derse dağ sevinir.”³⁵²

³⁴⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/52.

³⁴⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/52-53.

³⁵⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/52-53.

³⁵¹ İsrâ suresi, 17/44.

³⁵² Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, el-Mu'cemü'l-kebîr (Hamdî b. Abdülhamdî es-Selefi, 2011) 2/250.

ve Allah teala'nı şu sözü: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ) Bundan kasıt hâl'in delaleti sebebiyle tesbih ve secde değildir çünkü Allah teala'nın sözü şudur: (وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ).

İbn Kesîr, bu ayeti tefsir ederken Allah'ın kudretine ve kulları üzerindeki tasarrufuna vurgu yapar. O, insanların yokluk hâlindeyken varlığa çıkarıldığını ve tekrar ölüp diriltilerek hesaba çekileceklerini belirtir. İbn Abbas ise, bu durumu daha açık bir şekilde ifade eder: İnsanlar, babalarının sulbünde ölüydü. Allah onları yarattı, hayat verdi, ardından hak üzere öldürecek ve hesap için tekrar diriltecektir. Bu süreç, şu ayetle paralellik arz eder:

“Bizi iki kere öldürdün ve iki kere dirilttin.”³⁵³³⁵⁴

Ebu Hayyan da benzer bir yorumu paylaşır: Burada esas maksat, öldürme ve diriltme fiilleri üzerinden Allah'ın kudretinin, mutlak tasarrufunun ve dönüşün yalnızca O'na olduğunun ortaya konmasıdır. Ayetteki “تَمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ” ifadesi ise, insanları iyiliğe yönlendiren ve kötülüklerden alıkoyan teşvik ve korkutma niteliğindedir. Bu ayet, Allah'ın varlığını inkâr edenlere yönelik bir sorgulama ile başlar ve insanın yaratılış süreci ile ölümden sonraki ebedî hayata dönüşüne işaret ederek, O'nun kudretini ve varlığını açıkça ortaya koyar.³⁵⁵

4.2.3.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“تُرْجَعُونَ” ifadesi, farklı kiraatlerde iki şekilde okunmuştur: “تُرْجَعُونَ” (damme ile) ve “تُرْجَعُونَ” (fetha ile). Bu iki kiraat, Allah'a dönüş kavramını iki farklı açıdan ele almakta ve farklı anlamlar içermektedir.

Cumhur'un kiraati olan “تُرْجَعُونَ”, Allah'a dönüşün insan iradesinin dışında gerçekleştiğine, yani insanın tamamen boyun eğdiği ve kendisini yönelterek defedemediği ilahî bir kudrete işaret etmektedir. Bu kiraat, insanın kendi rızası dışında Allah'a döndürüldüğünü ifade eder. Buna karşılık, “تُرْجَعُونَ” kiraati ise, kişinin kendi isteği ve iradesiyle Allah'a yönelmesini ifade eder. Bu okumada, insanın Allah'a dönüşünde bilinçli bir çaba ve irade bulunduğu vurgulanmaktadır.

Ebu Hayyan, bu iki kiraat arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Bir kişinin bir şeye dönüşü, her zaman dışsal bir kuvvetin müdahalesi ile gerçekleşmeyebilir. Bazen bir

³⁵³ Gâfir, 40/11.

³⁵⁴ İbni Kesir *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/101.

³⁵⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/278.

kişi, başka birisinin onu yönlendirmesi olmadan da dönüş gerçekleştirebilir. Bu durum, Allah'a dönüşün hem zorunlu hem de iradeye dayalı şekillerde olabileceğini göstermektedir.³⁵⁶

Şa'râvî tefsirinde bu konu daha ayrıntılı ele alınmıştır. Şa'râvî'ye göre, Allah Teâlâ'nın "وَالْيَهُ تَرْجَعُونَ" ifadesi, her iki kıraatte de okunabilir. Şöyle ki şayet damme ile okunursa "تَرْجَعُونَ" kıraati, dönüşün zorunlu bir durum olduğunu vurgular. Bu okuma, Allah'a dönüşün, insan iradesinden bağımsız olarak ilahî bir zorunlulukla gerçekleşeceğini ifade eder. Bu anlam, Allah'a dönmek istemeyen kâfirlerin durumu ile birebir örtüşmektedir.³⁵⁷

Fetha ile okunması durumunda da "تَرْجَعُونَ" kıraati ise, kişinin Allah'a dönüşünü iradesi ve isteğiyle gerçekleştirdiğine işaret eder. Bu okuma, Allah'a dönmeyi arzulayan ve bunu bir sevgi ve teslimiyetle yapan müminlerin durumu ile uyum içerisindedir.

Her iki kıraat arasındaki ilişki bir arada ifade edilecek olursa, ayet hem genel bir uyarı hem de özel bir mesaj içermektedir. Ayetin genel boyutunda, tüm insanlara yönelik bir uyarı bulunmaktadır: Allah'a dönüş kaçınılmazdır. Kâfirler Allah'a dönüşü sevmeseler ve bunu istemeseler bile, diriltilecek ve yaptıkları her amelin hesabını vermek üzere Allah'ın huzurunda duracaklardır. Müminler ise Allah'a kavuşmayı arzular ve bu dönüşü kendi iradeleriyle gerçekleştirirler. Herkes, ister hayır işlemiş olsun ister şer, yaptıklarının karşılığını almak üzere, mutlak kudret sahibi olan Allah'ın huzuruna çıkarılacaktır.

Bu iki kıraat, Allah'ın mutlak kudretini, hesap gününün kesinliğini ve insanın hem irade hem de boyun eğiş ile O'na dönüşünü detaylı bir şekilde açıklamaktadır.

4.2.4 Bakara 36. Ayeti

[فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ

مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ]

4.2.4.1 Kıraatler

1. Kıraat imamlarından Hamza "فَأَزَلَّهُمَا" ze harfinden sonra gelen bir elifle ve lam harfinin tahfifiyle okumuştur.

³⁵⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 1/278.

³⁵⁷ Şa'râvî, *Tefsîru 'ş-Şa'râvî*, 1/231.

2. Diğer kıraat imamaları ise “فَازَ لَهُمَا” daha önce koyulmuş olan elifin hazfî ve lam harfinin şeddesi ile okumuşlardır.³⁵⁸

4.2.4.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“فَازَ لَهُمَا” kelimesinin anlamı “ikisinin üzerinde oldukları halin dışına çıktı” anlamına gelir. Bir kimse şayet birini bulunduğu yerden itmesi durumunda “زال فلان فلانا عن موضعه” cümlesini kullanması gibi.

“فَازَ لَهُمَا” kelimesinin anlamı ise düştü, hataya düşülmesi durumunda beni düşürdü anlamlarına gelir. Yine insanın doğrudan sapıp yanlış ve hatâyâ düşmesi anlamı anlaşılır.³⁵⁹

4.2.4.3 Tefsir

Mazharî’ye göre “فَازَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ”/ “Şeytan, onları kaydırdı” ifadesinde, kaydırma (ازلهما) kelimesiyle Âdem ve Havva’nın yasak ağaçtan yemesi nedeniyle cennetten çıkarılmalarına işaret edilmektedir. Buradaki “ازلهما” kelimesi, “kayma” anlamına gelir ve mecazen cennetten uzaklaştırılmayı ifade eder. Bu yorum, Hamza’nın kıraati olan “فَازَ لَهُمَا” kıraatiyle de desteklenmektedir. Şeytan, “شطن” kökünden türemiş olup “البعء” anlamına gelir. Şeytan bu ismi, hayırdan ve rahmetten uzak olması nedeniyle almıştır. Bu noktada, Şeytan’ın cennetten çıkarıldıktan sonra Âdem ve Havva ile nasıl bir araya geldiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır.³⁶⁰

Tefsiru’l Mazharî’deki bulunan Begavî’nin görüşü, İblis, Âdem ve Havva’ya vesvese vermek için cennete girmek istemiş, ancak cennet bekçileri tarafından engellenmiştir. Bunun üzerine İblis, daha önce dostu olan yılanın yardımıyla cennete girmeyi başarmıştır. Rivayete göre, yılan, deve ayaklarına benzeyen dört ayağa sahip, en güzel hayvanlardan biriydi ve cennette görevliydi. İblis, yilandan kendisini ağzında saklayarak cennete sokmasını istemiş ve yılan, bu talebi kabul ederek İblis’i gizlice cennete sokmuştur. Bu rivayet, İbn Cerir’in İbn Mes’ud, İbn Abbas, Vehb İbn Münebbih ve Muhammed İbn Kays’tan aktardığı haberlerle örtüşmektedir. Hasan Basrî ise, İblis’in Âdem ve Havva’yı cennetin kapısında gördüğünü, onların cennetten çıkarken vesvese verdiğini ifade etmektedir.³⁶¹

³⁵⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

³⁵⁹ İbnü Zencele, *Hüccetü’l-Kıraât*, 94.

³⁶⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/66.

³⁶¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/66.

Begavî, Âdem'in cennete girdiğinde “*Keşke bu nimetler devamlı olsaydı*” dediğini, bu esnada İblis'in yanlarına yaklaşıp ağlamaya ve çılgılık atmaya başladığını belirtir. İblis'in bu davranışı, Âdem ve Havva üzerinde etki bırakmış, onların duygularını harekete geçirmiştir. İblis'e, neden ağladığını sorduklarında, “*Size ağlıyorum; çünkü ölüp bu nimetlerden ayrılacaksınız*” diyerek onların üzüntüsünü artırmıştır. Daha sonra “*Size ebedilik ağacını göstereyim mi?*” diyerek onları kandırmaya çalışmıştır. Âdem önce bu teklifi reddetmiş, ancak İblis, Allah adına yemin ederek “*Şüphesiz, ben size öğüt verenlerdenim*” demiştir. Âdem ve Havva, Allah adına yalan söylemenin mümkün olmadığını düşünerek İblis'in sözlerine kanmış ve yasak ağaçtan yemişlerdir.³⁶²

Said İbn Müseyyeb'e göre ise, Âdem akli yerindeyken yasak ağaçtan yememiştir. Rivayete göre, Havva, Âdem'e içki içirmiş, Âdem sarhoş olduğunda onu ağaca götürmüş ve yemesine neden olmuştur. “*فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ*”/ “*Onları içinde bulundukları nimetlerden çıkardı*” ifadesi, Âdem ve Havva'nın cennet nimetlerinden mahrum bırakıldığını ifade eder. İbn Abbas ve Katâde, Allah'ın Âdem'e şu sözle hitap ettiğini aktarmışlardır: “*Ey Âdem, sana bu ağacı yasaklamamış mıydım?!*” Âdem, bu soruya “*Evet, ey Rabbim! Ancak ben, Senin adına kimsenin yalan söyleyebileceğini düşünmedim*” diyerek cevap vermiştir.³⁶³

Said İbn Cübeyr'in İbn Abbas'tan rivayetine göre, Allah Âdem'e şöyle sormuştur: “*Seni bunu yapmaya sevk eden şey neydi?*” Âdem, “*Havva bana bunu hoş gösterdi*” cevabını vermiştir. Bunun üzerine Allah, Havva'ya belli cezalar vermiştir. Buna göre Havva ve neslinden gelenler için hamilelik ve doğum zorlu olacak, adet dönemi ayda iki defa gerçekleşecektir. Bu hüküm verildiğinde, Havva çılgılık atmıştır ve kendisine “*Artık sen ve soyun için çılgılık atmak yazılmıştır*” denilmiştir.³⁶⁴

Bu ayet-i kerime, Âdem'in zellesini, yasak ağaçtan yiyip Rabbinin emrini unutmasını ve ardından cennetten çıkarılarak yeryüzüne indirilmesini anlatır. Aynı zamanda Âdem ve İblis arasındaki düşmanlığın kıyamete kadar süreceğine işaret eder

Nesefî, “*فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ*” ifadesini, “*şeytanın onları ağaçtan dolayı yanıltıp sevk etmesi*” şeklinde tefsir eder. Şeytan, onların bu hataya düşmesini sağlamış ve sonuç

³⁶² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/66-67.

³⁶³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/67.

³⁶⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/67.

olarak cennetten çıkarılmalarına neden olmuştur. Hamza'nın kıraati olan “فَأَزَالَهُمَا” ifadesi, bu anlamı destekler. Bu olay, Âdem'in ayağının hata ile kayması olarak yorumlanmıştır. Bu durum, ya yasağın haramlığı değil, tenzihî bir yasağa hamledilmesiyle ya da yasak ağacın “târifi-ahdi” (bilinen bir ağaç) olarak anlaşılmasıyla açıklanır.³⁶⁵

Sonrasında Allah Teâlâ, dünya hayatında hazırladığı nimetleri beyan etmiştir. Taberî, bu konuda Allah'ın, insanlara yeryüzünde konaklama ve mesken olarak yerler tahsis ettiğini ve rızıklar bahsettiğini ifade eder. İnsanların, yeryüzünde belirli bir süre yaşayıp oradan istifade edeceğini, ömürleri tamamlandığında ise yine yeryüzüne defnedileceğini ifade eder. Ayrıca bu süreç, insanların yeryüzündeki nimetlerden faydalanarak hayatlarını sürdürmelerini sağlayacağını ve nihayetinde Allah'ın huzuruna dönecekleri vakte kadar devam edeceğini ifade etmiştir.

Bu açıklamalar Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmasının hikmetini ve insanın dünya hayatındaki sürecini kapsamlı bir şekilde açıklar. Aynı zamanda, bu olayın insanlık tarihi boyunca devam edecek olan imtihanın başlangıcı olduğunu ortaya koyar.³⁶⁶

4.2.4.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ” kıraatiyle elde edilen fayda, şeytanın Âdem ve Havva'yı zelleye düşürmüş olmasıdır. Bu zelle, Allah Teâlâ'nın yasakladığı ağaçtan yeme günahı sebebiyle gerçekleşmiştir. Nitekim Allah, Âdem ve Havva'ya şu şekilde buyurmuştur: “وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ” / “Bu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.” Bu bağlamda, “عَنْهَا” zamirinin en yakın kelime olan “شَجَرَةً” kelimesine döndüğü görülmektedir. Allah Teâlâ'nın şu sözü de bu anlamı tam olarak destekler: “فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا” / “Şeytan onları ondan kaydırır”. Bu ifade, zellenin sonucunu ve bu hatanın akıbetini açıklayarak, onların cennetten uzaklaştırıldığını ve çıkarıldığını açıkça ortaya koymaktadır. Hamza'nın “فَأَزَالَهُمَا” kıraatiyle ortaya çıkan mana ise şeytanın, Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmalarına ve uzaklaştırılmalarına sebep olduğunu vurgular. Bu kıraatte, “عَنْهَا” zamirinin “الْجَنَّةَ” (cennet) kelimesine döndüğü anlaşılır. Böylece, Allah Teâlâ'nın şu sözü bu

³⁶⁵ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/43.

³⁶⁶ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/242

uzaklaştırmayı daha da pekiştirir: “فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ”/ “İçinde bulundukları yerden onları çıkardı.”³⁶⁷

İbn Aşûr, “عَنْهَا” zamirinin “شَجَرَةً” kelimesine dönmesinin caiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü zamirin döndüğü en yakın kelime ağaçtır. Bu durumda, Âdem ve Havva’nın zelleye düşme ve cennetten çıkarılma sebebi açıkça belirlenmiş olur. Eğer zamir, “شَجَرَةً” kelimesine dönmemiş olsaydı, kıssanın, cennetten çıkarılma sebebine dair bir açıklama içermeyeceği düşünülebilirdi. Hamza’nın kıraati olan “فَأَزَالَهُمَا”, zey harfinden sonra elif ile okunur ve “إِزَالَةً” yani “uzaklaştırma” anlamına gelir. Bu kıraate göre, “عَنْهَا” zamirinin “شَجَرَةً” yerine “الْجَنَّةَ” kelimesine dönmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.³⁶⁸

Âlûsî ise, “فَأَزَالَهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا” ifadesinin, şeytanın onları ağaçtan dolayı zelleye sürüklediği anlamına geldiğini ifade eder. Burada, şeytanın onları yalnızca sevk ettiği belirtilir. “عَنْهَا” zamirinin ağaca dönmesi bu bağlamda daha uygundur. Ancak, “أَزَالَهُمَا” kıraatiyle bu zamirin cennete dönmesi gerektiği sonucuna varılır. Âlûsî’ye göre, her iki kıraat mana açısından birbirine çok yakındır. Fakat “فَأَزَالَهُمَا” kelimesi, yok olmayı ve sürümeyi ifade ederken, “فَأَزَالَهُمَا” uzaklaştırmayı ve çıkarılmayı ifade etmektedir. Bu durumda, zamirin cennete dönmesi tercih edilir; zamirin ağaca dönmesi ise cevaz yoluyla mümkündür.³⁶⁹

Sonuç olarak, her iki kıraat de Âdem ve Havva’nın zelleye düşme ve cennetten çıkarılma sürecini farklı açılardan ele alır. “فَأَزَالَهُمَا” kıraati, zellenin meydana gelişini ve bu hatanın ağaca bağlı olduğunu açıklarken, “فَأَزَالَهُمَا” kıraati, uzaklaştırılmayı ve cennetten çıkarılmayı vurgulamaktadır. Bu iki kıraat, kıssanın farklı boyutlarını ortaya koyarak, ilahî hikmetin detaylarını zenginleştirmektedir.

Her iki kıraati birlikte ele aldığımızda (cemederek), lanetlenmiş şeytanın vesvese yoluyla Âdem ve Havva’yı yalnızca sevk ettiği ve haram kılınmış olan ağaçtan yemelerine sebep olduğu açıkça görülmektedir. Bu zellenin neticesinde, Âdem ve

³⁶⁷ Bakara 1/36.

³⁶⁸ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 1/433, 434.

³⁶⁹ el-Âlûsî, *Rûhu 'l-me 'ânî*, 1/235.

Havva cennetten çıkarılmışlardır. Şeytan'ın bu eylemi, onun saptırıcı ve vesvese verici özelliğini yansıtmaktadır.

Kurtubî, şeytanın vesvesesini, insanı günaha sevk etmek ve sarsmak anlamına geldiğini ifade etmiştir. Şeytan'ın fiziksel anlamda bir kişiyi bir mekândan alıp başka bir mekâna götürme gücü bulunmamaktadır. Ancak günah sebebiyle, insanı bulunduğu manevi konumdan sarsarak başka bir seviyeye, yani helake veya düşüşe sevk edebilir. Bu nedenle, şeytanın gücü, doğrudan bir hareket ettirme değil, vesvese yoluyla kişiyi günaha teşvik etme gücüdür.³⁷⁰

İki kıraat arasındaki ilişkiyi cemetmek gerekirse, “فَازَ لَهُمَا” kıraati, şeytanın Âdem ve Havva'yı zelleye düşürüp haram olan ağaca yönelttiğini, bu vesvese sonucunda onların günaha girdiğini ifade etmektedir. Bu kıraat, olayın sebep-sonuç ilişkisine odaklanır ve zellenin nedenini açıklar.

“فَازَ لَهُمَا” kıraati ise, bu zellenin neticesinde Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarıldığını ve uzaklaştırıldığını vurgular. Bu kıraat, günahın nihai sonucuna odaklanır.

Bu iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, şeytanın Âdem ve Havva'yı yanlış sürüklediği, bu zellenin onları manevi olarak sarsıp cennetten çıkarılmalarına yol açtığı anlaşılmaktadır. Şeytan'ın doğrudan bir çıkarma gücü olmamakla birlikte, vesvesesiyle onları bulunduğu konumdan düşürmeye muktedir olduğu görülmektedir. Böylece, her iki kıraat, olayın hem sürecini hem de sonucunu açıklayan tamamlayıcı bir işlev görmektedir.³⁷¹

4.2.5 Bakara 37. Ayeti

[فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ]

4.2.5.1 Kıraatler

1. Kıraat imamlarından İbn-i kesir “آدم” kelimesini nasb üzere okumuştur. Ayrıca “كلمات” kelimesini ise dammeli şekilde okumuştur.
2. Diğer kıraat imamları ise “آدم” kelimesini ref edip “كلمات” kelimesini ise lafzen kesre ancak mahallen mensup olarak okumuşlardır.³⁷²

³⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 1/312

³⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 1/312.

³⁷² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

4.2.5.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“تَلَقَّى” kelimesinin anlamı telkine benzemektedir. “تَلَقَّيْتُ”/“Ondan telakki aldım” denildiğinde aldım ve kabul ettim manası anlaşılır.³⁷³

4.2.5.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî’ye göre, “فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ”/ “Âdem, Rabbinden bazı kelimeler aldı” ayeti, Âdem’in yaptığı hata sonrası Allah Teâlâ’dan tövbe ve istiğfar ile ilgili ilahî kelimeleri öğrenmesini ifade eder. İbn Kesîr, “آدَمُ” kelimesini nasb üzere, “كَلِمَاتٍ” kelimesini ise ref olarak okumuştur. Bu okuyuşa göre, kelimeler Rabbinden Âdem’e ulaşmıştır ve bu kelimeler onun tövbesine vesile olmuştur. Diğer kıraat alimleri ise tam tersi bir okuyuş benimsemiş ve “تَلَقَّى” kelimesini “تَعَلَّمَ” anlamında kullanmışlardır ve ayeti, “Âdem, Rabbinden kelimeleri öğrendi” şeklinde anlamışlardır. Bu kelimelerle ilgili olarak farklı yorumlar bulunmaktadır. Said İbn Cübeyr, Mücâhid ve Hasan Basrî’ye göre bu kelimeler, şu ayette geçen duadır³⁷⁴: “رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ”/“*Rabbimiz! Biz nefislerimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz ziyan edenlerden oluruz.*”³⁷⁵

Bazı müfessirler ise bu kelimelerin başka dualar, istiğfarlar ve yakarışlar olabileceğini ifade etmişlerdir. İbn Abbas, Âdem ve Havva’nın işledikleri hatadan sonra uzun bir süre tövbe ettiklerini ve derin bir pişmanlık yaşadıklarını belirtmiştir. Rivayete göre, Âdem ve Havva ikiyüz yıl boyunca ağlamış, kırk gün boyunca hiçbir şey yememiş ve içmemişlerdir. Âdem, bu süre zarfında Havva’ya da yaklaşmamıştır. Yunus İbn Habbad ve Alkame İbn Mürşid’den nakledilen bir rivayete göre, Davud peygamberin işlediği bir hatadan dolayı döktüğü gözyaşı, tüm insanların gözyaşlarından daha fazladır. Ancak Davud’un gözyaşı, Âdem’in gözyaşıyla karşılaştırıldığında daha az kalmaktadır. Şehr İbn Havşeb, Âdem’in Allah’a olan utancından dolayı üç yüz yıl boyunca başını yerden kaldırmadığını nakletmiştir.³⁷⁶

Mazharî’ye göre, Allah Teâlâ nihayet Âdem’in tövbesini kabul etmiş ve onu affetmiştir. Tövbe, günahı itiraf etmek, ondan pişmanlık duymak ve bir daha aynı hataya dönmemekte kararlı olmak anlamına gelir. Ayette yalnızca Âdem zikredilmiştir; çünkü Havva, hükümde Âdem’e tâbi olduğu için aynı hüküm kendisi

³⁷³ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/127.

³⁷⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/67.

³⁷⁵ Arâf, 7/23.

³⁷⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/67.

için de geçerlidir. Kur'an ve Sünnet'te kadınların bazen zikredilmemesi de bu sebeptedir. Allah Teâlâ, bolca bağışlayan (Gafûr) ve sürekli mağfiret eden (Tevvâb) olarak vasıflandırılmıştır. Tövbenin aslı ise dönüştür. Kul, gûnahtan geri dönmelidir.³⁷⁷

Bu ayet-i kerime, Allah Teâlâ'nın emrine muhalefet ettikten sonra Âdem'in tövbesine ve bu tövbenin kabulüne de işaret etmektedir. Yasaklanan meyveden yeme konusu, başka bir yerde Allah Teâlâ tarafından şu şekilde açıklanmıştır: “فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة، وعصا آدم ربه فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى *Bunun üzerine şeytan ona vesvese verdi ve dedi ki: Ey Âdem! Sana sonsuzluk ağacını ve yok olmayacak bir saltanatı göstereyim mi? Böylece o ağaçtan yediler. Sonra avret yerleri kendilerine açıldı ve cennet yapraklarından üzerlerine örtmeye başladılar. Âdem, Rabbine isyan etti ve yoldan çıktı. Ancak Rabbi onu seçip tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi.*”³⁷⁸ Bu ayet, yasaklanan ağaçtan yeme, Âdem ve Havva'nın hatalarını fark etmeleri, pişmanlıkları ve Allah'ın tövbeyi kabul etmesi sürecini özetlemektedir. Ancak ayette geçen “kelimeler” açıkça zikredilmemiştir. Bununla birlikte, bu kelimelerin içeriği başka bir yerde şöyle açıklanmıştır: “*Rabbimiz! Biz nefislerimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz ziyan edenlerden oluruz.*”³⁷⁹

Bu ayet, Âdem ve Havva'nın Allah'tan öğrendiği kelimelerin, tövbe ve bağışlanma talepleriyle dolu ilahî ifadeler olduğunu açıkça göstermektedir. Allah, bu tövbeyi kabul etmiş ve onları doğru yola yönlendirmiştir. Bu da Allah'ın rahmetinin ve bağışlayıcılığının büyüklüğüne işaret eder.³⁸⁰

4.2.5.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ” ayeti, kıraat farklılıkları ile birlikte ele alındığında, Âdem Aleyhisselam'ın tövbesine ve Allah'ın ona olan rahmetine dair pek çok anlamlar barındırmaktadır. Cumhur'un kıraatine göre, kelimeler bizzat Âdem'e ulaştırılmış, Âdem bu kelimeleri alarak Allah'a tövbe ve istiğfar ile yönelmiştir. Bu kıraat, Âdem'in

³⁷⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/67.

³⁷⁸ Tâhâ, 20/120-122.

³⁷⁹ Arâf 7/23.

³⁸⁰ Muhammed el-Emîn eş-Şinkîtî, *Edvâ'ul-beyân fi İzâhu'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut, Dârul-fikri'l-'Arabî, 1995), 1/67.

tövbe etme konusundaki hırsını ve yaptığı hatadan dolayı duyduğu derin pişmanlığı ifade eder. Âdem, işlediği fiilden ötürü Rabbine karşı pişmanlık duymuş, samimi bir tövbe ile bağışlanma talebinde bulunmuştur. Bu durum, insanın Allah’a dönüşteki samimiyetinin önemini vurgulamaktadır.

İbn Kesîr’in kıraatinde ise kelimelerin Âdem’e ilham edildiği vurgulanmaktadır. Bu kıraat, Allah’ın Âdem’e olan özel ilgisini ve O’nu doğru yola yönlendirmek için kendisine rehberlik ettiğini gösterir. Âdem’e telkin edilen kelimeler, onun Allah’a yakarışını kolaylaştırmış ve Allah’ın rahmetine ulaşmasına vesile olmuştur. Burada Âdem’in tövbesinin kabul edilmesi, Allah’ın onu seçip diğer varlıklara üstün kıldığının bir işaretidir.

Taberî, bu iki kıraati değerlendirirken, Allah’ın Âdem’e tövbe kelimelerini öğrettiğini, Âdem’in ise bu kelimeler aracılığıyla Allah’a yöneldiğini ve affedildiğini ifade eder. Âdem, Rabbine yönelerek hatasını kabul etmiş, samimi bir pişmanlıkla tövbe etmiş ve bu tövbesi kabul edilmiştir. Âdem’e öğretilen bu kelimelerin anlamı, Araf sûresi 23. ayetinde şu şekilde belirtilmiştir: *“Rabbimiz! Biz nefislerimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen biz ziyan edenlerden oluruz.”*³⁸¹

Dr. Fadl Hasan Abbas, her iki kıraatin de kendine özgü belâgat yönleri bulunduğunu ve bu yönlerin birbirini tamamladığını ifade eder. Cumhur’un kıraati, Âdem’in yaşadığı pişmanlık, üzüntü ve Allah’a yönelme isteğine vurgu yapar. Bu kıraat, Âdem’in tövbe etmek için bir çıkış yolu aradığını ve samimi bir şekilde günahından dönmek istediğini gösterir. İbn Kesîr’in kıraati ise, Allah’ın Âdem’e olan ilgisini ve rahmetini vurgular. Bu kıraatte Âdem’in tövbesinin, Allah tarafından ona telkin edilen kelimeler aracılığıyla gerçekleştiği görülmektedir.

Her iki kıraat de farklı yönlerden ilahî rahmetin ve tövbenin önemini ortaya koyar. Cumhur’un kıraati, Âdem’in şahsi pişmanlığına ve tövbesine odaklanırken, İbn Kesîr’in kıraati, Allah’ın Âdem’e olan rahmetini ve onun tövbesini kabul ederek onu yüceltmesini ön plana çıkarır. Bu iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, Allah’ın bağışlayıcılığı, rahmeti ve insanın samimi dönüşüne verdiği değer açıkça ortaya çıkmaktadır.³⁸²

³⁸¹ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 1/243.

³⁸² el-Fârisî, *el-Kıraatü’l-Kuraniyye*, 35, 36.

Her iki kıraat de Âdem Aleyhisselam'ın tövbesine dair bir yönü açıklamakta ve birbirini tamamlayan manaları ortaya koymaktadır. Âdem'in tövbeye olan hırısı, onun Allah Teâlâ'ya yönelmesini ve samimi bir şekilde istiğfar ederek bağışlanma dilemesini sağlamıştır. Bu durum, Âdem'in tövbe etme çabalarının, Allah'ın onu sevmesine, ona rahmet etmesine ve tövbesini kabul etmesine neden olduğunu göstermektedir. Allah Teâlâ, Âdem'e kendisiyle dua etmesi için kelimeler ilham etmiş ve bu kelimeler, onun tövbesini gerçekleştirmesine ve kabul edilmesine vesile olmuştur.

Bazı müfessirler, her iki kıraatin aynı manaya işaret ettiğini ifade etmişlerdir. Kurtubî bu konuda şöyle der: “Her iki mana, bir temele rücû eder. Çünkü eğer Âdem kelimeleri telakki ettiyse, kelimeler de Âdem'i telakki etmiş (onu korumuş ve yönlendirmiştir).” Bu ifadeyle, kelimelerin Allah'ın tevfiğiyle Âdem'i kurtuluşa sevk ettiğini ve onun tövbesini kabul ettirmesi için bir vesile kılındığını vurgular. Bu durumda kelimeler, bir anlamda fail konumundadır; yani Âdem'i Allah'a yaklaştıran, onun tövbesini gerçekleştirmesini sağlayan aktif bir rol üstlenmişlerdir.

Kurtubî'nin bu değerlendirmesi, lugat açısından doğru olmakla birlikte, her kıraatin insan nefsi üzerindeki etkisi ve verdiği mesaj farklıdır. Bir kıraatin verdiği anlamı, diğer kıraat tam olarak vermez. Cumhur'un kıraati, Âdem'in samimi tövbesine ve Allah'a yönelme çabasına odaklanırken, İbn Kesîr'in kıraati, Allah'ın Âdem'e olan sevgisi, rahmeti ve ona rehberlik etmesi üzerinde durmaktadır.

Sonuç olarak, her iki kıraat birbirini tamamlamakta ve Âdem Aleyhisselam'ın tövbesi ile Allah'ın rahmetinin birbiriyle nasıl örtüştüğünü açıklamaktadır. İlki, Âdem'in kendi çabası ve pişmanlığına; diğeri ise, Allah'ın Âdem'e yardım etmesi ve onu doğruya yönlendirmesine işaret etmektedir. Bu iki kıraat, tövbenin insan çabası ile ilahî rahmetin bir araya gelmesi sonucu gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.³⁸³

4.2.6 Bakara 38. Ayeti

[قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ]

4.2.6.1 Kıraatler

1. Kıraat imamlarından Yakup “فلا خوف” şeklinde mebni olarak Kur'an-ı Kerimdeki her yerde tenvinsiz fetha olarak okumuştur.

³⁸³ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/326.

2. Geri kalan imamlar ise “فلا خوف” ref ve tenvinle okumuşlardır.³⁸⁴

4.2.6.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

“الخوف” kelimesinin manası bilinen veya zannedilen şeyden ötürü başa kötü bir şeyin gelmesini beklemektir. Aynı şekilde bilinen veya zannedilen şeyden ötürü kişinin sevdiğini beklemesi, ümid etmedi ve tamah etmesi gibi. “الخوف” kelimesi emniyet/ güven manalarının zıddıdır.³⁸⁵

4.2.6.3 Tefsir

Tefsiru'l Mazharî'ye göre “قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا”/ “Dedik ki: Hepiniz oradan inin” ayeti, Âdem ve Havva'nın yasak ağaçtan yemelerinin ardından cennetten çıkarılışlarını ifade etmektedir. Bu emrin iki kez tekrar edilmesiyle ilgili olarak müfessirler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bazıları, ilk “اهْبِطُوا” emrinin cennetten çıkışa, ikincisinin ise gökyüzünden yeryüzüne inişe işaret ettiğini belirtmişlerdir. Diğer bir görüşe göre ise bu tekrar, bir te'kit (pekiştirme) maksadı taşımaktadır. Ayrıca bazı müfessirler, her iki ifadede farklı maksatların bulunduğunu söylemişlerdir. Birinci emrin günah sonucu verilen cezaya, ikinci emrin ise ilahî mükellefiyetlere işaret ettiğini ifade etmişlerdir.³⁸⁶

Müellif'e göre Ayette geçen “جَمِيعًا” ifadesi, zahirde hâl, manada ise te'kit görevindedir. Bu nedenle mutlak bir birliktelik şart değildir. Yani, cennetten inişin hepsinin aynı anda olması gerekmez. Devamında geçen “فَإِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى” ifadesinde ise “fe” bağlacı, olayların birbiriyle bağlantısını, “ان” şart edatı ise bir koşulu ifade etmektedir. Buradaki “ان” edatını pekiştiren bir harf olarak kullanılmıştır ve bu nedenle ardından gelen fiilin “nun” ile tekit edilmesi edebî açıdan güzellik katmaktadır.³⁸⁷

Bu ifade, Âdem'in zürriyetine yapılan bir hitaptır: “Benden size bir rehber (bir peygamber ya da kitap) geldiğinde, kim benim hidayetime uyarsa...” şeklinde başlayan bu hitap, ilahî rehberliğe uyanların korku ve üzüntüden uzak olacaklarını vadeder. Ayetin devamı, iki şartlı bir cümle yapısına sahiptir. Birinci şart (hidayet gönderilmesi), ikinci şartın (hidayete uyulması) zeminini oluşturur. Bu da ilahî

³⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/211.

³⁸⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân el-Vidâdî, (Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1991), 303.

³⁸⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/68.

³⁸⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/68.

rehberliğin, insanın korku ve üzüntüden arınması için bir temel olduğunu göstermektedir.³⁸⁸

Bu ayet, Âdem ve Havva'nın cennetten çıkarılmasını, onların yasak ağaçtan yemelerinden kaynaklanan zellelerini ve iblisin de cennetten çıkarılışını ele almaktadır. Aynı zamanda, Allah'ın şeriatını uygulayıp peygamberlerin hidayetine tabi olanların gelecekteki korkulardan ve geçmişteki üzüntülerden arınacaklarına dair bir ilahî vadi içermektedir. İbn Kesîr bu konuda “فمن تبع هادي” ifadesinin, Allah'ın indirdiği kitaplara ve gönderdiği peygamberlere uyanları kastettiğini ifade eder. “فلا خوف عليهم” kısmı, bu kimselerin ahirette karşılaşacakları hallere dair hiçbir korkuları olmayacağını; “ولا هم يحزنون” kısmı ise, dünya hayatında kaybettikleri hiçbir şey için üzüntü duymayacaklarını ifade eder.³⁸⁹

4.2.6.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetteki “فلا خوف عليهم” ifadesi, kıraatler arasındaki farklılıklar ışığında tefsir edilmiştir. Bu kıraatlardaki farklılıklar, ayetin taşıdığı anlamları zenginleştirmektedir. Âlimler, bu ifadede geçen korkunun nerede ve ne şekilde nefyedildiği konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. Bu korkunun yalnızca ahirette mi yoksa hem dünyada hem de ahirette mi nefyedildiği tartışılmıştır.

Fetha kıraati, korkunun yalnızca ahirette nefyedildiğine işaret etmektedir. Buna göre, ayette geçen “فلا خوف” ifadesi, ahiret hayatıyla sınırlıdır. Ancak Cumhur'un kıraati olan “فلا خوف عليهم”, korkunun mutlak olarak nefyedildiğini göstermektedir. Bu yorum, korkunun hem dünya hem de ahirette giderilmesine işaret edebilir. Ancak bu kıraat, korkunun gelecekle ilgili bir korku olduğunu da ifade edebilir. Bu durumda, dünyadaki doğal korkular değil, geleceğe dair endişeler ortadan kalkmış olur. İbn Atıyye, “فلا خوف” ifadesinin teberri (arınma) için nasb edildiğini belirtmiştir. Ona göre, bu ifade korkunun tamamen ortadan kaldırıldığını vurgulayan daha genel ve belîğ bir anlam taşımaktadır.³⁹⁰

İki kıraati birleştirerek değerlendirdiğimizde, ayetin maksadının korkunun yalnızca ahiret için nefyedilmesi olduğu anlaşılabılır. Râzî bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre “فمن تبع هادي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون” ayeti, korku ve üzüntünün

³⁸⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/68.

³⁸⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/121.

³⁹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/132.

mutlak olarak nefyedildiğini ima ediyor gibi görünse de durum böyle değildir. Çünkü müminler de dünyada sıkıntı ve korkularla karşılaşabilirler. Allah'ın şu buyruğunda da görüldüğü üzere, belalar önce peygamberlere, ardından evliyalara, sonra ise derecelerine göre diğer müminlere gelir.³⁹¹ Aynı şekilde mümin ibadetlerini yerine tam manasıyla getirdiğinden emin olamaz, kendisinde taksir korkusu ve kötü âkibet korkusunda mevcuttur.³⁹²

Dr. Muhammed Seyyid Tantâvî ise, ayette korku ve üzüntünün mutlak olarak nefyedildiğini, zahiren bunun dünya ve ahiret için geçerli olduğunu ifade etmiştir. Ancak kafirler için belirtilen ceza ayetinin “أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” bu nefyin asıl anlamını ahirette korku ve üzüntünün ortadan kaldırılması olarak vurguladığını ifade etmektedir.

Bu kıraat farklılıkları, ayetin insan hayatına dair hem dünyevî hem de uhrevî boyutlarını zenginleştirir ve farklı yönlerle işaret ederek ilahî rahmetin kapsamını açıkça ortaya koyar.³⁹³

4.2.7 Bakara 48. Ayeti

[وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ

يُنصَرُونَ]

4.2.7.1 Kıraatler

1. İbn-i Kesir ve Basra kıraat okulu mensubu olan kıraatçiler “تقبل” müennes olarak okurlar.
2. Geri kalan imamlar ise “يُقبل” müzekker okurlar.³⁹⁴

4.2.7.2 Tefsir

Mazharî'ye göre, “وَاتَّقُوا يَوْمًا” ifadesi, kıyamet gününün dehşetinden ve o gün gerçekleşecek azaptan sakınmayı emretmektedir. Ayette geçen “لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ”/“Hiçbir nefis, başka bir nefis adına karşılık ödeyemez” ifadesi, burada kâfir olan bir nefsi kastetmektedir. Bu, o günde kâfirlerin birbirine yardım edemeyeceğini ve birbirlerinin cezalarını üstlenemeyeceğini ifade eder. Ancak, büyük günah işleyen

³⁹¹ Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 4/179.

³⁹² et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/29.

³⁹³ Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'ânî'l-kerîm*, (Kahire, Dâru nahdatu Mısır, 1998) 1/129.

³⁹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

müminlere şefaata edileceği hem ayetlerle hem de hadislerle sabittir ve bu konuda icma edilmiştir.³⁹⁵

Ayetteki “شَيْئًا” kelimesinden maksat “شَيْئًا مِنَ الْحَقِّ” / “Haklardan hiçbir şey”, mefullük üzere mansup hâlde olup, bir hakkı ödeyememe anlamında kullanılmıştır. Alternatif bir yorum ise, “لَا تُجْزِي شَيْئًا مِنَ الْجَزَاءِ” / “Bir cezayı karşılayamaz” şeklindedir ve burada masdariyet manası öne çıkar. Yine başka bir yoruma göre, bu ifade, o gün kimsenin başkasına yardım edemeyeceğini, bir fayda sağlamayacağını veya kıyamet gününün şiddetini gideremeyeceğini ifade etmektedir. Bazı müfessirler, zamirin hazf edildiğini ve ayetin şu şekilde takdir edilebileceğini belirtmişlerdir: “لَا تُجْزِي فِيهِ” / “O gün telafi edilemez”. Zamirin hazfedilmesini caiz görmeyenler ise, cer harfinin hazf edildiğini, ardından kelimenin mefulü bihi gibi muamele gördüğünü ifade etmişlerdir.³⁹⁶

“وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ” / “Onun için şefaata kabul edilmez” ifadesinde ise, kıraat farklılıkları bulunmaktadır. İbn Kesîr, Ebu Amr ve Yakub, bu fiili müennes olarak okumuş “تُقْبَلُ”, geri kalan kıraat imamları ise müzekker olarak okumuştur “يُقْبَلُ”. Bu fark, kelimenin hakiki müennes olmayıp lafzî müennes olmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle fiil, hem müzekker hem de müennes olarak okunabilir. Burada, şefaati gerçekleştirenin ya da fayda bekleyen kişinin “العاصية, Asi olan” ve “الشافعة, Şefaata eden” olarak algılanması, her iki okuma açısından mümkündür. “وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ” / “Onun yerine fidye alınmaz” ifadesinde geçen “عدل”, fidye olarak yorumlanmıştır. Bazı müfessirler ise bunun “bedel” anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.³⁹⁷

Bu ayet, kâfirlerden şefaatin kaldırıldığını ve kıyamet gününde kimsenin kimseye fayda sağlayamayacağını vurgulamaktadır. İbn Kesîr, bu ayeti tefsir ederken şöyle demiştir: Allah Teâlâ, önce insanlara verdiği büyük nimetleri hatırlatmış, ardından kıyamet günündeki uzun ve şiddetli intikamına karşı onları uyarmıştır. “وَاتَّقُوا” ifadesi kıyamet gününe işaret eder. “لَا تُجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا” / “Hiçbir nefis, başka bir nefis adına bir şey ödeyemez” ifadesi, kâfirlerin şefaatten mahrum olduğunu belirtir. “وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ” / “Onun yerine fidye alınmaz” ifadesi, onların cezalarının

³⁹⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 76.

³⁹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 76.

³⁹⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 76.

fıdye ile değiştirilmesinin mümkün olmadığını vurgular. “وَلَا هُمْ يُصْرُونَ” / “Onlara yardım edilmez” kısmı ise, onları azaptan koruyacak birinin bulunmayacağını ifade eder.³⁹⁸

4.2.7.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

İbn-i Âşûr “شَفَاعَةٌ” kelimesi hakkında lafzî müennes olup hakiki müennes olmayan her kelimeye müzekker muamelesi yapılabileceğini ifade etmiştir. Çünkü kelime de asıl olan müzekkerliktir ve bu durum herhangi bir sebebe ihtiyaç duyulmayacağını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında “تُقْبَلُ” ve “يُقْبَلُ” kıraatleri arasındaki fark, Arapçadaki nahiv kurallarının esnekliğini ve kıraat farklılıklarının bu kurallara dayalı zenginliğini ortaya koymaktadır. Hakiki müennes olmayan kelimelerde bu tür esnekliklerin bulunması, kıraatler arasındaki uyumun bir göstergesidir.

Sonuç olarak, her iki kıraat de ayetin temel mesajını desteklemekte ve lafız açısından farklılık barındırır da manayı tamamlayıcı bir işlev görmektedir. Bu farklılık, kıyamet gününde şefa at, fıdye ya da herhangi bir yardımın kabul edilmeyeceğini ve o günün azabından sakınmanın önemini vurgulamaktadır.³⁹⁹

4.2.8 Bakara 51. Ayeti

[وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ]

4.2.8.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Ebu Cağfer, Ebu Amr ve Yâkûb “وَعَدْنَا” kelimesindeki elifi kasırla okudular.
- 2) Diğerler kıraat imamları ise mastarı “واعدنا” muvâade “مواعدة” olacak şekilde uzatarak okudular. Daha açık bir ifadeyle fiili müfa’ale babına naklederek okumuşlardır.⁴⁰⁰

4.2.8.2 Kıraatlerin luğavi manaları

“الوعد” kelimesi hayır için de şer için de kullanılır. “وعدا”, mev’ıden “موعدا”, mîâden “ميعادا” şeklinde mastarları gelir.

“وعيد” kelimesi ise yalnızca şer için kullanılır. Ev’attühü (أوعدته), vè’attühü (واعدته), tevê’atnê (تواعدنا) olmak üzere üç babta kullanılır.⁴⁰¹

³⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1/130.

³⁹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 1/380.

⁴⁰⁰ Cezerî, *en-Neşr*, 2/212.

⁴⁰¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân*, 875.

4.2.8.3 Tefsiri

Mazharî'ye göre “وَإِذْ وَاعَدْنَا” ifadesi, Musa Aleyhisselam'ın Allah ile olan buluşmasına işaret eder. Ayette geçen “وَاعَدْنَا” kelimesi, iki farklı kıraat ile okunmuştur. Yakub, Ebu Ca'fer ve Ebu Amr, elifsiz olarak “واعدنا” şeklinde okurken, diğer kıraat imamları elifli olarak “وَاعَدْنَا” şeklinde okumuşlardır. Her iki okuma da aynı genel manayı ifade eder. Bu durum, Arapçadaki bazı fiillerin elifli ya da elifsiz kullanımının aynı anlama gelmesiyle açıklanabilir. Örneğin, “عَاقَبْتُ اللَّصْنَ” (Hırsızı cezalandırdım) ifadesinde “عاقب” fiili hem elifli hem de elifsiz kullanılabilir ve anlam değişmez.⁴⁰²

Tefsîrû'l-Mazharî'de aktarılan Zeccâc'ın görüşü, “الوعد”in anlamının Allah'tan emir, Musa'dan ise kabul anlamına geldiğini ifade eder. Bu nedenle ayette geçen “موعدة” (karşılıklı sözleşme) mastarı zikredilmiştir. Allah'ın va'di vahiy ve Musa'nın Tur Dağı'na gelmesiyle ilişkilidir. Hamza ve Kisâî, “موسى” kelimesini imâle ile okumuşlardır.⁴⁰³ Aynı şekilde, Arapçada sonu elif-i maksura ile biten pek çok kelime de imâle ile okunur. Bu kelimeler arasında “موسى، عيسى، طوبى، ذكرى، بشرى، رؤيا” gibi isimler ve fiiller yer alır. Ancak “حتى، إلى، على” gibi bazı kelimeler ise icma ile fethalı olarak okunur. Ayet-i kerime, Allah'ın İsrailoğulları üzerindeki nimetlerini hatırlatır ve Musa Aleyhisselam'a vahiy indirme va'di ile onu şerefliendirdiğini gösterir. Aynı zamanda, İsrailoğulları'nın buzağıya tapmalarıyla kendilerine zulmettiklerinden de bahseder.⁴⁰⁴

İbn Kesîr, ayeti şu şekilde açıklar: Allah Teâlâ, Musa ile sözleştiği bu kutsal buluşmayı ve ardından İsrailoğulları'nın yaptığı hataları hatırlatmaktadır. Bu buluşma kırk gün sürmüştür. A'raf Sûresi'nde de belirtildiği gibi: “وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا”⁴⁰⁵ Bu kırk gün, Zilkâde ayının tamamı ve Zilhicce'nin ilk on gününü kapsamaktadır. Musa Aleyhisselam'ın Allah ile olan bu buluşması, İsrailoğulları'nın Firavun'un zulmünden ve denizde boğulmaktan kurtarılmasından sonra gerçekleşmiştir.⁴⁰⁶

⁴⁰² Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 79.

⁴⁰³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 79.

⁴⁰⁴ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 79.

⁴⁰⁵ A'râf 7/142.

⁴⁰⁶ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1998) 1/133.

4.2.8.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Elifsiz okunan kıraat olan “وَعُنَّا”, va’din hakiki anlamda Allah’tan geldiğini ifade eder. Bu kıraat, Allah’ın Musa’ya vahiy indirmesi ve ona şariat hükümlerini bildirmesi için Tur Dağı’na gelmesini ifade etmektedir. Elifle okunan kıraat ise, sözleşmenin iki taraf arasında gerçekleştiğini ifade eder. Burada Allah’ın va’di, Musa’ya Tevrat’ı indirme vaadi; Musa’nın va’di ise bu emri kabul edip ona uymasındır. Bu kıraatin gerektirdiği anlam, elifsiz okunan kıraatin ifade ettiği anlamı da kapsar. Her iki kıraat, anlamda birbirini tamamlamaktadır.

Taberî, bu konuda Ebu İshak Zeccâc’ın elifle okunan kıraatin daha güzel olacağını, çünkü Musa’nın bu va’di kabul etmesi, karşılıklı bir sözleşme (muvâada) gibi değerlendirilmiş olduğunu ifade eder. Burada Allah tarafından yapılan va’d, Musa tarafından kabul ve itaatle karşılanmıştır.⁴⁰⁷

Fahreddin Râzî, elifsiz okunan kıraatin manasının açık olduğunu ve va’din Allah’tan kaynaklandığını ifade eder. Ancak elifle okunan kıraati şu şekilde açıklar: Va’d Allah’tan kaynaklansa da, Musa’nın bu va’di kabul etmesi onu muvâade (karşılıklı sözleşme) hâline getirir. İnsanların Allah’a söz vermesi uzak bir ihtimal değildir. Bu durumda, ayet Allah ile Musa arasında bir sözleşmeyi ifade eder.

Elifle okunan kıraat ise iki taraf arasında gerçekleşen bir duruma işaret eder. En güçlü görüşe göre, Allah’ın va’di vahiy ile ilgilidir ve Musa’nın Tur Dağı’na gelmesi bu va’din bir parçasıdır.

Elifle okunan kıraat, Musa’nın kendisini bu sözleşmeye yöneltmesini ve vahiyden aldığı manevi rahatlığı ifade eder. Musa’nın bu buluşmayı kabul etmesi, Allah ile daha önceki vahiylerde yaşadığı huzur ve nurun bir yansımasıdır. Elifsiz okunan kıraat ise, va’din hakiki anlamda yalnızca Allah’tan geldiğini ve Musa’ya verilen bu emrin bir ikram ve ilahî teklif olduğunu vurgular.⁴⁰⁸

Bu iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, Allah’ın Musa’ya verdiği vahyin ve bu ilahî buluşmanın hem Allah tarafından bir lütuf hem de Musa’nın kabul ve teslimiyeti ile gerçekleşen bir sözleşme olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, hem ilahî rahmeti hem de kulun teslimiyetini kapsayan derin bir anlam taşımaktadır.⁴⁰⁹

⁴⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî l-Kur’ân*, 1/394.

⁴⁰⁸ Ebû Abdillâh (Ebû l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî *Mefâtihu l-gayb*, (Dâr ihyâ’ut-türâsi l-Arabî, 1999), 2/78.

⁴⁰⁹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Kıraatü l-Kur’âniyye*, 23.

4.2.9 Bakara 58. Ayeti

[وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ

خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدَ الْمُحْسِنِينَ]

4.2.9.1 Kıraatler

- 1) İbni Amr “تَغْفِر” kelimesini “تُغْفِر” şeklinde meçhul okudu.
- 2) Nafi’ ve Ebu Ca’fer “يُغْفِر” şeklinde okudu.
- 3) Diğer kıraat imamı ise “تَغْفِر” şeklinde nefis-i mütekkellim me’a’l-gayr sığası olarak okudu.⁴¹⁰

4.2.9.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“الغفر” bir şeye, o şeyi kirden koruyacak başka bir şeyi giydirmek anlamına gelir. Bundan dolayı şöyle denildi; “اغفر ثوبك في الوعاء” kaptaki elbiseni yıka (boya). Çünkü yıkamak kirlenmeye karşı daha koruyucudur. Allah’tan gelen gufrân ve mağfiret ise Allah’ın, kulu kendisine dokunacak azaptan koruması anlamına gelir.⁴¹¹

İbn-i Cerir et-Taberî bu kelimenin anlamıyla alakalı olarak, “الغفر” kelimesinin asıl manası örtmek, kapatmaktır. Bir şeyi örten herşeye, onu örten manasında gâfiruhu denir şeklinde bir açıklama yapmıştır.⁴¹²

4.2.9.3 Tefsir

Mazharî’ye göre, “وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ”/ “*Hani onlara, ‘Şu beldeye girin’ dedik*” ifadesinde geçen “القرية” kelimesiyle ilgili müfessirler arasında farklı görüşler vardır. İbn Abbas’a göre bu belde Eriha olup, zalimlerin yaşadığı bir şehirdir. Bu şehirde Ad kavminden arta kalan ve Amâlîka olarak bilinen bir topluluk bulunmaktaydı. Mücahid ise bu beldenin Beytü’l-Makdis olduğunu ifade eder. Bazı müfessirler ise buranın İlya veya Şâm olduğunu belirtmiştir.⁴¹³

“فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا”/ “*Oradan dilediğiniz gibi bolca yiyin*” ifadesinde geçen “رَغَدًا” kelimesi, “bolca” anlamındadır. Bu kelimenin mansup olmasının sebebi, mastar olarak kullanılması ya da cümlenin hal durumu göstermesidir. Eğer hal olarak alınırsa, “*Size bolca verilmiş bir şekilde oradan dilediğiniz gibi yiyin*” anlamı çıkacaktır.⁴¹⁴

“وَادْخُلُوا الْبَابَ” ifadesinde bahsedilen kapı, şehrin giriş kapılarından biridir ve şehrin yedi kapısı olduğu rivayet edilmiştir. “سُجَّدًا” kelimesi ise, boyun eğerek ve

⁴¹⁰ İbnül-Cezerî, *en-Neşr*, 2/215.

⁴¹¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 609.

⁴¹² Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 1/302.

⁴¹³ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 84.

⁴¹⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 84.

eğilmiş bir şekilde girilmesi gerektiğini ifade eder. Vehebi'ye göre, bu eylem Allah'a şükür için yapılan bir secde anlamına gelir.⁴¹⁵

“وَقُولُوا حِطَّةً”/ “*Hata ve günahlarımızı bağışla*” ifadesi, İsrailoğulları'na, günahlarının affı için bu kelimeyi söylemeleri emredilmiştir. İbn Abbas'a göre bu kelime, “Lâ ilâhe illallah” cümlesini ifade eder. Çünkü “Lâ ilâhe illallah”, günahları temizleyen ve affedilmeyi sağlayan bir zikirdir.⁴¹⁶

“تَغْفِرُ لَكُمْ” ifadesindeki “تَغْفِرُ”, “örtmek” anlamına gelen “غفر” kökünden türemiştir. Bu kelime, Nâfi tarafından “يُغْفَرُ” olarak, İbn Âmir tarafından ise “تُغْفَرُ” şeklinde okunmuştur. Diğer kıraat imamı ise bu ifadeyi her iki yerde de “تَغْفِرُ” şeklinde okumuşlardır. “حَطَّايَاكُمْ” kelimesinin kökeni “حَطَّأُ” olup, bu kelimenin yapısında Arapça sarf kuralları gereği çeşitli dönüşümler bulunmaktadır.⁴¹⁷

Bu ayet, Allah'ın İsrailoğulları'na verdiği nimetleri, onlara vaat edilen rahmeti ve eğer emredilen şekilde davranırlarsa bağışlanacaklarını anlatır. Allah'ın bu emri, onların fetih sırasında boyun eğmeleri, günahlarını itiraf ederek tevbe etmeleri ve kendilerine verilen nimetlere şükretmeleri gerektiğini ifade eder. İbn Kesîr'e göre bu ayet, Allah'ın onlara şu mesajını içerir: “*Eğer emrettiklerimi yaparsanız, hatalarınızı bağışlar ve iyiliklerinizi kat kat artırırım.*” Bu emir, Allah katında sevimli olan, şükür, tevazu ve itiraf gibi amelleri kapsamaktadır. Ayet, İsrailoğulları'na verilen nimetler ve hatalarından dolayı tevbe etmeleri gerektiği hususunda bir öğüttür.⁴¹⁸

4.2.9.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“تَغْفِرُ”, “يُغْفَرُ”, ve “تُغْفَرُ” kıraatleri arasında muzaraat harfî dolayısıyla manaları zaman itibarıyla aynı şeyi ifade ederken hitap etmiş olduğu kesimlerde fark bulunmaktadır. Bu kıraat farklılıklarından ilki “تَغْفِرُ”dir. Bu lafız, lafzî müennes olup hakiki müennes olmayan kelimelere müzekker muamelesi yapılmasının caiz olduğunu gösterir. Bu durum, Bakara Sûresi'nin 48. ayetinde de ele alındığından yeniden izaha gerek duyulmamaktadır.

Nun-u azamet ile okunan “تَغْفِرُ” kıraati ise günahların yalnızca Allah tarafından örtülebileceğini ve affedilebileceğini vurgular. Bu durum, Ali İmran Sûresi'nin şu ayetiyle desteklenir: “وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ”/ “*Günahları Allah'tan başka kim*

⁴¹⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 84.

⁴¹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 84.

⁴¹⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 84.

⁴¹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/142.

affedebilir?” Bu kıraat, bağışlanma fiilini Allah’a isnat eder ve bunun yalnızca O’nun yetkisinde olduğunu vurgular.⁴¹⁹

Kurtubî, bu kıraat farklılıkları ile ilgili Allah Teâlâ’dan bahseden bir emir cümlesinden sonra ‘تُغْفَرُ’ ve ‘يُغْفَرُ’ kıraatlerinin anlam olarak güzellik taşıyacağını ifade eder. Çünkü günahların yalnızca Allah tarafından affedileceği bilindiğinden, bu kıraatler, affın Allah’a ait olduğunu açıkça belirtir.

Bu farklılıkların her biri, günahların affı ve hataların örtülmesi hususunda aynı temel anlama işaret etse de, nahivsel ve edebî açıdan zengin bir bakış açısı sunmaktadır. “تُغْفَرُ” kıraati, Allah’ın azametini ve affediciliğini vurgularken, “يُغْفَرُ” ve “يُغْفَرُ” kıraatleri, fiilin bağışlanan hatalara döndüğünü ve bağışlanma fiilinin naib-i fail olan hatalar üzerinden işlendiğini ifade etmektedir.⁴²⁰

Sonuç olarak, bu kıraat farklılıkları, ayetin anlamını zenginleştirmekte ve Allah’ın bağışlayıcılığını hem gramatik hem de anlam yönünden detaylandırmaktadır. Her bir kıraat, Allah’ın bağışlayan, hataları örten ve rahmetiyle kullarını kuşatan sıfatlarına işaret etmektedir.

4.2.10 Bakara 61. Ayeti

[وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ]

4.2.10.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Nafi’, “النَّبِيِّينَ” kelimesini aslındaki hemzesiyle birlikte “النَّبِيِّينَ” şeklinde okudu.
- 2) Diğerler kıraat imamları ise hemzesiz bir şekilde nebiyyîn “النبيين” olarak okudu.⁴²¹

4.2.10.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

Aslındaki hemzeyle birlikte “النبيين” kelimesi “أنبياء” kökünden türeyip Allah’tan haber verildiği zaman bu şekilde isimlendirilir.

⁴¹⁹ Al-İ İmran 2/135.

⁴²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Bardûnî, (Kahire, Dâru’l-kütübî’l-Masriyye, 1964), 1/414.

⁴²¹ İbn Zencele, *Hüccetü ‘l Kıraat*, 98-99; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ ‘i ‘l-beşer*, 80.

Tahrim süresi 3. Ayette Allahu Teala'nın buyruğu üzere, “من أنبأك هذا”/ “*bunu sana kim haber verdi*” Bu manada nebiyy kelimesi Allahu Teala'dan haber veren kimse anlamına gelmektedir.

Aslındaki hemze olmaksızın okunan nebiyyîn kelimesi ise yükselme manasındaki “نَبَايْنِبُو” kelimesinden türer ve böylece yükselme manasından faîl vezninde olur. Nübüvvet, irtifa' ارتفع manasındadır. Peygamberlere nebî denmesinin sebebi ise yüksek bir mekâna teşbih yapılarak etrafındakilere nisbetle konumunun ve şerefının yüksekliğinden dolayıdır.⁴²²

4.2.10.3 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre “وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ” Bu ayette İsrailoğulları'nın Tih Çölü'nde Allah tarafından kendilerine lütfedilen kudret helvası ve bıldırcın etine karşı nankörlükleri ifade edilmektedir. “طَعَامٍ وَاحِدٍ” ifadesiyle kast edilen, sürekli aynı rengi ve şekli koruyan bu gıdalardır. Bu duruma sabredemeyen İsrailoğulları, Musa Aleyhisselam'dan Allah'a yönelerek çeşitlilik talep etmelerini istemişlerdir.⁴²³

“فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ” ifadesi, İsrailoğulları'nın Musa'dan, Allah'a kendileri adına dilekte bulunmasını talep ettiklerini göstermektedir. Devamındaki “يُخْرِجْ لَنَا” cümlesindeki fiil, emrin cevabı olarak muzari fiil cezmedilmiştir.⁴²⁴

“مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ” ifadesinde geçen “مِنْ” harfi cerri, teb'îz manasındadır. Bu bağlamda, İsrailoğulları'nın tüm yer bitkilerini değil, belli bir kısmını talep ettikleri anlaşılmaktadır. Ayette, yerin bu bitkileri “bitirme” fiiline isnat edilmesi, mecaz anlamda kullanılmıştır.⁴²⁵

“فَوَمَهَا” ifadesinde geçen “بَقْلٌ”, genel olarak yeşillik anlamına gelir. “فَوَمَهَا” kelimesiyle ilgili olarak İbn Abbas, bunun buğday ya da ekmek anlamına geldiğini belirtmiştir.⁴²⁶

Mazharî'ye göre Allah Teâlâ'nın onlara verdiği nimetlere rağmen, İsrailoğulları daha az değerli olan yiyecekleri talep etmişlerdir. Bu durum, “أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ” / “Siz daha adi olanı daha hayırlı olana mı tercih ediyorsunuz?” ifadesiyle

⁴²² İbn Zencele, *Hüccetü'l kıraat*, 98- 99.

⁴²³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/86.

⁴²⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/86.

⁴²⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/86.

⁴²⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/86.

azarlanmıştı. Burada en hayırlı olan kudret helvası ve bildircin eti, zahmetsizce elde edilen ve ahirette hesabı sorulmayacak olan gıdalardır.⁴²⁷

“إِهْطُوا مِصْرًا” ifadesi, Allah’ın onlara, talep ettikleri bu gıdaların şehirlerden birinde bulunabileceğini belirtmektedir. Dahhak’a göre bu şehir, Firavun’un yaşadığı şehir olarak belirtilmiştir. Ancak kelimenin harekesine ilişkin görüş farklılıklarından dolayı bu yorumu terk etmiştir.⁴²⁸

Bu ayet, İsrailoğulları’nın nankörlüklerini, Allah’ın emirlerine karşı gelmelerini ve daha adi olan şeyleri daha hayırlı olanlarla değiştirmek istemelerini eleştirir. Ayette ayrıca, onların peygamberlerine zulmetmeleri, kibirlenmeleri ve Allah’ın nimetlerine sırt çevirmeleri de vurgulanmaktadır.⁴²⁹

İmam Şevkânî, bu ayetle ilgili olarak bu ayetin, İsrailoğulları’nın Allah’ın gazabını hak ettiklerini ve bu gazabın onların işledikleri günahlardan kaynaklandığını ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Peygamberlerin haksız yere öldürülmesi, onların en büyük günahlarından biridir. Peygamberlerin öldürülmesi, hem Allah’a isyanı hem de peygamberlerin yüce konumuna yapılan bir saldırıyı temsil etmektedir.⁴³⁰

4.2.10.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Hemzeli ve hemzesiz bu iki kıraat, peygamberlerin sıfatlarını ve Allah katındaki konumlarını açıklamıştır. Hemzeli kıraat (النَّبِيِّينَ), peygamberlerin Allah’tan haber veren kimseler olduklarını ifade ederken, hemzesiz kıraat onların yüksek ve yüce konumlarını vurgular.

Allah Teâlâ, Necm Sûresi’nin 3-4. ayetlerinde, peygamberlerin özellikle Hz. Muhammed’in vahiy konusundaki doğruluğunu şu şekilde beyan etmiştir: “وَمَا يَنْطِقُ”/“O hevasından konuşmaz. Onun konuştuğu, yalnızca kendisine vahyedilen bir vahiydir.”⁴³¹ Şûrâ Sûresi’nin 52. ayetinde ise, peygamberlerin insanları doğru yola ileten kimseler oldukları şu şekilde belirtilmiştir: “وَأَنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”/“Şüphesiz sen insanları dosdoğru yola yönlendirirsin.”⁴³²

Taberî, hemzeli kıraati tercih edenlerin görüşlerini aktarırken, “nebiyyîn” kelimesinin Allah’tan haber verme anlamına gelen “أنبأ” kökünden türediğini ifade

⁴²⁷ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/87.

⁴²⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/87.

⁴²⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/87.

⁴³⁰ İbn’ül-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/119.

⁴³¹ en-Necm 53/3-4.

⁴³² Şura 26/52.

eder. İsmi fail formu “منبئ” şeklinde türetilir. Bu kökten türeyen nebi kelimesinin çoğulu, “أنبياء” olarak gelir. Hemzesiz kıraati tercih edenlere göre ise, “nebiyyîn” kelimesi, yüksek bir konumu ifade eden “نبا-ينبا” kökünden türemiştir. Bu durumda “nebi” kelimesi, yüce konumu nedeniyle peygamberlere atfedilmiştir. Ayrıca, nebi kelimesinin yol göstermek anlamına geldiği ve peygamberlerin insanlara rehberlik eden kimseler oldukları da belirtilmiştir.⁴³³

İki kıraati birleştirdiğimizde peygamberlerin sıfatları, hem Allah’tan haber alan elçiler olmaları hem de insanlara doğru yolu gösteren yüksek makam sahibi kimseler olmaları ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ayette, Yahudilerin peygamberlere yönelik saldırganlıklarının büyüklüğünü ve peygamberleri öldürerek işledikleri zulmün vahametini açıkça ortaya koyar. Söz konusu kıraat farklılıkları, peygamberlerin yüce sıfatlarını ve Allah katındaki değerlerini vurgularken, İsrailoğulları’nın onların kıymetini bilmemesinden kaynaklanan büyük günahlarını da gözler önüne sermektedir.

4.2.11 Bakara 62. Ayeti

[إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ]

4.2.11.1 Kıraatler

- 1) Nafi’ ve Ebu Ca’fer “الصائبين” kelimesini hemzesiz bir şekilde sâbîn “الصابين” şeklinde okumuşlardır.
- 2) Diğerler kıraat imamları ise hemzeli olarak sâbiîn “الصائبين” şeklinde okumuşlardır.⁴³⁴

4.2.11.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

“صبا يصبو صبواً وصبوة” fiilinin birkaç anlamı bulunmaktadır. Kişi özlediği ve çocuk gibi davranmaya başladığı zaman “صاب فلان” denir. Aynı zamanda kible tarafından esen rüzgâr anlamına da gelecektir. “الصائبون” kelimesi Hz. Nuh’un dini üzerine olan kavimdir. Bir dinden başka bir dine geçene de sâbiî denir. Deve doğurduğu zaman şöyle derler; “صاب ناب البعير”⁴³⁵

⁴³³ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 1/431.

⁴³⁴ el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ ‘i ‘l-beşer*, 181.

⁴³⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi ‘l-Kur’ân*, 475.

4.2.11.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî'ye göre “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا”/ “Şüphesiz iman edenler” ifadesi, dil ile iman ettiklerini söyleyen kişilere işaret eder. Bu ifade, kalp ile tasdik edenlerin yanı sıra münafıkları da kapsar. Çünkü dil ile iman, kalpteki imandan daha genel bir beyan biçimidir.⁴³⁶

“هُود” ifadesiyle, Yahudilik dinine mensup olanlar kastedilmiştir. “هُود” kelimesi, tevbe ederek Allah’a yönelmek anlamındaki “هُود” kökünden türemiştir. Bu isimlendirme, onların buzağıya tapmayı bırakarak tevbe etmelerinden veya “Biz sana yöneldik” demelerinden kaynaklanmıştır. Bazı rivayetlere göre bu kelime, Yakup Aleyhisselam’ın en büyük oğlunun adından türetilmiştir.⁴³⁷

“وَالنَّصَارَى” ifadesi, “نصران” kelimesinin çoğulu olan “نصارى” şeklindedir. Bazı müfessirler, bu isimlendirmeyi onların Hz. İsa’ya yardım etmeleriyle ilişkilendirirken, diğerleri bu isimlendirmeyi Hz. İsa ile birlikte “Nasıra” veya “Nasran” olarak adlandırılan şehre inmelerine dayandırmıştır.⁴³⁸

“وَالصَّابِئِينَ” ifadesi, kıraat farklılıklarına sahiptir. Medine ehli bu kelimeyi hemzesiz okurken, diğer kıraat imamı hemzeli okumuşlardır. “صِبْأ” kelimesi, bir dinden çıkarak başka bir dine geçmek anlamına gelir. Sabiiler, dinler arası bir kimlik taşıyan bir topluluktur. Onların kimliği ve inançları konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Amr İbn Abbas’a göre onlar Ehli Kitap’tan bir topluluktur. İbn Abbas’a göre ne kestikleri helaldir ne de onlarla evlenmek caizdir. Mücahid, Sabiilerin Yahudiler ile Mecusiler arasında bir topluluk olduğunu ifade eder.⁴³⁹ Katade’ye göre ise Zebur okuyan, meleklerle tapan ve kibleye dönerek namaz kılan bir topluluktur.⁴⁴⁰

“مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ”/ “Kim Allah’a ve ahiret gününe iman ederse” ifadesi, Allah’a ve ahiret gününe iman eden, Hz. Muhammed’i kabul eden ve bu inancı kalp ile tasdik edip dil ile beyan eden kimseleri kapsar. Bu kişilere verilen müjde, imanları karşılığında Allah’ın sevaplarını kaybetmeyeceği ve cennetle mükâfatlandırılacaklarıdır.⁴⁴¹

⁴³⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/87.

⁴³⁷ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/88.

⁴³⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/88.

⁴³⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/88.

⁴⁴⁰ Mustafa el-Hisn el-Mansûrî, *el-Muk’tadaf min ‘uyûni’t-tefâsîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Dımaşk, Dâru’l-kalem, 1996) 1/98.

⁴⁴¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/88.

Ayette bahsedilen “*iman edenler*” ifadesiyle Hz. Muhammed’in ümmetinden samimi iman sahipleri ve geçmiş ümmetlerden iman eden kimseler kastedilmiş olabilir. Bunlara örnek olarak Peygamber Efendimiz (s.a.v.) gönderilmeden önce Allah’ın birliğine inanan ve hak dini arayanlar ise Habib-i Neccar, Varaka bin Nevfel, Zeyd bin Amr bin Nüfeyl gibi şahsiyetler verilebilir.⁴⁴²

“فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ” ifadesi, iman edenlerin cennetteki nimetlerini ve Allah’a yakın kullar için hazırlanmış pınarlardan içmelerini müjdelir. “وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ” ifadesi ise iman edenlerin kıyamet günü azaptan kurtulacaklarını ve cennete gireceklerini ifade eder. Musa Aleyhisselam zamanında onun şeriatına tabi olan Yahudiler ve İsa Aleyhisselam zamanında onun şeriatına tabi olan Hristiyanlar, o dönemlerde muvahhid oldukları için cennete gireceklerdir. Ancak Peygamber Efendimiz (s.a.v.) gönderildikten sonra bu dinlere tabi olmak kabul edilmez. Çünkü İslam dışındaki bütün dinler nesh edilmiştir. Bu husus, Âl-i İmran Sûresi’nin 85. ayetiyle açıkça belirtilmiştir:⁴⁴³

“وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ”/“*Kim İslam’dan başka bir din ararsa, bu kendisinden asla kabul edilmeyecek ve o, ahirette kaybedenlerden olacaktır.*”⁴⁴⁴

4.2.11.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“الصَّابِئِينَ” kelimesi, hemzeli ve hemzesiz olarak iki farklı kiraatle okunur ve bu kiraatler, kelimenin anlamında bölünmelere yol açmaktadır. Hemzeli kiraat olan “صَابِئِينَ”, kişinin mevcut dininden çıkıp başka bir dine geçtiğini ifade eder. Bu durum, kelimenin kökeni olan “صَابًا” fiiliyle ilişkilidir ve bir inanç sisteminden tamamen ayrılmayı, değişimi ve dönüşümü işaret eder. Bu anlam, yıldızların meydana çıkması için kullanılan “صَابًا” fiilinde olduğu gibi bir yeniliği ve belirtmeyi ifade eder.

Hemzesiz kiraat olan “صَابِينَ” ise, bir eğilim veya yöneliş anlamına gelir. Bu kiraat, bir kişinin mevcut durumundan başka bir inanca veya düşünceye doğru yönelmesini ifade eder. Yusuf Sûresi’nde geçen “وَلَا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَ أَصَب” ifadesindeki gibi, bir eğilim veya cazibeye kapılma durumunu temsil eder. Hemzesiz kiraatin bu anlamı, sabî (çocuk)

⁴⁴² Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/88.

⁴⁴³ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 1/279.

⁴⁴⁴ Âl-i İmran, 85.

⁴⁴⁵ Yusuf 12/33.

kelimesiyle de bağlantılıdır. Çocuklar, kalplerinin boşluğu sebebiyle her türlü oyuna veya etkene kolayca meyledebilir.⁴⁴⁶

Bu iki kıraat birleştirildiğinde, “الصَّابِتِينَ” kelimesi, kendi dinlerinden çıkan ve başka bir inanca yönelen kimseler olarak anlaşılır. İbn Zencele, hemzesiz kıraatte kelimenin meyletmek anlamına geldiğini ve kişinin başka bir inanca veya dine yönelmesini ifade ettiğini açıklar. Hemzeli kıraat ise kişinin mevcut inanç sisteminden tamamen çıkışını ve başka bir dine geçişini vurgular. Bu bağlamda, kelime hem bir kopuşu hem de bir yönelimi aynı anda ifade eder.

İmam Şa‘râvî, hangi kıraat esas alınıralsa alınsın, “الصَّابِتِينَ” kelimesinin temel anlamının, kişinin kendi dininden çıkarak başka bir inanca meyletmesi olduğunu ifade etmiştir. Böylece iki kıraat arasındaki ilişki, farklı boyutları kapsayan ortak bir anlam zenginliğini ortaya koyar. Sâbiîn kavramı, hem bir kopuşu hem de yeni bir yönelişi içine alarak bu topluluğun karakterini derinlemesine açıklar.⁴⁴⁷

4.2.12 Bakara 74. Ayeti

[ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنْ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنْ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ]

4.2.12.1 Kıraatler

- 1) İbni kesir, gaib zamiriyle birlikte şöyle okudu; “يعلمون” şekline okumuştur.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise muhatab zamiriyle birlikte “تعلمون” şeklinde okudular.⁴⁴⁸

4.2.12.2 Tefsir

Tefsiru’l Mazharî’ye göre “ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ” ifadesindeki “قسوة” kelimesi, kalplerin sertleşmesi ve kalınlaşması anlamına gelir. Bu durum, merhametin, yumuşaklığın ve hayır duygularının kalplerden tamamen çıkmasıyla sonuçlanır. Kalplerin katılaşması, önceki ayetlerde bahsedilen ölülerin diriltilmesi ve mucizelerin görülmesine rağmen gerçekleşmiştir. Bu katılaşma, insanın طول الأمل/dûl-u emel yani bitmek tükenmek bitmeyen istekler, zikri unutma, arzulara tabi olma gibi sebeplerle kalbindeki inceliği kaybetmesi sonucunda artmıştır. Ayette geçen “مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ” bu katılığın, mucizelerden ve ölülerin diriltilmesi gibi olağanüstü hadiselerden sonra geldiğini ifade eder.⁴⁴⁹

⁴⁴⁶ İbnü Zencele, *Hüccetü’l-Kıraât*, 100.

⁴⁴⁷ Şa‘râvî, *Tefsirü’ş Şaravî*, 5/381.

⁴⁴⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/217.

⁴⁴⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/95.

“فَهِيَ كَالْجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً” ifadesi, İsrailoğulları’nın kalplerinin taş kadar, metinde bulunan ismi tafdilin de manaya katkısıyla hatta taştan daha katı olduğunu vurgular. Taşın katılığı, ateş gibi dış bir müdahaleyle değişebilse de, onların kalpleri bundan etkilenmez. Ayette taşın katılığının örnek verilmesi, taşların bile yer yer fayda sağlayabileceğini, ancak bu katı kalplerden hiçbir hayır çıkmadığını ortaya koyar. Devamında, taşların bile katılığının ötesinde bir fayda sağladığını anlatan örnekler yer alır: “وَإِنَّ مِنَ الْجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ”, taşların yarılarak içinden nehirlerin fışkırdığını ifade eder. “وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ” ifadesiyle, taşların yarıp pınarların aktığı belirtilir. Ayrıca, “وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ”, taşların Allah korkusuyla yuvarlandığını dile getirir. Bu örneklerle, taşların bile fayda sağlayabildiği bir dünyada, İsrailoğulları’nın kalplerinin faydasızlığının ve katılığının altı çizilmiştir.⁴⁵⁰

Mazharî Tefsirinde “مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ” ifadesine dair, Beyzâvî’nin açıklaması dikkate değerdir. Ona göre, bu korku, yaratılış emirlerine boyun eğmeyi ifade eder. Ancak, bu yorum, yaratılışın emrine boyun eğmenin kâfirlerin kalplerinde de var olduğu düşüncesiyle eleştirilebilir. Ayette taşların katılığı ve boyun eğmesiyle, insanların katılaştırmış kalpleri arasında bir zıtlık kurulmaktadır. Allahu Teâlâ’nın “وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ” ifadesiyle, onların amellerinden haberdar olduğu vurgulanır. Bu durum, işledikleri kötü amellerin karşılığını mutlaka alacaklarına dair bir tehdit niteliği taşır. Ayetin devamında, Allah’ın onların yaptığı her şeyi bildiği ve bunları muhafaza ettiği ifade edilir.⁴⁵¹

Fahreddin Râzî’ye göre, bu ayetin anlamı, Allah’ın katılaştırmış kalplere sahip kimseleri gözlemlediği ve amellerini muhafaza ettiğidir. Dünyada ve ahirette bu amellerin karşılığının verileceği, Meryem Sûresi’nde geçen “وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا” / “Rabbin hiçbir şeyi unutmaz” ayetiyle teyit edilir. Bu durum, İsrailoğulları’na yönelik büyük bir tehdit ve korkutmadır.⁴⁵²

Ebu Hayyân el-Endelüsî ise bu ayeti, İsrailoğulları’nın peygamberlerine karşı muhalefet etmeleri ve inatlaşmaları sebebiyle kalplerinin katılaşmasının ardından işledikleri kötü amelleri ortaya koyan bir tehdit ayeti olarak açıklar. Ayette, Allah’ın, onların yaptıkları her şeyi muhafaza ettiği ve bunun karşılığını vereceği net bir şekilde

⁴⁵⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/95.

⁴⁵¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/95.

⁴⁵² et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/141.

belirtilir. Katılaşımlı kalplerinden dolayı, yanlış işler ve kötü ameller ortaya çıkmıştır ve bu da onların cezalandırılmasını kaçınılmaz kılmaktadır.⁴⁵³

Sonuç olarak, bu ayet, kalplerin katılaşımlının ve Allah'a olan itaate sırt çevrilmesinin sonuçlarını açıkça ortaya koymaktadır. İsrailoğulları'nın kalplerinin taşlardan daha sert bir hale gelmesi, onların Allah'ın ayetlerinden ve rahmetinden uzaklaşmalarının en açık delilidir

4.2.12.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bu ayetteki Kıraat arasındaki tefsir ilişkisi, belâğat açısından kıymetlidir. Kıraat farklılıkları, iltifat sanatının kullanılmasına dayanmaktadır. İltifat, muhatab zamirinden gaib zamirine veya tam tersi bir geçiş yaparak konuşmaya estetik bir incelik ve dikkat çekicilik kazandırır. Bu ayette de **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ** ifadesindeki muhataba zamirinden **يَعْلَمُونَ** ifadesindeki gaib zamirine geçiş yapılmıştır.

Bazı alimler, İbni Kesir'in **يَعْلَمُونَ** kıraati ile muhataba zamirinin Hz.Peygamber'e (sav) veya İsrailoğullarına yöneltilmiş olabileceğine işaret eder. Ebu Hayyan, bu kıraat ile ilgili İbni Kesir'in **يَعْلَمُونَ** şeklinde okuduğunu aktarmıştır. Buradaki muhataba zamirinin Peygamber'e (sav) veya İsrailoğullarına yönelik olmasının muhtemel oluşunu ifade eder. Zira, Allah Teala'nın **ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ** sözündeki muhataba zamirinden **يَعْلَمُونَ** sözündeki gaib zamirine geçiş yaptığı görülmektedir.⁴⁵⁴

İltifat sanatı, muhatap olunan kişiyle doğrudan konuşmayı keserek ona mesafe koyma anlamına gelir. Bu durum, muhatapın Allah'a karşı olan inatçılığı veya muhalefeti sebebiyle gerçekleşir. İsrailoğullarının birçok muhalefeti, Allah Teâlâ'nın onlara yönelmiş olan hitabını kesmesine ve daha mesafeli bir üslup olan gaib zamirine dönmesine sebep olmuştur.

“**يَعْلَمُونَ**” kıraatine baktığımızda, burada kullanılan muhatab zamirinin İsrailoğullarına yönelik olduğu görülmektedir. Cumhurun tercih ettiği bu kıraat, Allah'ın onlara doğrudan hitap ettiğini ifade eder. Buna karşın, **يَعْلَمُونَ** kıraatinde kullanılan gaib zamiri, İsrailoğullarına yönelik olsa da onların yaptıkları işlerin giderek kötüleştiğini ve Allah'ın hitabından uzaklaştıklarını ima eder.

Her iki kıraat, farklı belâği incelikler taşır. **يَعْلَمُونَ** kıraati, onların günahlarının ve isyanlarının artarak Allah'a daha da yabancılaştığını gösterirken, **يَعْلَمُونَ** kıraati,

⁴⁵³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 1/433.

⁴⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhît*, 1/433.

doğrudan tehdit ve uyarı niteliğinde bir hitaba işaret eder. Böylece her iki kıraat, ayetin anlam zenginliğine katkı sağlamaktadır.

4.2.13 Bakara 81. Ayeti

[بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ]

4.2.13.1 Kıraatler

- 1) Ebu Ca'fer ve Nâfi' ayette geçen “خَطِئَاتِهِ” ifadesini çoğul olarak okumuşlardır.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “خَطِئَتُهُ” şeklinde müfret (tekil) olarak okumuşlardır.⁴⁵⁵

4.2.13.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

السيئة ve الخطيئة kelimesi bir cihetten başka cihete yönelmektir. الخطيئة kelimesi, kendisi bizzat kastedilmeyen birşeyden daha fazlasını ifade eder hatta buradaki kast, fiilin kendisinden ortaya çıkması için sebep olur. Ava atıp insana isabet ettiren kimse gibi.⁴⁵⁶

4.2.13.3 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre “بَلَىٰ” ifadesi, Yahudilerin cehennemde yalnızca kısa bir süre azap göreceklerine dair yanlış inançlarını reddeder ve bu inançlarının aksine cehennemde uzun süreli azabın varlığını ispat eder.⁴⁵⁷

“مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً” ifadesi, günah işleme kararlılığını, bilinçli bir şekilde kötülüğe yönelmeyi ifade eder. “كَسَبَ” fiili, fayda sağlama amacıyla bir şeyi elde etmek anlamına gelir. سَيِّئَةً kelimesinin “كَسَبَ” fiiline bağlanması, tehekküm (alaycı bir vurgu) yoluyla kullanılmıştır. Örneğin, “Onları sonsuz bir azapla müjdele” (tevriye yoluyla alay) şeklindeki benzer ifadelerde olduğu gibi, bu bağlamda da alaycı bir ton bulunmaktadır.⁴⁵⁸

“وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ” ifadesi günahın bir kişiyi tamamen kuşatmasını ve ona hâkim olmasını tasvir eder. Bu durumda kişi, günahlarının etkisiyle her yönden çevrelenmiş bir hale gelir. Bu durum, özellikle kâfirler için geçerli olup, kalbinde iman taşıyan müminleri kapsamaz.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218.

⁴⁵⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 287-288.

⁴⁵⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/100.

⁴⁵⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/101.

⁴⁵⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/101.

“فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ” ifadesi, bu şekilde günahlarla çevrelenmiş olanların ahirette cehenneme gireceğini ve dünyada cehenneme sebep olacak davranışları terk etmedikleri için cehennemden ayrılmayacaklarını belirtir.⁴⁶⁰

Bu ayet, Yahudilerin cehennemde yalnızca kısa bir süre kalacaklarına dair batıl inançlarını kesin bir dille reddeder. Buzağıya taptıkları dönemi az bir zaman olarak nitelendirerek kendilerini avutmaya çalıştıkları anlatılır. Ancak bu ayet, insanların yaptıkları kötü amellerin karşılığını alma hususunda Allah'ın adaletini vurgulamaktadır.⁴⁶¹

İbni Kesir'e göre Allah Teala, durumun Yahudilerin arzu ettiği gibi olmadığını, aksine kim kötü bir amel işler ve bu kötü amel onun tüm benliğini kaplarsa, o kişinin hiçbir iyi ameli olmadığı ve tüm amellerinin kötü olduğu halde kıyamet gününde hak ettiği karşılığı alacağını belirtir. İşte bu, cehennem ehlinin durumudur.

Müfessirler, ayette geçen *سَيِّئَةٌ* ve *خَطِيئَةٌ* ifadelerinin neyi kastettiği konusunda farklı görüşler ortaya koymuşlardır. *سَيِّئَةٌ* kelimesiyle küfrün kastedildiği, *hatîetün* kelimesiyle ise küçük ve büyük günahların kastedildiği ifade edilmiştir. Bazı görüşlere göre bu anlamlar yer değiştirmiştir; *سَيِّئَةٌ* küçük ve büyük günahları, *خَطِيئَةٌ* ise küfrü ifade eder. Doğru olan görüşe göre, *سَيِّئَةٌ* küfrü ifade ederken, *خَطِيئَةٌ* hem küçük hem de büyük günahları kapsayan genel bir anlam taşır. Küfür ve şirk, *hatîetün* kategorisindedir.⁴⁶²

İbni Cerir et-Taberî, bu ayetin tefsirinde şöyle demiştir: “*Kim Allah'a şirk koşar, büyük günah işler ve tevbe etmeden bu hal üzere ölürse, işte onlar cehennem ehlidir ve ebediyen orada kalacaklardır.*” Bu bağlamda ayet, adaletin kesin bir şekilde işleyeceğini, insanların işledikleri amellerin karşılığını eksiksiz olarak alacağını ifade eder. Yahudilerin kendi zanlarına dayanarak cehennemde kısa bir süre azap görecekları inancı, bu ayetle kesin bir şekilde reddedilmiştir.⁴⁶³

4.2.13.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayet-i kerimede yer alan kıraatler arasındaki ilişki, anlam farklılıkları ve tamamlayıcılık üzerinden şekillenmiştir. Müfret (tekil) ve cemi‘ (çoğul) okuma şekilleri, günahların kapsamına dair farklı vurgular taşır. Müfret kıraat, günahların

⁴⁶⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/101.

⁴⁶¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/171.

⁴⁶² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/100.

⁴⁶³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/386.

türünü; cemi‘ kıraat ise çokluğunu ifade eder. Böylece, her iki kıraat de günahların mahiyetini ortaya koyarak aynı maksada hizmet etmektedir.

Ebu Hayyan, bu ilişkiyi müfret okunan **حَطِيئَةٌ** kelimesiyle tek bir tür günah, yani Allah’a şirk koşmanın kastedildiğini belirterek açıklamıştır. Müfret okuyanlar, bu kelimeyi cins ifade eden bir lafız olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda, **سَيِّئَةٌ** kelimesiyle küfrün birebir karşılığı olan bir günah türüne işaret edilmiştir. Çoğul okunan **حَطِيئَةٌ** kıraati ise büyük günahların çokluğunu ifade etmektedir. Bu kıraat, hem lafzi hem de mana açısından kapsamlı bir vurgu yapar.⁴⁶⁴

Kurtubi ise farklı değerlendirme ve nakillerde bulunur ve İmam Nafi’nin, **حَطِيئَةٌ** kelimesini çoğul olarak okuduğunu; diğer kıraat alimleri ise bu kelimeyi tekil olarak okuduğunu ifade etmiştir. Çoğul okunan kıraat, günahların çokluğunu ifade ederken; tekil kıraat günahların genel türünü ve niteliğini ortaya koyar.⁴⁶⁵

Bu iki kıraat arasındaki farkı belirginleştiren görüşlere göre, müfret okunan **حَطِيئَةٌ** kıraatiyle, küfür açıkça kastedilmiştir. Bu kıraat, küfrün tüm günahlar üzerindeki belirleyici etkisini ve en büyük günah oluşunu vurgular. Ayet şu şekilde anlaşılır: Kim Allah’ı inkar eder ve bu inkâr onu her tarafıyla kuşatırsa, bu kişi cehennemde ebediyen kalacaktır.

Çoğul okunan **حَطِيئَةٌ** kıraati ise günahların genel kapsamına işaret eder. Bu durumda ayetin anlamı şu şekilde olur: Kim Allah’ı inkar eder ve büyük küçük günahlara dalarak bu günahlar tarafından kuşatılırsa, cehennemde ebediyen kalacaktır.

Her iki kıraatin birleştirilmesiyle şu sonuca ulaşılır: Küfür, en büyük günah olarak tüm günahların başında yer alır ve bu günah üzerinde ısrar ederek ölen kimse ebediyen cehennemlidir. Küfür, diğer tüm günahların ceza açısından önüne geçer ve affedilmesi mümkün olmayan bir günah olarak tanımlanır. Bu, Nisâ Sûresi 48. ayetinde geçen şu ifadeyle uyumludur: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ”/“*Muhakkak ki Allah, kendisine şirk koşulmasını affetmez. Bunun dışındaki günahları dilediği kimselerden affeder.*”

Sonuç olarak, kıraatler arasındaki bu ilişki, küfür günahının büyüklüğünü ve bu günahın sonuçlarının ağırlığını ortaya koyar. Her iki kıraat de bu ortak noktada birleşerek, küfrün insan hayatındaki tahrip edici etkisini vurgular.

⁴⁶⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîd*, 1/446.

⁴⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/34.

4.2.14 Bakara 83. Ayeti

[وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ]

4.2.14.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından İbni kesir, Hamza, Kisai ayete geçen “لا يعبدون” şeklinde gaib sığasıyla okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “لا تعبدون” şeklinde muhatab zamiriyle okumuşlardır.⁴⁶⁶

4.2.14.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

العبودية kelimesi itaatkâr olduğunu göstermek anlamına gelmektedir.

العبادة kelimesi ise ubudiyyetten daha açıktır bir manası vardır ve daha önde gelir. Çünkü ibadet, itaatkarlığın ulaşabileceği son noktasıdır. Bunu da ancak kendisinde bir üstünlük olan hak eder. O da Allah’tır.⁴⁶⁷

4.2.14.3 Tefsir

Mazharî’ye göre “وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ” ifadesinde geçen mîsak, kesin söz anlamına gelir ve bu söz Tevrat’ta kayıtlıdır. İsrail oğullarından alınan bu söz, onların Allah’tan başka hiçbir şeye ibadet etmeyeceklerine dair bir taahhüttür. Ayette yer alan “لا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ” ifadesi, İbni Kesir, Hamza ve Kisai tarafından “لا يعبدون” şeklinde gaib zamiriyle; diğer kıraat imamları tarafından ise “لا تَعْبُدُونَ” şeklinde muhatap zamiriyle okunmuştur. Bu kıraat farkı, cümlede farklı tonlar ve anlamlar kazandırır.⁴⁶⁸

“لا يعبدون” kıraati doğrudan muhatap olunan topluluğa hitap ederken, “لا تَعْبُدُونَ” kıraati, üçüncü şahıs zamiriyle, daha geniş bir bağlamda genel bir hitap olarak anlaşılır. İmam Beğavi’ye göre, bu ifade “ان لا تعبدوا”/“eğer tapmazsanız” anlamına gelir ve şart edatı olan in’in hazfedildiği bir yapıdadır. Bu durumda fiil, merfu olarak değerlendirilir. Bazı tefsirlerde, “لا تَعْبُدُونَ” cümlesinin yeminin cevabı olarak kabul edildiği belirtilmiştir. Bu durumda mana şöyle olur: “Biz, onlara Allah’tan başkasına tapmayacaklarına dair yemin ettirdik.”⁴⁶⁹

Anne-babaya iyilik emri “بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا”, Allah’a kulluk görevinden sonra en önemli yükümlülüklerden biridir. Bu, anne-babaya hürmet göstermeyi, iyilikte

⁴⁶⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218.

⁴⁶⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 542.

⁴⁶⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/101.

⁴⁶⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/102.

bulunmayı ve Allah'ın emirlerine aykırı olmadıkça onların isteklerine itaat etmeyi içerir. Aynı şekilde “ذِي الْقُرْبَىٰ”, yani yakın akrabalara, “الْيَتَامَىٰ” yani yetimlere, “وَالْمَسْكِينِ” yani yoksullara iyilikte bulunulması emredilmiştir. Bu kelimeler, doğrudan anne-babaya yapılan iyiliğe bağlanır ve toplumsal yardımlaşma ile dayanışmayı pekiştirir.⁴⁷⁰

Ayetin devamında İsrail oğullarının bu taahhütlere aykırı davranışları ele alınır. Bu topluluk, kesin olarak verdikleri sözü ihlal etmiş, yeryüzünde bozgunculuk yapmış ve haksız yere kan dökmüştür. Celaleyn Tefsiri'nde Allah, İsrail oğullarından ibadetlerini yalnızca kendisine has kılmalarını, anne-babaya ve diğer insanlara iyilik yapmalarını, insanlara güzel söz söyleyerek iyiliği emretmelerini ve kötülükten sakındırmalarını, namaz kılmalarını ve zekât vermelerini istemesi şeklinde açıklanır. Ancak, onların çoğunluğu bu sözlerini yerine getirmekten yüz çevirmiştir.⁴⁷¹

Ayette kullanılan gaib zamirinden muhatap zamirine geçiş, iltifat sanatının bir örneği olarak hem önceki kuşakların hem de mevcut Yahudi topluluğunun aynı hatalara düştüğüne vurgu yapar. İsrailoğullarının verdiği sözlerden dönmeleri ve geçmişteki yanlışları tekrar etmeleri, bu değişimle güçlü bir şekilde ifade edilir.

4.2.14.4 Kıraatler arasındaki tefsiri ilişki

“لَا تَعْبُدُونَ” kıraati, İsrail oğullarından alınan taahhüdün onların sorumluluğunu artırdığını ve verdikleri sözleri tutmamalarından dolayı azarlanmayı ifade ettiğini gösterir. Bu kıraat, muhatap zamiriyle doğrudan onlara hitap eder. Ayrıca yemin lafzıyla bağlantılı olduğu için sorumluluklarını daha da belirgin hale getirir. İmam Kurtubi bu kıraati, Allah'tan başkasına tapmamaları için yemin etmelerinin istendiği bir bağlamda değerlendirir ayrıca bunun manası ise “*Hani, Allah'tan başka bir şeye tapmayacaklarınıza dair sizden yemin almıştık*” şeklinde olacağını açıklamıştır.⁴⁷²

“لَا يَعْبُدُونَ” kıraati ise gaib zamiriyle okunur ve İsrail oğullarının verdikleri sözleri tutmaları gerektiğini ifade eder. Bu kıraatte vurgu, sözlerini yerine getirme zorunluluklarına yöneliktir. İmam Kurtubi, bu kıraatin hal konumunda olduğunu belirtir ve “*Onlar Allah'tan başkasına tapmadıkları halde biz onlardan söz almıştık*” şeklinde te'vil etmiştir.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/102.

⁴⁷¹ el-Mansûrî, *el-Muk'tadaf*, 1/115.

⁴⁷² el-Mansûrî, *el-Muk'tadaf*, 1/115.

⁴⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/13.

Bu iki kıraat arasındaki temel fark, belağat açısından iltifat sanatına dayanır. لا تَعْبُدُونَ kıraatiyle muhatap zamirine geçiş, İsrail oğullarına doğrudan bir uyarı ve azarlama niteliğindedir. Öte yandan, لا يعبدون kıraatiyle gaib zamirinin kullanılması, onların ihanetlerini ve sözlerini yerine getirmedeki zafiyetlerini dolaylı bir şekilde eleştirir.⁴⁷⁴

Dr. Fadl Hasan Abbas, لا يعبدون kıraatinin, İsrail oğullarına yönelik bir azarlama ve kınama içerdiğini söyler. Bu kıraatle, onların verdikleri sözleri yerine getirmedikleri ve taahhütlerine sadık kalmadıkları vurgulanır. Diğer kıraat olan لا تَعْبُدُونَ ise onların sorumluluk bilinciyle hareket etmelerini ve sözlerine riayet etmelerini ifade eder. Bu kıraat, yanlışlarından dönen ve atalarının sapkınlıklarını terk eden kimselere yönelik bir üslup taşır.

Bu iki kıraatin anlamları, söz konusu ayetin hem tarihsel hem de edebi zenginliğini ortaya koyar ve İsrail oğullarının itaatsizlikleri ile sorumlulukları arasındaki dengeyi açıklayıcı bir nitelik taşır.⁴⁷⁵

4.2.15 Bakara 85. Ayeti

ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أَسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَمَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

4.2.15.1 Kıraatler

1) İmam hamza, elif harfini okumaksızın hemze harfini fethalayarak ve sin harfini sükunlayarak esrâ “أسرى” şeklinde okudular.

- Elif harfini okumaksızın Te harfini fethalayarak ve fe harfini sükunlayarak tefdühüm “تفدوهم” şeklinde okudu.

2) İki Medineli, İmam Asım, İmam Kisai, İmam Yakub hemzeyi dammeleyip sin harfinden sonra elif harfini getirerek üsêrâ “أسارى” şeklinde okudular.

- Te harfini dammeleyip fe harfinden sonra elif harfini getirerek tüfêdühüm (تفادوهم) şeklinde okudular.

⁴⁷⁴ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/388-389.

⁴⁷⁵ el-Fârisî, *el-Kıraatü'l-Kuraniyye*, 28.

3) Diğerleri ise üsêrâ (أسارى) ve tefdûhüm (تقدوهم) şeklinde okudular. Kufeli kıraat alimleri yani Yakub ve Ebu Bekr, şeddesiz olarak “تظاهرون” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraatciler ise şeddeli olarak “تظَاهرون” şeklinde okumuşlardır.⁴⁷⁶

4.2.15.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

المظاهرة kelimesi yardımlaşma manasına gelip zahrûn (sırt) kelimesinden türemiştir.⁴⁷⁷

الأسارى kelepçeyle bağlı olmak demektir. Bundan dolayı esir, esir diye isimlendirildi. Her ne kadar da bağlı olmasa da sınırlandırılan her şeye bu ad verildi. Esir kelimesinin çoğulu hakkında şöyle üsêrâ ve üsrâ şeklinde kullanım yaygındır.⁴⁷⁸ İbni Manzûr üsêrâ şeklinde okumanın çoğulunda çoğulu anlamına geldiğini ifade eder.⁴⁷⁹

فدى, fîdye gibi bir şey vererek naibini korumasıdır. Allah u Teala'nın muhammed süresi 4. Ayette buyurduğu gibi; *Artık bundan sonra (esirleri) ya karşılıksız ya da fîdye karşılığı salıverin.*⁴⁸⁰

4.2.15.3 Tefsir

Bu ayet-i kerime, Yahudilerin çelişkili tutumlarına dikkat çekmektedir. Şöyle ki, esirlerin fîdye karşılığında kurtarılması hususunda Tevrat'ın hükmünü uygulayan Yahudiler, aynı zamanda birbirlerini öldürmeyi ve yurtlarından çıkarmayı da mübah görerek Tevrat'a muhalefet etmişlerdir. Ayetin şu kısmı bu çelişkiyi açıkça ifade eder: “وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أَسَارَى ثَقَاذُهُمْ”/“Size esir olarak geldiklerinde ise, fîdye verip kendilerini kurtaran kimselersiniz.” Bu ifade, Yahudilerin müttetiklerinin elinde esir olan Yahudi kardeşlerini kurtarmak için mal vererek onları esaretten çıkarma çabalarını dile getirir. Ancak ayet devamında şu eleştiri yapılır: “وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ”/“Size haram olduğu hâlde onları yurtlarından çıkaran kimselersiniz.”⁴⁸¹

Burada, Yahudilere, kendi kardeşlerini yurtlarından çıkarmanın kendilerine haram kılındığı hatırlatılmaktadır. Ayet, şu soruyu gündeme getirir: Düşmanlarınızın elinde esir düşen Yahudileri kurtarmak için malınızı harcamaktan geri durmazken, nasıl oluyor da aynı kardeşlerinizi öldürmeyi ve yurtlarından çıkarmayı mübah

⁴⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/218.

⁴⁷⁷ İbn'ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/140.

⁴⁷⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 76.

⁴⁷⁹ İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arap*, 1/78.

⁴⁸⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân Elfaz El-Kuran*, 627.

⁴⁸¹ Senâullah, *Tefsiru'l-Mazharî*, 1/103.

görüyorsunuz? Bu tutum, Yahudilerin kendi içlerinde ahdi ve dini ilkelerine aykırı çelişkili bir davranış sergilediklerini açıkça göstermektedir.⁴⁸²

4.2.15.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Yahudilerin esirler konusundaki tutumlarını açıklayan bu kiraatler, “أسري” ve “أسارى” kelimelerinin anlamı üzerinden farklı yorumlara sahiptir. Ragıb el-İsfehânî, bu iki kelimenin de “الأسير” kelimesinin çoğulu olduğunu belirtirken, İmam Taberî de İbn Fâris’ten naklen aynı görüşü desteklemiştir. Ancak, İbn Manzûr’un Lisânü’l-Arab adlı eserinde, bazı âlimlerin “أسارى” kelimesini çoğulun çoğulu olarak kabul ettiklerini ve bunun, esirler için verilen fidyede bir mübalağa anlamı taşıdığını ifade ettikleri görülmektedir. Bu nedenle, “أسارى” kiraati daha yoğun bir anlam taşır.⁴⁸³

Benzer şekilde, “تفادوهم، تفادوهم” kiraatleri de Yahudilerin esirlerini kurtarmak için gösterdikleri çabayı ve bu çabanın anlam boyutlarını farklı şekillerde ele alır. “تفادوهم” kiraati, Yahudilerin fidye verme konusunda aşırı bir hırs ve kararlılık içinde olduklarını ifade eder. Tahir b. Aşur, bu kiraatin, çok istenen fidyeyi verme anlamını taşıyan mufâale vezniyle kullanıldığını belirtmiştir. İmam Tabersî de bu kiraatin, esir alanların esirleri iade etmesi, esir düşenlerin ise diyetlerini ödemesi gerektiğini vurguladığını ifade eder. Öte yandan, “تفادوهم” kiraati, fidye verme sorumluluğunu sadece Yahudilere yükler ve başkaları esirleri için fidye vermese bile Yahudilerin kendi esirlerini kurtarmak için bu yükümlülüğü yerine getirdiğini ifade eder. Bu kiraate göre, fidyenin miktarı az ya da çok olabilir, ancak bu sorumluluk ihmal edilemez. İbn Zencele de bu kiraati, Yahudilerin esirlerini düşmandan satın alması olarak yorumlamıştır.⁴⁸⁴

Bu konudaki deliller arasında İbn Abbas’ın şu sözleri öne çıkmaktadır: “Muhakkak ki Yahudi dininde, kendi milletinden bir kimse başkalarının esiri olamaz. Başka topluluklar esirleri için fidye vermese dahi Yahudiler, kendi esirleri için fidye vermek zorundadırlar.” İmam Taberî de bu görüşü destekleyerek, “أسرى تفادوهم” kiraatini tercih ettiğini ve Yahudilerin esirlerini kurtarma konusundaki bu yükümlülüğünün inançlarına dayandığını ifade etmiştir. Ona göre, Yahudiler,

⁴⁸² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/20.

⁴⁸³ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 1/226.

⁴⁸⁴ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 1/398.

esirlerini kurtarmak için fidye vermek zorunda iken, esir alan taraf fidye almayı seçebilir ya da reddedebilir.

Her iki kıraati bir arada değerlendirdiğimizde Yahudilerin esirler konusunda sergilediği çelişkiler açıkça ortaya çıkmaktadır. Esirlerini kurtarmak için büyük bir hırsla fidye veren Yahudiler, aynı zamanda birbirlerini öldürmekte ve yurtlarından çıkarmakta, böylece Tevrat'ın emirlerini ihlal etmektedirler. Bu durum, Tevrat'ın hükümlerini parçalara ayırarak sadece bazılarını uyguladıklarını, diğerlerini ise terk ettiklerini göstermektedir. Bu tutum, Allah Teâlâ'nın dinine karşı ciddi bir çelişki ve oyun olarak nitelendirilmektedir.

4.2.16 Bakara 102. Ayeti

[وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ]

4.2.16.1 Kıraatler

- 1) İbni Amir, Hamza, Kisai ve Halef lâkinne “لكن” kelimesinin nun harfini şeddesiz okudular ve bu kelimeden sonra gelen ismi de raf yaptılar.
- 2) Diğerleri ise لكن kelimesini şeddeli okudular ve bu kelimeden sonra gelen ismi de nasb yaptılar.⁴⁸⁵

4.2.16.2 Tefsir

Pânîpetî'ye göre “وَاتَّبِعُوا” ifadesinde, Yahudilerin Allah'ın kitabını terk ederek sihre yönelmeleri anlatılmaktadır. Bu fiil, “تَبَذَ” kelimesine atıf yapılarak Yahudilerin Tevrat'ı arka plana atıp, şeytanların öğrettiklerine yöneldiklerini ifade eder. “ما تَتْلُوا” ifadesi geçmiş bir olayı hikâye eder. Burada “تَتْلُوا” kelimesi ya okumak anlamındaki تلاوة kökünden ya da takip etmek anlamındaki تلو kökünden türetilmiştir. Anlam, cin ve insan şeytanlarının sihri öğrenmesi ve bunlara uyması şeklindedir. “على” ifadesi ise Süleyman (a.s.)'a atılan iftirayı içerir; şeytanlar, Süleyman'ın hükümlerini sihre bağlayarak iftirada bulunmuşlardır.⁴⁸⁶

⁴⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/219.

⁴⁸⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/118.

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan İmam Begavî'ye ait olan görüş, şeytanlar göğeyi yükselip meleklerin sözlerini dinler, bu bilgileri yeryüzündeki kâhinlere aktarırlardı. Ancak her doğru bilgiye birçok yalan eklenir, bu da cinlerin gaybı bildiği inancını doğururdu. Süleyman (a.s), bu kitapları toplayarak tahtının altına gömdü ve kim cinlerin gaybı bildiğini iddia ederse cezalandırılacağını ilan etti. Süleyman (a.s)'ın vefatından sonra, şeytanlar insan kılığına girerek bu kitapları bulmaları için İsrailoğulları'nı kandırdı ve Süleyman'ın hükümrانlığını sihre bağladılar.⁴⁸⁷ Bu yalan zamanla yaygınlaştı. Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de Süleyman'ı (a.s) bu iftiradan temize çıkarmıştır: “وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا”/“Süleyman küfre girmedi, fakat şeytanlar küfre girdi.”⁴⁸⁸

Şeyh Sa'dî'nin tefsirinde, insanların faydalı olanı terk edip zararlı olanla meşgul olmalarının, ilahî bir imtihan olduğu belirtilir. Kim Allah'a ibadeti bırakırsa, sahte ilahlara boyun eğmekle imtihan edilir. Yahudiler de bu sınavda, şeytanların uydurduğu sihirle meşgul olmuş, Süleyman (a.s)'ın sihir kullanarak hüküm sürdüğüne inanmışlardır. Ancak Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de Süleyman'ı (a.s) bu tür ithamlardan temize çıkarmış ve sihrin, Allah'ın izni olmaksızın kimseye zarar veremeyeceğini açıkça belirtmiştir. Zemahşerî'nin tefsirinde, sihrin insanlara bir imtihan vesilesi olarak sunulduğu ifade edilmiştir. O iki meleğin insanlara öğrettiği sihir, bir sınavdır. Kim bu sihri öğrenip amel ederse küfre düşer, kim de sadece zararlı etkisinden sakınmak amacıyla öğrenir ancak uygulamazsa mümin olarak kalır. Bu ayet, sihrin öğrenilmesinin ancak fitneye karşı uyanık olunması amacıyla mümkün olabileceğini vurgular.⁴⁸⁹

Ayet Yahudilerin Allah'ın kitabını terk edip, Süleyman (a.s)'a atılan iftiralara yönelmelerini şiddetle kınamaktadır. Sihri tercih edenlerin ahirette hiçbir nasibi olmayacağı ve dünya hayatında yaptıklarının sonsuz azabı hak ettireceği açıkça belirtilmiştir. Bu, insanların hakikate yönelmesi ve sahte arayışlardan uzak durması gerektiğini vurgulayan güçlü bir uyarıdır.

⁴⁸⁷ Abdurrahman b. Nâsır b. Abdullah es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîr-i kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Mu'allâ el-Lüveyhik, (Beyrut, Müessesetü'r-risâle, 2000), 60, 61.

⁴⁸⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/118.

⁴⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/172.

4.2.16.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bu kıraatler arasında dikkat çeken farklar, “لكن” kelimesinin şeddeli veya şeddesiz okunması ve “شياطين” kelimesinin nasb ya da raf ile okunması üzerinedir. Şeddeli okuyuş, Süleyman (a.s)’ın masumiyetini kuvvetle vurgulamakta ve Yahudilerin –Allah’ın laneti üzerlerine olsun– ona isnat ettikleri sihir iftirasını tamamen reddetmekte bir mübalağa ifadesi taşır. Bu kıraat hem Süleyman’ın suçsuzluğunu pekiştirme hem de Yahudilerin iddialarının yanlışlığını güçlü bir şekilde ortaya koyma işlevi görür.

Diğer yandan, “لكن” kelimesinin şeddesiz, “شيطان” kelimesinin ise mübteda konumunda raf ile okunduğu kıraat, yalnızca istidrak (önceki ifadenin yanlışlığını düzeltme) anlamını taşır. Bu durumda, Süleyman (a.s)’a yapılan iftiranın reddi, daha sakın bir vurgu ile ifade edilir.

Ancak, “لكن” kelimesinin şeddeli, “شياطين” kelimesinin ise nasb ile okunduğu kıraat, istidrak anlamını kuvvetlendirmekle birlikte, öncesindeki iftiranın tamamen kaldırılmasını ve sonrasında yer alan ifadelerin doğruluğunun mübalağa ile pekiştirilmesini sağlar. Bu okuyuş, hem nefyetme hem de ispat etme işlevlerinde daha güçlü bir belagat etkisi yaratır.

İmam Kurtubî, bu farklılıklara ilişkin “لكن” kelimesinin iki ana anlam taşıdığını savunur. Birincisi, geçmiş bir haberi tamamen reddetmek ve ortadan kaldırmak; ikincisi ise ardından gelen haberi doğrulamak ve onun doğruluğunu pekiştirmektir. Bu nedenle şeddeli okuyuş, hem tekit (vurgulama) hem de istidrak anlamını daha güçlü bir şekilde ifade eder.⁴⁹⁰

Mekkî b. Ebî Tâlib, şeddeli okuyuşun tercih edilmesinin gerekçesini şöyle “لكن” kelimesinin şeddesiz okumanın, bu kelimeyi sade bir istidrak anlamıyla sınırlayacağını, şeddeli okumanın ise kelimenin aslına uygun şekilde, “لَ” ve benzeri ifadeler gibi güçlü bir tekit ve doğrulama işlevi taşıdığını ifade eder. Şeddeli kullanım, belagatte istidrak anlamını daha belirgin hale getirirken, aynı zamanda bir reddi kuvvetle teyit eder.⁴⁹¹

⁴⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî l-Kur’ân*, 2/43.

⁴⁹¹ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, (Kahire, Dâru’r-Rayyân, 1987) 1/257.

Bu farklılıklar, kıraatlerin mana derinlikleri ve belagat özellikleri açısından taşıdığı zenginliği gösterir. Şeddeli okuyuş, Süleyman (a.s)’ın masumiyetini daha güçlü bir şekilde vurgularken, şeddesiz okuyuş, daha yumuşak bir düzeltme ve açıklama amacı taşır. Her iki kıraat de bağlamında anlamlı ve tutarlıdır, ancak belagat açısından farklı etkiler meydana getirecektir.

4.2.17 Bakara 106. Ayeti

[وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانُونَ]

4.2.17.1 Kıraatler

- 1) İbni amir, Dêcûnî’nin ⁴⁹² Hişam’dan aldığı rivayet yolundan başka bir yolla نَنسَخْ kelimesinin birinci nunu dammeleyip sin harfini de kesralayarak okudu.
- 2) Diğerleri ise نَنسَخْ kelimesinin nun harfini ve sin harfini kesreleyerek okudular.
- 3) İbni kesir ve ebu amr نَنسَأْهَا kelimesini نَنسَأْهَا şeklinde nun ve sin harflerini fethalayıp he ve sin harflerinin arasına da sakin bir hemze getirerek okudular.
- 4) Diğerleri ise نَنسَهَا şeklinde hemze getirmeksizin nunu dammeleyip sin harfini de kesreleyerek okudular. ⁴⁹³

4.2.17.2 Kıraatler arasında lügavi manalar

Nesh (نَسَخَ) kelimesinin anlamı bir şeyi, peşinden başka bir şey getirerek ortadan kaldırmaktır. Güneşi gölgeyle (karanlıkla), gölgeyi de (karanlığı da) güneşle ve gençliği de yaşlılıkla kaldırmak gibi. Nesh kelimesi, bağlamına göre üç farklı anlamda kullanılabilir: Bir şeyi tamamen kaldırmak ve yok etmek. Bir şeyi sabitlemek ve muhafaza etmek. Hem kaldırmayı hem de sabitlemeyi aynı anda ifade etmek. Kur’an-ı Kerim’de “kitabı nesh etmek” ifadesi, bir hükmün yerine başka bir hüküm getirilmesi anlamında kullanılır. Bu, ilahi hikmet doğrultusunda önceki bir hükmün değiştirilmesi veya kaldırılmasıdır. ⁴⁹⁴

Nisyan (نَسِيَ) kelimesi ise insanın kendisine emaneten bırakılan bir şeyin zabtını, ya kalbinin zayıflığından ya gafletten ya da kabinden onun hatırının silinip gitmesi için kasten terk etmesidir. Bu unutma hali, üç temel nedenden

⁴⁹² el-Cezerî, *Gāyetü ’n-Nihāye*, 2/77.

⁴⁹³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/219-220.

⁴⁹⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi ’l-Kur’ân*, 801.

kaynaklanabilir. Bunlar, kalbin zayıflığı, gaflet hali, kasıtlı olarak bir şeyin hatırdan çıkarılması şeklinde sıralana bilir.

Kur'an-ı Kerim'de geçen “تنسها” kelimesi ise, ilahi bir müdahale ile bir şeyin tamamen kalpten silinmesini ifade eder. Bu, insanın iradesi dışında gerçekleşen ve unutulmayı Allah'ın murad ettiği bir durumu tanımlar.⁴⁹⁵

4.2.17.3 Tefsir

Mazharî'ye göre, “ما ننسخ من آية” ifadesinde geçen “من” harfi, beyaniyye olarak kullanılmıştır ve ayetin kapsamını açıklamaktadır. Nesh kelimesi, ayette iki temel anlamda ele alınır. İlk anlamı, bir şeyi başka bir şeyle değiştirme ve yerine yenisini getirme olarak tanımlanır. Bu, Kur'an'da bir hükmün bir başka hükümle değiştirilmesi bağlamında kullanılır. İkinci anlamı ise, bir şeyi tamamen ortadan kaldırmak, yok etmektir. Arap dilinde “نسخت الشمس الظل” (Güneş gölgeyi ortadan kaldırdı) ifadesi, bu ikinci anlam için örnek verilebilir. Ayette geçen nesh kavramı, recim ayeti gibi hükmü devam eden, ancak kıraati sona eren durumları da kapsayarak, hükümlerin kaldırılmasının ve yerlerine yenilerinin getirilmesinin hikmetini ifade eder.⁴⁹⁶ Bu ayet, Yahudilerin Peygamber Efendimiz (s.a.v)'e iman etmemek için öne sürdükleri gerekçelere bir cevap niteliğindedir. Yahudiler, kendilerine indirilenden başka hiçbir vahyi kabul etmediklerini iddia ederek, Tevrat'ın hak bir kitap olduğunu ve Kur'an'ın da Tevrat'ı tasdik ettiğini öne sürmüşlerdir. Bu gerekçeyi kullanarak, Hz. Muhammed'in (s.a.v) getirdiği şeriatın Tevrat'ı nasıl neshedebileceğini sorgulamış ve insanları yanıltmaya çalışmışlardır. Ayet, bu tür şüpheleri ortadan kaldırmakta ve Allah'ın nesh etme yetkisinin hikmetini açıklamaktadır.⁴⁹⁷

İbn Cevzî, bu ayetteki neshin üç farklı biçimde yorumlandığını ifade etmiştir. İlk olarak, neshin hem lafzın hem de hükmün kaldırılması anlamına gelebileceğini belirtmiştir. İkinci olarak, İbn Abbas'ın rivayetine dayanarak bir ayetin hükmünün başka bir ayetle değiştirilmesini içerebileceğini söylemiştir. Üçüncü olarak ise, Mücahid'in rivayetine göre, hükmü kaldırılan bir ayetin kıraatinin devam ettirilmesi durumu da nesh kapsamında değerlendirilmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* 103-104.

⁴⁹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/126.

⁴⁹⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/126.

⁴⁹⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/31.

”ننساها” ifadesi onu erteleriz anlamına gelirken, ننسها ifadesi onu unuttururuz anlamını taşır. ”تأت بخير منها” kısmında İbn Abbas, bu ifadenin daha hafif ve insanların uygulaması açısından daha kolay bir hükmün getirilmesi anlamına geldiğini açıklamıştır. ”أو مثلها” ise sevap ve fayda bakımından eşit bir ayetin getirilmesini ifade eder. Ayetlerin bu şekilde değiştirilmesi, Allah’ın kullarını imtihan etmesiyle ilişkilendirilmiştir.⁴⁹⁹

”ألم تعلم” ifadesi her ne kadar soru formunda olsa da, burada amaç bilgi verme değil, kişinin Allah’ın kudretini kavrayıp bunu teyit etmesini sağlamaktır. ”الملك” kelimesi, tam güç ve egemenlik anlamına gelir ve Allah’ın dilediği hükmü dilediği şekilde değiştirebileceğini ifade eder. Bu bağlamda ayet, Allah’ın mutlak kudretine ve kullarının üzerindeki tasarrufuna vurgu yapmaktadır. Allah, kullarına ilahi hikmet doğrultusunda bazen hükmü kaldırarak, bazen değiştirilerek ve bazen de yerine eşdeğer bir hüküm getirerek yol gösterir. Bu süreç, Allah’ın ilahi iradesinin bir göstergesi ve kulları için bir imtihan vesilesidir.⁵⁰⁰

4.2.17.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bu kıraatler arasındaki farklılık hem lafzi hem de anlam boyutunda dikkat çekicidir. Bazı alimlere göre, ”ننسخ” ve ”ننسيها” gibi kıraat farkları, manaları aynı olan ancak farklı lehçelerden türemiş ifadeler olarak değerlendirilmiştir. İmam Tabersî, İbn Âmir’in okuduğu ”ننسخ” kıraatinin إفعال babından türediğini ifade etmiş ve bunu, ”بدأ” (başladı) ”أبدأ” (başlattı) örneğiyle açıklamıştır. Buradaki ”همزه”, ya bir şeyi bir sıfat üzere bulmayı, ya nakletmeyi ya da bir eylemi gerçekleştirme yetkisini ifade eder. ”أنسخته” (kitabı ortadan kaldırdım) – ”أنسخته” (kitabı ortadan kaldırttım) ifadeleri, bu anlamı destekler. Ancak doğru görüş, bu ifadelerin iki farklı lehçeye ait olsa da aynı anlamı taşıdığı yönündedir.

İmam Âlûsî, İbn Âmir ve Kıraât-ı Seb’a’dan diğer okuyucuların ”ننسخ” kıraatini tercih ettiğini ve burada hemzenin, bir şeyi bir sıfat üzerinde bulma anlamına geldiğini belirtir. Bu durumda, ayetin anlamı, ”onu nesh edilmiş olarak bulduk” şeklindedir. İki kıraat arasında lafzi farklılık olsa da mana açısından bir çelişki yoktur. İbn Atıyye ise, hemzenin ta’diyet (fiilin anlamını bir başka şeye aktarma) işlevini gördüğünü belirtir

⁴⁹⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/127.

⁵⁰⁰ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, (Beyrut, Dâru’l-kitâbi’l-‘arâbî, 2001), 1/110.

ve bu durumda fiil iki mefule geçer. Buna göre, ayetin takdiri “مَا تُنْسِيكَ مِنْ آيَةٍ” (biz bir ayeti nesh ettiğimizde, bunu sana caiz kıldık) şeklinde olur. Bu, Allah’ın neshi Peygamber Efendimiz’e (s.a.v) açıklamasını ve bu neshi kabul etmesini ifade eder. Bazı alimler, burada neshin neshi emretmekten ibaret olduğunu, bu emrin de Cebrail (a.s) veya Peygamber (s.a.v) üzerinden yerine getirildiğini ifade etmişlerdir.

“تُنْسِيهَا” ve “تَنْسَاهَا” kıraatleri arasındaki fark ise kök anlamından kaynaklanır. “تُنْسَاهَا” kökünden gelir ve ertelemek anlamını taşır. Bu, Arap dilinde develeri havuzdan uzaklaştırmak veya Allah ömrünü uzattı anlamında kullanılan “أَنَسَا اللَّهُ أَجْلَكَ” ifadesiyle örneklendirilebilir. “تُنْسِيهَا” ise unutmak veya terk etmek anlamına gelen “نَسِيَ” kökünden türemiştir. Her iki kıraat de hükmü kaldırmak veya unutulmasını sağlamak anlamında birleşir.

Tahir İbn Âşûr, hemzesiz okunan “تُنْسِيهَا” kıraatinin, nisyan (unutma) kökünden türediğini ve hemzenin ta'diyet anlamı taşıdığını ifade eder. Burada meful, genel bir anlamda alınarak takdir edilmiştir: “تُنْسِي النَّاسَ إِيَّاهَا” (biz insanlara onu unuttuk). Bu, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) bir hükmün kıraatini terk etmesi yönündeki ilahi emirle ilişkilendirilmiştir. Böylece Müslümanlar da bu hükmü unutmuş ve uygulanması kaldırılmıştır.

Hemzeyle okunan “تَنْسَاهَا” kıraati ise ertelemek anlamını taşır ve burada ayetin kıraatinin veya hükmünün uygulanmasının ertelenmesi kastedilir. Bu, neshi ifade eden farklı bir boyuttur ve bir hükmün kaldırılması veya kıraatle ibadetin sona ermesi anlamına gelir. Bu bağlamda, Peygamber Efendimiz (s.a.v), neshedilen bir hükümle amel etmeyi emretmemiştir; eğer bu hükmün uygulanması gerekseydi, bunu mutlaka bildirmesi gerekirdi. Ancak hüküm terk edilerek zamanla unutulmuş ve uygulanması kaldırılmıştır.

Sonuç olarak, bu iki kıraat arasındaki farklar hem lafzi hem de anlam düzeyinde bir zenginlik taşır. “تَنْسَاهَا” kıraati ertelemeyi, “تُنْسِيهَا” kıraati ise unutturmaya ifade eder. Her iki kıraat de, neshin hikmetine ve farklı boyutlarına işaret eden tutarlı bir anlam sistemi oluşturur.⁵⁰¹

4.2.18 Bakara 116. Ayeti

[وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلُّ لَّهُ قَانُونٍ (116)]

⁵⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/658-659.

4.2.18.1 Kıraatler

- 1) İbni Amir başta vav harfi olmaksızın okudu. Şam mushafında da bu şekildedir.
- 2) Diğer kıraatçiler ise kendi mushaflarında olduğu gibi başta vav harfi olduğu halde okudular.⁵⁰²

4.2.18.2 Tefsir

Mazharî'ye göre, "وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا" ifadesi, Allah'a çocuk isnat eden çeşitli toplulukların batıl inançlarını kınamak üzere indirilmiştir. Bu ayet, "Üzeyir Allah'ın oğludur" diyen Medine Yahudilerine, "Mesih Allah'ın oğludur" diyen Necran Hristiyanlarına ve "Melekler Allah'ın kızlarıdır" diyen Arap müşriklerine cevap niteliğindedir. İbn Âmir, bu ayeti başka bir kıssanın başlangıcı olarak değerlendirip baştaki "و" harfi olmadan okumuş, diğer kıraat imamlarının çoğunluğu ise "قَالَتِ الْيَهُودُ", "من أظلم" veya "منع" ifadelerine atıf yaparak "و" harfiyle okumuştur.⁵⁰³

"سُبْحَانَهُ" ifadesi, Allah'ı her türlü eksiklikten tenzih etmeyi ifade eder ve burada nasb halinde okunur. Bu, başında takdiri bir fiil olan "أَسْبَحَ" (Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih ederim) fiiline atfedilir. Doğurma isnadı, Allah'a benzeme, parçalara ayrılma veya eksiklik gibi sıfatları isnat etmek anlamına gelir ki bu, Allah'ın zatına uygun olmayan bir durumdur.⁵⁰⁴

Tefsîru'l-Mazharî'de aktarılan İbn Abbas görüşü, Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) naklen, şu şekilde rivayet etmiştir: "Âdemoğlu, hakkı olmadığı halde beni yalanladı ve yine hakkı olmadığı halde bana noksan sıfatlar izafe etti." Bu ayet, Hristiyanlar –Allah'ın laneti üzerlerine olsun– ve onlara benzer şekilde davranan Yahudiler ile melekleri Allah'ın kızları olarak gören müşriklere karşı bir cevap niteliğindedir. Allah Teâlâ, onların bu iddialarını kesin bir şekilde yalanlamakta ve "سُبْحَانَهُ" ifadesiyle bu isnatların yanlışlığını açıkça ortaya koymaktadır. Burada Allah, kendisini bu tür yakıştırmalardan tenzih ederek, her türlü noksanlıktan uzak ve yüce olduğunu vurgular.⁵⁰⁵

"بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" ifadesi, Allah'ın mutlak hükümlerliğini ilan eder. Bu, onların isnat ettiği gibi Allah'ın bir çocuğa sahip olmasının söz konusu olmadığını

⁵⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/220.

⁵⁰³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/132.

⁵⁰⁴ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/132.

⁵⁰⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/133.

ifade eder. Bilakis, göklerde ve yerde bulunan her şey Allah’a aittir. Allah, her şeyi yaratmış, rızıklandırmış, yönetmiş ve istediği şekilde tasarruf etmeye kadirdir. O’nun mülkünde hiçbir ortağı yoktur.⁵⁰⁶

“كُلُّ لَهٗ قَانِتُونَ” ifadesi, İkrime ve Ebu Malik’in açıklamasına göre, bütün varlıkların Allah’a kullukta bulunduğunu ve O’na karşı itaatkâr olduklarını ifade eder. Bu, yalnızca insanların veya meleklerin değil, tüm yaratılmışların Allah’a karşı boyun eğdiğini, O’nu tanıdığını ve O’na muhtaç olduğunu vurgular. Ayet, Allah’ın yüceliğini, benzersizliğini ve kullarının O’na olan mutlak bağlılığını ortaya koyarak, batıl iddiaları tamamen reddeder.⁵⁰⁷

4.2.18.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” ayetinin başındaki و harfinin olup olmamasına ilişkin kıraat farklılığı, hem mana hem de nahiv açısından anlamlıdır. İki cümle arasında manevi bir bağlantı bulunduğu için, bazı kıraatlerde atıf harfi kullanılmaksızın ifadeler birbirine bağlanmıştır. Ancak atıf harfinin bulunması da bu bağlantıyı kuvvetlendirme işlevi görmektedir.

Vav harfiyle okunan kıraat, cümleler arasındaki bağı güçlendiren bir kullanım olarak görülür. Bu bağlamda, bir haber cümlesi kendisine benzeyen başka bir haber cümlesine atfedilmiştir. Ebu Hayyân, cumhurun bu kıraati tercih ettiğini ve bunun iki cümle arasındaki bağlantıyı açıkça vurguladığını ifade eder. Vavsız okunan kıraat ise ya yeni bir sözün başlangıcı olarak yorumlanır ya da manevi bir atıf yapılır. Burada, iki cümle arasındaki bağlantıyı sağlayan zamir, atıf harfinin işlevini yerine getirir.

İbn Abbas ve İbn Âmir’in kıraatleri, ayeti “قَالُوا” şeklinde, vav harfi olmaksızın okumuştur. Bu, yeni bir kıssanın başladığını ya da cümlenin önceki ifadeyle manevi bir bağ taşıdığını ifade eder. Dr. Fadıl Hasan Abbas, vav harfinin varlığı ya da yokluğunda derin anlamların bulunduğunu belirtmiş, ancak bu sırların detaylarına burada girmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.

Vav harfi olmaksızın gelen kıraat, önceki cümlede örtülü bir sorunun varlığına işaret eder. Bu durumda, yeni cümle, önceki cümlede ima edilen soruya bir cevap niteliğindedir. Bu yapı, şibh-i kemâl-i ittisâl olarak adlandırılır. Eğer önceki cümleyle tam bir bağlantı bulunmuyorsa, buna kemâl-i inkitâ (tam bir kopukluk) denir.

⁵⁰⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/133.

⁵⁰⁷ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/221-222.

Bu ayet, “وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ” ifadesinden sonra gelir. Bu bağlamda, müfessirler, önceki ayetin kime hitap ettiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bazılarına göre, bu ayet Beytü'l-Makdis'e saldıran Hristiyanlara, diğerlerine göre Mekke müşriklerine işaret eder. Her iki ihtimal de mümkündür.

Vav harfiyle okunan kıraat, Allah'ın müşriklerin ve Ehl-i Kitap'ın suçlarını ardı ardına sıraladığı bir bağlam oluşturur:

"وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى"

"وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ"

"وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا"

"وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ"

Bu durumda, “وَمَنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ” cümlesi, araya girmiş bir i'tiraziye işlevi görür. “وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا” ifadesi ise doğrudan önceki cümleye atfedilir.

Vav harfi olmaksızın okunan kıraatte, bu cümlenin önceki ifadelerle ilişkisi farklı bir açıdan ele alınır. Bu bağlamda, müşriklerin sözlerindeki kötülüğe bir vurgu yapılır. Bu ifade, önceki suçlardan daha çirkin ve Allah'a açıkça iftira atmak açısından daha ağır bir suç olarak değerlendirilir. Burada, önceki eylemlerden daha kötü ve kınamayı gerektiren bir durumun varlığına işaret edilir: “Allah çocuk edindi dediler. Allah bundan yücedir.”

Bu kıraat farklılıkları, özellikle müşriklerin ve Ehl-i Kitap'ın davranışlarına yönelik eleştirilerin güçlendirilmesi açısından önemlidir. Vav harfiyle okunan kıraat, suçların sıralandığı bir bağlam oluştururken, vavsız kıraat, bu suçlardan birinin daha çirkin ve kınamayı gerektiren bir yönüne dikkat çeker. Her iki kıraat de bağlamına uygun şekilde tutarlıdır ve Allah'ın yüceliğini vurgular.

4.2.19 Bakara 117. Ayeti

[بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ]

4.2.19.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir, “فَيَكُونُ” şeklinde okumuştur.
- 2) Diğer kıraat âlimleri, “فَيَكُونُ” şeklinde okur.

4.2.19.2 Tefsir

“بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadesi, Allah'ın göklerin ve yerin yaratıcısı olduğunu ifade eder. “بَدِيعُ” kelimesi, bir şeyi daha önce var olan hiçbir örneğe dayanmaksızın

yaratmak anlamına gelir. Bu ifade, Allah'ın yaratıcılığının benzersizliğini ve mutlak kudretini vurgular.⁵⁰⁸

“وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا” ifadesi, Allah'ın istediği herhangi bir şeyi kesin olarak kararlaştırdığı anlamına gelir. “قَضَىٰ” kelimesi, hem sözel bir tamamlama (örneğin “وَقَضَىٰ رَبُّكَ”, hem de eylemsel bir tamamlama (örneğin “فَقَضَاهُنَّ سِعَ سَمَواتٍ”, onları yedi gök olarak tamamladı) anlamında kullanılabilir. Bu ifade, Allah'ın dilemesinin mutlak bir kesinlikle tamamlanması anlamına gelir ve ilahi iradenin sonucunda herhangi bir şeyin var olması, yalnızca Allah'ın emrine bağlıdır.⁵⁰⁹

“فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” ifadesi, Allah'ın bir şeye ol dediği anda onun derhal gerçekleştiğini ifade eder. Bu, Allah'ın yaratma sürecindeki emrinin kolaylığını ve mutlak etkisini vurgular. Allah, her şeyi yalnızca emriyle var eder ve O'nun dilemesi gerçekleşir.⁵¹⁰

Mazharî'ye göre bu ayet, Yahudilerin, Hristiyanların ve Arap müşriklerin Allah'a çocuk isnat etmelerini reddeden bir delildir. İbn Cerîr et-Taberî, bu ayetin anlamını şu şekilde açıklar: Allah, göklerin ve yerin yaratıcısı ve sahibi iken O'na bir çocuk isnat etmek, şaşırtıcı ve akıl dışıdır. Çünkü gökler ve yer, Allah'ın birliğine ve mutlak kudretine tanıklık eder ve O'na itaat eder. Allah, her şeyi yoktan var eden ve benzersiz şekilde yaratan bir ilah olduğu halde, O'na çocuk isnadı büyük bir çelişkidir.⁵¹¹

Bu bağlamda, ayet aynı zamanda İsa Mesih'in yaratılışını da açıklayan bir delil niteliğindedir. Allah, gökleri ve yeri köksüz ve örneksiz bir şekilde yarattığı gibi, İsa Mesih'i de babasız bir şekilde yaratmıştır. Bu yaratma, yalnızca Allah'ın "Ol" emriyle gerçekleşmiştir. “فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ”, Allah'ın yaratma kudretinin, her türlü aracılık ve sürece ihtiyaç duymaksızın, doğrudan O'nun emriyle tamamlandığını gösterir.⁵¹²

Bu ayet, Allah'ın eşsiz kudretini, yaratma sıfatını ve O'nun hiçbir şeye ihtiyaç duymaksızın her şeyi var edebileceğini vurgular. Aynı zamanda, Yahudiler,

⁵⁰⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/133.

⁵⁰⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/133.

⁵¹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/134.

⁵¹¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/134-135.

⁵¹² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/134.

Hristiyanlar ve müşriklerin Allah'a çocuk isnat etmelerinin hiçbir temele dayanmadığını, bu iddiaların akıl ve iman açısından batıl olduğunu ortaya koyar.⁵¹³

4.2.19.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يَكُونُ” ve “يَكُونُ” kıraatleri arasındaki fark, Allah'ın yaratma fiilini nasıl gerçekleştirdiğini ifade etmekte önemli bir doktriner ve dilsel ayrım ortaya koyar. Bu iki kıraat, Allah'ın bir şeyi yaratırken emrinin kesinliğini, anında gerçekleşmesini ve mutlak kudretini farklı açılardan vurgular.

“فَيَكُونُ” kıraati, haber niteliğinde olup, Allah'ın emir verdiği anda o şeyin kesinlikle meydana geldiğini ifade eder. Bu kıraatte, yaratmanın Allah'ın hükmünün doğal bir sonucu olduğu ve herhangi bir aracı işlem veya zamansal gecikme olmadan gerçekleştiği vurgulanır. İmam Kurtubî'ye göre, bu okuma, Allah'ın emrinin yakın gelecekte kesinlikle gerçekleşeceği anlamına gelir. Sebeveyh ise bu kullanımın, Allah'ın bir şeyi dilemesiyle onun kaçınılmaz bir şekilde varlık bulacağını ifade ettiğini ifade eder. Bu kıraat, yaratma fiilinin Allah'ın iradesinin mutlak etkisi altında olduğunu ortaya koyar.

“فَيَكُونُ” kıraati ise, emir cümlesine bir cevap niteliği taşır. Bu kıraatte, Allah bir şeye "Ol" dediğinde, o şey emre karşılık olarak hemen varlık bulur. Ebu Hayyan, bu kullanımın emir ve sonuç arasındaki ilişkiyi temsil ettiğini belirtir. Örneğin, "Bana gel, sana ikram edeyim" ifadesinde olduğu gibi, burada emir sonrasında gerçekleşen bir durum tasvir edilir. Ancak Allah'ın emrinin insani emirlerden farklı olarak, yaratma fiilini derhal ve doğrudan gerçekleştirdiği unutulmamalıdır.

Dilsel olarak, “فَيَكُونُ” ifadesi, Allah'ın yaratma fiilinin kesinliği ve zamansızlığına işaret eder. Tahir İbn Aşur, bu ifadeyi ilahi iradenin mutlak gücünü ve yaratma fiilinin dilde temsil edilmesini ele alır. “كُنْ” ifadesi, Allah'ın iradesini ve kudretini ifade eden bir temsil niteliği taşır. Zemahşerî, bu temsilin, insani anlayışın ötesindeki bir durumu dile getirmek için kullanılan bir ifade olduğunu belirtir. Bu, yaratma fiilinin insan dilinde ifade edilebilecek en yakın temsil olduğunu gösterir.⁵¹⁴

İmam Taberî, Allah'ın yaratma fiilinin emri ile varlık bulmanın eşzamanlı olduğunu belirtir. Allah bir şeye hükmettiğinde, o şeyin varlığı Allah'ın emrinin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Bu, yaratma fiilinin kesinliğini ve Allah'ın emrinin tam

⁵¹³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/508-509.

⁵¹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/687-688.

etkisini vurgular. Taberî, bu ifadeyi, Allah'ın bir şeyin var olması için emrettiği anda onun gerçekleşmesini sağlayan bir süreç olarak değerlendirir.⁵¹⁵

“فَيَكُونُ” kıraati yaratmayı tamamlanmış bir gerçeklik olarak ifade ederken, “فَيَكُونُ” kıraati yaratma fiilinin ilahi emrin bir sonucu olduğunu vurgular. Her iki kıraat de Allah'ın yaratma kudretinin kesinliğini ve emrinin mutlak etkisini dile getirir. Bu farklılıklar, Allah'ın yaratma fiilinin insani kavrayışın ötesindeki yönlerini anlamaya yönelik dilsel ve teolojik bir derinlik sunar.⁵¹⁶

4.2.20 Bakara 119. Ayeti

[إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ]

4.2.20.1 Kıraatler

- 1) Nâfi ve Yâkûb, "وَلَا تُسْأَلُ" ifadesini ث harfini nasb ederek ve ل harfine yasaklama emrinden dolayı sükûn ekleyerek okumuşlardır.
- 2) Diğer kıraat imamı ise, "وَلَا تُسْأَلُ" ifadesini ث ve ل harflerini ref' ederek okumuşlardır.⁵¹⁷

4.2.20.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

Ayette geçmekte olan “السؤال” kökünden türeyen kelime, bilgiyi elde etme veya bilgiye ulaşmayı sağlayan bir çağrıdır aynı zamanda maddi kazanç sağlama çağrısıdır. Bilgiye yönelik sorgulama bazen bilgi almak için yapılır, bazen kınama veya uyarma amacıyla yapılır, bazen sorumluluğu tanımlamak ve uyarıda bulunmak içindir, sadece bilgi vermek veya öğretmek için değildir.⁵¹⁸

4.2.20.3 Tefsir

“بِالْحَقِّ” ifadesi, Allah tarafından Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) gerçekler, hakikatlerle donatılmış ve desteklenmiş olarak gönderildiğini ifade eder. İbn Abbas'a göre, buradaki haktan maksat Kur'an'dır. Bu, yüce Allah'ın “بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ” / “Onlara hak geldiğinde onu yalanladılar” ayetinde⁵¹⁹ de teyit ve tespit edilmiştir. Peygamber Efendimiz, itaate yönelenlere müjdeleyici “بَشِيرًا” ve isyana yönelenlere korkutucu “نَذِيرًا” bir uyarıcı olarak gönderilmiştir.⁵²⁰

⁵¹⁵ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/536.

⁵¹⁶ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 1/511.

⁵¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/221.

⁵¹⁸ el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 437.

⁵¹⁹ Kâf 50/5.

⁵²⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/135.

“وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ” ifadesi ise iki farklı kıraat şekliyle okunmuştur. Nâfi ve Yakûb, bunu özneye/faile yasaklama şeklinde, yani “*Sen, cehennemliklerden sorumlu tutulmazsın*” anlamında okurken, diğer kıraat imamları bunu nesneye yasaklama şeklinde okuyarak “*Cehennemliklerden (durumları hakkında) sorgulanmazsın*” anlamını vermiştir.⁵²¹ Mevla, bu kerim ayette peygamberini, Allah'ın doğrulayıcı delilleri ve kanıtlarıyla desteklediğini ve onu hak ile müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdiğini belirtmektedir.

Bu ayet, Allah Teâlâ'nın Peygamberini güçlü delillerle ve hakikatle desteklediğini vurgular. “إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ” ifadesi, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) Kur'an ve İslam ile gönderildiğini açıklar. Ayet, “Ey Muhammed, seni parlak bir şeriat, doğru bir din ve apaçık bir rehberlikle gönderdik” anlamını taşır. “بَشِيرًا وَنَذِيرًا” kısmı ise, müminlere cennet nimetlerini müjdeleyici, kafirleri ise cehennem azabıyla uyarıcı bir rolü ifade eder.⁵²²

“وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ” ayeti, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) görevini yerine getirdikten ve mesajını ulaştırdıktan sonra, cehennemliklerin iman etmeme sorumluluğundan muaf olduğunu ifade eder. Yani, Peygamber, sadece emaneti tebliğ etmekle yükümlüdür; insanların imanı kabul etmemesi veya cehennemlik olmaları onun sorumluluğu değildir.⁵²³

4.2.20.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَلَا تُسْأَلُ” ve “وَلَا تُسْأَلُ” kıraatleri, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v) cehennemlikler konusundaki sorumluluğunu ve bu mesele hakkında soru sormasının gerekliliği üzerine farklı anlamlar sunar. Her iki kıraat de, Peygamber'in risalet sınırlarını belirlemekte ve cehennemliklere ilişkin ilahi mesajın kapsamını açıklamaktadır.

“وَلَا تُسْأَلُ” kıraati ise, Peygamber Efendimiz'in cehennemliklerin durumu hakkında soru sormaktan menedildiğini ifade eder. Bu yasaklama, onların zaten en büyük azabı hak ettiklerini ve bu konuda daha fazla soru sormanın gereksiz olduğunu ima eder. Mekki bin Ebî Talib'e göre bu kıraat, cehennemliklerin azabının büyüklüğünü ve kesinliğini vurgulamak için kullanılmıştır: “*Ey Muhammed, onlar*

⁵²¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/135.

⁵²² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/135.

⁵²³ el-Mansûrî, *el-Muk'tadaf*, 1/147.

hakkında soru sorma; çünkü onlar, artık daha büyük bir azap olmayan son noktaya ulaşmışlardır.” Bu anlam, Peygamber’in mesajını ulaştırma görevini yerine getirdiği, ancak cehennemliklerin durumu hakkında daha fazla bilgi talep etmemesi gerektiği mesajını taşır.⁵²⁴

İki kıraat birleştirildiğinde, Peygamber’in (s.a.v) risaletinin yalnızca tebliğ ve uyarı ile sınırlı olduğu ve insanların iman edip etmeme durumlarından sorumlu olmadığı açıkça ortaya konur. Aynı zamanda, cehennemliklerin durumu hakkında soru sormamasının istendiği ve bu durumun onların azaplarının kesinliğini ve geri dönülemezliğini ifade ettiği görülür. İlahi mesaj, Peygamber’in yalnızca hakikati tebliğ etmesi gerektiğini ve insanların iman edip etmemelerinin onun sorumluluğunda olmadığını vurgular. Bu mesaj, Hz. Peygamberin görevinin doğru yolu göstermek olduğu⁵²⁵ ve “Onları doğru yola iletmek sana düşmez”⁵²⁶ ayetleriyle desteklenir. Bu anlam ayrıca, “Onların hesabından sen sorumlu değilsin”⁵²⁷ ve “Ona yüklenen kendi sorumluluğudur, size yüklenen ise kendi sorumluluğunuzdur”⁵²⁸ ayetleriyle desteklenir. Bu kıraat, aynı zamanda Peygamber’in asıl görevinin müjdelemek ve uyarmak olduğunu vurgular.

4.2.21 Bakara 125. Ayeti

[وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ]

4.2.21.1 Kıraatler

- 1) Nâfî ve İbn Âmir, ayette geçen “وَاتَّخِذُوا” ifadesini, haber halinde خ harfini fetha ile okumuştur.
- 2) Diğer kıraat imamları ise, “وَاتَّخِذُوا” ifadesini, emir halinde kesre ile okumaktadır.⁵²⁹

4.2.21.2 Tefsir

Kâdî Senâullah’a göre “وَإِذْ جَعَلْنَا” ifadesinde, “إِذْ” kelimesinin bazı kıraatlerde idğam ve izhar farkları bulunur. Ebu Amr ve Hişam, burada “إِذْ”

⁵²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/262.

⁵²⁵ el-Mâide 4/99.

⁵²⁶ el-Bakara 1/272.

⁵²⁷ el-En’âm 5/52.

⁵²⁸ Nûr 24/54.

⁵²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222.

kelimesindeki “ذ” harfini, ardından gelen “ج” harfine idğam etmişlerdir. Bu durum, Kur’an’daki diğer benzer ifadelerdeki idğam örnekleriyle paralellik taşır. İbn Zekvan, yalnızca “ذ” harfini idğam etmiş, Halef ise “د” ve “ت” harflerini idğam etmiştir. Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî ve Kasâî sadece “ج” harfini izhar ederken, Nâfi', İbn Kesir ve Âsım kelimenin tüm kıraatlerinde “ذ” harfini izhar etmişlerdir.⁵³⁰

Mazharî’ye göre “الْبَيْتُ”, yani Kâbe, insanlar için bir “مَثَابَةٌ” (dönüş noktası) ve sevap kazanma merkezi olarak tanımlanmıştır. Hac, umre, dua ve ibadet için buraya yönelen insanların, buradan manevi bir dönüşümle ayrılması bu ifadeyi destekler. Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) şu hadisi, Kâbe’nin faziletini pekiştirir: “Mescid-i Haram’da kılınan bir namaz, diğer yerlerde kılınan yüz bin namaza bedeldir.” (İbn Mâce). “وَأَمْنًا” ifadesi, Kâbe’nin çevresinin güvenli bir yer olduğunu ifade eder. Müşrikler bile bu bölgede güvenliği ihlal etmezdi. Allah, Mekke’yi özel bir koruma altına alarak, burayı güvenli ve kutsal bir mekân kıldığını şu ayette beyan eder: “Çevrelerindeki insanlar kapılırken, Bizim Mekke’yi güven içinde bir yer kıldığımızı görmediler mi?”⁵³¹ Kâbe’nin güvenli bir yer olması, insanların burada ibadetlerini huzur içinde gerçekleştirebilmelerini sağlar.⁵³²

“وَاتَّخَذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى” ifadesi, Hz. İbrahim’in makamını bir ibadet yeri olarak alma emrini ifade eder. Buhari ve İbn Kesir’in rivayetlerine göre bu ayetin inişi, Hz. Ömer’in Peygamber Efendimiz’e (s.a.v)⁵³³ “Ya Resulullah, İbrahim’in makamını bir ibadet yeri alsanız...” demesi üzerine gerçekleşmiştir.⁵³⁴ İbrahim’in makamı, genellikle onun ayak izlerinin bulunduğu taş olarak kabul edilir. Bazılarına göre ise, bu ifade, Kâbe’nin çevresini de kapsayarak geniş bir alanı ifade eder.⁵³⁵

4.2.21.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَاتَّخَذُوا” (fetha ile okunan) ve “وَاتَّخَذُوا” (kesre ile okunan) ifadeleri, Hz. İbrahim’in makamının ibadet yeri olarak kabul edilmesi konusunda farklı anlam boyutları sunar. Bu iki kıraat, Hz. İbrahim’in makamına ilişkin tarihsel sürekliliği ve bu uygulamanın İslam ümmeti için dini bir emir olarak nasıl şekillendiğini açıklar.

⁵³⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 140.

⁵³¹ Ankebût 29/67.

⁵³² Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 140.

⁵³³ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 141.

⁵³⁴ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/73-74.

⁵³⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/233.

“واتخذوا” kıraati, insanların İbrahim’in izleyicileri olarak İslam öncesi dönemde onun makamını bir ibadet yeri olarak benimsediklerini ifade eder. Bu kıraat, Hz. İbrahim’in çocuklarının, onun makamını bir ibadet yeri olarak kabul etme pratiğinin geçmişteki uygulamalarına işaret eder. İbn Âmir ve Nafî, bu kıraati tercih etmiş ve bu kullanımın, “وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا” ifadesine bir geri dönüş anlamı taşıdığını belirtmişlerdir. Bu anlayışa göre, Hz. İbrahim’in makamı, onun çocukları ve takipçileri tarafından tarih boyunca ibadet için kullanılan kutsal bir yer olarak görülmüştür.

“واتخذوا” kıraati ise, Hz. İbrahim’in makamının bu ümmet için bir ibadet yeri olarak alınmasını Allah’ın emrettiğini ifade eder. Bu kıraat, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v) Hz. Ömer ile olan bir diyaloguna dayandırılır. Rivayete göre, Peygamber (s.a.v), Hz. Ömer’in “Bu, atamız İbrahim’in makamıdır” demesi üzerine, “Onu bir ibadet yeri olarak almayalım mı?” şeklindeki sorusuyla, Allah tarafından “واتخذوا من وَاَتَّخَذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى” ayetinin indirilmesiyle sonuçlanan bir süreci işaret etmektedir. Bu kıraat, ümmetin Hz. İbrahim’in makamını bir ibadet yeri olarak almasının ilahi bir emir olduğunu vurgular.⁵³⁶

İbn Zencele, her iki kıraati birleştirerek Hz. İbrahim’in yolundan gidenler onun makamını bir ibadet yeri olarak aldıkları gibi, İslam ümmeti de bu makamı ibadet yeri olarak almalıdır şeklinde düşünür. İbn Kesir, her iki kıraatin anlamlarının birbiriyle uyumlu olduğunu ve Hz. İbrahim’in makamının bir ibadet yeri olarak kabul edilmesinin, onun zamanından itibaren süreklilik arz eden bir uygulama olduğunu belirtir.

Her iki kıraat, İslam ümmetine Hz. İbrahim’in mirasına uygun bir şekilde bu makamı ibadet yeri olarak benimseme sorumluluğunu hatırlatır. Fetha ile okunan kıraat geçmişe işaret ederken, kesre ile okunan kıraat ümmete yönelik bir emri vurgular. Böylece, iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, Hz. İbrahim’in makamının kutsiyetini ve bu kutsiyetin tarih boyunca sürekliliğini açık bir şekilde ortaya koyar.⁵³⁷

4.2.22 Bakara 126. Ayeti

: [وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ]

⁵³⁶ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 1/113.

⁵³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/711.

4.2.22.1 Kıraatler

1) Kıraat imamlarından İbn Âmir “فَأَمْتَعَهُ” ifadesini “ت” harfinin hafifletilmesiyle okur.

2) Diğerleri “فَأَمْتَعَهُ” ifadesini şeddeli şekilde okur.⁵³⁸

4.2.22.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

فَأَمْتَعَهُ ifadesi uzun süreli fayda sağlamak anlamına gelmektedir. Yukarıda verilen ayette dünyada yapabildiğini yap, tadını çıkar anlamında tehdit içermektedir.⁵³⁹

4.2.22.3 Tefsir

Mazharî’ye göre “وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا” ifadesinde, Hz. İbrahim (a.s.), Allah’tan Mekke’yi güvenli bir mekân yapmasını istemiştir. Burada “بَلَدًا آمِنًا” ifadesi, ya “güven dolu bir yer” ya da “orada yaşayanların güven içinde olduğu bir yer” anlamına gelir. Bu, insanların huzurlu bir yaşam sürmeleri veya bu güvenliğin o bölgenin özelliği haline gelmesi dileğini ifade eder. Bu güvenlik, insanların zarar görmeden ibadet edebilecekleri bir alan oluşturmaya yöneliktir.⁵⁴⁰ “وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ” ifadesi, Mekke’nin tarıma elverişli olmayan bir bölge olmasından dolayı Hz. İbrahim’in (a.s.) Allah’tan buranın halkı için rızık talebinde bulunmasını içerir. Rivayetlere göre, Allah, Cebrail’i göndererek başka bir bölgedeki verimli bir toprağı buraya taşıtmış ve bölgeyi bereketli hale getirmiştir.⁵⁴¹

Kâdı Senâullah’a göre “مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ” ifadesiyle Hz. İbrahim (a.s.), duasını yalnızca Allah’a ve ahiret gününe iman edenlerle sınırlandırmıştır. Böylece, kâfirlerin küfürleri nedeniyle bu nimetten mahrum kalmaları gerektiğini ima etmiştir. Ancak Allah, şu şekilde cevap verir: “وَمَنْ كَفَرَ”, yani kâfirler de dünyadaki nimetlerden faydalanacaklardır. Bu, Allah’ın dünya hayatında hem müminlere hem de kâfirlere rızık vermesini ifade eder. Ahiret ise yalnızca müminler için bir rahmet yeridir. Allah’ın bu kapsamlı rızık verme sıfatı, O’nun dünya için Rahmân, ahiret için ise Rahîm olduğunun bir göstergesidir.⁵⁴²

“فَأَمْتَعَهُ قَلِيلًا” ifadesinde geçen “قَلِيلًا”, dünyanın nimetlerinin sınırlı bir süreye ve ahirete kıyasla düşük bir değere sahip olduğunu vurgular. Bu kısıtlılık, dünyanın geçici doğasını ve onun, ebedi ahirete oranla ne kadar önemsiz olduğunu ifade eder.

⁵³⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222.

⁵³⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 757.

⁵⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 145.

⁵⁴¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 145.

⁵⁴² Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 145.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şu hadisi bu durumu açıklar:⁵⁴³ “Eğer dünyanın Allah katındaki değeri bir sineğin kanadı kadar olsaydı, kâfirlere bir yudum su bile verilmezdi.”⁵⁴⁴

Allah'ın, kâfirlere dünya nimetlerinden faydalanma izni vermesi, onların bu nimetleri ahiret için bir hazırlık yapmadan harcayarak nihayetinde azaba sürükleneceklerini gösterir. “تُمْ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ” ifadesi, kâfirlerin kaçışsız bir şekilde cehenneme sürükleneceklerini belirtir. “وَيُسِّنُ الْمَصِيرَ”, onların sonlarının ne kadar kötü olduğunu ve cehennemin onlar için tek sığınak olduğunu ifade eder.⁵⁴⁵

Tahir bin Aşur, Hz. İbrahim'in (a.s.) Mekke halkı için yaptığı bu duanın, onun Mekke'ye kazandırdığı üçüncü bir fazilet olduğunu belirtir. Mekke halkının, İbrahim'in Allah'a ve ahiret gününe olan imanını hatırlamaları için bu duanın bir hatırlatma olduğunu vurgular.⁵⁴⁶

Sabuni, bu duanın yalnızca müminlere yönelik olduğunu, ancak Allah'ın kâfirlerin de bu dünya nimetlerinden faydalanmasına izin verdiğini ifade eder. Dünyada kâfirlere verilen nimetler, ahirette onları azaba götürecek bir imtihan aracıdır.⁵⁴⁷

4.2.22.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ” ifadesinde kıraat farklılıkları, ayetin anlamını ve nereye atfedildiğini belirleme konusunda çeşitli yorumlara yol açmıştır. Kıraat alimleri, bu ifadenin Allah'a mı yoksa Hz. İbrahim'e mi ait olduğu konusunda farklı görüşlere sahiptir. Kurtubî'ye göre, Übey ibn Kâ'b ve bazı diğer kıraat imamları, bu sözün Allah'a ait olduğunu savunmuş ve “أُ” zamme, “مَ” fetha ve “تَ” şedde ile okuyarak Allah'ın, Hz. İbrahim'in duasına verdiği cevabı ifade ettiğini belirtmişlerdir. Allah, Mekke halkı için Hz. İbrahim'in duasını kabul etmiş, müminlere nimetler verdiğini ve kâfirlere ise yaşam süresi boyunca nimetlerden faydalanma izni verdiğini ifade etmiştir. Bunun ardından, kâfirlerin sonunda cehennem azabına sürükleneceklerini belirtmiştir.

⁵⁴³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/145.

⁵⁴⁴ Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, 5/1920.

⁵⁴⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/145.

⁵⁴⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/713.

⁵⁴⁷ Muhamamed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr* (Kahire, Dâru's-Sâbûnî, 1997), 1/94.

Taberî de bu görüşü destekleyerek, bu ifadenin Allah’a ait olduğunu kesin delillerle tasdik etmiştir. Ona göre, bu ayet, Allah’ın Hz. İbrahim’in Mekke halkının rızık hakkındaki duasına verdiği bir yanıt olarak okunmalıdır. Allah, hem müminlerin hem de kâfirlerin dünya hayatında nimetlerden faydalanacağını, ancak kâfirlerin bu faydalanmanın sonunda ahiret azabına sürükleneceklerini açıkça belirtmiştir.⁵⁴⁸

Bununla birlikte, İbn Abbas, Mücahid ve Katâde gibi müfessirler ise bu ifadenin Hz. İbrahim’e ait olduğunu savunmuşlardır. Onların yorumunda, “فَأَمَّا” kelimesi, “أ” fetha, “م” sükûn ile okunmuş ve Hz. İbrahim’in müminler için dua, kâfirler için beddua ettiği ifade edilmiştir. Bu kıraatte, Hz. İbrahim’in duasında müminlere rızık istemesi ve kâfirlerin de nimetlerden faydalanmasını kısıtlaması ön plandadır. “قال” ifadesindeki zamir Hz. İbrahim’e dönmekte ve uzun bir cümleden sonra tekrarlanması, bir gruba dua ederken diğer gruba beddua etme geçişini işaret etmektedir.⁵⁴⁹

İki kıraat bir araya getirildiğinde, “وَمَنْ كَفَرَ فَأَمَّا” ifadesinin Allah’a ait olduğu görüşü daha yaygın kabul görmektedir. Bu kıraate göre, Allah, hem müminlere hem de kâfirlere nimetler verdiğini, ancak kâfirlerin faydalandığı bu nimetlerin sınırlı ve geçici olduğunu belirtmektedir. Kâfirlerin dünya nimetlerinden faydalanması, sonunda onları cehennem azabına götürecek bir imtihan aracı olarak görülmektedir.

Her iki kıraat de ayetin anlamını zenginleştirmektedir. Allah’a ait olduğu görüşü, ilahi rahmetin hem dünya hem de ahiretteki tezahürünü vurgularken; Hz. İbrahim’e ait olduğu görüşü, onun müminlere yönelik duasını ve kâfirlere yönelik bedduasını ön plana çıkarır. Ancak çoğunluğun kıraati, Allah’ın hem müminlere hem de kâfirlere nimet vermesinin hikmetine ve bu nimetlerin ahirette farklı sonuçlar doğuracağına işaret eder.

4.2.23 Bakara 132. Ayeti

[وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ]

4.2.23.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Nâfi’, Ebû Ca’fer ve İbn Amir “اوصي” ifadesini açık bir “أ” ile okudular ve “ص” harfini hafiflettirerek, bu kıraat Medine ve Şam halkının Mushaflarında da aynı şekilde bulunmaktadır.

⁵⁴⁸ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 1/545.

⁵⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/119.

- 2) Diğer kıraat alimleri "وَصَّى" şeklinde, şeddeli "ص" harfi ile, aralarında "أ" olmadan sıkı bir şekilde okudular ve Mushaflarında da aynı şekilde bulunmaktadır.⁵⁵⁰

4.2.23.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"أوصاه" ve "ووصاه" ifadeleri ile anlatılan anlam: Ona bir tavsiye veya vasiyet etti şeklindedir.⁵⁵¹

الوصية kelimesi ise bir kimsenin kendisinin ölümünden sonra yapılmasını istediği ve yerine getirilmesi gereken şey ya da şeylerdir.⁵⁵²

4.2.23.3 Tefsir

Kâdı Senâullah'a göre "وَصَّى" ve "وَصَّى" kıraatleri, Hz. İbrahim ve Yakup'un (a.s.) çocuklarına yaptıkları tavsiyelerin mahiyeti ve tekrarı açısından anlam zenginliği sunar. İbn Medine ve Şam halkı, bu ifadeyi "وَصَّى" şeklinde okurken, diğer kıraat imamları "وَصَّى" şeklinde tercih etmiştir. Her iki okuma da temel anlamda benzer bir mesaj verirken, "وَصَّى" vurgulu bir tekrar içerir ve Hz. İbrahim ile Yakup'un (a.s.) çocuklarına bu vasiyeti defalarca yaptığını ifade eder.⁵⁵³

Kâdı Senâullah'a göre "وَصَّى" vurgulu okuması, vasiyetin önemini ve tekrarlanan bir öğüt niteliği taşıdığını ortaya koyar. Tıpkı "نَزَلَ" ve "أَنْزَلَ" fiilleri arasındaki farkta olduğu gibi, bu okuma, sürekli ve güçlü bir tavsiyeyi ifade eder. İbn Zencele'ye göre, "وَصَّى", bir kez yapılan bir tavsiyeden çok daha fazlasını ifade eder ve Hz. İbrahim'in (a.s.) çocuklarına defalarca öğüt verdiğini vurgular.⁵⁵⁴

"بَنِيهِ" ifadesi, Hz. İbrahim'in sekiz çocuğuna işaret eder: İsmail, İshak ve diğer altı çocuğu kast edilir. Hz. Yakup (a.s.) ise on iki oğluna aynı vasiyette bulunmuş ve bu öğütlerin tekrarıyla tevhide olan bağlılıklarını pekiştirmiştir. Bu bağlamda, İslam'ın üstün bir din olarak seçildiğini ve bu dine bağlılıkta sebat edilmesi gerektiğini hatırlatmışlardır: "فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ" / "Müslüman olarak ölmekten başka bir hâlde ölmeyin."⁵⁵⁵

Bu ayet, Hz. İbrahim ve Yakup'un (a.s.), çocuklarına İslam dininde sabit kalmaları yönünde yaptıkları vasiyetin önemini vurgular. Tevhide olan bağlılıklarının

⁵⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222-223.

⁵⁵¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/1759.

⁵⁵² İsfahânî, *Müfredâtü'l-Elfâz El-Kur'an El-faz El-Kuran*, 873-874.

⁵⁵³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/150.

⁵⁵⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/150.

⁵⁵⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/150.

bir göstergesi olarak, bu vasiyetlerini tekrar ederek çocuklarının ve gelecek nesillerin bu mirasa sahip çıkmasını sağlamışlardır. Taberî, bazı okuyucuların bu ayeti " وَأَوْصَىٰ " şeklinde okuduğunu belirtir ve her iki kıraatin de Hz. İbrahim'in bu vasiyeti defalarca tekrarladığını ifade ettiğini söyler.⁵⁵⁶

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Mekki b. Ebu Talib'e ait olan görüş her iki kıraatin de anlamca uyumlu olduğunu, ancak vurgulu okumanın fiilin tekrarı anlamını içerdiği için daha güçlü bir mesaj verdiğini belirtir. Bu tekrar, Hz. İbrahim ve Yakup'un (a.s.) çocuklarına tevhit ve İslam'ın önemini ne kadar güçlü bir şekilde aktardığını gösterir. Nitekim Allah, Hz. İbrahim hakkında şu ayette onun liderlik ve sorumluluk bilincini vurgular⁵⁵⁷: " وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا " / "Vaktiyle rabbi İbrâhim'i bazı sözlerle sınavıp da İbrâhim onları eksiksiz yerine getirince, "Ben seni insanlara önder yapacağım" buyurmuştu. İbrâhim, "soyumdan da" deyince rabbi, "Vaadim zalimleri kapsamaz" buyurdu."⁵⁵⁸ Bu, onun tevhit ve dini bağlılık konusundaki hassasiyetini ortaya koyar.

4.2.23.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Her iki kıraat, yani "أَوْصَىٰ" ve "وَصَّىٰ", genel anlam bakımından birbirine yakın olmakla birlikte, teşdîdli kıraat olan "وَصَّىٰ" lafzı, vasiyetin vurgusunu daha güçlü bir şekilde yansıtarak fiilde çokluk ve tekrar manasını taşımaktadır. Taberî bu konuda şöyle der: "Bazı kârîler "وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ" (el-Bakara 132) şeklinde okuyarak, bu fiilin 'ahdetmek' anlamında olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak bu lafzı teşdîd ile "وَصَّىٰ" şeklinde okuyanlar, İbrâhîm'in (a.s.) vasiyetini bir defa ile sınırlı tutmadığını, bilakis defalarca tekrar ederek vasiyet ettiğini kastetmişlerdir." İbn Zencele ise şunu belirtir: "وَصَّىٰ lafzı, "أَوْصَىٰ"dan daha beliğdir; çünkü أَوْصَىٰ bir defalık olabilirken, وَصَّىٰ ancak çokça tekrar ile gerçekleşir." Mekkî b. Ebî Tâlib ise her iki kıraatin anlam bakımından uyumlu olduğunu, fakat teşdîdde fiilin tekrarına dair bir anlam bulunduğunu ve bunun da mânayı daha kuvvetli kıldığını ifade etmiştir. Bu iki kıraatin birlikte değerlendirilmesi, İbrâhîm ve Ya'kûb (aleyhimesselemler)'un çocuklarına yalnızca bir defa değil, tekrar tekrar vasiyette bulunduklarını ortaya koymaktadır. Bu vurgulu vasiyet, onların kalplerinde dinî hakikatlerin yerleşmesini sağlamak amacıyla

⁵⁵⁶ el-Mansûrî, *el-Muk'tadaf*, 1/ 158-159.

⁵⁵⁷ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/150.

⁵⁵⁸ Bakara 1/124.

yapılmıştır. Vasiyetin odak noktası ise yalnızca tek bir hedefe yönelmiştir: o da dosdoğru dine sımsıkı sarılmaktır. Bu durum, İbrâhîm'in (a.s.) tevhid inancına ve onun tebliğine verdiği önemin açık bir göstergesidir. Nitekim Yüce Allah onun hakkında şöyle buyurur: "وَإِذْ أَتَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ فَقَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي".

4.2.24 Bakara 140. Ayeti

[أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ

أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ]

4.2.24.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından İbn Amir, Hamza, Kisâî, Halef, Hafs ve Ruveys, “ أَمْ ” şeklinde okumuşlardır. Bu tip okuyuş hitap sığasını ifade eder.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “ أَمْ يَقُولُونَ ” şeklinde okurken, gayb sığasını ifade eder.

4.2.24.2 Tefsir

Mazharî'ye göre bu ayet, ehli kitabın, Hz. İbrahim, İsmail, İshak, Yakub ve torunlarının Yahudi veya Hristiyan olduklarına dair iddialarını kesin bir şekilde reddeder ve bu peygamberlerin getirdiği hak dinin İslam ve tevhid olduğunu beyan eder. Ayet, yanlış inançları ve tarihi gerçekleri çarpıtma durumlarını eleştirmekle birlikte, Kitap Ehline, Allah'ın dinine dair gerçek bilgiye sahip olmadıklarını hatırlatır. Allah, onların iddialarını sorgulatarak, " أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ..." ifadesiyle bu tür savların akıl ve vahiy ile bağdaşmadığını göstermektedir.⁵⁵⁹

Tefsîru'l-Mazharî'de nakledilen Sâbûnî'nin görüşü, bu ayeti Kitap Ehlinin, peygamberlerin dinine dair yanlış iddialarını ortaya koyan bir eleştiri olarak yorumlamıştır. " قُلْ أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللَّهُ " ifadesiyle, Allah'ın mutlak bilgisine vurgu yapılır ve bu peygamberlerin dininin Yahudilik veya Hristiyanlık olamayacağı açıklanır. Zira Yahudilik ve Hristiyanlık, Hz. İbrahim ve soyundan çok sonra ortaya çıkan sistemlerdir. Ayet, Allah'ın Hz. İbrahim ve onun soyunu İslam diniyle şerefliendirdiğini ve onları sonradan gelen tahriflerden koruduğunu hatırlatır.⁵⁶⁰

" وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ " ifadesi, ehli kitap, ellerindeki ilahi bilgiyi gizlemelerinin ağır bir zulüm olduğunu belirtir. Onların, peygamberlerin İslam üzerinde olduğunu bilmelerine rağmen bu gerçeği saklamaları, hidayetin önünü kesme

⁵⁵⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/154.

⁵⁶⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/154.

çabası olarak değerlendirilir. Bu, onların sadece bireysel olarak hakikatten uzaklaşmakla kalmayıp, toplumsal bir sapmaya da neden olduklarını ortaya koyar.

"وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ" ifadesi, ehli kitap bu bilinçli ve sistematik gizleme çabasının ilahi denetimden kaçamayacağını hatırlatır. Allah, onların bu eylemlerini ayrıntısıyla bilmekte ve yaptıklarının karşılığını tam bir adaletle vereceğini beyan etmektedir. Bu, aynı zamanda insanlara, hakikati saklamaktan kaçınmaları yönünde güçlü bir uyarı niteliği taşır.⁵⁶¹

4.2.24.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"أَمْ يَقُولُونَ" ve "أَمْ تَقُولُونَ" kıraatleri arasındaki fark, belagat açısından bazı farklılıklar ortaya koyar ve ehli kitaba yönelik eleştiri ve sorgulama üslubunu şekillendirir. Bu kıraatler, ayetteki hitabın yönü ve üslubu açısından farklı anlam boyutları sunar. Her iki okuma da ehli kitaba, Hz. İbrahim ve diğer peygamberler hakkında yanlış iddialarını sorgulayan bir ifade taşır. Kadi Şihabuddin el-Hüfeci, "أَمْ تَقُولُونَ" okumasını açıklarken, "أَمْ" harfinin kesilmiş bir soruya işaret ettiğini belirtir.⁵⁶² Bu durumda, önceki ifadede yer alan "أَتَحَاجُّونَنَا" (Siz bizimle mi tartışıyorsunuz?) hitabından bir kopuş meydana gelir. "أَمْ" burada, "Bu tür bir iddiada bulunmanız uygun değil" anlamında bir inkâr ve eleştiri işlevi görür. Bu kıraatte, hitap doğrudan ehli kitaba yöneliktir ve onların Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin Yahudi veya Hristiyan olduğuna dair iddialarını sorgulamaktadır.⁵⁶³

Okuma hitabıyla yapıldığında, kesme mümkündür ve anlamı ifade edildiği gibidir. Hangisinin uygun olduğu, bu iki durumun ikisinin de meşru olmasıyla ortaya çıkar ve anlam, bu iki durumun sabit olduğu zaman ortaya çıkar.

El-Tabersi, okumalar hakkında şunları belirtmiştir: Hitap okumasında "أَمْ", önceki soruya bağlı olarak gelir, örnek verilecek olursak şöyle denmiş olur: "Allah hakkında bize karşı çıkıyor musunuz, yoksa peygamberlerin dinlerine mi inanıyorsunuz?" Bu, tevhid konusunda bizimle hangi delilin peşinde olduğunuzu sorgulamaktadır, çünkü biz tevhide inanan bir topluluğuz, ya da peygamberlerin dini mi takip ediyoruz?

⁵⁶¹ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/99-100.

⁵⁶² ez-Ziriklî ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, 1/238.

⁵⁶³ el-Kâdî Şihâbiddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşyetü's-şihâb 'ala tefsiri'l-Beyzâvî*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî, (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2018), 2/408-409.

Tabersi, "أم تقولون" okumasında, "أم" harfinin önceki soruya bağlanarak bir devamlılık ifade ettiğini belirtir. Bu durumda, ayetin anlamı, "Allah hakkında bize karşı mı çıkıyorsunuz, yoksa peygamberlerin dinine mi inanıyorsunuz?" şeklinde bir sorgulama taşır. Burada, ehli kitaba, Tevrat ve İncil'den önce Hz. İbrahim ve diğer peygamberlerin Yahudi veya Hristiyan olamayacağı hatırlatılır. Tevhid inancına bağlı bir topluluğa karşı bu tür iddiaların ne derece temelsiz olduğu vurgulanır.

"أم تقولون" okuması ise, önceki hitaptan bir kopuşu ifade eder. Bu kıraatte, "أم" kesilmiş kabul edilir ve ayetin odak noktası ehli kitabın iddialarına doğrudan bir cevap yerine onların sözlerinden uzaklaşmaya kayar. Bu okuma, onların iddialarını geçersiz kılarken, aynı zamanda bu tür temelsiz söylemlerle uğraşmanın anlamsız olduğunu ifade eder. Tabersi, bu bağlamda, Allah'ın, onların yanlış ifadelerine karşı yüz çevirdiğini ve hakikatin kendilerine karşı bir argüman olarak ortaya konulduğunu belirtir.⁵⁶⁴

Her iki kıraat birleştiğinde, ehli kitabın iddialarının ne derece tutarsız olduğu ve bu iddiaların Allah'a iftira anlamına geldiği açık bir şekilde ortaya çıkar. Kur'an'da, onların Hz. İbrahim'i kendi inanç sistemlerine dâhil etme çabalarının reddedildiği şu ayetlerle desteklenir: "يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون"⁵⁶⁵ ve "ها أنتم هؤلاء حاجتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم"⁵⁶⁶ Bu ifadeler, onların peygamberlere dair yanlış iddialarını ve bu iddiaların temelsizliğini açıkça ortaya koyar.

Bu kıraat farklılıkları, ehli kitaba yönelik eleştirinin hem doğrudan bir yüzleşme (hitap) hem de onların iddialarını reddederek onlardan yüz çevirme üslubu ile ifade edilebileceğini gösterir. Her iki okuma, ehli kitabın yanlış inançlarını sorgulamak ve bu inançların hakikatten ne kadar uzak olduğunu ortaya koymak amacıyla birbirini tamamlayan anlam boyutları sunar. Bu, Allah'ın, onların temelsiz iddialarına karşı hakikati apaçık bir şekilde ortaya koyarak verdiği yanıtın gücünü ve derinliğini yansıtır.

⁵⁶⁴ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyan*, 1/ 321.

⁵⁶⁵ Âl-i İmran 2/65.

⁵⁶⁶ Âl-i İmran 2/66.

4.2.25 Bakara 144. Ayeti

[قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا

كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ]

4.2.25.1 Kıraatler

- 1) Ebû Ca'fer, İbn Âmir, Hamze, Kısâî ve Rûh "تَعْمَلُونَ" şeklinde muhatap sığasıyla okudular.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise "يَعْمَلُونَ" şeklinde gayb sığasıyla okudular.

4.2.25.2 Tefsir

Tefsiru'l Mazharî'ye göre "قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ" ayeti, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), Kâbe'ye yönlendirilme isteğiyle gökyüzüne bakışını ifade eder. Bu ifade, Peygamber'in (s.a.v.) ilham almak ve Allah'ın ona bir kıble değişikliği emri vermesini beklemek için Rabbine yönelmesini göstermektedir. Kâbe, Hz. İbrahim'in kiblesi olduğundan, bu yönelme Araplara hitap etmek ve Yahudilerin üstünlük iddialarına karşı durmak açısından da stratejik bir öneme sahipti. Kıble değişikliği, hicret sonrası şeriatla meydana gelen ilk değişikliklerden biri olarak değerlendirilmektedir.⁵⁶⁷

Müellif'e göre İslam âlimleri arasında Peygamber'in (s.a.v.) Mekke'de hangi yöne namaz kıldığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı rivayetlere göre, Mekke'de hem Kâbe'ye hem de Kudüs'e doğru namaz kılınmıştır. İbn Abbas'tan rivayet edilen ve Ahmed bin Hanbel ile İbn Sa'd tarafından aktarılan bir hadis, bu görüşü desteklemektedir. Begavî, Peygamber'in (s.a.v.) Medine'ye hicret etmeden önce Kâbe'ye doğru namaz kıldığını, ancak hicret sonrasında Kudüs'e yöneldiğini ifade eder. İbn Cerîr, İbn Abbas'tan gelen güçlü bir isnadla Peygamber'in (s.a.v.) Medine'de Kudüs'e yönelmesini Allah'ın emrettiğini belirtir. İbn Cerîh ise Mekke'de önce Kâbe'ye yöneldiğini, ardından Kudüs'e dönerek namaz kıldığını ifade eder ve bu görüş, hadislerin birleştirilmesiyle tercih edilir.⁵⁶⁸

Peygamber'in (s.a.v.) Kudüs'e yöneldiği süre hakkında da farklı rivayetler bulunmaktadır. Ebu Davud ve diğerleri, bu sürenin on yedi ay olduğunu aktarır. Taberânî ve Bezzâr, Amr İbn Avf'tan gelen bir rivayette aynı süreyi teyit eder. Bazı

⁵⁶⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/154.

⁵⁶⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/154.

rivayetlerde ise bu sürenin on altı ay olduğu belirtilir. Buhari, Bera' İbn Azib'den bu süreyi doğrular nitelikte bir rivayet aktarmaktadır.⁵⁶⁹

Kible değişikliği, Yahudiler tarafından çeşitli şüpheler ve eleştirilerle karşılanmıştır. İbn Kathir, bu ayetin iniş sebebini Yahudilerin Kudüs kiblesine sevinmesi ve Kâbe'ye dönüş emrini eleştirmesi olarak açıklar. Peygamber (s.a.v.), İbrahim'in kiblesine yönelmeyi tercih ettiğinden, bu konuda Allah'a dua etmiş ve gökyüzüne bakarak bir işaret beklemiştir. Bunun üzerine Allah, " قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي " ayetini indirerek, " قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ " emriyle Kâbe'ye yönelmesini buyurmuştur.⁵⁷⁰

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Beydavi ait görüş, bu ayeti, Peygamber'in (s.a.v.) Allah'ın hükmüne olan teslimiyetinin ve ahlaki mükemmelliğinin bir göstergesi olarak yorumlar. Peygamber (s.a.v.), açık bir emir bekleyerek sabretmiş, ancak bu isteğini dile getirmemiştir. Ayette, " فَلَنُؤَيِّنَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا " ifadesiyle, onun arzusunun yerine getirileceği müjdelenmiş ve Kâbe'ye yönelmesi emredilmiştir. Bu yönelme hem dini bir amaç taşımakta hem de Peygamber'in (s.a.v.) arzusuyla uyumlu bir şekilde gerçekleşmektedir.⁵⁷¹

" وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ " ifadesi, ehli kitabın, Peygamber'in (s.a.v.) kible değişikliğinin hakikat olduğunu bildiklerini ve bu değişikliğin Tevrat ve İncil'den önce inmiş olan İslam dininin bir gereği olduğunu vurgular. Ancak bu bilgiye rağmen, Yahudiler ve Hristiyanlar, kible değişikliğini eleştirmek suretiyle şüphe uyandırmaya çalışmışlardır. " وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ " ifadesi ise Yahudilere bir uyarıdır; onların bu inatçılığı ve saptırmaları Allah tarafından bilinir ve adil bir şekilde karşılık bulur.⁵⁷²

4.2.25.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

" وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ " ve " وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ " kıraatleri, ayetin anlamında farklı mesajlar ifade eder. Her iki okuma da bir vaat ve tehdidi içermekle birlikte, zamirin kime döndüğüne bağlı olarak farklı yorumlar yapılır.

⁵⁶⁹ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/159.

⁵⁷⁰ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/263

⁵⁷¹ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/159.

⁵⁷² Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, Muhammed Abdurrahman, (Beyrut, Dâr ihyâ'ü't-türâsi'l-'Arabî, 1997) 1/88.

"يَعْمَلُونَ" okumasında zamir, "الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ" (ehli kitap) grubuna yöneliktir. Bu kıraat, onların kible değişikliği meselesinde gösterdikleri muhalefet ve çıkardıkları şüpheler nedeniyle bir tehdidi ifade eder. Ehli kitap, Allah'ın emirlerini bilerek ihlal etmiş ve Müslümanların zihinlerini bulandırmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, onların yaptıkları tüm eylemlerin Allah tarafından bilindiği ve bu eylemlerinin karşılığını hem dünya hem de ahirette görecekları belirtilir. Bu okuma, Müslümanlara, ehli kitabın şüphelerinden etkilenmemeleri gerektiğini hatırlatır.

"تَعْمَلُونَ" okumasında ise zamir, Müslümanlara yöneliktir. Bu kıraat, kible değişikliği emrine uydukları takdirde Müslümanlara Allah tarafından vaat edilen mükafatların verileceğini ifade eder. Müslümanların itaatleri, onların Allah'a olan teslimiyetlerini gösterir ve bu teslimiyetin karşılığı olarak Allah'ın rızası ve cennetteki ödüller vaat edilir. Aynı zamanda, ehli kitabın muhalefetlerine ve yanlış yönlendirme çabalarına rağmen, Müslümanların Allah'ın emrine sadık kalmaları teşvik edilir.⁵⁷³

Alûsî, bu iki kıraat arasında bir denge kurar ve şöyle der: "وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ" ifadesi, ehli kitaba yönelik bir tehdidi içerir. Ehli kitabın kible değişikliği üzerinden şüphe yayma ve muhalefet etme çabaları, Allah'ın adalet terazisinde değerlendirilir ve hak ettikleri cezayı almalarıyla sonuçlanacaktır. "تَعْمَلُونَ" okuması ise Müslümanlara bir vaat olarak yorumlanır; Allah, onların kible emrine bağlılıklarını ve itaatlerini görmektedir ve onlara büyük mükafatlar hazırlamaktadır.

Bazı alimler, her iki kıraatteki zamirin genel olduğunu ve hem Müslümanlara hem de ehli kitaba hitap ettiğini belirtir. Bu durumda, ayet hem inananlara yönelik bir müjde hem de inkârcılara yönelik bir tehdidi bir arada taşır. Müslümanlar, Allah'ın emirlerine uydukları için mükâfat alacakken, ehli kitap ve diğer inkarcılar, muhalefetlerinin ve inkarlarının karşılığını göreceklardır.

Her iki kıraatin birleştirilmesiyle, ayetin kapsamı genişler ve hem Müslümanlar hem de ehli kitap için önemli dersler içerir. Müslümanlar, kible değişikliği emrinin kendileri için ne kadar hayırlı olduğunu idrak etmeli, Allah'a olan bağlılıklarını pekiştirmeli ve İslam düşmanlarının şüphelerinden etkilenmemelidir. Aynı zamanda, ehli kitabın şüphe uyandırıcı eylemlerinin Allah'ın bilgisi dışında olmadığı ve bu eylemler nedeniyle adil bir şekilde yargılanacakları hatırlatılır. Böylece, bu kıraatler,

⁵⁷³ İbn Âşûr, *el-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/ 2, 34-35.

Allah'ın her şeyi bilen ve her ameli değerlendiren sıfatını vurgularken, itaat edenlerle muhalefet edenler arasındaki farkı ortaya koyar.⁵⁷⁴

4.2.26 Bakara 148. Ayeti

[وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

قَدِيرٌ]

4.2.26.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir (مُولَّاهَا) okur, yani “ل” harfî açık olarak ve arkasından “ا” ile okur.
- 2) Diğerleri “مُولِّيَّهَا” okur, yani “ل” harfî kesik ve arkasından “ي” harfî okur.⁵⁷⁵

4.2.26.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"تولى" kelimesinin kullanımı çoğu zaman bir yöne yönelme manasını ifade eder. "وليت سمعي كذا"/"Kulaklarımı falan şeye çevirdim", "وليت عيني كذا"/"Gözlerimi falan yere çevirdim", "وليت وجهي كذا"/"Yüzümü falan yöne çevirdim" gibi ifadelerle yönelmek anlamında kullanılır.⁵⁷⁶ Begavi bu kelimenin harfî cer ile kullanımında manasının değişeceğini ifade ederek "Ona yönelmek anlamında "وليته" ve "onu terk etmek" anlamında "عنه وليته" şeklinde kullanımını aktarmaktadır."⁵⁷⁷

1. Tefsir

Mazharî'ye göre "وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيْهَا" ifadesi, Allah'ın her topluluğa bir kıble belirlediğini ve insanların bu kibleye yönelerek ibadet ettiklerini açıklar. Buradaki "وِجْهَةٍ", bir yön veya kıble anlamında olup, bir topluluğun ibadetlerinde yöneldiği manevi bir merkezdir. "هُوَ مُوَلِّيْهَا" ifadesi ise, kişinin o yöne yönelmesi ve bu yönelmenin Allah tarafından takdir edilen bir durum olduğunu ifade eder.⁵⁷⁸

"فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ", hayır, işlerinde acele edilmesi ve bu konuda önde olmak için çaba gösterilmesi gerektiğini belirtir. Buradaki "الخيرات" kelimesi, her türlü iyiliği, itaatkâr davranışı ve Allah'a yakınlaşmayı içeren geniş bir anlam taşır. Ayet, özellikle kıble değişikliği bağlamında, asıl önemli olanın yön değil, Allah'a itaatteki samimiyet ve hayırda yarışmak olduğunu vurgular.⁵⁷⁹

"أَيْنَمَا تَكُونُوا", Müslümanların ve Kitap Ehli'nin nerede olursa olsun, Allah'ın onları bir araya getireceğini ifade eder. Bu ifade, Allah'ın her bireyin amelini bildiği

⁵⁷⁴ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/10.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223.

⁵⁷⁶ İsfahânî, *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*, 886.

⁵⁷⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nimr, (Kahire, Dâru Tîbe, 1997), 1/164.

⁵⁷⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/163.

⁵⁷⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/163.

ve kıyamet günü tüm insanları toplayarak hak ettikleri karşılığı vereceği mesajını taşır. "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ifadesi ise, Allah'ın her şeye kadir olduğunu, O'nun kudretinin sınırsız olduğunu ve insanları bir araya getirmenin veya kibleleri belirlemenin O'nun ilahi iradesinin bir parçası olduğunu belirtir. Bu, Allah'ın her topluluğa bir kible belirlemesinin de, insanların konumlarından bağımsız olarak Allah'ın huzurunda hesap verecek olmalarının da bir delilidir.⁵⁸⁰

Ayetin genel mesajı, yönelmenin fiziksel bir hareketten ziyade Allah'a itaatteki niyeti ve samimiyeti yansıttığıdır. Kible değişikliği bağlamında, Müslümanların bu ilahi emre teslim olmaları ve Kitap Ehli'nin şüphelerinden etkilenmemeleri gerektiği vurgulanır. "فَاسْتَبِقُوا الْحَيَرَاتِ" emri, asıl önemli olanın hayırda yarışmak ve Allah'ın rızasını kazanmak olduğunu gösterir. Allah, herkesin amellerini görmekte ve karşılığını vermekte kudret sahibidir. Bu ayet, itaatin özünü, Allah'ın otoritesine teslimiyet ve samimi bir iman olarak tanımlar.⁵⁸¹

4.2.26.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"مَوْلَاهَا" ve "مَوْلِيهَا" kıraatleri, Allah'ın insanlara yön verdiği ve onların iradeleri doğrultusunda yollarını belirlediği gerçeğini iki farklı boyutta ele alır. "مَوْلِيهَا" kıraati, her milletin kendi belirlediği yön veya kibleye yöneldiğini ifade eder. Buradaki zamir, "كُلِّ" kelimesine döner ve insanın hür iradesiyle yaptığı tercihleri yansıtır. Bu kıraatte kişi, kendi razı olduğu yönelimi takip eder ve bu yönelim, onun karakterini ve amacını temsil eder.

"مَوْلَاهَا" kıraati ise edilgen bir anlam taşır ve Allah'ın, kişiyi seçtiği yola yönlendirdiğini belirtir. Bu kıraatte zamir yine "كُلِّ" kelimesine döner ve Allah'ın, insanların iradelerine uygun olarak onları yönlendirdiği anlamına gelir. İbn Amir'in tercih ettiği bu kıraat, insanın seçtiği yolda Allah tarafından desteklendiği ya da o yola bırakıldığı bir durumu tasvir eder.

Alûsî, "مَوْلِيهَا" kıraatinin aktif bir anlam taşıdığını ve kişinin kendi yönünü belirlediğini belirtirken, bu zamirin Allah'a da işaret edebileceğini ifade eder. Bu durumda, Allah'ın bireyin yönünü belirleyen bir güç olduğu sonucu ortaya çıkar. "مَوْلَاهَا" kıraatinde ise zamirin anlamı daha net bir şekilde kişiye yöneliktir; Allah,

⁵⁸⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/164.

⁵⁸¹ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/164.

kişinin seçimini esas alarak onu bu yolda devam ettirir. Her iki kıraat de insanın iradesi ile Allah'ın yönlendirmesi arasındaki dengeyi açıkça ortaya koyar.⁵⁸²

Bu kıraatler, insanın yaptığı seçimlerin sonuçlarına katlanacağını ve Allah'ın, kişinin bu seçimlerine uygun şekilde karşılık verdiğini vurgular. Eğer kişi hak dini ve doğru yolu seçerse, Allah onu bu yolda sabit kılar ve kurtuluşa ulaştırır. Ancak kişi yanlış bir yolu tercih ederse, bu tercihi sonucunda cehennemi hak eder. Bu durum, Nisâ Sûresi 115. ayette şu şekilde ifade edilmiştir: " وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ " / *"Kim, kendisine doğru yol apaçık belli olduktan sonra peygambere karşı gelir ve müminlerin yolundan başka bir yola tabi olursa, onu gittiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir yerdir!"*

Her iki kıraat, insanın yaptığı seçimlerin sonuçlarına göre Allah'ın adaletle karşılık vereceği mesajını içerir. Doğru yolu seçenler Allah'ın yardımıyla bu yolda devam ederken, yanlış yola yönelenler ise bu tercihleri nedeniyle azaba uğrar. Bu, Allah'ın insanlara özgür irade verdiği ve seçimlerinin sonuçlarına göre onları yönlendirdiği ilkesini güçlendirir. İnsanların hidayet yolunda hayırda yarışmaları, iyiliğe yönelmeleri ve Allah'a bağlılıklarını korumaları gerektiği bu kıraatlerle vurgulanmaktadır.

4.2.27 Bakara 149. Ayeti

[وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا

تَعْمَلُونَ]

4.2.27.1 Kıraatler

- 1) Ebu Amr, "يعملون" ifadesini gayb formatında okur.
- 2) Diğer imamlar ise "تعملون" ifadesini hitap formatında okur.⁵⁸³

4.2.27.2 Tefsir

Mazharî'ye göre "وَمَنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" ifadesi, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) kible olarak Kâbe'ye yönelme emrini netleştirmek için indirilmiştir. Bu ayetin inişine ilişkin üç temel sebep belirtilmiştir. Birincisi, Peygamber'in yüksekliğinin ve rızasının takdiri için; ikincisi, her ümmetin kendi peygamberine dönüş yapmasını sağlayan ilahi düzenin bir parçası olarak; üçüncüsü ise

⁵⁸² el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/14-15.

⁵⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223.

karşı çıkanların delillerini reddetmek amacıyla. Bu bağlamda kible değişikliği, sadece bir yönelme meselesi değil, aynı zamanda Yahudilerin ve müşriklerin ortaya koyduğu şüpheleri gidermeye yönelik bir hakikat beyanıdır.⁵⁸⁴

Müellif'e göre "لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ" ifadesi, bu kible değişikliğinin neden sürekli vurgulandığını açıklar. Buradaki "حُجَّةٌ" kelimesi, Yahudiler ve Mekkelilerin Peygamber'e karşı geliştirdikleri şüphe ve fitneleri ifade eder. Eğer kible değişikliği gerçekleşmeseydi, Yahudiler Peygamber'in Kudüs kiblesini benimsemesini kendi haklılıklarının bir delili olarak ileri sürebilirlerdi. Mekkeliler ise Peygamber'in Mekke'ye dönüşünü, İslam'dan dönerek onların dinine geri döneceği şeklinde yorumlayabilirlerdi. Bu nedenle, kible değişikliği, İslam'ın müstakil bir din olarak varlığını teyit eder ve her iki grubun iddialarını çürütür.⁵⁸⁵

"إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ" ifadesi, insanların bir kısmını bu genel hükmün dışında tutar. Burada özellikle zalimler kastedilmiştir. Yahudilerin bir kısmı, Peygamber'in Kudüs'ten Kâbe'ye yönelmesini kıskançlıkla karşılamış ve bu durumu kabullenmek istememiştir. Mekkelilerin bir kısmı ise bu değişikliği, kendi yanlış inançlarını destekleyen bir delil olarak kullanmayı denemiştir. Ancak bu kesimin iddiaları, onların batıl iddialarını güçlendirmekten ziyade, tamamen geçersiz kılınmıştır.⁵⁸⁶

Kâdî Senâullah'a göre bu emir, Müslümanların zihnindeki karışıklıkları gidermek ve kible değişikliğinin önemini pekiştirmek için tekrar edilmiştir. Şevkanî, Allah'ın bu emri tekrar ederek vurgulamasını, karışıklığı ortadan kaldırmak ve kalpleri sabit kılmak amacıyla açıklamaktadır. Bu tekrar, hem yerleşik şehirlerdeki camilerde hem de seyahat hâlindeyken Kâbe'ye yönelme gerekliliğini kapsar. Ayette yer alan "ومن حيث خرجت" ifadesi, kıblenin bir namaz yönü olmanın ötesinde, Müslümanlar için evrensel bir sembol olduğunu ortaya koyar.⁵⁸⁷

Ayetin tamamında Kâbe'ye yönelmenin tekraren emredilmesi, sadece Müslümanların itaatini değil, aynı zamanda Yahudiler ve müşriklerin bu konudaki yanlış anlamalarını düzeltmeyi de hedefler. Müslümanlar, bu emirle hem bireysel hem de toplumsal anlamda kibleye yönelmenin önemini kavrar ve bu yönde birleşir. Kible değişikliği, İslam'ın bağımsız bir din olarak inşa sürecinin önemli bir aşaması olarak

⁵⁸⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 164.

⁵⁸⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 165.

⁵⁸⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 165.

⁵⁸⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 164.

vurgulanır. Allah'ın Müslümanlara yardım edeceği ve onlara üstünlük sağlayacağı da bu emirle hatırlatılmıştır.⁵⁸⁸

4.2.27.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"تعملون" ve "يعملون" kıraatleri, ayetin hitap ettiği gruplar ve bu gruplara verilen mesaj açısından farklı anlamlar taşır. Her iki okuma da kible değişikliği bağlamında ilahi emirlerin uygulanması ve buna yönelik itaat veya muhalefetin sonuçlarını vurgular. Ancak zamirin kime döndüğü ve hitap üslubu, mesajın yönünü farklılaştırır.

"تعملون" kıraati, hitap biçiminde bir ifadedir ve müminlere yöneliktir. Bu kıraatte Allah, müminlere Mescid-i Haram'a yönelmelerini emreder ve bu emri yerine getirmemenin sonuçlarına dair bir uyarıda bulunur. Ayette, Allah'ın müminlerin amellerinden haberdar olduğu ve kible değişikliği emrine uyanları mükâfatlandıracağını belirtilir. Bu kıraat, müminlere yönelik bir vaat niteliği taşır ve onların ilahi emirlere bağlılıklarını pekiştirir. Aynı zamanda, müminlere bu emir doğrultusunda hareket etmeleri için bir teşvik sunar.

"يعملون" kıraati ise, gaib formunda olup Yahudilere yöneliktir. Bu kıraat, Yahudilerin kible değişikliği konusunda Peygamber'e (s.a.v.) muhalefet ettiklerini ve bu muhalefetlerinin Allah tarafından bilindiğini ifade eder. Yahudiler, kible değişikliği üzerinden şüphe uyandırmaya ve Müslümanların zihinlerini karıştırmaya çalışmışlardır. Ancak bu kıraat, onların bu çabalarının sonuçsuz kalacağını ve ilahi adaletin tecelli edeceğini vurgular. Bu bağlamda, Yahudilere yönelik bir tehdit ve uyarı niteliği taşır.

Alûsî, "تعملون" okumasını müminlere bir vaat, "يعملون" okumasını ise kâfirlere bir tehdit olarak yorumlar. Müminlere, Allah'ın emrine uyduklarında en güzel şekilde ödüllendirilecekleri hatırlatılırken, Yahudilere, kible değişikliği meselesinde sergiledikleri muhalefet ve saptırma girişimlerinin ilahi adaletle karşılık bulacağı belirtilir.

Mekkî İbn Ebi Talib, "يعملون" okumasının Yahudilere yönelik olduğunu ve onların kible değişikliğine dair muhalefetlerinin ayetin muhataplarından biri olduğunu ifade eder. Bu kıraat, Allah'ın Yahudilerin hilelerini, muhalefetlerini ve entrikalarını bildiğini ve bunların karşılıksız kalmayacağını açıkça ortaya koyar.

⁵⁸⁸ İbn 'ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/199.

Her iki kıraat birleştirildiğinde, mesaj hem müminlere hem de Yahudilere hitap eder. Müminlere, kible değişikliği emrine uymaları ve bu konuda kararlı olmaları tavsiye edilirken, Yahudilere yönelik bir uyarı ve tehdit yer alır. Müminlere, Allah'ın bu emre itaat edenleri ödüllendireceği, Yahudilere ise hilelerinin ve muhalefetlerinin karşılıksız kalmayacağı hatırlatılır.

4.2.28 Bakara 158. Ayeti

[إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ]

4.2.28.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisai, Hafs ve Yâkûb, "يَطَّوَّعَ" şeklindeki gayb sıgası biçiminde, "ط" harfinin şeddesi ve "ع" harfinin cezmiyle birlikte, okudular.
- 2) Diğer kıraat alimleri, "تَطَوَّعَ" şeklindeki okumayı, "ط" harfinin hafifletilmesi ve "ع" harfinin ise fetha okunmasıyla birlikte, "ت" harfiyle yani muhatap sıgada okudular.⁵⁸⁹

4.2.28.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"طوع" kelimesi itaati ifade eder ve zıddı "الكره" dır. Aslında "تطوع" kelimesi itaati yüklenmek anlamına gelir ve "تكلف" isteyerek kendine yükledi anlamına gelir.⁵⁹⁰

2. Tefsir

Mazharî'ye göre "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ" ayeti, Safa ve Merve arasında sa'y yapmanın meşruiyetini ve hükmünü açıklamaktadır. Safa ve Merve, Mekke'de Kâbe'ye yakın iki dağdır ve "شَعَائِرُ اللَّهِ" ifadesi, bunların Allah'a ibadet edilen, itaati sembolize eden işaretler olduğunu ifade eder. Bu ayet, Hac ve Umre ibadetlerinin bir parçası olarak sa'yin zorunluluğunu vurgular ve özellikle İslam öncesi döneme özgü bazı yanlış anlamaların giderilmesi amacıyla indirilmiştir.⁵⁹¹

Müellif'e göre bu ayetin iniş sebepleri arasında iki temel olay zikredilmiştir. Birincisi, cahiliye döneminde Safa ve Merve arasında bulunan putlar Asaf ve Naile nedeniyle Müslümanların bu alanlarda tavaf yapmaktan çekinmeleridir. Bu durum, özellikle Ensar'ın, İslam'dan önce taptıkları Menat adlı put nedeniyle bu ibadetten

⁵⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223.

⁵⁹⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 529-531.

⁵⁹¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/174.

uzak durmalarına yol açmıştır. İkincisi ise, bu ibadetle ilgili Yahudilerin ve diğer müşriklerin yanlış anlamalarını düzeltmek amacıyla ayetin indirilmiş olmasıdır.⁵⁹²

Kâdı Senâullah'a göre "فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا" ifadesi, sa'y yapmanın günah olmadığını belirtir ve bunun bir serbestlik değil, aksine bir teşvik olduğunu ima eder. Ayetteki "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ" ifadesi, bazı Müslümanların sa'y yapmaktan çekinmelerini gidermek için kullanılmıştır. Hz. Âişe'nin rivayetine göre, bu ifade, sa'y yapmanın bir günah olmadığını değil, farz olduğunu göstermek için kullanılmıştır. İslam öncesi dönemden kaynaklanan yanlış anlamalar nedeniyle Müslümanlar, bu ibadetin meşruiyeti konusunda tereddüt etmişlerdir. Ancak ayet, sa'yin İslam'da farz olduğunu açıkça vurgulamaktadır.⁵⁹³

"فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا" ifadesi, sa'yin farz olan hac ve umrenin ötesinde nafile olarak yapılabileceğini ifade eder. Bu, farz ibadetlerin yanı sıra nafile ibadetlerin de Allah katında makbul olduğunu ve ödüllendirileceğini gösterir. Buradaki "تَطَوَّعَ", kişinin gönüllü olarak yaptığı iyilik ve ibadetleri ifade eder. Ayet, bu ibadetlerin Allah tarafından takdirle karşılanacağını ve bu kimselere bol mükâfat verileceğini belirtir.⁵⁹⁴

Ayetin sonunda yer alan "فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ" ifadesi, Allah'ın kullarının samimi niyetlerini ve ibadetlerini bildiğini ve onları karşılıksız bırakmayacağını vurgular. Allah, yapılan her iyiliği ödüllendirir ve kullarının amellerini eksiksiz bir şekilde değerlendirir. Sa'y ibadetinin meşruiyetine ilişkin rivayetler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bizzat Safa ve Merve arasında sa'y yaptığını ve bu ibadeti Müslümanlara farz kıldığını açıkça ortaya koyar. Şafî mezhebine göre, sa'yin farz olduğuna dair bir delil olarak şu hadis aktarılmıştır: "Peygamber (s.a.v.), Safa ve Merve arasında sa'y yaparken, '*Allah, size sa'y yapmayı farz kılmıştır*' buyurdu."⁵⁹⁵

Bu ayet, sa'yin yalnızca Hac ve Umre ibadetinin bir parçası olarak yapılması gerektiğini değil, aynı zamanda onun İslam'daki manevi önemini ve Allah'a yakınlaşmadaki rolünü de ortaya koyar. İbadetin temeli olan Safa ve Merve'nin, putperestlikten arındırılarak Allah'a ibadetin birer sembolü haline getirildiği

⁵⁹² Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/174.

⁵⁹³ Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/174.

⁵⁹⁴ Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/175.

⁵⁹⁵ Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/175.

vurgulanır. Ayet, sa'y ibadetinin meşruiyetini, tarihsel bağlamını ve farziyetini teyit ederek İslam'da önemli bir yer tutar.⁵⁹⁶

4.2.28.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"تَطَوُّع" ve "يَطَوُّع" kıraatleri, Allah'ın iyilikleri takdir etmesi ve kullarının amellerine değer vermesi bağlamında farklı yorumlara kapı aralar. Her iki okuma da Arap dilinin kuralları çerçevesinde doğru kabul edilir ve anlamları arasında çelişki bulunmaz. Taberî'ye göre, bir eylem geçmiş zaman formunda ifade edilse bile, ceza edatlarının varlığı sebebiyle gelecek zamanı ifade edebilir. Bu nedenle, her iki kıraat, gönüllü ibadetlerin Allah tarafından kabul edileceği ve bu ibadetlerin mükafatlandırılacağı mesajını verir. Taberî, bu uyumu vurgulayarak, hangi okuma tercih edilirse edilsin ayetin temel mesajının değişmediğini belirtir.⁵⁹⁷

Ancak bazı alimler, kıraatlerin farklı anlam katmanları taşıdığını öne sürmüştür. "تَطَوُّع" okuması geçmiş zaman formunda olup, geçmişte yapılmış gönüllü iyiliklere ve ibadetlere vurgu yapar. Bu okuma, ayetin, ayetin indirilmesinden önce yapılan iyilikleri de kapsadığını ifade eder. Buna karşın, "يَطَوُّع" okuması gelecek zaman formundadır ve ayetin gelecekte yapılacak gönüllü iyilikleri teşvik ettiğini gösterir. Bu durumda ayet, sadece geçmişe değil, aynı zamanda geleceğe yönelik bir çağrı niteliği taşır.

Akberî, her iki kıraati dilsel ve gramatik yönleriyle ele alır. "تَطَوُّع" okumasında kullanılan "من" edatı hem şart edatı hem de belirli bir şahsa işaret eden anlamına gelebilir. Bu, ayetin hem geçmişte hem de gelecekte yapılan iyilikleri kapsadığını ifade eder. "يَطَوُّع" okumasında ise "من" yalnızca şart edatı olarak kullanılır ve anlam, tamamen gelecek zamana odaklanır. Böylece, her iki okuma farklı zaman dilimlerini kapsayarak ayetin anlamını genişletir.

Bu kıraatler birleştirildiğinde, ayetin mesajı daha da derinleşir. Ayet, geçmişte yapılan ibadetlerin Allah katında kabul edildiğini ve ödüllendirileceğini belirtirken, gelecekte yapılacak iyilikleri de teşvik eder. Bu, Allah'ın kullarının samimi çabalarını zaman farkı gözetmeksizin değerlendirdiğini ve mükafatlandıracağını gösterir. Aynı zamanda, iyiliklerin ve ibadetlerin yalnızca farzlarla sınırlı olmadığını, gönüllü olarak yapılan nafil ibadetlerin de Allah katında büyük değer taşıdığını vurgular. Böylece,

⁵⁹⁶ Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, 1/108.

⁵⁹⁷ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/52.

ayet, müminleri hem geçmişteki hem de gelecekteki amellerinde samimiyet ve süreklilikle teşvik eder.⁵⁹⁸

4.2.29 Bakara 164. Ayeti

[إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ]

4.2.29.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Halef ve Kisâ "الرَّيح" kelimesini tekil şekilde okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise "الرِّيَّاح" kelimesini çoğul şekilde okudu.⁵⁹⁹

4.2.29.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

Ayette geçen “ريح” kelimesi rüzgâr anlamına gelir ve bilinen bir şeydir. Genellikle Allah'ın rüzgardan bahsettiği yerlerde tekil ifade kullanıldığında bu ceza anlamına gelir, çoğul ifade kullanıldığında ise merhameti ifade eder.⁶⁰⁰

4.2.29.3 Tefsir

Kâdı Senâullah'a göre bu ayet, Allah'ın birliğini, rahmetini ve kudretini gözle görülen evrendeki delillerle açıklamaktadır. Önceki ayetlerde, Allah'ın açık delillerini ve hidayetini gizleyenlerin cezalandırılacağı, bu kişilerin Allah'ın rahmetinden kovulacağı ve sonsuza dek cehennemde kalacağı belirtilmiştir. Şimdi ise, bu kişilerin şirk koşmalarının yanlışlığını ortaya koymak amacıyla Allah'ın birliğini kanıtlayan deliller sunulmaktadır.⁶⁰¹ Allah, yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan çeşitli işaretlerle kendisinin bir ve eşsiz olduğunu açıklar. Göklerin ve içindeki varlıkların yaratılması, dünyanın insan yaşamı için uygun hale getirilmesi, gece ile gündüzün düzenli dönüşümü, denizlerin kontrol altında tutulması ve insanlara hizmet etmesi gibi olaylar, Allah'ın kudretini ve rahmetini yansıtan somut kanıtlardır. Allah ayrıca yağmurların indirilmesi, rüzgarların yönlendirilmesi, bulutların toplanıp yağış getirmesi gibi olaylarla insanlara merhametini ve gücünü göstermektedir.⁶⁰²

Bu ayetler, akıl sahiplerini Allah'ın yüceliğini ve birliğini düşünmeye davet eder. Tüm bu olaylar, tesadüflerle açıklanamayacak kadar mükemmel bir düzeni ve

⁵⁹⁸ Ebü'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an*, thk. Ali Muhammed el-Begâvî, (Kahire, İsâ el-bâbî el-Halebî, 1978) 1/114.

⁵⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223.

⁶⁰⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 370.

⁶⁰¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/179.

⁶⁰² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/179.

yaratıcının kudretini sergilemektedir. İnsan, evrenin bu düzenine baktığında Allah'ın hem rahmeti hem de kudreti karşısında hayranlık duymalıdır. Ayet, bu işaretlerin Allah'ın varlığını, birliğini ve mutlak otoritesini kanıtladığını vurgular.⁶⁰³

Ayet, ayrıca insanın iyiliğinin ve doğru yolunun yalnızca Allah'a yönelmekten geçtiğini hatırlatır. İnsanın bu delillerden ders çıkarması, Allah'a yönelmesi ve şirki terk etmesi gerektiği mesajını iletir. Evrenin düzeni, insanın hem zihinsel hem de manevi olarak Allah'ı tanınması için bir fırsattır. Ayette geçen doğal olayların sıralaması, Allah'ın her bir yaratıcı fiilinin hikmet ve rahmetle dolu olduğunu ve bu hikmetin, iman edenlerin kalplerinde derin bir saygı uyandırması gerektiğini ifade eder.⁶⁰⁴

4.2.29.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

"ريح" ve "رياح" kiraatleri, hakkında tefsirciler, bu iki okuma arasında anlam açısından bir çelişki olmadığına, aksine her iki ifadenin de birbirini tamamladığına inanmışlardır. "ريح" kelimesi tekil olarak rüzgarın genel bir cinsini ifade ederken, "رياح" kelimesi rüzgarların farklı yönlerde esmesini, işlevsel çeşitliliğini ve zenginliğini vurgular.

İbn Aşur, "ريح" kelimesinin tekil olarak kullanılmasının, rüzgarın az ya da çok miktarını belirtmekten ziyade, onun genel bir kategori olarak ele alınmasına işaret ettiğini ifade eder. Buna göre, rüzgârın genel bir özelliği vurgulandığında tekil kullanım tercih edilir. Aynı zamanda "رياح" kelimesi ise çoğul olarak, rüzgârların farklı yönlerdeki etkilerini ve işlevlerini ayrıntılı bir şekilde ele alır.⁶⁰⁵

Alûsî, "وتصريف الرياح" ifadesinde geçen rüzgarların, Allah'ın gücünün ve hikmetinin göstergesi olduğunu açıklar. Bu bağlamda rüzgarların farklı yönlerden, değişik sıcaklıklarla, bazen rahmet bazen de azap getiren birer araç olarak gönderildiğini vurgular. Hamza ve Kesâî'nin "ريح" şeklindeki tekil okuyuşu, rüzgarın cins isim olarak genellik ifade ettiğini açıklar ve bu bağlamda diğer kiraatle uyum içinde olduğunu belirtir.⁶⁰⁶

Kurtubî ise, "ريح" kelimesinin tekil kullanımının genellikle azap bağlamında yer aldığını, "رياح" kelimesinin ise rahmeti ifade ettiğini ifade eden genel bir anlayışı

⁶⁰³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/180.

⁶⁰⁴ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru 'l-münîr*, (Beyrut, Dâru'l-fikri'l-mü'âsır, 1991), 2/59-63.

⁶⁰⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 2/86.

⁶⁰⁶ El-Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 2/32.

ele alır. Bununla birlikte, "وجرين بهم بريح طيبة"⁶⁰⁷ ayetindeki gibi istisnaların, bu genellemenin her durumda geçerli olmadığını ortaya koyduğunu vurgular. Yunus kıssasında, gemiyi iten rüzgârın "güzel" olarak tanımlanması, tekil rüzgarın rahmet aracı olarak kullanılabileceğini gösterir. Bu, azap ve rahmet rüzgarlarının etkilerinin bağlama ve işlevselliğe göre farklılaşabileceğini ortaya koyar.⁶⁰⁸

Her iki okuma, Allah'ın nimetlerini hatırlatma ve gücünün birliğini vurgulama amacı taşır. Tekil olan "ريح" cins ismi olarak rüzgarın genel anlamını ifade ederken, çoğul olan "رياح" rüzgarların işlevsel çeşitliliğine ve hikmetle yönlendirilmesine işaret eder. Bu nedenle tefsirciler, her iki kıraat arasında bir çelişki olmadığını, aksine birbirlerini tamamladığını vurgulamıştır. Bu okumalar, Allah'ın rahmetini ve azabını rüzgarlar aracılığıyla hem fiziksel hem de metaforik bir şekilde insanlara gösterebileceğini açık bir şekilde ifade eder.⁶⁰⁹

4.2.30 Bakara 165. Ayeti

[وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى

الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ]

4.2.30.1 Kıraatler

- 1) İbn Âmir: " الله شديد (وَأَنَّ) القوة لله جميعا (وَأَنَّ) الله شديد " Şeklinde okudu.
- 2) Nâfi': " الله شديد (وَأَنَّ) القوة لله جميعا (وَأَنَّ) الله شديد " Şeklinde okudu.
- 3) Yakûb: " الله شديد (وَأَنَّ) القوة لله جميعا (وَأَنَّ) الله شديد " Şeklinde okudu.
- 4) Ebu Ca'fer: " الله شديد (وَأَنَّ) القوة لله جميعا (وَأَنَّ) الله شديد " Şeklinde okudu.
- 5) Diğerler: " الله شديد (وَأَنَّ) القوة لله جميعا (وَأَنَّ) الله شديد " Şeklinde okudular.⁶¹⁰

4.2.30.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

الرؤية kelimesi görsel idrak anlamına gelir. "رأى" eylemi iki nesneye işaret ettiğinde, bilgi anlamını içerir. الرأى kelimesi ise iki karşıttan birine bireyin

⁶⁰⁷ Yûnus 10/22

⁶⁰⁸ Kurtubî , *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 2/198-199.

⁶⁰⁹ Kurtubî , *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 2/198-199.

⁶¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/224.

inanmasıdır. "رَأَيْتَ" fiili "إِلَى" bağlacı ile kullanıldığında düşünceye yol açan bakış anlamını içerir.⁶¹¹

4.2.30.3 Tefsir

"وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا" ayeti, müşriklerin Allah'a karşı şirke dayalı sevgilerini ve müminlerin Allah'a olan samimi sevgilerini karşılaştırır. "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ" ifadesi, Allah'tan başka varlıklara yönelerek onları O'na eş koşan insanları eleştirir. Bu eşler, putlar, liderler veya Allah'ın emirlerine engel olan herhangi bir şey olabilir. Müşrikler, bu sahte tanrılarını Allah'ı sevdikleri gibi severler ve bu sevgi, itaat ve bağlılıkla kendini gösterir. Ancak bu sevgi, müminlerin Allah'a olan sevgisiyle kıyaslanamaz, çünkü müminlerin Allah'a olan sevgisi hem derin hem de sürekli'dir.⁶¹²

Müminler, Allah'a olan sevgilerini her durumda sürdürür, zorlukta ve refahta Allah'a yönelmeye devam ederler. Bu sevgi, Allah'ı tanıma, tevhidi anlama ve yalnızca O'na ibadet etme üzerine kuruludur. Buna karşılık müşriklerin sevgisi, gelip geçici dünyevi çıkarlara dayanır ve kolayca yön değiştirir. Onlar sıkıntıya düştüklerinde putlarını terk eder, Allah'a yönelirler; ancak işler yoluna girdiğinde tekrar sahte tanrılarına dönerler.⁶¹³

İbn Kesir, müşriklerin Allah'tan başka varlıklara eş koşmalarını, Allah'ın benzersizliğini ve egemenliğini anlamaktan uzak olmalarına bağlar. Ayet, müşriklerin kıyamet günü karşılaşacakları dehşetli azabı ve bu azap karşısında güç ve otoritenin yalnızca Allah'a ait olduğunu anlamalarını anlatır.⁶¹⁴ "لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ" ifadesi, zalimlerin Allah'ın azabını gördüklerinde tüm gücün Allah'a ait olduğunu fark edeceklerini belirtir. Ancak bu farkındalık artık iş iştenden geçtikten sonra gelir.⁶¹⁵

4.2.30.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bu ayette kıraatler arasında anlam açısından ince farklılıklar bulunmaktadır. Naafi ve İbn Amir'in okumasında, "لَوْ تَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا" ifadesiyle hitap doğrudan Peygamber Efendimiz'e (s.a.v.) yöneliktir. Burada Peygamber'e hitap edilerek

⁶¹¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 374.

⁶¹² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/181.

⁶¹³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/181.

⁶¹⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Mühibbüddin el-Hâtîb, (Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 4/13, 490; Müslim, *Sahih-i Müslim*, 1/141, 142.

⁶¹⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/276.

müşriklerin kıyamet günündeki hallerine dikkat çekilir. Bu okuma, azabın şiddetini göstermek amacıyla şart cümlesinin cevabının kaldırıldığı bir üslup taşır. Anlamı, “Eğer sen, ey Muhammed, zalimlerin Allah’ın azabını gördükleri sıradaki hallerini görebilseydin, onların nasıl bir duruma düşeceklerini anlardın” şeklinde ifade edilir. Devamındaki “وَأَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” ifadesi, gücün tamamen Allah’a ait olduğunu vurgular ve bu durumun Peygamber’e bir hitap şeklinde sunulduğu ancak aynı zamanda insanlara yönelik olduğu görülür.

Diğer okumalarda ise “لَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا” ifadesinde cümle faili müşriklerdir. Bu okumada, müşriklerin ahirette Allah’ın azabını gördüklerinde neler yaşayacakları anlatılır. Burada anlam, “Eğer müşrikler dünyadayken Allah’ın azabını ve bu azabın büyüklüğünü görebilseydiler, gücün yalnızca Allah’a ait olduğunu ve azabının ne kadar şiddetli olduğunu anlayacaklardı” şeklindedir.

İbn Amir’in “إِذْ يُرَوْنَ الْعَذَابَ” kıraatinde, fiilin faili Allah’tır. Yani, Allah’ın iradesiyle azap kafirlere gösterilir. Buna karşın, diğer okumalardaki “إِذْ يَرَوْنَ” şekli ise fiilin kafirler tarafından gerçekleştirilmesi, yani onların kendi gözleriyle azabı görmeleri anlamını taşır.⁶¹⁶

Ebu Ca’fer ve Yakûb’un “إِنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا” okuması, açıklayıcı bir üslup taşır. Bu okuma, azabın dehşeti karşısında bir açıklama olarak sunulur ve “Çünkü tüm güç Allah’a aittir” anlamını taşır. Bu ifade, kafirlerin görecekları manzarayı açıklamak için bir tepki niteliği taşır.⁶¹⁷

Tüm bu kıraatler bir arada değerlendirildiğinde, ayetin genel mesajı, kıyamet gününde müşriklerin Allah’ın azabını gördüklerinde büyük bir pişmanlık yaşayacaklarını ve gücün yalnızca Allah’a ait olduğunu anlayacaklarını ifade eder. Bu kıraatler arasındaki farklılıklar, ayetin anlamını zenginleştirir ve hem Peygamber’e hem de insanlara yönelik mesajlarını pekiştirir. Allah’ın cezasının şiddeti, müşriklere yönelik uyarılar ve müminlere yönelik bir öğüt olarak sunulur.⁶¹⁸

4.2.31 Bakara 177. Ayeti

[لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ

⁶¹⁶ İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, s: 120, İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/271-273.

⁶¹⁷ İbn Âşûr, *el-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/ 95.

⁶¹⁸ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/67.

وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ]

4.2.31.1 Kiraatler

- 1) Hamza ve Hafs, "ليس البر" ifadesini nasb ile okur.
- 2) Diğerleri, "ليس البر" ifadesini ref ile okur.⁶¹⁹
- 3) Nafi ve İbn Amir, "ولكن البر" ifadesini "ن"un hafifletilmiş/ şeddesiz şekliyle okur, ancak bu ağır "ن"un hafifletilmiş şekli ve sadece istidrak amacıyla getirilmiştir, dolayısıyla işlevsizdir ve "بر" ifadesi raf ile okunur.
- 4) Diğer kıraat alimleri ise "ولكن البر" ifadesini "ن"un şeddelenmiş haliyle ve "بر" ifadesini nasb ile okur.⁶²⁰

4.2.31.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"البر" kelimesinin lügat anlamı, iyiliğe geniş bir şekilde yayılmak ve bu durum hem Allah'a hem de kuluna atfedilir. Anne-babaya iyilik yapmak anlamında kullanılan "بر الوالدين" ise onlara iyilik yapmak ve onlara karşı iyiliksever olmak demektir. Zıt anlamı ise isyan etmek veya kötü davranmaktır.⁶²¹

4.2.31.3 Tefsir

Mazharî'ye göre "لَيْسَ الْبِرُّ" ifadesi, gerçek iyiliğin ne olduğuna dair bir açıklama getirir. Hafs ve Hamza kıraatlarında "الْبِرُّ" kelimesi nasb ile okunarak "لَيْسَ" kelimesinin haberi olduğu ifade edilir. Diğer kıraatlarda ise raf ile okunur. Her iki okuma da gerçek erdemin içeriği hakkında aynı anlamı korur. Burada "الْبِرُّ", Allah'a yönelik her türlü ibadet ve itaati kapsayan geniş bir çerçeveyi ifade eder. "أَنْ تُؤَلُّوا" kısmı ise Yahudi ve Hristiyanların kibleye ilişkin tartışmalarını ele alır. Yahudiler Mescid-i Aksa'ya, Hristiyanlar ise doğuya yönelerek namaz kılarlardı. Ancak bu yönelişler, Allah'ın razı olduğu gerçek ibadeti ifade etmez. Ayet, ibadetin sadece fiziksel yönelimle sınırlı olmadığını, aksine iman ve amelin birleşimini gerektirdiğini vurgular.⁶²²

Bu ayetin inmesinin arka planında, ehli kitabın kible meselesindeki ayrılıkları ve İslam'a yönelttikleri eleştiriler bulunmaktadır. Müslümanların kibleyi değiştirmesini eleştiren Yahudiler ve Hristiyanlar, kendi yönelimlerinin doğru

⁶¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

⁶²⁰ Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, thk. Şabân Muhammed İsmâil, (Beyrut, 'Âlemü'l-kütüp, 1987), 199.

⁶²¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân Elfaz El-Kuran*, 114.

⁶²² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/193.

olduğuna dair iddialarda bulunmuşlardır. Ancak Allah, ibadetin kibleye yönelmekten daha fazlasını içerdığını açıklamıştır.⁶²³

Müellif'e göre "وَلَكِنَّ الْبِرَّ" ifadesi, gerçek iyiliğin tanımını netleştirir. Bu, Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere tam bir iman; akrabalara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara mal harcama; namazı dosdoğru kılma; zekatı verme; verilen sözleri yerine getirme; sıkıntılara, zorluklara ve savaş gibi durumlara sabretme gibi eylemleri kapsar. Allah, bu niteliklerle gerçek iyiliğin sadece fiziksel ibadetlerden ibaret olmadığını, manevi ve sosyal sorumlulukları da içerdığını vurgular.⁶²⁴

Ayetin, önceki ayetlerle ilişkisi de bu bağlamda belirginleşir. Daha önce, Kitap Ehli'nin kible konusundaki ayrılıklarına değinilmiş ve bu durum, onların hakikatten uzaklaşmalarının bir sonucu olarak açıklanmıştır. Yahudiler ve Hristiyanlar, sadece kiblelerinin doğru olduğu iddiasıyla tartışmışlardır. Ancak Allah, gerçek iyiliğin ve ibadetin yalnızca kible yönelimiyle sınırlı olmadığını, iman ve samimi eylemlerle tamamlandığını açıklamıştır. Böylece bu ayet, Müslümanlara, iman ve amellerinde istikamet sahibi olmaları gerektiğini hatırlatır.⁶²⁵

4.2.31.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bazı alimler, " (ليس البر) " ve " (ليس البر) " kıraatleri arasında, cümle dizilişindeki takdim ve tehirin anlam üzerinde ifade gücünü artırdığını vurgulamaktadır. Bu kıraat farklılıkları, Yahudilerin ve Hristiyanların kible meselesine aşırı önem vermelerine ve bu konuda oluşturdukları şüphelerin reddine odaklanır. İki kıraat arasındaki fark, ayetteki isim ve haberin yerleşimiyle ilgilidir.

Tahir bin Aşur, halk arasında yaygın olan "ليس البر" kıraatinde "البر" kelimesinin "ليس" fiilinin ismi olduğunu, "أن تولوا" ifadesinin ise haber olarak geldiğini belirtir. Bu kıraat, iyilik kavramının genel kabul gören bir değer olduğu ve dinleyicilerin dikkatini haberin içeriğine çekmek için tasarlandığına işaret eder.

Diğer taraftan, Hafs ve Asım'ın kıraatinde yer alan "ليس البر" kıraati, "أن تولوا" ifadesinin "ليس" fiilinin ismi olduğunu ve "البر" kelimesinin haber olarak geldiğini ifade eder. Bu durumda, ayetin vurgusu kibleye yönelmenin önemine dikkat çekmek

⁶²³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/193.

⁶²⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/194.

⁶²⁵ *Safvat el-Tefsir*, 1/117-118.

amacıyla düzenlenmiştir. Bu yapı, dinleyicilerin habere yoğunlaşmalarını sağlar ve iyiliğin ne olduğu sorusunu daha belirgin hale getirir.

“ولكن البر” kıraatinde, “لكن” kelimesi şeddesiz olarak gelir ve bir düzeltme (istidrak) anlamı taşır. Bu ifade, bir durumun farklı bir şekilde ele alındığını işaret eder. Buna karşılık, “لكن البر” kıraatinde “لكن” kelimesi şeddeli olarak gelir ve yalnızca bir düzeltme yapmakla kalmaz, aynı zamanda durumu vurgulama ve anlamı güçlendirme amacı taşır.⁶²⁶

Her iki kıraat birleştirildiğinde, bu farklılıkların ayetin temel mesajını değiştirmedikleri görülür. İster isim öne alınmış ister haber, her iki okuma da Allah’ın hoşnut olduğu gerçek iyilik tanımını ve kibleye yönelmenin yalnız başına yeterli olmadığını ifade eder. Dolayısıyla, ayetin ana hedefi olan Allah’a itaati ve toplumsal sorumluluğu vurgulama amacı her iki kıraatte de korunmaktadır.

4.2.32 Bakara 182. Ayeti

[فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ]

4.2.32.1 Kıraatler

- 1) Yakub, Hamza, Kisâî, Halef ve Ebu Bekir tarafından “مَوْصٍ” okundu, 'و' harfi fetha ile, 'ص' harfi ise vurgulu olarak okundu.
- 2) Diğer kıraat alimleri ise “مَوْصٍ” olarak, 'ص' harfinin hafifletilmesiyle ve 'و' harfinin üstüne sükûn verilmesiyle okudu.⁶²⁷

4.2.32.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

وصية kelimesi birinin bir işi yapması için ona telkin ve nasihat etmesi anlamına gelir. “أرض واصمة” denir, yani bitkilerin bağlı olduğu anlamında kullanılır. Ayrıca “أوصاه” ve “وصاه” şeklinde de kullanılır. Bir grup insan birbirlerine nasihat ederken “تواصى القوم” denir.⁶²⁸

4.2.32.3 Tefsir

“فَمَنْ خَافَ” ifadesi, beklemek veya bilmek anlamında kullanılmaktadır. Buna göre, “kim o olayı beklerse ya da olacağını bilirse” anlamını taşır. Kur'an'da “فَإِنْ جُفْتُمْ” ayetinde de bu anlamda kullanıldığı görülmektedir. “جَنَفًا” kelimesi, yanlışlıkla işlenen bir hata veya hakka olan eğilimi ifade ederken, “أَوْ إِثْمًا” kelimesi ise bilerek ve kasıtlı olarak yapılan haksızlık veya günah anlamına gelir.

⁶²⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/129.

⁶²⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

⁶²⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân Elfaz El-Kuran*, 873-874.

“فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ” ifadesi, iki taraf arasında hakkı korumak amacıyla ara buluculuk yapmayı ve durumu düzeltmeyi anlatır. Mücahid'e göre, bu ifade, hasta bir kişinin vasiyetinde haksızlık yapıldığını gören bir şahit için iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma yükümlülüğünü ifade eder.⁶²⁹

Bu anlamı destekleyen bir örnek de Resulullah'ın Sa'd bin Ebi Vakkas'a üçte birden fazla malı vasiyet etmesini yasaklamasıdır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in, Numan bin Beşir'e ait bir rivayette, babasının ona bir köle verdiğini belirtmesi üzerine, “Bütün çocuklarına aynı şeyi verdin mi?” diye sorması ve olumsuz cevap alması üzerine, “O halde bunu geri al” demesi dikkat çekicidir. Diğer bir rivayette ise Peygamber, “Ben haksızlığa şahitlik etmem” buyurmuştur.⁶³⁰

Bazı alimlere göre, bir kişinin vasiyetinde hata yapması veya bilerek haksızlık içermesi durumunda, vasiyetin velisi bu vasiyeti adalet ve doğruluk ilkelerine göre düzeltebilir. Haksız bir vasiyet uygulanmaz; bunun yerine adalet ve hakka uygun bir düzenleme yapılması gerekir. “فَلَا تُنْمِ عَلَيْهِ” ifadesi, vasiyetteki hatanın vasiyet eden kişiye ait olduğunu ve düzeltme yapan kişinin bu hareketiyle sevap kazanacağını belirtir. Hz. Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste Resulullah, “Bir adam Allah'a itaat ettiği sürece 60 yıl boyunca çalışır, fakat ölümüne yakın yaptığı haksız bir vasiyet sebebiyle cehenneme girer” buyurmuştur.⁶³¹

Bu ayet, haksızlık içeren vasiyetlerin düzeltilmesi durumunda düzeltme yapan kişinin bu eyleminden dolayı günahkâr olmayacağını ifade eder. Kelbî'nin açıklamasına göre, “فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ” ayetinin nüzulünden sonra, veliler ölen kişinin vasiyetini, tüm mal varlığını tüketse bile uygulamaya çalıştılar. Ancak Allah, “فَمَنْ خَافَ” ayetini indirerek bu hükmü düzenledi.⁶³²

Bu ayet, daha önce geçen “فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ” ifadesiyle yasaklanan vasiyet değişikliğinin istisnalarını belirtir. Burada, vasiyet edenin bazı yakınlarına haksızlık yaptığını fark eden bir kişinin, bu durumu düzeltmek için harekete geçmesi gerektiği

⁶²⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/194.

⁶³⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, 3/157; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 3/244.

⁶³¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, thk. Muhammed Müh'yiddin Abdülhamid, (Beyrut, el-Mektebetü'l-'asriyye, 1972) 3/113; Tirmizi, 4/430.

⁶³² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/210.

ifade edilmektedir. Bu durumda vasiyeti değiştiren kişiye günah yazılmayacağı belirtilmiştir.⁶³³

4.2.32.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Kıraatlere bakıldığında, “مُوصَّ” okuması, vasiyetin tekrarı ve vurgusunu ifade ederken, bu durum vasiyete verilen önem ve sağlamlaştırılmasını gösterir. “مُوصَّ” okuması ise vasiyeti tekrar vurgulamadan ifade eder. Mekki bin Ebi Talib, “مُوصَّ” okumasında tekrar ve çoğaltma anlamı olduğunu belirtmiş ve her iki okumanın da geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁶³⁴

4.2.33 Bakara 184. Ayeti

: [أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ

طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ]

4.2.33.1 Kiraatler

- 1) Nâfi', Ebû Ca'fer, İbn Zekvan ve İbn Amir “فدية طعم مساكين” şekilde okumuşlardır.
- 2) Hişam, İbn Amir'den “فدية طعم مساكين” şeklinde okumuştur.
- 3) Diğer kıraat âlimleri ise “فدية طعم مسكين” şeklinde okumuşlardır.

4.2.33.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

“الفدى والفداء” kelimesi insanın kendisini bir beladan koruması için harcadığı şeydir. İnsan kendi ibadetinde yaptığı eksikliği veya küsürü telafî edecek şeye “فدية” denir, örneğin; yemin kefareti gibi.⁶³⁵

“السكون”: Bir şeyin hareketten sonra sabitlenmesidir, bu da, iskan anlamında kullanılır. “المسكين” hiçbir şeyi olmayandır.⁶³⁶

4.2.33.3 Tefsir

Kâdı Senâullah'a göre “مَّعْدُودَاتٍ” ifadesi, az olan günleri ifade eder, çünkü az olan şeyler genelde sayılabilir, çoğunun aksine. Bu, her ay üç gün oruç tutmayı ve Aşure günü orucunu içerir. Hicretten sonra bu oruç farz kılınmış, ardından Ramazan orucu ile neshedilmiştir. İbn Abbas, hicretten sonra neshedilen ilk şeyin kible ve oruç olduğunu belirtmiştir. Ramazan ayının farz kılınması, Bedir Savaşı'ndan bir ay önce

⁶³³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/153,154.

⁶³⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/282.

⁶³⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an Elfaz El-Kuran*, 627.

⁶³⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an Elfaz El-Kuran*, 417.

hicretin ikinci yılında gerçekleşmiştir. Bedir Savaşı, Ramazan ayının on yedinci gecesinde, cuma günü yapılmıştır.⁶³⁷

H. Aişe, Peygamber'in (s.a.v.) Aşure günü oruç tuttuğunu, ancak Ramazan farz kılınca bunun isteğe bağlı hale geldiğini ifade etmiştir.⁶³⁸ Seleme b. Akva'dan gelen bir rivayette, Peygamber'in (s.a.v.) Aşure günü için insanlara "Kim yemek yediyse orucunu tamamlasın, kim yememişse oruca devam etsin" dediği aktarılmıştır.⁶³⁹

Tefsiru'l Mazharî'ye göre "أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ" ifadesiyle Ramazan ayı kastedilmiştir. Alimlerin çoğunluğu Aşure orucunun hiçbir zaman farz kılınmadığını, ancak Peygamber'in (s.a.v.) tavsiyesi üzerine tutulduğunu ifade etmişlerdir. İbn Abbas'ın rivayetine göre, Peygamber (s.a.v.) Medine'ye geldiğinde Yahudilerin Aşure günü oruç tuttıklarını görmüş, bunun nedenini sorduğunda onların, "Bu, Allah'ın İsrailoğullarını düşmanlarından kurtardığı gündür, Musa bugünü oruçla geçirmiştir" dediklerini öğrenmiştir.⁶⁴⁰ Bunun üzerine Peygamber (s.a.v.), "Musa'ya ben daha yakınım" diyerek bugünü oruç tutmayı emretmiştir.⁶⁴¹

Aişe validemiz, Aşure gününün cahiliye döneminde Mekkeliler tarafından da oruçla geçirildiğini ve Peygamber'in (s.a.v.) bu geleneği devam ettirdiğini ifade etmiştir. Ramazan farz kılınca ise Aşure günü orucu isteğe bağlı hale gelmiştir.⁶⁴²

"فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا" ifadesi, hasta veya seyahat eden kişinin orucunu erteleyip daha sonra tutabileceğini ifade eder. Bu durum, hamile veya emziren kadınlar için de geçerlidir. Hastalık nedeniyle oruç bozulabilir, ancak bunun cinsel ilişki ile bozulması kabul edilmez. Yemek veya içmek ise bu durumda mazur görülür. Hasta bir kişinin oruç tutmasının zorluk çıkaracağı durumlarda bu izin verilmiştir. Hasan-ı Basri ve İbrahim En-Nehâî'ye göre, hastalık sebebiyle oturarak namaz kılmak kabul ediliyorsa, orucun bozulması da kabul edilebilir.⁶⁴³

Allah, orucun her gün değil, belirli günlerde tutulmasını emrederek ibadeti kolaylaştırmıştır. Bu kolaylık, İslam'ın başlangıcında verilen oruç emirlerinde de

⁶³⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/212.

⁶³⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/212.

⁶³⁹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/24-25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 2/758-765.

⁶⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/212.

⁶⁴¹ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/24-25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 2/758-765.

⁶⁴² Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 3/24-25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 2/758-765.

⁶⁴³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/212.

görülmektedir. Orucun tutulamaması durumunda ise bu günlerin başka bir zaman kaza edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁶⁴⁴

“و على الذين يطيقونه فدية طعام مسكين” ifadesi, oruç tutma gücü olan ancak zorlanan kişilerin, her gün için bir yoksulu doyurarak bu ibadeti yerine getirebileceğini belirtir. Bu kişiler için oruç tutmak daha faziletli kabul edilmiştir. İbn Mesud ve İbn Abbas, bu görüşü benimsemişlerdir.⁶⁴⁵ Ancak güç yetirebilenlerin oruç tutması daha hayırlı kabul edilmiştir.⁶⁴⁶

4.2.33.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فدية طعام مسكين” şeklindeki okuma, fidyenin niteliğini belirlemekte ve bu fidyenin oruç yerine yoksullara yemek verilmesi şeklinde olacağını ifade etmektedir. Burada “طعام” kelimesi, fidyenin açıklayıcı bir unsurdur. Diğer bir okuma olan “فدية” ise fidyenin miktarına işaret etmektedir; bu okuma, fidyenin bir yoksul için yemek miktarında olmasını belirtir.

İbn Aşur, fidyenin yemekle açıklanmasının, uygulamanın netleştirilmesi açısından önemli olduğunu vurgulamıştır. İki okuma birleştirildiğinde, fidyenin hastalık veya seyahat gibi mazeretler nedeniyle bir gün oruç tutmayan kişilerin bir yoksula yemek vermesi gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak bu, bir yoksula veya birden fazla yoksula verilerek yerine getirilebilir.

“فدية طعام مسكين” okuması, fidyenin birden fazla yoksula verilmesini teşvik eden bir anlayışı yansıtırken “فدية طعام مسكين” okuması ise fidyenin tek bir yoksula verilmesinin yeterli olduğunu ifade etmektedir. Her iki okuma da İslam'ın sosyal adalet ve dayanışma anlayışını vurgular, ancak biri dağıtımı daha geniş tutmayı tercih ederken diğeri asgari düzeyde bir uygulamayı yeterli görmektedir. Bu da okuma farklılıklarının uygulamadaki esnekliği ve bireylerin imkânlarına uygun çözümler sunduğunu göstermektedir.⁶⁴⁷

4.2.34 Bakara 184. ayetin devamı

[فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ]

⁶⁴⁴ Bakara 2/184.

⁶⁴⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/290.

⁶⁴⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, 6/25; Müslim, *Sahîh-i Müslim*, 2/758-765.

⁶⁴⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/223; el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer*, 195.

4.2.34.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâ ve Halef, “يَطْوَعُ” şeklinde gayb formunda okurken, "ط" harfini vurguladılar, "ع" harfini ise üstüne sukun bıraktılar.
- 2) Diğer kıraat alimleri ise “تَطْوَعُ” şeklinde muhatab okurken, "ت" harfiyle, "طاء" harfini şeddesiz ve "ع" harfini ise fetha ile okudular.⁶⁴⁸

4.2.34.2 Tefsir

Müellif'e göre ayette geçen "خير" kelimesi, herhangi bir sınırlama olmaksızın her türlü iyiliği kapsar ve genel bir anlam taşır. Taberî, bu konuda şunları ifade etmiştir: “Allah'ın (فمن تطوع خيراً) ifadesi, genel bir anlam ifade eder ve iyilik türlerini herhangi bir şekilde sınırlandırmaz. Bu, hem oruç tutmayı fide vermekle birleştirme eylemini hem de fidyeyi artırarak yoksulu daha fazla doyurma gibi hayırlı işleri içerir.”⁶⁴⁹

Bu anlayışa göre, ayette belirtilen "خير" kelimesi, kişinin oruç tutmama durumunda fide vermesiyle yaptığı iyilikleri, bu fidyenin miktarını artırmayı veya başka herhangi bir hayırlı ameli kapsar. El-Taberî'ye göre, bu kelimenin kapsamlı anlamı, kişinin dini yükümlülüğünü yerine getirirken aynı zamanda gönüllü olarak yaptığı her türlü fazladan hayır işlemeyi içerir.⁶⁵⁰ Ayetin bu yorumu, iyiliklerin bireysel kapasiteye ve imkânlar göre şekillenebileceğini ve teşvik edilebileceğini gösterir.⁶⁵¹

4.2.34.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Kıraat farklılıkları, gramer açısından etkilidir, çünkü şart edatı, fiilin gelecek zamana işaret etmesini sağlar. Bu nedenle, farklı okuma biçimleri anlam açısından bir değişikliğe yol açmaz. Şart edatının fiil üzerinde gelecek zaman anlamını ortaya çıkaran bir etkisi vardır. Her iki okuma da, gelecekte yapılan bir iyiliğin kişinin kendisi için bir hayır olacağını ifade eder. Dolayısıyla, anlam bağlamında her iki kıraatın da uyumlu olduğu ve aynı mesajı taşıdığı görülmektedir.⁶⁵²

⁶⁴⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/217.

⁶⁵⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/217.

⁶⁵¹ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/143.

⁶⁵² İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/269-270.

4.2.35 Bakara 185. Ayeti

[شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ]

4.2.35.1 Kiraatler

1. Yâkûb ve Ebu Bekr, “ولتكمّلوا العدة” şeklinde "م" harfini şeddeli okudu.
2. Diğer kıraat imamı ise “ولتكمّلوا” şeklinde "م" harfini hafifleterek şeddesiz okudu.⁶⁵³

4.2.35.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

“كمال الشيء” demek bir şeyin amacına ulaşması. Dolayısıyla, "bu işi tamamla" dendiğinde, bunun anlamı, amacına ulaşmış olmasıdır.⁶⁵⁴ Feyruzabadi dedi ki: "الكمال, bir şeyi bitirmek ve tamamlamak anlamına gelir".⁶⁵⁵

4.2.35.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “شَهْرُ رَمَضَانَ”, ifadesinde irab yönüyle bu ifade mübtedadır haberi ileride gelen cümledir veya hazfedilmiş mübtedanın haberi olarak değerlendirilmiştir. Veya "الصيام" kelimesinin bedelidir. Bu durum da “كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ” ayetine bağlı olmasını farz ederek olur, ters durumda ise -bu ayet öncekisine bağlı olmayıp ve hüküm değiştirici olması durumunda- bedel olma ihtimali ortadan kalkar.⁶⁵⁶

"الشهر", "الشهرة" kökünden türetilmiştir ve "رمضان" kelimesi "yanmak" anlamına gelen "رمض" kökünden gelmektedir. Enes b. Malik'in rivayetine göre, Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ramazan, günahları yakıp kül eden bir aydır.” / “انما سُمِيَ رمضان لأن رمضان يرمض الذنوب”⁶⁵⁷

Kâdî Senâullah'a göre “الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ” ifadesindeki “الْقُرْآنُ”, surelerin, ayetlerin ve harflerin toplandığı ilahi kitap anlamındadır. Kur'an kelimesi, "toplanmak" anlamına gelen “قَرَأَ” kökünden türemiştir. İbn Kesir ve bazı müfessirler bu kelimeyi hemzeyi düşürerek “قرانا” şeklinde okurken, diğer kıraat âlimleri hemzeyle “قرآنا” olarak okumuşlardır. Begavî'nin belirttiğine göre Şâfiî, kelimeyi

⁶⁵³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

⁶⁵⁴ İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzi 'l-Kur'ân Elfaz El-Kuran*, 726.

⁶⁵⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü 'l-Muhît*, 2/1392.

⁶⁵⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 218.

⁶⁵⁷ Ebü'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl el-Cevzî el-Asbahânî, *et-Tarğîb ve't-tarhîb*(Kahire, Dâru'l-hadîs, 1993), 2/350-365.

hemze olmadan okumuş ve bu okuma Kur'an'ın özel bir kitap adı olarak kabul edilmesini ifade etmiştir.⁶⁵⁸

İbn Abbas'a göre, Kur'an Kadir Gecesi'nde Levh-i Mahfuz'dan dünya semasındaki Beytü'l-İzze'ye indirilmiş ve buradan Peygamberimiz'e (s.a.v.) Cebrail (a.s.) vasıtasıyla 23 yıl boyunca peyderpey vahyedilmiştir. Bu görüş, “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ” ve “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ” ayetleri ile uyum içerisindedir.⁶⁵⁹

Ebu Zer'in rivayetine göre, Ramazan ayında diğer peygamberlere verilen ilahi kitapların inişi de gerçekleşmiştir: İbrahim'in sayfeleri Ramazan'ın ilk üç gecesinde, Musa'ya Tevrat altıncı gecede, İsa'ya İncil on üçüncü gecede, Davud'a Zebur on sekizinci gecede ve Kur'an, Ramazan'ın yirmi dördüncü gecesinde inmiştir.⁶⁶⁰

Ramazan ayında bulunan ve sağlıklı olan herkesin oruç tutması gerekir. Ancak hasta veya yolcu olanlar oruçlarını bozarlar ve daha sonra kaza etmeleri gerekir. Allah, bununla kullarına hafiflik ve kolaylık sağlamak istemiştir, ancak Ramazan ayının tamamlanması için ya tam ay boyunca oruç tutmaları ya da oruçlarını tutamadıkları günlerin telafî edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ardından, oruç ayının sona ermesinden sonra Allah'ı tekbirlerle tesbih ederek O'na saygı göstermeleri gerektiğini belirterek Allah'ı yüceltme çağrısında bulunmuştur, böylece şükredenlerden olup büyük ecre nail olabilirler.⁶⁶¹

4.2.35.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ” okuması, oruç süresinin tam olarak yerine getirilmesine vurgu yapar. İmam Mekki ibn Ebi Talib'e göre bu iki kıraat, Arapça dilinin birer lehçesi olup, farklı tonlamalarla aynı anlama işaret eder. okuması, oruç süresinin tam olarak yerine getirilmesine vurgu yapar. İmam Mekki ibn Ebi Talib'e göre bu iki kıraat, Arapça dilinin birer lehçesi olup, farklı tonlamalarla aynı anlama işaret eder.

Kurtubî, bu ayetle ilgili iki ana açıklama sunar. Birincisi, seyahat veya hastalık gibi mazeretler nedeniyle oruç tutamayan kişinin, kaçırdığı günlerin telafisini yaparak orucunu tamamlaması gerektiğini ifade eder. İkincisi, Ramazan ayının, ayın uzunluğu

⁶⁵⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 218.

⁶⁵⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 218.

⁶⁶⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 218.

⁶⁶¹ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/292-295.

dikkate alınarak tam sayıda tamamlanmasını, yani ya 29 ya da 30 gün sürmesini gerektirir.⁶⁶²

İki kıraat bir arada ele alındığında, (وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ) okuması, ayın doğal uzunluğu konusunda bir belirsizlik olduğunda, Ramazan ayını otuz gün olarak tamamlamayı önermektedir. Bu okuma, ayın süresine odaklanarak, eksikliklerin genel düzenlemelerle tamamlanması gerektiğini ima eder.

Diğer yandan, (وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ) okuması, doğrudan bireysel durumlara atıfta bulunur. Bu kıraat, hastalık, seyahat veya diğer mazeretler nedeniyle kaçırılan oruç günlerinin kaza edilmesi gerektiğini ya da bu günlerin fidye ile telafi edilmesini önermektedir.

Her iki kıraati birlikte değerlendirdiğimizde, ayette temel vurgu, sayının tamamlanması üzerinedir. Ayet, süreden ziyade, belirlenen sayının korunmasını emretmektedir. Şüpheli durumlarda ayın otuz güne tamamlanması gerektiğini ifade eden (وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ) kıraati ile kişisel mazeret durumunda eksik kalan günlerin kaza edilmesi gerektiğini belirten (وَلْتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ) kıraati, aynı temel ilkeye hizmet eder: Oruç ibadetinin, belirlenen süre ve koşullara uygun şekilde eksiksiz yerine getirilmesi.⁶⁶³

4.2.36 Bakara 189. Ayeti

[يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ]

4.2.36.1 Kıraatler

- 1) Nafi' ve İbn Amir, “ولكن البر” ayetini "ن" harfini hafifleterek ve "بر" kelimesini ref' ederek okudu.
- 2) Diğerleri “ولكن البر” ayetini "ن" harfini vurgulayarak ve "بر" kelimesini nasp ederek okudu.⁶⁶⁴

4.2.36.2 Tefsir

Bu ayet, Muaz bin Cebel ve Sa'lebe b. Ganem el-Ensari'nin sorusu üzerine indirilmiştir.⁶⁶⁵ Onlar, “Ey Allah'ın Resülü! Ay neden bazen ince bir şekilde görünür, sonra ışığı artar ve tamamen dolgun hale gelir, sonra tekrar ince bir şekilde görünür? Bu durum niçin değişir?” dediler ve bunun üzerine ayet indirilmiştir.⁶⁶⁶ Ayrıca İbn Abi

⁶⁶² İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/283.

⁶⁶³ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur 'ân*, 2/302.

⁶⁶⁴ el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i 'l-beşer*, 200.

⁶⁶⁵ Senâullah, *Tefsiru 'l Mazhari*, 1/ 237.

⁶⁶⁶ Buhârî, *el-Câmi 'u 's-sahîh*, 3/452

Hatim tarafından da nakledilmiştir, ancak onun rivayetinde şöyle denir: "İnsanlar hilali neden yaratıldığını sorudular ve sonra bu ayet indirildi (فُلٌ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجَّ) yani Allah şöyle cevap verdi: 'Bunlar insanlar ve hac için bir zamanlamadır'.⁶⁶⁷

Müellif'e göre, eğer soru ayın evrelerindeki değişimin hikmetine yönelikse, bu cevap soru ile tam bir uyum içerisindedir. Çünkü ayın evreleri, insanların ibadetlerini, ticaretlerini ve diğer dünyevi işlerini düzenlemek için zaman ölçüsü olarak belirlenmiştir. Ancak soru, ayın fiziksel evrelerinin nedenleriyle ilgiliyse, ayetin cevabı bu tür bir sorunun yararsızlığını vurgular. Ayet, insanların temel dini görevlerine odaklanmalarını ve Allah'ın belirlediği düzenin hikmetini anlamalarını teşvik eder. Böylece, dinle ilgili olmayan bilimsel merakların öncelikli olmadığını ima eder. "المواقيت" kelimesi, "مِقات" kelimesinin çoğulu olup, "الوقت" kökünden gelir. Bu kelime, insanların ibadetlerini, borçlarını ve zamanla ilgili diğer işleri düzenlemelerini ifade eder.⁶⁶⁸

Ayetin devamında yer alan "وَلَيْسَ الْبِرَّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" ifadesi, Cahiliye döneminde uygulanan bir âdetin eleştirisidir. Cahiliye Arapları, ihrama girdiklerinde evlerine arka kapılardan girmeyi bir erdem sayarlardı. Ayet, bu tür bir uygulamanın erdem olmadığını, asıl erdemin Allah'a itaatte olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁹ Buhari'nin Bera'dan naklettiği bir rivayete göre, insanlar bu âdetlerini terk etmekte zorlanıyorlardı, bu nedenle Allah, bu ayeti indirdi.⁶⁷⁰

Ayetin mesajı, insanların ibadet ve günlük işlerinde düzen ve hikmetle hareket etmelerini sağlamaktır. Aynı zamanda, Arapların Cahiliye döneminde batıl inançlarla geliştirdikleri uygulamalardan uzaklaşmaları gerektiğini öğretir. Ayet, evlere arka kapılarından girmenin sembolik anlamda yanlış bir yönelişi temsil ettiğini, bunun yerine doğrudan ve doğru bir yol izlenmesi gerektiğini vurgular: "وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا". Bu ifade, Allah'a itaat ve takvanın, kurtuluşun anahtarı olduğunu belirtir. Ayet, sembolik olarak insanlara, işlerini doğru ve hikmetli bir şekilde yapmaları gerektiğini öğütlemektedir.⁶⁷¹

⁶⁶⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 237.

⁶⁶⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 237.

⁶⁶⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 238.

⁶⁷⁰ el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 8/183.

⁶⁷¹ el-Mansûrî, *el-Muk'tadaf*, 1/209.

4.2.36.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

"الْبِرُّ" şeklindeki nûn hafifletilerek ve "لَئِنْ الْبِرُّ" kelimesi mübteda olarak ref' ile okunan kiraat, sadece istidrâk anlamı taşımaktadır. Buna mukabil, "لَئِنْ الْبِرُّ" şeklindeki diğer kiraat ise hem istidrâk hem de vurgulama ve işin önemine dair bir te'kid ifade etmektedir. Bu tür bir ifade tarzı, Yüce Allah'ın şu kavî-i şerîfinde de tefsir edilmiştir: "لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ".

4.2.37 Bakara 191. Ayeti

[وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ]

4.2.37.1 Kiraatler

- 1) Hamza, Kisâi ve Halef, "ولا تقتلوهم.....حتى يقتلوكم، فإن قتلوكم" ifadesindeki "ألف" harfini kaldırarak okudu.
- 2) Diğerleri, "ولا تقتلوهم.... حتى يقتلوكم ، فإن قاتلوكم" ifadesindeki "الألف" harfini koruyarak okudu.⁶⁷²

4.2.37.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

القتل, ruhun bedenden ayrılması anlamına gelir, ölüm gibi. Ancak, bir eylemle ilişkilendirildiğinde "قتل" terimi kullanılır. Sadece hayatın sona ermesine odaklandığımızda "موت" ifadesi kullanılır. "المقاتلة" kelimesi, savaşma ve öldürmeye yönelik bir eylemi içerir.⁶⁷³

4.2.37.3 Tefsir

"الثقف" kelimesi, bir şeyi bilmek veya pratikte başarılı olmak anlamına gelir ve bağlamda, düşmanları öldürmede veya yenmede başarı sağlamak olarak anlaşılır. "وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُمْ" ifadesi, müşriklerin Müslümanları Mekke'den çıkarmalarına mukabil, onların da Mekke'den çıkarılmaları gerektiğini ifade eder. Bu hüküm, özellikle Mekke'nin fethi sırasında Müslüman olmayanlara uygulanmıştır. "وَالْفِتْنَةُ" kelimesi, müşriklerin Allah'a şirk koşmaları ve Müslümanları Mescid-i Haram'dan uzaklaştırmaları anlamına gelirken, "مِنَ الْقَتْلِ" onların Müslümanları öldürmelerine işaret eder.⁶⁷⁴

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan İbn Cerir et-Taberi, Mücahid, Dahhak ve Katade gibi müfessirlerden naklen, "وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" ifadesinin, Mescid-i Haram'da

⁶⁷² İbnü'l-Cezerî, en-Neşr, 2/227.

⁶⁷³ İsfahânî, Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân Elfaz El-Kuran, 655-656.

⁶⁷⁴ Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/239.

savaşmanın yasaklandığını, ancak müşriklerin orada Müslümanlara saldırması durumunda savaşılacağını ifade ettiğini belirtmiştir. “فَإِنْ قَاتَلْتُمُ فِيهِ فَاقْتُلُوهُمْ” yani, müşriklerin Mescid-i Haram’da savaşa başlamaları durumunda, Müslümanlar da savaşmalıdır. Hamza ve Kisai, “وَلَا تَقْتُلُوهُمْ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ” şeklinde okuyarak, “sizden öldürmedikçe onları öldürmeyin” anlamını verirken, diğer kıraatler “يَقْتُلُوَكُمْ” şeklinde okuyarak, "sizinle savaşmadıkça onlarla savaşmayın" anlamını taşır.⁶⁷⁵

Müellif’e göre bu ayet, İslam’ın ilk döneminde savaşmanın yasak olduğu bir zamanı yansıtır. Ancak, bu yasaklama “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ” ayeti ile neshedilmiş ve müşriklerle savaş emredilmiştir. Mukatil, bu ayetin kılıç ayeti olduğunu ve savaş izninin burada verildiğini belirtmiştir. Bununla birlikte, diğer bazı müfessirler, bu ayetin muhkem olduğunu ve Mescid-i Haram’da savaşmanın hâlâ yasaklandığını savunur.⁶⁷⁶

İbn Abbas ve Ebu Hureyre’den gelen sahih bir hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Mekke’nin harem bölgesinde olduğunu ve kıyamete kadar bu hükmün geçerli olduğunu belirtmiştir. Peygamber, yalnızca fetih günü kendisine izin verilerek bu yasağı ihlal etmiştir. Hadiste şöyle buyrulur: “*Mekke'nin haramlığı, Allah'ın hükmüdür ve bu hüküm kıyamete kadar devam eder. Mekke'de avlanmak, ağaç kesmek ve silah taşımak haramdır*”.⁶⁷⁷

Ayetin bağlamı, Allah’ın müminlere müşriklere karşı savaşmalarını emrettiği ve bu savaşın, müşriklerin fitne ve şirkine son vermek amacıyla yapıldığını gösterir. Müslümanların kutsal mekânlarda savaşmaktan kaçınmaları emredilirken, müşriklerin aynı mekânlarda Müslümanlara saldırmaları durumunda onlarla savaşmaları meşru kılınmıştır. Fitne, insanları dinden uzaklaştırma veya şirk gibi büyük günahlar olarak tanımlanmıştır ve ayette, fitnenin öldürmekten daha büyük bir günah olduğu belirtilmiştir.⁶⁷⁸

“والفتنة أشد من القتل” Tabersi, ayeti açıklarken şöyle demiştir: “*Allah, Müslümanlara müşriklerle nasıl mücadele etmeleri gerektiğini öğretir: (واقْتُلُوهُمْ) yani onları öldürün; (حيث تقتلهم) onları bulduğunuz her yerde; (وأخرجهم من حيث أخرجوكم) Mekke’den sizi çıkardıkları gibi siz de onları çıkarın. Fitne, yani şirk ve inançsızlık,*

⁶⁷⁵ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/239.

⁶⁷⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/239.

⁶⁷⁷ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/239: Müslim, Hac, 1355

⁶⁷⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/239.

*öldürmekten daha büyüktür, çünkü inançsızlık, dünyada ve ahirette felakete yol açar." Bu nedenle ayet, müşriklerin Mekke'den çıkarılması ve onların Müslümanlara zarar verme girişimlerinin engellenmesi gerektiğini vurgular."*⁶⁷⁹

4.2.37.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

"ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلكم فيه فإن قاتلكم فاقتلوه" şeklindeki kıraat, "الالف" harfinin yerinde bırakılmasıyla genel bir yasak içerir. Bu, Mescid-i Haram'da müşriklerle savaşmayı başlatmanın yasak olduğu, ancak onların savaş başlatmaları durumunda karşılık verilmesi gerektiği anlamına gelir. İmam Taberi bu kıraat hakkında şöyle der: *"Ey müminler, müşriklerle Mescid-i Haram'da savaşa başlamayın, ta ki onlar sizinle savaşmayı başlatana kadar. Eğer onlar Mescid-i Haram'da sizinle savaşı başlatırlarsa, o zaman onları öldürün. Çünkü Allah, kâfirlerin küfürlerinin ve kötü işlerinin cezasını dünyada öldürme, ahirette ise uzun bir aşağılanma olarak belirlemiştir."*⁶⁸⁰

Diğer bir vecih olan "ولا تقتلوه عند المسجد الحرام حتى يقتلكم فيه فإن قاتلكم فاقتلوه" kıraatinden elif harfinin çıkarılmasıyla, Müslümanlardan bazılarının öldürülmesine kadar sabretmeyi vurgular. Bu okuma, savaş başlamadan önce, müşriklerin Müslümanlardan bazılarını öldürmesi gerektiği şartını ifade eder. Taberi, bu okumayı şöyle açıklamıştır: *"Onlar sizi öldürmeye başlamadan önce siz onları öldürmeye başlamayın."*⁶⁸¹ Beyzavi ise bu kıraati, "Eğer sizi öldürürlerse", yani bazı Müslümanları öldürürlerse şeklinde yorumlamıştır.⁶⁸²

Her iki kıraatin birleştirilmesiyle, anlam genişler ve şu şekilde yorumlanır: Mescid-i Haram gibi kutsal bir mekânda müşriklerle savaşa başlamamak gerekir. Ancak müşriklerin orada savaşı başlatmaları veya Müslümanlardan bazılarını öldürmeleri durumunda, onlarla savaşmak ve onları bu kutsal mekândan çıkarmak farz olur. Bu hüküm, Mescid-i Haram'ın dokunulmazlığına ve Allah nezdindeki yüksek konumuna işaret eder. Ayrıca bu hüküm, Hz. İbrahim'in duasını hatırlatır: *"وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بِلَدًا آمِنًا"*⁶⁸³

⁶⁷⁹ et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/2.

⁶⁸⁰ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/192.

⁶⁸¹ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/192.

⁶⁸² Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 1/105.

⁶⁸³ Bakara, 2/126.

Ayetin neshedilip neshedilmediği ya da hükmünün muhkem olup olmadığı konusu, ayrıntılı bir şekilde fıkıh kitaplarında ele alınmalıdır. Bazı alimler, ayetin Mescid-i Haram'da savaşmanın yasak olduğu hükmünün muhkem kaldığını savunurken, diğerleri bu hükmün “وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً” ayetiyle neshedildiğini ve genel bir savaş izni verildiğini belirtir. Bu nedenle, hükmün bağlamına ve fikhî gerekçelere bağlı olarak detaylı bir değerlendirme yapılması gerekir.⁶⁸⁴

4.2.38 Bakara 197. Ayeti

[الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ]

4.2.38.1 Kiraatler

- 1) İbn Kesir, Ebu Amr, Ebu Ca'fer ve Yâkûb “فلا رفث ولا فسوق” şeklinde okudular.
- 2) Sadece Ebu Ca'fer, ولا جدال kelimesini de ref olarak okudu.
- 3) Diğer kıraat imamı ise “فلا رفث ولا فسوق ولا جدال” şeklinde, her kelimenin sonunda fethayla okudular.⁶⁸⁵

4.2.38.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"الرفث" kelimesi konuşulana utanç verici olduğu, cinsel ilişki ve sebepleri gibi konuları kapsayan konuşma.⁶⁸⁶

"فسق" kelimesi ise şeriat sınırlarını aşan kişi, bu genellikle imanı reddetmekten daha genel olup, günahların azıyla da çokuyla gerçekleşebilir, ancak genellikle çok sayıda günahla kullanılmıştır, onun benzeri ise “فسق الرطب” denir; yani hurma kendi kabuğundan çıktı. Fareye, kötülük ve kir içinde olan hayvan olduğu için “فويسفة” denir, ayrıca evinden sürekli olarak çıktığı için de olabilir.⁶⁸⁷

"الجدال" kelimesi tartışmak ve ikna etmek amacıyla yapılan müzakere ve anlaşmazlık, kökeni “جدلت الحبل” yani ipin düğümlenmesi anlamına gelir.⁶⁸⁸

4.2.38.3 Tefsir

Mazharî'ye göre Allah'ın “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ” ifadesiyle kastettiği, hac ibadetinin belirli aylarda yapılması gerektiğidir. Bu aylar, Şevval, Zilkade ve Zilhicce'nin ilk on günü veya Kurban Bayramı sabahı güneşin doğumuna kadar olan süredir. “فَلَا رَفَثَ وَلَا

⁶⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/347.

⁶⁸⁵ el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 201.

⁶⁸⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 359.

⁶⁸⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, 636-637.

⁶⁸⁸ el-Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 189.

”فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ” ayeti, hac ibadeti sırasında bazı yasakları ve ahlaki kuralları içerir. Bu kapsamda hac sırasında cinsel ilişki ”رفث”, günah işlemek ”فسوق” ve tartışmaya girmek ”جدال” yasaklanmıştır. Ancak bu yasaklar, teshir günlerini kapsamamaktadır; bu günlerde yemek, içmek ve cinsel ilişki gibi şeyler serbesttir.⁶⁸⁹

Hac ibadetine oruç, kurban kesimi ve diğer vecibelerle ilgili detaylar da bu yasaklar çerçevesinde düzenlenmiştir. Örneğin, hac sırasında oruçlu olan bir kişi bayramdan sonra kurban kesebilirse, bu kurbanla yükümlüdür. Eğer kurban kesme imkânı bulamayan bir hacı, hac süresince tutamadığı üç günlük orucu hacdan sonra kaza etmelidir. İmam Malik ve Şafii'ye göre, bu üç günlük orucun mutlaka hacdan sonra kaza edilmesi gerekir.⁶⁹⁰

Bu ayet, ihram süresi boyunca uyulması gereken ahlaki ve dini kuralları netleştirir. Neseî'nin tefsirine göre, hac ayetlerinde belirtilen ”رفث” cinsel ilişkiyi, ”فسوق” günah veya küfrü ve ”جدال” tartışmayı ifade eder. Hac sırasında bu yasaklar daha katı bir şekilde uygulanır, çünkü bu yasakların ihlali, hac ibadetinin ruhuna aykırıdır. Ayetteki ”olmaması” ifadesi, bu tür davranışların hiç olmamasını ifade eder.⁶⁹¹

Hac sırasında kötü davranışlardan sakınılması, güzel ahlaka yönelinmesi ve takvanın benimsenmesi teşvik edilmiştir. Bu durum, ”وما تفعلوا من خير يعلمه الله” ifadesiyle pekiştirilmiştir. Ayrıca, ”وتزودوا فإن خير الزاد التقوى” ayetiyle hacıların manevi azıklarını, yani takvayı artırmaları gerektiği vurgulanmıştır.⁶⁹²

4.2.38.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

”فلا رفث ولا فسوق ولا جدال” ayeti, hac ibadetine ahlaki ve dini kuralların aşırı bir vurguyla ifade edildiği bir yasaklama içermektedir. Bu yasaklama hem genel hem de kesin bir reddetme anlamına gelir. İbn Aşur'a göre, ayette geçen ”فسوق”, ”رفث” ve ”جدال” kelimeleri, haccın bu tür davranışlardan tamamen arındırılması gerektiğini ifade eder. Bu durum, hac ibadetinin manevi temizliğini koruma gerekliliğini vurgular.⁶⁹³

Ebu Ca'fer'in kıraatine göre, ayetteki ”لا” edatı, bir fiilin varlığının reddinden ziyade, onun meşruiyetinin reddedildiğini ifade eder. İbn Arabî'nin tefsirine göre ”رفث”

⁶⁸⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/258-260.

⁶⁹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/258.

⁶⁹¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/260.

⁶⁹² Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/101.

⁶⁹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/b:2/: 233.

ve benzeri davranışların yasaklanması, bu davranışların varlığını tamamen reddetmek değil, hac sırasında meşru kabul edilmediğini belirtmek içindir. Yani, bu fiillerin hacca zarar verdiği açık bir şekilde bildirilmiştir.⁶⁹⁴

İbn Kesir, Ebu Amr ve Yakûb'un kıraatine göre, “فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ” ayeti, bu davranışların yokluğunu vurgulayan bir anlama sahiptir. Bu kıraat, sanki hacı adaylarına şöyle denmiş gibidir: "Hac sırasında cinsel ilişkiye girmemeli, günah işlememeli ve hiçbir şekilde tartışmamalısınız." Bu ifadeler, haccın manevi bütünlüğünü bozan ve bireyin ibadetine zarar veren davranışlardan uzak durulması gerektiğini bildirir.⁶⁹⁵

Bu farklı kıraatler bir araya getirildiğinde, ayet şu anlamı taşır: Hacca niyet eden kişi, cinsel ilişki, günah ve her türlü tartışmadan tamamen uzak durmalıdır. Özellikle haccın meşruiyeti veya başka dini konularla ilgili şüphe ve anlaşmazlıklardan sakınmalıdır. Bu davranışlardan kaçınmak, haccın kutsallığını ve bireyin bu ibadetteki manevi kazancını korumak açısından son derece önemlidir. Zira bazı fiiller –örneğin, cinsel ilişki veya zina– haccı geçersiz kılabilecek derecede büyük sonuçlara yol açabilir. Bu nedenle, hacıların bu tür olumsuz davranışlardan kaçınması, hem ibadetin ruhuna uygun hareket etmek hem de hacıların kabul olmasını sağlamak için zaruridir.

4.2.39 Bakara 208. Ayeti

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطَوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ]

4.2.39.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir, El-Kisâ ve Ebu Ca'fer "السَّلَام" olarak "س" harfini fetha ile okudular.
- 2) Geriye kalan kıraat imamı ise "السِّلْم" olarak "س" harfinin kesre ile okudular.⁶⁹⁶

4.2.39.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"السَّلَام" ve "السلامة" kelimesi açık ve gizli zararlardan korunma anlamına gelir. "السَّلَام" ve "السِّلْم" ise barış demektir. "السَّلَام" ise savaşa karşı bir barış antlaşması

⁶⁹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1/ 134.

⁶⁹⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/241.

⁶⁹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

demektir. "الإسلام" barış yapma, yani her iki tarafın da diğer tarafın zararından korunmasına anlamına gelir.⁶⁹⁷

4.2.39.3 Tefsir

Mazharî'ye göre bu ayet, müminlere İslam'ın tüm hükümlerine uymaları ve şeytanın vesveselerinden sakınmaları yönünde bir çağrıdır. İbn Kesir, bu ayeti tefsir ederken, -Allah'ın müminlerden İslam'ın emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getirmelerini ve yasaklarından kaçınmalarını istediğini belirtir. İbn Abbas ve diğer bazı alimlere göre burada geçen "السلم" kelimesi, İslam'ı veya itaati ifade etmektedir. "كافة" ifadesi ise İslam'ın tamamını ve iyiliğin tüm yönlerini kapsar. Bu kelimeyle ilgili farklı yorumlar bulunmaktadır. Bazı müfessirler bunun, hitap edilenlerin tamamını kapsayan bir emir olduğunu ifade ederek ayetin "*Hepiniz İslam'a girin*" anlamına geldiğini öne sürerler. Ancak daha geniş bir yorumda bunun, müminlere İslam'ın tüm esaslarını eksiksiz bir şekilde benimsemelerini emrettiği belirtilir.⁶⁹⁸

Ayette yer alan (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) ifadesi ise, şeytanın izinden gitmeme ve onun vesveselerine uymama uyarısıdır. Bu, müminlerin yalnızca Allah'ın emirlerine bağlı kalmalarını ve şeytanın insanları yanlış sevk eden yollarından uzak durmaları gerektiğini ifade eder.⁶⁹⁹

4.2.39.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"السلم" ve "السلم" kıraatleri arasında anlam ve vurgu açısından farklılıklar bulunmaktadır. "السلم" kıraati, barış ve uzlaşmayı ifade ederken, "السلم" kıraati İslam'a teslimiyet ve dine tam bağlılığı ifade eder. İmam Taberi, bu kıraatleriyle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: Eğer "السلم" barış ve uzlaşma olarak okunuyorsa, bu, savaşı terk etmek ve cizye vererek barışı kabul etmek anlamına gelir. Buna karşın, "السلم" İslam olarak kıraat edildiğinde, yorumlar farklılık gösterir. Bazı müfessirler bunu tam bir teslimiyetle İslam'a girmek ve tüm hükümlerine bağlı kalmak şeklinde yorumlarlar. Diğerleri ise barış içinde yaşamayı ve İslam'ın ilkelerine bağlı kalmayı ifade ettiğini belirtir.⁷⁰⁰

Her iki kıraat birleştirildiğinde, Müslümanların hem İslam'ın hükümlerine tam anlamıyla uymaları hem de barışa yönelik bir tutum sergilemeleri gerektiği anlaşılır.

⁶⁹⁷ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 423.

⁶⁹⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/277.

⁶⁹⁹ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/235.

⁷⁰⁰ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/323.

Bu, İslam'ın tüm hükümlerine sadık kalmayı ve barış içinde yaşama sorumluluğunu bir araya getirir. Ayrıca, Hudeybiye Antlaşması bağlamında, Müslümanların Peygamber'in (sav) liderliğinde bu antlaşmayı kabul etmeleri gerektiğine işaret eder. Zira bu antlaşmayı kabul etmek, İslam'a bağlılığın ve Peygamber'in emirlerine itaatin bir gereğidir.

Tarihsel bağlamda, bu kıraatler Müslümanların Mekkeli müşriklerle olan ilişkilerini de kapsar. "وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ" ayeti, Müslümanların kendilerini savunma hakkını vurgularken, müşriklerin Müslümanları evlerinden uzaklaştırma ve İslam'ı engelleme çabalarına bir karşılık olarak savaşı gerekli kılmıştır. Peygamber'in (sav) Osman bin Affan'ı Kureyş'e göndermesi ve bu olayın ardından gelişen Hudeybiye antlaşması, bu ayetin uygulamasına yönelik bir örnektir.

Hudeybiye Antlaşması, Müslümanlar arasında hoşnutsuzluk yaratmış olsa da Peygamber'in (sav) liderliğine duyulan güven ve itaat, bu antlaşmanın bir gereği olarak değerlendirilmiştir. Bu olay, "السَّلَامُ" ve "السَّلَامُ" okumalarının birleşik anlamının hem barış hem de İslam'a tam teslimiyet çerçevesinde uygulanmasını yansıtır.⁷⁰¹

4.2.40 Bakara 210. Ayeti

[هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ]

4.2.40.1 Kıraatler

- 1) Ebû Ca'fer "وَالْمَلَائِكَةُ" okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları "وَالْمَلَائِكَةُ" okudular.⁷⁰²
- 3) Ya'kûb, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Hâlid "تُرْجَعُ" okudular.
- 4) Diğer imamlar ise "تُرْجَعُ" şeklinde okudu.⁷⁰³

4.2.40.2 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre Allah, inkârcılara yönelik bir uyarıda bulunarak "هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ" ayetiyle kıyamet gününün dehşetini ve bu büyük olayın kaçınılmazlığını hatırlatır. Bu ifade, insanların kıyamet gününde toplanacağını, Allah'ın hükmüyle iyilik yapanların mükâfatlandırılacağını, kötülük yapanların ise cezalandırılacağını belirtir. Ayetin devamında geçen "وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ" ifadesi, kıyamet gününün sona ermesi ve her şeyin Allah'a döndüğünü ifade eder.

⁷⁰¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/276-277.

⁷⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁷⁰³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/208-209.

”ترجع الأمور“ ifadesi, her işin kesinleşeceğini ve tüm işlerin Allah’a döneceğini vurgular.⁷⁰⁴

Ayet, başka kıyamet sahnelerini betimleyen ifadelerle de ilişkilidir. “كلا إذا دكت⁷⁰⁵ الأرض دكا وجاء ربك والملك صفاً صفاً وجاء يومئذ بجهنم يومئذ يتذكر الإنسان وأنى له الذكرى” ayetleri, kıyamet gününde yeryüzünün şiddetle sarsılacağını, Allah’ın azametiyle meleklerin saf saf dizileceğini, cehennemin getirileceğini ve insanların bu sahne karşısında pişmanlık duyacağını ifade eder.⁷⁰⁶

Benzer şekilde, “هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك” ayeti, insanların meleklerin, Rabbinin veya O’nun ayetlerinin gelmesini beklediklerini, ancak bu gerçekleştiğinde iman etmenin fayda sağlamayacağını belirtir.⁷⁰⁷ Dünyada sunulan delillerle hakikati kabul etmeyenlerin, kıyamet günü bu gerçeği görseler de bunun onlara bir yarar sağlamayacağı anlatılır.⁷⁰⁸

4.2.40.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

”الملائكة“ kıraati, ”الغمام“ kelimesine bağlanarak bulutların gölgelikleri ve melek toplulukları anlamını taşır. Bu durumda, melekler, bulut gibi saf saf dizilerek gelirler ve bu durum, kıyamet günündeki görkemli sahneyi tasvir eder. Bu kıraat, meleklerin gelişiyile oluşan topluluğun, Allah’ın emrini yerine getirmek için bir araya geldiğini ifade eder. Diğer kıraat olan ”الملائكة“ ise ”الله“ kelimesine bağlanır ve Allah’ın gelmesi veya meleklerin gelmesi anlamını taşır. Bu kıraatte, Allah’ın kıyamet günündeki hüküm verme sürecindeki yüceliği ve meleklerin bu ilahi emre eşlik etmesi vurgulanır.⁷⁰⁹

Ebu Hayyan, bu ifadeyi yorumlarken kıyamet günü olaylarının sıralı ve düzenli bir şekilde gerçekleştiğini belirtir. Meleklerin topluluklar halinde gelişini, Allah’ın yüceliğine uygun bir şekilde tezahür eden adaletine işaret eden bir tasvir olarak yorumlar. Abdullah İbn Mesud’un kıraatinin de bu anlamı desteklediği ifade edilmiştir.⁷¹⁰

⁷⁰⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/278.

⁷⁰⁵ Fecr 89/21-23.

⁷⁰⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/279.

⁷⁰⁷ En’âm, 4/158.

⁷⁰⁸ İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-‘azîm*, 1/336.

⁷⁰⁹ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 2/46.

⁷¹⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü’l-muhîd*, 2/134.

Bu iki kıraat birleştirildiğinde, kıyamet gününde inkârcıların beklediği şeyin, Allah'ın -insan akli ve benzetme ile kavranamayacak şekilde- yüceliğine uygun bir şekilde gelmesi ve meleklerin saf saf dizilerek insanların arasında hükmün yerine getirilmesi olduğu anlamına gelir. Bu sahne, şu ayette de benzer bir şekilde tasvir edilmiştir: "وَجَاءَ رِبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا".

4.2.41 Bakara 213. Ayeti

[كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ]

4.2.41.1 Kıraatler

- 1) Ebu Ca'fer ayette geçen "لِيُحْكُمَ" lafzını "لِيُحْكَمْ" okudu.
- 2) Diğer kıraat âlimleri ise "لِيُحْكَمْ" şeklinde okudu.⁷¹¹

4.2.41.2 Kelime anlamı

"حُكْم": Hüküm, yargı.

"الْحِكْمَة": Adalet, bilgelik, ilim, sabır, peygamberlik, Kur'an ve İncil.

"أَحْكَمَهُ": Onu mükemmel hale getirdi.⁷¹²

Râgıb el-İsfahânî حَكَمَ kelimesi iyileştirme amacıyla yasaklama anlamına geldiğini ifade eder. Bu kelime (atın ağzındaki gem) "حَكْمَةُ الدَّابَّةِ" kelimesinden türemiştir. "حَكَمْتُ الدَّابَّةَ" Yani, atın ağzını kontrol altına almak anlamında kullanılır.

"الْحُكْمُ بِالشَّيْءِ" bir şey hakkında hüküm vermek, onu şöyle veya böyle olduğunu belirtmek, bu da hüküm uygulanıp uygulanmadığına bakmaksızın.

"الْحِكْمَة": Doğruyu bilgi ve akıl ile bulma, "حُكْم" kelimesi, "حِكْمَة" kelimesinden daha geniştir; çünkü her hikmet bir hükümdür, ancak her hüküm bir hikmet değildir.⁷¹³

4.2.41.3 Tefsir

Mazharî'ye göre bu ayet, insanların başlangıçta tevhid üzere bir ümmet olduklarını, ancak zamanla aralarındaki ihtilaflar ve hırslar nedeniyle farklı dinlere ve görüşlere bölündüklerini, bunun üzerine Allah'ın peygamberler göndererek hakikati yeniden bildirdiğini ifade eder. Bu durum, insanlık tarihindeki dini farklılıkların ve

⁷¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁷¹² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 2/1444.

⁷¹³ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 248-249.

tevhidin tekrar sağlanması çabasının Allah'ın hikmetine uygun bir şekilde işlediğini gösterir.⁷¹⁴

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Nesefî'nin açıklamasına göre, "كان الناس أمة واحدة" ifadesi, Hz. Âdem'den Hz. Nuh'a kadar insanların tevhid inancı etrafında birleşmiş bir topluluk olduğunu ya da Hz. Nuh ve gemisinde bulunan müminlerin tek bir ümmet olduğunu belirtir. Ancak bu birlik zamanla bozulmuş ve insanlar farklı görüşlere ve inançlara ayrılmıştır. Bunun üzerine Allah, "فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين" ifadesiyle müminlere cennet müjdesi veren ve kâfirleri azapla uyaran peygamberler göndermiştir.⁷¹⁵

"وأنزل معهم الكتاب بالحق" ifadesi, her peygambere hak ile dolu bir kitabın indirildiğini, bu kitapların, insanların din konusundaki ihtilaflarını çözmek için birer rehber olduğunu belirtir. Peygamberler ve kitaplar, "ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه" ifadesiyle, insanlar arasında hakemlik yaparak hak ile batılın ayrılmasını sağlamışlardır.⁷¹⁶

"وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم" ifadesi, indirilen kitaplarda ve dinin hakikatinde ihtilaf edenlerin, kendilerine hakikat açıkça beyan edildikten sonra, aralarındaki haset ve dünya sevgisi gibi nedenlerle bu ihtilafa düştüklerini belirtir. Yani, anlaşmazlıklar cehaletten değil, kibir, kıskançlık ve dünyevi çıkar gibi ahlaki zaafılardan kaynaklanmıştır.⁷¹⁷

"فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق" ifadesi, Allah'ın iman edenleri bu ihtilaflardan koruyarak, onları hakka yönlendirdiğini, doğru yolu gösterdiğini ifade eder. Bu, müminlerin hidayet yolunda sabit kalmalarını sağlar.

"والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم" ifadesi ise, hidayetin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, O'nun dilediğini doğru yola ilettiğini vurgular. Bu durum, ilahi iradenin her şeyin üzerinde olduğunu ve insanların doğru yola erişiminin, Allah'ın inayetiyle mümkün olduğunu gösterir.⁷¹⁸

⁷¹⁴ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/282.

⁷¹⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/284.

⁷¹⁶ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/284.

⁷¹⁷ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/284.

⁷¹⁸ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/284.

Bu ayet, Allah'ın insanlık tarihindeki dini yol gösterme işlevini, insanların sorumluluğunu ve hakikate ulaşmadaki zorluklarını açıklar. Aynı zamanda, ihtilafların nedenini ve Allah'ın hidayet etme gücünü anlatır.⁷¹⁹

4.2.41.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"لِيُحْكَمْ" ve "لِيُحْكَمْ" kıraatleri arasında anlam farkı, kitapların indirilme amacı ve bu amaç doğrultusunda işlevlerini açıklama noktasında yoğunlaşmaktadır. "لِيُحْكَمْ" okuması, kitapların Allah tarafından indirilmesinin sebebini, yani insanlar arasında adaletle hüküm verilmesi için bir rehber olarak gönderilmesini ifade eder. Bu kıraatteki "ل" harfi, sebep anlamı taşır. Ebu Hayyan bu konuda şunları belirtir: "*Buradaki zamir, Allah'a döner ve 'بعث' kelimesine bağlıdır. Bu da şu anlama gelir: Allah, insanlar arasında hakemlik yapmak ve ihtilafları çözmek üzere peygamberler ve kitaplar göndermiştir.*"

Diğer taraftan, "لِيُحْكَمْ" okuması, kitapların insanlar arasında hükmün tesis edilmesi amacıyla indirildiğini vurgular. Bu kıraatteki edilgen yapı, hükmün kitapların rehberliği ile sağlandığını ve insanların bu hükümlere uyarak ihtilaflarını çözmeleri gerektiğini ifade eder. Bu kıraat, Allah'ın kitabını insanların ihtilaflarını çözme ve hükmü ortaya koyma aracı olarak gördüğünü açıklar.

Her iki kıraat birleştirildiğinde, kitapların indirilmesinin ilahi hikmeti ve işlevleri tam bir bütünlük içerisinde ortaya çıkar. "لِيُحْكَمْ" okuması, Allah'ın doğrudan insanlara hüküm vermek için kitaplar indirdiğini ifade ederken, "لِيُحْكَمْ" okuması, kitapların insanlar arasında hükmün uygulanmasında bir referans ve temel kaynak olduğunu gösterir.⁷²⁰

4.2.42 Bakara 219. Ayeti

[يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ

مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ]

4.2.42.1 Kıraatler

- 1) Kârilere Hamza ve Kisâi “كثير” okudu.
- 2) Diğer kıraatçiler ise “كبير” şeklinde okudu.

⁷¹⁹ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 2/106.

⁷²⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/145.

4.2.42.2 Tefsir

Kâdı Senâullah açıklamasına göre bu ayet, müminlerin içki ve kumar hakkında yönelttiği sorulara cevap olarak indirilmiştir. Ahmed bin Hanbel'in Ebu Hureyre'den nakline göre, Peygamberimiz (s.a.v.) Medine'ye hicret ettiğinde insanlar içki içiyor ve kumar oynuyordu. Bu durum üzerine sahabeler Peygamber'e başvurdular ve Allah, "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" ayetini indirdi. Bu ayet, içki ve kumarın haramlığını açık bir şekilde belirtmemekle birlikte, içerdiği günahın faydasından büyük olduğunu ifade etti. Böylece bir kısım sahabe içkiyi terk ederken, bir kısmı da kullanmaya devam etti.⁷²¹

Daha sonra, bir sahabenin sarhoş halde akşam namazını kıldırırken Kur'an'ı yanlış okuması üzerine Allah, şu ayeti indirdi "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ" "حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ". Bu ayetle birlikte, namaz vakitlerinde sarhoş olmamak şartıyla içki kullanımına sınırlama getirilmiş oldu. Bunun sonucunda, bazı sahabeler içkiyi tamamen terk ederken, diğerleri yalnızca namaz vakitleri dışında içki içmeye devam etti.⁷²²

Son olarak, Ensar'dan bir grubun düzenlediği bir yemekte Sa'd bin Ebi Vakkas ile ensardan birisi arasında geçen tartışmada Sa'd'ın ona hakaret etmesi ve olayın kavgaya dönüşmesi üzerine Allah, içkiyi kesin olarak yasaklayan "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا" "الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ" ayetini indirdi.⁷²³ Bu ayet, içki ve kumarın "şeytan işi bir pislik" olduğunu ve bunlardan tamamen uzak durulması gerektiğini emretmektedir. Böylece içki yasağı kesinleşmiş oldu.⁷²⁴

İçkinin yasaklanmasındaki bu aşamalı süreç, İslam toplumunda kökleşmiş alışkanlıkların terk edilmesini kolaylaştırmayı hedeflemiştir. İmam Taberi, bu ayeti tefsir ederken içki ve kumarın büyük günah olarak nitelendirilmesini şu şekilde açıklar: İçki, kişinin aklını bulandırır ve onu Allah'ı anmaktan alıkoyar.⁷²⁵ Sarhoşluk halinde ibadet edilemez ve dini sorumluluklar yerine getirilemez. Kumar ise bireyler arasında düşmanlık ve kin tohumları eker, bireyleri Allah'ı anmaktan ve namazdan uzaklaştırır. Allah'ın bu iki yasakla ilgili olarak "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ"

⁷²¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 302.

⁷²² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 303.

⁷²³ Mâide 4/90.

⁷²⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 303.

⁷²⁵ *Süyûtî, Tefsîrû'l-Celâleyn*, 34; Mâide 4/90.

”وَالْبَعْضَاءُ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ“ ifadesi, bu olumsuz sonuçları açıkça ortaya koymaktadır.

Âlimler arasında, şarap kelimesinin anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre şarap, yalnızca üzümden elde edilen sarhoş edici içecektir. Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise şarap, sarhoşluk veren her türlü içeceği kapsamaktadır. Bu farklılık, kelimenin dilsel ve fikhî yorumlarından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, ayette geçen "şarap" kelimesinin, mecazi olarak da akli bulandıran tüm sarhoş edicileri kapsadığı görüşü daha yaygındır. Bu bağlamda, şarap ve kumarın insanlar için sağladığı faydalar olsa da (örneğin, kazanç veya kısa süreli keyif), bu faydalar, içerdiği zararların yanında önemsizdir ve bu nedenle kesin olarak yasaklanmıştır.⁷²⁶

4.2.42.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

”إثم كبير“ kıraati, içki ve kumarın günahını büyüklük açısından ele alarak, bu fiillerin büyük günahlardan biri olduğunu ifade etmektedir. ”إثم كثير“ kıraati ise, içki ve kumarın birey ve toplum üzerindeki etkilerinde ortaya çıkan çok sayıdaki günaha işaret eder. Hamza ve Kisâ’î’nin ”إثم كثير“ kıraatini tercih etmeleri, içki ve kumarın pek çok günah ve zarara yol açmasıyla ilişkilidir. Bu zararlar arasında, gürültü ve kavga, yanlış yeminler, düşmanlıkların artması, ihanet, farzların ihmal edilmesi ve Allah’ın zikrinin unutulması gibi durumlar yer almaktadır.

Diğer kıraat imamlarının ”إثم كبير“ kıraati ise, bu fiillerin büyüklüğüne ve ağırlığına vurgu yapar. Mekki bin Ebi Talib bu farklılıkları ”إثم كبير“ kıraati, günahın büyük olmasına işaret ederken, ”إثم كثير“ kıraati ise bu günahın doğurduğu sonuçların çokluğu ve çeşitliliğini vurguladığını ifade etmektedir.

İki okuma birleştirildiğinde, içki ve kumarın hem büyük bir günah olduğu hem de çok çeşitli zararlar barındırdığı ortaya çıkar. Bu durum, birey ve toplum üzerinde geniş kapsamlı olumsuz etkilerin bulunduğunu göstermektedir. İçki ve kumarın yasaklanmasına zemin hazırlayan bu vurgu, müminlerin bu davranışlardan sakınması gerektiği konusunda güçlü bir uyarı niteliğindedir. Ayetin bu şekilde çok yönlü bir mesaj içermesi, Allah’ın hikmetine dayalı olarak insanları koruma ve doğru yola yönlendirme gayesini açıkça ortaya koymaktadır.⁷²⁷

⁷²⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/ 302.

⁷²⁷ İbn Rüşd, *el-Kesf*, 1/291.

4.2.43 Bakara 222. Ayeti

[وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ النَّوَافِلَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ]

4.2.43.1 Kiraatler

- 1) Hamza, Kisai, Halef ve Ebu Bekr “يَطْهُرْنَ” olarak okudu.
- 2) Diğer kiraat imamları ise “يَطْهُرْنَ” olarak okudu.⁷²⁸

4.2.43.2 Kelime anlamı

"الطهارة" kelimesi necasetin zıddıdır, temizlik anlamına gelir. "طَهَّرَتْ" ve "طَهَّرَتْ" kelimesi ise kanamayı kesmek, adet temizliği yapmak, "التطهر" ise gunahı terketmek ve ondan kaçınmak anlamlarına gelir.⁷²⁹

4.2.43.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ” ayeti, kadınların adet döneminde nasıl bir tutum sergileneceği konusunda Resûlullah'a yöneltilen bir soruyu yanıtlar. Ayette, “Kadınların adet döneminde ne yapmaları gerektiği hakkında sana soruyorlar” denilerek bu sorunun cevabı şu şekilde açıklanır: “هُوَ أَذًى” yani adet, bir rahatsızlık, necaset halidir. Ardından gelen “فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” ifadesi, kadınlarla adet dönemlerinde cinsel ilişkiden uzak durmayı emreder. Ancak bu yasak, yemek yemek, içmek ve uyumak gibi diğer sosyal etkileşimleri kapsamaz.⁷³⁰

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Buharî ve Müslim'in Enes b. Malik'ten rivayet ettikleri bir hadiste, bu ayetin inişine ilişkin Peygamber Efendimizin (s.a.v.) “*Cinsel ilişki dışında her şeyi yapabilirsiniz*” buyurduğu aktarılmaktadır. Aişe validemizden rivayet edilen bir başka hadis ise, adet dönemindeki sosyal etkileşimlerin kapsamını detaylandırır. Aişe validemiz şöyle der: “*Ben ve Resûlullah (s.a.v.) birlikte bir kaptan gusûl alırdık. O sırada ben adetli olurdum, Resûlullah (s.a.v.) bana 'örtün' der, ardından yanıma yaklaşırdı. Adetliyen bir kaptan su içer ve o kaptan kalan sudan Resûlullah (s.a.v.) aynı yerden içerdi. Peygamber (s.a.v.), adetliyen kucağıma dayanır ve Kur'ân okurdu.*” Ümmü Seleme'den rivayet edilen bir hadis de buna benzer bir durumdan bahseder: “*Adet dönemim başladığında adet giysilerimi giydim. Resûlullah (s.a.v.) bana 'Adetin mi başladı?' diye sordu. Ben de 'Evet' dedim. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), benimle uyku yerine girdi.*” Bu rivayetler, ayetin sadece

⁷²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁷²⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/605.

⁷³⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/ 309.

cinsel ilişkinin yasaklanmasına işaret ettiğini, diğer tüm sosyal ve fiziksel etkileşimlerin meşru olduğunu açıkça göstermektedir.⁷³¹

Ayetin kıraat farklılıkları da önemli bir husustur. “حَتَّى يَطْهَرْنَ” ifadesi, Asım, Ebû Bekir, Hamza ve Kisâî tarafından “يَطْهَرْنَ” şeklinde okunmuştur. Malik, Şafî ve Ahmed bu iki kıraati aynı anlamda değerlendirmiş ve kadınların kanamaları tamamen kesilene kadar cinsel ilişkinin yasak olduğunu, ancak gusül almadan önce yasağın kalkabileceğini ifade etmişlerdir. Buna karşın Ebû Hanife, “يَطْهَرْنَ” okumasını, kadınların kanamaları kesildiğinde gusül almış olmasalar bile cinsel ilişkinin mümkün olabileceği şeklinde yorumlamış, ancak “يَطْهَرْنَ” okumasının gusül alma zorunluluğunu ifade ettiğini belirtmiştir. İmam Şafî, İbn Abbas’tan Peygamberimizden (s.a.v.) gelen bir rivayete dayanarak, adet döneminin başında cinsel ilişkiye giren kişinin bir dinar, sonunda giren kişinin ise yarım dinar sadaka vermesi gerektiğini ifade eder.⁷³²

Tefsîru’l-Mazharî’de yer alan Kurtubî’nin açıklamasına göre, bu ayetin iniş sebebine dair, Müslim’in Sahih’inde geçen bir hadise atıf yapar. Rivayete göre, Yahudiler adet döneminde kadınlardan tamamen uzak durur, hatta onlarla aynı sofraya oturmazlardı. Ashab-ı Kiram bu durumu Peygamber Efendimize (s.a.v.) sormuş, bunun üzerine Allah Teâlâ “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” ayetini indirmiştir. Peygamberimiz (s.a.v.) bu ayeti açıklarken, “*Cinsel ilişki dışında her şeyi yapabilirsiniz*” diyerek Yahudilerin aşırı tutumunu reddetmiş ve İslâm’ın dengeli yaklaşımını ortaya koymuştur. Ayetin devamındaki “وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ” ifadesi, kadınların adet kanamaları kesilene ve temizlenene kadar cinsel ilişki yasağını sürdürerek bu hükmü pekiştirmektedir.⁷³³ “فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ” ise bu sürenin sona ermesiyle cinsel ilişkinin meşru hale geleceğini belirtir. Ayetin sonundaki “إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ” ifadesi, tövbe edenlerin ve temizlenenlerin Allah’ın sevgisine mazhar olacağını vurgular.⁷³⁴

4.2.43.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“حَتَّى يَطْهَرْنَ” ifadesinin kıraat farklılıkları, fikhî ve dilsel açıdan çeşitli yorumlara yol açmıştır. Âlimler, bu ifadenin kanamanın kesilmesinden sonra gusül

⁷³¹ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/ 309.

⁷³² Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/ 310.

⁷³³ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/ 310.

⁷³⁴ Süyûtî, *Tefsîrü’l-Celâleyn*, 35.

almayı zorunlu kılıp kılmadığı konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Kanamanın kesilmesiyle gusül olmaksızın cinsel ilişkinin mümkün olup olmadığı ya da gusül alma şartının kesinlikle gerekli olup olmadığı meselesi, özellikle iki farklı kıraat “يَطْهَرْنَ” ve “يُطْهَرْنَ” üzerinden değerlendirilmiştir.

“يَطْهَرْنَ” kıraati dikkate alındığında, ayetin açıkça gusül almayı zorunlu kıldığı görülür. Bu kıraatte, kadınların yalnızca kanamanın kesilmesiyle değil, aynı zamanda gusül alarak temizlenmeleriyle cinsel ilişkinin mümkün hale geldiği anlaşılmaktadır. İbn Âşûr, bu bağlamda şu yorumu yapar: *"Hâyızın bir necaset olduğu belirtildiğinde, bu durum, nezaketin (manevi ve fiziksel temizliğin) gerekliliğini ifade eder. " فيه رجال "735 ayetindeki 'طهر' kelimesi, suyla yıkanmayı ifade etmektedir. Bu bağlamda 'طهرن' ifadesi, yalnızca kanamanın durmasını değil, aynı zamanda yıkanmayı da gerekli kılmaktadır. Eğer bu anlam kabul edilirse, "فإذا تطهرن" ifadesi ikinci bir şartı ifade eder: Kadının yalnızca kanamanın kesilmesi değil, aynı zamanda suyla temizlenmesi gereklidir."*⁷³⁶

Buna karşılık, “يُطْهَرْنَ” okumasında, kanamanın kesilmesiyle birlikte cinsel ilişkinin meşru hale geldiği düşünülmektedir. Ancak bu, bazı yorumculara göre, gusül alınmamasına rağmen ilişkinin mümkün olabileceği yanlışlığını doğurabilir. Mekki b. Ebû Tâlib, bu noktada şöyle der: *"يُطْهَرْنَ" kıraati, kanamanın kesilmesinden sonra cinsel ilişkiye izin verilmesini ima eder. Ancak, (يُطْهَرْنَ) okuması bu yanlışlığı ortadan kaldırır ve temizlenmeyi suyla yıkanma ile net bir şekilde bağdaştırır."*

Bu iki kıraatin sonuca ulaştırdığı hükümler esasen birbirine yakındır. Birinci kıraat, kan kesilmesiyle ilişkinin meşru olabileceğini ifade ederken, ikinci kıraat bu izni gusül alma şartına bağlar. Her iki kıraat de adet döneminde kadınlardan uzak durulması gerektiğini ifade eden “فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ” ayetiyle uyum içindedir ve cinsel ilişkinin ancak necasetin tamamen ortadan kalkmasıyla mümkün olduğunu vurgular.

Sonuç olarak, kıraat farklılıkları, kanamanın kesilmesi ve gusül almanın ilişkisi üzerinden farklı fikhî yorumlara zemin hazırlamışsa da, her iki kıraat de temizliğin, hem fiziksel hem de manevi anlamda bir gereklilik olduğunu ortaya koymaktadır.⁷³⁷

⁷³⁵ Tevbe 9/108.

⁷³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/367.

⁷³⁷ İbn Rüşd, *el-Kesf*, 1/293-294.

4.2.44 Bakara 229. Ayeti

[الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ]

4.2.44.1 Kıraatler

- 1) Ebu Câfer, Yakub ve Hamza, “يُخَافَا” okudu.
- 2) Diğer kıraatçiler ise “يَخَافَا” okudu.⁷³⁸

4.2.44.2 Tefsir

Mazharî'ye göre “الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ” ayeti, boşanmanın sürecine ve sınırlarına dair önemli hükümleri içermektedir. Ayet, boşanmanın iki defa geri dönüş imkânı tanındığı, ancak üçüncü boşanmada bu hakkın sona erdiği bir sistem getirmiştir. İlgili hükümler, hamile kadınlar ve evlilik gerçekleşmeden boşanmış kadınlar gibi farklı durumlar için de açıklık getiren diğer ayetlerle detaylandırılmıştır. Hamile kadınlarla ilgili olarak Allah Teâlâ şu şekilde buyurur: “وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ”, yani hamile kadınların iddet süreleri doğum yapımlarıyla sona erer. Evlilik gerçekleşmeden boşanmış kadınlar için ise şu hüküm açıklanmıştır: “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا “تَكَثَّرَتِ الْمُؤْمِنَاتُ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ يَتَرَبَّصْنَ”, yani bu kadınlar, evlilik gerçekleşmediği için iddet beklemekle yükümlü değildir.⁷³⁹

Ayetin devamında, “ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ” ifadesiyle kadınların boşanma sonrası iddet sürelerinin üç adet dönemi (veya temizlik dönemi) olduğu belirtilir. Burada “قرء” kelimesinin hem adet hem de temizlik dönemi anlamına gelmesi, fıkıh âlimleri arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Şafîî ve Malik’e göre bu ifade temizlik dönemlerini kastetmektedir. Bu görüş, İbn Ömer’in rivayetiyle desteklenmiştir: İbn Ömer, eşini adet döneminde boşamış, bu durumu babası Ömer aracılığıyla Resûlullah’a bildirmiştir. Resûlullah (s.a.v.), bu davranışa öfkelenmiş ve İbn Ömer’e eşine dönmesini, onun temizlenmesini, ardından adet görüp tekrar temizlenmesini beklemesini ve ancak dokunmadan temizken boşanmayı gerçekleştirmesini emretmiştir. Bu rivayet, boşanmanın doğru bir şekilde gerçekleşmesi için kadının temizlik halinde olmasının gerektiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁷⁴⁰

⁷³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁷³⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 333-334.

⁷⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 325.

Bu ayet, boşanmanın miktarı ve gerçekleşme şekliyle ilgili hükümleri ve eşler arasındaki boşanma hükmünü açıklar. İbn Kesir'in tefsirinde şöyle der: "Bu kutsal ayet, İslam'ın başlangıcında mevcut olan durumu yükseltmiştir. Erkeğin eşi ona geri dönme hakkı vardı ve bu süre içinde onu yüz kez bile boşasa bile, eğer kadın hâlâ iddet içindeyse onunla geri dönme hakkı vardı. Bu durum, kadınlar için bir zararlılık taşıyordu ve Allah bu sebepten dolayı bu sayıyı üçe düşürdü ve her seferinde geri dönme hakkını, bir ve iki seferde tanıdı, üçüncü seferde ise bu hakkı yasakladı ve şöyle dedi: (الطلاق مرتان) Rabbimiz, (الطلاق مرتان) ayetiyle, geri dönme hakkını tanıdıktan sonra (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) yani onları tekrar geri alırken güzelce alın ya da güzelce serbest bırakın.⁷⁴¹

Ayet, aynı zamanda boşanmanın sayı sınırlaması ve bu süreçteki ahlaki tutumlarla ilgili hükümleri açıklığa kavuşturur. İbn Kesîr bu konuda şöyle der: "Bu ayet, İslâm'ın başlangıcında mevcut olan, erkeğin eşini sınırsız sayıda boşayabildiği ve iddet süresi içinde ona dilediği gibi geri dönebildiği uygulamayı düzenlemiştir. Bu durum kadınlar için ciddi bir zarar oluşturunuyordu. Allah Teâlâ, bu uygulamayı kaldırmış ve boşanma sayısını üçle sınırlandırmıştır. İlk iki boşanmada erkeğe dönüş hakkı tanınmış, ancak üçüncü boşanma gerçekleştiğinde bu hak kaldırılmıştır." Ayetin devamında yer alan (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) ifadesi, eşlerin ya güzellikle birlikte yaşamaya devam etmelerini ya da güzellikle ayrılmalarını emreder.⁷⁴²

Boşanma sürecinde, fidye karşılığı boşanma (hul') durumu da ele alınmıştır. "إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ" ifadesiyle, eşlerin Allah'ın koyduğu sınırları yerine getirememe korkusunun bulunduğu durumlar vurgulanır. Ayetin devamında "فَإِنْ خِفْتُمْ" ifadesiyle, kadının fidye karşılığında kendini boşatmasında bir sakınca olmadığı belirtilir. Bu, kadının kocasına maddi bir bedel vererek boşanma hakkını elde etmesini ifade eder.⁷⁴³

Ayetin sonunda yer alan "تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا" ifadesiyle, boşanma hükümlerinin Allah tarafından belirlenmiş sınırlar olduğu ve bu sınırların aşılmaması gerektiği açıkça ifade edilmiştir. Allah Teâlâ, bu sınırları ihlal edenlerin zalimlerden

⁷⁴¹ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/366.

⁷⁴² Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/ 324.

⁷⁴³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/ 324.

olduğunu vurgulamıştır. Böylelikle, boşanma sürecindeki adalet ve ahlâkî sorumluluk esas alınmış, kadın haklarının korunmasına özel bir önem atfedilmiştir.⁷⁴⁴

4.2.44.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يُخَافَا” ve “يُخَافَا” kıraatleri, ayetin anlamında farklı odak noktaları oluşturarak boşanma sürecinde sorumlulukların kimler üzerinde yoğunlaştığını tartışmaya açar. İlk kıraat olan “يُخَافَا”, korkunun eşler tarafından hissedilmesini ifade eder. Buna göre, Allah Teâlâ’nın şu buyruğu: “إِلَّا أَنْ يُخَافَا إِلَّا بِقِيَمَا حُدُودِ اللَّهِ” eşlerin, Allah’ın koyduğu sınırları yerine getirmeme korkusu taşımaları durumunda, kadının fidyeye vererek boşanmasının meşru olduğunu bildirir. Kurtubî bu kıraatle ilgili şu yorumu yapar: “*Bu ayet, eşlerin Allah’ın sınırlarına uygun davranarak birbirlerinden ayrılmalarını veya barışmalarını teşvik eder. Ancak, Allah’ın emirlerini yerine getirmeme korkusu varsa, fidyeye ile boşanma günah değildir. Bu, kadının kocasına fidyeye vermek suretiyle ayrılma hakkını kullanmasını ifade eder.*”⁷⁴⁵

(يُخَافَا) okuması için gizli failler: velayet sahipleri ve yöneticilerdir. El-Kurtubî şöyle der: “Hamza, (يُخَافَا) okumasını okurken onu yöneticilere ve hakimlere yönlendirir ve bu seçimi Ebu Ubeyd tarafından onaylanır. (Eğer korkuyorsanız) ifadesine gelince, korku burada eşlerin olmadığı kişilere yöneliktir, eğer eşler kastedilsaydı 'korktukları takdirde' denilirdi ve bu, kocanın karısına boşanma hakkının yetki sahibine devredildiği hakkında bir delildir.”⁷⁴⁶

İkinci kıraat olan “يُخَافَا” ise korkunun eşler dışındaki kişiler, yani velayet sahipleri veya yöneticiler tarafından hissedildiğini belirtir. Bu kıraate göre, hakem veya yöneticilerin boşanma durumunda Allah’ın sınırlarının ihlâl edilmesinden korkması söz konusudur. Hamza’nın tercih ettiği bu kıraat hakkında Kurtubî şu yorumu yapar: “*Bu kıraat, velilerin ve yöneticilerin, eşlerin birbirlerine karşı haklarını yerine getirmeye hale gelmesi durumunda harekete geçmelerini ifade eder. Eğer korku yalnızca eşlere atıf yapsaydı, ayette ‘korktukları takdirde’ gibi bir ifade yer alırdı. Bu nedenle, yönetici ve hakemlerin müdahalesi, özellikle eşlerin haklarının korunması ve sürecin meşru bir zeminde ilerlemesi açısından önemlidir.*”⁷⁴⁷

⁷⁴⁴ Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 36.

⁷⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/137.

⁷⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/137-138; İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 135.

⁷⁴⁷ İbn Rüşt, *el-Kesf*, 1/295.

Mekki b. Ebû Talib ise “يُخَافًا” kıraatinin, eylemin öznesinin belirtilmediğini, ancak bunun veliler ve yöneticiler olduğunu ifade ettiğini belirtir. Ona göre, bu kıraat, boşanma sürecinin yalnızca eşlerin duygusal ya da keyfi kararlarına dayanmasını engelleyerek daha geniş bir sorumluluk çerçevesi çizer. Bu bağlamda Kurtubî, “يُخَافًا” kıraatinin, karar mekanizmalarında adaletin ve hakların gözetilmesi açısından daha kuvvetli bir delil sunduğunu ifade eder.⁷⁴⁸

Her iki kıraati bir arada değerlendirdiğimizde, boşanma sürecinde hem eşlerin kendi korkuları hem de yöneticilerin veya hakemlerin endişeleri dikkate alınmasının önemi ortaya çıkar. Eşlerin Allah’ın sınırlarını ihlâl etme korkusuyla fidye yoluyla boşanma istemeleri durumunda, bu meşru kabul edilir. Ancak yöneticilerin veya hakemlerin, boşanma kararının keyfi olmadığını ve tarafların haklarının korunmasını sağlamaları da zorunludur. Böylece, her iki kıraat de hakların korunması ve sürecin meşruiyeti noktasında birbirini tamamlar. Bu bağlamda, Peygamber Efendimiz’den (s.a.v.) rivayet edilen bir hadis, boşanma taleplerinin keyfi olmaması gerektiğine işaret eder. Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bir kadın, kocasından sebepsiz boşanma istediğinde, cennet kokusunu alamaz.” Bu hadis, kadınların boşanma taleplerinin meşru bir sebebe dayanması gerektiğini vurgular. Aksi takdirde, bu talep, Allah’ın koyduğu sınırların ihlali anlamına gelir ve büyük bir günah olarak değerlendirilir.

Her iki kıraat de boşanma sürecinde tarafların sorumluluklarının bilincinde olmasını ve kararların keyfi değil, Allah’ın sınırlarına riayet ederek alınmasını teşvik etmektedir. Bu okumalar, İslam’ın sosyal adaleti ve aile birliğini koruma çabasını açıkça yansıtmaktadır.

4.2.45 Bakara 233. Ayeti

[وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعُهَا لَا تُضَارُّ وَالِدَةٌ بَوْلِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ]

4.2.45.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesîr ve Ebû Amr ve Yakûb “لَا تُضَارُّ” okudular.
- 2) Ebû Ca’fer “لَا تُضَارُّ” ve “لَا تُضَارُّ” okudu.

⁷⁴⁸ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/465.

- 3) Diğerleri “لا تضار” olarak okudular.⁷⁴⁹
- 4) İbn Kesîr “ما أتيتم” okudu.
- 5) Diğer kıraat alimleri ise “ما أتيتم” okudu.⁷⁵⁰

4.2.45.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"الضرر" kelimesi kişinin kötü durumu; ya bilgi, erdem ve iffetin eksikliğinden dolayı kendi içinde olabilir; ya da vücudunun bir parçasının eksikliği veya kusurundan dolayı olabilir; ya da açık bir durumda, mal ve itibarın eksikliğinden dolayı olabilir. Zarar, mutluluk ve nimetlerle karşılaşılır, zarar faydayla karşılaşılır. "الإضرار" ise kişiyi zarar verici şeylere yönlendirme, onu istemediği şeyleri yapmaya zorlama, tanışıklıkta onu hoşlanmadığı şeyleri yapmaya zorlamak anlamına gelir.

4.2.45.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ” ayeti, annelerin çocuklarını emzirmesi konusundaki sorumluluğa ve bu sürecin hükümlere bağlanmasına dair önemli ilkeler içermektedir. "Çocukları" ifadesinin annelere olan merhameti artırmak ve sorumluluk duygusunu güçlendirmek için vurgulandığı belirtilmiştir. Bu ifade, zorunluluk durumunda emzirmenin anne için farz olduğunu, ancak annenin bu görevi yerine getirmekte zorlanması hâlinde, babanın çocuğa başka bir sütanne bulma sorumluluğu taşıdığını gösterir. Allah Teâlâ'nın şu buyruğu bunu destekler: “فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ”⁷⁵¹, yani anlaşarak ve uzlaşarak bir çözüm bulunabilir.

Bu bağlamda, fakihler arasında bazı ihtilaflar söz konusudur. Ebû Hanîfe (rahimehullah), bir adamın, eşine çocuğunu emzirmesi için ücret ödemesini caiz görmemiştir. Ona göre, bir annenin kendi çocuğunu emzirmesi doğal bir görev olduğundan, bu görev için ücret talep edilmesi uygun değildir. Ancak, Şâfiî bu uygulamayı caiz görmüş ve annenin, iddet dönemi sona erdiğinde ücret karşılığı çocuğunu emzirebileceğini ifade etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ, annenin rızkını ve giyeceğini babaya yüklemiştir. Nitekim “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”⁷⁵² buyrulmaktadır. İddet süresinin sona ermesiyle birlikte, bu yükümlülük ortadan kalkar ve annenin emeği için bir bedel talep etmesi meşru hale gelir.

⁷⁴⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

⁷⁵⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 503-504.

⁷⁵¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 356.

⁷⁵² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 356.

“حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ” ifadesi, emzirme süresinin iki tam yıl olduğunu açıkça vurgular. "Kâmil" sıfatı, bu sürenin eksiksiz olması gerektiğini belirtir. Emzirme süresi, annenin çocuğuna olan şefkati ve çocuğun beslenme ihtiyacının doğal bir parçasıdır. Ancak Allah Teâlâ, devamında şu hükmü getirmiştir: “فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا”, yani anne ve baba karşılıklı rıza ve danışma ile emzirmenin erken sonlandırılmasına karar verirlerse, bunda bir sakınca yoktur. Bu hüküm, iki yıl şartının ideal bir süre olduğunu, ancak tarafların uzlaşması durumunda esnetilebileceğini gösterir.⁷⁵³

İki tam yılın ardından emzirmenin sona ermesi, fıkhî âlimleri arasında farklı yorumlara yol açmıştır. Ketâde, bu sürenin insan onuruna saygı nedeniyle belirlenmiş olduğunu ve iki yılın ardından emzirmenin dinî bir hüküm olmaktan çıktığını ifade eder. Bazı âlimler, iki yılı az da olsa aşan bir sürenin kabul edilebilir olduğunu savunmuştur. Ebû Hanîfe, emzirme süresini otuz ay olarak belirlerken, Züfer bu sürenin üç yıl olması gerektiğini belirtmiştir. Bu süreler, çocuğun normal yemek yemeyi öğrenmesi ve sütten kesilme sürecine hazırlanması amacıyla önerilmiştir.⁷⁵⁴

Boşanma ve emzirme hükümleri birlikte değerlendirildiğinde, özellikle boşanmış kadınların çocuklarını emzirmesi ve bu süreçte karşılaşılabilecekleri zorluklar ele alınmıştır. Annenin çocuğunu emzirme sorumluluğu, aynı zamanda babanın çocuğun bakımına dair yükümlülükleriyle dengelenmiştir. Zira لَا تُضَارُّ وَالِدَةُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بَوْلِدُهُ ifadesi, annenin çocuğu nedeniyle haksız bir muamele görmemesi gerektiğini, babanın da aynı şekilde sorumluluklarını ihmal etmemesi gerektiğini vurgular. Çocuğun babasının yokluğu durumunda ise bu sorumluluk, “وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ” şeklinde ifade edildiği üzere mirasçılara geçmektedir.⁷⁵⁵

Son olarak, emzirme ve çocuğun bakımı konusundaki tüm süreçler Allah’a karşı sorumluluk bilinciyle yürütülmelidir: (وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ). Anne, baba veya diğer veliler, çocuğun ihtiyaçlarını karşılamada güçlerinin yettiği kadar sorumluluk üstlenmeli ve israf ya da ihmalden kaçınmalıdır. Bu hükümlerin tümü, çocuğun hem fiziksel hem de manevi açıdan sağlıklı bir şekilde büyümesini sağlama amacını taşır.⁷⁵⁶

⁷⁵³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 357.

⁷⁵⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 357.

⁷⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 2/429.

⁷⁵⁶ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/117-118.

4.2.45.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“لَا تُضَارَّ” ve “لَا تُضَارَّ” kiraatleri, anne ve babanın boşanma sonrasında çocuklarına karşı sorumluluklarıyla ilgili olarak farklılıklar sunar.

“لَا تُضَارَّ” kiraati, anne veya babanın birbirine zarar vermemesini ifade eder. Bu kiraatte, özellikle annenin çocuğu bir koz olarak kullanarak babaya karşı aşırı taleplerde bulunmaması veya daha fazla ücret istememesi gerektiği vurgulanır. Aynı şekilde, babanın da annenin taleplerini zorla kabul ettirmeye çalışmaması gerektiği belirtilir. Bu kiraat, taraflar arasında herhangi bir baskı veya haksız muamele yapılmamasını amaçlar.

“لَا تُضَارَّ” kiraati ise daha geniş bir anlam taşır ve tarafların birbirine zarar vermemesi gerektiğini ifade etmekle birlikte, çocuğa karşı sorumlulukların yerine getirilmesi gerektiğini de ima eder. Bu kiraatte, eşlerin çocuğa yönelik görevlerini ihmal ederek ya da birbirleriyle çekişme halinde çocuk üzerinde olumsuz etkiler yaratmamaları gerektiği vurgulanır. Bu yaklaşım, taraflar arasında açıkça bir çatışma yaşanmasa bile çocuğun korunmasına odaklanır.

Ayetin bir diğer kısmında geçen “مَا آتَيْتُمْ” ve “مَا آتَيْتُمْ” kiraatleri, babanın çocuğa bakan anneye yönelik maddi yükümlülüklerini açıklamada farklı ifadeler sunar. “مَا آتَيْتُمْ” okuması verdiğiniz anlamına gelir ve babanın annenin ihtiyaçlarını karşılamak üzere yaptığı harcamaları ifade eder. Bu kiraat, annenin masraflarının düzenli bir şekilde ve gönüllü olarak karşılanması gerektiğini vurgular. “مَا آتَيْتُمْ” okuması ise aynı kavramı farklı bir dil yapısıyla ifade eder, ancak bu bağlamda annenin hak ettiği nafakanın gönülden, geciktirilmeden ve özenle ödenmesi gerektiği mesajını güçlendirir.

Bu iki kiraatın birleştirilmesiyle ayet, boşanmış çiftlerin çocuklarına ve birbirlerine karşı adil ve sorumlu davranmaları gerektiğini açıkça teşvik eder. Anne ve babanın, boşanma durumunda dahi çocuğun refahını öncelemeleri gerektiği, maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılamaktan geri durmamaları gerektiği vurgulanır. Özellikle, tarafların çocuğu bir araç olarak kullanarak birbirlerine zarar vermemesi gerektiği belirtilir. Bunun yerine, çocuğa yönelik tam bir bakım ve ilgi sağlanmalıdır. Bu yaklaşım, İslam’ın boşanma durumunda bile aile bağlarını korumaya verdiği önemi ve çocuğun haklarının korunmasını merkeze aldığını göstermektedir.

Her iki kiraat de anne ve babanın çocuklarına karşı olan görevlerini hatırlatırken, tarafların birbirine karşı sorumluluklarını da göz ardı etmemektedir.

Çocukların masraflarının özenle ve gönüllü olarak karşılanması, İslam'ın aile içindeki ahlaki ve maddi dengeyi gözeten öğretilerinin bir yansımasıdır. Bu, Müslüman aile yapısının, boşanma ve ayrılık gibi zorlu durumlarda bile çocukların refahını ön planda tutmasını hedefler.

4.2.46 Bakara 236. Ayeti

[لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ]

4.2.46.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâî ve Halef “تَمَسَّوْهُنَّ” okudu.
- 2) Diğer kıraat alimleri ise “تمسوهن” okudu.
- 3) Ebu Ca'fer, Hamza, Kisâî, Halef, İbn Zekvan ve Hafs “قَدَرُهُ” okudu.
- 4) Diğerleri ise (قَدَرُهُ) okudu.⁷⁵⁷

4.2.46.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"المس" kelimesi dokunma ve dokunma hissiyle farkındalık olduğu durumlarda kullanılır. Ayrıca nikah anlamına kinayeten de kullanılır.⁷⁵⁸

القدرة kelimesi bir insanla vasıflandırıldığında ona bir eylemi gerçekleştirme yeteneği veren bir durum adıdır.⁷⁵⁹ El-Firuzâbâdî bu kelimenin anlamıyla ilgili olarak, zenginlik ve bolca, güç ve kuvvet, anlamını taşıdığını ifade eder.⁷⁶⁰

4.2.46.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî'ye göre bu ayet, cinsel ilişki gerçekleşmeden önce yapılan boşanma durumunu ele alır ve önceki ayetlerde bahsedilen iddet gerektiren boşanmadan farklı bir hüküm ortaya koyar. Ayette geçen “لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ” ifadesi, kadınlarla cinsel ilişkiye girilmeden veya mehir belirlenmeden gerçekleşen boşanmanın, erkekler için günah olmadığını bildirir. Ancak bu durumda erkeklerin, kadınlara uygun bir şekilde maddi bir karşılık vermesi gerekliliği vurgulanır.⁷⁶¹ Celâleyn Tefsiri'nde bu durum şöyle açıklanır: “*Cinsel ilişki gerçekleşmeden veya bir mehir belirlenmeden yapılan boşanma, erkekler için herhangi bir günah oluşturmaz. Ancak, ayrılık sonrası kadınlara uygun bir hediye ya da maddi destek verilmesi gerekir.*”

⁷⁵⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

⁷⁵⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 766-767.

⁷⁵⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 657.

⁷⁶⁰ Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/641.

⁷⁶¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 366.

”أَوْ تَقْرَضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ ifadesi, boşanma öncesinde bir mehir belirlenmişse, bunun ödenmesi gerektiğini ifade eder. Ancak cinsel ilişki gerçekleşmeden ve mehir belirlenmeden boşanma durumunda kadınlara, uygun bir miktarda maddi yardım yapılmalıdır. Bu, erkeğin maddi durumuna göre farklılık gösterir. Ayetin devamında geçen ”عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدْرُهُ“ ifadesi, erkeğin ekonomik durumuna uygun bir ödeme yapılmasını emreder. Maddi imkânı geniş olanların daha fazla, dar olanların ise durumlarına uygun şekilde destek sağlamaları gerektiği belirtilir.⁷⁶²

Sonrasında yer alan (مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) ifadesi, bu maddi desteğin, ahlaki değerlerle uyumlu, adil ve makul bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgular. Bu, sadece hukuki bir zorunluluk değil, aynı zamanda iyilikseverlik ve ihsan kavramları çerçevesinde bir ahlaki sorumluluktur.⁷⁶³

Bu ayetin mesajı, boşanma durumunda dahi kadın haklarının korunmasını sağlamaktır. İslam, boşanma gibi olumsuz bir durumda bile, tarafların birbirlerine karşı saygı ve adaletle davranmalarını emreder. Cinsel ilişki gerçekleşmeden boşanmış bir kadına yönelik maddi destek, onun mağduriyetini önlemeye ve toplum içinde saygınlığını korumaya yöneliktir. Böylelikle, ayrılık sonrasında dahi kadınların haklarının ihmal edilmemesi gerektiği vurgulanmıştır.⁷⁶⁴

4.2.46.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetin farklı kiraatleri, boşanma öncesi cinsel ilişki durumu ve boşanma sonrası maddi yükümlülükler hakkında farklı anlamlar sunmaktadır. ”تَمَسَّوْهُنَّ“ ve ”تَمَسَّوْهُنَّ“ okumaları arasındaki fark, cinsel ilişki teriminin ifade ettiği etkileşim düzeyi üzerinden yorumlanır. Kurtubî, ”تَمَسَّوْهُنَّ“ kiraatinin iki tarafın aktif bir etkileşimini ifade ettiğini, dolayısıyla ilişki sırasında karşılıklı bir eylemi vurguladığını belirtir. Bu kiraatte, fiil temas anlamını karşılıklı bir durum olarak ifade eder. Kurtubî bu yorumu farklı örneklerle destekleyerek bu durumun bazen bir eylem karşılıklı bir etkileşimi ifade etmek için kullanıldığını ifade eder.

”تَمَسَّوْهُنَّ“ kiraati ise daha genel bir anlam taşır ve bir tarafın diğerine yönelik eylemini ifade eder. İmam Taberî bu iki kiraatin aynı anlamı paylaştığını ancak ince bir fark sunduğunu vurgular: ”تَمَسَّوْهُنَّ“ ifadesi karşılıklı fiziksel temasın doğrudan

⁷⁶² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 366.

⁷⁶³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 367.

⁷⁶⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/ 367.

gerçekleştiğini ima ederken, “تَمْسُوهُنَّ” daha genel bir temas anlamına sahiptir ve bireyin bir başkasına dokunmasını kapsar. Bu iki kıraat, temelde aynı anlamı taşıdıkları için hüküm açısından bir farklılık oluşturmaz.⁷⁶⁵

Ayetin bir diğer kısmındaki “قَدْرَهُ” ve “قَدْرَهُ” okumaları, boşanma sonrası mali yükümlülüklerin kapsamını açıklamakta farklı bir yaklaşım sergiler. “قَدْرَهُ” okuması, harcamaların kişinin mali gücüne ve çabasına uygun şekilde yapılması gerektiğini vurgular. Bu okuma, kişinin mevcut ekonomik durumu ve imkanları doğrultusunda, elindekiyle en iyi şekilde harcama yapmasını öngörür. Diğer yandan, “قَدْرَهُ” kıraati, harcamanın boşanan kişinin durumuna, yani kadının ekonomik ihtiyaçlarına göre belirlenmesi gerektiğini ifade eder. Bu kıraatte, nafakanın miktarının karşı tarafın ihtiyaçlarına ve sosyal durumuna göre ayarlanması gerektiği belirtilir.

Alûsî, bu iki kıraat arasındaki farkı “قَدْرَ” kelimesinin, kişinin gücünü ve ekonomik kapasitesini ifade ettiğini, “قَدَرَ” kelimesinin ise harcamanın miktarını belirttiğini ifade eder. Ebu Hayyan, Arap dilindeki birçok âlimin bu iki kelimenin temel anlam açısından birbirine yakın olduğunu kabul ettiğini, ancak kullanım bağlamında ince farklar taşıdığını ifade eder.⁷⁶⁶

Bu iki kıraati bir araya getirdiğimizde şu sonuç ortaya çıkar: Bir adamın, cinsel ilişki gerçekleşmeden veya mehir belirlenmeden önce karısını boşadığı durumlarda, kadına maddi destek sağlaması bir zorunluluktur. Ancak bu destek, hem erkeğin mali gücüne hem de kadının ihtiyaçlarına uygun şekilde belirlenmelidir. Bu kıraatler, adil bir nafaka düzenlemesi yapılması gerektiğini açıkça ortaya koyar ve İslam’ın ekonomik ve sosyal dengeyi sağlama amacını yansıtır.⁷⁶⁷

4.2.47 Bakara 240. Ayeti

[وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ]

4.2.47.1 Kıraatler

- 1) Ebu Amr, İbn Amir, Hamza ve Hafs “وصيئة” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “وصيئة” okudu.⁷⁶⁸

⁷⁶⁵ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/529.

⁷⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 2/243.

⁷⁶⁷ El-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/153.

⁷⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

4.2.47.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"الوصية" kelimesi kişinin başkalarına tavsiyede bulunduğu bir şeyi ifade eder.⁷⁶⁹

4.2.47.3 Tefsir

Mazharî'ye göre " (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ) " yani ölenler için, "توفي" kelimesi bir şeyin tamamını almak anlamına gelir. " (مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ) " yani eşlerini bekleyenler, " (بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) " bu, eğer sayılar gecelerle ve gündüzlerle belirsizse, genellikle gecelerin daha fazla olduğu bir dönemi içerir. Ayet, hamileler ve diğer kadınları kapsar, ancak hamilelerin hükmü, "hamile kadınların (حَمْلُهُنَّ) " ifadesiyle değiştirilerek iptal edilmiştir. İbn Mesud dedi ki: "Boşanma süresi" anlamına gelen Kısa Sure, Yani "Boğa" Sûresinden sonra indi.⁷⁷⁰

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Mesru b. Mukrima'nın ifadesine göre, İslam'a geçen Sebî'a, kocasının ölümünden sonra birkaç gece doğurdu. Sonra Peygamber (s.a.v.) 'e gelip ona evlenme izni istedi, izin verildi ve evlendi. Bir kadının eşinin ölümünden sonra beklemesi gereken süre iki ay ve beş gün olarak kabul edilir.⁷⁷¹

Bu ayette Rabbimiz, boşanmış kadınlar için vasiyetin zorunlu olduğunu belirtir, "وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ" yani ölenlerin arasında, siz erkeklerin eşlerinize vasiyet vermesi gerektiğini belirtir, " (متاعا إلى الحول) " yani bir yıllık geçim. Bu, onların yıl boyunca yiyecek, giyecek, barınma ve ihtiyaçları için harcaması gereken miktardır, " (فإن خرجن) " yani eğer kendi başlarına bu süre dolmadan çıkarsalar, o zaman onlar için bir sorumluluk yoktur, " (فيما فعلن في أنفسهن من معروف) " yani evlenmeye hazırlık anlamına gelir.⁷⁷²

4.2.47.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"وصية" ve "وصية" kıraatleri, kocaları vefat eden kadınların haklarını koruma ve onların maddi güvencelerini sağlama yükümlülüğüne dair farklı vurgu noktaları içerir. İmam Taberî, bu kıraatlerin temel anlamda aynı amaca hizmet ettiğini, ancak ifade biçimlerinde küçük farklılıklar bulunduğunu belirtir.

"وصية" kıraati, yükümlülüğü doğrudan ifade eden bir yapıya sahiptir. Bu kıraatte, ölen kocanın eşine vasiyet bırakması gerektiği açık bir emir olarak belirtilir.

⁷⁶⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 873.

⁷⁷⁰ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/ 356.

⁷⁷¹ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/ 363-364.

⁷⁷² el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 1/290-291.

Vasiyet, hem eşin gelecekteki ihtiyaçlarını karşılamayı hem de İslam'ın kadınlara yönelik adalet ve merhamet ilkelerini uygulamayı hedefler.⁷⁷³

”وصية” okuması ise vasiyetin genel bir kural olarak yazılıp sabitlenmiş olduğunu ifade eder. Bu kıraatte, ölen kişinin eşine yönelik vasiyet etme zorunluluğu, bir hak ve sorumluluk olarak tanımlanır. Vasiyet, ölen kocanın eşine yönelik son bir iyilik ve koruma eylemi olarak anlam kazanır.

Bu iki kıraat birleştirildiğinde, ayetin anlamı şu şekilde genişler: Vasiyet, kocanın eşine yönelik hem bir yükümlülüğü hem de eşin bir hakkıdır. Ölüm anında, ölen koca eşine malvarlığı ve haklarını koruma yönünde bir vasiyet bırakmalıdır. Bu vasiyet, bir yıl boyunca eşin temel ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde düzenlenmeli ve uygulanmalıdır. Böylece, vasiyet hem sosyal adaletin hem de bireysel sorumluluğun bir tezahürü olarak kabul edilir.⁷⁷⁴

4.2.48 Bakara 245. Ayeti

[مَنْ ذَا الَّذِي يقرضُ الله قرضًا حسنًا فيضاعفه له أَضعافًا كثيرة وَالله يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ]

4.2.48.1 Kıraatler

- 1) Nâfi, Ebu Amr, Hamza, Kisai ve Halef “فيضاعفه” okudu.
- 2) İbn Kesîr ve Ebu Ca’fer “فيضعفه” okudu.
- 3) İbn Amir ve Yakub “فيضعفه” okudu.
- 4) Âsım “فيضاعفه” okudu.⁷⁷⁵

4.2.48.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"الضعف" kelimesi, birbirini tamamlayan kelimelerden biridir, sayılarla ilgilidir. Eğer bir şeye "أضعفت" veya "ضعفته" veya "ضاعفته" denirse, bu, ona daha fazla benzer veya daha fazlasını eklediği anlamına gelir. Bazıları "ضاعفت"’ın "ضعفت"’tan daha etkili olduğunu söylemektedir.⁷⁷⁶

4.2.48.3 Tefsir

Kâdı Senâullah’a göre “يقرضُ الله قرضًا حسنًا” ifadesi, Allah yolunda yapılan infakın, sanki bir borç verme (karz) işlemiymiş gibi ifade edilerek teşvik edilmesini içerir. Burada "قرض" kelimesi, maddi bir varlığın ödünç verilmesini ifade eder ve genellikle ödünç alan kişinin aynı miktarı geri ödemesi gerektiği anlamını taşır. Bu

⁷⁷³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/578.

⁷⁷⁴ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 2/158-159.

⁷⁷⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/228.

⁷⁷⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 508.

kavramın, insan ile Allah arasında kullanılması, farklı bir anlatımdır ve kişinin Allah’a yaptığı harcamaların karşılığını alacağını ifade eder.⁷⁷⁷

Kâdı Senâullah, Allah bu ayette infak edenleri sanki O’na borç veren kişiler olarak tasvir eder. Bu, insanları cömert olmaya teşvik eden güçlü bir anlatım biçimidir. Taberî, bu durumu şöyle açıklar: "Allah yolunda harcama yapan kişi, ya güçlü birini desteklemek ya da ihtiyacı olan birine yardım etmek niyetindedir. Allah, bunu ‘iyi bir borç’ olarak adlandırır, çünkü bu harcama, Allah’ın öğütlediği ve teşvik ettiği bir eylemdir." Bu bağlamda, infak eden kişi, Allah’a olan itaatini gösterirken aynı zamanda O’ndan büyük bir karşılık alacağını bilir.⁷⁷⁸

Ayette geçen “قَرْضًا حَسَنًا” ifadesi, helal ve güzel bir şekilde yapılan infakın önemini vurgular. Burada karz-ı hasen ifadesiyle, samimiyetle ve ihlasla yapılan harcamalar kastedilir. Böyle bir infakın karşılığı, Allah tarafından kat kat artırılacağı “فِيضًا عَفَا لَهُ” şekline ifade edilmiştir.⁷⁷⁹ Bu, yapılan harcamanın ahirette bereketlenerek kişiye geri döneceğini ifade eder. İbn Mesud’un rivayet ettiği bir hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: “*Her borç bir sadakadır.*” Bu hadis, borç vermenin veya infak etmenin İslam’da ne denli büyük bir sevap taşıdığını açıkça ortaya koyar.⁷⁸⁰

Bir başka rivayette, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle der: “*Bir Müslüman, başka bir Müslüman’a bir kez borç verirse, bu, onun için iki kat sadaka sevabı olarak yazılır.*” Bu, Allah’ın, O’na yapılan her güzel işin sevabını artırarak geri vereceğini teyit eden bir öğretiyi ifade eder.⁷⁸¹

Bazı âlimler, bu ayette geçen karz kelimesinin mecazi bir anlam taşıdığını belirtir. Buna göre, burada geçen borç verme kavramı, kişinin yaptığı iyi ameller karşılığında Allah’tan sevap beklemesini temsil eder. Bu mecazi anlam, kişinin, infakı ya da yaptığı güzel işleri bir tür yatırım olarak görmesini sağlar. Ancak bu yatırım, dünyevî bir kazanç beklentisi yerine ahirette kat kat fazlasıyla geri alınacak bir sevap anlayışını temsil eder.⁷⁸²

⁷⁷⁷ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/379.

⁷⁷⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/379.

⁷⁷⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/379.

⁷⁸⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/380.

⁷⁸¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/380.

⁷⁸² Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/380.

Bu ayet, Allah yolunda infak yapmayı ve cömertliği teşvik eder. İnsanların mallarını Allah yolunda harcamalarının hem dünya hem de ahiret için kazançlı bir yatırım olduğu vurgulanır. Allah, bu infakları hem kişisel bir ibadet hem de toplumsal yardımlaşma aracı olarak tanımlamış ve bunun ahlaki bir sorumluluk olduğunu bildirmiştir. Şeytan ise insanları bu tür iyiliklerden alıkoyarak isyana teşvik eder. Ancak, Allah'ın kullarına rızık verme konusunda genişletici ve daraltıcı yetkisinin yalnızca O'na ait olduğu hatırlatılır.⁷⁸³

4.2.48.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Nasb ile okunuşun yönü, fiilin istifhâmdan sonra gelen fâ sebebiyle, takdiren "أن" ile mansûb kılınmasıdır. عَيْن harfindeki teşdîd ve tefhîm (hafifletme) ise, iki ayrı lehçe olup her ikisi de câizdir.

Mekkî b. Ebî Tâlib bu konuda şöyle der: “Teşdîdli ve hafifletilmiş iki kıraate gelince, bunlar aynı anlama gelen iki lehçedir. Her ikisinde de maksat, çokluk ve mükâfatlandırmadır.” İbn Zencele ise şu açıklamada bulunur: “Kisâ der ki: Her iki kıraat de aynı anlamdadır; yani 'kat kat verme' ve 'çoğaltma' manasına gelir.” Kurtubî de bu görüşü destekleyerek şöyle der: “Teşdîd ve tefhîm, anlam bakımından iki farklı lehçedir.”⁷⁸⁴

4.2.49 Bakara 249. Ayeti

[فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَلَمَّا جَاوَزَهُ هُوَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ قَالُوا لَا طَاقَةَ لَنَا الْيَوْمَ بِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ]

4.2.49.1 Kiraatler

- 1) Nâfi', Ebu Ca'fer, İbn Kesir ve Ebu Amr “غُرْفَةً” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “غُرْفَةً” okudu.⁷⁸⁵

4.2.49.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"الغرف" kelimesi bir şeyi yükseltmek ve onu almak anlamına gelir. Ayrıca "الغُرْفَةُ" kelimesi tanınan şey anlamına da gelir.⁷⁸⁶

⁷⁸³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/592.

⁷⁸⁴ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 2/592

⁷⁸⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/230.

⁷⁸⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 605.

4.2.49.3 Tefsir

Kâdı Senâullah bu ayet, Talut'un liderliğindeki birliğin Kudüs'ten ayrılarak düşmanlarıyla yüzleşmek üzere yola çıkmasının ardından Allah tarafından bir sınava tabi tutulmalarını anlatır. Allah, Talut'a, birliklerin itaatkâr olanlarıyla olmayanlarını ayırt edecek bir sınav vereceğini bildirmiştir. Celâleyn tefsirinde, bu olay detaylı bir şekilde açıklanır. “فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ” ifadesi, Talut'un ordusuyla birlikte Kudüs'ten ayrıldığını belirtir. Ordunun yolda şiddetli bir sıcaklıkla karşılaşarak susuzluk çektiği aktarılır. Bu noktada Talut, bir nehri işaret ederek Allah'ın bu nehri bir sınav olarak belirlediğini bildirir. Bu sınav, askerlerin itaatkârlıklarını ölçmek ve sabırlı olanları belirlemek için düzenlenmiştir.⁷⁸⁷

Tefsiru'l Mazharî'ye göre Talut, askerlerine “فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ” / “Kim nehirden kana kana içerse, onun kendisiyle olmadığını, ancak eliyle sadece bir avuç su alanların bu sınavı geçeceğini” bildirir. Bu ifade, açgözlülük yapmadan sadece ihtiyacı kadar almak gerektiğini ima eder. Ancak ordunun büyük çoğunluğu bu sınava dayanamaz ve bol miktarda su içer. Sadece küçük bir grup, Talut'un emrine uyarak bu sınavı geçer.⁷⁸⁸

Nehri geçen Talut ve az sayıdaki mümin asker, Câlût ve onun güçlü ordusuyla karşılaştıklarında büyük bir korkuya kapılırlar ve kendilerinin güçsüz olduklarını belirtirler. Bu durum, ordunun çoğunda cesaretin kırıldığını gösterir. Ancak Allah'a olan imanları tam olanlar ve Allah'ın yardımına güvenenler, onları cesaretlendirerek “كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ” sözlerini dile getirirler. Bu ifade, zaferin sayısal üstünlükle değil, Allah'ın yardımıyla kazanıldığını vurgular. Ayrıca, Allah'ın sabredenlerle birlikte olduğu belirtilir.⁷⁸⁹

Bu olay, müminlere Allah'ın sınavlarının itaat ve sabırla geçilebileceğini öğreten önemli bir ders niteliğindedir. Talut'un ordusundaki sınav, kimlerin sadık ve sabırlı olduğunu ortaya çıkarmış, sayıca az olan bir grubun Allah'ın yardımıyla büyük bir düşmanı mağlup edebileceğini göstermiştir. Ayet, zorluklar karşısında Allah'a güvenmenin ve sabırlı olmanın zaferin anahtarı olduğunu ifade eder.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/385.

⁷⁸⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/385.

⁷⁸⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/385.

⁷⁹⁰ Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 41.

4.2.49.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“غُرْفَة” ve “غُرْفَة” kiraatleri, Talut’un ordusunun nehirdeki sınavına ilişkin farklı anlam incelikleri sunar. Her iki okuma da temel olarak ordunun su içme miktarını veya tarzını sınırlandıran bir kuralı ifade eder.

“غُرْفَة” kiraati, suyun miktarını vurgular. Bu kiraatte, içilmesine izin verilen miktar, bir elin avuçlayabileceği kadar su olarak belirtilir. Mekki b. Ebû Talib’e göre, bu kiraat, doldurulan suyun adı olarak kabul edilir; sanki şöyle denmiştir: “Sadece bir avuç dolusu su alan dışında.”⁷⁹¹ Tabersî de bu görüşü destekleyerek “غُرْفَة” kiraatinin, bir kişinin avucunu doldurarak içtiği su miktarına işaret ettiğini belirtir.⁷⁹² Bu bağlamda, kısıtlama suyun ne kadar içilebileceği üzerine odaklanır.⁷⁹³

“غُرْفَة” okuması ise içme eyleminin sıklığını vurgular. Bu kiraatte, askerlerin sadece bir kez su alma hakkı olduğu belirtilir. Yani, “غُرْفَة” su içmek için yapılan bir hareketi veya su alma sayısını ifade eder. Tâhir b. Âşûr, bu kiraatin, tek seferlik su alımı anlamını taşıdığını belirtir ve bu eylemin eliyle sınırlı olduğunu, dolayısıyla sadece bir seferlik bir içmenin kastedildiğini ifade eder. Kurtubî ve Taberî de bu görüşü destekleyerek “غُرْفَة” kiraatinin, su içme eyleminin sıklığına vurgu yaptığını belirtir.

Bu iki kiraatin birleştirilmesiyle Talut’un ordusundaki askerler, sadece bir defa olmak üzere, elleriyle bir avuç dolusu su içmekle sınırlandırılmış olması anlamı ortaya çıkar. “بيده” ifadesi, bu sınırlamanın bir sembolü olarak, içme eyleminin miktarını ve yöntemini belirler. Böylece, “غُرْفَة” kiraati suyun miktarını, “غُرْفَة” kiraati ise içme eyleminin sıklığını vurgulayarak birbirini tamamlar.⁷⁹⁴

4.2.50 Bakara 251. Ayeti

[فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ

النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ]

4.2.50.1 Kiraatler

- 1) Nâfi’, Ebû Ca’fer ve Yâkûb "دَفَاع" okudu.
- 2) Diğer kiraat imamları ise "دَفْع" okudu.

⁷⁹¹ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 2/619; Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/253.

⁷⁹² Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/114.

⁷⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/304.

⁷⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/498.

4.2.50.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"دفع" kelimesi ardından "إلى" geldiğinde, verme anlamını gerektirir. Ayrıca ardından "عن" geldiğinde, koruma anlamını gerektirir.

4.2.50.3 Tefsir

Mazharî'ye göre "فَهَرَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ" ifadesi, müminlerin Allah'ın yardımıyla düşmanlarına karşı zafer kazandıklarını belirtir. Bu zafer, Talut'un ordusunun sayıca ve donanımca az olmasına rağmen Allah'ın iradesi ve inayetiyle mümkün olmuştur. Ayet, zaferin sebebinin Allah'a bağlayarak, inananların sabır ve tevekkül ile nasıl üstün gelebileceğini vurgular. Bu bağlamda, Davud'un (a.s) "Câlût'u öldürmesi, Allah'ın takdiri ve inayetiyle gerçekleşen bir kahramanlık örneği olarak öne çıkar.⁷⁹⁵

Müellif'e göre Hz. Dâvûd, babası ve kardeşleriyle birlikte Talut'un ordusundaydı. Rivayetlere göre, nehir sınavını başarıyla geçtikten sonra düşmanla yüzleşmek üzere hazırlık yaparken, Allah, Davud'a Calut'u öldürme görevini yükledi. Rivayetlere göre, Davud yolculuk sırasında konuşan üç taş bulur ve bu taşlar ona Calut'u öldüreceğini haber verir. Davud, Talut'un kendisine verdiği zırh ve silahları bir kenara bırakır ve yalnızca elindeki sapanıyla Calut'a meydan okur. Calut, Davud'un fiziksel olarak küçük ve zayıf görünümünden dolayı alaycı bir şekilde konuşur, ancak Allah, Calut'un kalbine korku verir ve Davud, Allah'ın adıyla attığı taşlarla Calut'u öldürür.⁷⁹⁶

Bu zaferin ardından, Davud Talut'un kızıyla evlenir ve Talut'un vefatından sonra İsrailoğulları'nın kralı olur. Ayette geçen "وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ" ifadesi, Allah'ın Davud'a hem krallığı hem de peygamberliği verdiğini ifade eder. İsrailoğulları tarihinde daha önce bu iki makam aynı kişide birleşmemiştir. Allah, Davud'a Zebûr'u vahyetmiş, zırh yapma sanatını öğretmiş ve demiri yumuşatma yeteneği vermiştir. Bu, Allah'ın ona bahsettiği özel nimetlerden biridir.⁷⁹⁷

Ayet, ayrıca, Allah'ın dünyadaki düzeni korumak için insanları birbirlerine karşı nasıl dengelediğini "وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ" ayetiyle ifade eder. Bu ilahi düzen, müminlerin kâfirlere karşı mücadele ederek fesadı engellemesini ve toplumların ayakta kalmasını sağlar. Nesefî tefsirinde, bu durumun hikmeti detaylandırılır. Allah'ın, insanları birbirlerine karşı dengelemesi, müfsidlerin

⁷⁹⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/385.

⁷⁹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/386.

⁷⁹⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/387.

(bozguncuların) galip gelmesini önler, böylece insanların nesli ve tarım gibi temel ihtiyaçları korunur. Müminlerin mücadele etmemesi veya Allah'ın yardımını olmaması durumunda, kâfirlerin galip geleceği, iyilerin öldürüleceği ve toplumların yok olacağı belirtilir. Ancak Allah, lütfu ve yardımıyla bozgunculuğu önler ve düzeni sağlar.⁷⁹⁸

Bu ayet, Allah'ın yardımıyla müminlerin zafer kazanmasının, Davud'un kahramanlığının ve ilahi hikmetin bir ifadesidir. Müminler, sabır ve tevekkülle Allah'ın yardımını hak ettiklerinde, zaferin sayıca üstünlük veya maddi güce değil, Allah'ın iradesine bağlı olduğunu öğrenirler. Aynı zamanda, bu olay, Allah'ın insanları birbirlerine karşı dengeleyerek dünyada düzeni koruduğunu ve fesadı engellediğini vurgular.

4.2.50.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetin “وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ” şeklindeki ifadesi, Allah'ın yeryüzünde düzeni sağlama hikmetine ve insanları birbirlerine karşı dengeleyerek bozgunculuğu önleme yöntemine işaret eder. Bu ifadeyle ilgili kıraat farklılıkları, Allah'ın yaratıklarını koruma biçimlerini farklı yönlerden ele alır.

İmam Taberî'ye göre, bazı kıraat ehli bu ifadeyi “ولولا دفاع الله الناس” şeklinde kıraat etmiştir ve Allah'ın, yaratıkları üzerindeki mutlak egemenliğine vurgu yapmıştır. Bu anlayışa göre, Allah, kudretiyle yarattıklarını korur ve kimse O'nun takdir ettiği düzeni bozamaz. Allah'ın yaratıkları üzerindeki koruyucu gücü hem fiziksel hem de ahlaki düzenin devamı için bir gerekliliktir. Allah, yaratıklarını korurken herhangi bir yardıma ihtiyaç duymaz ve O'nun iradesine kimse karşı koyamaz.

Başka bir kıraat ise “دِفَاعُ اللَّهِ النَّاسَ” şeklinde okunmuş ve bu ifade, Allah'ın müminleri, O'na düşmanlık eden kâfir ve zalimlere karşı savunması anlamında yorumlanmıştır. Bu kıraat, Allah'ın, iman edenleri korumak için düşmanlarını kendi aralarında savaşarak etkisiz hale getirdiği veya onları iman edenlere zarar veremeyecek bir konuma getirdiği anlamına gelir. Bu yorum, Allah'ın dinini, müminlerini ve itaatkâr kullarını koruma hikmetine vurgu yapar.

İbn Âşûr ise, bu ayeti Allah'ın yaratıklarına yönelik koruyucu düzenine dair bir mübalağa ifadesi olarak görür. (mübalağa) ifadesi olarak görür. Bu, Allah'ın insanların

⁷⁹⁸ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/126.

haklarını ve toplum düzenini koruma yönündeki etkisinin ne kadar kapsamlı olduğunu vurgular. Allah, insanların kötü niyetlerini ve bozgunculuklarını sınırlandırarak yeryüzünde huzuru tesis eder.

Bu kıraatlerin birleştirilmesiyle, ayet şu mesajı taşır: Allah, yarattığı düzeni korumak için insanlar arasında bir denge mekanizması oluşturmuş, böylece hak sahiplerinin haklarını savunmasını ve zulme uğrayanların korunmasını sağlamıştır. Hak sahipleri, ellerindeki imkânlarla adaleti tesis etmeli, cahillerin ve zalimlerin zulmüne engel olmalıdır. Allah'ın bu dengeyi kurması, toplumda güvenlik ve huzurun devamını sağlar. Böylece, bireysel ve toplumsal sorumluluklar da hatırlatılmış olur..

4.2.51 Bakara 254. Ayeti

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ
وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ]

4.2.51.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir, Ebû Amr ve Yâkûb “لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة” şeklinde okudu.⁷⁹⁹

4.2.51.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"البيع" kelimesi satıcıdan ürün almak ve karşılığında ödeme yapmak anlamında kullanılır.

"الشراء" kelimesi ise ürünü satıcıya vermek ve karşılığında ödeme almak, ayrıca alışverişe satış da denilir.⁸⁰⁰

"الخلة" kelimesi dostluk anlamına gelir. delip geçmek anlamında gelir ki dost ruhu etkiler ve ok gibi insana tesir eder.⁸⁰¹

"الشفاعة" kelimesi ise birine yardım eden birisinin yanına katılmak ve onun için dua etmek ve genellikle daha yüce ve saygın birinin daha aşağı birine katılması için kullanılır.⁸⁰²

4.2.51.3 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre bu ayet, müminlere Allah yolunda harcamaları emreder ve cihad bağlamında yapılan maddi desteklerin önemine dikkat çeker. Ayetin uygunluğu, Allah'ın müminleri ve kâfirleri birbirinden ayırarak müminlere savaşmayı

⁷⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/211.

⁸⁰⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 155.

⁸⁰¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 290-291.

⁸⁰² İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 458.

emretmesiyle ilgilidir. Müminler, cihadın gerekliliklerini yerine getirirken maddi desteklere ihtiyaç duyar. Bu nedenle, ayette geçen “أَنْفَقُوا” emri, Allah’ın müminlerden, kendi rızıklarından hayır yolunda harcamalarını istemesini ifade eder. Bu harcamalar, savaş hazırlıkları ve diğer cihad ihtiyaçlarına yönelik olarak değerlendirilir.⁸⁰³

Tefsîru’l-Mazharî’de yer alan İbn Kesîr’in ifadesine göre, bu emrin sadece savaş bağlamında değil, genel anlamda Allah yolunda yapılan harcamaların bir teşviki olduğunu belirtir. İbn Kesîr’e göre, Allah, kullarına kendi rızıklarından hayır işlerinde harcama yapmalarını emretmiş, bunun hem dünya hem de ahiret açısından büyük bir kazanç olduğunu bildirmiştir. Müminlerin, bu emre uyarak yaptıkları harcamalarla, Rableri katında sevap biriktireceği ve bu eylemleriyle ahirette kendilerine fayda sağlayacak bir amel defteri oluşturacakları belirtilir.⁸⁰⁴

Ayetin devamında, harcama yapma fırsatının yalnızca bu dünyada mümkün olduğuna “مَنْ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمَ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خِلَّةَ وَلَا شَفَاعَةً” şeklinde işaret edilir. Dolayısıyla bir gün gelecek, o gün ne alışveriş ne dostluk ne de şefaate fayda sağlamayacaktır. Bu ifade, kıyamet günü geldiğinde artık hiçbir dünyevi bağın veya zenginliğin insana fayda etmeyeceğini vurgular. Dünyada yapılan harcamalar, ahiret için birikim niteliğindedir; ancak kıyamet günü bu fırsat ortadan kalkacaktır.⁸⁰⁵

İbn Kesîr, bu durumu “فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ”/ “Sur’a üflendiği gün, artık aralarında akrabalık bağları kalmaz ve birbirlerini sorgulayamazlar” ayetiyle ilişkilendirir.⁸⁰⁶ Bu ifade, ahiret gününün bireysel sorumluluğu ön plana çıkaran doğasını açıkça gösterir. O gün, ne zenginlik ne de sosyal bağlar bir kişinin kurtuluşu için yeterli olacaktır; tek geçerli şey, kişinin dünya hayatında yaptığı salih amellerdir.⁸⁰⁷

4.2.51.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Her iki kıraat de anlam bakımından eşdeğerdir; aralarındaki fark sadece nahiv açısından ortaya çıkmaktadır. İbn Zencele bu hususta şöyle der: “Bil ki ‘لا’ nekire üzerine geldiğinde, kendisiyle ardından gelen isim tek bir kelime hükmünde kabul edilir ve bu yapı fetha ile bina edilir. Ancak tekrarlandığında ref‘ ve nasb câiz olur;

⁸⁰³ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/392.

⁸⁰⁴ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/393.

⁸⁰⁵ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/393.

⁸⁰⁶ Mü’minün, 23/101

⁸⁰⁷ İbn Kesir, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 1/408.

tekrarlanmadığı takdirde ise asıl yön fetha ile bina etmektir. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "لَا رَيْبَ فِيهِ" (el-Bakara 2)." İbn Âşûr ise konuyla ilgili olarak şunları kaydeder: "Cumhur, 'لَا يَبِّعُ' ve sonrasını ref ile okumuştur; zira burada kastedilen, 'bey', 'hulle' ve 'şefâ'at' gibi kavramların fertleri değil, mutlak anlamlarıdır. Bunlar dış dünyada sınırlı sayıda varlığa işaret eden somut isimler değil, soyut mâna isimleridir ve bu sebeple cins isimler olup nekire değildirler. Dolayısıyla, bu kelimelerin nefyinde tek bir ferdin kastedilmesi ihtimali bulunmadığından, cinsin nefyine yönelik olarak ismi fetha üzere bina etmeye gerek kalmaz. Bu, 'لَا رَجُلٌ فِي الدَّارِ' gibi ifadelerden farklıdır." Buna karşılık, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb kıraatlerinde bu kelimeleri fetha ile okuyarak nefy-i cinsi açıkça ifade etmişlerdir. Bu durumda iki kıraat anlam bakımından eşit kabul edilmektedir. Beyzâvî'nin, ref kıraatini açıklamak için ileri sürdüğü "Bu cümle, sanki 'orada bir satış mı var, bir dostluk ya da şefa'at mi var?' şeklindeki bir soruya cevap mahiyetindedir" ifadesi ise, bu bağlamda zorlama bir yorum olarak değerlendirilmiştir. El-Âlûsî de Rûhu'l-me'ânî adlı tefsirinde bu hususu şöyle açıklar: "Bu üç nefyedilen kelimenin (البيع، الخلة، الشفاعة) ref ile gelmesi, makamın umum ifade etmesini gerektirmesi sebebiyledir. Gerçi umum manasına daha uygun olan fetha ile bina etmektir; çünkü cümle, 'orada bir satış mı, dostluk mu veya şefa'at mi var?' sorusunun cevabı hükmündedir ve bu kelimeler ref ile geldiğinden, cevabın yapısına uygunluk gözetilmiştir. Böylece fethadaki kadar güçlü olmasa da cümlede genel bir anlam sağlanmıştır. İbn Kesîr, Ebû Amr ve Ya'kûb ise lafzî olarak umum anlamı ifade eden yapıyı esas alarak kelimeleri fetha ile okumuşlardır. Âlimler bu şekilde açıklamıştır. Ancak en güçlü görüş, ref kıraatinin, genellikle 'الخَلَّةُ' ve 'الشَّفَاعَةُ' gibi kavramlarda istisnaların bulunması sebebiyle, umum manasının zayıf olmasına dayandığı yönündedir. Bu istisnaların bazı âyetlerde yer alması, umum mânanın fiilî olarak zayıf kaldığını göstermektedir ve bu durum, dilin galib kullanımına boyun eğmiş bir anlam yapısına işaret eder."

4.2.52 Bakara 259. Ayeti

[أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِئَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ]

4.2.52.1 Kıraatler

1) İbn Âmir, Âsım, Hamza ve Kisâî "ننشزها" olarak okudu.

- 2) Diğer kıraat imamaları ise "تُنشِرُهَا" olarak okudu.
- 3) Hamza ve Kisâî "قال اعلم" okudu.
- 4) Diğer kıraat imamaları ise "قال أعلم" okudu.⁸⁰⁸

4.2.52.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"النشر" kelimesi tatlı rüzgar ve ölünün diriltilmesi anlamına gelmektedir.⁸⁰⁹

"النشر" kelimesi ise yerden yüksek olan, dirilişi ve yükselme anlamını ifade eder; çünkü bu, alçalmadan sonra yüksekliktir. Ayrıca kadının kocasını hor görmesi ve itaatsizliği ifade eder.⁸¹⁰

4.2.52.3 Tefsir

Tefsîru'l-Mazharî'de aktarılan ifadesine göre bu ayet, Allah'ın yoktan var etme ve öldükten sonra diriltme gücüne dair kesin bir delil sunar. Önceki ayetlerde Allah'ın tek ilah olduğu vurgulanmışken, bu ayet ölülerin dirilişi konusundaki müşriklerin inkârını reddetmek ve dirilişin mümkün olduğunu göstermek için bir örnek sunar.⁸¹¹ İbn Âşûr, bu ayeti İslam'ın temel esaslarından biri olan Allah'ın kudretine iman bağlamında ele alır ve diriliş inancının müşriklerin şüphelerine bir cevap olarak getirildiğini belirtir.⁸¹²

Mazharî'ye göre "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ" ifadesi, bir peygamberin, terk edilmiş ve yıkılmış bir yerleşim yerinin (Beyt-i Makdis veya Kudüs) yanından geçtiği olayla başlar. Celâleyn tefsirinde, bu kişinin Azer olduğunu belirtir. Azer, buranın tamamen harap olduğunu ve Allah'ın bu yıkımı tekrar nasıl canlandıracağını sorgular. Bu sorgulama, bir inkâr değil, Allah'ın diriltme kudretini anlamak için bir meraktır.⁸¹³

Allah, Azer'i yüz yıl boyunca öldürüp dirilterek ona dirilişi bizzat gösterir. Diriltildikten sonra Allah ona, ne kadar süre kaldığını sorar ve Azer, bir gün ya da bir günün bir kısmı kadar kaldığını düşünür. Bu, onun ölümünün başlangıcının günün erken saatlerinde, diriltilmesinin ise akşam vakti gerçekleşmiş olmasından kaynaklanır. Ancak Allah, onun yüz yıl boyunca ölü kaldığını bildirir ve durumu açıklığa kavuşturmak için işaretler gösterir.⁸¹⁴

⁸⁰⁸ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/402: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231-232.

⁸⁰⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 1/669.

⁸¹⁰ İsfahânî, *Müfredâtü'l-fâzi'l-Kur'ân*, 806.

⁸¹¹ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 3/33.

⁸¹² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/34.

⁸¹³ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/402.

⁸¹⁴ Senâullah, *Tefsîru'l-Mazharî*, 1/403.

Allah, dirilişin bir kanıtı olarak Azer'e önce yiyecek ve içeceğini gösterir. Yüz yıl geçmesine rağmen yiyecek ve içeceğin bozulmamış olması, Allah'ın kudretinin bir göstergesidir. Ardından eşeğinin durumuna dikkat çeker. Azer, eşeğinin kemiklerinin dağıldığını görür ve Allah ona kemiklerin yeniden nasıl bir araya getirildiğini, üzerlerinin etle kaplandığını gösterir. Bu süreç, Allah'ın diriltme gücünü somut bir şekilde gözler önüne serer. Sonunda Azer, Allah'ın her şeye gücü yettiğini kabul ederek şöyle der “قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”. Bu itiraf, Allah'ın kudretine tam bir teslimiyetin ifadesidir ve aynı zamanda, dirilişe dair şüphesi olanlara güçlü bir delil sunar.⁸¹⁵

Bu olay, Allah'ın yoktan var etme ve yeniden diriltme gücünü anlamak için hem somut hem de manevi işaretler sunar. Harap olmuş bir yerleşim yerinin yeniden canlanması, Allah'ın tabiatı ve toplumu yenileme gücünün bir örneğidir. Aynı zamanda, diriliş inancının İslam'ın temel esaslarından biri olduğunu vurgular. İnsanlar, Allah'ın bu kudreti karşısında iman tazeleme ve teslimiyet içinde olmalıdır.⁸¹⁶

4.2.52.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

”نُنْشِرُهَا” ve ”نُنْشِرُهَا” kıraatleri, Allah'ın kemikleri diriltme sürecine dair farklı anlamlar sunar. ”نُنْشِرُهَا” kıraati, kemiklerin yeniden düzenlenmesini ve bir araya getirilmesini ifade eder. Mekki b. Ebû Talib, bu kıraati kemiklerin yerden kaldırılıp yeniden bir düzene sokulması şeklinde yorumlar.⁸¹⁷ Bu süreç, kemiklerin fiziksel olarak uygun şekilde yerleştirilmesini ve canlı bir bedenin temel yapısını oluşturacak şekilde birleştirilmesini kapsar. İmam Taberî, bu kıraatin kemiklerin vücutta işlevsel bir yapıya dönüştürülmesi sürecine işaret ettiğini belirtir.⁸¹⁸

”نُنْشِرُهَا” kıraati ise bu yeniden düzenleme sürecinin ardından gelen diriliş aşamasına vurgu yapar. Bu kıraatte, kemiklerin bir araya getirilmesinden sonra, ruh üflenerek canlandırılmaları ele alınır. Medine halkı arasında yaygın olan bu kıraat, dirilişin tamamlanma sürecini ifade eder. İbn Âşûr, bu iki kıraatin birleştirildiğinde dirilişin aşamalarını açıkladığını belirtir. Kemikler önce fiziksel olarak düzenlenip

⁸¹⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/403.

⁸¹⁶ Süyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 43.

⁸¹⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/310-311.

⁸¹⁸ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/43.

birleştirilir, ardından ruh üflenerek canlı bir bedene dönüşür. Böylece, Allah'ın diriltme kudreti, hem fiziksel hem de ruhsal boyutlarıyla gösterilir.⁸¹⁹

“أَعْلَمُ” ve “إِعْلَمُ” kıraatleri, Azer'in Allah'ın diriltme gücüne dair ulaştığı bilginin ifadesinde farklı anlamlar sunar. “أَعْلَمُ” kıraati, Azer'in gördüğü mucizeye dayanarak Allah'ın her şeye kadir olduğuna dair kesin bir bilgiye ulaştığını ifade eder. Bu kıraat, Azer'in Allah'ın diriltme kudretine tanıklık ettikten sonra yaptığı bir itiraf ve şahitlik anlamı taşır. Mekki b. Ebû Talib, bu kıraati Azîr'in gördüklerini kabul etmesi ve bu tecrübesine dayanarak imanını ifade etmesi şeklinde açıklar.

“إِعْلَمُ” kıraati ise Azer'e Allah tarafından bir emir verildiğini ifade eder. Bu kıraatte, Azer'e gördüğü mucizeyi anlayıp kabul etmesi talimatı verilir. İmam Taberî, bu kıraati “Allah'ın Azer'e dirilişin gerçekliğini idrak etmesi için verdiği bir emir” olarak yorumlar. Abdullah b. Mesud'un kıraatinde geçen “قِيلَ إِعْلَمُ” ifadesi, bu emrin açıkça Azer'e yöneltildiğini vurgular.⁸²⁰

Bu iki kıraat birleştirildiğinde, Azer'in Allah'ın diriltme kudretine tanıklık ederek bu gerçeği kabul ettiği ve bunun Allah'ın ona bir emri olduğu sonucuna varılır. Böylece, dirilişe dair kesin bilgi hem gördüğü delillerle hem de Allah'ın yönlendirmesiyle Azîr'in kalbinde pekişmiş olur.

4.2.53 Bakara 260. Ayeti

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تَأْمِنُ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

4.2.53.1 Kıraatler

- 1) Ebu Ca'fer, Hamze, Halaf ve Rüveyş “فَصُرْهُنَّ” şeklinde sad harfinin kesresiyle okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “فَصُرْهُنَّ” şeklinde sad harfinin ötresiyle okudular.⁸²¹

⁸¹⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/37.

⁸²⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/312.

⁸²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/301.

4.2.53.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"صُرْهَن" ifadesi kesmek anlamına gelir. Rağıb el-İsfahânî الصَّرَّة kelimesi birbirine bir kaba toplanmış gibi bitişmiş olan topluluk anlamına geldiğini ifade eder.⁸²²

4.2.53.3 Tefsir

Tefsîru'l-Mazharî'de nakledilen Beydâvî'nin açıklamasına göre, tefsirinde İbrahim'in (a.s) duasını, onun Allah'a olan yakinini ve kulluk edebini yansıtan eşsiz bir delil olarak zikretmektedir. İbrahim (a.s), Allah'a, sanki O'nu görüyormuşçasına derin bir teslimiyetle yönelmiş, duasında ise O'nun kudretine olan tam inancını ortaya koymuştur. İbrahim'in (a.s), Allah'ın ölüyü diriltme fiilini sorgulamaksızın bu konuda bilgi talep etmesi, şüpheye dayalı bir arayış değil, bilakis bilgiyi ilme'l-yakîn mertebesinden hakka'l-yakîn seviyesine taşıma iradesidir. Bu talep, onun Allah'a olan mutlak teslimiyet ve marifet arzusunun bir tezahürüdür.⁸²³

Tefsîru'l-Mazharî'de nakledilen İmam Nesefî'nin açıklamasına göre, de tefsiri'nde İbrahim'in (a.s) bu talebine yönelik ilahi hitap, imanını pekiştirme amacı taşımaktan ziyade, onun duygularını ve maksadını dinleyenlere açıkça ifade etmeye matuf bir üslup olarak değerlendirilmiştir. Ayetteki "بَلَى" ifadesi, aslında olumlu bir anlam barındırmaktadır ve "Evet, inandım" anlamını taşımaktadır. Ancak İbrahim (a.s), kalbinde daha fazla itminan hasıl olması ve Allah'ın kudretini daha derinden müşahade edebilmek için bu talepte bulunmuştur.⁸²⁴

Devamında geçen "فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ" "Dört kuşu al ve onları yanına getir" emri, bu kuşların özelliklerinin ve görünümlerinin yakından incelenmesini amaçlamaktadır. İbrahim'in (a.s), kuşların fiziksel yapısını dikkatlice gözlemlemesi, diriliş mucizesinin herhangi bir şüpheye mahal bırakmaksızın müşahade edilmesine zemin hazırlamıştır. Kuşların kesilerek parçalarının farklı dağlara yerleştirilmesi ve ardından Allah'ın izniyle yeniden hayat bulmaları, ilahi kudretin aşikâr bir delilidir.⁸²⁵

Kıraat farklarına gelince, bazı alimlere göre ayette geçen "فَصِرْهَن" ve "فَصْرَهَن" okuma farklılıkları arasında anlam yönünden ciddi bir ayrılık bulunmamaktadır. Bir görüşe göre, "فَصِرْهَن" kesmek veya parçalara ayırmak anlamını taşıırken, "فَصْرَهَن"

⁸²² İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 482.

⁸²³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 406.

⁸²⁴ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 407.

⁸²⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 407.

toplamak anlamına gelir.⁸²⁶ Alûsî, Hamza ve Yakub'un "فَصْرَهْن" kıraatini sad harfîni küçük bir sesle telaffuz ederek okuduğunu, diğer kıraat imamlarının ise sad harfîni yuvarlayarak okuduklarını ifade etmiştir. Bu kıraatler arasında anlam bakımından büyük bir farklılık bulunmadığı gibi, her iki okuma da kuşların alınarak incelenmesini, ardından kesilip parçalarının dağlara yerleştirilmesini ve neticede yeniden diriltilmesini ifade etmektedir.⁸²⁷

4.2.53.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ebû Ali, iki kıraat arasındaki anlam ilişkisinde herhangi bir çelişki olmadığını vurgular. "فَصْرَهْن" kesmek anlamını içerirken, "فَصْرَهْن" toplama ve bir araya getirme anlamını taşır. Bu bağlamda, İbrahim'e (a.s), dört kuşun alınarak yakından gözlemlenmesi, ardından kesilerek parçalarının farklı dağlara yerleştirilmesi ve nihayetinde Allah'ın kudretiyle dirilme mucizesinin bizzat müşahade edilmesi emredilmiştir. Bu süreç, İbrahim'in (a.s) Allah'ın kudretine olan yakinini derinleştirmiş ve tefekkür ufkunu genişletmiştir.⁸²⁸

Bu kapsamda kıraat farklılıkları, yalnızca lafzi düzlemde bir çeşitlilik arz etmekle kalmayıp, ilahi kudretin farklı veçhelerini ifade eden anlam zenginlikleri de barındırmaktadır. Her iki kıraat de İbrahim'in (a.s) ilahi kudreti müşahade etme isteğini karşılamakta ve Allah'ın diriltme fiilinin delillerini ortaya koymaktadır.

4.2.54 Bakara 269. Ayeti

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾

4.2.54.1 Kıraatler

1) Kıraat imamlarından Yâkûb ayetteki "يُؤْتِي" ifadesini "يُؤْت" şeklinde okudu.

2) Diğer kıraat alimleri ise "يُؤْت" şeklinde okudular.⁸²⁹

4.2.54.2 Tefsir

Mazharî'ye göre Allah Teâlâ, ayette kendisini "يُؤْتِي الْحِكْمَةَ" ifadesiyle tarif etmekte ve hikmeti dilediğine lütfettiğini bildirmektedir. Buradaki "hikmet" kavramı, İslam ilim geleneğinde farklı şekillerde yorumlanmış ve çeşitli anlam boyutlarına sahip olduğu ifade edilmiştir. Alimlerin bu konuda öne sürdüğü görüşler şu şekildedir:

⁸²⁶ Neseî, *Medârikü't-tenzîl*, 1/132-133.

⁸²⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 407.

⁸²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/313; Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/52-56.

⁸²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/235.

Kimilerine göre hikmet, Kur'ân bilgisini ifade eder; kimilerine göre ise doğru söz ve davranıştır. Bir diğer görüş, hikmetin din bilgisi olduğunu savunurken, bazıları da bu kavramı peygamberlikle ilişkilendirmiştir. Ayetin devamında yer alan "Hikmet verilen kimse, gerçekten çok büyük bir iyilik almıştır ve ancak akli başında olanlar öğüt alır" ifadesi ise hikmetin üstün bir ilahi lütuf olduğunu açıkça vurgulamaktadır.⁸³⁰

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan İmam Tabersî'nin ifadesine göre, hikmetin anlamına dair farklı görüşleri aktardıktan sonra, bu kavramın tüm bu anlam boyutlarını kuşatan kapsayıcı bir nitelikte olduğunu ifade etmiştir. Ona göre hikmet, bir kimsenin işleri doğru bir şekilde anlaması, bilgiye ve anlayışa sahip olmasıyla bağlantılıdır. İnsan, bir meselede hata yaparak doğruyu anlamaktan mahrum kaldığında bile, eğer Allah korkusuna sahipse ve ilim ve anlayışla hareket ediyorsa, hikmete ulaşma yolunda ilerlemektedir. Taberî, hikmetin ilahi bir bağış olduğunu vurgulamakta ve onun peygamberlik ile olan irtibatını da dile getirmektedir. Peygamberlik, hikmetin daha özel bir tezahürü olarak görülmektedir.⁸³¹

Tabersî'ye göre ayette geçen hikmet, Allah'ın dilediği kuluna hem sözde hem de davranışta doğruyu bulma ve doğruyu ifade edebilme yetisi lütfetmesidir. Bu, Allah'ın insana, söz ve davranışlarında isabet kaydetme kabiliyeti bahşetmesi olarak anlaşılmaktadır. Böyle bir lütfâ nail olan kimse, gerçekten büyük bir hayra erişmiş demektir. Nitekim Taberî, Allah'ın bu ilahi bağışı hakkında şöyle bir değerlendirme yapar: "Allah kimseye böyle bir şey verirse, gerçekten ona çok büyük bir iyilik yapmış olur."⁸³²

Hikmet, insana verilmiş özel bir ilahi lütuf olup, hem dünyevi işlerde başarı hem de dini meselelerde isabet göstermek için gereklidir. Bu bağlamda, hikmet yalnızca akli ve bilimsel bir kapasite değil, aynı zamanda Allah'tan korkan, sorumluluğunu bilen ve ilahi iradeye uygun hareket eden bireyin rehberi olarak da anlaşılmalıdır. Ayetin son kısmında geçen "ancak akli başında olanlar öğüt alır" ifadesi ise, hikmetin değerini anlayabilecek kişilerin, aklını kullanan, ibret ve nasihatle hareket eden kimseler olduğunu ifade etmektedir.⁸³³

⁸³⁰ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 424.

⁸³¹ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 424.

⁸³² Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/151-152.

⁸³³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/91.

4.2.54.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

(يُوت) okuması, faili belirsiz bırakırken, (يُوت) okuması, failin Allah olduğunu açıkça belirtir.⁸³⁴

İki okuma bir araya getirildiğinde, ayetteki hikmetin anlamı ortaya çıkar: Bu, Allah'ın seçtiği kullarından verdiği gerçek dini anlamıdır. Çünkü veren Allah'tır ve bu hikmete sahip olanlar, hikmet sahipleri olarak nitelendirilir. Dolayısıyla, diğer bilginler, dünyevi bilgi ve bilgelikle İslam'ın bilgisi ve anlayışını birleştirmedikçe, mümin olmayan bilginler bile en yüksek dünya bilgisine ulaşırlar bile, bilge olarak nitelendirilmezler.

4.2.55 Bakara 271. Ayeti

﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهِيَ خَيْرٌ نَحْمُوكُمْ عَنْكُمْ مِنْ سَبَائِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾

4.2.55.1 Kiraatler

- 1) İbn Amir ve Hafs “يُكْفَرُ” okudu.
- 2) İbn Kesîr, Ebu Bekr, Ebû Amr, Yakûb, Hamza Kisa'i ve Half “نُكْفَرُ” okudular.
- 3) Diğer kıraat imamları ise “نُكْفَرُ” ra harfini cezm ile okudular.⁸³⁵

4.2.55.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"الكفر" kelimesi, bir şeyi örtmek anlamına gelir. Gece, insanları örterek "كافر" olarak nitelendirilir. "كفر النعمة" nimeti şükretmeyi bırakarak örtmek anlamına gelir.⁸³⁶

4.2.55.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî'ye göre Allah Teâlâ, bu ayette sadaka verme eylemini iki farklı bağlamda ele alarak müminlere önemli bir öğüt sunmaktadır. Bunlardan birisi sadaka vermenin açıktan ve gizli olarak verilmesinden bahsedilmektedir. Ayetin bu ifadesi, sadaka vermenin iki yönüyle de faziletli bir amel olduğunu, fakat gizlice yapılan sadakanın daha üstün bir erdem taşıdığını beyan etmektedir. Burada, sadakaların açıkça verilmesi durumunda riyadan uzak kalmanın, gizlice verilmesi durumunda ise ihlasın ve tevazuun ön plana çıktığı bir mesaj bulunmaktadır.⁸³⁷

Tefsiru'l Mazharî'ye göre Ebu Üame'nin rivayet ettiği bir hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Gizli sadaka, Rabbin gazabını

⁸³⁴ Muhammed Sâlim, *el-Müstenîr*, 1/83.

⁸³⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236.

⁸³⁶ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 417.

⁸³⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 425.

söndürür ve akrabalık bağlarını kuvvetlendirerek uzun ömre vesile olur.” Bu hadis-i şerif, gizli sadakanın bireysel ve toplumsal faydalarına dikkat çekerken, Allah’ın razı olduğu bir amel olarak görülmesi gerektiğini de vurgulamaktadır.⁸³⁸

Bir başka hadiste, Ebu Hureyre’nin rivayetine göre, Resulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Allah, yedi kişiyi, hiçbir gölgenin olmadığı bir günde Arş’ının gölgesinde barındıracaktır. Adil bir lider, genç yaşta Allah’a ibadet eden kişi, camiye bağlı olan ve oradan ayrıldığında geri dönmek için sabırsızlanan kimse, Allah rızası için bir araya gelen ve yine O’nun rızası için ayrılan iki kişi, Allah korkusuyla gözyaşı döken bir kimse, bir kadının güzellik ve soyluluğuna rağmen ona yaklaşmayı reddeden kişi ve sağ elinin verdiğini sol eli bilmeyecek şekilde sadaka veren kişi.” Bu rivayet, sadakanın gizlice verilmesinin ahiretteki üstün değerine işaret etmektedir.⁸³⁹

İbn Mesud’dan gelen bir rivayette ise Peygamber Efendimiz (s.a.v), Allah’ın sevdiği üç kişiyi şöyle tanımlamaktadır: “Geceyi Allah’ın kitabını okuyarak geçiren bir kişi, sağ eliyle verdiği sadakayı sol eli dahi bilmeyecek şekilde gizleyen bir kişi ve savaşta geri çekilen bir ordunun düşmanlarına karşı cesaretle duran bir kimse.”⁸⁴⁰

Ayetin devamında, *Teysîru’l-Kerîm Rahman Tefsiri*’nde atıfta bulunularak şöyle denilmiştir: “Sadakaların açıkça verilmesi, eğer riyadan arınmış bir niyetle Allah’ın rızası için yapılırsa, güzeldir. Ancak gizlice verilmesi, ihlası daha fazla barındırdığı için üstün bir fazilettir.” Gizli sadakanın bu üstünlüğüne rağmen, bazı durumlarda sadakanın açıkça verilmesi, toplumsal bir örneklik teşkil etmesi ve başkalarını iyiliğe teşvik etmesi gibi hikmetlere dayanarak daha faziletli olabilir. Bu, dinin sembollerinin yüceltilmesi ve toplumda iyilik duygusunun yayılması açısından önem arz eder.⁸⁴¹

Müellif’e göre Ayetin sonunda yer alan “والله بما تعملون خبير” ifadesi, Allah Teâlâ’nın kulun tüm amellerinden, niyetlerinden ve düşüncelerinden haberdar olduğuna işaret etmektedir. Burada, kulun yaptığı her hayır amelin karşılığını alacağı, ancak niyetin samimiyetinin de büyük önem arz ettiği vurgulanmaktadır.

Teysîru’l-Kerîm Rahman Tefsiri’nde ayrıca şu noktalara dikkat çekilmektedir: Gizli sadaka hem verenin ihlasını artırır hem de alıcı açısından daha onur kırıcı bir

⁸³⁸ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 426.

⁸³⁹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 425-426.

⁸⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 411.

⁸⁴¹ es-Sa’dî, *Teysîru’l-Kerîm Rahman*, 115

durumun oluşmasını engeller. Bunun yanı sıra, sadakanın ihtiyaç sahiplerine öncelikli olarak verilmesi gerektiği, sadaka eyleminin sosyal adaletin sağlanmasında önemli bir işlev gördüğü belirtilmektedir. Aynı zamanda, sadakanın günahları örtmesi ve ilahi cezanın önlenmesine vesile olduğu da ifade edilmektedir. Bu bağlamda, "ويكفر عنكم (من سيئاتكم)" ifadesi, sadakanın yalnızca maddi bir yardım değil, manevi bir arınma vesilesi olduğunu beyan etmektedir.⁸⁴²

4.2.55.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetin kıraatler arasındaki farklılıkları, özellikle "نكفر" ve "يكفر" şeklindeki okuma farkı, Allah'ın günahları bağışlama fiiline yönelik farklı anlam boyutlarını ortaya koymaktadır. Her iki kıraat de Allah Teâlâ'nın yalnızca günahları bağışlamaya kadir olduğunu ifade etmekte ve bağışlamanın ilahi rahmetten kaynaklandığını vurgulamaktadır. Ancak kıraatler arasındaki nüanslar, sadaka eyleminin mahiyetiyle ilgili derinlikli bir anlam farklılığı sunmaktadır.

"نكفر" kıraati, günahların bağışlanmasının, sadakanın gizlice verilmesi şartına bağlandığını işaret etmektedir. Bu kıraat, ayette geçen "فهو خير لكم" ifadesiyle uyumlu bir anlam ilişkisi içindedir ve bu şartın sadakanın gizli tutulmasına yönelik bir vurgu yaptığı görülmektedir. Sadakanın gizlice verilmesi, verenin ihlasını ve samimiyetini artırırken, Allah'ın bağışlamasına daha yakın bir vesile olarak değerlendirilmektedir.

Diğer yandan, "يكفر" kıraati daha genel bir anlamı ifade eder ve sadakanın açık ya da gizli verilmesinden bağımsız olarak günahların bağışlanacağını ortaya koyar. Bu kıraat, bağışlamanın Allah'ın rahmetine dayandığını ve sadakanın şekline bağlı kalmaksızın ilahi mağfiretin bir vesilesi olduğunu belirtir. Ancak, bu durumda dahi, genel İslami literatürde gizli sadakaların genellikle daha faziletli olduğu kabul edilmektedir.

İki kıraat bir araya getirildiğinde, şu anlam boyutları ortaya çıkmaktadır: Günahların bağışlanması, sadakanın gizlice yapılmasına bağlı değildir; Allah'ın bağışlaması, sadakanın açık ya da gizli verilmesine bakmaksızın kulun samimiyeti ve ihlasıyla ilişkilidir. Ancak sadakanın gizli tutulması, genellikle daha faziletli bir tercih olarak öne çıkar. Bununla birlikte, sadakanın açıktan verilmesi, örnek teşkil etmek ve

⁸⁴² es-Sa'dî, *Tefsîru'l-Kerîm Rahman*, 116.

başkalarını hayra teşvik etmek amacı taşıyorsa, bu durum daha üstün bir fazilet kazanabilir.⁸⁴³

Bu bağlamda, "يكفر" kıraati, bağışın mahiyeti ve şekli fark etmeksizin Allah'ın bağışlama fiilini genel bir çerçevede ifade ederken, "نكفر" kıraati, sadakanın gizli yapılması durumunda bağışlamanın daha özel bir vurgu ile ele alındığını göstermektedir. Her iki kıraat de Allah'ın günahları bağışlama iradesinin mutlak olduğunu, sadaka eyleminin ise bu bağışlamaya vesile olan değerli bir ibadet olduğunu tasdik eder.

Nihayetinde, sadaka eyleminin açık ya da gizli olması, veren kişinin niyetine ve bağışın amacına bağlı olarak değişkenlik gösterebilir. Açık sadakalar, toplumsal fayda sağlamak, iyiliği teşvik etmek ve diğer Müslümanları hayra yönlendirmek amacı taşıyorsa, bu durum daha faziletli olabilir. Buna mukabil, gizli sadakalar ise, verenin ihlasını ve Allah ile olan münasebetini güçlendirerek, kulun samimiyetinin bir tezahürü olarak daha makbul addedilir.

4.2.56 Bakara 279. Ayeti

﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾

4.2.56.1 Kıraatler

- 1) Hamza ve Ebu Bekir (فأذنوا) okudu.
- 2) Diğerleri (فأذنوا) okudu.

4.2.56.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"أذن" kelimesi, işitme anlamına gelir ve bu, işitme yoluyla elde edilen bilgiyi ifade etmek için kullanılır. "الإذن" ve "الأذن" ise işitilen şeyi temsil eder ve bununla bilgi ifade edilir, çünkü işitme birçok bilginin kaynağıdır. "المؤذن" ise bir şeyin çağrısını yapan herkesi ifade eder.

4.2.56.3 Tefsir

Mazharî'ye göre "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ" ifadesi, faizle işlem yapmanın haramlığını vurgulayan, aynı zamanda bu fiilin ilahi bir tehdidi beraberinde getirdiğini açık bir şekilde ifade eden güçlü bir hitaptır. Hz. Ömer (r.a), bu ayetin son nazil olan ayetlerden biri olduğunu belirtmiş ve Resûlullah'ın (s.a.v.) bu ayeti tafsilatlı bir şekilde tefsir etmeden irtihal ettiğini söyleyerek, müminlere faizi tamamen terk etmeleri hususunda bir uyarıda bulunmuştur.⁸⁴⁴

⁸⁴³ İbn Âşûr, *el-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/69; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/ 317.

⁸⁴⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/447.

”فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ“ kısmında, Rabbin öğüdü, Peygamber’in (s.a.v.) tebliği vasıtasıyla faizin haram kılınmasına dair haberin kişiye ulaşmasını ifade etmektedir. Bu öğüt kendisine ulaştıktan sonra ”فَانْتَهَى“ ifadesindeki anlam üzere, faizi terk eden kişi için ”فَلَهُ مَا سَلَفَ“, yani daha önce almış olduğu faizler geri talep edilmez. Bu kişi, geçmişteki faiz kazançlarından sorumlu tutulmaz ve Allah katında bu fiil affa mazhar olabilir.⁸⁴⁵

Senâullah Pânîpetî’ye göre bununla birlikte, ”وَأْمُرُهُ إِلَى اللَّهِ“ ifadesi, o kişinin gelecekteki davranışlarının ilahi takdire bağlı olduğunu, Allah’ın dilerse affedip dilerse cezalandıracağını belirtir. Ancak ”وَمَنْ عَادَ“, yani faize geri dönen ya da faizi alışveriş kılıfıyla helal göstermeye çalışan kimseler için, ayet ”فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا“ ”خَالِدُونَ“ şeklinde ağır bir uyarı içerir. Burada geçen ”الخلد“ (sonsuzluk) kavramı iki şekilde tefsir edilmiştir. Birinci yoruma göre, haramı helal sayan kişinin cezası, sonsuz bir cehennem azabıdır. İkinci yoruma göre ise, ”الخلد“, oldukça uzun bir süreyi ifade eder ve bu, ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعِدًّا“ ayetiyle uyumludur.⁸⁴⁶

Bu ayet, faizle işlem yapmanın yalnızca büyük bir günah olduğunu değil, aynı zamanda Allah ve Resûlü ile savaş ilan etmek anlamına geldiğini ifade eder. Böyle bir savaşa girmeye ne bir insanın gücü yeter ne de bu mücadele Allah’ın izni olmaksızın kazanılabilir. Burada kullanılan ”حَرْبٍ“ (savaş) kelimesi, Allah Teâlâ’nın azametini ve Resûlü’nün yüceliğini ifade etmek için ”ال“ harfi olmaksızın kullanılmıştır. Bu kullanım, faizin yasaklanmasının ve ona dair tehditlerin ne kadar büyük bir mesele olduğunu bir kez daha teyit etmektedir.⁸⁴⁷

Tefsîru’l-Mazharî’de yer alan Şevkânî’nin ifadesine göre, bu ayeti tefsir ederken, ”وَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا“ ifadesini ”Eğer faizi terk etmezseniz,“ şeklinde açıklamış ve ardından gelen ”فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ“ kısmını, ”Allah ve Resûlü ile savaş hâlinde olduğunuzu bilin,“ şeklinde yorumlamıştır. Ebu Bekir (r.a) ise bu ifadeyi, ”فَاذِّنُوا“ olarak okuyarak, ”Allah ve Resûlü ile savaşta olduğunuzu diğer insanlara duyurun,“ şeklinde açıklamıştır. Bu yorumlar, faizin yasaklanmasının büyük günahlar arasında yer aldığı ve İslam ümmetinde bu konuda herhangi bir ihtilaf bulunmadığını açıkça göstermektedir.⁸⁴⁸

⁸⁴⁵ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/447.

⁸⁴⁶ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/447.

⁸⁴⁷ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/447.

⁸⁴⁸ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/447.

Ayette geçen diğer hükümler arasında, faizi terk eden bir kimsenin yalnızca anaparasını geri alma hakkına sahip olduğu ifade edilmektedir. Bu noktada, kişinin sermayesini artırmaya yönelik faizli kazanç beklentisinden tamamen vazgeçmesi, Allah’a olan tövbe ve teslimiyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilir. Aynı şekilde, borçlu olan tarafın da borcunu tam olarak ödemesi gerektiği belirtilmiştir.⁸⁴⁹

Bu ayetin içerdiği mesaj, sadece bireysel değil, aynı zamanda toplumsal düzeydeki ekonomik sistemlerin ve ahlaki değerlerin korunmasını da hedeflemektedir. Faizin, bireyler arası ilişkileri bozarak toplumda adaletsizliğe ve sömürüye sebep olduğu göz önüne alındığında, İslam’ın bu konuda getirdiği kesin yasak, ahlaki ve sosyal dengelerin sağlanması adına büyük bir hikmeti barındırmaktadır.

4.2.56.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فَإِذْنُوا” ve “فَأَذِّنُوا” kıraatleri, ayetin anlamını zenginleştiren ve mesajını farklı açılardan yorumlamaya imkân veren iki önemli okuma şeklidir. Her iki kıraat de faizden kaçınmayanlara yönelik ilahi tehdidi açıkça vurgulamaktadır; ancak bu kıraatler arasındaki farklılıklar, mesajın kapsamı ve muhataplara ulaşma şekliyle ilgili anlam farklılıklarını ortaya koymaktadır.

“فَأَذِّنُوا” kıraati, bilin, farkında olun anlamına gelir ve burada, faiz işlemine devam edenlerin Allah ve Resûlü ile savaş hâlinde olduklarını bilip anlamaları gerektiği ifade edilmektedir. Bu kıraat, daha çok Medine halkının okuma geleneğinde yaygın olarak kullanılmıştır.

“فَأَذِّنُوا” kıraati ise "başkalarına bildirin, ilan edin" anlamını taşır. Bu kıraat, yalnızca kişinin kendi durumunu bilmesini değil, aynı zamanda çevresine, özellikle faiz uygulayan veya buna rıza gösterenlere, Allah ve Resûlü’nün bu konuya karşı açık bir savaş ilanında bulunduğunu haber vermesini kapsamaktadır. Bu okuma, daha çok Kûfe kıraat imamı arasında benimsenmiş bir kullanım şeklidir.

İmam Taberî, bu iki kıraati ele alırken “فَأَذِّنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ” ifadesinde, Medine halkının genel olarak “فَأَذِّنُوا” kıraatini tercih ettiğini, bunun "bilin" anlamını taşıdığını ifade eder. Buna karşılık, Kûfelilerin genel olarak tercih ettiği “فَأَذِّنُوا” kıraati, başkalarını bilgilendirin, bu durumu ilan edin anlamını içermektedir.

⁸⁴⁹ İbn’ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/378.

Bu iki kiraatin bir araya getirilmesiyle, eğer faiz işlemine son vermez, geriye kalan faizi terk etmezseniz, bilin ki Allah ve Resûlü ile savaş hâlindeyiniz şeklinde bütüncül bir anlam ortaya çıkar. Bu durum yalnızca sizin tarafınızdan fark edilmekle kalmayıp, aynı zamanda başkalarına da bildirilmelidir. Bu mesaj, faiz işlemine devam edenlerin toplumda bilinç oluşturmak adına uyarılmasını ve böylelikle İslam toplumunun bu haram fiilden arındırılmasını hedeflemektedir.

Bu kiraat farklılıkları, ayetin mesajında herhangi bir çelişki oluşturmadığı gibi, ilahi hitabın geniş bir anlam yelpazesi sunduğunu ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde uygulamaya yönelik bir rehberlik içerdiğini göstermektedir. “فَإِذْنُوا” kiraati kişinin kendi bilincine yönelik bir mesaj taşıırken, “فَإِذْنُوا” kiraati bu bilinçlenmenin topluma yayılması gerektiğini vurgulamaktadır. Böylece, İslam toplumu faizden uzak durmaya teşvik edilmekte ve bu eylemin zararlı etkilerinden korunmaya çağrılmaktadır.

4.2.57 Bakara 280. Ayeti

﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾

4.2.57.1 Kiraatler

- 1) Kiraat imamlarından Âsım “تصدقوا” okudu.
- 2) Diğer kiraat imamları da “تصدقوا” şeklinde okudu.⁸⁵⁰

4.2.57.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"الصدقة" kelimesi kişinin Allah'a yaklaşmak amacıyla malından verdiği, zekât gibi, fakat asıl olan kişinin gönüllü yaptığı bağışlara sadaka, farz olan bağışlara zekât denir. Farz olan bir şeyde samimiyet olduğunda ona da sadaka denilebilir. El-Feyruzâbâdî sadaka hakkında kişinin Allah'ın zatına yönelik yani onun yönelimini kazanmak için verdiği şeydir şeklinde bir açıklama yapar.⁸⁵¹

4.2.57.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ” yani, eğer borçlu zor durumdaysa, “فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ” yani, hüküm, erteleme anlamına gelir. Ebu Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: “Bir kişi, zor durumdakine kolaylık sağlarsa, Allah da ona dünyada ve ahirette kolaylık sağlar.” “وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ” yani, sadaka vermek ertelemekten daha hayırlıdır, ancak sadaka vermekten kastedilen muhtemelen ertelemedir. İmran İbn Husayn'dan gelen bir rivayete göre: “Kim bir Müslüman'ın

⁸⁵⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/236.

⁸⁵¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 2/1194.

borcunu ertelerse, her gün sadaka sayılır." Ayet, erteleme alınacak paradan daha iyi olduğunu ifade eder ve ayetteki sadaka vermenin anlamı borcu helal etmek anlamında olabilir ve bu ertelemekten daha iyi ve daha fazla sevaptır.⁸⁵²

Ebu Hureyre Allah'ın Resülü "Kıyamet gününde Allah'ın gölgesinde en önce sığınacak kişi, zor durumdaki borçluyu bir çare bulana kadar erteleyen, ya da kendi borcundan düşüren ya da Allah'ın rızası için borcunu helal eden kişidir." dediğine şahit oldum şeklinde aktarmıştır.⁸⁵³

4.2.57.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Âlimler, her iki kıraat olan "تَصَدَّقُوا" (teşdîdli) ve "تَصَدَّقُوا" (hafifletilmiş) kıraatlerinin aslı itibariyle aynı kökene dayandığını belirtmişlerdir. Bu fiildeki hafifletme, kıraatlerden birinde iki tâ harfinden birinin hazf edilmesiyle, diğesinde ise idğâm yoluyla gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, teşdîdli (yani "تَصَدَّقُوا") kıraat, özellikle mu'ser durumda olanlara ana parayı bırakmak suretiyle çokça sadaka vermeye teşvik etmekte ve bu konuda mübâlağa anlamı taşımaktadır. Dolayısıyla az olsun çok olsun sadakanın her türlü hayır olarak değerlendirilmekle birlikte, çokça sadaka vermek daha faziletli görülmektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, bu iki kıraat tarzını şu şekilde yorumlamıştır: تَطَاهَرُونَ kelimesinde olduğu gibi, hem tefhîm (hafifletme) hem teşdîd ile okunabilir; ancak teşdîdli okunuşta çokluk anlamı da bulunmaktadır.

4.2.58 Bakara 281. Ayeti

[وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ]

4.2.58.1 Kıraatler

- 1) Yakub ve Ebu Amr "تُرْجَعُونَ" okudu.
- 2) Diğer kıraat imamı ise "تُرْجَعُونَ" okudu.

4.2.58.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"الرجوع" kelimesi başlangıca geri dönme anlamını ifade ederken "الرجع" ise tekrar etme anlamına gelir.⁸⁵⁴

4.2.58.3 Tefsir

Mazharî'ye göre "وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ" ifadesi, kıyamet gününe veya ölüm anına yönelik bir uyarıyı içermektedir. Ayet, insanları Allah'ın huzurunda hesap verecekleri o büyük gün için hazırlanmaya ve ilahi azaptan sakınmaya çağırmaktadır.

⁸⁵² Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/449.

⁸⁵³ Senâullah, Tefsiru'l Mazharî, 1/449.

⁸⁵⁴ İsfahânî, Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân, 342.

Bu çağrı, Allah’a yönelik takvanın önemini ve kulun bu dünyadaki amellerinin, ahiret hayatındaki karşılığını belirleyeceğini açıkça vurgular. “تُمْ تُؤْفَى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ” ifadesinde ise, her nefsin bu dünyada işlediği amellerin tam bir karşılığını göreceği belirtilmektedir. Buradaki “تُؤْفَى”, eksiksiz bir karşılık anlamına gelir ve kişinin iyiliklerinin de kötülüklerinin de adil bir şekilde karşılığını alacağını ifade eder. “وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ” ifadesiyle, Allah’ın hükmünde mutlak bir adalet olduğu, kimseye haksızlık edilmeyeceği vurgulanır. Sevaplar asla eksiltilmez, cezalar ise hak edilenden fazla kılınmaz. Bu ilahi adalet, Allah’ın rahmet ve kudretinin tecellisi olarak, ahiret gününün hakikatini hatırlatır.⁸⁵⁵

Tefsîru’l-Mazharî’de aktarılan İbn Abbas (r.a), bu ayetin Allah Resûlü’ne (s.a.v.) nazil olan son ayet olduğunu beyan etmiştir. Cebrail (a.s), bu ayetin Bakara Sûresi’nin 270. ayeti olarak yerleştirilmesini emretmiş ve Resûlullah (s.a.v.), bu ayetin inişinden sonra bazı rivayetlere göre 21 gün, diğer rivayetlere göre ise 71 bir gün veya 7 gece yaşamıştır. Resûlullah’ın (s.a.v.) hicretin on birinci yılında, Rebiülevvel ayının ikinci gecesi, bir pazartesi günü güneş batarken vefat ettiği belirtilmiştir. Bu bağlamda, bu ayetin inişiyle vahyin sona erdiği kabul edilmektedir ve Allah Teâlâ, bu tehdit ayetiyle kitabını tamamlamıştır.⁸⁵⁶

Ayetin mesajı, insanların kıyamet gününe ve ilahi hesaba karşı tam bir teyakkuz hâlinde olmaları gerektiğini güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Bu ayet, ahiret inancının ve hesap gününe hazırlığın bir Müslümanın hayatında taşıdığı merkezi role vurgu yapar. İnsan, amellerinin karşılığını tam olarak alacağı bir güne dikkat kesilmeli ve hayatını buna göre şekillendirmelidir.⁸⁵⁷

“ما كَسَبَتْ”, kişinin kazandıklarını, yani işlediği iyi veya kötü amelleri ifade eder. Bu, insanın eylemlerinin sonuçlarını doğrudan yaşayacağı bir süreci temsil eder. Şevkânî, bu ayetin herkes için güzel bir öğüt ve uyarı niteliğinde olduğunu belirtir. İnsanların, bu dünyadaki amellerinin yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal etkilerini de düşünerek hareket etmeleri gerektiğini hatırlatır.

Bu ayetin, İslam ümmetine yönelik son ilahi mesaj olması hasebiyle, ahiret hazırlığının ve ilahi adaletin hatırlatıldığı bir uyarı niteliği taşıdığı açıktır. Kur’an-ı

⁸⁵⁵ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/249.

⁸⁵⁶ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/449-450.

⁸⁵⁷ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/449-450.

Kerim, bu ayetle, insanlığı ilahi mesajın temel gayesine, yani hesap gününe hazırlığa ve Allah’a kulluğa yönlendirmektedir.⁸⁵⁸

4.2.58.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Mekki bin Ebî Tâlib, “يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ” ayetinde yer alan farklı kıraatlerin anlam boyutlarına dikkat çekmiş ve bu kıraatlerin tefsirî zenginliğini ortaya koymuştur. Mekki’ye göre, ayetteki “تُرْجَعُونَ” ve “تُرْجَعُونَ” tilavet farklılıkları, muhatapların Allah’a dönüş hâlini iki farklı perspektifle ele almaktadır.

“تُرْجَعُونَ” kıraati, fiilin öznesinin muhataplar olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda, dönüş fiili kişinin kendi iradesiyle gerçekleşmekte ve muhataplar, gönüllü bir şekilde Allah’a yönelmektedir. Bu kıraat, müminlerin Allah’a duyduğu güveni ve gönül huzuruyla ilahi huzura dönme arzusunu temsil eder. Mümin, Rabbi ile buluşmayı bekleyen ve bu dönüşü bir rahmet vesilesi olarak gören bir tutum içerisinde. Dolayısıyla, “تُرْجَعُونَ” okuması, müminin teslimiyet ve huzur dolu yaklaşımını yansıtmaktadır.

Buna karşılık, “تُرْجَعُونَ” kıraati ise, dönüş fiilinin muhataplar üzerinde zorlayıcı bir şekilde gerçekleştiğini ifade eder. Burada, dönüşü gerçekleştiren bir zorlama merci vardır ve muhataplar, bu sürece pasif bir şekilde tabi olmaktadır. Bu kıraat, özellikle kâfirlerin durumu ile ilişkilendirilir. Kâfir, dünya hayatındaki inkârı nedeniyle Allah’a dönüşü ne arzu eder ne de bu süreci gönüllü bir şekilde kabul eder. Ancak, kıyamet günü zorla ilahi huzura götürülür ve hesaba çekilir. Bu kıraat, kâfirin zoraki dönüşünü ve Allah’ın mutlak hükmüne teslim olmanın kaçınılmazlığını vurgulamaktadır.

Mekki bin Ebî Tâlib, bu iki kıraatin aynı ayette, iki zıt ruh hâlini temsil ettiğini belirtmektedir. Mümin, Allah’a dönüşü bir kurtuluş ve lütuf kapısı olarak görürken, kâfir bu dönüşü bir azap ve zorunluluk olarak deneyimler. Bu bağlamda, “تُرْجَعُونَ” kıraati, müminlerin teslimiyetine vurgu yaparken, “تُرْجَعُونَ” kıraati, kâfirlerin çaresizliğine dikkat çekmektedir.

Çoğunluğun kıraati olan “تُرْجَعُونَ”, ayetin bağlamıyla uyumlu olarak, kâfirlerin inkâr ve direnişine rağmen Allah’ın huzuruna zorla götürüldüğünü ifade etmektedir. Ancak, “تُرْجَعُونَ” kıraati, müminlerin Allah’a olan rızasına ve bu dönüşün onlar için bir mutluluk vesilesi olduğuna işaret etmektedir. Böylece, her iki kıraat de insanın

⁸⁵⁸ İbn’ül-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1/379.

ahiretteki durumuna ilişkin farklı yönleri ve bu yönlerin Allah'ın adaletiyle uyumunu ortaya koymaktadır.

4.2.59 Bakara 282. Ayeti

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَخْسَ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝﴾

4.2.59.1 Kırratler

- 1) Hamza ayette geçen “إن” ve “فَتَذَكَّرُ” kelimelerini ifade edilen şekliyle okudu.
- 2) İbn Kesir, Ebu Amr ve Yâkûb “أن” ve “فَتَذَكَّرَ” şeklinde okudu.
- 3) Diğer kıraat alimleri ise “أن” ve “فتذكر” şeklinde okudu.

4.2.59.2 Kıraatlerin lugavi mânâsı

"الضلال" kelimesi doğru yoldan sapma, doğru yolu terk etme anlamındadır ve hidayetin zıttıdır.

"الذكر" kelimesi ise bir şeyi hatırlama, anma, hatırlatma, dile alma anlamlarına gelir.

4.2.59.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî'ye göre “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى” ayeti, borç ilişkilerinde uyulması gereken temel ilkelere işaret eden, detaylı bir şekilde hükümler koyan ve bu bağlamda borç veren ile borçlu arasındaki hakların korunmasını hedefleyen ilahi bir beyan olarak öne çıkar. Ayette geçen "تدائنتم" ifadesi, borç alma, borç verme, taksitli ödeme ve vadeli satış gibi çeşitli mali işlemleri kapsamaktadır. Bu ayet, ticari ve sosyal hayatın düzenlenmesinde rehber niteliğinde bir ilkeler manzumesi sunar.⁸⁵⁹

Müellif'e göre ayetin devamındaki “إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى” ifadesi, borçlanma işleminin belirli bir süreye bağlanmasını gerekli kılar. Bu süre, gün, ay veya yıl gibi net bir şekilde tanımlanmalı ve böylece taraflar arasında doğabilecek ihtilaflar önlenmelidir.

⁸⁵⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/450.

Sürenin belirsiz olması, ticari ilişkilerde güveni zedeleyebilir ve anlaşmazlıklara yol açabilir. Belirli bir vadenin tespit edilmesi, hem borçluyu hem de alacaklıyı bağlayıcı bir hüküm altına alır; borçlu borcunu vade sonunda ödemekle yükümlü olurken, alacaklı da vade süresi dolmadan alacağını talep etme hakkına sahip değildir.⁸⁶⁰

Bu ayet, aynı zamanda faizsiz işlem, ertelenmiş borç işlemleri, bu işlemleri yazılı olarak kayıt altına alma, şahitlik etme ve rehin alma gibi uygulamalara dair hükümlere işaret eder. Bu bağlamda, ticari ilişkilerde adaletin ve güvenliğin sağlanması için yazının ve tanıklığın önemi vurgulanmaktadır. Tefsir âlimleri, ayette yer alan bu hükümlerin yalnızca bireysel ilişkileri değil, toplumsal düzeyde ekonomik adaleti temin etmeyi de hedeflediğini ifade etmişlerdir.⁸⁶¹

Celâleyn Tefsiri'nde, ayetin şu şekilde yorumlandığı görülür: “فَاكْتُبُوهُ”، borçlanma işleminin yazıya dökülmesini emretmektedir. Yazının amacı, taraflar arasında doğabilecek anlaşmazlıkların önlenmesi ve hakların korunmasıdır. Yazı işlemini gerçekleştirecek olan yazıcı hakkında ise, ayette geçen “وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ” ifadesi, yazıcının tarafsızlık ve doğruluk ilkelerine riayet ederek işlemi kayıt altına alması gerektiğini belirtir. Yazıcı, borcun miktarında ne eksiltme ne de artırma yapmamalı, tamamen dürüst bir şekilde yazmalıdır.⁸⁶²

Müellif'e göre borçlu, borcun esas muhatabı olarak yazdırma sorumluluğunu taşır. Bu husus, “وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ” ifadesiyle ifade edilmiştir. Borçlu, Allah'tan korkmalı ve hak sahibinin hakkını eksiksiz bir şekilde teslim etmelidir. Ancak, borçlunun cahil, küçük yaşta, akıl noksanlığı ya da fiziksel yetersizlik gibi sebeplerle yazdırma işini yerine getiremeyecek durumda olması hâlinde, onun yerine veli veya tercüman niteliğindeki bir şahsın bu işlemi üstlenmesi gerekmektedir. Ayette geçen “فَلْيُمْلِلِ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ”, bu durumu açıkça ifade etmektedir.⁸⁶³

Ayetin devamında yer alan “وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ” ifadesi, borçlanma işlemlerinde iki erkek şahidin bulundurulmasını gerekli kılar. Eğer iki erkek şahit bulunamazsa, bir erkek ve iki kadın şahidin kabul edilmesi öngörülmüştür. Ayette geçen “أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى”, kadın şahitlerin iki kişi olarak tercih edilme

⁸⁶⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/451.

⁸⁶¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/451.

⁸⁶² Süyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*, 38.

⁸⁶³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/457.

sebebinin açıklamaktadır. Burada, kadınlardan birinin unutulması durumunda diğersinin hatırlatarak doğruluğu sağlaması hedeflenmiştir.⁸⁶⁴

Bu ayet, aynı zamanda İbn Abbas (r.a) tarafından vadeli satışın helalliğiyle ilişkilendirilmiştir. İbn Abbas, “*Şahitlik ederim ki Allah ve O’nun Kitabı, belirli bir süreye kadar vadeli olarak satılan malları helal kılmıştır*” der. Bu ifade, İslam’ın ekonomik ilişkilerde adaleti sağlamak ve tarafların haklarını gözetmek amacıyla vadeli ticareti düzenleyen hükümler içerdiğini göstermektedir.⁸⁶⁵

Söz konusu ayet, Kur’an-ı Kerim’in en uzun ayeti olup, borç/müdayene ayeti olarak bilinir. Borçlanma, alım-satım ve diğer ticari işlemler için uyulması gereken detaylı kurallar koyarak hem bireysel hem de toplumsal düzeyde ekonomik düzenin ve güvenin teminini hedefler. Bu bağlamda, Allah’ın faizi yasakladıktan sonra, borçlanma ve ticaretin helal yollarını açıklaması, İslam’ın ekonomik düzenlemelerde adalet ve rahmet esasına dayalı bir sistem sunduğunu bir kez daha teyit eder.⁸⁶⁶

4.2.59.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetin “*أَنْ تُضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى*” kısmındaki farklı kiraatler, iki kadının bir erkek yerine şahitlik yapması durumundaki gerekçeye ve bu hükmün dayandığı hikmetlere işaret etmektedir. Hamza’nın kiraati olan “*فَتُذَكِّرُ*”, bir kadının unutulması hâlinde diğer kadının onu hatırlatması anlamına gelir. Burada, hatırlatma fiili bir tekrar olgusunu içerir; yani, bir kadının unutulması durumunda diğersinin devreye girerek unuttuklarını hatırlatması hedeflenmektedir. Bu kiraat, kadınların şahitlik sırasındaki hafıza desteği ile eksiksiz bir ifade sunmasını vurgular.

Diğer kiraatler, özellikle “*فَتُذَكِّرُ*” ve “*فَتُذَكِّرُ*”, kadınların bir erkek yerine şahitlik yapma durumunu daha geniş bir bağlamda değerlendirir. Bu okumalar, şahitlik sürecinde iki kadının yer almasının, şahitlik uygulamasının toplumda alışılmadık olması nedeniyle doğabilecek unutkanlık ve belirsizlikleri önlemek için bir tedbir olduğunu açıklar. Bu bağlamda, “*فَتُذَكِّرُ*” kiraati, bir kadının diğersine hatırlatma yapmasıyla süreci güçlendirdiğini ifade eder. Ferrâ’ya göre, bu kiraat erkek ve kadın arasındaki rol farkını tanımlar; bir kadının diğersine hatırlatma yapması, onların birlikte

⁸⁶⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/457

⁸⁶⁵ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 1/457.

⁸⁶⁶ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 3/106.

bir erkek şahit gibi hareket etmelerini sağlar. Bu kıraat, iki kadının bir erkek yerine şahitlik etmesindeki fonksiyonel eşdeğerliği ifade eder.⁸⁶⁷

Taberî, bu kıraatlere yönelik kapsamlı bir değerlendirme yapar. Ona göre, Medine, Cidde ve bazı Irak bölgelerinde yaygın olan kıraat, “أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْ إِحْدَاهُمَا” şeklindedir. Bu kıraat, bir kadının unutması durumunda diğerinin onu hatırlatmasını ifade eder ve iki kadının bu süreçte birlikte eksiksiz bir şahitlik sunmasını sağlar. Taberî, bu okumayı, iki kadının şahitliklerinin birleştiği durumda, erkek şahitliği ile eşdeğer bir sonuç doğuracağı şeklinde yorumlayan bazı görüşlere yer verir.

Ancak Taberî, bir kadının diğerine hatırlatma yapmasının, onu tek başına bir erkek şahit gibi kabul edileceği anlamına gelmediğini vurgular. Aksine, hatırlatma fiili, unutilan bir hususun netleşmesi ve doğruluğun tam olarak sağlanması için destekleyici bir işlev görür. Bu bağlamda, kıraatlerin ortak mesajı, kadınların şahitlik sırasındaki birbirlerini destekleyerek, eksiksiz ve güvenilir bir ifade ortaya koymaları gerektiği yönündedir.

Farklı kıraatler bir araya getirildiğinde, ayetin hikmeti ve kadınların şahitlik durumundaki rolü daha açık bir şekilde anlaşılır. İki kadının bir erkek yerine şahitlik yapmasının nedeni, birinin unutması durumunda diğerinin hatırlatarak şahitliği tamamlamasıdır. “فَتُذَكِّرُ” kıraati, tekrara ve hatırlama sürecine vurgu yaparken, “فَتُذَكِّرُ” kıraati bu hatırlama sürecinin, iki kadını işlevsel olarak bir erkek şahit gibi konumlandırabileceğini ifade eder. Bu farklı kıraatler, İslam’ın şahitlikte adalet ve güvenilirlik ilkelerini korumaya yönelik detaylı bir yaklaşım sergilediğini ortaya koyar.

4.2.60 Bakara 282. ayetin devamı

﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۚ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾

4.2.60.1 Kıraatler

- 1) Karilerden Âsım “تجارة حاضرة” şeklinde nasb ile okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “تجارة حاضرة” raf ile okudu.⁸⁶⁸

⁸⁶⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 2/320-321.

⁸⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

4.2.60.2 Tefsir

Mazharî'ye göre Allah Teâlâ, borç işlemlerinde yazılı bir kayıt tutulmasını emrederek müminlere, borcun miktarı küçük ya da büyük olsun, anlaşmazlık ve şüpheyi mahal bırakmamak için bu emri titizlikle yerine getirmeleri gerektiğini bildirmiştir. Borcun yazılmaması, ileride taraflar arasında ortaya çıkabilecek ihtilaflara zemin hazırlayabilir ve güven ortamını zedeleyebilir. Bu nedenle, yazılı kayıt tutulması, borç ilişkilerinde adaletin ve güvenin tesis edilmesinde büyük önem taşır.⁸⁶⁹

Ayetin devamında yer alan “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً” ifadesi, ticaret işlemleri için bir istisna getirmektedir. Bu istisna, ticaretin genellikle doğası gereği hızlı ve dinamik bir şekilde gerçekleşmesi ve yazım sürecinin ticari işlemleri zorlaştırabileceği gerçeğine dayanmaktadır. İlgili hüküm, borçlanma ile ticaret arasındaki mahiyet farkını ortaya koymakta ve ticari işlemlerde yazılı kayıt tutulmasının zorunlu olmadığına işaret etmektedir. Ancak bu durum, ticaretin ahlaki ve hukuki bir çerçevede yürütülmesi gerektiği gerçeğini değiştirmez.⁸⁷⁰

İbn Âşûr'un ifadesine göre, bu ayeti tefsir ederken, “إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً” ifadesinin, borç işlemlerinde getirilen genel yazma emrinden bir istisna teşkil ettiğini ifade etmiştir. Ona göre, ticaretin dinî bir ibadet ya da ritüel niteliği taşımadığı, aksine dünyevi bir ihtiyaç ve insan ilişkilerinin tabii bir parçası olduğu gerçeği bu istisnayı haklı kılar. İbn Âşûr, ayrıca “صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا” ifadesinin, borcun büyüklüğüne bakılmaksızın yazılması gerektiğini vurguladığını, ancak ticaretin bu hükümden çıkarıldığını dile getirir. Ticaretin yazılı kayıt zorunluluğundan muaf tutulması, Kur'an'ın, insanlara zorluk yüklemekten sakınan bir ilahi rehberlik sunduğunu gösterir. Ancak bu, ticaretin dürüstlük ve güven esasına dayanması gerektiği gerçeğini değiştirmez. Ticaret işlemlerinin yazıya geçirilmemesi durumunda dahi, tanıkların bulunması ve ticari akdin açık ve anlaşılır bir şekilde yapılması, ihtilafları önlemek adına teşvik edilmiştir.⁸⁷¹

4.2.60.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ” ayetindeki farklı kıraatler, anlamı doğrudan etkilememekle birlikte, kelimenin gramatik yapısına ve bağlam içindeki işlevine dair

⁸⁶⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/467.

⁸⁷⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/468.

⁸⁷¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 3/115-116.

farklılıklar taşımaktadır. Bu kıraatler, “تكون” kelimesinin tam veya nakıs fiil olması noktasında şekillenmektedir.

İbn Zencele, kıraatlerdeki farkı şöyle açıklar, Âsım, "تجارة" şeklinde okumuş ve bu kelimeyi "تكون" cümlesinin haberi olarak değerlendirmiştir. Bu okumada, "التجارة" kelimesi takdir edilen gizli bir özneye atıf yapmaktadır. Bu durumda, anlam, ticaret işleminin mevcut olduğunu ve taraflar arasında karşılıklı rızaya dayandığını ifade eder.⁸⁷²

Diğer kıraatlerde ise kelime "تجارة" olarak okunmuştur. Bu okuma, ticaretin gerçekleşmiş bir eylem olduğunu ve ayette geçen “وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ” ifadesine bağlanarak bir önceki bağlamla ilişkilendirilmesini öne çıkarır. Burada, ticaret işlemi, zorluk içinde olan kişinin içinde bulunduğu durumu açıklayan bir unsur olarak değerlendirilir.

Âlûsî, bu iki kıraat arasındaki ilişkiyi detaylandırarak Âsım’ın "تجارة" okuması, "تكون" fiilinin haberi olarak değerlendirildiğini, ticaret kelimesinin gizli bir özneye döndüğü yorumlanmıştır. Bu bağlamda, ticaret işlemi, borçlanma sürecinin içinde gerçekleşen bir durum olarak ele alınmıştır. Buna karşılık, "تجارة" okuması, kelimenin ticaretin kendisi üzerinde durduğunu ve onun varlığını tanımladığını ifade eder.⁸⁷³

Kıraatler arasındaki bu farklılıklar, anlamı değiştirmek yerine ayetin dilsel yapısına dair zengin bir perspektif sunmaktadır. Her iki kıraat de, ticaretin tarafların karşılıklı rızasına dayalı olarak gerçekleşmesi gerektiğini, ticaretin açık ve net bir çerçevede yürütülmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Farklı kıraatlerin ortak noktası, ticaretin ahlaki, hukuki ve sosyal bir çerçevede düzenlenmesinin önemine işaret etmeleridir.

4.2.61 Bakara 283. Ayeti

﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾

4.2.61.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir ve Ebu Amr “فَرِهَانٌ” şeklinde okumuştur.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “فَرِهَانٌ” şeklinde okumuştur.⁸⁷⁴

⁸⁷² İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 151; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/321-322.

⁸⁷³ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/61.

⁸⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

4.2.61.2 Kiraatlerin lugavi mânâsı

"الرَّهْن" kelimesi borcun teminatı olarak bırakılan şeydir. "الرَّهْن" kelimesinin çoğulu "رَهْن", "رَهَان" ve "رَهُون" şeklindedir.⁸⁷⁵

4.2.61.3 Tefsir

Senâullah Pânîpetî'ye göre "وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ" ifadesi, borçlanma işlemlerinde yazıcı bulmanın zor olduğu seyahat durumlarına işaret eder. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim, seyahat hâlindeki borç ilişkilerinde güveni sağlamak için bir alternatif sunarak, yazıcı bulunamadığında rehin alınmasını emretmektedir. "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" ifadesinde geçen "رَهْن" kelimesi, bir şeyin alıkonulması anlamına gelir ve bu, dilbilimsel anlamıyla şer'î uygulamalarda da geçerlidir. Nitekim "كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ" ayeti, kelimenin bu anlamına bir örnek teşkil eder. Şer'î açıdan, rehin, borcun teminat altına alınması için bir malın alacaklı tarafından alıkonulmasını ifade eder. Bu teminat, borç tamamen ödenene kadar geri verilmez.⁸⁷⁶

Müellif'e göre Kur'an, "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" ifadesiyle, rehin alınması uygulamasına cevaz vermekte ve borç işlemlerinde güvenliği sağlamak için bir tedbir olarak bunu önermektedir. Bu, yazıcı ve şahit bulunmadığı durumlarda borç ilişkisinin güvencesini sağlamak için bir alternatiftir. Rehlin alınan mal, borcun ödenmesi hâlinde sahibine geri verilmelidir.⁸⁷⁷

Hiz. Âişe'nin rivayet ettiği bir hadise göre, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Medine'de bir Yahudiden yirmi sa' (ölçek) arpa almak için kalkanını rehin olarak vermiştir. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), ailesinin ihtiyaçlarını karşılamak için aldığı bu borcun karşılığında kalkanını teminat olarak bırakmış ve vefat ettiğinde bu kalkan hâlâ rehin durumundaydı. Bu rivayet, rehlin Peygamber Efendimiz'in sünnetinde de uygulandığını ve borç ilişkisinde güvencenin önemini vurgulamaktadır.⁸⁷⁸

"مَقْبُوضَةٌ" ifadesiyle ilgili olarak, İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed bin Hanbel gibi fakihler, rehlin alacaklının eline geçmeden hüküm ifade etmeyeceği görüşündedir. Yani, bir rehin ancak alacaklının mülkiyetine geçip fiilen kontrol altına

⁸⁷⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 367-368.

⁸⁷⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/470.

⁸⁷⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/470.

⁸⁷⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/470.

alınırsa geçerli olur. Bu görüş, rehin alınan malın borcun güvencesi olarak fiilen alıkonulmasını şart koşturur.⁸⁷⁹

Taberî, ayeti tefsir ederken, seyahat hâlinde yazıcı bulunamaması durumunda borcun güvence altına alınması için rehin uygulamasının önemini vurgular. Ona göre, borçlu, alacaklıya teminat olarak bir mal teslim etmeli ve alacaklı bu teminatı, borç tamamen ödenene kadar elinde bulundurmalıdır. Taberî, borçlunun malını alacaklıya emanet ettiğinde, onun Allah'tan korkması ve emanet edilen malı kötüye kullanmaması gerektiğini belirtir. Borçlu, borcunu ödeyerek teminatını geri almalıdır; aksi hâlde Allah'ın azabına maruz kalabilir.⁸⁸⁰

4.2.61.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

"فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" ayetinde yer alan farklı kiraatler, "رهان" ve "رهن" kelimelerinin çoğul kullanımları üzerinden anlam boyutlarında ufak nüanslar sunmaktadır. Bu kiraatler arasındaki farklılıklar, kelimenin lügavî yapısına ve bağlamına ilişkin yorumlardan kaynaklanır. Bazı âlimler, her iki kiraatin de aynı anlamı taşıdığı görüşündedir; ancak diğer bazı alimler arasında bu kiraatlerin farklı anlam boyutları taşıdığı yönünde görüşler de bulunmaktadır.

İbn Âşûr, bu kiraatlere ilişkin açıklamasında, "رهان" kelimesinin "رهن" kelimesinin çoğulu olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her iki kiraat de rehin alınmasını ve bunun güvence amacıyla yapılmasını ifade etmekte olup, anlam açısından bir farklılık oluşturmaz.

Taberî ise kiraatleri daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. Ona göre, "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" kiraati, Hicaz ve Irak okuyucuları tarafından tercih edilmiş ve burada "رهان" kelimesi rehlin çoğul formu olarak okunmuştur. Bu bağlamda, birden fazla malın rehin olarak alınabileceği fikri ön plana çıkar. Alternatif kiraat olan "فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ" ise, aynı şekilde rehlin çoğulunu ifade etmekte ancak dilbilimsel olarak daha yaygın bir çoğul formu kullanmaktadır. Bu kiraat, her bir borcun ayrı ayrı rehinlerle teminat altına alınması gerektiği fikrini daha belirgin bir şekilde ortaya koyar.

Bu kiraatlerde ortak olan nokta, borç ilişkilerinde yazıcı bulunmadığı durumlarda alacaklının haklarını korumak için rehin alınmasının gerekli olduğudur.

⁸⁷⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 470.

⁸⁸⁰ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/139-141.

Bu uygulama, borçlunun borcunu ödemesi durumunda rehinin iade edilmesini, aksi hâlde ise alacaklının bu rehini kullanarak alacağını tahsil etmesini mümkün kılar.

Her iki kiraat de, borç ilişkilerinde teminat alınmasının taraflar arasındaki güveni tesis etmek amacıyla düzenlendiğini vurgular. Dilbilimsel farklılıklar, anlamda herhangi bir çelişki oluşturmaz; bilakis Kur'an'ın dilindeki esneklik ve zenginliği ortaya koyar. Sonuç olarak, her iki kiraat de borç ilişkilerinde güvenliğin sağlanması için rehin uygulamasının önemine işaret etmekte, ancak rehin alınan malların miktarı ve türü konusunda farklı yorumlara imkân tanımaktadır.

4.2.62 Bakara 284. Ayeti

لِلّٰهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبْذَوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

4.2.62.1 Kiraatler

- 1) İbn Amir, Âsım, Ebu Ca'fer ve Yâkûb "يَغْفِرُ" ve "يُعَذِّبُ" şeklinde okudular.
- 2) Diğer kiraat imamı ise "فيغفر، ويعذب" şeklinde okudular.⁸⁸¹

4.2.62.2 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre "وَإِنْ تُبْذَوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ" ayeti, insanların kalplerinde taşıdıkları her türlü duygu, düşünce ve niyetin Allah tarafından bilindiğini ve bunların hesabının mutlaka verileceğini ifade eder. Bu ifade, hem insanın iç dünyasındaki bozukluklara karşı bir uyarı niteliği taşır hem de bu bozuklukların ahiret hayatındaki karşılığını hatırlatır. Ayette geçen "مَا فِي أَنْفُسِكُمْ", nifak, riya, kibir, kıskançlık, dünya sevgisi gibi kalp ve ruh hallerine işaret eder.⁸⁸²

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Harise bin Vehb'ten rivayet edilen bir hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), kalp ve ruh hallerinin ahiretteki yansımalarını şu şekilde açıklar: "*Cennet ehli zayıf ve mütevazı kişilerdir. Cehennem ehli ise kibirli, büyüklenen ve hiddetli olan kimselerdir.*" Bu hadis, kalpte taşınan manevi hastalıkların, kişinin cennet ya da cehennem ehli olmasındaki belirleyici rolünü vurgulamaktadır.⁸⁸³

⁸⁸¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

⁸⁸² Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/475.

⁸⁸³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 1/475.

Hasan-ı Basrî'nin naklettiği bir başka hadiste, Peygamber Efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurur: "*Dünya sevgisi, bütün günahların başıdır.*" Bu hadis, dünya hırsı ve tutkularının insanı manevi yönden nasıl felakete sürüklediğini hatırlatır.⁸⁸⁴

Ebu Hüreyre'den ve Câbir'den rivayet edilen hadislerde ise sahabeye olan sevginin imanın bir göstergesi olduğuna işaret edilmiştir: "*Ebu Bekir ve Ömer'i sevmek imandır, onlardan nefret etmek ise nifaktır.*" Bu ifade, sahabeye karşı beslenen duyguların bir müminin iman ya da nifak hâli üzerinde etkili olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca Ensar'a ve Araplara sevgi beslemenin de imanın göstergesi olduğu belirtilmiştir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) şu sözü de bu bağlamda dikkat çekicidir: "*Ali'yi sevmek ibadettir.*"⁸⁸⁵

Hz. Ali (r.a.), sahabeye olan sevginin imanla doğrudan ilişkili olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: "*Beni seven mümindir; beni sevmeyen münafıktır.*" Bu ifadeler, ayette bahsi geçen kalp ve ruh hâllerinin, insanın iman ya da nifak üzere olmasında belirleyici olduğunu göstermektedir.⁸⁸⁶

Ayetin “فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ” kısmındaki farklı kıraatler, Allah'ın hesap sormasının neticelerine dair iki farklı vurgu taşır.⁸⁸⁷

a) “فَيَغْفِرُ، وَيُعَذِّبُ” şeklindeki kıraat, fiilleri ceza ve bağışlama bağlamında yeniden başlatır. Bu okumada, cümlelerin ayrı birer hüküm ifade ettiği ve Allah'ın bağışlama ya da cezalandırma iradesinin doğrudan bir açıklama olarak sunulduğu görülür.

b) “فَيَغْفِرُ، وَيُعَذِّبُ” şeklindeki kıraat ise, “يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ” ifadesine bağlanır ve şart cümlesinin sonucu olarak değerlendirilir. Bu durumda, insanların niyet ve eylemleri Allah tarafından hesaba çekildikten sonra, ceza ya da bağışlamanın gerçekleşeceği vurgulanır.

Bu iki kıraatin ortak mesajı, Allah'ın adalet ve rahmetinin mutlak olduğudur. İnsanların niyet ve fiillerinin tamamı hesaba çekilecek ve hak ettikleri şekilde karşılık bulacaktır. Kur'an'ın bu dilsel zenginliği, Allah'ın kulları üzerindeki mutlak tasarrufunu ve adaletini ifade etmede farklı anlam katmanları sunar.⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/475.

⁸⁸⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/476.

⁸⁸⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/476.

⁸⁸⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/477.

⁸⁸⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 2/376.

4.2.62.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"فَيَغْفُرُ" ve "يُعَذِّبُ" fiillerinin cezm ile okunması, bu fiillerin "يُحَاسِبُكُمْ" fiiline atıf olduğunu ifade etmektedir. Buna karşılık, "فَيَغْفُرُ" ve "يُعَذِّبُ" şeklindeki ref'li kıraat ise, isti'nâf (cümle başlangıcı) anlamı taşımaktadır. İbn Zencele bu konuda şöyle demektedir: "فَيَغْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ" ifadesi, راء ve باء harflerinin ref'iyle isti'nâf olarak okunmuştur. Bu görüşü savunanlara göre, "إِنْ تُبْذُوا" ifadesi şart, "يُحَاسِبُكُمْ" ise bu şarta cevap olarak cezmle gelmiştir ve cümle tamamlanmıştır. Dolayısıyla "فَيَغْفُرُ" ifadesi, takdirî bir zamirle (فَهُوَ يَغْفُرُ وَيُعَذِّبُ) isti'nâfen gelmiş ve bu nedenle ref ile okunmuştur. Diğer kıraat imamaları ise bu iki fiili cezm ile okuyarak, doğrudan "يُحَاسِبُكُمْ" fiiline atfetmişlerdir. Ebû Hıyyân el-Endelüsî de el-Baḥrû'l-muḥîṭ adlı tefsirinde bu kıraat farkını değerlendirirken, "فَيَغْفُرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ" ifadesinin her iki fiilde ref ile isti'nâf (cümleden ayrılma) anlamında olduğunu, geri kalan yedi kârînin ise her iki fiili cezm ile okuyarak cevap cümlesine matuf kıldıklarını belirtmiştir.

4.2.63 Bakara 285. Ayeti

﴿ أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا يَفْرِقُونَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴾

4.2.63.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâi ve Hafs ayetteki "وكتبه" lafzını ifade edildiği üzere,
- 2) Diğer kıraat imamaları ise "وكتبه" şeklinde,
- 3) Yâkûb "لا يفرق" şeklinde,
- 4) Diğer kıraat imamaları ise "لا نفرق" şeklinde kıraat etmişlerdir.⁸⁸⁹

4.2.63.2 Tefsir

"وَإِنْ تُبْذُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ" ayeti nazil olduğunda, sahabeler, nefsanî düşüncelerin ve niyetlerin dahi hesaba katılacağından endişeye kapıldılar. Bu durum, sahabelerin Allah'a karşı duyduğu derin bir sorumluluk bilincini yansıtmaktadır. Bunun üzerine, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), sahabelere teslimiyet, rıza ve güven gibi yüksek ahlaki erdemleri öğretmiş; Allah Teâlâ da onların bu durumunu teyit ederek, "أَمَّا الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ" ayetiyle sahabelerin imanını, kalplerinin temizliğini ve niyetlerinin samimiyetini tasdik etmiştir.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237.

⁸⁹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 1/481.

Nefsani kirlerden arınmak, imanın bir gereği ve kalbin manevi kemale ulaşmasının ön şartıdır. İman, ancak bu arınma tamamlandığında olgunlaşır. Ayette geçen “المؤمنون” ifadesi, Allah’ın razı olduğu sahabelere işaret eder. Bu sahabeler, Allah’ın, “*Ey Peygamber! Seni ve sana tâbi olan müminleri koruyucu olarak yeterlidir.*”⁸⁹¹ ayetiyle övdüğü kişilerdir. Ancak bu övgü, sadece sahabelerle sınırlı olmayıp, Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat’ın inanç ilkelerine tabi olan müminleri de kapsar. Peygamber Efendimiz (s.a.v.), ümmetinin farklı gruplara ayrılacağına dair bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “*İsrailoğulları yetmiş iki fırkaya ayrıldı, ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacak. Bunlardan yalnızca bir fırka kurtulacaktır.*” Sahabeler, bu kurtuluş fırkasının kim olduğunu sorduğunda, Peygamber Efendimiz (s.a.v.), “*Ben ve sahabelerim.*” şeklinde cevap vermiştir. Bu hadis, sahabelere olan bağlılığın, doğru inanç ve pratik için bir ölçüt olduğunu ifade eder.⁸⁹²

Ayetin “وَكُتِبَ” ifadesi, Hamza ve Kisâî tarafından “وَكُتِبَ” şeklinde okunmuştur. Bu kıraat, özellikle Kur’an’a işaret eder; çünkü Kur’an, Allah’ın indirdiği bütün kitapları tasdik eden bir kitaptır. Dolayısıyla Kur’an’a iman, diğer kutsal kitaplara olan imanı da kapsar. “وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ” ifadesi ise, peygamberler arasında herhangi bir ayırım yapılmaması gerektiğini vurgular. Müminler, tüm peygamberlerin hak elçi olduğuna inanır ve onların hepsini eşit bir şekilde kabul ederler.⁸⁹³

Ayetin devamında gelen “وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا” ifadesi hem Peygamber’e hem de müminlere hitap ederek, ilahi vahyi işitme, anlama ve ona itaat etme yükümlülüğünü belirtir. Bu, müminlerin, Allah’ın emir ve yasaklarını hiçbir şüpheye düşmeden kabul ettiklerini ifade eder. Ayetin son kısmında geçen “غُفْرَانِكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ” ifadesi müminlerin Allah’tan bağışlanma dileklerini ve ahirette Allah’a döneceklerine olan imanlarını dile getirir.⁸⁹⁴

Tefsîru’l-Mazharî’de nakledilen El-Begavî’nin açıklamasına göre, Cebrail (a.s.), Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.), Allah’ın onu ve ümmetini övdüğünü söylemiş, bunun üzerine Peygamber Efendimiz (s.a.v.), Allah’tan bağışlanma dileğinde bulunarak, “غُفْرَانِكَ” ifadesini kullanmıştır. Bu bağışlanma dileği, müminlerin hem

⁸⁹¹ Enfâl 8/64.

⁸⁹² Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/481.

⁸⁹³ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/481.

⁸⁹⁴ Senâullah, *Tefsîru’l Mazharî*, 1/481.

işitme ve itaat etme hususundaki samimiyetlerini hem de kendi acizliklerinin farkında olduklarını göstermektedir.⁸⁹⁵

Bakara sûresi, Kur'an, müminler ve onları inkâr edenler (özellikle Yahudiler) hakkında başlayan bir sûre olup, birçok ilahi hükmü içermektedir. Oruç, hac, boşanma, toplumsal ilişkiler ve sapkınlıklarla mücadele gibi hükümler, bu surede detaylandırılmıştır. Sure, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) ve müminlerin, gönderilmiş kitaplara ve elçilere imanlarına vurgu yapılarak sona ermiştir. Şevkânî, bu kısmı, müminlerin Allah'a olan imanlarının, meleklerin Allah'ın kulları olduklarına dair inançlarının, kitapların Allah'ın hükümlerini içerdiklerine olan itimatlarının ve peygamberlerin Allah'ın emirlerini iletmekteki rollerine olan teslimiyetlerinin bir özeti olarak değerlendirmiştir.

Şevkânî'nin, "عُفْرَائِكَ" ifadesini açıklarken, işitme ve itaatin bağışlanma dileğinden önce gelmesinin, Allah'a yönelirken vesilelerin sırasına riayet edilmesi gerektiğini ifade ettiğini belirtmesi, ayetin ahlaki ve fikhî yönüne dair önemli bir katkıdır. Müminler, Allah'ın emirlerini işitip itaat ettikten sonra O'ndan bağışlanma diler ve ahirette hesap vereceklerini bilerek hareket ederler.⁸⁹⁶

4.2.63.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayetin "وَكُتَابِهِ" ve "وَكُتَابِهِ" şeklindeki kıraatleri, ilahi kitaplara imanın kapsamına ilişkin nüanslar sunmaktadır. Bu iki kıraat arasındaki farklılık, ilahi vahyin bütünlüğü ve Kur'an-ı Kerim'in özel konumu bağlamında ele alınabilir.

"وَكُتَابِهِ" kıraati, Allah'ın gönderdiği tüm ilahi kitaplara genel bir imanı ifade eder. Bu kıraat, Allah'ın peygamberlerine indirdiği bütün vahiylerin hak olduğuna inanmayı kapsar. "وَكُتَابِهِ" kıraati ise, Kur'an-ı Kerim'e özel bir vurgu yapar. Bu kıraatte, Kur'an, Allah'ın son ve mükemmel kitabı olarak diğer kitapları tasdik eden bir rehber konumunda öne çıkar.

Mekki bin Ebî Tâlib, bu iki kıraat arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklar: "وَكُتَابِهِ" şeklinde tekil okuyanlar, bu ifadeyi doğrudan Kur'an-ı Kerim'e atfetmiştir. Ancak tekil okumanın, bağlam gereği çoğul bir anlamı da içermesi mümkündür. Böylelikle her iki kıraat de içerik açısından eşdeğer bir anlam taşır: Allah'ın bütün kitaplarına iman etmek. Çoğul kıraati tercih edenler, "وَكُتَابِهِ" ifadesiyle, Allah'ın gönderdiği tüm

⁸⁹⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 480.

⁸⁹⁶ İbn'ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/390.

ilahi kitapları vurgulamış ve imanın kapsamını daha geniş bir çerçevede ele almışlardır.⁸⁹⁷

İmam Taberî, kıraatler arasındaki farkı şöyle izah eder: Medine ve bazı Irak kıraat imamları, “وَكُتِبَ” şeklinde okuyarak, müminlerin Allah’ın tüm ilahi kitaplarına olan imanını genel bir perspektifle ifade ettiğini dile getirmiştir. Buna karşılık, Kûfe kıraat imamlarından bazıları, “وَكِتَابِهِ” kıraatini tercih etmiş ve bu ifadenin, Kur’an-ı Kerim’i özellikle vurguladığını belirtmişlerdir. Taberî’ye göre, bu kıraatler birleştirildiğinde, müminlerin ilahi kitaplara olan imanlarının hem genel hem de özel bir boyut taşıdığı anlaşılır.

“وَكُتِبَ” kıraati, Allah’ın peygamberlerine indirdiği tüm ilahi kitaplara genel bir iman ifade eder. Bu kıraat, müminlerin Tevrat, İncil, Zebur ve diğer tüm vahiyleri kapsayan bir inanç sistemine sahip olduğunu belirtir.

“وَكِتَابِهِ” kıraati, Kur’an-ı Kerim’i özel bir vurgu ile ele alır ve onun diğer kitapları tasdik eden son ilahi mesaj olduğunu öne çıkarır.⁸⁹⁸

Her iki kıraatin ortak mesajı, müminlerin Allah’ın tüm kitaplarına iman ettiğini ve bu iman, vahyin evrenselliğini kabul eden bir yaklaşımı ifade ettiğini gösterir. Ancak “وَكِتَابِهِ” kıraati, Kur’an’ın önceki kitapları tasdik eden ve onları tamamlayan bir rehber niteliğinde olduğunu daha belirgin bir şekilde vurgular.

Bu kıraatler arasındaki ilişki, Allah’ın vahyinin bütünlüğünü ve Kur’an’ın bu vahiy zincirindeki özel yerini anlamak açısından önemlidir. “وَكُتِبَ” kıraati, iman esaslarının geniş kapsamını ifade ederken, “وَكِتَابِهِ” kıraati, Kur’an’ın müminlerin inanç ve amel dünyasındaki merkezi konumunu öne çıkarır. Her iki kıraat de, müminlerin inanç sisteminin hem kapsayıcı hem de odaklanmış bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

4.3 Âl-i İmran Suresi

Bu bölüm, Kur’an’ın üçüncü sûresi olan Âl-i İmrân Sûresi’nin kıraat farklılıkları bağlamında ele alınmasına odaklanmaktadır. İslam’ın inanç esaslarını pekiştiren, tevhid, peygamberlik, vahiy, ahiret, sabır ve Allah’a teslimiyet gibi temel konuları kapsayan Âl-i İmrân Sûresi, araştırma konusu dolayısıyla içerdiği kıraat farklılıklarıyla da dikkat çekmektedir. Bu kıraatler, surenin mesajını daha özlü bir

⁸⁹⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/323.

⁸⁹⁸ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 3/152.

şekilde anlamaya olanak tanımış ve ilahi hitabın farklı boyutlarını açığa çıkarmıştır. Tefsir ilminde kıraatlerin sahip olduğu bu işlev, surenin kapsamlı bir analizini mümkün kılarak, İslam ilim geleneğindeki kıraat-tarih-tefsir ilişkisini güçlendiren bir bakış açısı sunmaktadır.

Surenin kıraatler bağlamında ele alınışı, Allah'ın mutlak otoritesine ve peygamberlik müessesesine dair mesajlarını daha geniş bir bağlama taşımış, bu mesajların tarihsel ve evrensel boyutlarını derinleştirmiştir. Âl-i İmrân Sûresi'nde yer alan kıraat farklılıklarının tefsir edilmesi, Allah'ın insanlara gönderdiği ilahi mesajın farklı bağlamlarda nasıl yorumlandığını ortaya koyarken, kıraatlerin bu yorumlardaki vazgeçilmez rolünü de gözler önüne sermektedir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) kıraat farklılıklarına müsaadesiyle şekillenen bu zenginlik, sahabe ve tâbiîn döneminde Kur'an'ın evrensel mesajının farklı bağlamlarda hayata geçirilmesine katkı sunmuş, İslam toplumlarının dini ve sosyal yapısını derinden etkilemiştir.

Âl-i İmrân Sûresi'nin kıraat farklılıkları üzerinden yorumlanması, İslam'ın temel inanç ve ahlak ilkelerini daha anlaşılır kılmanın ötesinde, bu ilkelerin uygulamaya yönelik boyutlarını da açıklığa kavuşturmaktadır. Kıraatlerin semantik açıdan sağladığı derinlik, vahiy mesajının tefsir ilminde çok yönlü bir yaklaşımla incelenmesine olanak tanımış ve Kur'an'ın evrensel hitabının farklı bağlamlarda yeniden anlamlandırılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, surenin kıraat farklılıkları, yalnızca metnin anlaşılmasına yönelik değil, aynı zamanda İslam'ın inanç ve ibadet sistemini şekillendiren bir unsur olarak ele alınmıştır.

Bu bölümde, Âl-i İmrân Sûresi'nin kıraat farklılıkları bağlamında tefsiri, Kur'an'ın lafızlarındaki esneklik ve anlam zenginliğiyle İslam ilim geleneğindeki işlevselliğini gözler önüne sermektedir. Surenin içerdiği temel itikadi, ahlaki ve toplumsal mesajlar, kıraat farklılıkları sayesinde daha derinlemesine yorumlanarak, Kur'an'ın bir rehber olarak sunduğu kapsamlı ilahi hitabın altını çizmektedir.

4.3.1 Âl-i İmran 12. Ayeti

﴿ قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَعْتٌ بَلَّوْنَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ﴾

4.3.1.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Hamza, Kısai ve Halef “سَيُغْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ” olarak okudu.

2) Diğer kıraat imamaları ise “سُتَغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ” olarak okudu.⁸⁹⁹

4.3.1.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الغلبة" kelimesinin anlamı zafere ulaşmaktır.⁹⁰⁰

"الحشر" kelimesi ise topluluğun yerinden edilmesi ve onların savaşa ya da buna benzer bir duruma sürülmesi anlamına gelmektedir.⁹⁰¹

4.3.1.3 Tefsir

Mazharî'ye göre Ayette geçen “قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” ifadesiyle Yahudilere yönelik bir uyarı dile getirilmiştir. “سُتَغْلَبُونَ” ifadesi ise Allah'ın vaadinin gerçekleşmesine işaret eder. Bu kapsamda, Kureyş kabilesinin mağlup edilmesi, Beni Kureyza kabilesinin sürgün edilmesi, Hayber'in fethedilmesi ve Yahudilere cizye vergisinin uygulanması gibi olaylar vuku bulmuştur. Mukatil b. Süleyman, bu ayetin Bedir Savaşı'ndan önce indiğini belirtmiştir. Mekke müşriklerine yönelik olarak da “Savaş gününde Allah size galip gelecek ve cehenneme sürüleceksiniz” şeklinde bir tehdit ve uyarı mesajı taşımaktadır.⁹⁰²

Tefsiru'l-Mazharî'de yer alan Kelbî, İbn Abbas'tan naklen, Medine Yahudilerinin Bedir Savaşı'nda müşriklerin mağlubiyetinin ardından, “Bu, Musa'nın bize müjdelediği peygamberdir. Onun bayrağı asla geri çevrilmez” demişlerdir. Ona uymaya karar vermelerine rağmen, birbirlerine “Başka bir olaya kadar bekleyelim” diyerek kararlarını ertelemişlerdir. Ancak Uhud Savaşı'nda Müslümanların yenilgiye uğramasıyla umutları sarsılmış ve sevinçleri kaybolmuştur. Buna rağmen teslim olmamışlardır. Yahudiler ile Rasulullah'ın ashabı arasında bir anlaşma bulunmaktaydı, ancak bu anlaşmayı bozmuşlardır. Bunun ardından, Ka'b bin el-Eşref altmış atlı ile birlikte Mekke'ye giderek müşrikleri Müslümanlara karşı kıskırtmıştır. Sonrasında savaş kararı alınmış ve Allah bu ayeti indirmiştir.⁹⁰³

Kıraat imamlarından Hamza ve Halef, “سَيَغْلَبُونَ” ifadesini Allah'ın peygamberine, kendisine bildirdiği şeyi anlatmasını emrettiği anlamında okumuşlardır. Bu bağlamda uyarıdan tehdide geçiş yapılmış; inkârcılar, geçmişteki kâfirlerin durumlarına benzetilerek uyarılmıştır. Onlara, geçmiş nesillerin

⁸⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/238.

⁹⁰⁰ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 611.

⁹⁰¹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 237.

⁹⁰² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

⁹⁰³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

inkârlarından dolayı karşılaştıkları cezalar hatırlatılmış ve kendi durumlarının daha kötü olacağı belirtilmiştir. Bu ifade, İslam'ın hakikatine karşı direnenlerin hiçbir dayanak noktasının olmadığını vurgulayan bir tehdittir.⁹⁰⁴

Tabersî'nin tefsirinde bu ayetle ilgili şu ifadelere yer verilmiştir: Bu ifade, daha önceki nesillerin peygamberlere karşı inkârlarından kaynaklanan cezalarını hatırlatır. Aynı zamanda, mevcut kuşağa da benzer bir uyarı yapılmaktadır: "Eğer siz de inatla inkârda ısrar ederseniz, onların başına gelen sizin de başınıza gelebilir." "قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا" ifadesi hem Mekkeli müşriklere hem de Yahudilere yönelik olabilir. Onlara "ستغلبون" yani mağlup edilecekleri ve cehenneme gidecekleri ikazı yapılır. Allah bu vaadini gerçekleştirmiştir; Yahudiler, cizye vergisinin uygulanmasıyla; müşrikler ise savaşlarla mağlup edilmiştir. "وبئس المهاد" ifadesi ise "Ne kötü bir varış yeridir bu! Ne kötü hazırlıklar yaptınız!" anlamında bir kınama içerir.

4.3.1.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا" ayetindeki "الكفار" kelimesinin muhatapları konusunda âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu kelimenin Yahudilere mi, müşriklere mi yoksa genel olarak tüm inkârcılara mı atıfta bulunduğu tartışma konusudur. Benzer şekilde, "سيغلبون ويحشرون" ifadesindeki zamirin kime işaret ettiği hususunda da ihtilaf vardır.

Alûsî, bu konuyu tefsirinde detaylandırmış ve ayette muhatabın Yahudilerin olduğunu ve vaadin yerine geldiğini ifade eder. Ayrıca bu yenilgiyle alakalı olarak bir gün içerisinde, 600 Yahudi, Beni Kureyza pazarında toplanmış ve kelleleri vurulmuştur. Daha sonra, cesetleri topluca bir kuyuya atılmıştır. Bunun yanında, Beni Nadir kabilesi sürgün edilmiş, Hayber fethedilmiş ve Yahudilere cizye uygulanmıştır. Bu olaylar, peygamberliğin en açık delillerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁹⁰⁵

İmam Taberî ise kıraat bağlamında bu ayetle ilgili olarak, "سيغلبون" ifadesini Yahudilere yönelik bir tehdit olarak okuyan kıraati tercih eder. Bu tehdit, Yahudilerin, İsrailoğulları'nın yaptığı gibi, Kitab'ın hükümlerini çarpıtmaya ve anlaşılması zorlaştırılan meseleleri araştırmaya yönelmeleri üzerine indirilmiştir. Onlara yenilecekleri ve cehenneme gidecekleri hakkında mesaj verilmiştir.⁹⁰⁶

⁹⁰⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü 'l-muhîr*, 3/ 174.

⁹⁰⁵ el-Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*, 3/94-95.

⁹⁰⁶ Dâni, *Câmiu 'l-Beyân*, 3/192.

Diğer bir kıraat olan “سَيُغْلِبُونَ وَيَحْشُرُونَ” ifadesiyle ilgili olarak, bu cümlelerin farklı bir yorumu daha mevcuttur: Peygamber Efendimiz (s.a.v) Yahudilere, "Müşrik Araplar yenilecek ve cehenneme sürülecektir" şeklinde bir mesaj iletmektedir. Taberî, bu kıraatin Kûfe kıraat âlimlerinden bir grup tarafından tercih edildiğini ifade eder ve şu yorumu yapar: "Bu okumanın anlamı, Yahudilere şu mesajın verilmesi gerektiğidir: Arap müşrikleri yenilgiye uğrayacak ve cehenneme sürülecektir." ⁹⁰⁷ Bu kıraat farklılıklarını bir araya getirdiğimizde Peygamber Efendimizin Yahudilere yenilgi ve cehenneme gideceklerinin mesajı ortaya çıkar.

4.3.2 Al-İ İmran 13. Ayeti

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَهُمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ

4.3.2.1 Kıraatler

- 1) Nâfi' Ebû Ca'fer ve Yâkub “ترونها” şeklinde okumuşlardır.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “يرونهم” şeklinde okumuşlardır. ⁹⁰⁸

4.3.2.2 Tefsir

Mazharî'ye göre, Allah Teâlâ “قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ” ifadesiyle Yahudilere hitap etmektedir; çünkü burada geçen “آيَةٌ” ifadesi onlara özgü bir delile işaret eder. Yani, "Ey Yahudi topluluğu, sizin için apaçık bir delil vardı" anlamına gelir. Bu ifade, hem inkârcılara yönelik bir uyarı niteliği taşımakta hem de peygamberliğin hakikatine dair açık bir delil sunmaktadır. Ayrıca, bu işaretin müşriklere de hitap ettiği ifade edilmiştir; buna göre anlam, "Ey inkârcılar, sizin için büyük bir işaret vardı" şeklindedir. Bu ise peygamberliğin doğruluğuna işaret eden açık bir delildir. ⁹⁰⁹

“فِي فِئَتَيْنِ” ifadesi, iki gruba işaret etmektedir; bu bağlamda savaşan iki tarafı ifade eder. “فِئَةٌ مُّؤْمِنَةٌ” ifadesi, Allah yolunda cihad eden, yani O'nun emirlerine itaat eden Müslümanları kastetmektedir. ⁹¹⁰

Ayette Bedir savaşından bahsedilmektedir. Bedir savaşında Müslümanların sayısı üç yüz on üç kişiydi. Muhacirlerden yetmiş yedi kişi bulunmakta, bayraklarını Ali b. Ebu Talib veya Muaz bin Cebel taşımaktaydı. Ensar'dan ise iki yüz altı kişi bulunuyor ve bayraklarını Sa'd bin Ubade taşıyordu. Müslümanların yedi atı ve bu atlı

⁹⁰⁷ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/191.

⁹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/238.

⁹⁰⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

⁹¹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

süvariler arasında Mikdad bin Amr ile Mirdad bin Ebu Mirdad'ın atları vardı. Müslümanların çoğu piyadeydi ve silahları yalnızca altı zırh ile sekiz kılıçtan ibaretti.⁹¹¹

”أُخْرَى كَافِرَةٌ“ ifadesi ise Mekkeli müşriklere işaret eder. Onların sayısı dokuz yüz elli kişiydi ve savaşmaya hazır bir topluluktur. Müslümanların müşriklerle yaptığı ilk savaş olan Bedir Savaşı, Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hicretinden on sekiz ay sonra, Ramazan ayında gerçekleşmiştir.⁹¹²

”يَرْوْنَهُمْ“ ifadesi Yahudilere hitap ediyor olabilir. Bu durumda anlam, "Ey Yahudi topluluğu, onları göreceksiniz" şeklindedir. Burada, Mekkeli müşriklerin sayısını kastederek, Yahudilerin bu savaşa şahit olduğu ve Müslümanların üstün geldiğini gördüğü anlatılmaktadır. ”مِنَّا إِلَيْهِمْ“ ifadesi, Müslümanların sayısının müşriklerin iki katı olarak algılandığını ifade eder. Yahudilerin bir kısmı Bedir Savaşı'na şahit olmuş, Müslümanların sayısının iki katını görmüş ve buna rağmen Müslümanların zaferine tanık olmuşlardır. Bununla birlikte, eğer Müslümanların müşriklerin üç katı olduğu söylenirse, bu ifade Müslümanların zaferdeki etkisini ve sayıların algısal olarak daha fazla olduğunu ima etmektedir.⁹¹³

Allah Teâlâ, Bedir Savaşı'nda meydana gelen mucizeleri açıklamakta; sayıca az olan Müslümanların, çok sayıdaki müşriklere karşı zafer kazandığını, inananların imanlarının bu süreçte arttığını ve zaferin Allah'ın bir lütfu olduğunu vurgulamaktadır. İbn Kesir, bu ayeti tefsir ederken Yahudiler için bir işaret olduğunu ve müşriklerin Müslümanların iki katı kadar olduklarını zannetmelerini ve bu nedenle korkuya kapılmalarını ifade eder. Ancak Allah, İslam'ı üstün kılmış ve Müslümanları zaferle desteklemiştir.⁹¹⁴

”وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ“ ifadesi ise, Allah'ın kendi iradesiyle dilediği kullarına yardım ettiğini vurgulamaktadır. Bu ayet, sadece o dönemde değil, dünya tarihinin her safhasında inananların galibiyetine bir işaret olduğu gibi, Kıyamet Günü'nde de şahitlik edilecek olan bir ilahi yardımı müjdelemektedir.⁹¹⁵

⁹¹¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/19.

⁹¹² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18-19.

⁹¹³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

⁹¹⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/19.

⁹¹⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/467-468.

4.3.2.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Ayette geçen “تَرَوْنَهُمْ” ifadesi, “قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فُتُتَيْنِ” ayetinin hitap ettiği kişilere bağlı olarak farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu bağlamda, âlimler arasında çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. İbn Atıyye, tefsirinde bu ifadenin tüm inkarcıları özellikle de Medine’li Yahudiler için kullanıldığını ifade eder.⁹¹⁶ Alûsî ise bu konuda farklı bir perspektif sunarak bu ayetin hem inananlara hem Medine Yahudilerine hem de Mekkeli müşriklere genel bir hitap içerdiğini ifade etmiştir. Böylelikle kelimanın akışı kesintiye uğramadan devam eder ve sonunda “وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ” ifadesiyle tamamlanır. Bu ifade, aynı zamanda ayetin genel bir özeti ve vurgulayıcı noktasıdır.

Bu yorumlar, kıraat farklılıklarının tefsir üzerindeki etkisini ve ayetlerin muhataplarının genişliğini ortaya koymaktadır. “تَرَوْنَهُمْ” ifadesinin anlama olan katkılarını, ayetin hitap bağlamına göre değişiklik göstermekte ve bu değişiklik, kıraatler arasındaki zenginliği ve anlam katmanlarını ortaya koymaktadır.⁹¹⁷

4.3.3 Al-İ İmran 19. Ayeti

﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْغًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾

4.3.3.1 Kiraatler

- 1) Kıraat imamlarından Kisâî “أَنْ الدِّينَ” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “إِنَّ الدِّينَ” okudu.⁹¹⁸

4.3.3.2 Kiraatlerin Lugavi Mânâsı

"الدِّين" kelimesi itaat ve mükâfat için kullanıldığı gibi şeriat anlamında da kullanılmıştır.⁹¹⁹

4.3.3.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “إِنَّ الدِّينَ” yani gerçek dindir, “عِنْدَ اللَّهِ هُوَ الْإِسْلَامُ” Allah katında kabul edilen dindir. İslam, imanla açıklanır. Katâde, La ilahe illallah demek, şehadet etmek ve Allah'ın elçileri tarafından getirilen şeyi kabul etmek ve Allah'ın kendisi için yasakladığı ve elçileriyle gönderdiği din, velileri tarafından gösterilen ve başka şekilde kabul edilmeyen ve ancak bununla mükafatlandırılan din olarak İslamdır şeklinde ifade etti. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "İslam, Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna şahadet etmek, namazı kılmak, zekatı

⁹¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü 'l-vecîz*, 1/406.

⁹¹⁷ el-Âlûsî, *Rûhu 'l-me'ânî*; Dâni, *Câmiu 'l-Beyân*, 3/194-198.

⁹¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/238.

⁹¹⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 323.

vermek, Ramazan orucunu tutmak ve eğer yolculuk imkanı varsa Kâbe'yi ziyaret etmektir."⁹²⁰

İslam, Muhammedî şariat olarak da açıklanabilir, çünkü bu, daha önce Allah tarafından indirilen dinlerin iptal edilmesinden sonra Allah katında kabul edilen dindir. Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: "Eğer Musa hayatta olsaydı, bana uymaktan başka seçeneği olmazdı." ⁹²¹

Â'meş, gece ibadet etti, bu ayeti okudu, sonra şöyle dedi: "Allah'ın şahid olduğu şeye ben de şahidim ve bu şahadeti Allah'a emanet ediyorum, bu şahitlik Allah nezdinde benim için bir emanettir." Namazından sonra bunun hakkında sorulduğunda, şöyle dedi: "Bana Abdullah haber verdi, o da şöyle dedi: Resûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: 'Kıyamet günü onun sahibi getirilir ve Allah şöyle der: 'Şüphesiz ki, kulumun bu şahitliği bende bir ahittir ve ben en sadık olanıyım. Benim kulumu cennete sokun.'"

Müellif'e göre "وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ" yani Yahudiler ve Hristiyanlar, Muhammed'in peygamberliğinde ve İslam'ın haklılığında ayrılmadılar, hatta bazıları bunu inkâr etti ve bazıları onun sadece Araplar için özgü olduğunu iddia ettiler, "إِلَّا مَنْ بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ" yani onlara ilim geldikten sonra İslam'ın Allah katında din olduğunu anladılar, çünkü Allah bunu Tevrat ve İncil'de açıkladılar, "بَغْيًا بَيْنَهُمْ" yani hakikati terk ettiler ve meselede bir şüphe ve gizlilik vardı, hakikati bildikten sonra bile, onu çekememe ve haset sebebiyle aralarında karar kıldılar, ve saltanat ve liderlik arzusu için mücadele ettiler. ⁹²²

İbn Kesîr, bu ayeti tefsir ederken, ayetin Allah'ın, O'ndan başka hiç kimsenin kabul edilmeyeceği bir dinin İslam olduğunu haber vermesidir. Bu, Allah'ın elçilerini her zaman Allah tarafından gönderdikleri şeyi takip etmeye çağırımlarıdır, sonuç olarak onlar Muhammed ile mühürlendi, çünkü tüm yollar O'na, Muhammed'e doğru kapanmıştır. Bundan sonra Allah ile Muhammed'in elçiliği arasında başka bir yol yoktur şeklinde ifade etmiştir.⁹²³ Daha sonra Allah, önceki kitap ehlinin, kendilerine peygamberler gönderilmesinden ve kitaplar indirilmesinden sonra aralarında ayrılıklara düştüklerini haber vermiştir. Ayette geçen "وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مَنْ" "بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ" ifadesi, bu ayrılıkların kin ve çekememezlik gibi nedenlerden

⁹²⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/28.

⁹²¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/28.

⁹²² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/29.

⁹²³ Âl- İmrân, 2/85.

kaynaklandığını vurgulamaktadır. Allah, hakikati inkâr edenler hakkında ise şu uyarıda bulunur: “وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ” yani, Allah’ın kitabında indirdiğini inkâr edenler cezalandırılacaktır. “فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْجِسَابِ” ifadesi ise, Allah’ın bu inkârcıları hesaba çekmekte süratli olduğunu bildirir.⁹²⁴

4.3.3.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“أَنْ” kıraati, Allah’ın hakiki dinin İslam olduğuna dair tanıklığını ifade eder. Bu okuma, şu anlama gelir: Allah ve ilim sahipleri, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Allah katında kabul edilen yegâne dinin İslam olduğuna tanıklık etmişlerdir. Diğer yandan, “إِنْ” kıraati, İslam’ın din olarak sınırlandığını vurgular, ancak bu okuma, önceki tanıklık cümlesiyle doğrudan ilişkilendirilmez. Bu kıraat, önceki ayette Allah’ın birliğini ve İslam dışındaki hiçbir dinin kabul edilmeyeceğini belirttiikten sonra, Allah’ın yalnızca İslam’ı din olarak kabul ettiğini ifade eder.

İbn Âşûr, tefsirinde bu iki kıraat arasındaki farklılığı çoğu kıraat imamının, “إِنَّ الدِّينَ” şeklinde okumuş olduğunu, bu ise dinin üstünlüğünü ve Allah katında geçerli tek dinin İslam olduğunu en özlü ve kapsamlı şekilde ifade etmek için olduğunu ifade eder.⁹²⁵

Kisâi ise, “أَنَّ الدِّينَ” şeklinde okuyarak, Allah’ın, dinin İslam olduğuna bizzat şahitlik ettiğini vurgulamıştır. Alûsî, tefsirinde bu iki okumayı bir arada değerlendirerek şu yorumu yapar: “*Ubey bin Ka’b, (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ لِلْإِسْلَامِ) şeklinde okumuştur. El-Kisâi ise, (أَنَّ الدِّينَ) kıraatiyle İslam’ı imanla açıklamış, böylece bu okuma, Allah’ın birliğini kabul etmeyi ve O’na inanmayı ifade etmiştir. Bu aynı zamanda peygamberlerin getirdiği ilahi mesajlara iman etmeyi de kapsar; çünkü bu, şahitliğin temelini oluşturur.*” Alûsî, ayrıca şeriat kavramı bağlamında, bazı âlimlerin şeriatın Allah’ın birliğini ve imanı içerdiğini vurguladığını; diğerlerinin ise şeriatı, ilahi hükümlerin bilgisiyle ilişkilendirdiğini ifade eder.⁹²⁶

Bu iki kıraatin bir araya getirilmesiyle şu anlam ortaya çıkar: Allah’ın kabul ettiği hakiki din, bizzat Allah’ın tanıklığıyla sınırlandırılmıştır ve bu din, yalnızca İslam’dır.⁹²⁷

⁹²⁴ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/472.

⁹²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 188.

⁹²⁶ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/106.

⁹²⁷ Âl İmran, 2/85.

4.3.4 Al-İ İmran 21. Ayeti

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾

4.3.4.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Hamza, “وَيَقَاتِلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ” şeklinde okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “وَيَقْتُلُونَ” okudu.⁹²⁸

4.3.4.2 Tefsir

“إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ” ifadesi, Yahudilerin, Kur'an, İncil ve Tevrat'taki ilahi ayetleri inkâr ettiklerini belirtir. Bu, onların peygamberlere gönderilen vahiylerle ve Allah'ın bu kitaplarda bildirdiği hakikatlere karşı çıkışlarını ifade eder.⁹²⁹

Kâdı Senâullah'a göre “وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ” ifadesi ise, onların atalarının peygamberleri haksız yere öldürdüğünü ve bu fiilleri onayladıklarını vurgular. Yahudiler, Peygamberimiz (s.a.v.)'e de atalarının yaptığını yapmak istemişlerdir; ona karşı savaşmış, onu büyülemeye çalışmış ve yemeğine zehir koymuşlardır. Rivayetlere göre, bu zehirlenme sonucu Peygamberimiz (s.a.v.) şehit olmuştur. “بِغَيْرِ حَقٍّ” ifadesi, onların, kendi inanç sistemleri içinde bile hiçbir hakka dayanmayan bu eylemleri gerçekleştirdiklerini ifade eder. “وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ” ifadesi ise, adaleti emredenleri, yani peygamberlerin izinden giden samimi müminleri öldürdüklerini belirtir.⁹³⁰

İbn Cerîc bu konuda İsrailoğulları'na peygamberlere vahiy gelirdi, ancak yazılı bir kitap verilmediğini, peygamberler toplumlarına Allah'ın mesajlarını hatırlatırdı; ancak onlar, bu peygamberleri öldürürlerdi. Daha sonra onların izinden gelen doğru ve samimi kişiler kalkarak insanlara hakikati hatırlattı; fakat onlar da aynı şekilde öldürüldü. İşte bu kişiler “الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ” olarak ifade edilen kişilerdir şeklinde açıklamada bulunur.

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Buharî'de, Ebu Ubeyde İbni'l-Cerrah'tan şu rivayet aktarılmıştır: "Ey Allah'ın Resulü! Kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacak olan kimdir?" diye sorulduğunda, Resûlullah (s.a.v.) şöyle cevap verdi: 'Bir kişi bir peygamberi öldürür veya kötülüğü emreder, iyiliği yasaklar.' Ardından şu ayeti okudu: “وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ” ve dedi ki: 'Bu, Allah'ın işaret

⁹²⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/ 238-239.

⁹²⁹ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/30.

⁹³⁰ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/31.

ettiği kimselerdir.' Resûlullah (s.a.v.) devamla şöyle dedi: 'Ey Ebu Ubeyde! İsrailoğulları, bir sabah saatinde kırk üç peygamberi öldürdüler. Bunun üzerine İsrailoğulları'ndan yüz on iki kişi toplandı ve halkı iyiliği emretmeye, kötülükten sakındırmaya davet etti. Ancak aynı gün, bu kişilerin hepsi de öldürüldü. İşte bu ayet, onlar hakkında indirilmiştir." "بِعَذَابِ أَلِيمٍ فَتَبَيَّنُوا" ifadesi, bu zalimlere ahirette acı bir azap vaat edildiğini bildirir. Allah, bu ayette Yahudilerin peygamberleri öldürme ve tevhide inananlara zulmetme gibi büyük günahlarını hatırlatarak onları ciddi bir şekilde uyarmaktadır. Ebu's-Suûd, bu ayetle ilgili şu yorumu yapmıştır: "إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ" ifadesi, hangi tür ayet olursa olsun, Allah'ın varlığına, birliğine ve İslam'ın hakikatine işaret eden tüm ayetleri inkâr eden kimseleri kapsamaktadır. 'وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ' ifadesi ise, kitap ehli olanların atalarının peygamberleri öldürdüğünü ve bu davranışı sürdürdüklerini anlatır. "وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ" ifadesi de, adaleti emreden, hakka çağıran samimi insanları öldürme suçlarını vurgular.⁹³¹

4.3.4.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

"المقاتلة" kelimesi, savaş ilan etmek, silah çekmek, çatışmaya girmek ve vuruşmak anlamlarına gelir. Bu ifade, eylemin sonucunda öldürme gerçekleşip gerçekleşmediğinden bağımsız olarak bir savaş durumu meydana geldiğini ifade eder. Buna karşılık, "يَقْتُلُونَ" okuması, öldürme eyleminin doğrudan gerçekleştiğini ve bu kişilerin öldürmek suretiyle peygamberlere ve adaleti emredenlere saldırdıklarını belirtir.

Her iki kiraat arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde düşmanlık, şiddet ve Allah'ın dinine karşı başkaldırı içeren davranışları kapsadığı sonucunu çıkartabiliriz. Ancak "المقاتلة" kiraati, fiilin genelliğini vurgularken, "يَقْتُلُونَ" kiraati bu fiilin spesifik bir sonucuna, yani öldürmeye, işaret eder. Bu iki kiraatın birleştirilmesiyle cezanın gerçekleşmesi, eylemin yaşamın sona ermesine neden olup olmamasına bağlı olmadığı anlamı çıkar. Yani, bu cezalar, Allah'ın dinine, peygamberlerine ve adaleti emreden kullarına yönelik düşmanlık ve savaş durumunda kaçınılmazdır.

⁹³¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/18.

4.3.5 Al-İ İmran 23. Ayeti

﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴾

4.3.5.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Ebu Câfer “لِيَحْكُمَ” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “لِيَحْكُمَ” şeklinde okudu.⁹³²

4.3.5.2 Tefsir

Mazharî'ye göre “أَلَمْ تَرَ” ifadesi, teaccüb ve dikkat çekmek amacıyla sorulan bir sorudur. Bu ifadeyle, olayların garipliği ve ibret alınması gereken yönü vurgulanmaktadır. “إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا” ifadesi, az bir paya sahip olanlar anlamına gelir. Burada, ilahi kitaptan ve hakikatten tam anlamıyla yararlanmayan, bilgileri sınırlı olan kişiler kastedilmektedir. “مِّنَ الْكِتَابِ” ifadesindeki kitap, Tevrat ya da genel olarak diğer ilahi kitaplar anlamına gelir. Ayet, bu kişilerin Allah'ın kitabına davet edildiklerinde nasıl tepki verdiklerine dikkat çeker.⁹³³

Tefsîru'l-Mazharî'de nakledilen Kelbî, Ebu Salih'ten, o da İbn Abbas'tan şu olayı aktarır: "Bir Hayberli erkek ve kadının zina ettikleri öğrenildiğinde, taşlama hükmü onların kitaplarında bulunmasına rağmen, bunu göz ardı ederek durumu Peygamberimiz'e (s.a.v.) getirip fetva istemişlerdir. Peygamberimiz, Tevrat'taki hükmü uygulayarak onlara taşlama cezası vermiştir. Bunun üzerine Nu'man adlı kişi Peygamberimiz'e, 'Ey Allah'ın Rasulü, Kureyş bu hükme razı değildir' demiştir. Peygamberimiz de ona, 'Aramızda Tevrat var. Ona başvurun' diyerek durumu aydınlatmıştır. Yahudiler, Tevrat'ı okuyan bir kimse olarak İbn Sureyâ'yı işaret etmişlerdir. İbn Sureyâ geldiğinde Peygamberimiz ona Tevrat'tan taşlama ayetini okumasını istemiştir. Ancak İbn Sureyâ, taşlama ayetini okuduktan sonra ayetin son kısmını gizlemiştir. Bunun üzerine İbn Selâm, 'Ey Allah'ın Rasûlü, o ayeti tam olarak okumadı' diyerek durumu bildirmiştir. Sonrasında İbn Sureyâ, elini kaldırarak ayetin gizlediği kısmını okumuş ve kadın hamile ise doğum yapana kadar beklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Bunun üzerine Peygamberimiz, Yahudilere taşlama cezasını uygulamalarını emretmiştir. Ancak Yahudiler bu duruma razı olmamış ve hoşnutsuz bir şekilde ayrılmışlardır." Bu olay üzerine Allah, bu ayeti indirerek hem Yahudilerin

⁹³² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

⁹³³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/32.

tutarsızlıklarını hem de Allah'ın emirlerini görmezden gelme eğilimlerini vurgulamıştır.⁹³⁴

“لِيَحْكُمَ” ifadesi, ilahi kitaplara yargı yetkisinin verilmesini ve bu kitaplara uygun şekilde hüküm verilmesi gerektiğini ifade eder. Burada, yargının Allah'ın kitabına uygun olarak yapılmasının önemine dikkat çekilmektedir.⁹³⁵

Bu ayet, Yahudilerin ve Hristiyanların ellerindeki ilahi kitaplara tutunmaları gerektiği, bu kitapların emir ve yasaklarına uygun şekilde hareket etmelerinin şart olduğu mesajını taşır. Ancak onlar, bu çağrıya uymayı reddetmişler ve Allah'ın emirlerine karşı gelerek hakikate sırt çevirmişlerdir. Bu, onların itaatsizliğini ve bu durum karşısındaki tepkilerini ifade eden bir eleştiridir.⁹³⁶

4.3.5.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“لِيَحْكُمَ” şeklindeki birinci kıraat, Allah'ın kitapları insanlar arasında hükmedilmesi için indirdiğini ifade ederken, “لِيَحْكُمَ” şeklindeki ikinci kıraat, kitapların bizzat insanlar arasında hüküm vermesi için indirildiğini göstermektedir. Bu anlam, Allah'ın kitabıyla hükmetmenin O'nun hükmüyle hükmetmekle eşdeğer olduğunu ortaya koyar. Böyle bir anlam, son derece yüksek bir değer ve kutsiyet taşır. Bu mananın benzeri, daha önce “كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ” âyetinin tefsirinde de açıklanmıştır.

4.3.6 Al-İ İmran 36. Ayeti

﴿ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنْ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذَرَيْتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾

4.3.6.1 Kiraatler

- 1) İbn Amir, Yakub ve Ebu Bekir “وَضَعْتُ” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “وَضَعْتَ” şeklinde okumuşlardır.⁹³⁷

4.3.6.2 Kiraatlerin Lugavi Mânâsı

“الوضع” temelde bir şeyi bırakmak anlamına gelir ve “الموضع” kelimesi buradan türetilir. Bu, gebelikte kullanılan bir terimdir ve “وضعت الحمل” (doğurdu) şeklinde ifade edilir.⁹³⁸ Firuzabadi'ye göre “وضعه” onu yerleştirmek anlamına gelir.⁹³⁹

⁹³⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/32.

⁹³⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/32.

⁹³⁶ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/474.

⁹³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239.

⁹³⁸ İsfahânî, *Müfredâtü'l-fâzi'l-Kur'an*, 874.

⁹³⁹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, 2/1032.

4.3.6.3 Tefsir

Kâdı Senâullah'a göre "رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى" ifadesi, İmran'ın eşinin doğumdan sonra Allah'a yönelttiği bir açıklamadır. Burada, doğan çocuğun kız olduğunu ifade ederek Allah'a teslimiyetini ve samimiyetini dile getirmektedir. Bu söz, bir yandan Allah'a olan bağlılığını gösterirken, diğer yandan da kız çocuğunu kutsal hizmete adanmanın getirebileceği zorluklara dair bir farkındalık içermektedir.⁹⁴⁰

"وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ" ifadesi ise farklı kıraatlerde değişik şekillerde yorumlanmıştır. İbn Âmir, Ebu Bekir ve Yakub'un kıraatinde, bu ifade İmran'ın eşinin kendisini teselli etmek ve Allah'a olan güvenini dile getirmek amacıyla söylediği bir söz olarak değerlendirilir. Diğer kıraatlerde ise, bu ifade Allah'ın ilmi ve takdiriyle bir onay ve ilahi bir bilgi olarak okunur.⁹⁴¹

"وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى" ifadesi iki şekilde yorumlanabilir. Bunlardan ilki İmran'ın eşinin, erkek çocukların fiziksel güç ve hizmet kapasitesinin kadınlara kıyasla daha uygun olduğunu dile getiren bir açıklaması olabilir. Bu bağlamda, kadının fizyolojik durumları (adet, lohusalık gibi) sebebiyle ibadet ve hizmette sınırlamalar yaşayabileceğine işaret edilmektedir. Diğerisi ise bu ifade, Allah'ın bir açıklaması olarak da anlaşılabilir. Bu yoruma göre, Allah burada, İmran'ın eşinin niyetini teyit etmekte ve çocuğun farklı bir göreve hazırlandığını vurgulamaktadır. Dil açısından değerlendirildiğinde, bu yorum daha güçlüdür; çünkü bir mazeret ifadesi olsaydı, cümlenin "وَلَيْسَ الْأُنْثَى كَالذَّكَرِ" şeklinde ifade edilmesi beklenirdi.⁹⁴²

"وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ" ifadesi, İmran'ın eşinin önceki sözlerinin bir devamıdır. Meryem ismini koyarak, çocuğunun kutsal bir görev için adandığını ve Allah'ın himayesine bırakıldığını ifade etmektedir. Bu ayet, Meryem'in doğumu ve annesinin onu Allah'a adama niyetini ortaya koymaktadır. Meryem'in annesi, kızını Allah'a hizmete adar ve bununla ilgili tüm sorumluluğu üstlenerek teslimiyetini dile getirir.⁹⁴³

Bu ayet, Meryem'in doğumu hakkındadır. Annesi, Meryem'i Allah'a adar ve onu hizmet için sunar.

İbn Kesîr bu ayeti tefsirinde "فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ" ifadesinin, hem İmran'ın eşinin kendi sözü olarak, hem de Allah'ın bir

⁹⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/45.

⁹⁴¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/46.

⁹⁴² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/46.

⁹⁴³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/46.

açıklaması olarak okunabileceğine işaret eder. “وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى” ifadesi ise, erkeklerin ibadet ve Mescid-i Aksa hizmetinde kadınlardan daha güçlü ve uygun olduğunu belirtir. Bununla birlikte, İmran’ın eşinin bu ifadeleri, Allah’ın takdirine duyduğu güveni ve teslimiyeti de yansıtır. “وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ” ifadesi, annenin kızını doğumunun hemen ardından isimlendirdiğini ifade eder. Bu uygulama, İslam hukukunda da meşru kabul edilen bir gelenektir. Ayrıca annenin, kızını ve soyunu şeytandan koruması için Allah’a dua etmesi, onun samimi niyetini ve sorumluluğunu gösterir. Nitekim ayetin devamında yer alan: “وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ” ifadesi, bu duaların açık bir yansımasıdır ve Allah, bu duayı kabul etmiştir.⁹⁴⁴

4.3.6.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

İbn Âşûr, “وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ” ifadesini, kıraat farklılıkları açısından iki şekilde yorumlar: Çoğunluğun okuduğu şekliyle “وَضَعْتَ” , zamirin İmran’ın eşine döndüğünü ifade eder. Bu durumda, söz konusu ifade, İmran’ın eşinin konuşması olarak değerlendirilir. Bu okuma, Allah’ın İmran’ın eşinden daha iyi bildiğini ve doğan çocuğun Allah’ın planındaki değerinin onun düşündüğünden çok daha büyük olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda Kur’an, insanlara, endişelerini ve işlerini Allah’a emanet ettikten sonra ilahi hikmete güvenmeleri gerektiğini öğretmektedir. İmran’ın eşinin, çocuğunun kız olmasından dolayı duyduğu endişe, ilahi planın büyüklüğü karşısında yersiz bir kaygı olarak değerlendirilmiştir.

İbn Âmir, Ebu Bekir, Âsım ve Yakub’un kıraatiyle “وَضَعْتَ”, ifadenin doğrudan İmran’ın eşine ait olduğunu belirtir. Bu durumda, cümle, İmran’ın eşinin konuşmasının bir parçası olarak kabul edilir ve ben onu bir kız olarak doğurdum anlamına gelir.⁹⁴⁵

Her iki kıraati birleştirdiğimizde, şu anlam ortaya çıkar: İmran’ın eşinin endişesi, kız çocuğunun ev hizmetlerinde erkek çocuktan farklı olduğu algısına dayanmaktadır. Ancak Allah, çocuğun ne olduğunu ve onun ilahi plandaki değerini çok iyi bilmektedir. Bu durum, Allah’ın hikmetine teslimiyetin önemini ve insanın sınırlı bilgisine rağmen O’na güvenmesi gerektiğini vurgular. Ayrıca Allah, İmran’ın eşine, çocuğun değerinin düşündüğünden daha üstün olduğunu göstermiştir.

⁹⁴⁴ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/476-478.

⁹⁴⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 233.

4.3.7 Al-İ İmran 37. Ayeti

﴿ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ۝﴾

4.3.7.1 Kiraatler

- 1) Halef b. Hişâm, Kisâi ve Hamza “وكفلها” olarak okudular.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “وكفلها” olarak okudular.⁹⁴⁶

4.3.7.2 Kiraatlerin Lugavi Mânâsı

"الكفالة" kelimesi güvence, yüklenme anlamına gelir. İbn Kesir ayetteki kefalet kelimesiyle alakalı olarak garanti manasını vermektedir.⁹⁴⁷

4.3.7.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “فَتَقَبَّلَهَا” ifadesi, Allah'ın Meryem'i kabul ettiğini ve bu kabulün özel bir nitelik taşıdığını ifade eder. Bu, seçkin kulların Allah tarafından özel bir şekilde kabul edilmesi anlamına gelir. Allah, Meryem'i kendisi için seçmiş, ona günahlardan ve dünyevî kusurlardan arınmış bir konum vermiş ve onu dünya kadınlarına üstün kılmıştır. Aynı zamanda, Allah, Meryem'i, onun çabası veya gayreti olmadan, mükemmel bir şekilde yetiştirmiştir.⁹⁴⁸

Müellif'e göre “وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا” ifadesi, Allah'ın Meryem'i, fiziksel, ruhsal ve ahlaki olarak en güzel şekilde büyütüp olgunlaştırdığını ifade eder. Bu süreçte, Meryem'in hem fiziksel ihtiyaçları karşılanmış hem de ilahi hikmetle yüceltilmiştir.⁹⁴⁹

Bu ayet, Meryem'in annesinin samimi duasının Allah tarafından kabul edildiğini ve onun, Zekeriyya (a.s.)'nin gözetiminde büyütüldüğünü göstermektedir. Zekeriyya, Meryem'in eğitiminden ve bakımından sorumlu olmuş ve Allah, Meryem'e cömertçe rızık vermiştir. Bu ayette, Allah'ın Meryem'in annesinin duasına cevabı gösterilir ve onu peygamber Zakariyya'nın gözü altında iyi bir şekilde büyütüp ona cömert bir şekilde rızık vererek onu erken yaşta yüceltir.⁹⁵⁰

Bu ayet Celâleyn tefsirinde “فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا” ifadesinin, Allah'ın, Meryem'i annesinden kabul ettiğini ifade ettiği aktarılır. “بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا” ifadesi, onun fiziksel ve ruhsal olarak güzel bir şekilde yaratıldığını ve yetiştirildiğini belirtir. “وَكَفَّلَهَا”

⁹⁴⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/239.

⁹⁴⁷ İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, 717.

⁹⁴⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/47.

⁹⁴⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/47.

⁹⁵⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/47.

”زَكْرِيَّا” ifadesi ise, Meryem’in bakımını ve eğitimini üstlenen Zekeriyya (a.s.)’nın görevini açıklar. ”كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ” ifadesindeki الْمِحْرَابِ Meryem’in ibadet için ayrılmış özel bir odasını ifade eder. Bu oda, aynı zamanda ona rızık verilen kutsal bir mekândır. Zekeriyya (a.s.), ne zaman Meryem’in odasına girse, yanında hazır bulunan bir rızık bulurdu. Zekeriyya, şaşkınlık içinde Meryem’e, ”قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا” diyerek, bu rızkın kaynağını sormuştur. Meryem ise, ”قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” diyerek, bu rızkın Allah tarafından verildiğini belirtmiştir. Ayetin devamında yer alan ”إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ” ifadesi, Allah’ın dilediğine sınırsız ve hesaplanmaksızın rızık verdiğini teyit eder. Bu, Allah’ın Meryem’e olan özel ikramını ve ilahi rahmetini açık bir şekilde ifade eder.⁹⁵¹

4.3.7.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

Tâhir bin Âşûr’un tefsirinde, ”وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا” ifadesi, farklı kiraatlerde ele alınarak yorumlanmıştır: Çoğunluğun kiraatine göre, ”وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا”, Zekeriyya (a.s.)’nın Meryem’in kefaletini, yani bakımını ve gözetimini üstlendiğini ifade eder. Bu okuma, doğrudan Zekeriyya (a.s.)’nın bu sorumluluğu kabul ettiğini ve bu görevi yerine getirdiğini belirtir. Hamza, Âsım, Kisâi ve Hafs’ın kiraatiyle ”وَكَفَّلَهَا”, Allah’ın Zekeriyya (a.s.)’yı, Meryem’in kefaletini üstlenmesi için seçtiğini ve bu görevi ona yüklediğini ifade eder. Bu durumda, Allah, Zekeriyya (a.s.)’yı bu kutsal göreve uygun görmüş ve ona kolaylık sağlamıştır.⁹⁵²

Bu iki kiraati birleştirdiğimizde, anlam derinliği artmakta ve şu sonuca varılmaktadır: Allah, Zakariyya’yı Meryem’in kefaletçisi olarak seçmiş, ona bu sorumluluğu vermiş ve Zekeriyya (a.s.) da Allah’ın emrine itaat ederek Meryem’in bakımını üstlenmiştir. Böylece hem ilahi irade hem de insani sorumluluk bu süreçte bir araya gelmiştir.

Kurtubî’nin tefsirinde bu durum şu şekilde açıklanmıştır: ”وَكَفَّلَهَا” ifadesi, ’Rabb’i onu kefaletçi yaptı’ anlamına gelir. Yani Allah, Zekeriyya’yı Meryem’in bakımından sorumlu tutmuş, bu görevi ona uygun görmüş ve bu süreci onun için kolaylaştırmıştır.”⁹⁵³

⁹⁵¹ Süyûtî, *Tefsîrû'l-Celâleyn*, 54.

⁹⁵² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 236.

⁹⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/70.

4.3.8 Al-İ İmran 39. Ayeti

﴿فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾

4.3.8.1 Kiraatler

- 1) Hamza (فناداه) ve (إِنَّ اللَّهَ) ve (يُبَشِّرُكَ) okudu.
- 2) Kisâî (فناداه) ve (أَنَّ اللَّهَ) ve (يُبَشِّرُكَ) okudu.
- 3) Halef (فناداه) ve (أَنَّ اللَّهَ) ve (يُبَشِّرُكَ) okudu.
- 4) İbn Amir (فنادته) ve (إِنَّ اللَّهَ) ve (يُبَشِّرُكَ) okudu.
- 5) Diğer kiraat imamı ise (فنادته) ve (أَنَّ اللَّهَ) ve (يُبَشِّرُكَ) okudu.⁹⁵⁴

4.3.8.2 Kiraatlerin Lugavi Mânâsı

"النداء" kelimesi sesin yükseltilmesi ve duyulması, genel olarak ses için kullanılır. "أبشرت الرجل": Ona sevindirici bir haber verildi ve yüzünde sevinç belirtisi görüldü, "استبشر" sevinçle dolmayı ifade eder.⁹⁵⁵

4.3.8.3 Tefsir

Tefsiru'l Mazharî'ye göre bu ayet, Zekeriya'nın (a.s.), oğlu Yahya'nın (a.s.) doğumu ve peygamberlikle seçilmesi müjdesini aldığı olayı anlatır. Zekeriya, ibadet halinde ve samimi bir şekilde Allah'a dua ederken, bir melek ona seslenmiştir. Çoğunluğun görüşüne göre bu sesleniş yapan Cebrail (a.s.) olup, Kurtubî'ye göre tüm meleklerin ortak bir çağrısıdır. Bu durum, Zekeriya'nın duasının kabul edildiğini ve ona büyük bir lütuf bahşedildiğini göstermektedir.⁹⁵⁶

Melek, Zekeriya'ya Yahya adında bir oğlan çocuğu müjdesini iletmiştir. Yahya, İsa'nın (a.s.) ilk müminlerinden biri olacak, kavmi arasında liderlik yapacak ve günahlardan korunmuş bir şahsiyet olarak yaşayacaktır. Nefsine hâkimiyetle hareket edecek ve Allah'ın seçkin bir peygamberi olacaktır. Bu müjde, Yahya'nın doğumunun yalnızca biyolojik bir mucize olmadığını, aynı zamanda onun Allah tarafından özel bir görevle şereflendirildiğini göstermektedir.⁹⁵⁷

Müfessirler, bu ayeti Zekeriya'nın duasına karşılık olarak Allah'ın büyük bir rahmet ve hikmetle cevap verdiği şeklinde yorumlamışlardır. Yahya, Allah'ın diğer peygamberleri gibi kutsal bir soyun devamı olarak seçilmiş ve yüceltilmiştir. Bu olay,

⁹⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/23-24.

⁹⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 125.

⁹⁵⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/48.

⁹⁵⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/49.

Allah'ın seçkin kullarına olan lütfunu, dualara karşılık verme hikmetini ve insan hayatındaki ilahi planın büyüklüğünü göstermektedir.⁹⁵⁸

4.3.8.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فَنَادَا” ve “فَنَادَتْهُ” kiraatlerinin tefsiri, dil ve edebi açılarda ele alınmıştır. “فَنَادَا” ifadesi, meleklerin çağrısını belirtirken; “فَنَادَتْهُ” ifadesi, melekler topluluğunun çağrısını dişil formda ifade eder. Kurtubî'ye göre, “فَنَادَا” hatırlatma ve çoğul yapıya atıfta bulunurken, “فَنَادَتْهُ” ise topluluk teriminin dişil formda ifade edilmesiyle ilişkilidir.

Es-Süddî, “فَنَادَا” ifadesinin Cebrail'in (a.s.) Zekeriya'ya seslenişini ifade ettiğini, İbn Mesud'un kiraatinin de bunu desteklediğini belirtmiştir. Es-Süddî'nin bu yorumu, Kur'an'da yer alan “يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ”⁹⁵⁹ ayetindeki الْمَلَائِكَةَ ifadesiyle de paralellik taşır. Arap dilinde, tek bir kişi hakkında çoğul bir ifadeyle haber vermenin mümkün olduğunu ve bunun Kur'an'da da örnekleri bulunduğunu vurgulamıştır. Örneğin, “الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ”⁹⁶⁰ ayetinde, النَّاسُ ifadesiyle bir kişinin kastedildiği belirtilmiştir. Bazı müfessirlere göre tüm melekler ona seslendi, bu daha yaygındır, yani çağrı onlardan geldi.⁹⁶¹

İmam Taberî, bu durumu şu şekilde açıklamıştır: “Arapça'da, tek bir kişi hakkında çoğul bir ifadeyle haber vermek mümkündür ve bu, Kur'an'da da sıkça görülür. Bu bağlamda, melekler topluluğu yahut temsilcisi olarak Cebrail'in (a.s.) Zekeriya'ya seslenmesi dile getirilmiştir.”⁹⁶²

“أَنَّ اللَّهَ” ve “إِنَّ اللَّهَ” kiraatları da anlam açısından farklılık taşır. İbn Zencele, “أَنَّ اللَّهَ” kiraatinin, Allah'ın Zekeriya'ya Yahya'yı müjdelediğini ifade ettiğini, yani müjdenin Allah'tan geldiğini vurguladığını belirtmiştir. “إِنَّ اللَّهَ” kiraatinde ise, meleklerin doğrudan Zekeriya'ya seslenerek Allah'ın ona müjde verdiğini söylediği anlamı taşınır.⁹⁶³

Bu iki kiraat birleştirildiğinde, meleklerin temsilcisi olarak Cebrail'in (a.s.), Allah'tan gelen mesajı ilettiği anlaşılır إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِرَحْمَةٍ... ifadesi, hem ilahi kaynağı hem de bu müjdenin aktarılma biçimini bir arada sunar.

⁹⁵⁸ Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 3/218.

⁹⁵⁹ Nahl 16/2

⁹⁶⁰ Âl İmran 2/173.

⁹⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi ' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/74.

⁹⁶² Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/249.

⁹⁶³ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kiraât*, 163.

“يُبَشِّرُكَ” ve “يُبَشِّرُكَ” kıraatları ise müjdenin ifade ediliş tarzındaki farklılıkları ortaya koyar. Ahfeş ve Tûsî, bu iki kıraatin aynı anlama geldiğini ve her ikisinin de müjde vermek anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Ebu Ubeyde ve El-Zeccâc da aynı görüşü desteklemiş, her iki ifadenin "بشر" kökünden türediğini ve aynı temel anlamı taşıdığını belirtmişlerdir.

Ancak, “يُبَشِّرُكَ” kıraatinin, müjdenin abartılı ve daha güçlü bir şekilde ifade edilmesini sağladığı, “يُبَشِّرُكَ” kıraatinin ise daha sade bir vurgu içerdiği anlaşılmaktadır. İmam Mekkî bin Ebi Tâlib de bu ayrımı teyit ederek, abartılı kullanımın müjdeyi vurgulamak için tercih edildiğini açıklamıştır.

Sonuç itibarıyla kıraatlerin birleştirilmesi, Allah, Cebrail (a.s.) vasıtasıyla Zekeriya’ya, Yahya’nın doğumunu ve peygamberlikle şereflendirilmesini müjdelemiştir. Bu müjde, hem ilahi hikmeti hem de Allah’ın seçkin kullarına olan lütfunu ortaya koyar. Kıraatler arasındaki farklılıklar, hem dilin zenginliğini hem de anlamın derinleşmesini sağlar.⁹⁶⁴

4.3.9 Al-İ İmran 48. Ayeti

﴿ وَيُعَلِّمُهُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴾

4.3.9.1 Kıraatler

- 1) Ebû Ca’fer, Nâfi’ ve Âsım ve Ya’kûb “يُعَلِّمُهُ” okudu.
- 2) Diğer kıraat alimleri ise “نُعَلِّمُهُ” şeklinde okudular.⁹⁶⁵

4.3.9.2 Tefsir

Tefsiru’l Mazharî’ye göre “يُعَلِّمُهُ” ifadesi, Allah Teâlâ’nın İsa’ya (a.s.) vereceği ilahi bir lütfu ifade etmektedir. Bu ayette, İsa’nın bilgi ve hikmetle donatılacağına işaret edilmiştir. Kıraat farklılıkları bu ifadenin bağlamını daha da zenginleştirmektedir. Nâfi, Ebu Ca’fer, Ebu Muhammed, Âsım ve Ya’kûb’un kıraatiyle “يُعَلِّمُهُ”, doğrudan “يَخْلُقُ” veya “يُبَشِّرُكَ” ifadeleriyle bağlantılı olarak okunmuştur. Bu kıraat, İsa’nın yaratılış sürecindeki ilahi hikmeti ve doğumunun müjdelenmesini vurgular. Diğer bir kıraatte ise “نُعَلِّمُهُ”, Allah’ın kalplerini hoşnut etmek ve İsa’nın mucizevi doğumuna dair halkın kınamalarını bertaraf etmek için ilimle donatılacağını ifade eder.⁹⁶⁶

⁹⁶⁴ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 2/221.

⁹⁶⁵ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

⁹⁶⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/55.

“الْكِتَابَ” ifadesi, yazı yazma yeteneği ve bilgiyi ifade eder. İsa’nın (a.s.) çağında en iyi yazı yazan kişilerden biri olduğu belirtilmiştir. Ancak burada daha derin bir anlam olarak göksel kitaplara, özellikle Tevrat ve İncil’e işaret edilmektedir. İsa’ya Tevrat ve İncil’in bilgisi öğretilmiş ve bu iki kitabın amelî hükümlerine uyması istenmiştir. Dinin temel esaslarının tüm ilahi kitaplarda ortak olduğu ifade edilmiştir. “وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ” ifadesi ise İsa’nın hikmetle, Musa’ya (a.s.) indirilen Tevrat’la ve kendisine indirilecek İncil’le donatıldığını açıkça belirtir.⁹⁶⁷

İmam Taberî, bu ayeti şu şekilde tefsir etmiştir: *"Bu ifade, Allah'ın Meryem'e müjdelediği mucizevi doğumun, İsa'nın (a.s.) yaratılışındaki hikmetin ve Allah'ın ona verdiği yüceliğin bir işaretidir. Allah, İsa'ya yazıyı, hikmeti ve sünneti öğretmiştir. Tevrat, Musa'ya (a.s.) indirilmiş ilahi bir kitap olarak, İncil ise İsa'ya (a.s.) vahyedilmiş yeni bir kitap olarak burada vurgulanmıştır. Allah, Meryem'e İncil'in indirileceğini, İsa'nın peygamberlik görevini üstleneceğini ve bu görevin daha önce vaat edilen ilahi bir planın parçası olduğunu müjdelemiştir."*⁹⁶⁸ Taberî'nin yorumu, İsa'nın (a.s.) doğumunun yalnızca biyolojik bir mucize olmadığını, aynı zamanda onun peygamberlik misyonunun önceden belirlenmiş ilahi bir düzenlemenin parçası olduğunu ortaya koyar. Burada, indirilmiş kitapların bilgisi, yazma yeteneği ve hikmet, peygamberlik görevine hazırlık sürecinin bir parçası olarak sunulmaktadır.

4.3.9.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

İmam Taberî, "(يُعَلِّمُهُ)" ve "(نُعَلِّمُهُ)" kıraatleri arasındaki anlam farklılıklarına dair bazı farklılıklar ifade etmiştir. Ona göre bu kıraatler arasında dilsel farklılıklar bulunmakla birlikte, anlam bakımından bir fark yoktur. Her iki kıraat de Allah'ın, İsa'ya (a.s.) kitabı öğreteceğine dair bir haber niteliğindedir. Dolayısıyla, bu kıraatlerden herhangi birini okuyanın doğruyu okumuş olacağı kabul edilir.

Ancak “نُعَلِّمُهُ” kıraati, anlam zenginliğini artıran edebi bir teknik içermektedir. Bu kıraat, gaybî bir ifadeyi muhataba yöneltilen bir forma dönüştürerek, Allah'ın hitabının yüceliğini ve önemini vurgulamaktadır. Kur'an'da bu tür edebi teknikler sıkça kullanılır ve bu yöntem, anlatımı daha güçlü kılar.

Kıraatler arasındaki ilişkiyi birleştirdiğimizde, her iki kıraat de İsa'nın (a.s.) Allah tarafından kitabı ve ilahi hikmeti öğrenme sürecine işaret eder. Ancak “نُعَلِّمُهُ”,

⁹⁶⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/55.

⁹⁶⁸ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/274.

doğrudan Allah'ın hitabını vurgularken, "يُعَلِّمُهُ", olayı daha genel bir bağlamda sunar. Her iki kıraat, İsa'nın peygamberlik misyonuna ve bu misyonun ilahi bir plan çerçevesinde gerçekleştiğine işaret eder.

4.3.10 Al-İ İmran 49. Ayeti

﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾

4.3.10.1 Kıraatler

- 1) Ebû Ca'fer ve Nâfi' 'إِنِّي' okudu.
- 2) Diğer kıraat imamı ise أَنِّي okudu.
- 3) Ebu Ca'fer "كهينة الطائر فأنفخ فيه فيكون طائراً" okudu.
- 4) Nafi ve Ya'kub "كهينة الطير فأنفخ فيه فيكون طائراً" okudu.
- 5) Diğer kıraat imamı ise "كهينة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً" okudu.

4.3.10.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الطائر" kelimesi havada uçan kanatlı her canlı için kullanılır, "الطائر" cemisi "طير" dir.

4.3.10.3 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre "قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ" ifadesi, İsa'nın (a.s.) peygamberliğini ispatlayan mucizeleri iletmek için İsrailoğulları'na gönderildiğini belirtir. Bu mucizeler, onun Allah tarafından gönderildiğinin açık bir delilidir. Ayette, İsa'nın topraktan bir kuş şekli yapıp üflemesiyle onun canlı bir kuşa dönüşmesi vurgulanır. "إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا" ifadesi, İsa'nın Allah'ın izniyle gerçekleştirdiği bu mucizeyi detaylandırır.⁹⁶⁹

Kıraat farklılıklarına göre, çoğunluk "طَيْرًا" (çoğul) şeklinde okuyarak İsa'nın birçok kuş yaratabildiğini ifade ederken, Nâfi, Yakub ve Ebu Ca'fer ise "طَائِرًا" (tekil) şeklinde okuyarak her seferinde yalnızca bir kuş yaratıldığını belirtir. Bu farklılıklar, mucizenin hem çokluk hem de bireysel yönlerini yansıtır. El-Begavî, yaratılan kuşun yarasa olduğunu, yarasanın memeleri ve dişleri gibi özellikleriyle tamamlanmış bir kuş olduğunu ifade eder. Ayrıca, bu kuşların insanların gözü önünde uçtuğu, ancak onları göremediklerinde öldüğü aktarılmıştır. Bu durum, İsa'nın gerçekleştirdiği mucizelerin tamamen Allah'ın iradesi ve izniyle olduğunu hatırlatır.⁹⁷⁰

⁹⁶⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/55.

⁹⁷⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/55.

Ayetin sonunda sıkça geçen “بِإِذْنِ اللَّهِ” ifadesi, bu mucizelerin Allah’ın izniyle gerçekleştiğini ve İsa’nın sadece bir peygamber olduğunu vurgular. Bu ifade, İsa’nın ilahi bir varlık olduğu iddialarını reddeder ve Allah’ın her şeyi kendi iradesiyle yarattığını vurgular.⁹⁷¹

Nesefî’nin tefsirinde aktardığına göre, bu mucizeler İsa’nın peygamberliğini kanıtlar niteliktedir. Doğuştan kör olanları ve cüzzam hastalarını iyileştirme, ölüleri diriltme gibi mucizeler, onun Allah’tan gelen bir elçi olduğunu gösterir. Ayrıca, insanların ne yediklerini ve evlerinde sakladıklarını haber vermesi, onun peygamberliğinin bir delilidir. Bu mucizeler, Allah’ın kudretinin göstergesi olup iman edenler için büyük bir ibret kaynağıdır. “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesi, bu mucizelerin iman edenler için açık birer işaret olduğunu belirtir.⁹⁷²

4.3.10.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"إِنِّي أَخْلُقُ" şeklindeki fetha ile okunan kıraat, bu ifadenin "ءَايَةً" kelimesinin bedeli olduğunu ve dolayısıyla zikredilen hususların Allah tarafından verilmiş bir mucize ve delil olduğunu göstermektedir. Buna karşılık, "إِنِّي أَخْلُقُ" şeklindeki kesra ile okunan kıraat ise ya isti’nâf (cümle başlangıcı) anlamı taşımakta ya da "ءَايَةً" kelimesinin bir açıklaması mahiyetindedir. Her iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, kesralı kıraatteki maksadın isti’nâf değil, açıklama ve tefsir olduğu anlaşılmaktadır. Mekî b. Ebî Tâlib bu konuda şöyle demektedir: “Fetha ile okuyan, sözün bağlı olduğunu kabul etmiş ve "أَنْ" harfini "ءَايَةً" kelimesine bedel kılmıştır. Buna göre anlam ‘Size şununla geldim: Ben yaratıyorum...’ şeklinde olur. Kesra ile okuyan ise cümleyi müstakil kabul etmiş ve ‘إِنْ’ harfini bu nedenle kesra ile okumuştur. Ancak ‘إِنْ’ ve sonrasının öncesini açıklayan bir ifade olması da mümkündür. Bu durumda mâna bakımından fethalı kıraatle aynı olur ve ‘ءَايَةً’ kelimesine bedel kabul edilir.” Yine, halk arasında yaygın olan kıraat olan "كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَيَكُونُ طَيْرًا" ifadesi, yaratılan şeyin kuş şeklinde olduğunu ifade ederken, Ebû Ca’fer kıraatıyla okunan "كَهَيْئَةِ الطَّائِرِ فَيَكُونُ طَائِرًا" ifadesi, yaratılanın tek bir kuş olduğunu göstermektedir. Her iki kıraat bir arada değerlendirildiğinde, yaratılan canlının bir kuş olduğu ve bundan daha fazla olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim el-Âlûsî de bu konuda şöyle demiştir: “Meşhur olan görüş, onun sadece yarasa (الخفاش) yaratmış olduğudur.”

⁹⁷¹ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/55.

⁹⁷² Nesefî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/158-159.

4.3.11 Al-İ İmran 57. Ayeti

﴿وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾

4.3.11.1 Kıraatler

- 1) Hafs ve Ruveys “فیوفیهم” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise “فَنُوفِيهِمْ” okudu.⁹⁷³

4.3.11.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الوافي", tamamlanmış olan, "درهم واف" "tam bir dirhem" veya "كيل واف" "tam bir ölçü" gibi ifadelerle kullanılır, "أوفى" kelimesi ise bir sözleşmenin tamamlanması ve ihlal edilmemesi durumunda kullanılır.⁹⁷⁴

4.3.11.3 Tefsir

Kâdı Senâullah’a göre “وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ” ifadesi, iman edip salih amel işleyenlerin mükâfatlarının tam olarak verileceğini ifade eder. Bu ayet, Allah’ın adaletinin ve müminlere olan lütfunun bir yansımasıdır. Kıraat farklılıklarına göre Hafs, “فَيُوَفِّيهِمْ” (onlara karşılık/ mükâfatlarını tam olarak verir) şeklinde okurken, diğer kıraatlerde “فَنُوفِيهِمْ” (biz onlara karşılık/mükâfatlarını tam olarak veririz) şeklinde nefsi mütekellim mea’l-gayr sığası kullanılır. Her iki kıraat de anlam bakımından Allah’ın müminlere lütfunu ve mükâfatını eksiksiz bir şekilde vereceğini ifade eder.⁹⁷⁵

Müellif’e göre “وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ” ifadesi, Allah’ın zalimleri sevmediğini ve onları merhametsizce cezalandıracağını vurgular. Bu ifade, önceki ayetle bağlantılı olarak, kâfirlerin cezalandırılacağına dair bir teyittir. Allah’ın rahmeti ve sevgisi, adalet çerçevesinde hareket eden müminlere yöneliktir, zalimlere değil.⁹⁷⁶

Tarihsel rivayetlere göre, Meryem, İsa’yı (a.s.) taşıırken on üç yaşındaydı ve İsa, Babil’in İskender hükümdarlığının altmış beşinci yılına doğru doğmuştur. Allah, İsa’ya otuz yaşında peygamberlik vahyetti ve onu Ramazan ayının Kadir gecesinde Kudüs’ten semaya yükseltti. İsa, otuz üç yaşında üç yıl peygamberlik yaptıktan sonra yükseltilmiş ve annesi Meryem, bu olaydan altı yıl sonra vefat etmiştir. Rivayetlere göre, İsa’nın benzeri çarmıha gerildikten sonra, Meryem ve başka bir kadın olayın yasını tutmuş; fakat İsa, onlara görünüp Allah’ın kendisini yükselttiğini ve ona hiçbir

⁹⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

⁹⁷⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 878.

⁹⁷⁵ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/62.

⁹⁷⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/62.

zarar gelmediğini açıklamıştır. İsa, daha sonra dağda öğrencilerini toplar, onlara Allah’a davet görevi verir ve tekrar semaya yükseltilir.⁹⁷⁷

Bu ayet, Allah’ın hem kâfirler hem de müminler için adaletli hüküm verdiğini ifade eder. Önceki ayette geçen “فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذَّبُهم” ifadesiyle birlikte Allah’ın, insanların dünya hayatında ve ahiretteki durumlarına göre hüküm vereceği açıklanır. İbn Âşûr’un tefsirine göre, dünyadaki ödüller yalnızca ahiretteki mükâfatla sınırlı değildir; Allah, müminlere huzurlu bir hayat, bereketli bir yaşam ve güzel bir anılma gibi nimetler de verir. “وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ” ifadesi, Allah’ın adaletine ve iyilik yapanları sevmesine vurgu yapar.⁹⁷⁸

İmam Taberî ise bu ayeti şöyle yorumlar: *"Ey İsa'ya inananlar, onun peygamberliğini ve getirdiği gerçekleri kabul ettikleri gibi, İslam'ı ve şariatını da kabul edenler, farzları yerine getirenler ve benim yolumda amel edenlere, amellerinin karşılığını eksiksiz olarak veririm. Onlara zulmedilmez ve hak ettiklerinden bir şey eksiltilmez. Ancak Allah, zalimleri sevmez ve onlara hak ettikleri cezayı verir."*⁹⁷⁹

Bu ayet, Allah’ın müminlere karşı rahmetini ve adaletini; zalimlere ve kâfirlere karşı ise hak ettikleri cezayı vereceğini vurgular. İman ve salih amelin karşılığının eksiksiz verilmesi, ilahi adaletin en önemli tezahürlerinden biridir.⁹⁸⁰

4.3.11.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“فَيُؤْتِيهم” ve “فَنُؤْتِيهم” kıraatleri arasındaki tefsir ilişkisi, her iki kıraatinin de failin Allah olduğunu vurgulamasıyla başlar. Ancak her kıraat, farklı bir anlam inceliği ve edebi vurgu sunar. “فَنُؤْتِيهم” kıraati, nesnenin büyüklüğüne ve sonuca atfedilen büyük değere dikkat çeker. İbn Âşûr, bu kıraati açıklarken şöyle der: “‘Nun’ harfî, büyüklük ve yücelik anlamını vurgulamak için eklenmiştir. Çünkü büyük olan, büyük bir ödüle layık olanı verir.” Bu kıraat, Allah’ın müminlere verdiği mükâfatın kapsamını ve önemini vurgular. Ödüllerin tam ve eksiksiz verilmesi, bu kıraatte büyük bir ilahi lütuf olarak ele alınır.

“فَيُؤْتِيهم” kıraati ise iltifat sanatıyla öne çıkar. Bu, Kur’an’ın belagatlı anlatım yöntemlerinden biridir ve anlatım sırasında failin üçüncü şahıstan birinci şahsa geçmesi, ilahi hitabın yüceliğini ve canlılığını artırır. Alûsî, bu kıraatlerin her birinin

⁹⁷⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/62.

⁹⁷⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/62.

⁹⁷⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 262.

⁹⁸⁰ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/294.

ayrı bir anlam güzelliği taşıdığını ifade eder ve Hafs ile Ruveys'in "فَيُؤْفِقُهُمْ" şeklinde, diğerlerinin ise "فَنُؤْفِقُهُمْ" şeklinde okuduklarını belirtir.

Bu iki kıraat arasındaki fark, Allah'ın mükâfatlarını verirken sergilediği ilahi büyüklüğü vurgulama şekillerinden kaynaklanır. "فَنُؤْفِقُهُمْ" kıraati, cemaat formuyla ilahi adaletin yüceliğini ve kapsamını genişletirken; "فَيُؤْفِقُهُمْ" okuması, bireysel iltifata ve Allah'ın müminlere olan rahmetine dikkat çeker. Her iki okuma da müminlerin amellerine karşılık tam bir ödül alacaklarını ve Allah'ın adaletinden hiçbir şeyin eksik bırakılmayacağını ifade eder.

4.3.12 Al-İ İmran 73. Ayeti

﴿وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَنْ يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ أَوْ يُحَاجُّوْكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾

4.3.12.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir "أَنْ يُؤْتَى" okudu.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise "أَنْ يُؤْتَى" okudu.⁹⁸¹

4.3.12.2 Tefsir

Mazharî'ye göre "وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ" ifadesi, Yahudilerin kendi aralarında Müslümanlara karşı gizli bir strateji geliştirdiklerini ortaya koyar. Bu strateji, imanlarını ve bilgilerini yalnızca kendi dinlerinden olanlarla paylaşmalarını emreder. "Gerçek anlamda iman etmeyin, kimseye güvenmeyin" veya "imanınızı yalnızca dininizi takip edenlere gösterin" şeklinde yorumlanabilir. Bu ifade, onların Müslümanları kendi dinlerinden uzaklaştırmak için izledikleri hilekâr politikaları yansıtır.

Allah, Hz. Muhammed'e (s.a.v.) hitaben şöyle buyurur: "قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ". Bu emir, gerçek hidayetin yalnızca Allah'tan geldiğini vurgular. Yahudilerin gizleme ve saptırma çabaları, Allah'ın müminlere olan lütfunu engelleyemez. Allah'ın nuru ve hidayeti tamamlanmıştır; onların tuzakları müminlere zarar veremez.⁹⁸²

"أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِّثْلَ مَا أُوتِيْتُمْ" ifadesi, Yahudilerin kıskançlıklarını ve hasetlerini açıkça ortaya koyar. İbn Kesir'e göre bu, Yahudilerin, "Bizim sahip olduğumuz kitap ve hikmet gibi bir başkasına verilmesini mi kıskanıyorsunuz?" sorusuyla

⁹⁸¹ Bennâ, *İthâfû fuzalâ 'i'l-beşer*, 225.

⁹⁸² Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/74.

yüzleştirilmeleri anlamına gelir. Onların bu kıskançlığı, Müslümanların üstünlüğünü ve doğru yolda oluşlarını kabullenemediklerini gösterir.⁹⁸³

“أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ” ifadesi, onların kıyamet gününde Allah’ın huzurunda Müslümanların kendilerinden üstün çıkmalarından korktuklarına işaret eder. Bu korku, onların bilgi ve gerçekleri gizlemelerine ve Müslümanlara karşı hileler geliştirmelerine sebep olmuştur. İbn Kesir bu durumu şöyle tefsir eder *"Onlar, ellerindeki bilgileri ve önceki peygamberlerden gelen hakikatleri Müslümanlardan gizleyerek kendilerini üstün göstermeye çalışırlar. Amaçları, Müslümanların bu bilgiyi öğrenip onlarla eşit hale gelmelerini ve imanlarının sağlamlığıyla kendilerini geçmelerini engellemektir."*⁹⁸⁴

“قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ” ifadesiyle Allah, lütfunun ve hidayetinin tamamen kendi iradesine bağlı olduğunu belirtir. Üstünlük ve bilgi, Allah’ın kontrolündedir. O, dilediğine hidayet verir, dilediğini ise saptırır. Yahudilerin bu üstünlük hırsı ve kıskançlıkları, Allah’ın adaletine ve kudretine karşı beyhude bir çabadır.⁹⁸⁵

4.3.12.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“أَنْ يُؤْتَى” ve “أَنْ يُؤْتَى” kıraatleri, Yahudilerin kıskançlıklarını ve bilgi saklama stratejilerini farklı boyutlarıyla açıklamaktadır. Her iki kıraat de, Yahudilerin Allah’ın nimetlerini başkalarına vermesine duydukları hoşnutsuzluk ve bunu engelleme çabalarını ortaya koyar. “أَنْ يُؤْتَى” kıraati, Yahudilerin Allah’ın kendilerine verdiği nimetlerin aynısının başkalarına verilmesini kabul etmediklerini ifade eder. Mekki bin Ebi Talib, bu okuma üzerinden Yahudilerin inkârını şu şekilde açıklar: *"Onlar, kendilerine verilmiş nimetlerin bir başkasına verilmesini reddettiler. Yahudi bilginleri, kendi müritlerine, kimseye bu bilgilerin verilmemesi gerektiğini öğütüyorlardı."*⁹⁸⁶

İbn Âşûr, bu kıraatle Yahudilerin kibirlerini ve inkarlarını işaret eder. “أَنْ يُؤْتَى” okuması, bağlam içinde bir soru şeklinde yorumlanır ve Yahudilerin kıskançlıklarını vurgular. İbn Kesir’in tefsiri, Yahudilerin, Allah’ın diğer topluluklara da peygamberlik veya hikmet verme ihtimaline duydukları hoşnutsuzluğu destekler. “أَنْ يُؤْتَى” kıraati ise Yahudilerin bilgi saklama çabalarının sebebini açıklar. Bu kıraatte, Müslümanların Yahudilerden bilgi öğrenmesinin engellenmesi gerektiği düşüncesi öne çıkar.

⁹⁸³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/74.

⁹⁸⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/74.

⁹⁸⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/74:İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/496-497.

⁹⁸⁶ İbn Rüşd, *el-Kesf*, 2/347.

Yahudiler, Müslümanların bu bilgiyi edinip güçlenmelerini ve kendilerine denk hale gelmelerini istememiştir. İbn Kesir bu durumu şu şekilde yorumlar: "*Yahudiler, Müslümanlara bilgilerini göstermemeleri gerektiğine inanıyorlardı. Çünkü Müslümanlar bu bilgiyi öğrenirse onların üstünlüğünü tehdit edecek ve bu durum ahirette Müslümanların lehine bir delil haline gelebilecekti.*"⁹⁸⁷

Bu iki kıraat birlikte değerlendirildiğinde, Yahudilerin Allah'ın diğer topluluklara verdiği nimetleri kabul etmedikleri ve bu kıskançlıklarının bilgi saklama çabalarına dönüştüğü görülür. Yahudiler, sahip oldukları bilgiyi paylaşmaktan kaçınarak üstünlüklerini koruma ve başkalarını Allah'ın lütuflarından uzak tutma eğilimindedir. Bu tutum, onların kibirli ve haset dolu yaklaşımını açıkça yansıtır.

4.3.13 Al-İ İmran 79. Ayeti

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾

4.3.13.1 Kıraatler

- 1) Âsım, Hamza ve İbn Amir “تُعَلِّمُونَ” olarak okumuşlardır.
- 2) Diğer kıraat imamı ise “تَعْلَمُونَ” olarak okumuşlardır.⁹⁸⁸

4.3.13.2 Tefsir

Tefsiru'l Mazharî'ye göre “مَا كَانَ لِبَشَرٍ” ifadesi, herhangi bir insanın – ister peygamber ister sıradan biri olsun – Allah'ın verdiği lütuf ve yetkileri yanlış bir yöne kanallı etmesinin caiz olmadığını ifade eder. Bu ifadede geçen “الْبَشَرُ”, hem erkek hem de kadınları hem tekil hem de çoğul anlamlarını kapsar. Begavî'ye göre, bu kelime topluluk niteliğinde olup, “القوم” veya “الجيش” gibi genel bir yapıya sahiptir. Ayette, peygamberlerin bu lütufları Allah'a kulluğu artırmak için kullanmaları gerektiği, aksi bir davranışın düşünölemeyeceği vurgulanmıştır.⁹⁸⁹

Kâdı Senâullah'a göre “أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ” ifadesi, Allah'ın bir insana ilahi kitap, hikmet ve peygamberlik vermesini ifade eder. Burada “kitap”, ilahi vahiy ve şeriati, “hikmet” ise sünneti ve hükümdeki kesinliği temsil eder. Bu lütuflar, bir peygamberin görevini yerine getirmesi ve Allah'ın dinini yayması için verilmiştir. Ayette, Allah'tan bu nimetleri alan bir kişinin, asla insanları kendisine kulluk etmeye çağırmayacağı belirtilir. “ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ” ifadesi, bir peygamberin

⁹⁸⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/ 282.

⁹⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

⁹⁸⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/82.

Allah'ın birliğini ve tevhid inancını ihlal edecek bir çağrıda bulunmasının düşünülemeyeceğini vurgular. “كُونُوا رَبَّانِيِّينَ” ifadesi, insanları kendisine kulluk etmeye çağırmak yerine, onların Rabbine yönelmelerini ve Allah'ın yolunda ilerlemelerini emretmeyi içerir. Burada "Rabbanî" kavramı, bilgiyi yaymayı, doğru yolu göstermeyi ve ilimle amel etmeyi ifade eder. Hz. Ali ve İbn Abbas, bu ifadeyi fakih ve âlim olun şeklinde yorumlamışlardır. Katâde, bunu bilge ve âlim olun diye açıklarken, Said bin Cübeyr ilimle amel eden anlamını vermiştir. Ata ise hilm sahibi âlimler olun demiştir. Bir diğer görüşe göre, Rabbanîler, bilgi ve basireti birleştiren, ümmetin işlerini bilen ve hikmetle hareket eden kimselerdir. Bu tanımlamalar, Rabbanî kişilerin, bilgiyi artıran, onu hayata geçiren ve öğrenci yetiştiren kişiler olduklarını vurgular.⁹⁹⁰

Taberî, ayeti şu şekilde yorumlamıştır: Allah, bir insana kitabını indirir, ona hikmeti ve peygamberliği öğretir. Ancak bu kişi, Allah'tan aldığı bu görev ve yetkilerle insanları kendisine kulluk etmeye çağırmaz. Bunun yerine, insanları Allah'a yöneltir, dini hükümleri öğretir ve ilahi emirlerin nasıl uygulanacağını gösterir. Peygamberin görevi, kitabı öğretmek, dini hükümleri açıklamak ve insanları Allah'a itaat konusunda bilinçlendirmektir. Bu ayette, peygamberlerin görev ve sorumlulukları net bir şekilde ortaya konmuştur. Peygamberler, insanları yalnızca Allah'a kulluğa çağırır, Allah'ın emirlerini ve yasaklarını öğretir, tevhid inancını pekiştirirler. İbadetin yalnızca Allah'a yapılması gerektiği, peygamberlerin bu ulvi göreviyle insanlara öğretilmiş, ibadetin başka bir varlığa yöneltilmesi kesin bir şekilde reddedilmiştir.⁹⁹¹

4.3.13.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“تَعْلَمُونَ” ve “تُعَلِّمُونَ” kıraatleri, ilim ve öğretim konusundaki vurguları farklı boyutlarda ele alır. İbn Âmir'in kıraatiyle ifade edilen “تُعَلِّمُونَ”, bilgiyi öğrenmek ve aynı zamanda başkalarına öğretmek sorumluluğuna işaret eder. Bu kıraat, bir kişinin Rabbanî sıfatını kazanabilmesi için bilgiyi sadece öğrenmesinin değil, aynı zamanda onu başkalarına aktarmasının ve uygulamasının gerekliliğini ortaya koyar. Alûsî, bu bağlamda bilginin eyleme dönüştürülmesi gerektiğini vurgulayarak, “*Bilgi ve uygulama birbirinden ayrılmaz; biri olmadan diğeri tam anlamıyla geçerli değildir*” ifadesini kullanmıştır.⁹⁹²

⁹⁹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/82.

⁹⁹¹ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/324.

⁹⁹² el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/208.

Tûsî, “تَعْلَمُونَ” okumasını, öğrenilen bilginin insanlara öğretilmesini ifade eder şekilde yorumlar. Buna karşılık, çoğunluğun okuduğu “تَعْلَمُونَ”, kişinin bilgili olmasını ve bu bilgiyi idrak etmesini vurgular.⁹⁹³ Mekki İbn Ebu Talib ise iki kıraat arasındaki farkı şu şekilde açıklar: “تَعْلَمُونَ”, hem bilgiye sahip olmayı hem de bu bilgiyi öğretmeyi içerirken, “تَعْلَمُونَ”, yalnızca bilgiyi elde etme eylemini ifade eder.⁹⁹⁴

Her iki kıraatin ortak noktasında, bilginin öğrenilmesi ve öğretilmesi, Rabbanîlik vasfının temel unsuru olarak kabul edilir. İlim, yalnızca kişinin kendi zihninde bir birikim olarak kalmamalı, aynı zamanda başkalarını eğitmek ve bilgilendirmek için kullanılmalıdır. Bu ilke, Kur’an’da şu ayetlerle de vurgulanmıştır: “قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ”⁹⁹⁵ ve “قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا”⁹⁹⁶. Bu ayetler, bilginin değerini ve onun insan hayatındaki vazgeçilmez önemini ortaya koyar. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) şu hadisi de bu anlayışı destekler: “Sizin en hayırlınız Kur’an’ı öğrenen ve öğreteninizdir.” Bu hadis, ilim ve öğretim arasındaki dengeyi ve her iki eylemin müminin hayatındaki vazgeçilmez yerini ifade eder.⁹⁹⁷

4.3.14 Al-İ İmran 80. Ayeti

﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَالِيَّةَ وَالنَّيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾

4.3.14.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir, Âsım, Hamza, Halef ve Yâkûb “ولا يَأْمُرُكُمْ” okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “ولا يَأْمُرُكُمْ” şeklinde okudu.⁹⁹⁸

4.3.14.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الأمر" kelimesi iş anlamına gelir, çoğulu "أمور" ve "أمرته" şeklindedir. Ona bir şey yapması için talimat verdi. "الأمر" kelimesi Bir şeyi ileri sürmek, bunu ya yap veya yapsın söyleyerek veya haber ifadesiyle de olur.⁹⁹⁹

4.3.14.3 Tefsir

“ولا يَأْمُرُكُمْ” ifadesi iki farklı kıraatle okunur ve her iki kıraat de ayetin anlamını derinleştirir. Nâfi ‘, Ebu Ca ‘fer, İbn Kesir, Ebu Amr ve Kisâî’nin “ولا يَأْمُرُكُمْ” şeklindeki okuması, istinaf anlamı taşır ve Allah, size kendisine ibadet etmenizi emreder ama

⁹⁹³ Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 2/256; Tabersî, *Mecma‘u'l-beyân*, 3/327-328.

⁹⁹⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 2/351; Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/327-328.

⁹⁹⁵ Tâhâ, 20/114

⁹⁹⁶ Zümer, 39/9

⁹⁹⁷ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Mühibbüddîn el-Hâtîb, (Kahire, el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 9/74

⁹⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/240.

⁹⁹⁹ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur‘ân*, 88.

başkasına ibadeti yasaklar şeklinde yorumlanır. Bu bağlamda, Allah, melekleri veya peygamberleri tanrı olarak kabul etmeyi kesin bir dille reddeder.¹⁰⁰⁰

İbn Âmir, Yakub, Halef, Âsım ve Hamza'nın “وَلَا يَأْمُرُكُمْ” kıraati ise bu ifadeyi “ثُمَّ يَقُولُ” cümlesine bağlar. Burada olumsuzluk ifade eden “لَا” vurgusu, önceki ayetteki olumsuz yapıyı teyit eder. Allah'ın bir insana kitap, hüküm ve peygamberlik verdikten sonra insanları kendisine veya başka birine ibadete yönlendirmesi mümkün değildir. Bu, Allah'ın adaleti ve tevhid ilkesine uygun değildir.¹⁰⁰¹

“يَأْمُرُكُمْ بِالْكَفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ” ifadesi, Allah'ın iman eden insanları küfre çağırmasının düşünülemeyeceğini vurgular. Hasan'ın rivayetine göre, bu ayet Hz. Peygamber'e secde izni isteyen Müslümanlar bağlamında da okunabilir. Aynı zamanda, Hristiyanların, Hz. İsa'nın kendisini rab olarak kabul etmeleri yönündeki iddialarını da reddeder. Bu iddia, Hz. İsa zamanındaki gerçek müminlerin Allah'a teslim olduklarını ve tevhid ilkesine bağlı olduklarını göz önünde bulundurunca tamamen temelsizdir. Yahudiler ve Hristiyanlar, "Ey Muhammed, bizi kendine ilah edinmemizi mi istiyorsun?" şeklindeki ifadeleriyle peygamberlere yönelik temelsiz suçlamalarda bulunmuşlardır. Ancak bu, onların varsayımlarına dayalı bir iftiradan ibarettir.¹⁰⁰²

İbn Kesir tefsirinde, peygamberlerin Allah'tan başka hiçbir varlığa ibadeti emretmeyecekleri net bir şekilde ifade edilmiştir. Allah, peygamberlerine yalnızca iman etmeyi, insanları tevhid ve hak yola yönlendirmeyi emretmiştir. Ayette geçen “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ”¹⁰⁰³ ifadesi, bütün peygamberlerin tebliğlerinin temelini Allah'ın birliğine dayandığını vurgular. Ayrıca, meleklerin de Allah'ın dışında ibadet konusu yapılmasını reddettiği, “وَمَنْ يَقُلْ”¹⁰⁰⁴ ayetiyle belirtilmiştir.¹⁰⁰⁵

4.3.14.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يَأْمُرُكُمْ” ve “يَأْمُرُكُمْ” kıraatleri, ayetin zamir yapısına ve bağlamına farklı anlam katmanları ekler. “يَأْمُرُكُمْ” okumasında zamirin Allah'a veya “بَشَرٌ” kelimesine

¹⁰⁰⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/83.

¹⁰⁰¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/83.

¹⁰⁰² Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/83.

¹⁰⁰³ el-Enbiyâ, 21/25.

¹⁰⁰⁴ el-Enbiyâ 21/29.

¹⁰⁰⁵ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/501-502.

dönebileceği belirtilir. Buna göre, anlam Allah'ın veya herhangi bir insanın, melekleri veya peygamberleri ilah edinmeyi emretmesinin imkânsız olduğunu vurgular.

Ebu Hayyan, “يَأْمُرُكُمْ” okumasını şu şekilde açıklar: “*Bu okuma, bir insanın kendisini veya başkalarını ilah olarak ilan etmesinin mümkün olmadığını belirtir. Aynı şekilde, bir insanın melekleri veya peygamberleri tanrı olarak kabul etmeyi emretmesi düşünülemez. Eğer zamir Allah'a dönüyorsa, bu, Allah'ın böyle bir şeyi emretmediği bilgisini içerir ve böylece hem Allah'ın hem de peygamberlerin bu tür bir emri olmadığı netleşir.*”

“يَأْمُرُكُمْ” kıraatinde ise zamir, doğrudan önceki cümlede geçen “يُسْرَ” kelimesine döner ve peygamberi ifade eder. Meki bin Ebi Talib, bu kıraatin, “أَنْ يُؤْتِيَهُ” ifadesiyle bağ kurduğunu ve zamirin Hz. Muhammed'i (s.a.v.) temsil ettiğini belirtir. Bu okuma, peygamberlerin insanları melekleri veya başka peygamberleri ilah edinmeye yönlendirmediğini vurgular.

Alûsî ise, her iki kıraati birleştirerek şöyle açıklar: “*İbn Âmir, Hamza, Âsım ve Yakub'un ‘وَلَا يَأْمُرُكُمْ’ okuması, ‘يُقُولُ’ ifadesiyle bağlantılıdır ve bu bağlantı, inkarı pekiştirir. Anlam, Allah'ın hiçbir peygamberi, insanları kendisine veya başkalarına ibadete çağırmak için göndermediğini ifade eder. ‘وَلَا’ ifadesi burada olumsuz bir vurgu olarak da görülebilir veya fazla olmayan bir inkar edatı şeklinde anlaşılabilir.*”¹⁰⁰⁶

Her iki okumanın birleştirilmesiyle, anlam şu olur: “Allah ve Peygamberiniz size melekleri ve peygamberleri Allah'ın dışında ilah edinmenizi emretmez.”

4.3.15 Al-İ İmran 81. Ayeti

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾

4.3.15.1 Kıraatler

- 1) Hamza “لَمَا آتَيْتُكُمْ” olarak okudu.
- 2) Ebu Ca'fer ve Nâfi’ “لَمَا آتَيْنَاكُمْ” olarak okudu.
- 3) Diğer kıraat imamları ise “لَمَا آتَيْتُكُمْ” şeklinde okudu.¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁶ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/208.

¹⁰⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/241.

4.3.15.2 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ” ifadesi, Allah'ın peygamberlerinden aldığı ahdi ve bu ahdin içeriğini vurgular. Bu ahit, her peygamberin kendisinden sonra gelecek olan peygamberi tasdik etmesini ve ümmetine de bu doğrultuda hareket etmelerini emretmesini kapsar. İbn Abbas, bu ayetin, peygamberlerin, kendilerinden sonra gönderilen peygamberlere inanma ve onları destekleme görevlerini açıklayan bir emir olduğunu belirtmiştir. Hz. Ali ise bu ahdin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliğine iman ve onun davasını destekleme sorumluluğunu da içerdiğini ifade eder.¹⁰⁰⁸

Müellif'e göre bu bağlamda, Hz. Musa'dan Hz. İsa'ya, Hz. İsa'dan Hz. Muhammed'e kadar her peygamber, kendisinden önceki kitabı tasdik etmiş ve kendisinden sonrakini haber vermiştir. Hz. İsa'nın şu sözü, bu durumu açıkça ortaya koyar: *"Ey İsrailoğulları! Şüphesiz, ben size Allah'ın bir elçisiyim. Benden önceki Tevrat'ı tasdik ediyorum ve benden sonra gelecek, adı Ahmed olan bir peygamberi müjdeliyorum."*¹⁰⁰⁹

Bu ayet, Allah'ın Âdem'den İsa'ya kadar tüm peygamberlerden bir ahit aldığını ve her birinin kendisinden sonra gelecek peygamberi destekleme yükümlülüğü taşıdığını belirtir. Bu ahdin amacı, peygamberlerin görevlerini ve mesajlarının sürekliliğini vurgulamaktır. Onların sahip oldukları bilgi ve hikmet, kendilerinden sonra gelen peygamberi desteklemelerini engellememelidir.¹⁰¹⁰

İmam Taberi, bu ayeti şu şekilde yorumlamıştır: *"Bu ayet, Allah'ın peygamberlerinden aldığı ahit ve onların kavimlerini bu ahdi yerine getirme konusunda zorlamasıyla ilgilidir. Ayetin başında Allah'ın peygamberlerden aldığı ahit bildirilirken, sonrasında bu ahdin kime yönelik olduğu açıklanır."*

Ayet, Kitap Ehli'ne yönelik "Ey Kitap Ehli! Allah, peygamberlerden bir ahit aldı. Bu ahit, size bir kitap ve hikmet verildiği zaman, ardından bir peygamber geldiğinde, onun sizinle olanı tasdik ettiğini gördüğünüzde ona iman etmek, onu doğrulamak ve ona yardım etmekle ilgiliydi." şeklinde bir hitap olarak da anlaşılabilir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/83.

¹⁰⁰⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/83.

¹⁰¹⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/83.

¹⁰¹¹ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 3/333-334.

4.3.15.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ” ifadesi, kiraat farklılıklarıyla birlikte anlamını zenginleştirir ve Allah’ın peygamberlerden aldığı ahdin mahiyetini açıklar. İbn Hişam’a göre, “لَمَّا آتَيْنَاكُمْ” kiraati, Allah’ın peygamberlere kitap ve hikmetten bir kısmını verdikten sonra, Hz. Muhammed’in (s.a.v.) gelip onları doğrulaması şartıyla, peygamberlerin ona iman etmesi ve desteklemesi gerektiğini ifade eder. Burada "ما" bağlacı, Allah’ın verdiği nimetlere bağlı olarak ahdin koşullarını belirtir.

Hamza’nın “لَمَّا آتَيْنَاكُمْ” kiraatinde, ahdin Allah tarafından peygamberlere verilmesi ve onların bu ahde sıkıca bağlı olmaları vurgulanır. Tabersî’ye göre, bu kiraatte “ما” bağlacı bağlantılı olarak değerlendirilir ve ahdin Allah’ın verdiği kitap ve hikmet ile ilişkili olduğunu gösterir. Diğer kiraat olan “لَمَّا آتَيْنَاكُمْ” ise “ما” bağlacının iki farklı anlamda kullanılmasına imkân tanır. Bu bağlaç, ya bağlayıcı bir ifade olarak kitap ve hikmetin verilmesini işaret eder ya da cezai bir anlam taşıyarak “Size ne verdimsem, ona inanacaksınız” şeklinde yorumlanır.¹⁰¹²

Ebu Ali, her iki kiraati de destekleyerek, bu ifadelerin peygamberlerin Allah’tan aldıkları büyük emaneti ve bu emanete bağlı kalma sorumluluğunu ifade ettiğini belirtir. Ayrıca, “لَمَّا آتَيْنَاكُمْ” okuması, Allah’ın peygamberlere verdiği yüksek şerefi ve bu şerefin onların görevlerinin önemini vurgular. Bu kiraat, peygamberlerin taşıdığı hikmet ve yükümlülüğün yüceliğini ifade eder.

Tüm bu kiraatlerin bir araya getirilmesi, Allah’ın peygamberlere yüklediği görevin büyüklüğünü ve bu görevin tevhid inancını yayma sorumluluğunu ortaya koyar. Peygamberlerden alınan bu ahit, onların insanlığa ulaştırmakla görevli oldukları mesajın önemini ve peygamberler arasındaki uyumu gösterir. Allah’ın peygamberlerine verdiği bu yüksek görev, tevhidin korunması ve Allah’ın mesajının kesintisiz bir şekilde aktarılmasını sağlar. Kiraatler arasındaki bu farklılıklar, Allah’ın peygamberlere olan lütfunu ve onların üzerindeki büyük emaneti daha derin bir şekilde anlamamıza imkân tanır.

4.3.16 Al-İ İmran 83. Ayeti

﴿أَفَعَيِّرَ دِينَ اللَّهِ يَعْذَرُونَ لَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾

4.3.16.1 Kiraatler

1) Hafs “يُيْعُونَ” ve “يُرْجَعُونَ” okudu.

¹⁰¹² Tabersî, *Mecma ‘u’l-beyân*, 2/257-258.

- 2) Yakûb “يَبْغُونَ” ve “يَرْجِعُونَ” okudu.
- 3) Ebu Amr “يَبْغُونَ” ve “يَرْجِعُونَ” okudu.
- 4) Diğer kıraat imamları ise “تَبْغُونَ” ve “تَرْجِعُونَ” okudu.¹⁰¹³

4.3.16.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

“البغي” kelimesi kişinin arzuladığı şeyin sınırları aşmasıdır, bu sınırları aşsa da aşmasa da olur, “بَغَيْتَ الشَّيْءَ” denir, yani bir şeyden fazlasını istemektir.¹⁰¹⁴

4.3.16.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “أَفْغَيْرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ” ifadesi, Allah'ın dini dışında başka bir inanç aramanın kınandığı bir soru formu içerir. Bu ifade, önceki “فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ” cümlesine bağlıdır ve Allah'ın dinini terk ederek başka yollar arayanların sapkınlık içinde olduğunu belirtir. Soru, inkâr vurgusu taşır, bir kınama ve reddediş anlamı taşır. Ayette, Allah'ın diniyle başka bir dinin uyumlu olmadığı ve başka bir dine yönelmenin kabul edilemez olduğu belirtilir.¹⁰¹⁵

Kıraatler arasında, Ebu Amr, Yakub ve Hafs'ın “يَبْغُونَ” okuması, ifadeyi önceki cümleyle ilişkilendirirken, çoğunluğun “تَبْغُونَ” okuması ise, ayeti doğrudan hitap eden bir yapı olarak yorumlar. Bu durumda, "Siz, Allah'ın dini dışında başka bir din mi talep ediyorsunuz?" anlamı ön plana çıkar. Her iki okuma da, Allah'ın dini dışında bir şey aramanın anlamsızlığını ve yanlışlığını vurgular.¹⁰¹⁶

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Begavî'nin ifadesine göre, Yahudi ve Hristiyanların İbrahim'in dinine bağlı olduklarını iddia etmeleri üzerine bu ayetin indirildiğini belirtir. Hz. Muhammed (s.a.v.), her iki tarafın da İbrahim'in diniyle alakasız olduğunu söylemiş ve bu durum, onların öfkesine yol açmıştır. Bu olay üzerine Allah, onların İslam dışında bir din aramalarını reddederek bu ayeti indirmiştir.¹⁰¹⁷

“أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadesi, Allah'a teslimiyetin evrenselliğini açıklar. Gökteki melekler, yerdeki cinler ve insanlar Allah'a boyun eğmiştir. “طَوْعًا” kelimesi, gönüllü teslimiyeti ifade eder. Melekler ve müminler, Allah'ın emirlerine isteyerek itaat ederler ve O'nun hükümlerini kabul etmekten mutluluk duyarlar. “كَرْهًا” ise

¹⁰¹³ Muhammed muhammed Sâlim, *el-Müstenîr fî tahrîci 'l-kıraâti 'l-mütevâtira*, (ys. Dâru Mühaysin, ts.)1/109; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/241.

¹⁰¹⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 136.

¹⁰¹⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/85.

¹⁰¹⁶ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/85.

¹⁰¹⁷ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/85.

zorunlu teslimiyeti ifade eder. Bu, kâfirlerin ve günahkârların, Allah'ın otoritesi karşısında zorla boyun eğdiklerini gösterir. İbn Kesir, müminlerin hem kalpleriyle hem de bedenleriyle Allah'a teslim olduklarını, kâfirlerin ise Allah'ın gücü karşısında direnemediklerini ve nihayetinde boyun eğmek zorunda kaldıklarını belirtir.¹⁰¹⁸

Allah, bu ayette İslam dışındaki diğer inançların geçersiz olduğunu, tevhid inancından sapmanın kabul edilemez olduğunu ve kimin Allah'ın dini dışında bir şey ararsa onun sapkın olduğunu açıkça ifade eder. Ayette, Allah'ın dinini terk ederek başka bir dine yönelmenin, insanın fitratına ve yaratılış gayesine aykırı olduğu belirtilir.¹⁰¹⁹

İbn Kesir, Allah'ın göklerde ve yerdeki varlıklara mutlak bir otoriteyle hükmettiğini ve her şeyin Allah'a teslim olduğunu vurgular. “وَالَيْهِ يُرْجَعُونَ” ifadesi, herkesin sonunda Allah'a döneceğini ve yaptıklarının hesabını vereceğini bildirir. Müminler, bu dönüşte Allah'ın rahmetine kavuşurken; kâfirler, azapla yüzleşeceklerdir. Bu, Allah'ın otoritesinin, adaletinin ve dini dışında hiçbir yolun kabul edilmeyeceğinin bir göstergesidir.¹⁰²⁰

4.3.16.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يَبْغُونَ” ve “تَبْغُونَ” kıraatleri, Allah'ın dinini terk ederek başka bir dine yönelenlerin kınanmasını farklı anlatım üsluplarıyla ifade eder. “يَبْغُونَ” kıraatinde, belagat sanatı öne çıkar ve hitap edilenlerden üçüncü şahıs zamirine geçiş yapılır. Bu dönüşüm, Kitap Ehlinin küçümsendiğini ve bu davranışlarının tuhaflığını vurgular. İbn Âşûr, çoğunluğun “تَبْغُونَ” şeklinde okuduğunu ve bunun ehli kitaba doğrudan hitap içerdiğini belirtir.

Ebû Amr, Hafs ve Yakub'un tercih ettiği “يَبْغُونَ” kıraatinde, hitaptan üçüncü şahıs anlatımına geçilir. Bu anlatım değişikliği (iltifat), Müslümanları, ehli kitabın Allah'ın dinini terk etme davranışlarına şaşırtmak ve bu tutumlarının garipliğini vurgulamak amacı taşır.¹⁰²¹

“تُرْجَعُونَ” ve “يُرْجَعُونَ” kıraatleri de benzer bir anlatım farklılığı sergiler. Alûsî, bu değişimi şöyle açıklar: “وَالَيْهِ يُرْجَعُونَ” ifadesinde Âsım'ın gaib olarak kıraat ettiğini ve bunun, önceki “يَبْغُونَ” kelimesindeki zamire paralel bir anlam taşıdığını belirtir.

¹⁰¹⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/85.

¹⁰¹⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/85.

¹⁰²⁰ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/503.

¹⁰²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/300-301.

Bu yapı, hitap edenin odak noktasını değiştirmesiyle ortaya çıkar ve kıraat, iltifat sanatıyla dikkat çeker. Diğer kıraatte ise zamir, doğrudan hitap şeklinde ele alınır ve bu, Allah'ın huzuruna dönüş konusundaki mesajı güçlendirir.

Bu kıraat farklılıkları, ayetin anlamını zenginleştirir ve anlatımın gücünü artırır. Her iki okuma da Allah'ın dini dışında bir arayışın anlamsızlığını ve bunun, ehli kitabın davranışlarının çelişkili doğasını vurgular. Hitap veya üçüncü şahıs kullanımı, mesajın farklı kitlelere yönelik özelliklerini ve bu kınamanın etkisini pekiştirir.¹⁰²²

4.3.17 Al-İ İmran 109. Ayeti

﴿وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَآلِی اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ﴾

4.3.17.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir, Hamza, Kisâi, Yâkûb ve Halef, “تُرْجَعُ الْأُمُورُ” şeklinde okumuşlardır.
- 2) Diğerleri ise “تُرْجَعُ” şeklinde okumuşlardır.¹⁰²³

4.3.17.2 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَالِی اللّٰهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ” ifadesi, tüm işlerin nihai olarak Allah'a döneceğini, O'nun hükmüne göre sonulandırılacağını belirtir. Bu ifade, dünya ve ahiret işlerinde Allah'ın mutlak otoritesini ve adaletini vurgular. Her birey, işlediği amellerin sonucunu, Allah'ın vaatleri ve tehditleri doğrultusunda alacaktır.¹⁰²⁴

Tefsiru'l-Mazharî'de yer alan Begavî'nin ifadesine göre, ayetin nüzul sebebiyle ilgili olarak Yahudilerin, Müslümanlara stn olduklarını iddia etmelerini aktarır. Malik bin Ed-Deyf ve Vehb bin Yahuda adlı Yahudilerin, İbn Mes'ud, Muaz bin Cebel ve Selim'e şöyle dediklerini belirtir: "Biz sizden daha stnz ve dinimiz, bizi ağırdığınızdan daha iyidir." Bu iddiaların ardından Allah Teâlâ, her şeyin Allah'a döneceğini ve nihai hükmün yalnızca O'na ait olduğunu bildiren bu ayeti indirmiştir.¹⁰²⁵

Alsî, bu ayeti tefsir ederken Allah'ın mutlak kudretini ve yaratma yetkisini vurgular. Allah, yarattığı tüm varlıkların sahibi ve tüm işlerin mutlak hâkimi olandır ifadesiyle ayetin, her şeyin yalnızca Allah'a ait olduğu mesajını taşıdığını ifade eder.

¹⁰²² el-Ālsî, *Rhu'l-me'ānī*, 3/214.

¹⁰²³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/208-209.

¹⁰²⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharī*, 2/120.

¹⁰²⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharī*, 2/120.

“وَالِىَ اللّٰهُ تُرْجَعُ الْأُمُورُ” ifadesi, yaratılanların fiillerine göre hikmetle ödüllendirilip cezalandırılacağını açıkça belirtir.¹⁰²⁶

4.3.17.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَالِىَ اللّٰهُ تُرْجَعُ الْأُمُورُ” ifadesi, tüm işlerin nihai olarak Allah’a döneceğini ve her şeyin O’nun hükmü altında olduğunu vurgular. Kıraatlerdeki farklılıklar, bu dönüşün doğası hakkında çeşitli anlamlar sunar. Şarâvî’ye göre, “تُرْجَعُ” okuması, işlerin Allah’a zorunlu olarak yönlendirilmesini ifade eder. Burada, Allah’ın her şey üzerindeki mutlak otoritesi ve tüm işlerin kontrolünün O’nda olduğu vurgulanır. İnsan ister gönüllü olsun, isterse olmasın, her şey Allah’a dönecektir.

“تُرْجَعُ” okuması ise, işlerin doğal akışıyla ve isteğe bağlı olarak Allah’a yöneldiğini belirtir. Bu okuma, kişinin kendi iradesiyle Rabbine dönüşünü ifade eder ve Allah’a giden bu yolculukta gönüllü olanları hayır beklediği anlamını taşır. Ancak, Allah’a yönelmek istemeyenler de kendi iradeleri dışında O’na döndürülür. Bu durumda, dönüş zorunlu bir şekilde gerçekleşir ve kişi Allah’ın otoritesinin dayattığı bir sonuçla karşılaşır.

Şarâvî, dönüşlerin iki şekilde gerçekleştiğini vurgular: İstekli dönüş, kişinin kendi rızasıyla yaptığı bilinçli bir tercihi ifade ederken; zorunlu dönüş, Allah’ın kudretiyle gerçekleşir ve genellikle kişinin korku veya çaresizlik içinde Allah’a yönelmesiyle sonuçlanır. Bu farklı kıraatler, Allah’a dönüşün kaçınılmaz olduğunu ve her şeyin O’nun adaleti ve hikmeti doğrultusunda sonuçlanacağını gösterir.¹⁰²⁷

4.3.18 Al-İ İmran 115. Ayeti

﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ وَاللّٰهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ﴾

4.3.18.1 Kıraatler

- 1) Hamze, Kisâî, Halef ve Hafs “يفعلوا” ve “يكفروه” şeklinde okudu.
- 2) Diğer kıraat alimleri ise “تفعلوا” ve “تكفروه” şeklinde okudu.¹⁰²⁸

¹⁰²⁶ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 4/ 27.

¹⁰²⁷ Muhammed Mütevellî eş-Şa’râvî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*, (Kahire, Matbaat ahberi’l-yevm, 1997), 2/893.

¹⁰²⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/241.

4.3.18.2 Tefsir

Mazharî'ye göre “وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ” ifadesi, Allah'ın iyiliği ödüllendirme konusundaki mutlak adaletini ve bilgisini vurgular. Ayet, Allah'ın iyilik yapanların hiçbir amelini kaybetmeyeceğini ve herkese yaptığıının karşılığını tam olarak vereceğini belirtir. Ödülün tam verilmesine yönelik "şükür" terimi, ödülün eksik bırakılmasına ise "küfür" terimi kullanılarak, yapılan iyiliklerin önemine dikkat çekilir.¹⁰²⁹

Tefsiru'l Mazharî'de geçen, Hamza, el-Kisâî, Hafs ve Halef, “يَفْعَلُوا” ve “يُكْفَرُوهُ” ifadelerini gayb sıgasında şekilde okumuşlardır. Bu kıraat, önceki ümmetlere ve salihlere işaret eder. Diğer kıraatlerde ise, “تَفْعَلُوا” ve “تُكْفَرُوهُ” ifadeleri tercih edilmiş olup, bu, hitabın genel olduğu ve kitap ehliyle birlikte tüm insanları kapsadığı anlamını taşır.¹⁰³⁰

İbn Kesir'e göre, bu ayet, Allah'ın iyilik yapanların amellerini asla kaybetmeyeceğini ve onların ödülleri artırarak vereceğini ifade eder. “وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ” ifadesi ise, Allah'ın muttakilerin durumunu bildiğini ve onların en güzel şekilde ödüllendirileceğini hatırlatarak bir müjde içerir.¹⁰³¹

4.3.18.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

İbn Aşur, çoğunluğun “تَفْعَلُوا” kıraatini tercih ettiğini ve bu kıraatin, muhatapları doğrudan içine alarak iyiliği yapanların hem önceki salih nesillerle hem de çağdaşlarıyla bağlantısını kurduğunu belirtir. Bu kıraatte, sanki şöyle denmiştir: “Siz iyilik yapıyorsunuz, onlardan öncekiler de aynı şekilde iyilik yapıyordu.” Böylece hitap, kitap ehline bir iltifat ve onları İslam'a davet niteliği taşır. Hamza, el-Kisâî, Hafs ve Halef'in “يَفْعَلُوا” kıraati ise, daha geniş bir bağlamda önceki milletlere ve uzak muhataplara işaret eder. Bu kıraat, iyiliğin ödüllendirilmesinin evrenselliğine dikkat çeker.¹⁰³² Âlimlerin çoğunluğu, söz konusu iki kıraat şeklinin Arap dilinde kullanılan iki farklı lehçeye ait olmaları itibarıyla anlam bakımından aynı mâhiyette olduğunu belirtmişlerdir. Mekkî b. Ebî Tâlib bu konuda şöyle demiştir: “Bu iki kıraat, ضَرَّةٌ يَضُرُّهُ ve ضَرَّةٌ يَضُرُّهُ fiillerine dayanan iki farklı lehçedir.” Tabersî ise tefsirinde şu açıklamada bulunur: “لا يَضُرُّكُمْ” şeklinde okuyanlar bunu ضَرَّةٌ يَضُرُّهُ ضَرَّةٌ fiiline, لا

¹⁰²⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/125.

¹⁰³⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/125.

¹⁰³¹ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/527-528.

¹⁰³² İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/ 59.

'يَضْرُكُمُ' şeklinde okuyanlar ise bunu 'يَضْرُهُ ضَرًا' fiiline dayandırmışlardır. 'الضَّرِّ' ve 'الضَّرْ' kelimeleri aynı anlamı taşır." Bununla birlikte, teşdîdli (şeddeli) kıraatte çokluk (mübâlağa) anlamı bulunduğu, hafif kıraatte ise bu anlamın bulunmadığı ifade edilmiştir.

4.3.19 Al-İ İmran 120. Ayeti

﴿إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُوهُمْ وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرُكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ﴾

4.3.19.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir, Âsım, Hamza ve Ebu Cafer "لَا يَضْرُكُمُ" okudu.
- 2) Diğer kıraat imamaları ise "لَا يَضْرُكُمُ" okudu.

4.3.19.2 Tefsir

Mazharî'ye göre "إِنْ تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ" ifadesi, Müslümanların elde ettiği zafer, başarı, ganimet veya refah gibi her türlü iyiliğin, münafıkları rahatsız ettiğini vurgular. Buna karşın, "وَإِنْ تُصِيبْكُمْ سَيِّئَةٌ" ifadesi, Müslümanların uğradığı zarar, yenilgi veya felaket gibi durumların, münafıkları sevindirdiğini belirtir. Bu ayet, münafıkların Müslümanlara karşı içlerinde besledikleri düşmanlık ve kıskançlığı gözler önüne serer.¹⁰³³

Müellif'e göre "وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضْرُكُمُ كَيْدُهُمْ شَيْئًا" ifadesi ise, Müslümanların sabır ve takvayla Allah'ın emirlerine bağlı kalmaları durumunda, münafıkların hiçbir hilesinin kendilerine zarar veremeyeceğini bildirir. Ayet, sabır ve takva ile Allah'a dayanmanın, düşmanların tüm planlarını etkisiz hale getireceğini vurgular.¹⁰³⁴

Taberî'ye göre, bu ayet, münafıkların iki yüzlülüğünü ve Müslümanlara karşı taşıdıkları kötü niyetleri açıklamaktadır. Onlar, Müslümanların başarısından rahatsız olurken, uğradıkları zararlardan ise keyif alırlar. Ancak Allah, müminlere sabır ve takvayı öğütleyerek, düşmanlarının hilelerinden korunmalarını sağlar. El-Taberî, bu durumu şöyle açıklar: "Ey müminler, Allah'ın emirlerine sabırla uyar ve size yasakladıklarından kaçınırsanız, münafıkların hileleri size hiçbir şekilde zarar vermez. Bu, Allah'ın koruması ve lütfuyla gerçekleşir."¹⁰³⁵

İbn Kesir ise, bu ayetin Allah'a güvenmenin önemini vurguladığını belirtir. Ona göre, müminler, sabır ve takva ile hareket ettiklerinde, kötü niyetli kişilerin

¹⁰³³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/128.

¹⁰³⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/128.

¹⁰³⁵ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 4/ 67-68.

entrikalarından korunurlar. Allah, iradesi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmesine izin vermez ve kendisine güvenenleri korur. İbn Kesir şöyle der: "*Allah, sabır ve takvayı teşvik ederek müminlerin, kötülerin tuzaklarından emin olmalarını sağlar. Kim Allah'a güvenirse, O ona yeterlidir ve koruyucudur.*"¹⁰³⁶

4.3.19.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“لَا يَضُرُّكُمْ” ve “لَا يَضُرُّكُمْ” kıraatleri, ayetin anlamında farklılık yaratmamakla birlikte, dilsel inceleme açısından bazı farklılıklar taşır. Mekki ibn Ebi Talib, bu iki kıraatin Arap dilinde geçerli olduğunu belirtir. Tabresî ise bu kıraatlerin dilbilgisel yapısını açıklayarak, aynı kökten türemiş olsalar da kullanım biçimlerinin biraz farklı olabileceğini ifade eder.

“لَا يَضُرُّكُمْ” kıraati, fiilin hafifletilmiş bir formunu ifade eder ve “ضَارَّةٌ” veya “يَضِيرُهُ” kökünden türemiştir. Bu, dilde daha yalın bir ifade olarak kabul edilir. Öte yandan, “لَا يَضُرُّكُمْ” kıraati, fiilin tam ve vurgulu bir formunu ifade eder ve “ضَرَّةٌ” veya “يَضُرُّهُ” köküne dayanır. Bu form, anlamı güçlendirmek ve zarar kavramının altını çizmek için kullanılır.

Bu iki kıraat arasındaki sarf ilmine dayalı sığa farkları, anlamda her iki kıraat de aynı mesajı verir. Dolayısıyla mana müminler, sabır ve takva ile hareket ettikleri sürece, düşmanlarının plan ve hilelerinden ne büyük ne de küçük bir zarar görmezler şeklindedir. “لَا يَضُرُّكُمْ” kıraati, biraz daha vurgulu bir yapı sunarak, münafıkların zarar verme çabalarının etkisiz kalacağını güçlü bir şekilde ifade ederken, “لَا يَضُرُّكُمْ” kıraati ise daha sade bir şekilde aynı anlamı iletir.

4.3.20 Al-İ İmran 124. Ayeti

﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آفَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ﴾

4.3.20.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir "منزّلين" şeklinde okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise "منزّلين" okudu.¹⁰³⁷

4.3.20.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"النزول" kelimesi yükseklikten alçalmak, "نزل عن دابته" cümlesi ise hayvanının sırtından inmek anlamında kullanılır. Ayrıca belirli bir yerde konaklama manasında vardır.¹⁰³⁸

¹⁰³⁶ İbn Kesir, *Tefsîrû 'l-Kur'âni 'l-'azîm*, 1/530.

¹⁰³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242.

¹⁰³⁸ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi 'l-Kur'ân*, 799.

4.3.20.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ” ifadesi, Bedir savaşı'nda Müslümanlara destek olarak meleklerin gönderildiğini hatırlatır. Kuteybe'ye göre bu olay Bedir günü gerçekleşmiştir ve başlangıçta bin melek ile başlayan yardım daha sonra üç bin ve beş bin meleğe kadar çıkmıştır. Bu, Allah'ın müminlere zafer ve destek vaat ettiği özel bir durumu yansıtır. İbn Ebi Şeybe ve İbn Ebi Hatem'in Eş-Şa'bi'den aktardığına göre, Rasûlullah, Kureyş ordusuna destek geleceğini öğrendiğinde Müslümanlar zor bir duruma düşmüş ve bu ayet inmiştir.¹⁰³⁹

“أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنْزَلِينَ” ifadesi, müminlerin yardım talebine cevaben Allah'ın üç bin melek gönderme vaadini belirtir. Kıraatte “مُنْزَلِينَ” ve “مُنْزَلِينَ” kıraat farkı bulunmaktadır. İbn Âmir'in “مُنْزَلِينَ” şeklindeki kıraati, meleklerin topluca indirildiğini ifade ederken, diğer kıraatlerde bu, yardımlarının yeterli olacağına dair bir güvence olarak okunur.

Taberî, bu ayetin Bedir savaşı'yla doğrudan bağlantılı olduğunu ve Allah'ın yardımını olarak gönderilen meleklerin varlığının Kur'an'da açıkça belirtildiğini ifade eder. Ancak, Allah'ın vaadinin yerine gelip gelmediği konusunda kesin bir delilin bulunmadığını belirtir.¹⁰⁴⁰

İbn Aşur, ayetin zaman zarfı olan “إِذْ تَقُولُ” ifadesinin, Bedir günü müminlere yardım vaadini işaret ettiğini ve bunun, Uhud gibi diğer savaşlarla ilgili olmadığını vurgular. Ona göre, bu olay, Allah'ın müminlere sunduğu bir nimet ve mucize olarak hatırlanmaya değerdir. Peygamberin bu sözü, Allah'tan gelen bir ilham veya doğrudan bir vahiy doğrultusunda söylenmiştir.¹⁰⁴¹

Meleklerin “مُنْزَلِينَ” olarak sıfatlanması, onların doğrudan yeryüzüne inerek Müslümanlara yardım ettiğini ifade eder. Bu, savaşın en kritik anında müminlere moral desteği sağlamış ve onların zaferini kolaylaştırmıştır. İbn Aşur, bu yardımın müminlere zafer kazandıran ilahi bir lütuf olduğunu ve meleklerin savaşta etkin bir rol oynadığını belirtir.¹⁰⁴²

¹⁰³⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/134.

¹⁰⁴⁰ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 4/ 76.

¹⁰⁴¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/134.

¹⁰⁴² Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus, ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984), 4/72-74.

4.3.20.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“مُنْزَلَيْنِ” ve “مُنْزَلَيْنِ” kıraatleri, meleklerin müminlere yardım için indirilmesiyle her iki okuma da benzer temel bir anlama sahiptir. İbn Aşur, çoğunluğun “مُنْزَلَيْنِ” kıraatini tercih ettiğini, İbn Âmir’in ise “مُنْزَلَيْنِ” şeklinde okuduğunu ve her iki formun da إنزال anlamını taşıdığını belirtir. Bu durum, kıraatlerin dilsel çeşitliliğinden kaynaklanır.¹⁰⁴³

İbn Zencele, bu iki kıraat arasındaki farkın Arapçada kullanılan iki farklı ifade biçimine dayandığını açıklar: “نَزَلَ” ve “أُنْزِلَ” fiilleri gibi, “مُنْزَلَيْنِ” ve “مُنْزَلَيْنِ” de aynı anlama gelir ancak farklı üsluplar sunar. Örneğin, “كَرَّمَ” ve “أَكْرَمَ” fiilleri arasındaki ilişki buna benzetilebilir.¹⁰⁴⁴

Mekki b. Ebi Talib, “مُنْزَلَيْنِ” kıraatinin çoğulluğu daha belirgin bir şekilde ifade ettiğini söyler ve bunu meleklerin birden fazla aşamada veya sürekli olarak indirilmesi anlamına bağlar. Öte yandan, “مُنْزَلَيْنِ” kıraati, meleklerin tek bir defada topluca indirilmesini ifade edebilir.¹⁰⁴⁵ Alûsî, “مُنْزَلَيْنِ” kıraatinin, meleklerin yardıma tekrar tekrar gönderildiğini veya farklı safhalar halinde indirildiğini ima ettiğini belirtir.¹⁰⁴⁶

Bu kıraatler arasındaki farklılıklar, meleklerin indirilişiyle ilgili detaylarda anlam çeşitliliği sunar. “مُنْزَلَيْنِ” okuması, meleklerin aşamalı olarak veya ardışık şekilde indirildiği düşüncesini desteklerken, “مُنْزَلَيْنِ” okuması, onların tek bir olayda indirilmesini vurgular. Her iki kıraat de müminlerin kalplerinin güçlendirilmesini ve Allah’ın yardımıyla onlara destek sağlanmasını ifade eder.

4.3.21 Al-İ İmran 125. Ayeti

﴿بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُمْ مِنْ فُورِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾

4.3.21.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir, Ebû Amr ve Âsım “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okudular.

4.3.21.2 Kıraatlerin Lugavî Mânâsı

“الوسم”: kelimesi etki anlamına gelmektedir. Ayrıca “السمة” kelimesi de iz anlamını taşır.

¹⁰⁴³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr*, 4/72-74.

¹⁰⁴⁴ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 172.

¹⁰⁴⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/355.

¹⁰⁴⁶ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/, 44.

4.3.21.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “بَلَى” ifadesi, önceki olumsuz ifadeyi olumlu bir şekilde onaylar ve Allah'ın müminlere yardım vaadini kesinleştirir. Ayet, sabır ve takva şartıyla, Allah'ın müminlere beş bin melekle yardım edeceğini bildirir. “إِنْ تَصْبِرُوا” ifadesi, müminlerin savaşta direnç göstermesi ve Peygamber'in emirlerine tam bir bağlılıkla hareket etmesi gerektiğini vurgular. “وَيَأْتِيَكُمُ مِنْ قُرْهِمَ” ifadesi, müşriklerin hemen ve öfke dolu bir şekilde Müslümanlara saldırmasını ima eder. Bu durumda, Allah'ın yardımı olarak beş bin melek müminlere destek için gönderilecektir.¹⁰⁴⁷

Müellif'e göre “مُسَوِّمِينَ” ve “مُسَوِّمِينَ” kıraatleri, meleklerin işaretlenmiş veya kendilerini tanımlayan bir sembolle donatılmış olduklarını ifade eder. “التسويم”, atlara veya kişilere bir işaret koymayı ifade eder. İbn Kesir, Ebu Amr ve Asım'ın “مُسَوِّمِينَ” kıraati, meleklerin kendilerini belirginleştiren bir işarete sahip olduğunu belirtirken, İbn Âmir, Hamza, Kisâî ve Nafi'nin “مُسَوِّمِينَ” kıraati ise onların Allah tarafından belirli bir işaretle donatıldığını ifade eder.¹⁰⁴⁸

Kurtubî, bu iki kıraati açıklarken, “مُسَوِّمِينَ” okumasının meleklerin kendilerini belirginleştiren işaretleri olduğunu, “مُسَوِّمِينَ” okumasının ise bu işaretlerin Allah tarafından meleklerde var edildiğini ifade ettiğini belirtir. Bu işaretler, meleklerin savaşta müminlere moral vermek ve onların yanında olduklarını göstermek için taşıdıkları semboller olabilir.

Bu ayet, Allah'ın yardımıyla zafer kazanmanın sabır ve takvaya bağlı olduğunu vurgular. Müminler, düşmanla karşılaşmalarında kararlı olduklarında ve Allah'ın emirlerine sadık kaldıklarında, ilahi yardım onlara ulaşır. Meleklerin yardımı, sadece bir savaş desteği değil, aynı zamanda müminlerin imanını pekiştiren ve onları zafere götüren bir ilahi mucizedir. Bu yardım, müminlere moral verirken düşmanların korkularını artırır. Allah'ın bu yardımı, iman edenlerin kendisine olan güveninin bir teyidi ve mücadelelerinin hikmetli bir karşılığıdır.¹⁰⁴⁹

4.3.21.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“مُسَوِّمِينَ” ve “مُسَوِّمِينَ” kıraatleri, meleklerin işaretlenmesini farklı yönlerden ifade eder ve anlam açısından birbirini tamamlar. “مُسَوِّمِينَ” kıraati, meleklerin kendilerini tanımlayan işaretler taşıdığını ifade ederken, “مُسَوِّمِينَ” kıraati, bu işaretlerin

¹⁰⁴⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/134.

¹⁰⁴⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/134.

¹⁰⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, 4/ 195-196.

Allah tarafından konulduğunu belirtir. Her iki kıraat de meleklerin ayırt edici bir şekilde donatıldığını ve müminlere yardım için gönderildiklerini vurgular.

Tabersî, “مُسَوِّمِينَ” kıraatini, meleklerin kendi işaretlerini belirlemeleri şeklinde açıklarken, “مُسَوِّمِينَ” kıraatini, Allah’ın melekleri özel işaretlerle donattığı anlamına bağlar. Bu işaretler, meleklerin savaşta müminlere görünür kılınması ve onların moralini güçlendirmesi için bir sembol niteliği taşır.¹⁰⁵⁰

İmam Taberî, bu iki kıraat arasındaki farkı açıklayarak, Medine ve Kufe kıraat âlimlerinin genelde “مُسَوِّمِينَ” kıraatini tercih ettiğini, Kufe ve Basra’nın bazı kâirlerinin ise “مُسَوِّمِينَ” şeklinde okuduğunu belirtir. “مُسَوِّمِينَ”, Allah tarafından belirlenen işaretlere atıfta bulunurken, “مُسَوِّمِينَ” kıraati, meleklerin kendilerini ayırt edici şekilde tanımladığını ima eder.¹⁰⁵¹

İbn Zanjela şöyle der: "İbn Kesir, Ebu Amr ve Aşim (مسوِّمين) olarak okumuşlardır, yani işaretlenmişlerdir, bunun kökeni "السومة" dır, yani işaret. Mücahid şöyle der: Atlarının yanlarına beyaz yünle işaret koymuşlardı, bu yüzden bu tefsire göre işaretlenmişlerdir. Haberlerde meleklerin sarı başlıklarla Peygamber'e indikleri bildirilmiştir.¹⁰⁵²

İki okuma bir araya getirildiğinde, meleklerin Allah tarafından işaretlenmiş sarı başlıklarla indikleri ve atlarını beyaz yünle işaretledikleri ortaya çıkar.¹⁰⁵³

4.3.22 Al-İ İmran 133. Ayeti

﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾

4.3.22.1 Kıraatler

- 1) Ebû Ca’fer, Nâfî’ ve İbn Amir “سارعوا” şeklinde okumuşlar, aynı kıraat Medine ve Şam mushaflarında da böyle yer almıştır.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “وسارعوا” şeklinde okumuşlar, ve kendi mushaflarında da bu şekildedir.¹⁰⁵⁴

4.3.22.2 Tefsir

Kâdî Senâullah’a göre “وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ” ifadesi, müminlere Allah’ın bağışlamasına ve cennetine ulaşmak için acele etmeleri çağrısında bulunur. İbn Abbas’a göre bu, İslam’a yönelmek anlamına gelir. Ukbe bin Amir’e göre ise

¹⁰⁵⁰ et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/295.

¹⁰⁵¹ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 4/81-82.

¹⁰⁵² İbnü Zencele, *Hüccetü’l-Kıraât*, 173.

¹⁰⁵³ Dâni, *Câmiu’l-Beyân*, 4/ 82-83.

¹⁰⁵⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/242.

tövbeye yönelmeyi ifade eder. Ali bin Ebu Talib, farzları yerine getirme anlamına gelirken, Enes bin Malik bu ifadeyi ilk tekbir ile ilişkilendirir. Ortak nokta, müminlerin doğru inanç, güzel ahlak ve salih amellerle Allah'ın rahmetine ve bağışlamasına erişme çabasıdır.¹⁰⁵⁵

“عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ifadesi, cennetin genişliğini, insanların kavrayabileceği büyüklükte bir benzetmeyle açıklamaktadır. Cennetin, göklerin ve yerin genişliğine benzetilmesi, onun boyutlarının insanlar tarafından anlaşılabilecek en büyük şeylerle ifade edilmesi amacını taşır. Bu, cennetin sınırsız genişliğini vurgulamak içindir.¹⁰⁵⁶

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan Begavî'nin ifadesine göre, bu ayeti açıklarken cennetin yerinin tartışıldığını belirtir. Enes bin Malik, cennetin yedinci semanın üzerinde, Arş'in altında olduğunu söylerken, Katâde, cennetin yedinci semanın üstünde, cehennemın ise yedinci yerin altında olduğunu ifade eder. Şevkânî ise, göklerin ve yerin genişliğinin, cennetin büyüklüğünü betimlemek için kullanıldığını ve bunun bir mecaz olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Cennetin genişliğinin, müminleri hayranlık ve özlemle harekete geçirmek için tasvir edildiğini ekler.¹⁰⁵⁷

Müellif'e göre bu ayet, Allah'ın cennetini takva sahipleri için hazırladığını belirtir. Takva sahipleri, Allah'ın emirlerine uyan, yasaklarından sakınan ve Allah'ın azabından korkarak hareket eden kişilerdir. Cennetin genişliğine vurgu yapılarak, müminlere hem bir müjde hem de cenneti kazanmak için gayret etmeleri yönünde bir teşvik sunulmaktadır.¹⁰⁵⁸

Cennetin genişliği hakkındaki ifadeler, onun maddi bir ölçüyle sınırlandırılmayacağını, bunun yerine ilahi rahmetin ve ödüllendirmenin büyüklüğünü anlamaya yönelik bir tasvir olduğunu gösterir. Allah'ın bağışlamasına ve cennetine ulaşma çağrısı, müminlerin hayatlarındaki amellerini doğru yöne sevk etmeleri için bir uyarı ve rehber niteliğindedir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/138.

¹⁰⁵⁶ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/138.

¹⁰⁵⁷ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/138.

¹⁰⁵⁸

¹⁰⁵⁹ İbn'ül-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1/484.

4.3.22.3 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ” ifadesi, kiraatler arasında farklı şekillerde okunmuş ve her bir kiraat farklı bir vurgu sunmuştur. Nafi ve İbn Âmir’in “سَارِعُوا” şeklindeki kiraati, ifadenin öncesindeki cümleyle doğrudan bağlantı kurmadan, bağımsız bir emir olarak anlaşılmasını sağlar. Bu kiraate göre, bağışlanma ve cennete ulaşma çağrısı, önceki ifadeden ayrı bir vurgu olarak ele alınır ve itaatle birlikte düşünülür. Bu, Medine ve Şam Mushaflarında "و" harfinin bulunmamasıyla da desteklenir.

Diğer kiraatlerde ise “وَسَارِعُوا” şeklinde okunur ve bu, Allah’a ve Resulüne itaate bağlanarak bir devamlılık ifade eder. Kufe ve Basra Mushaflarında bulunan "و" harfi, emrin önceki cümleyle ilişkili olduğunu gösterir. Bu okuma, müminlerin Allah’a ve Resulüne itaat ederek bağışlanmaya ve cennete ulaşma yolunda hızlı hareket etmeleri gerektiğini vurgular.¹⁰⁶⁰

Tâhir bin Aşur, “سَارِعُوا” ifadesinin, açıklama veya önceki ifadeye bir bedel olarak değerlendirilebileceğini belirtir. Ona göre, Allah’a ve Resulüne itaat, bağışlanma ve cenneti kazanmanın temel şartıdır. Bu yüzden, itaat emriyle bağışlanma ve cennete ulaşma arasındaki bağlantı, kiraatlerdeki farklılıklarla ifade edilir. Ayrıca bu yapı, bazı ifadelerin bağlanarak ya da bağımsız bir şekilde ele alınabileceğini gösterir.¹⁰⁶¹

Her iki kiraat birleştirildiğinde, Allah’ın bağışlanmasına ve cennetine ulaşma çağrısının, Allah’a ve Resulüne itaatle doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılır. İster ayrı bir emir olarak, isterse önceki cümleye bağlı bir devamlılık şeklinde okunmuş olsun, her iki kiraat de müminleri Allah’ın rızasına ve mükâfatına ulaşmaya teşvik eder. Bu, müminlere hem itaatin önemini hem de ilahi rahmet için acele etmeleri gerektiğini hatırlatan güçlü bir mesajdır.

4.3.23 Al-İ İmran 140. Ayeti

﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾

4.3.23.1 Kiraatler

1) Hamza, Kisâî, Halef ve Ebu Bekr “قَرْحٌ” gaf harfini ötreyle okudu.¹⁰⁶²

¹⁰⁶⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/356.

¹⁰⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/ 88.

¹⁰⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/242.

2) Diğer kıraat imamaları ise “قَرْح” gaf harfini fethayla okudu.¹⁰⁶³

4.3.23.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"القَرْح" kelimesi ışarıdan bir yaralanmadan kaynaklanan yara izi, "القَرْح" aynı zamanda iç kısımdaki izler, apse ve benzerleri gibi. Şöyle de denir: "القَرْح" cerrahi yaralanma ve "القَرْح" yaranın acısı anlamlarına gelir.

4.3.23.3 Tefsir

Mazharî'ye göre “إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ” ifadesi, Uhud Savaşı'nda Müslümanların yaşadığı zorlukları ve yaralanmaları anlatır. Kıraatler arasında “قَرْحٌ” ve “قَرْحٌ” şeklindeki farklar, yaralanma ve bu yaralanmanın acısını ifade etmede farklı anlamlar sunar. Hamza, Kisâi ve Ebû Bekir'in “قَرْحٌ” okuması, cerrahi yaranın acısını ifade ederken, diğer kıraatlerdeki “قَرْحٌ” okuması, fiziksel bir yarayı ifade eder. Bu ayrım, Ferrâ'ya göre, bir yaranın fiziksel durumuyla onun sebep olduğu acıyı ayırt etmeyi sağlar.¹⁰⁶⁴

Ayet, Müslümanlara, Uhud Savaşı'ndaki acılarının, Bedir Savaşı'nda müşriklerin yaşadığı zorluklara benzer olduğunu hatırlatarak onları teselli eder. “وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ” ifadesi, zafer ve yenilgi günlerinin insanlar arasında dönüşümlü olarak yaşandığını ve bunun Allah'ın bir sünneti olduğunu açıklar.¹⁰⁶⁵

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan rivayete göre, Peygamber (s.a.v.), Abdullah bin Cübeyr'i okçuların başına koymuş ve onlara, savaşın gidişatı ne olursa olsun mevzilerini terk etmemeleri emrini vermiştir. Ancak, okçular ganimet arzusuyla yerlerini terk etmiş ve bu durum Uhud'da yenilgiye yol açmıştır. Bu ayet, müminlere Allah'ın emirlerine bağlılığın önemini ve zaferin Allah'tan geldiğini hatırlatır.¹⁰⁶⁶

İmam Taberî, bu ayeti müminlerin Uhud'da yaşadığı acılar, müşriklerin Bedir'de yaşadığı zorluklarla kıyaslanır ve zaferin dönüşümlü olarak insanlar arasında dolaştığı şeklinde açıklar. Bedir'de müşrikler ağır bir yenilgi yaşamış, Uhud'da ise Müslümanlar zor bir deneyimle karşılaşmıştır. Bu, Allah'ın müminleri sınama ve arındırma hikmetinin bir parçasıdır. İmam Begavî, bu ayetin aynı zamanda Allah'ın müminleri münafıklardan ayırma ve bazılarını şehadet mertebesini bahşetme iradesini

¹⁰⁶³ İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzi 'l-Kur'ân*, 665.

¹⁰⁶⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/146.

¹⁰⁶⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/146.

¹⁰⁶⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/146.

ortaya koyduğunu belirtir. Bu durum, Allah'ın imtihan yoluyla müminleri daha da arındırdığını ve gerçek inanç sahiplerini ortaya çıkardığını gösterir.¹⁰⁶⁷

4.3.23.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“الْفَرْحُ” ve “الْقَرْحُ” kıraatleri, Uhud Savaşı'nda Müslümanların yaşadığı yaralanmalar ve acılar üzerine farklı anlam vurguları sunar. Alimler, bu iki kelimenin aynı veya farklı anlamlara geldiği konusunda görüş ayrılığı yaşamıştır. Kurtubî, “الْفَرْحُ” kelimesinin yara, “الْقَرْحُ” kelimesinin ise yaranın acısı anlamına geldiğini ifade eder.¹⁰⁶⁸ Bu görüşü, El-Farrâ ve İbn Atıyye de destekler.¹⁰⁶⁹ Ancak, İmam Taberî, iki kelimenin de ölüm ve yaralanmayı ifade ettiğini ve bu bağlamda aralarında belirgin bir fark olmadığını savunur. Mekki bin Ebi Talib, halk arasında bu iki kelimenin yara anlamında aynı kabul edildiğini belirtir. Ancak, İbn Atıyye, bu kelimelerin anlamlarının ayrıştığını, birinin fiziksel yara, diğerinin ise bu yaranın sebep olduğu acıya işaret ettiğini ileri sürer.¹⁰⁷⁰

Taberî, farklı kıraatleri detaylandırarak şu şekilde yorumlar: Hicaz, Medine ve Basra kıraat âlimleri “قَرْحُ” kıraatini tercih ederken, Kufe kıraat âlimleri “فَرْحُ” kıraatini benimsemiştir. Her iki kıraatin de ölüm ve yaralanma anlamına geldiği kabul edilir. Ancak, “قَرْحُ” kıraati, daha yaygın bir anlam ifadesine sahiptir.¹⁰⁷¹

Bu kıraat farklılıkları, ayetin müminlere teselli vermek için nasıl bir vurgu taşıdığını açıklar. Müminler Uhud'da yaşadıkları yaralanmalar ve kayıplarla karşı karşıya kalırken, düşmanlarının da benzer acıları yaşadığı hatırlatılarak bir denge ve adalet anlayışı sunulur. Allah'ın şu ayetiyle bu bağlam daha da güçlendirilir: “إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ *Eğer siz acı çekiyorsanız, onlar da sizin gibi acı çekiyorlar. Ancak siz Allah'tan onların umut etmediği şeyleri umut ediyorsunuz.*”¹⁰⁷²

Alûsî, bu ayeti, müminlerin moralini güçlendirmek için Allah tarafından sunulan bir öğüt olarak değerlendirir. Müslümanlar, düşmanın kendilerine verdiği

¹⁰⁶⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/111.

¹⁰⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/217.

¹⁰⁶⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/356.

¹⁰⁷⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/513.

¹⁰⁷¹ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 4/103.

¹⁰⁷² Nisâ, 3/104

zararı Bedir'de onlara verdiklerini hatırlayarak güçlenmelidir. Müminlerin Allah'a olan umutları, onları düşmanlarından üstün kılar.¹⁰⁷³

4.3.24 Al-İ İmran 146. Ayeti

﴿وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيِّ قَاتَل مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾

4.3.24.1 Kiraatler

- 1) Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr ve Yâkûb قَاتَل şeklinde okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise "قاتل" şeklinde okudu.¹⁰⁷⁴

4.3.24.2 Tefsir

Kâdî Senâullah'a göre "وَكَايْنٌ مِنْ نَبِيِّ قَاتَل مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ" ifadesi, müminlere teselli vermek ve onları cesaretlendirmek için birçok peygamberin, yanında birçok bilge ve sabırlı insanla birlikte öldürüldüğünü hatırlatır. Bu kişiler, Allah yolunda karşılaştıkları acılar ve zorluklara rağmen cesaretlerini kaybetmemiş, Allah'a olan bağlılıklarından taviz vermemişlerdir. İbn Câriye'ye göre, bu ifade hem peygamberlerin hem de onları destekleyenlerin fedakârlıklarını vurgular. "رَبِّيُونَ", Allah'a ibadette seçkinleşmiş, bilge ve sabırlı kişiler olarak yorumlanır. Bu kelime, toplulukların manevi liderlerini ya da imanlı takipçilerini ifade eder. Bu kişiler, Allah'ın davası uğruna her türlü zorluğa göğüs germiş ve mücadelelerinde cesaret göstermişlerdir.¹⁰⁷⁵

Tefsîru'l-Mazharî'de yer alan "لَمَّا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" ifadesi, onların Allah yolunda karşılaştıkları zorlukları ve acıları anlatır. Müminlerin bu zorluklar karşısındaki duruşları, teslimiyet ve sabır örneği olarak sunulur. Mücahit, bu ayeti "Onlar, Allah yolunda uğradıkları musibetlere rağmen zayıflamadılar ve düşmanlarına boyun eğmediler" şeklinde açıklar.¹⁰⁷⁶

"وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ" ifadesi, Allah'ın sabırlı kullarını sevdiğini ve onların mükâfatını eksiksiz vereceğini bildirir. Bu, müminlere hem moral hem de ilahi bir teşvik sağlar. Bu ayet, Uhud Savaşı'nda Müslümanların yaşadığı zorluklara karşı bir teselli ve rehberlik sunar. Peygamberlerin ve onların yanında mücadele edenlerin örnekleri, müminlere sabır ve kararlılık ile Allah yolunda direnmenin önemini

¹⁰⁷³ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/67.

¹⁰⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242.

¹⁰⁷⁵ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/152.

¹⁰⁷⁶ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/152.

hatırlatır. Allah'ın sabrı övmesi, müminlere zorluklara göğüs germeleri için manevi bir destek sunar ve onları Allah'ın rızasına ulaşma yolunda motive eder.¹⁰⁷⁷

4.3.24.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

"قَاتِلْ" ve "قُتِلْ" kıraatleri, peygamberlerin ve taraftarlarının Allah yolunda karşılaştıkları zorlukları ve verdikleri mücadeleleri farklı yönlerden açıklar. "قَاتِلْ" kıraati, peygamberlerin ve beraberlerindeki müminlerin düşmanlarla savaştığını vurgular. Bu kıraate göre, Allah yolunda mücadele edenlerin sadece savaşmakla kalmadığı, aynı zamanda sabır ve cesaret gösterdiği anlaşılır. Bu anlam, mücadeleyi ve aktif bir direnişi öne çıkarır.

"قُتِلْ" kıraati ise, peygamberlerin ve onların taraftarlarının öldürüldüğüne işaret eder. Bu kıraatte, Allah yolunda canını verenlerin fedakârlıkları ve geride kalanların gösterdiği sabır öne çıkar. Bu, Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'in şehit edildiği söylentisiyle sarsılan sahabelere, sabır ve cesaretlerini kaybetmemeleri gerektiğini hatırlatan bir uyarıdır.

İbn Zencele, "قُتِلْ" kıraatinin Uhud savaşı bağlamında önemli bir mesaj taşıdığını belirtir. Sahabelerin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öldüğüne dair yanlış bir bilgiyle geri çekilmelerinin yanlış olduğunu ve daha önceki peygamberlerin taraftarlarının, liderlerini kaybetmiş olmalarına rağmen savaşmaya devam ettiklerini vurgular. Bu, müminlere sabır ve azim telkin eder. Ebû Ubeyd ise, "قَاتِلْ" kıraatinin daha kapsamlı olduğunu savunur. Ona göre, savaşanları öven bu ifade hem savaşan hem de öldürülen müminleri kapsar. Bu yönüyle "قَاتِلْ", mücadele edenleri genel bir bakışla yüceltir ve fedakârlıklarına dikkat çeker.¹⁰⁷⁸

Kurtûbî, iki kıraatin de Uhud savaşı'nın bağlamına uygun olduğunu belirtir. "قُتِلْ", bazı peygamberlerin ve yanlarındaki müminlerin öldürüldüğünü ifade ederken, "قَاتِلْ", savaşa devam edenlerin gösterdiği kararlılığı vurgular. Bu durum, Uhud'da Hz. Peygamber'in yanından ayrılanlara yönelik bir uyarı niteliği taşır. Müminlerin, peygamberlerinin şehit edilmesi durumunda bile savaşa devam etmeleri gerektiği mesajını verir.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/117.

¹⁰⁷⁸ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kıraât*, 175.

¹⁰⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/229-230.

Her iki kıraat birleştirildiğinde, ayet müminlere şu güçlü mesajı verir: Allah yolunda mücadele edenler hem savaşıyorlar hem de gerektiğinde canlarını feda ederek büyük bir fedakârlık örneği sergilerler. Onların bu kararlılığı ve sabrı, geride kalanlar için bir örnek teşkil eder. Uhud’da yaşananlar, bu mesajın somut bir uygulaması olup müminlere, liderlerini kaybetmeler dahi mücadeleye devam etmeleri gerektiğini hatırlatır.

İki kıraat birleştirdiğimizde, ayette Uhud Savaşı’nda Peygamber’in yanından ayrılan müminlere bir muhasebe bulunmaktadır. Çünkü peygamberlerin taraftarlarından önce gelenler, benzer sıkıntılara maruz kalmış ve onların başlarına gelenlerle aynı durumda olmuşlardır. Onlar savaşmış ve bazıları öldürülmüştür, ancak bu, geri kalanların azmini zayıflatmamıştır; aksine, savaşta sabretmişlerdir. Bu, onlardan sonraki kimseler için gereken davranıştır.

4.3.25 Al-İ İmran 154. Ayeti

﴿ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنٌ نُعَاسًا يَغْشَىٰ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ وَطَائِفَةٌ قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنْفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾

4.3.25.1 Kıraatler

- 1) Hamza, Kisâ ve Halef “تغشى” okudular.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “يعشى” okudular.
- 3) Ebû Amr ve Yâkûb “كله” okudular.
- 4) Diğer kıraat imamları ise “كله” şeklinde okudular.¹⁰⁸⁰

4.3.25.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الغشاة" kelimesi bir şeyin örtüldüğü şey anlamına gelir.¹⁰⁸¹

"غشاية" ismi bu kelimenin anlamıyla alakalı olarak *Kâmus 'ul-Muhîr* isimli eserde bu kelimenin anlamıyla alakalı olarak "غشاية" kelimesinin örtü anlamına geldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁸²

4.3.25.3 Tefsir

Kâdî Senâullah’a göre “إِنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنٌ نُعَاسًا” ifadesi, Uhud savaşı’nda yaşanan mağlubiyetin ardından müminlere Allah tarafından verilen güven ve huzuru anlatır. Allah, müminlerin kalplerindeki korkuyu gidererek onlara sükûnet ve güven

¹⁰⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/242.

¹⁰⁸¹ İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzî 'l-Kur'ân*, 607.

¹⁰⁸² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü 'l-Muhîr*, 2/1727.

hissi indirmiştir. Bu güven, müminlerin içsel huzurunu artırırken, onları savaştaki endişelerinden ve kederlerinden kurtarmıştır. Ancak, ayette iki grup arasında bir ayrım yapılır: Müminler ve münafıklar. Müminler, Allah’a olan güvenleriyle korkularından kurtulmuş ve imanlarını pekiştirmişlerdir. Buna karşın, münafıklar, kendi çıkarlarını düşünmüş, Allah ve Resulü hakkındaki inançları ise bozuk ve hatalı olmuştur.¹⁰⁸³

Müellif’e göre “يُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ” ifadesi, münafıkların Allah’a olan yanlış zanlarını ve şirk ehlinin düşünce tarzını benimsemelerini ifade eder. Bu kişiler, Allah’ın Müslümanlara yardım etmeyeceğini ve onları zaferle desteklemeyeceğini düşünerek, cahiliye dönemine özgü bir anlayış sergilerler.¹⁰⁸⁴

Pânîpetî’ye açıklamasında “يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ” ifadesi, münafıkların kendi aralarında zaferden bir paylarının olup olmadığını sorgulamalarını anlatır. Bu, onların Müslümanların başarısına katkıda bulunmadıklarını, aksine sadece kendi çıkarlarını düşündüklerini gösterir.¹⁰⁸⁵ “قُلْ إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ” Allah’ın her şeyin sahibi olduğunu ve zaferin yalnızca O’nun iradesine bağlı olduğunu vurgular. Zaferin de yenilginin de yalnızca Allah’ın dilemesiyle gerçekleştiği belirtilir. Münafıkların “لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ” sözleri ise Allah’ın kaderine olan inançsızlıklarını ve olayları kendi akıllarıyla yorumlama çabalarını ifade eder.¹⁰⁸⁶

“قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ” ifadesi, Allah’ın iradesinin her durumda tecelli edeceğini, kim için ölüm takdir edilmişse, onun kaçınılmaz olarak kaderine ulaşacağını açıklar. Bu, müminlere Allah’ın iradesine teslim olmaları ve bu iradeye güvenmeleri gerektiğini öğretir. “وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ” ifadesi, Allah’ın kalplerdeki samimiyeti ve içtenliği sınamak için olayları düzenlediğini belirtir. Bu sına, müminlerin imanlarını pekiştirmek, münafıkların ise içlerindeki nifakı açığa çıkarmak içindir. “وَاللَّهُ” Allah’ın kalplerde gizli olan her şeyi bildiğini ve her şeyin gerçek yüzünü ortaya çıkaracağını vurgular. Bu, hem müminlere teselli hem de münafıklara bir uyarıdır.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸³ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/157.

¹⁰⁸⁴ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/157.

¹⁰⁸⁵ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/157.

¹⁰⁸⁶ Senâullah, *Tefsiru’l Mazharî*, 2/157.

¹⁰⁸⁷ Neseî, *Medârikü’t-tenzîl*, 1/188-189.

4.3.25.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يَغْشَى” ve “تَغْشَى” kıraatleri, müminlere verilen huzur ve güvenlik halini açıklamak için farklı açılardan yaklaşır. İbn Abbas’ın yorumu, bu iki kıraatin birbirini tamamladığını gösterir: “تَغْشَى”, güvenliğin müminleri sardığını ifade ederken, “يَغْشَى”, bu güvenliğin bir sonucu olarak müminlerin uykuya dalmalarını vurgular. İbn Kesir, bu iki durumu bir bütün olarak değerlendirir ve şunları söyler: "*Güvenlik ve uyku, birbirini tamamlayan iki durumdur. Korkan uyuyamaz; güven hisseden ise huzur içinde yur.*"

Taberi, bu iki kıraatin anlam bakımından farklı olmadığını, her ikisinin de aynı olguyu farklı ifadelerle dile getirdiğini belirtir. Güvenlik, müminlerin zihinlerini ve bedenlerini rahatlatırken, uyku fiziksel bir dinlenme sağlar ve onları savaşın gerginliğinden uzaklaştırır.

El-Mugni'l-Lebib'e göre, “كُلُّهُ”, "bütün işler yalnızca Allah'a aittir" anlamını taşır ve genel bir kapsayıcılık ifade eder. “كُلُّهُ” ise bu anlamı daha fazla vurgular, Allah'ın işlere tamamen hâkim olduğunu, hiçbir şeyin O'ndan bağımsız olmadığını belirtir.¹⁰⁸⁸

Bu iki kıraatin birleştirilmesi, Allah'ın mutlak egemenliğini ve işlerin yalnızca O'nun iradesine bağlı olduğunu açıkça ortaya koyar. Müminlerin Uhud'daki sıkıntılarını hafifleten güven ve uyku, Allah'ın bu mutlak hâkimiyetinin bir tezahürüdür. Allah'ın müminlere verdiği huzur ve koruma, yalnızca O'nun gücü ve iradesiyle mümkündür. Aynı şekilde, O'nun işlere olan hâkimiyeti, sadece savaş alanında değil, tüm varlık âleminde geçerlidir. Bu, müminlere Allah'a tam bir teslimiyetle güvenmelerini öğretir.¹⁰⁸⁹

4.3.26 Al-İ İmran 161. Ayeti

﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ وَمَنْ يَغُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾

4.3.26.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesîr, Ebu Amr ve Âsım “يَغُلُّ” olarak okudu.
- 2) Diğerleri “يُغْلُ” olarak okudu.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁸ Kurtubî , *el-Câmi ' li-ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/241.

¹⁰⁸⁹ Dâni, *Câmiu 'l-Beyân*, 4/ 139.

¹⁰⁹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/243.

4.3.26.2 Kiraatlerin Lugavi Mânâsı

"الغلل" ifadesi bir şeyi kaplamak ve içine almak anlamına gelir, "الغلول" ise ihanet etmek, "الغل" düşmanlık, "أغل" ise ihanet etmek anlamında kullanılır.¹⁰⁹¹

4.3.26.3 Tefsir

Pânîpetî'ye göre ayet, peygamberlerin güvenilirliğini, ganimet konusunda adil davranmalarını ve müminlerin ganimet paylaşımındaki tutumlarını ele alır. "وما كان" şeklindeki okuma, bir peygamberin asla ihanet etmeyeceğini vurgular. İhanet. Ganimet malını gizlice alma anlamına gelir ve bu tür bir davranış, peygamberlerin masumiyeti ve adaletiyle bağdaşmaz. Bu okuma, özellikle Bedir ve Uhud Savaşları bağlamında, Peygamber'in (s.a.v.) ganimetleri adil bir şekilde paylaştığını ve müminler arasında hiçbir kayırmacılık yapmadığını teyit eder. Bazı rivayetlere göre, bu ayet, Bedir Savaşı'nda kaybolan bir kumaş parçası hakkında ortaya atılan bir suçlama üzerine indirilmiştir. İnsanlardan bazıları, Peygamber'in bunu ganimet malı olarak almış olabileceğini düşündü. Bu tür bir iddiayı reddetmek için Allah, bir peygamberin ihanet etmesi mümkün olmadığını bildirerek bu ayeti indirmiştir.¹⁰⁹²

"وما كان لنبي أن يُغلّ" şeklindeki diğer okuma ise, bir peygambere ihanet edilmesinin uygun olmadığını ifade eder. Bu bağlamda, müminlere, peygamberlerine güvenmeleri ve onu herhangi bir haksız davranışla suçlamamaları gerektiği öğütlenir. Ayrıca, bu okuma, ganimet malını yanlış bir şekilde alan kimselerin Kıyamet Günü'nde bu davranışlarının sonucuyla yüzleşeceğini belirtir.¹⁰⁹³

Tefsîru'l-Mazharî'de nakledilen Kurtûbi ve diğer tefsirciler, bu ayetin Uhud savaşı'ndaki ganimet paylaşımıyla ilgili olduğunu belirtir. Okçuların ganimet için yerlerini terk etmeleri, Müslümanların yenilgisine neden olmuştur. Ayet, müminlere, ganimetten çok Allah'ın rızasını ve zaferi gözetmeleri gerektiğini hatırlatır.¹⁰⁹⁴

Bu ayette, bir peygamberin kendi milleti tarafından hıyanetle suçlanmasından kaçınılması gerektiğine dikkat çekilir. Çünkü ganimeti paylaşmadan önce almak, Kıyamet günü o kişinin kamburunu taşıyarak açığa çıkacak ve herkes kazandığına göre karşılık görecektir. Allah, adaletli davranır ve hiç kimseye haksızlık yapmaz. Tahir bin

¹⁰⁹¹ İsfahânî, *Müfredâtü l-fâzi 'l-Kur'ân*, 610.

¹⁰⁹² Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/164.

¹⁰⁹³ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/164.

¹⁰⁹⁴ Senâullah, *Tefsîru'l Mazharî*, 2/164.

Aşur tefsirinde "Muhtemelen bu, cümlelerin amacının cümlelerin amacına bağlı bir bağlantı olduğu ve (إِنْ يَنْصَرِكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ) ayetinden sonraya gelmesi; çünkü bu, zaferin Allah'ın elinde olduğunu ve O'nun razı olduğu şeyi aramak için teşvik ettiğini ifade eder. ve bu öğütler ve tavsiyeler, onların gelecek seferlerinde uygulamaları için tasarlanmıştır. Savaşlarda ordunun küçümsediği bir şeye, yani ganimete dikkat çekilir. Allah'ın hoşnutluğunu kazanmayan bir şeyi hoş görülmemesi, böylece onlara Allah'ın gazabını çekme potansiyeline sahip daha fazla dikkat çekici olacaktır. Bu, ganimetten kaçınmanın uygun olduğu uyarma durumunun nedenidir ve Uhud'deki yenilgilerinin sebebinin ganimetleri acele almak olduğu desteklenir."¹⁰⁹⁵

4.3.26.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“يُغَلِّ” kiraati, peygamberin ganimetlerin bölüşümünde haksızlık yapmaması, adaletle hareket ederek herkesin hakkını gözetmesi gerektiğini ifade eder. Bu okuma, peygamberlerin doğruluk, güvenilirlik ve adalet vasıflarını vurgular. Peygamberin, emanete riayet ederek toplumu tarafından güvenilir bir lider ve rehber olarak kabul edilmesi gerektiği mesajını taşır.

“يُغَلِّ” kiraati ise peygamberin arkadaşlarının veya ordusunun ona ihanet etmesinin uygun olmadığını ifade eder. Diğer bir yorum ise “مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ” ifadesinin "hain olmamalıdır" anlamına geldiğini belirtir.¹⁰⁹⁶

Her iki okuma birleştirildiğinde şu anlam ortaya çıkar: Bir peygamber, Allah katındaki yüksek değeri ve ahlaki mükemmeliyeti dolayısıyla ganimetlerde hile yapmaz ve bölüşümde adaletsizlikten uzak durur. Aynı şekilde, peygamberin ordusu ve arkadaşları da böyle bir suçtan uzak olmalıdır. Çünkü ganimette hile yapmak veya peygamberi bu tür bir durumla ilişkilendirmek, onun onuruna ve Allah katındaki yüce makamına zarar verir. Bu yorum, hem peygamberlerin adalet ve güvenilirliğine hem de ümmetin peygamberlerine karşı sorumluluklarına dikkat çeker.

4.3.27 Al-İ İmran 168. Ayeti

﴿الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾

4.3.27.1 Kiraatler

- 1) Hişam'dan İbn Amir'in Dacivanî yoluyla naklettiği “مَا قُتِلُوا” kiraati mevcuttur ancak Halvânî bu konuda farklı bir görüşe sahiptir.

¹⁰⁹⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/ 154.

¹⁰⁹⁶ İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kiraât*, 181.

2) Diğer kıraat imamaları ise “ما قُتِلُوا” olarak okudu.

3) İbni'l-Cezerî ise “قتل” lafzının kıraat edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁹⁷

4.3.27.2 Tefsir

Yüce Allah ayeti kerimede, münafıkların bazı olumsuz özelliklerini açıklayarak onların, Müslümanların azmini zayıflatmaya yönelik çabalarına ve şüphe yayma gayretlerine dikkat çeker. Münafıkların, savaşta hayatını kaybeden kardeşleri hakkında -bu kardeşlik ister akrabalık ister komşuluk bağından kaynaklansın-yaptıkları yorumlar ve suçlamalar da bu nitelikler arasındadır. Onlar şöyle der: "Eğer bize itaat etmiş, savaşa çıkmamış olsalardı öldürülmezlerdi."¹⁰⁹⁸

Bu ifadeyle, münafıklar, Müslümanların kalplerine şüphe tohumları ekmeye ve Allah yolunda savaşmaya olan cesaretlerini kırmaya çalışırlar. Ancak Allah Teâlâ onların bu iddialarını reddederek ölümden kaçınmanın mümkün olmadığı ve bir kişinin ömrü Allah'ın takdir ettiği şekilde son bulacağını açıklar. Münafıkların bu tür sözleri, sadece kendi zihinlerindeki çarpıklığı ve Allah'ın takdirine olan inanç eksikliğini ortaya koyar. Allah, her canın belirlenmiş bir eceli olduğunu ve savaşta ya da başka bir yerde ölümün kaçınılmaz olduğunu hatırlatarak onların şüphelerini çürütür.¹⁰⁹⁹

4.3.27.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“ما قُتِلُوا” kıraati, öldürme fiilinin tekrarlanan bir olay veya geniş bir çerçeve içinde ele alınmasını ifade eder. Bu kıraat, savaşta öldürülmenin kapsamlı bir şekilde gerçekleştiğini, yani birden fazla kişinin veya bir topluluğun öldürülmüş olduğunu ima eder. İbn Âşur, Hışam'ın İbn Âmir'den naklettiği “ما قُتِلُوا” kıraatinin, öldürmenin sürekliliğini veya topluca gerçekleşmesini ifade eder. Bu ifade, Uhud savaşı'nda yaşanan kayıpların daha geniş bir boyutta ele alınmasını sağlar.¹¹⁰⁰

“ما قُتِلُوا” kıraati ise öldürme fiilinin bireysel düzeyde gerçekleştiğini ifade eder. Bu okuma, sadece belli bir bireyin veya birkaç kişinin öldüğünü vurgular. Mekki b. Ebi Talib, bu okumanın anlam açısından daha sınırlı bir çerçeve sunduğunu ifade eder.

Her iki kıraat bir araya getirildiğinde, münafıkların savaştan geri duran tavırlarını gerekçelendirme çabaları daha iyi anlaşılır. Münafıklar, ölenlerin durumunu

¹⁰⁹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/243.

¹⁰⁹⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/170.

¹⁰⁹⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/170.

¹¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/ 164.

kullanarak, savaşa gitmemenin öldürmeyeceği düşüncesini savunmuş ve bu söylemle Müslümanlar arasında karışıklık oluşturmayı hedeflemiştir. Ancak Allah, ölümün sadece kendi takdiriyle gerçekleştiğini açıkça ifade ederek, münafıkların yanlış iddialarını reddeder. Bu kıraatler, savaşın farklı yönlerini aydınlatır ve münafıkların sahabeler üzerindeki olumsuz etkisini bertaraf etmeye yönelik ilahi mesajın gücünü gösterir.¹¹⁰¹

4.3.28 Al-İ İmran 169. Ayeti

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾

4.3.28.1 Kıraatler

- 1) İbn Amir “قُتِلُوا” okudu.
- 2) Diğer kıraat imamları ise “قُتِلُوا” okudu.¹¹⁰²
- 3) Hişam “تحسين” okudu ve Halvani'den farklı bir şey okudu.
- 4) Diğer kıraat imamları ise “يحسين” okudu.¹¹⁰³

4.3.28.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الحسبان" kelimesi iki zıt durumdan diğerinin aklına bile gelmeden birine hükmetmek. Zan gibi, ancak zan her iki durumun da akıllarına gelmesi ve birini diğerine tercih etmek anlamına gelir.¹¹⁰⁴

4.3.28.3 Tefsir

Mazharî'ye göre Allah Teâlâ kendi yolunda öldürülenlerin durumunu açıklar, onlar diğer ölümler gibi değildirler, aksine, onlar özel bir yaşam sürmektedirler, bu yaşamda Allah'a yakınlık ve cennetten kendilerine gelen nimetlerle birlikte yaşamaktadırlar.¹¹⁰⁵

İbn Kesîr tefsirinde Allah'ın şehitler hakkında, onların bu dünyada öldürülse bile, ruhlarının ahirette yaşayan, rızıklandırılan ruhlar olduğunu haber verdiğini hatırlatır.¹¹⁰⁶

Tahir b. Aşûr tefsirinde Kur'an, cihad edenlerin ölümlerini açıkça “قُتِلُوا” diyerek ortaya koyduğunu ve onlardan gerçek ölümü reddederek “بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ” diyerek onları gerçek ölümden uzak tuttuğunu ifade eder. Bu, onların bedenlerinin ölü

¹¹⁰¹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/171.

¹¹⁰² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/243.

¹¹⁰³ el-Bennâ, *İthâf fudalâ'i'l-beşer*, 231-232.

¹¹⁰⁴ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 234.

¹¹⁰⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/171.

¹¹⁰⁶ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/565.

olmalarına rağmen ruhlarının yaşayan olduğunu gösterir. Onların ruhları, yaşamın etkilerini ruhlarında gerçekleştirmektedir; çünkü mutlulukları, sevdikleri kardeşlerinin yanında olmalarıyla mümkündür. Bu nedenle, onların “عند ربهم” ifadesi, yaşamlarının onlara özgü olduğunu ve bu dünyadaki yaygın yaşam, yani bedensel yaşam ve kanın damarlarda dolaşması ve kalbin atışları olmadığını, ayrıca tüm insanların ruhlarının sabit yaşamı olmadığını, cennet nimetlerinin, ruhların yaşamına uygun olması gerektiğini belirtir.¹¹⁰⁷

4.3.28.4 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bazı alimler, “قَتَلُوا” kıraatinin tef’îl babından gelmesinden dolayı çok sayıda ölümü ima ettiğini düşünmüşlerdir. Mekki b. Ebu Talib’e göre İbn Amir’in, “قَتَلُوا” kıraatinin ölenlerin çok olmasından hareketle kesret/çokluk anlamına geldiğini ifade eder.¹¹⁰⁸ İbn Aşur tefsirinde de bu yaklaşım destekleyerek şeddeli kullanımın anlamının çokluğu ifade edeceğini bildirmiştir.¹¹⁰⁹ Aynı şekilde Âlûsî de bu kıraatin, ölenlerin sayısının fazlalığını ifade etmek için kullanıldığını aktarmıştır.¹¹¹⁰

“ولا يحسبن” kıraati, Allah yolunda cihadı ve şehadeti teşvik etmeyi hedefler. Bu kıraatte fail “الذين قتلوا”, ikinci nesne ise “أمواتا” olarak ifade edilir. İlk nesne düşürülmüş olarak anlaşılır ve anlam, “Şehitler kendilerini ölü sanmasınlar” şeklinde yorumlanabilir.

“ولا تحسبن” kıraati ise, şehitlerin yakınlarına teselli ve avutma içerir. Bu durumda “الذين” birinci nesne, “أمواتا” ise ikinci nesne olarak yer alır ve anlam, “Ey Muhammed, ya da hitap edilen kişi, şehitleri ölü olarak düşünmesin” şeklinde yorumlanır.¹¹¹¹ Zemahşeri tefsirinde, bu okumanın hitabının Resulullah'a veya herhangi bir kişiye yönelik olabileceği belirtilmiştir. Ayrıca “يحسبن” kıraatinin kâfirlere veya münafıklara atfedilebileceği düşünülmüş ve anlamın, “Kafirler veya münafıklar Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmasınlar” şeklinde olabileceği belirtilmiştir.¹¹¹²

Bu kıraatlerin birleştirilmesiyle ayet, Allah yolunda cihadı ve şehadeti teşvik ederken, şehitlerin ahiretteki yüce konumlarını ve cennetteki nimetlerini tasvir eder. Aynı zamanda, şehitlerin yakınlarına teselli sunar ve onları endişelerden arındırır. Öte

¹¹⁰⁷ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/170.

¹¹⁰⁸ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 2/314.

¹¹⁰⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/165.

¹¹¹⁰ el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4/122.

¹¹¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/268.

¹¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/430.

yandan, münafık ve kâfirlere şehitlere yönelik iftiralar ve şüpheler yaymaktan vazgeçmeleri gerektiği mesajını iletir. Bu, şehitlerin onurunu yüceltirken, müminleri cihada teşvik eden ve Allah'a güvenlerini artıran bir çağrıdır

Bu kıraatler birleştirildiğinde, Allah yolunda öldürülenlerin tümünün, Uhud Savaşı'nda Hamza bin Abdülmuttalib gibi sembol haline gelen şehitlerden olsun ya da doğrudan öldürülmüş diğer şehitlerden olsun, Allah katında yüce bir konuma sahip olduklarını görüyoruz. Bu, Allah yolunda şehit olmanın büyüklüğünü ve değerini pekiştirir.

4.3.29 Al-İ İmran 181. Ayeti

﴿لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلُ دُوفُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ﴾

4.3.29.1 Kıraatler

- 1) Kıraat imamlarından Hamza ayette geçen “سَيُكْتَبُ” “وَقَتْلَهُمْ” “وَيَقُولُ” kelimelerini fade edildiği şekliyle okumuştur.
- 2) Diğer kıraat imamları ise (وَقَتْلَهُمْ) ، (وَقَتْلَهُمْ) ، (وَقَتْلَهُمْ) şeklinde okumuştur.¹¹¹³

4.3.29.2 Kıraatlerin Lugavi Mânâsı

"الكتاب" kelimesi dikişle bir parçayı diğerine eklemek anlamına gelir. Harflerin birbirine bağlanması anlamına da gelmektedir.¹¹¹⁴ İbn Manzur bu kelimenin çoğulunun كتب şeklinde geldiğini ifade etmiştir.¹¹¹⁵

4.3.29.3 Tefsir

Mazharî'ye göre ayette Yahudilerin, Allah'a yönelik küstahça ve inkârcı bir tutum sergileyerek, “Allah fakirdir, biz zenginiz” şeklindeki çirkin sözleri dile getirdiği belirtilmektedir. Bu sözler, Allah'ın “مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا” ayeti indirildikten sonra, Yahudiler tarafından peygambere yöneltilmiş bir itiraz olarak nakledilir. İbn Abbas'ın nakline göre, bu sözleri Hayy ibn Aktab ve ona benzer diğer Yahudi liderleri dile getirmiştir. Yahudiler, Allah'ın kullarından yardım istemesi anlamını çarpıtarak bu tür iftiralar atmışlar ve kendi üstünlüklerini iddia etmişlerdir.¹¹¹⁶

¹¹¹³ Dâni, *Câmiu'l-Beyân*, 4/193-194.

¹¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/245.

¹¹¹⁵ İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 698.

¹¹¹⁶ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/189.

Mazharî'nin ifadesine göre Allah Teâlâ, bu küstahça sözleri ve aynı zamanda geçmişteki peygamberleri öldürmeleri gibi eylemleriyle Yahudilerin tarih boyunca işledikleri suçları bir araya getirmiştir. Bu bağlamda, “سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا” ifadesi, onların bu söz ve eylemlerinin ilahi hafızaya kaydedileceğini belirtir. سَنَكْتُبُ ifadesi, bu işlenen suçların kayda alınarak, karşılığında hak ettikleri cezanın verileceğini ima eder. Bu suçların sadece kendi dönemleriyle sınırlı olmadığı, atalarının da aynı türde suçlar işlediği ve onların izinden gittikleri belirtilir. “وَقَتْلُهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ” ifadesi, Yahudilerin peygamberlere karşı geçmişte gerçekleştirdikleri haksız cinayetlere dikkat çeker ve onların bu suçu sahiplenmeleri veya bu tür davranışlara razı olmaları da eleştirilir.¹¹¹⁷

Ayetin sonunda geçen “وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ” ifadesi, bu suçlar nedeniyle onlara ahirette ağır bir cezanın verileceğini belirtir. Bu ifade, ahirette meleklerin diliyle onlara bir azarlama, aşağılanma ve küçümseme şeklinde hitap edileceğini gösterir. “ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَكُمْ” ifadesi, bu cezanın onların kendi eylemlerinin bir sonucu olduğunu vurgular ve Allah'ın kullarına haksızlık yapmadığını “وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْبَاطِلَ” ifade eder.¹¹¹⁸

Tefsîrû'l-Mazharî'de yer alan İbn Kesir'in ifadesine, bu ayeti Allah'a iftira atanların ve peygamberlere zulmedenlerin cezalandırılacağına dair bir tehdit olarak açıklar. Ayetin bağlamında, Allah'ın kendisine yönelik iftiraların yanı sıra, peygamberlere yönelik işlenen suçları da dikkate aldığı, bu nedenle cezanın daha ağır olduğu vurgulanır. Bu durum, Allah'a karşı gelmenin ve elçilerine zulmetmenin, büyük bir azapla karşılık bulacağını gösterir. Bu azap hem sözlü olarak küçük düşürme hem de cehennem azabını içerir.¹¹¹⁹

Kurtûbî, Yahudilerin bu tür bir tutumunun onların Allah'a ve onun elçilerine karşı düşmanlıklarının bir göstergesi olduğunu ifade eder. Ayrıca, bu tür inkârların sadece ahirette değil, dünya hayatında da onların uğradıkları zillet ve lanetle cezalandırıldığını belirtir.¹¹²⁰

¹¹¹⁷ Senâullah, *Tefsîrû'l Mazharî*, 2/223.

¹¹¹⁸ Senâullah, *Tefsîrû'l Mazharî*, 2/189.

¹¹¹⁹ Senâullah, *Tefsîrû'l Mazharî*, 2/189.

¹¹²⁰ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l- 'azîm*, 1/576.

4.3.29.4 Kiraatler arasındaki tefsirî ilişki

“سُكَّتَبَ” ve “سَيُكَّتَبَ” kiraatleri arasında anlam ve üslup açısından bir farklılık bulunmaktadır. “سُكَّتَبَ” kiraatinde fiilin faili doğrudan Allah’a atfedilmiş, bu, Allah’ın doğrudan müdahalesini ve kontrolünü vurgulamaktadır. Diğer yandan, “سَيُكَّتَبَ” kiraatinde fiilin faili belirtilmemiştir, bu da işi gerçekleştirenlerin Allah tarafından görevlendirilen melekler olabileceği fikrine yol açar. Bu farklılık, tehdit ve uyarının tonunu artırır.

“سُكَّتَبَ” kiraati, iltifat sanatıyla ilgilidir ve Kur’an’ın belagatlı üslubunu ortaya koyar. Bu bağlamda, konuşmanın öznesinin değişmesiyle bir çeşit yücelik ve vurgu sağlanır. Dr. Muhammed Salim bu konuda diğer kiraatte “سُكَّتَبَ” fiili belirgin bir şekilde Allah’a atfedileceğini ve bu fiilin failini açıkça göstererek ilahî kudreti ön plana çıkarılmasının gerektiğini ifade eder. Aynı zamanda, gizlilikten açıklığa geçiş yapılarak bir üslup değişikliği oluşturulur.

Her iki kiraatin birleşimi, Allah’ın büyük bir suç olarak gördüğü bu tür saygısız ifadeleri kayıt altına alacağını ve faillerini kesinlikle hesaba çekeceğini açıkça belirtir. Bu, Allah’ın tüm yaptıklarını eksiksiz bir şekilde gözleyen ve onları adaletle cezalandıracak olan yüce bir kudret sahibi olduğunu ifade eder. Ayrıca, bu kiraat farklılıkları, Yahudilerin Allah’a yönelik çirkin iddialarının ağırlığını ve bu tür bir tutumun kabul edilemezliğini daha güçlü bir şekilde vurgular.¹¹²¹

4.3.30 Al-İ İmran 184. Ayeti

﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾

4.3.30.1 Kiraatler

- 1) İbn Amir “وبالزبر” olarak okudu.
- 2) Hişam'dan farklı olarak “وبالكتاب” konusunda bir ihtilaf vardır.
- 3) Diğerleri “والزبر” ve “والكتاب” olarak okudular ve mushaflarında da böyle geçmektedir.¹¹²²

4.3.30.2 Tefsir

Mazharî’ye göre bu ayet, Peygamber’e (s.a.v.) bir teselli niteliğindedir. Ayette, inkârcıların Allah’a karşı yalan söyledikleri ve sözde bir anlaşmayı uydurdıkları belirtilir. Allah, bu uydurma bahanelerine dayanarak onları hemen cezalandırmamıştır.

¹¹²¹ Muhammed Sâlim Mihîsin, *el-Muğnî, fî tevcîhi’l-kıraâtî’l-‘aşri’l-mütevâtire*, (Beyrut, Dâru’l-cil, 1988) 1/383-384

¹¹²² İbnü’l-Cezerî, *en-Nesr*, 2/245-246.

Bu durum, Peygamber'e (s.a.v.), onların bu tür davranışlarının yeni bir şey olmadığını, önceki peygamberleri de yalanladıklarını hatırlatır. Geçmişte peygamberler, mucizeler ve doğruluklarını kanıtlayan açık delillerle kavimlerine gelmişlerdi. Bununla birlikte, bu açık kanıtlar ve göksel kitaplar, inkârcıların sapkın tutumlarını değiştirememişti.¹¹²³

Allah, bu ayetle Peygamber'i teskin ederek ona, onların bu inkâr ve aldatmacalarının Allah'ın iradesine karşı bir hükmü olmadığını ve daha önce de peygamberlerin benzer zorluklarla karşılaştıklarını hatırlatır. Bu hatırlatma, peygamberlere verilen görevin zorluğuna ve insanların iman etme veya inkâr etme özgürlüklerine dikkat çeker. Allah'ın adalet ve hikmeti doğrultusunda her şeyin yerli yerinde bir karşılığı olacağı ifade edilir.¹¹²⁴

4.3.30.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

İbn Atıyye'nin tefsirine göre, İbn Âmir “وبالزبر” şeklinde okurken, çoğunluk “والزبر” şeklinde okumuştur. Bu farklılık, “و” harfinin kullanımına dayanır. İbn Âmir'in kıraatinde “ب” harfi, ikinci “الزبر” kelimesine bağlanmış ve tekrar edilmiştir. Çoğunluğun kıraatinde ise “ب” harfinin ikinci kez kullanılmamasına rağmen mana korunmuştur. Ebû Hayyan, atıf harfinin tekrarlanmasının anlamı vurguladığını ifade eder¹¹²⁵ ve atıf harfini tekrarlayanın te'kid (vurgulama) ifade ettiğini aktarır.¹¹²⁶ Mekî bin Ebî Talib de bu görüşe katılarak, harfin tekrarının tevkid amacı taşıdığını belirtmiştir.¹¹²⁷

Her iki kıraat de, vahiylerin gönderilişinde kullanılan yöntemlere dikkat çekerek anlamı korur. Ancak "ب" harfinin tekrarıyla anlamda bir vurgulama yapılmış olur. Bu, ilahi mesajların ciddiyetine ve peygamberlerin görevlerinin önemine dair bir işaret olarak değerlendirilebilir.

4.3.31 Al-İ İmran 188. Ayeti

﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَازٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

4.3.31.1 Kıraatler

- 1) İbn Kesir ve Ebu Amr “لا يحسبن ، فلا يحسبنهم” okudular.
- 2) Âsım, Hamza, Kîsâî, Yâkub ve Halef “لا تحسبن، فلا تحسبنهم” okudular.

¹¹²³ Senâullah, *Tefsiru'l Mazharî*, 2/191.

¹¹²⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/138.

¹¹²⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/549.

¹¹²⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 3/138.

¹¹²⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/370.

3) Nafi, İbn Amir ve Ebu Câfer “لا يحسبن، فلا تحسبنهم” okudular.¹¹²⁸

4.3.31.2 Tefsir

Mazharî'ye göre bu ayet, Allah'ın emirlerini gizleyen ve hakikati açıklamak yerine kendi çıkarlarını ön plana koyanlar hakkında bir uyarı taşır. Yahudilerin, Peygamber Muhammed'e (s.a.v.) yönelik davranışları bu bağlamda örnek olarak gösterilir. Rivayetlere göre, Peygamber onlara bir şey sorduğunda, Yahudiler gerçeği gizlemiş ve yanlış bilgi vermişlerdir. Bunun ardından, doğruyu söylediklerini iddia ederek kendilerini övme arzusunda olmuşlardır.¹¹²⁹

Taberî bu ayeti şöyle açıklar: Allah, Peygamber'in gerçekliğini kitaplarında yazılı olduğu halde gizleyen ve bu durumu insanlardan saklayarak övünmeye çalışan kimseleri eleştirir. Bu kişiler, hakikati açıklamak ve peygamberin doğruluğunu tasdik etmekle yükümlüydüler; ancak kendi menfaatlerini gözeterek Allah'ın emirlerini ihlal etmişlerdir. Yine de insanların, onları Allah'a itaat eden, kitaplarına bağlı ve ibadetlerini yerine getiren kişiler olarak övmesini istemişlerdir. Ancak bu vasıflar onlarda yoktur; hakikati gizleyen, anlaşmaları bozan ve peygamberi inkâr eden bir tutum sergilemişlerdir.¹¹³⁰

Bu tür davranışlar için ayet, açık bir uyarı içerir: "Onları azaptan kurtuluşa ermiş olarak düşünme." Bu, onların Allah'ın dünyada ve ahirette kendileri için hazırladığı azaplardan kurtulamayacaklarını ifade eder. Depremler, felaketler, cezalar ve yok edilmeler gibi dünyevi cezalar onları beklerken, ahirette de acı bir azapla karşılaşacaklardır. Bu durum, sadece Allah'ın emirlerine ihanet edenler için değil, hakikati gizleyen ve kendi çıkarları için dini yükümlülüklerini ihlal eden herkes için geçerli bir uyarıdır.

4.3.31.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

“لا تحسبن” ve “فلا تحسبنهم” kıraatinin her ikisinde de fiilin faili Resulullah olarak belirtilmiştir. (لا تحسبن)، (فلا تحسبنهم) ifadesinin teyidi niteliğindedir ve bu, Resulullah'a yönelik bir uyarı ve hatırlatmayı pekiştirmektedir.

Diğer kıraatler olan “لا يحسبن” ve “فلا يحسبنهم” ifadelerinde, fiilin faili Yahudiler olarak görülmektedir. Bu, onların kendilerini kurtuluşa ermiş sanarak sevinçlerinin

¹¹²⁸ el-Bennâ, *İthâf fîdalâ 'i 'l-beşer*, 233-234; Cezerî, *en-Neşr*, 2/246.

¹¹²⁹ Senâullah, *Tefsiru 'l Mazharî*, 2/196.

¹¹³⁰ Dâni, *Câmiu 'l-Beyân*, 4/208-209.

azaptan kurtulmalarına yeteceğini düşündüklerini belirtir. Ayrıca bu okuma, kendilerini kurtuluşa ermiş sananların gerçekte yanlışlığı içinde olduklarını ifade eder.

Kurtubî tefsirinde şu şekilde açıklanır: “والذين يفرحون) ifadesinde fiilin faili (يحسبن) için Nâfi', İbn Âmir, İbn Kesîr ve Ebû Amr'ın okumasında Yahudilerdir. Yani, 'kendilerini kurtuluşa ermiş zannedenler, bu sevincin onları azaptan kurtaracağını düşünmesinler.' Ancak Kûfler (لا تحسبن) şeklinde okumuşlardır ve bu, Resulullah'a yönelik bir hitaptır. Yani 'Ey Muhammed -sallallahu aleyhi ve sellem-, onların azaptan kurtulacağını düşünme.' Diğer okumalarda (فلا يحسبنهم) ve (فلا تحسبنهم), önceki ifadelerin teyidi yapılır. Mucahid ve diğer bazı müfessirler bu okumayı kurtuluşa ermiş olanlar hakkında haber şeklinde almışlardır.”¹¹³¹

Tâhir İbn Âşûr ise bu ayeti şu şekilde açıklar: “Bu ayetteki fiilin nesnesi (yani azaptan kurtulma) gizlenmiştir, bu da anlamı derinleştiren bir üsluptur. İkinci ifadede, azaptan kurtulma “بمفازة من العذاب” açıkça belirtilmiştir. Çoğunluğun okumasına göre, bu hitap genel bir anlam taşır; yani sadece Resulullah'a değil, tüm müminlere yönelik bir uyarıdır.”

Okumaların birleştirilmesiyle şu anlam ortaya çıkar: Ey Muhammed, sen ve seninle birlikte olan müminler, kendilerini kurtuluşa ermiş sananların sevincinin onları azaptan kurtaracağını düşünmesinler. Zira onlar için ceza kaçınılmazdır ve bu, Allah'ın adaletinin bir tezahürüdür. Ayet, müminlere teselli ve vaat, kafirlere ise açık bir tehdit içermektedir.¹¹³²

4.3.32 Al-İ İmran 195. Ayeti

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَأَلِذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾

4.3.32.1 Kiraatler

- 1) Hamze, El-Kısa ve Halef (وقاتلوا وقاتلوا).
- 2) İbn Kesir ve İbn Amir (وقاتلوا وقاتلوا).
- 3) Diğerleri (وقاتلوا وقاتلوا).¹¹³³

¹¹³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/307; İbnü Zencele, *Hüccetü'l-Kiraât*, 186-187, Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/360-361; İbn Rüşd, *el-Keşf*, 1/371-372.

¹¹³² İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/586-587.

¹¹³³ Bkz. *El-Neşr*, c: II, s: 246.

4.3.32.2 Tefsir

(عَمَلٌ) (أَنْتِي لَا أُضِيعُ) yani taleplerini kabul etti, (فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ) yani ey müminler, (مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتِي). Um Salama (radiyallahu anha) şöyle dedi: "Ey Allah'ın Rasûlü, hicret döneminde erkekler anılırken kadınlar anılmıyor, bunun üzerine bu âyet nazil oldu."¹¹³⁴

(بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) ifadesi, dinde, yardımlaşmada ve dostlukta anlamına gelir; bazılarına göre ise soydaşlık ve insanlıkta anlamı vardır. Çünkü hepiniz Âdem ve Havva'dansınız; erkekler kadının karnından, kadınlar ise erkeğin kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Bu sebeple kadınlar, erkekler gibi amelleriyle mükâfatlandırılırlar. Bu âyet, önceki âyetin tamamlayıcısıdır. Önceki âyet, müminleri Rablerine yönelik dua etmeye, günahlarını affettirmeye ve cennete girmeye davet ediyordu. Rableri de bu duaya cevap vererek, işlerin karşılığını vereceğini ve müminlerin büyük mükâfatlarını vereceğini bildiriyor.¹¹³⁵

İbn Kesir tefsirinde şöyle der: " (أَنْتِي لَا أُضِيعُ) yani, onlara haber veriyor ki, herhangi bir işinin yaptığı işi zayi etmem, herkesin yaptığı işin karşılığını veririm, erkek veya dişi olsun. (بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ) yani, hepiniz aynı mükâfatı alırsınız. (فَالَّذِينَ هَاجَرُوا) yani, putperestlerin evlerinden iman evlerine göç edenler, akrabalarını, kardeşlerini, dostlarını ve komşularını bırakıp gelenler, (وَأَخْرَجُوا) yani, müşrikler zulmettiler ve onları rahatsız ettiler, böylece onları kendi aralarından çıkardılar. Bu yüzden, (وَأَوْذُوا فِي سَبِيلِي) yani, suçları, tek bir sebep, Allah'a iman etmeleri idi. (وَقَاتِلُوا وَقَاتِلُوا) ve bu, Allah'ın yolunda savaşmanın en yüce mertebesidir. (لَا تُكْفِرْنَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَا دَخَلْنَاهُمْ جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ) yani, bu cennetlerde süt, bal, şarap ve diğer içecekler akar; insan gözü görmedi, insan kulağı işitmedi ve hiçbir insanın aklına gelmedi. (ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) bu, Allah'ın büyük lütfunu belirtmek içindir, çünkü büyük ve cömert olan, ancak çokça mükâfatlandırılır (وَاللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنٌ) (الثواب)¹¹³⁶

4.3.32.3 Kıraatler arasındaki tefsirî ilişki

Bu ayet, Allah'ın duasına cevap veren grubu ve yaptıkları amellerin doğasını açıklamak için gelmiştir. Bunlar arasında Allah yolunda cihad da vardır. Ancak, (قَاتِلُوا)

¹¹³⁴ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/205.

¹¹³⁵ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/205.

¹¹³⁶ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 586-587.

ifadesinin (قتلوا) dan önce gelmesi, cevabın sadece Allah'ın yolunda savaşınlara özgü olduğunu belirtir, ki bu kişiler savaşta öldürölene kadar savaşmışlardır.

Diğer bir okuma, (قاتلوا) ifadesini (قتلوا) dan önce getirir. Bu, sabreden ve düşmanlarla savaşanların, kardeşlerine ne olursa olsun zayıflamadan ve korkmadan devam ettikleri anlamına gelir. Bu kişiler, Allah yolunda cihad ve savaşı sürdürmüşlerdir.¹¹³⁷

Okumaların birleştirilmesiyle, Allah'ın dualarını kabul ettiğı kişilerin Allah yolunda cihad edenler olduğı açıkça ortaya çıkar. Bu kişiler, savaşta şehit olanlar da olsalar, kardeşlerinin öldürölmesi ve parçalanmasına rağmen düşmanlarla savaşmaya devam edenler de olsalar, Allah'ın günahları affetme ve cennetle ödüllendirme vaadine dahildirler, hatta Allah yolunda şehadet şerbetini içmemiş olsalar bile.

Ancak Dr. Fazıl Hasan Abbas'ın başka bir görüşü vardır ki bu önemlidir ve faydalı olabilir. O şöyle diyor: " (vekatilu ve kutilu) okuması birçok alim için zorlu bir konudur. Çünkü nasıl olur da biri öldüröldükten sonra tekrar öldürölür? Alimlerin bu konuda farklı yönlendirmeleri bulunmaktadır. İbn Cerrir ve ardından Meki bin Ebi Talib'e göre, fiillerdeki zamirler tek bir referansa işaret etmez. Yani, Allah yolunda şehit olanlar, savaşanlar değildir; ancak onlar, kardeşlerinin Allah yolunda şehit edildiğini gördüler ve bu durum onlarda dehşet veya panik yaratmadı. Bunun yerine, düşmanlarını gördüler ve onlardan intikam aldılar.

Bu yönlendirme, İbn Cerrir'in ve okuyucuların şeyhi olan Meki'nin kabul ettiğı bir yönlendirmedir, ancak Allah'ın kitabında güzellik ve düzenin korunmasıyla uyuşmamaktadır, çünkü bu, yakın anlam taşıyan zamirlerin ayrılmasına neden olur. Bizim tercih ettiğimiz yönlendirme ise, her iki ayette de özne olanın eyleminin öne çıkarılması, bu da inananları Allah yolunda şehadete koşan cesur insanlar olarak tanımlamaktadır.

Bu şekilde, ilk okuma, Müslümanların cesaretini ve gücünü, düşmanlarının yenilgisini ve geri çekilmesini ifade ederken, ikinci okuma, Müslümanların şehadeti isteme isteklerini ve ona koşma hızlarını gösterir.

¹¹³⁷ Tabersî, *Mecma' u'l-beyân*, 366.

4.3.33 Al-İ İmran 198. Ayeti

﴿لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ

خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ﴾

4.3.33.1 Kiraatler

- 1) Ebu Câ'fer (لكن).
- 2) Diğerleri (لكن).

4.3.33.2 Tefsir

Mazharî'ye göre (لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا) Yani, önceki varsayımlardan gelen şüpheyi reddetmek içindir. Bu şüphe, dünya nimetlerinden zevk alan kâfirlerin zevklerinin az olduğu varsayımıydı. Ancak takva sahipleri, dünya nimetlerinden uzak duranlar, gerçekte dünya nimetlerinden daha azını alacaklardır. Allah bu şüpheyi reddetmek için buyuruyor: "Fakat takva sahipleri için (لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا) Yani, takva sahipleri dünyada ahiret nimetlerine bir vesile olacak şeyler kazanmışlardır. Onlar dünyada sadece ihtiyaçları kadarını elde etmişlerdir.¹¹³⁸

Müellif'e göre (نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) "النزل" ifadesi, misafire sunulan ikramlardır. "نزل" kelimesi, takva sahiplerinin yüceliğini ifade eder, çünkü onlar Allah'ın misafirleridir. Cömert olan, misafirine sahip olduğu her şeyi ve onun gücünü kullanır. (وَمَا عِنْدَ اللَّهِ) yani Allah'ın yanında olan, Allah'ın sevdiği ve hoşnut olduğu şeylerdir. (خَيْرٌ) ise sadece dünya nimetlerinden değil, her şeyden daha iyidir ve bu iyilik sadece salih kullar içindir (لِلْأَبْرَارِ).¹¹³⁹

Önceki ayetlerde kâfirlere hazırladığı azabı zikrettikten sonra, (لَا يَغْرَنُكَ تَقْلُبُ) diyerek Allah, inananlar için hazırladığı sürekli nimetleri anlatır. Bu, evlerinin altından ırmaklar akan cennetlerdir. Allah, birliğine inanan kulları için bunları hazırlamıştır.¹¹⁴⁰

İmam Taberi tefsirinde şöyle der: " (لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ) Allah'ın emirlerini yerine getirerek ve yasaklarından kaçınarak Allah'tan korkanlar için (لَهُمْ جَنَّاتٌ) yani bahçeler (تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا) orada sonsuza kadar kalacaklardır. (نُزُلًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ) Bunlar, Allah'ın kendileri için indirdiği bir nimettir. (من عند الله) Allah'ın katından, Allah'ın lütfu ve ikramıdır. (وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ) ve Allah'ın katında olan, sadece Allah'ın katındaki hayat, onur ve iyi bir son, kâfirlere sunulan dünyevi nimetlerin

¹¹³⁸ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/206.

¹¹³⁹ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/206.

¹¹⁴⁰ Senâullah, *Tefsiru'l Mazhari*, 2/206.

değişkenliğinden daha iyidir. Çünkü onların değişkenlik içinde olması geçicidir ve onların elde ettikleri az bir nimetin değeri düşüktür. Allah'ın katındaki, iyiler için olan onurlarından daha iyi bir şey yoktur."¹¹⁴¹

Âlûsî ifadesine göre "Kâfirlerin ticaretteki kazançlarının az olduğu anlatıldıktan sonra, bazıları, ticaretin az bir kazancı gerektirdiğini düşünebilirler. Ancak Allah, takva sahiplerinin ticaret yapmalarının onları etkilemeyeceğini ve vaat edilen şeylere sahip olacaklarını belirtir. Ya da şöyle denilebilir ki, Allah, takva sahiplerini, değişken durumlarında az bir zevk almalarına rağmen, Müslümanların hala çaba ve açlık içinde olduklarından dolayı dünyevi nimetlerden kaçınmaya teşvik eder. Çünkü bu, onların ahirette sonsuz büyük bir nimet olan cennetlerde ebedi bir yaşama ulaşmalarının bir aracıdır."¹¹⁴²

Diğer okuma olan "lakinn" ise muhatabı şüpheli bir konuma indirir ve bu şekilde haberin doğruluğunu vurgular. Bu, üslubun renklendirilmesi ve muhatabın durumuna ne olursa olsun nasıl bir yaklaşım sergileneceğinin bir örneğidir. Bu, Kuran'ın en büyük üslup yöntemlerinden biridir.

4.4 Genel Değerlendirme

Bu bölüm, Kur'an'ın kıraat farklılıkları ışığında tefsir edilmesi bağlamında Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân surelerinin detaylı bir analizini sunarak, kıraatlerin tefsir ilmindeki merkezi rolünü, dilsel zenginliğini ve itikadi, hukuki, ahlaki katkılarını kapsamlı bir şekilde ele almıştır. Kıraat farklılıklarının Kur'an'ın anlam katmanlarına yaptığı katkılar, ayetlerin derinlemesine anlaşılmasında ve İslam toplumunun hukuki, ahlaki ve itikadi yapısını şekillendirmede oynadığı rol açısından değerlendirilmiştir. Bu bölüm, kıraatlerin sadece dilsel bir zenginlik veya telaffuz farkı olmadığını, aynı zamanda Kur'an'ın evrensel mesajını farklı bağlamlara hitap edebilecek şekilde çeşitlendirdiğini ve zenginleştirdiğini ortaya koymuştur.

İlk olarak, kıraatlerin Kur'an'ın lafız ve mana dünyasındaki derin etkisi aktarılmaya gayret edilmiştir. Ayetlerin çeşitli kıraatler üzerinden okunması hem metnin semantik yapısında hem de içeriğin anlamlandırılmasında geniş bir perspektif sunmuştur. Örneğin, Bakara sûresindeki borçlanma ve rehinle ilgili ayetlerde, “فَرِهَانٌ” kıraati, ekonomik ilişkilerde adalet ve güvenliğin sağlanmasına yönelik ilahi

¹¹⁴¹ Tabersî, *Mecma'u'l-Beyan*, 217-218.

¹¹⁴² el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 172.

bir düzenleme olarak okunmuştur. Bu kıraat, borçlanma işlemlerinde yazılı kayıt tutulmasının mümkün olmadığı durumlarda, rehin uygulamasının toplumsal güveni temin eden bir araç olarak işlev görmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aynı ayetin farklı kıraatleri, rehin alınacak malın niteliği ve borcun teminat altına alınma yöntemlerine ilişkin nüanslar sunarak tefsir ilmindeki geniş yorumsal zenginliği gözler önüne sermiştir.

Kur'an'ın ahlaki ve itikadi boyutları da kıraatler üzerinden derinleştirilmiş; Fâtiha ve Âl-i İmrân surelerindeki kıraat farklılıkları, iman, teslimiyet ve ahlakî sorumluluk gibi temel kavramların tefsir ilmindeki işlenişine katkı sağlamıştır. Fâtiha sûresindeki “مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ” ve “مَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ” kıraatleri, Allah'ın kıyamet günü üzerindeki mutlak egemenliği ile mülk üzerindeki sahipliği arasındaki ilişkiyi farklı boyutlarda açıklamış; bu farklılıklar, Allah'ın hükümlerlik sıfatlarının tefsir ilmindeki yansımalarına ışık tutmuştur. Aynı şekilde, Âl-i İmrân sûresinde yer alan “وَكُتُبِهِ” ve “وَكِتَابِهِ” kıraatleri, Allah'ın indirdiği tüm ilahi kitaplara iman ile Kur'an-ı Kerim'e özel bir vurgu yapılması arasındaki dengeyi kurarak, vahyin hem genel hem de özel düzeyde anlaşılmasını sağlamıştır.

Bu bölümde kıraatlerin tarihsel bağlamları da incelenmiş; sahabe dönemindeki kıraat uygulamaları ve bu uygulamaların tefsir ilmindeki etkisi ele alınmıştır. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), farklı kıraatlere cevaz vermesi ve sahabenin bu kıraatleri anlamlandırmaya yönelik çabaları, tefsir ilminin şekillenmesinde kıraatlerin oynadığı rolü gözler önüne sermiştir. Sahabenin, Kur'an'ın kıraat farklılıkları üzerinden anlaşılmasına dair gösterdiği gayret, onların ahlaki ve itikadi üstünlüklerini ortaya koyarken, kıraatlerin dinî metinlerin yorumu üzerindeki etkisini de net bir şekilde göstermektedir. Bu bağlamda, kıraatlerin sadece lafzi farklılıklar olmadığını, aynı zamanda İslam toplumunun dokusunu şekillendiren bir ilim dalı olduğunu söylemek mümkündür.

Ayetlerin tarihsel bağlamlarına yapılan göndermeler, kıraat farklılıklarının hem teorik hem de pratik düzeyde oynadığı rolü daha da belirginleştirmiştir. Örneğin, sahabeye sevginin imanla ilişkilendirildiği hadisler ve bu hadislerin kıraatler ışığında yorumlanması, İslam toplumunda itikadi bağlılığın ve ahlaki sorumluluğun nasıl şekillendiğini göstermiştir. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.), sahabenin imanını teyit eden hadisleri, sahabe sevgisinin İslam'ın temel unsurlarından biri olduğunu vurgulamış ve bu sevginin ahiret kurtuluşuyla doğrudan ilişkili olduğunu belirtmiştir.

Bölümde ayrıca kıraatlerin Kur'an'ın mucizevî yapısına katkısı vurgulanmış ve kıraatlerin, Kur'an'ın mesajının evrenselliğini pekiştiren bir unsur olduğu belirtilmiştir. Kıraatlerin ayetlerdeki anlam genişliğini nasıl sağladığı, lafız-anlam ilişkisine yönelik ayrıntılı analizlerle ortaya konulmuştur. Özellikle, Allah'ın mutlak adaletini ve rahmetini ifade eden ayetlerdeki kıraat farklılıkları, Kur'an'ın, bireylerin farklı ruh hallerine ve toplumsal şartlarına nasıl hitap ettiğini göstermiştir.

Sonuç olarak, bu bölüm, kıraatlerin Kur'an tefsirindeki yerini sadece dilsel bir zenginlik olarak değil, aynı zamanda İslam'ın temel inanç, ahlak ve hukuk sistemine katkı sağlayan vazgeçilmez bir unsur olarak ele almıştır. Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sureleri üzerinden yapılan incelemeler, kıraatlerin hem teorik hem de pratik düzeyde Kur'an'ın anlaşılmasına nasıl katkı sunduğunu detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Kıraatlerin, Kur'an'ın evrensel mesajını anlama ve bu mesajı farklı bağlamlarda yaşama konusundaki işlevi, tefsir ilminde kıraatlerin vazgeçilmez bir yer tuttuğunu göstermektedir. Bu bölüm, kıraatlerin, Kur'an'ın lafızlarındaki esnekliğin, anlam derinliğinin ve metodolojik zenginliğin en somut örneklerinden biri olduğunu bir kez daha kanıtlamıştır.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, Kur'an kıraatlerinin tefsirdeki yeri, anlam derinliklerine etkisi ve Müslümanların tefsir ve kıraat geleneğinde oynadığı merkezî rol incelenmiştir. Üç ana bölüm boyunca detaylandırılan bu araştırmada, kıraatlerin tefsir, dilbilim (sarf ve nahv), fıkıh ve retorik boyutlarıyla ele alınması, Kur'an'ın mucizevi yapısını ve evrensel mesajını daha iyi anlamak için bir anahtar görevi görmüştür.

Bu çalışmanın birinci bölümünde, klasik İslâm ilim geleneğinin mümtaz bir siması olan Senâullah Pânîpetî'nin ilmî şahsiyeti ve onun müktesebatı geniş bir alim olduğunu gösteren birikimi aksettiren "*et-Tefsîru'l-Mazharî*" adlı tefsiri, kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda, müfessirin ilmî mirası, metodolojik bir analizle değerlendirilmiş ve kıraatlerle tefsir ilmi arasındaki irtibat, onun eseri üzerinden detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Senâullah Pânîpetî, yalnızca döneminin bir müfessiri değil, aynı zamanda naklî ve aklî ilimlerde derinleşmiş, bu disiplinlerin temel unsurlarını başarıyla harmanlayan, özgün bir yaklaşım sergileyen bir âlimdir. İlmî şahsiyeti, özellikle Hindistan alt kıtasındaki İslâm ilim geleneği üzerindeki tesiri, onun kıraatlere dair sergilediği incelikli tutum ve tefsir anlayışıyla birlikte değerlendirilmiştir. Müfessirin, kıraatlerin tefsirdeki yerini ele alış biçimi hem tefsir ilmi sahasında hem de kıraat ilmi açısından dikkate değer bir ufuk sunmaktadır.

"*et-Tefsîru'l-Mazharî*" adlı eser, kıraat, rivayet ve dirayet unsurlarını aynı potada eriterek Kur'an'ınengin anlam dünyasına açılan bir pencere niteliği taşımaktadır. Bu tefsirin klasik tefsir literatürü içerisindeki mümtaz yeri, kıraatlerin, tefsir ilmi çerçevesinde nasıl derinlemesine işlendiği ve anlam katmanlarının nasıl aydınlatıldığına dair örneklerle zenginleştirilmiştir. Pânîpetî'nin kıraatlere yaklaşımı, sadece dilsel veya fonetik bir farkı işaret etmekle sınırlı kalmamış, bu farklılıkları Kur'an'ın beyan gücünü, anlam katmanlarını ve mucizevî yapısını ortaya koyan temel birer unsur olarak ele almıştır.

Birinci bölümde, kıraatlerin tefsir ilmindeki fonksiyonu, özellikle anlam çeşitliliği ve derinliği bağlamında değerlendirilmeye alınmıştır. Senâullah Pânîpetî'nin kıraatler üzerinden gerçekleştirdiği yorumlar, yalnızca lafzî bir izah olmaktan öte, Kur'an'ın indiriliş gayesine uygun olarak onun evrensel mesajını ve beşeriyet üzerindeki tesirini anlamaya matuf birer anahtar olarak takdim edilmiştir. Bu bakış

açısıyla, "*et-Tefsîru'l-Mazharî*", kıraatlerin tefsir ilmindeki merkezi konumunu anlamada bir mihenk taşı hüviyetindedir.

Senâullah Pânîpetî'nin tefsirinde kıraatlere yer veriş biçimi, sadece bir okuma zenginliği olarak değil, tefsirin mana boyutunu derinleştiren ve hükümlerin dayanaklarını güçlendiren bir metodoloji olarak belirginleşmektedir. Onun, kıraatlerin Kur'an'ın mucizevî yapısını anlamaya yönelik katkılarını ele alış biçimi, İslam ilim geleneğinin derinliğini ve kıraatlerin bu gelenekteki önemini bir kez daha gözler önüne sermiştir.

Birinci bölümde ulaşılan netice, Pânîpetî'nin kıraatlere yaklaşımının, onları Kur'an'ın mana dünyasına nüfuz etmede temel bir araç olarak konumlandığını açıkça ortaya koymaktadır. Bu yaklaşım hem kıraat ilmi hem de tefsir disiplini açısından, kıraatlerin sadece bir fonetik varyasyon değil, Kur'an'ın ilahi mesajını anlamada temel bir unsur olduğunu teyit etmektedir. Netice itibarıyla, Senâullah Pânîpetî'nin tefsiri, kıraatlerin Kur'an ilimleri içerisindeki yerini ve bu yerin tefsir ilmine katkısını anlamak için değerli bir model teşkil etmektedir.

İkinci bölümde, kıraat kavramı teorik bir zeminde ele alınarak kıraatlerin mahiyeti, çeşitleri ve Kur'an ilimleri içerisindeki yerine ışık tutulmuştur. Yedi kıraatın, kıraat ilminin temeli olduğu vurgulanmış, bu bağlamda kıraatlerin Kur'an'ın lafzını ve manasını nasıl etkilediği tartışılmıştır. Çalışmada, kıraatlerin yalnızca tilavet farklılıkları olmadığı, aynı zamanda Kur'an'ın mucizevi boyutunu ortaya koyan beyan mucizesi kapsamında değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümü, kıraat kavramının İslam ilim geleneğindeki köklü yerini ve bu kavram etrafında şekillenen derin anlam dünyasını ele almak üzere detaylandırılmıştır. Kıraatlerin sadece bir telaffuz veya fonetik farklılık değil, Kur'an'ın mucizevî yapısının ve onun çok boyutlu mesajının yansıması olduğu vurgulanmış, bu bağlamda kıraat kavramının terminolojik çerçevesi incelenmiştir. Bu bölümde, kıraatlerin tanımı, tarihi kökenleri ve İslam ilim geleneği içerisindeki yeri hem klasik hem de modern yaklaşımlar ışığında ele alınmıştır. Kıraatlerin, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sahabe aracılığıyla nakledilmesiyle başlayan süreç, bu ilmin temel esaslarının ve isnad sisteminin oluşumunda kritik bir dönüm noktasıdır. Bu bağlamda kıraatlerin hem rivayet ilmi hem de dirayet boyutuyla değerlendirilmesi, onların sadece Kur'an'ın lafzî yönünü değil, aynı zamanda anlam ve hüküm boyutlarını da şekillendirdiğini göstermektedir.

Kıraatlerin bir araya getirilmesindeki hikmet, Kur'an'ın evrenselliğini ve zamana meydan okuyan mesajını ortaya koymaktadır. Her kıraat, Kur'an'ın farklı anlam derinliklerini ve beyan yönlerini aydınlatan birer anahtar işlevi görmektedir. Bu bağlamda, yedi kıraat meselesi özellikle ele alınmış ve bunların ümmetin ittifakıyla sabit bir şekilde kabul edilmesi, kıraatlerin güvenilirlik ve otantiklik boyutunu bir kez daha teyit etmiştir. Bu bölüm, kıraatlerin sahihliği için gerekli olan şartları detaylı bir şekilde ele almış ve kıraatlerin sadece isnadla sabit olmadığını, aynı zamanda Arap dili kurallarına uygunluğunun da bir ölçüt olduğunu ortaya koymuştur. Bu durum, kıraatlerin İslam ilim geleneği içerisindeki disiplinlerarası rolünü ortaya koymakta, onların hem Kur'an lafzını hem de onun dilsel, anlam ve ahlaki boyutlarını yansıttığını göstermektedir. Ayrıca, kıraatlerin Kur'an'ın beyan gücüne ve mucizevî yönüne yaptığı katkılar da incelenmiştir. Kıraatler, Kur'an'ın anlam zenginliğini, fikhî hükümler üzerindeki tesirini ve Kur'an'ın evrensel mesajının tefsirindeki yerini açığa çıkarmaktadır. Bu bağlamda, kıraatlerin, Kur'an'ın ilahi yönünü anlamada sadece bir okuma farklılığı değil, aynı zamanda Kur'an'ın insana sunduğu hikmet hazinesini anlamada bir anahtar olduğu tespit edilmiştir.

Kıraat kavramının açıklanmasında ulaşılan netice, kıraatlerin, Kur'an ilimleri içerisindeki vazgeçilmez konumunu ve bu ilmin İslam medeniyetindeki katkılarını vurgulamaktadır. Kıraatlerin, tefsir, fıkıh, dilbilim ve retorik gibi farklı disiplinlerle etkileşim içinde olduğu ve bu yönüyle İslam ilim geleneğinin ayrılmaz bir parçası olduğu açıkça görülmektedir. Netice itibarıyla bu bölüm, kıraat kavramının derin anlam boyutlarını ve bu kavramın İslam düşüncesine sunduğu katkıları tefsir ve kıraat ekseninde açıklayarak önemli bir ilmî zemini okuyucuya sunmaktadır.

Çalışmamızın ikinci bölümünde geçen, Kur'an kıraatlerinin fıkıh ilmi üzerindeki tesirini ve bu tesirin İslam hukuk düşüncesinin gelişimindeki yerini ele almak amacıyla derinlemesine bir incelemeyi konu edinmiştir. Kıraatlerin, İslam hukukunun teşekkülünde bir referans kaynağı olması ve farklı mezhep imamlarının hüküm çıkarma süreçlerinde bu kıraatlere başvurması, onların sadece bir okuma farklılığından ibaret olmadığını, aynı zamanda Kur'an'ın ilahi hitabındaki çok yönlülüğün bir tezahürü olduğunu ortaya koymaktadır.

Fıkıh ilmi ile kıraatler arasındaki ilişki, İslam hukukunun esasları olan nasların tefsirinde ve bu naslardan hüküm istinbatında kendini gösterir. Bu bağlamda, kıraatlerin fikhî hükümlere etkisi, özellikle kelime ve cümle düzeyindeki farklı

kıraatlerin anlam zenginliğine yaptığı katkılarla anlaşılmıştır. Bir kelimenin farklı kıraatlerle okunması, onun manasına zenginlik katarken, fikhî hükümlerin çeşitlenmesine de yol açmıştır. Bu çeşitlilik, Kur'an'ın hukukî bir metin olarak anlaşılmasında kıraatlerin önemini teyit eden bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Bölümde, mezhep imamlarının kıraatlere yaklaşımı detaylı bir şekilde ele alınmış, her bir mezhebin, kıraatlerden nasıl istifade ettiği incelenmiştir. Kıraatlerin mezhepler arası farklı hükümlerin dayanağı olması, onların İslam hukukunun esnek yapısını destekleyen bir unsur olduğunu göstermektedir. Özellikle fikhî ihtilafların kaynağında yer alan kıraat farklılıklarının, mezhep imamlarının içtihatlarında nasıl bir belirleyici rol oynadığı tespit edilmiştir. Bu durum, kıraatlerin İslam hukukunun zenginliğini ve onun her coğrafyada, her dönemde uygulanabilir bir hukuk sistemi olma vasfını desteklediğini ortaya koymuştur. Kıraatlerin lafzî ve anlam boyutları, fikhî hükümlerin delil olma niteliği açısından da incelenmiştir. Kur'an'ın ayetleri arasında yer alan kıraat farklılıklarının, nasların muhkem veya müteşabih olarak anlaşılmasına etkisi, fıkıh usulü açısından ele alınmış ve bu bağlamda kıraatlerin nasların delaleti üzerindeki rolü tartışılmıştır. Kıraatlerin dilsel farklılıklarının, hükümlerin genel ve özel, mutlak ve mukayyed, emir ve nehiy olarak anlaşılmasındaki etkisi, bu bölümün temel odak noktalarından biri olmuştur. Bu bölümde ayrıca, kıraatlerin fikhî hükümlere etkisi üzerinden İslam hukukunun evrensel mesajı ele alınmıştır. Kıraatlerin, Kur'an'ın her dönemde ve her topluma hitap eden bir kitap olmasındaki rolü açıklanmış, bu rolün hukukî hükümlerin uygulanabilirliği üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Kıraatlerin hukukî hükümlere olan katkısı, onların Kur'an'ın yaşayan bir metin olduğunu ve İslam hukukunun dinamik yapısını nasıl desteklediğini açık bir şekilde göstermektedir.

Bu çalışmanın en önemli unsurlarından biri üçüncü bölümü muhteva eden, Kur'an-ı Kerim'in Fatiha, Bakara ve Âl-i İmran surelerinin on kıraat bağlamında tefsirinin gerçekleştirilmesidir. Kıraatlerin, Kur'an'ın anlam genişliğine ve derinliğine kattığı incelikler ve bu sûrelerdeki mesajların daha etkili bir şekilde anlaşılmasına sunduğu katkılar, detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde yapılan analizler, yalnızca lafzî farklılıkların anlam üzerindeki etkisini ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda Kur'an'ın eşsiz ve mucizevî yapısının çok yönlü bir yansımasını sunmuştur. Fatiha, Bakara ve Âl-i İmran sureleri gerek içerikleri gerekse kıraatler yoluyla sağladıkları anlam zenginliği açısından, Kur'an tefsirinin kıraatlerle nasıl

derinleştirdiğini ve zenginleştirdiğini gösteren önemli birer örnek teşkil etmektedir. Fatiha Sûresi, Kur'ân-ı Kerîm'in açılış sûresi olan ve onun tüm maksatlarını özetleyen hem bireysel ibadetlerin temeli hem de İslâm ümmetinin ortak duası olarak, kıraat farklılıklarının derinlemesine incelendiği bir alan olmuştur. Bu sure, tevhid, ubudiyet, rahmet, rububiyet ve ahiret inancı gibi temel İslâmî konuları veciz bir üslupla ihtiva etmektedir. On kıraat bağlamında Fatiha Sûresi'nin tahlili, her bir kelime ve cümlenin farklı kıraatlerde nasıl anlam incelikleri kazandığını göstermiştir. Örneğin, “مالك يوم الدين” ve “ملك يوم الدين” kıraatleri üzerinden yapılan analiz, Allah'ın kudret ve otorite boyutlarının birbirini tamamlayıcı bir şekilde nasıl ifade edildiğini ortaya koymaktadır. “اهدنا الصراط المستقيم” ifadesinde ise, “sırat” kelimesinin farklı telaffuz biçimleri üzerinden Kur'ân'ın beyan mucizesine dair örnekler sunulmuştur. Bu suredeki kıraat farklılıklarının, müminin Allah ile kurduğu iletişimdeki derinliği artırdığı ve onun tevhid inancını pekiştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Bakara Sûresi, Kur'ân'ın en uzun sûresi olan, ahkâm, kıssalar, iman esasları ve sosyal düzenin temel esaslarını içeren ayetleriyle, kıraat farklılıklarının tefsir üzerindeki etkilerinin daha geniş bir çerçevede ele alınmasına imkan tanımıştır. Kıraatlerin ahkâm ayetleri üzerindeki etkisi, İslam hukukunun esnekliği ve kapsayıcılığı bağlamında değerlendirilmiştir. Özellikle “وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة” ifadesi gibi ahkâm ayetlerinde, farklı kıraatlerin hukukî sonuçlar üzerindeki etkisi incelenmiş ve bu farklılıkların, İslam toplumlarının farklı ihtiyaçlarına uygun çözümler sunmadaki rolü vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra, “فيه هدى للمتقين” ayetinde “هدى” kelimesinin anlam incelikleri ve “الذين يؤمنون بالغيب” ifadesinde “الغيب” kavramının kıraatler bağlamında farklı anlam zenginlikleri kazandığı detaylandırılmıştır. Bakara Sûresi'nde kıraatlerin, Kur'ân'ın lafzî mucizesine yaptığı katkıların yanı sıra, müminin sosyal, ahlâkî ve hukukî yaşamına dair rehberliğini de derinleştirdiği sonucuna varılmıştır.

Âl-i İmran Sûresi, İman, tevekkül, sabır, ahiret inancı ve Allah'ın ulûhiyetine dair hikmet dolu mesajlarıyla kıraatlerin Kur'ân tefsirindeki önemini göstermede başka bir mihenk taşıdır. Bu surede, kıraat farklılıklarının, ayetlerin anlamlarını nasıl zenginleştirdiği detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Örneğin, “إن الله اصطفى آدم ونوحا” ayetindeki “اصطفى” kelimesinin farklı telaffuz biçimlerinin anlam üzerindeki etkileri incelenmiş, bu kelimenin Allah'ın seçkin kullarına yönelik özel bir lütfu ifade ettiği gösterilmiştir. Aynı şekilde, “كل نفس ذائقة الموت” ayetinde ذائقة kelimesinin kıraat

farklılıkları bağlamında hayat ve ölüm arasındaki irtibatı nasıl vurguladığı detaylandırılmıştır. Kıraatlerin, bu suredeki kelime ve ifade tercihlerini çeşitlendirmek suretiyle, Kur'ân'ın çok boyutlu mesajını insanlığa ulaştırma gayesine hizmet ettiği görülmüştür.

Fatiha, Bakara ve Âl-i İmran surelerinin kıraat farklılıkları bağlamında incelenmesi, Kur'ân'ın hem lafız hem de mana yönünden ne denli zengin bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Her bir kıraat, Kur'ân'ın mucizevî yönlerini farklı yönlerini ortaya çıkaran bir anahtar olarak değerlendirilmiştir. Bu surelerdeki kıraatler, Kur'ân'ın farklı toplumlara hitap eden evrensel mesajını nasıl ulaştırdığına dair birer delil niteliğindedir. Aynı zamanda, bu farklılıkların Kur'ân'ın beyan mucizesinin tezahürü olduğu ve Kur'ân'ın insanlara sunduğu ilahî rehberliği daha derinlemesine anlamaya hizmet ettiği anlaşılmıştır.

Fatiha, Bakara ve Âl-i İmran surelerinin kıraat farklılıkları ekseninde tefsir edilmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in lafız, mana ve hikmet açısından erişilmez mucizevî yapısını anlamaya yönelik tefsir disiplininin en zarif ve derinlikli yöntemlerinden biri olarak temayüz etmiştir. Bu surelerin kıraatler bağlamında ele alınışı, Kur'ân'ın her bir ayetinin içerdiği anlam katmanlarının çeşitliliğini ve derinliğini göstermiş, böylece kıraatlerin, Kur'ân'ın beyan mucizesine olan katkılarını ilmî bir zeminde bir kez daha teyit etmiştir.

Kıraat farklılıkları, Kur'ân'ın mana genişliği ve ifade zenginliğinin en bariz delillerinden biridir. Bu farklılıklar, ilahî kelamın tek bir lafız ve mana boyutunda sınırlı kalmadığını, aksine, insanlığın farklı anlayış ve algı seviyelerine uygun bir şekilde indirilen çok yönlü bir rehberlik sunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Tefsir ilminde kıraatlerin bu şekilde değerlendirilmesi, ilahî kelamın lafzî ve manevî özelliklerinin bir arada incelenmesini sağlamış, Kur'ân'ın hem lafız hem de mana açısından bir beyan mucizesi olduğunu teyit etmiştir. Fatiha, Bakara ve Âl-i İmran surelerinin kıraat farklılıklarıyla tefsiri, Kur'ân'ın dilbilimsel inceliklerini ve retorik gücünü anlamak isteyen araştırmacılar için adeta bir anahtar olmuştur. Aynı zamanda bu inceleme, fikhî ve ahlâkî hükümler ile Allah'ın ilahî hitabındaki hikmet derinliklerini bir arada ele alan kapsamlı bir yaklaşımla Kur'ân'ın rehberlik misyonunu ortaya koymuştur.

Kıraat farklılıklarıyla derinleşen bu tefsir çalışmaları, Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî yönlerinin bir tezahürü olarak, onun sadece bir ibadet kitabı değil, aynı

zamanda bir hayat rehberi ve ebedî bir ilahî mesaj olduğunu bir kez daha göstermiştir. Bu bağlamda kıraatlerin, tefsir ilmindeki merkezi rolü, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasını isteyen her ilim ehli için vazgeçilmez bir ilim sahası olma özelliğini daima koruyacaktır.



KAYNAKÇA

- Abdüssamî, İmâd Ali. *et-Teyisr fî Usûli ve İtticâhâtî't-Tefsîr*. İskenderiyye: Dâru'l-İmân. 2006.
- Akbaba, Ahmet Arif. “İşârî Veçhesiyle Tefsîru'l-Mazharî'de Kiraat Olgusu”. *Dergiabant* 9/2 (30 Kasım 2021), 725-747.
- Al-Ensârî, Ebû Hafs Sîrâcüddîn Ömer b. Kâsım b. Muhammed en-Neşşâr. *el-Budûru'z-Zâhira fî'l-Qirâ'âtî'l-'Aşri'l-Mütevâtire*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Al-Mısırî, Ebû Hafs Sîrâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *el-Akdü'l-Muzheb fî Tabâqâtî Hamileti'l-Mağhab*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kiraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Cin, Mehmet. *Tefsîru'l-Mazharî'de Kiraat Olgusu -Es-Seb'U'T-tivâl Örneği-*. Bolu: AİBU Üniversitesi, Lisansüstü Bilimler Enstitüsü, 2024.
- Ebû't-Tayyip, Muhammed Sadîk Han el-Buhârî el-Kınnevcî. *Ebcedü'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru İbn Hazm. 2002.
- Ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-Beyân fî'l-Qirâ'âtî's-Sab'*. BAE: Câmi'atü's-Şârikâ, 2007.
- Ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *El-Ahrufu's-Sab'a li'l-Kur'ân*. Mekke: Mektebetü'l-Menâra, 1987.
- Ed-Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Ed-Dımaşkî el-Hânî, Abdülmecîd b. Muhammed b. Muhammed b. Abdillâh. *El-Hadâ'iku'l-Verdiyye fî Haqâ'iki Ecillâ'i'n-Nakşibendiyye*. Irak: Dâru ârâs, 2002.
- ed-Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed el-Bennâ. *İthâfû fuzalâ'i'l-beşer fî (bi)'l-kirâ'âtî'l-erba'ate aşer*. thk. Enes Mühre. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 2006.
- Ed-Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Ta'vîlü Müşkilil-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.
- El-Adevî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Mekram el-Adevî. *Haşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlib'r-Rabbânî*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.

- el-Âlûsî, Ebû's-Senâ, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- El-Asbahânî, Ebû'l-Kâsım İsmâ'il b. Muhammed b. *el-Fadl el-Cevzî. et-Tarğîb wa't-Tarhîb*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1993.
- el-Asbahânî, Ebû'l-Kâsım İsmail b. Muhammed b. el-Fadl el-Cevzî. *et-Tarğîb ve't-tarhîb*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1993.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *ed-Düreru'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine*. Hindistan: Dâru'l-Ma'ârifî'l-Osmaniyye, 1972.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethü'l-Bârî*. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1960.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *İthâfû'l-Mehere bi'l-Fawâ'idil-Mütekire min Etrâfi'l-Aşere*. Suudi Arabistan: Mecmû'u'l-Melik Fehd, 1994.
- El-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Hindistan: Dâ'iratü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1907.
- El-Babanî, Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-Ârifîn*. İstanbul: Vekâletü'l-Mârif, 1955.
- el-Bâbânî, İsmail Paşa b. Muhammed Amin b. Mir Selim. *Hediyetu'l-Ârifîn esmâü'l-Müellifîn ve Esâru'l-Müsannifîn*. İstanbul: Vekâlet'il-Maârif. 1955.
- el-Bâbânî, İsmail Paşa b. Muhammed Amin b. Mir Selim. *Îzâhu'l-Meknûn fî'z-Zeyli alâ Keşfi'z-Zünûn*. İstanbul: Vekâlet'il-Maârif. 1947.
- El-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî El-Basrî. *Et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- El-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdat*. Beyrut: Dâru'l-Gharbî'l-İslâmî, 2002.
- El-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *et-Taḥkîq fî Aḥādîsi'l-Hilâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- El-Bağdâdî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001.

- El-Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me 'âlimü't-Tenzîl*. Kahire: Dâru Tîbe, 1997.
- El-Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâf Füdâlâ'i'l-Beşer*. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1987.
- el-Bermâvî, İlyâs b. Ahmed Hüseyin. *İmtâ'u'l-fudâlâ bi-terâcimi'l-kurrâ fîma ba'de'l-karni's-sâmini'l-Hicrî*. Kahire: Dâru'n-Nedveti'l-'Âlemiyye. 2000.
- El-Bermekî el-İrbilî, Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Hallikân. *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâ'u Ebnâ'i'z-Zamân*. Beyrut: Dâr Sâdır, 1994.
- El-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- El-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Es-Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâr İhyâ'ü't-Türâsi'l-'Arabî. 1997.
- el-Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâ'ü't-Türâsi'l-'Arabî. 1997.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *El-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2006.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *El-Câmi'u's-Sahîh*. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.
- El-Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Târîhu's-Sîkât, es-Sîkât min es-Sahâbe ve't-Tâbi'in ve Etbâ'i't-Tâbi'in*. Hindistan: Dâ'iratü'l-Ma'ârif, 1973.
- El-Büstî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *Meşâhîru 'Ulemâ'i'l-Emsâr*. Mansurâ: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *es-Sihâh fî'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- El-Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammâd. *Tâjü'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1986.
- El-Cezerî el-Hüzelî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-Ğābe fî Ma'rifeti's-Sahābe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

- El-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fî Tabaqâti'l-Kurrâ*. t.t. Mektebetü İbn Teymiyye, 1930.
- El-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *en-Neşr fî'l-Kirâ'âti'l-'Aşr*. Mısır: al-Maṭba'atü't-Ticarîyyeti'l-Kübrâ, t.t.
- El-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed. *Müncidü'l-Mukri'în ve Mürşidü't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- el-Cezerî, Ebû's-Seâdât, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî. *En-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-eser*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1978.
- el-Cezerî, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-ğabe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- el-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. Mektebetü İbn Teymiyye, 1930.
- el-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999.
- el-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kirâ'âti'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dibâ, Mısır, el-Matbaatü't-ticâriyyeti'l-kübrâ, 2002.
- El-Ednehvî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1996.
- El-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *el-İnsâf fî Masâ'ilil-Hilâf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2003.
- El-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *al-Baḥru'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2000.
- El-Ensârî, el-Gırnâtî (İbnü'l-Bâziş), Ebû Ca'fer Ahmed b. Alî b. Ahmed b. Halef. *El-İknâ' fî'l-Qirâ'âti's-Seb'*. Mısır: Dâru's-Sahabe li't-Turâs, n.d.
- El-Fârisî, Ebû Ali. *el-Kirâ'ātu'l-Kur'âniyye Mine'l-Viçhetil-Belâğiyye*. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâth, 1975.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-Muḥîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

- el-Hafâcî, Şihâbiddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşyetü's-Şihâb 'ala tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2018.
- El-Halebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Et-Takrîr wa't-Tahbîr*. Kahire: El-Matbaatü'l-Kübrâ, 1902.
- el-Hanbelî, Ebû'r-Rebî ' , Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- el-Hanbelî, Mucîrüddîn b. Muhammed el-Uleymî el-Makdisî. *Fethu'r-Rahmân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- El-Harrânî, Ebû'l-Abbâs Taqîyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mecmû'Fetâwâ*. Suudi Arabistan: Mecmû'u'l-Melik Fehd, 2004.
- El-Harrânî, Ebû'l-Abbâs Taqîyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1980.
- El-Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî. *Es-Sekâfetü'l-İslamiyye fi'l-Hind*. Kahire: Hindâvî, 2014.
- El-Hasenî, Abdülhayy b. Fahriddîn b. Abdilalî. *Nüzhetü'l-Havâtır*. Beyrut: Dâru'b-ni Hazm, 1999.
- el-Hattâb, Er-Ruaynî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-Celîl li-Şerhi Muhtasari Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992.
- El-Hemedânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân. *en-Nehvî el-Lugavî, al-Hüccetu fi'l-Qirâ'āti's-Seb'*. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1980.
- El-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn. *Fezâ'ilü'l-Qur'ân ve-Me'âlimuhû wa-Adabuhû*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- El-Hillî, el-Hüzelî Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık. *Şerâ'i'u'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004.
- el-Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî. *Şerâ'i'u'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kârî, 2004.
- El-İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-Sikât*. Suudi Arabistan: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- El-İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rîfetu's-Sahâbe*. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1998.

- El-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân el-Vidâdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- El-Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî. *ez-Zâhira*. Beyrut: Dâru'l-Gharbî'l-İslâmî, 1994.
- El-Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'ü's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*. Kahire: Matbaatü'l-Cemmâliyye, 1910.
- El-Kaysî, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed. el-İbâne 'an Ma'ânî'l-Kirâ'ât. Mısır: Dâru'n-Nahdat-i Mısır li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, t.t.
- El-Kazvînî, el-Hemedânî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü Mekâyîsi'l-Luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1978.
- El-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *El-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Masriyye, 1964.
- El-Kurtubî, Ebû Muhammed Âlî b. Ahmed b. Sa'îd b. Hazm. *el-Muḥallâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1984.
- El-Kurtubî, Ebû'l-Velîd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2004.
- El-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l-'Arabî, 1955.
- El-Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâ'u't-türâsi'l-'arâbî, 1955.
- El-Makdisî, Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *El-Muğnî*. Riyad: Dâru Alem, 1997.
- El-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Kâfî fî Fikhi'l-İmâmî'l-Mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'il-İlmiyye, 1994.
- El-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğnî*. Riyad: Dâru Alem, 1997.
- El-Mansûrî, Mustafa el-Hısn. *el-Muk'tadaf min 'uyûni't-tefâsîr*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Dimaşk: Dâru'l-Kalem. 1996.
- El-Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Maverdî. *El-Hâvî*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- El-Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

- El-Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *El-Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- El-Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl*. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2001.
- El-Muhâribî, el-Gırnâtî el-Endelüsî Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- El-Murâdî el-Mısrî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *En-Nâsih ve'l-Mensûh*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987.
- El-Murâdî el-Mısrî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- El-Temîmî, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid. *Kitâbü's-Seb'a fî'l-Qirâ'ât*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1979.
- en-Nedevî, Said Hasan b. Muhammed Murtaza el-Hüseynî. *el-Mektebetü'l-Kur'âniyye fî'l-Hind*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- En-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. Kahire: Mektebetü Nahdatü'l-Mısr, 1992.
- En-Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- En-Nisâbûrî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân. *El-Mebsût fî'l-Qirâ'âti'l-'Aşr*. Dimaşk: Mecme'u'l-Luğati'l-Arabiyye, 1981.
- En-Nisâbûrî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-Nüzûl*. Suudi Arabistan: Dâru's-Salâh, 1992.
- Er-Râğîb, el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredātu'l-Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- Er-Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî, 1989.
- Er-Râzî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Usûlü'l-Fıkh*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Er-Râzî, et-Taberistânî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâr İhyâ'u't-Turâsı'l-Arabî, 1999.
- er-Rûmî, Fahd b. Abdurrahman b. Süleymân. *Dirâsât fî 'Ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Merkez Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2003.

- Er-Rüveyfî, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisānu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Es-Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır b. Abdullah. *Tefsîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîr-i Kelâmi'l-Mennân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Kahire: Dâru's-Sâbûnî, 1997.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfî bi'l-vefeyât*. Beyrut: Dâru İhyâ'üt-Türâs, 2000.
- Es-Sehâvî, Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlü'l-Kurrâ' ve Kemâlü'l-İkrâ'*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1997.
- es-Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl thk. Muhammed Hasan*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1999.
- Es-Serâhsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *El-Mebsût*. Kahire: Matbaatü's-Sa'ade, n.d.
- Es-Sicistânî el-Ezdî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. Kahire: El-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- Es-Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî. thk. Muhammed Müh'yiddîn Abdülhamid. Beyrut: El-Mektebetü'l-'Asriyye, 1972.
- es-Sivâsî, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Kahire: el-Bâbî el-Halebî. 1970.
- Es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekir es-Suyûtî. *Tabakâtü'l-Huffâz*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- Es-Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn b. Alî b. Abdil-Kâfî. *Tabaqâtü's-Şâfi'iyeti'l-Kübrâ*. Mısır: Hacr li't-Tibâ'a, 1992.
- Es-Süyûtî eş-Şâfiî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Hüsnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mişr wa'l-Kâhira*. Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-'Arabiyya, 1967.
- Es-Süyûtî eş-Şâfiî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîth, 1880.
- Es-Süyûtî, eş-Şâfiî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Heyetü'l-Mişriyeti'l-'Âmme li'l-Kitâb, 1973.

- Eş-Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *El-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1990.
- eş-Şâfiî, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin El-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- eş-Şâfiî, Ebû's-Sa'd, Zeynüddîn Mansûr b. Ebi'n-Nasr b. Muhammed et-Tablâvî. *eş-Şem'atü'l-muğıyye bi-neşri kırâ'ati's-seb'ati'l-merziyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- eş-Şâfiî, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- eş-Şâfiî, El-Yemenî el-Adenî, Ebû Muhammed Abdullâh et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed Bâ Mahreme. *Kilâdetü'n-Nahr fî Vefeyâti A'yâni'd-Dehr*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Et-Taberî el-Bağdâdî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyî'l-Kur'ân*. t.t.: Dâru't-Terbiye ve'l-Turâs.
- et-Tibyân, El-Ukberî el-Ezecî el-Bağdâdî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyin b. Abdillâh. *fî İ'râbi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd). *Süneni't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtu'l-Tabakâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-Gharbî'l-İslâmî, 2003.
- Ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an Hıqâ'iqü Gavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Eqâvil fî Vujûhi't-Te'vîl*. Kahire: Dâru'r-Rayyân, 1987.
- ez-Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Kahire: Dâru'r-Rayyân, 1987.
- Ez-Ziriklî, ed-Dımaşkî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *El-A'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.
- ez-Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. Beyrut: Dâru'l-fikri'l-mü'âsir. 1991.

- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l- 'İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1948.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye. 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1978.
- İbn Kesîr, Ebu El-Fidâ' ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l- 'Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kesîr, El-Fidâ' ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâ'îl. *al-Bidāye wa'n-Nihāye*. Kahire: Matba'atü's-Sa'āde, 1932.
- İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zer'a. *Hüccetü'l-Kıraât*. Beyrut: Dâru'r-risale, 1996.
- İbnü'l-Hatib, El-Selmânî el-Endelüsî, Ebû Abdillâh Zü'l-Vizâreteyn Lisânüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Saîd. *El-İhâta fî Ahbâri (Târîhi) Ğurnâta*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Karasakal, Şaban. “*Hindistan'da Bir Müfessir: Kâdî Senâullâh Pânîpetî*”. Dergiabant (AİBU İlahiyat Fakültesi Dergisi) 4/8 (2016), 69-85.
- Karasakal, Şaban. *Kur'ân'ın İşârî Yorumu-Senâullah Pânîpetî'nin Tefsîru'l-Mazharî Adlı Tefsiri-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Kâtib Çelebi, Muhammed b. Ahmed. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakati'l-fuhûl*. İstanbul: Mektebet İriske. 2010.
- Muhammed-Mansur, Abdülkadir. *Mevsûatu 'Ulûmu'l-Kur'ân*. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 2002.
- Neveyhîd, Âdil. *Mü'cemü'l-Müfessirîn min Sadrı'l-İslâm ve Hatta'l-'Asrı'l-Hâdir*. Beyrut: Müessesetü Nûveyhîd, 1988.
- Senâullah, Muhammed. *Tefsiru'l Mazharî*. Pakistan: Mektebetü'r-Ruşdiyye. 1991.
- Tabersî, el-Baghdâdî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm). *Mecma'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Bağdat: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- Tâhir, Muhammed. *Neylû's-sâirîn fî tabakati'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1946.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'ânî'l-kerîm*. Kahire: Dâru Nahdatu Mısır. 1998.

Yüksel, Yakup. “Muhammed Senâullah Panipetî ve Tefsîru’l-Mazhari Adlı Eseri”.
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 7/13 (2016).

