

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'ÂN TEFSİRİNDE BAĞLAMIN ÖNEMİ
-KURTUBÎ TEFSİRİ ÖRNEĞİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET SANİ ÖZDEMİR

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MEHMET ALTIN

HAZİRAN – 2025

BİTLİS

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KUR'ÂN TEFSİRİNDE BAĞLAMIN ÖNEMİ
-KURTUBÎ TEFSİRİ ÖRNEĞİ-

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEHMET SANİ ÖZDEMİR

ORCID: 0009-0008-9117-3957

DANIŞMAN

DOÇ. DR. MEHMET ALTIN

HAZİRAN – 2025

BİTLİS

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI
ETİK BEYANI

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm İlimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisiyim. Hazırlamış olduğum “Kur’ân Tefsîrinde Bağlamın Önemi -Kurtubî Tefsîri Örneği-” başlıklı tezde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve Ahlâk kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında 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 beyân ederim.
...../06/2025

Mehmet Sani ÖZDEMİR

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ YAZIM KILAVUZU UYGUNLUK BEYANI

“Kur’ân Tefsîrinde Bağlamın Önemi -Kurtubî Tefsîri Örneği-” başlıklı yüksek lisans tezi Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır./06/2025

Tezi Hazırlayan:

İmza

Mehmet Sani ÖZDEMİR

Danışman:

İmza

Doç. Dr. Mehmet ALTIN

Temel İslâm İlimleri Anabilim Dalı Başkanı:

İmza

Prof. Dr. Mehmet YOLCU

T.C.
BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEZ ONAY SAYFASI

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslâm İlimleri Anabilim Dalı öğrencisi Mehmet Sani ÖZDEMİR tarafından hazırlanan “Kur’ân Tefsîrinde Bağlamın Önemi -Kurtubî Tefsîri Örneği-” adlı Yüksek Lisans/Doktora Tezi ile ilgili tez savunma /06/ 2025 tarihinde, saat’te yapılmış ve tezin oy birliği/oy çokluğu ile kabul / red edilmesine karar verilmiştir.

JÜRİ:

İMZA

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ALTIN
(Bitlis Eren Üniversitesi)

.....

Üye: Doç. Dr. Musa TURŞAK
(Bitlis Eren Üniversitesi)

.....

Üye: Doç.Dr. Şükrü AYDIN
(Batman Üniversitesi)

.....

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun tarih ve sayılı kararıyla jüri tarafından kabul edilmiş bu çalışmanın yüksek lisans / doktora tezi olarak kabulü onaylanmıştır.

.... /06/ 2025

Prof. Dr. Mehmet Bakır ŞENGÜL
Enstitü Müdürü

T.C.

Bitlis Eren Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslâm İlimleri Anabilim Dalı

Kur'ân Tefsîrinde Bağlamın Önemi -Kurtubî Tefsîri Örneği-

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet Sani ÖZDEMİR

Danışman: Doç. Dr. Mehmet ALTIN

Haziran 2025

ÖZET

Bu yüksek lisans tezinde, Kur'ân tefsîrinde bağlamın (siyâk) önemi ele alınmakta ve bu bağlamda Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi 'l-Kur'ân* adlı tefsîri örnek olarak incelenmektedir. Çalışmada, metin içi ve metin dışı bağlamın, âyetlerin doğru anlaşılmasında belirleyici bir unsur olduğu vurgulanmaktadır. Tez kapsamında, Kurtubî'nin tefsîrinde siyâka verilen önem analiz edilmekte ve âyetlerin yorumlanmasında siyâk ilkesinin rolüne dair örnekler sunulmaktadır.

Çalışma, bağlamın yalnızca dilbilgisel ve sözlük anlamların tespîtinde değil, aynı zamanda sosyal, tarihî ve kültürel çerçevenin anlaşılmasında da önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Kurtubî'nin tefsîri, bağlamı; âyetler arası ilişki, nüzûl sebepleri, kırâat farkları ve sahâbe rivâyetleri gibi unsurlar üzerinden değerlendirerek bütüncül bir yorum yöntemi geliştirdiğini göstermektedir. Tefsîrden aktarılan örnekler, bağlamın ih-mâl edilmesinin yanlış yorumlara ve metodolojik hatalara yol açabileceğini açık biçimde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışma, bağlamın Kur'ân tefsîrinde vazgeçilmez bir yöntem olduğunu ve metnin anlamının sağlıklı şekilde inşâsında temel bir rol oynadığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, sûre, âyet, siyâk, Kurtubî.

Republic of Türkiye

Bitlis Eren University Graduate School

Department of Basic Islâmic Sciences

**The Importance of Context in Qur’anic Exegesis: The Example of al-Qurtubî’s
Tafsir**

Master’s Thesis,

Mehmet Sani ÖZDEMİR

Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mehmet ALTIN

June 2025

ABSTRACT

This master’s thesis examines the importance of context (siyâq) in Qur’anic exegesis, using al-Qurtubî’s al-Jâmi‘ li-ahkâm al-Qur’ân as a case study. The study emphasizes that both internal and external contexts are crucial for correctly understanding the verses of the Qur’an. It analyzes the significance that al-Qurtubî attributes to context in his tafsir and presents examples illustrating the role of siyâq in the interpretation of verses.

The research shows that context is not only essential for identifying the grammatical and lexical meanings of the verses but also plays a significant role in understanding the social, historical, and cultural frameworks. Al-Qurtubî’s tafsir demonstrates a comprehensive exegetical method by evaluating context through inter-verse relations, reasons for revelation (asbâb al-nüzûl), qirâ’ât variations, and companion narrations. Examples cited from his tafsir clearly indicate that neglecting context can lead to misinterpretations and methodological errors.

In conclusion, this study demonstrates that context is an indispensable methodological tool in Qur’anic exegesis and plays a fundamental role in the accurate construction of the text’s meaning.

Keywords: Tafsîr, sura, verse, siyâq, al-Qurtubî.

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	I
ABSTRACT	II
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	VI
ÖNSÖZ.....	VII
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi.....	3
Kurtubî'nin Hayâtı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri	9
<i>el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân</i> Tefsîri'nin Genel Özellikleri.....	15

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYÂKIN/BAĞLAMIN TANIMI VE KUR'ÂN TEFSİRİNE ETKİSİ

1. 1. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Kavramsal Çerçevesi.....	18
1.1.1. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Lügat Anlamı	18
1.1.2. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Istılâhî Anlamı	22
1.2. Siyâkla İlgili Bazı Kavramlar	28
1.2.1. Nazm.....	28
1.2.2. İncicâm	30
1.2.3. Münâsebât.....	32
1.3. Nassların Anlaşılmasında Siyâkın Önemi.....	34
1.4. Siyâk Çeşitleri.....	39
1.4.1. Metin İçi Siyâk	39
1.4.1.1. Âyetlerin Her Birinin Kendi İçinde Bir Bütün Olarak Anlaşılması	39
1.4.1.2. Kur'ân'daki Âyet Pasajlarının (Siyâk/Bağlam) Bir Bütün Olarak Anlaşılması.....	45
1.4.1.3. Kur'ân'ın Bütün Âyetleri Esâs Alınarak Bir Bütün Olarak Anlaşılması ..	53
1.4.2. Metin Dışı Siyâk	67

1.4.2.1. İlgili Hadîsler	68
1.4.2.2. Esbâb-ı Nüzûl	73
1.4.2.3. Zaman ve Mekân Bilgisi	78
1.4.2.4. Nüzûl Ortamıyla İlgili Bilgiler	82
1.5. Kur'ân Tefsîrinde Siyâka Atfedilen Önem.....	86
1.5.1. Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Tefsîrinde Siyâk.....	86
1.5.2. Sahâbenin Kur'ân'ı Tefsîrinde Siyâk	89
1.5.3. Tefsîrlerde Siyâk	92

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN SİYÂK ANLAYIŞI VE TEFSİRİNDE SİYÂKIN YERİ

2.1. Kurtubî'nin Siyâk Anlayışı	96
2.2. Kurtubî'nin Tefsîrinde Siyâkın Yeri.....	99
2.2.1. Kırâat ve Rivâyet Eleştirilerinde Bağlamın Etkisi.....	99
2.2.1.1. Mütevâtir Kırâatlerin Tercîh Edilmesinde Bağlamın Etkisi:	106
2.2.1.2. Şâz Kırâatlerin Zayıf Görülmesinde Bağlamın Rolü	108
2.2.1.3. Kırâatlerin Tercîh Edilmesinde / Delillendirilmesinde Bağlamın Etkisi ..	109
2.2.1.4. Rivâyetlerin Tenkîdinde Bağlamın Etkisi.....	115
2.2.2. Kur'ân Bağlamının Anlamlara Etkisi.....	135
2.2.2.1. Tek Bir Âyetin ve Ardışık Âyetlerin Anlamını Açıklamada Bağlamın Etkisi	136
2.2.2.2. Âyetlerde Konuşmacıyı veya Muhâtabı Açıklamada Bağlamın Etkisi.....	141
2.2.2.3. Müşterek Lafızların Anlamını Açıklamada Bağlamın Etkisi	149
2.2.2.4. Harflerin Amaçlanan Anlamlarının Belirlenmesinde Bağlamın Etkisi.....	155
2.2.2.5. Zamirin Merciiinin Belirlenmesinde Bağlamın Etkisi.....	158
2.2.2.6. Hazif ve Onun Takdîrinde Bağlamın Etkisi	161
2.2.2.7. Takdîm ve Te'hîr Üzerinde Bağlamın Etkisi.....	167
2.2.3. Tefsîrle İlgili Bazı İlimlere Bağlamın Etkisi	174

2.2.3.1. Esbâb-ı Nüzûl Üzerinde Bağlamın Etkisi	174
2.2.3.2. Âyetler Arasındaki Münâsebeti Vurgulamada Bağlamın Etkisi.....	180
2.2.3.3. Neshin Varlığına veya Yokluğuna Bağlamın Etkisi.....	186
2.2.3.4. Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bilinmesinde Bağlamın Etkisi	190
SONUÇ.....	195
KAYNAKÇA	198



KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: b./ibn (oğlu)
bk.	: Bakınız
b.y.	: Basım yeri yok
Bnt.	: B.ti (Kızı)
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
M.	: Milâdî
mlf.	: Müellif
No.	: Numara
nşr.	: Neşreden
öl.	: Ölüm
s.a.s.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
TDV	: Türkiye Diyânet Vakfı
thk.	: Tahkîk eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzerleri
vd.	: ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı yok

ÖNSÖZ

İnsanı eşref-i mahlûkât olarak yaratan ve hayâtı bütün yönleriyle tanzîm etmek üzere Kur'ân-ı Kerîm'i inzâl buyuran Yüce Allâh'a nihâyetsiz hamd u senâ olsun. Âlemlere rahmet olarak gönderilen ve mübeyyinü'l-Kur'ân olan O'nun güzide peygamberi Hz. Muhammed'e salât ve selâm olsun.

Kur'ân-ı Kerîm insan hayâtının tüm yönlerini tanzîm etmeyi amaçlayan ilâhî emirler, kurallar manzûmesi olarak 610-632 yılları arasında Arap Yarımadası'nda yaşayan Arap toplumunu muhâtab alarak nâzil olmuştur. Nüzûl süreci boyunca Kur'ân'ın Arap toplumu tarafından anlaşılmasında ciddi bir sorun söz konusu olmamıştır. Zira Hz. Peygamber, indirilen vahyi muhâtablarına aktarırken, söz konusu bireyler bu vahyin hangi sebeplerle, ne zaman ve nerede nâzil olduğunu yakînen bilmekteydiler. Bu nedenle gerek vahye îmân eden mü'minler gerekse onu reddeden ve îmân etmeyenler tarafından, Kur'ân'ı anlamadıklarına dair herhangi bir itiraz ileri sürülmemiştir. Ancak Hz. Peygamberin vefâtını müteakiben gerçekleşen fetihler neticesinde İslâm, farklı kültürel ve coğrafi bölgelere yayılmış; bu süreçte yeni Müslüman olan toplulukların Kur'ân'ı anlama noktasında çeşitli güçlüklerle karşılaştıkları gözlemlenmiştir.

Müslüman âlimler İslâmî ilimlerin (hadîs, tefsîr, fıkıh, kelâm, tasavvuf vs.) kurumsallaşma süreciyle birlikte, bu ilimlerin hem usûlüne hem de târihine dair yoğun faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bu durum Kur'ân ilimleri açısından da geçerlilik arz etmiştir. Nitekim Kur'ân târihi, tefsîr târihi ve tefsîr usûlüne dair çalışmalar İslâm târihinin ilk dönemlerinden itibaren sürekli olarak sürdürülmüştür.

Bu bağlamda Kur'ân'ın daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla tefsîr usûlüne dair pek çok prensip ortaya konulmuştur. Bu prensipler arasında her ne kadar “Kur'ân Bütünlüğü” başlığı altında müstakil bir başlık yer almasa da müfessirlerin tefsîrlerinde Kur'ân'ın bütünlüğüne ve âyetlerin bağlamına özel bir önem attettikleri gözlemlenmektedir. Kur'ân tefsîrinde bağlamın önemi, özellikle âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesiyle daha da belirginleşmektedir. Nüzûl sebepleri, âyetlerin hangi toplumsal, ahlâkî veya hukûkî sorunlara cevap olarak indirildiğini anlamamıza yardımcı olmaktadır. Bu bilgiler, âyetlerin yalnızca zâhirî anlamlarını değil, aynı zamanda kapsamlı mesajlarını da kavramamıza imkân sunmaktadır.

Bu çalışmada Kur'ân'ın, bütünlükçü bir çerçevede anlaşılmasının taşıdığı önemin ortaya konması hedeflenmiştir. Bu bağlamda, konunun ehemmiyetine işâret ederken, aynı

zamanda İslâm tarihinin önemli ilim havzalarından biri olan Kurtuba'nın önde gelen âlimlerinden ve bu alanda bize büyük bir mîrâs bırakan İmâm Ebû Abdullâh el-Kurtubî'nin te'lîf ettiği *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsîrinde siyâka ne denli dikkat ettiği tefsîrinden örnekler sunularak bu husûsa ışık tutulacaktır.

Bu çalışmanın hazırlanmasında değerli katkılarını esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Altın'a ve kıymetli hocalarım Doç. Dr. Musa Turşak, Doç Dr. Şükrü Aydın ve Hamza Özdemir'e teşekkürlerimi sunarım.

Mehmet Sani ÖZDEMİR

Bitlis- 2025

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, insan hayâtını tüm yönleriyle düzenleme amacıyla nâzil olmuştur. Böyle bir amacı gerçekleştirme iddiasında olan bir kitâbın doğru ve kapsamlı bir biçimde anlaşılması gerekmektedir. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın anlaşılması husûsunda kayda değer bir problem yaşanmamıştır. Ancak onun vefâtını müteakip, vahyin nüzûl sürecine tanıklık etmemiş nesillerin ortaya çıkması, farklı kültürel ve dilsel arka planlara sahip toplumların İslâm'a girmesi ve bu sürecin farklı dönemlerde gerçekleşmesi gibi etkenler, Kur'ân'ın doğru anlaşılması noktasında çeşitli sorunların doğmasına yol açmıştır. Bu sorunların giderilmesi amacıyla âlimler önemli bir sorumluluk üstlenmiş, bu da onları ciddî bir çaba ve yoğun bir mesai harcamaya sevk etmiştir.

Bu bağlamda birçok prensip belirlenmiş ve usûlî yaklaşımlar geliştirilmiştir. Her ne kadar klasik usûl kitâplarında müstakil bir başlık altında ele alınmasa da uygulamada bir kâide olarak benimsenen siyâk/bağlam konusu, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Çünkü bir âyetin anlamını doğru tespît edebilmek için yalnızca lafızların sözlük anlamlarına değil, aynı zamanda bu lafızların cümle içindeki bağlamlarına, cümlelerin yer aldığı pasajların bütünlüğüne ve bu pasajların birbiri ardınca gelmesiyle oluşan genel anlamına dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde, tefsîre konu edilen âyetlerin taşıdığı mesajlar bağlamdan koparılarak hatalı bir biçimde yorumlanabilir.

Birden fazla anlama gelen kelimelerin ne anlama geldiği, zamirlerin nereye rücû ettiği, esbâb-ı nüzûlün sıhhati, sözün kim tarafından ve kime söylendiği, mücmel âyetlerin tafsilatı gibi unsurlar, âyetlerin doğru anlaşılabilmesi için bağlamına ve Kur'ân bütünlüğüne başvurulmasını zorunlu kılmaktadır. Mütেকaddim âlimlerin kitâplarında bu husûsa dikkat edildiği görülmektedir. Örneğin İmâm Şâfiî (öl. 204/820) hem *er-Risâle* hem de *el-Ümm* kitâplarında bu usûle dikkat etmiştir. Bu usûle dikkat ederek tefsîr yapan âlimler olduğu gibi zaman zaman mezhebî, meşrebî, siyâsî ve başka sâiklerle bu usûlden imtinâ ederek tefsîr yapan âlimler de olmuştur. Nitekim İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarının önemli sebeplerinden biri de Kur'ân'ı anlamaya yönelik çabalar sırasında âyetlerin bağlamlarının ve Kur'ân'ın bütünsel yapısının ihmâl edilerek yapılan yorumlardır.¹ Zira Kur'ân âyetleri, pasajları ve sûreleri arasında anlam yönüyle güçlü bir

¹ 1- Kur'ân-ı Kerîm'de geçen **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ** “Hüküm ancak Allâh'ındır” ifadesi, En'âm Sûresi 57. âyetinde, müşriklerin aceleyle gelmesini istedikleri âhiretin gelişinin kaynağının Peygamber olmadığını, bu noktada mutlak yetki ve hüküm verme sahibinin Allâh olduğunu belirtmek amacıyla kullanılmıştır. (Mukâtil

irtibât bulunmaktadır. Hiçbir kelime, cümle veya pasaj, ait olduğu bütünü bağlamından bağımsız olarak değerlendirilmemelidir. Kelimeler ve cümleler tek başlarına hüküm ifade etmezler; kullanıldıkları bağlam içinde anlam kazanırlar. Bu bağlamdan koparıldıklarında ise anlam kaymaları ve yanlış yorumlar kaçınılmaz hale gelir.

Günümüz Türkiye’inde de siyâk prensibinin zaman zaman göz ardı edildiği, bağlam dikkate alınmaksızın yorumlar yapıldığı ve bu durumun Kur’ân’ın temel mantığına ve genel ilkeleriyle örtüşmeyen yaklaşımlara sebebiyet verdiği müşâhede edilmektedir. Bu çalışmada, söz konusu yöntemsizliklere örnek teşkil edebilecek çeşitli misallere yer verilmiştir.

Bağlamın tefsîrlerde nasıl ele alındığını örneklendirme bağlamında incelediğimiz ve çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan *Kurtubî Tefsîri* incelendiğinde, hem âyetlerin lugavî kritiğine yer verildiği hem de fikhî hükümlere ağırlık verildiği görülecektir. Bu

b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrût-Lübnân: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1423/2002), 1/564; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 9/281.

Benzer şekilde, Yûsuf Sûresi 40. âyetinde de bu ifade, Hz. Yûsuf'un kıssasında, rüyaların yorumlanması ve genel olarak mutlak hükümlerin Allâh'a ait olduğu bağlamında yer almaktadır. Her iki âyet de Allâh'ın evrendeki ve şeriatteki nihâi otoritesini vurgulamaktadır. Ancak, Hâricîler, Sıffîn Savaşı'nda (M. 657) Hz. Ali ile Muaviye arasında hakem tayin edilmesi olayına karşı çıkarak bu âyeti bir slogan hâline getirmişlerdir. “Allâh'ın hükmü varken, insanlar nasıl hüküm verir?” diyerek hakem olayını küfürle eşdeğer görmüşlerdir. Bu yorum, hem Hz. Ali'yi hem de Muaviye'yi “küfür” ile itham etmele-rine, hatta hakem olayını kabul eden tüm Müslümanları dinden çıkarmış (tekfir) saymalarına neden olmuştur. Hâricîler, bu bağlam dışı yorumu, kendi siyâsî ve dînî muhâlefetlerini meşrûlaştırmak ve Müslüman-lar arasında kanlı çatışmalar çıkarmak için kullanmışlardır. (Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi), 65-66.

2- Nisâ Sûresi'nin 59. âyetinde geçen *وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ* “sizden olan emir sahipleri” ifadesi, İslâm düşünce tarihinde önemli tartışmalara yol açmıştır. Bu ifadenin yorumlanması, özellikle Sünnî ve Şîî mezhepleri arasında farklılık göstermiş ve bu farklılıklar, hilâfet ve imâmet anlayışları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Sünnî yorumcular, “ülû'l-emr” ifadesini, adâletli ve dindar yöneticiler, halifeler, hükümdarlar veya âlimler olarak anlamışlardır. Bu anlayışa göre, bu kişilere itâat, Allâh ve Rasûl'ün emirlerine aykırı olmadığı sürece vaciptir. Bu yaklaşım, siyâsî otoritenin meşrûiyyetini sağlamak ve toplumsal düzeni korumak amacıyla geliştirilmiştir. Şîî yorumcular ise, “ülû'l-emr” ifadesini, Peygamber'in soyundan gelen ve masûm kabul edilen on iki imâmı sınırlandırmışlardır. (Ebû Âlî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006), 96) Bu görüşe göre, yalnızca bu masûm imâmlara mutlak itâat gereklidir; diğer yöneticiler ise gayr-i meşrûdur. Bu yorum, imâmetin ilâhî bir hak olduğu ve sadece belirli bir soya ait olduğu inancına dayanmaktadır.

Bu farklı yorumlar, erken dönem İslâm tarihinde, özellikle Hz. Ali'nin hilâfeti sırasında ve sonrasında, Emevîler ve Abbâsîler dönemlerinde siyâsî meşrûiyyet tartışmalarının temelini oluşturmuştur. Sünnî-Şîî ayrımı, büyük ölçüde hilâfet ve imâmet anlayışındaki bu tür âyet yorum farklılıklarından beslenmiştir. Her iki taraf da kendi siyâsî pozisyonlarını Kur'ân âyetleriyle meşrûlaştırmaya çalışarak mezhepsel kutuplaşmayı derinleştirmiştir.

Bu sorunun oluşmasında önemli unsurlardan biri, 59. âyetin bağlamından kopararak yorumlanması olmasındır. Oysa ki, bu âyet, önceki 58. ve sonraki 60. âyetlerle birlikte değerlendirildiğinde, Müslümanların Allâh'ın hükmü ile hükmetmeleri ve hükümde adil davranmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak, “ülû'l-emr” ifadesinin bağlamından kopararak farklı şekillerde yorumlanması, İslâm düşünce tarihinde kalıcı ve derin ayrıklara yol açmıştır.

tefsîrde bağlama verilen önem, eserin dikkat çeken önemli özelliklerinden biridir. Her âyetin iniş sebebi, tarihsel ve toplumsal bağlamı ele alınmıştır. Tefsîrde, âyetlerin sadece zâhirî anlamlarıyla yetinilmemiş, onların arka planında yatan hikmetleri, toplumsal ve hukûkî bağlamları da açıklanmıştır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın bütüncül bir anlayışla yorumlanmasına imkân tanımakta ve onun mesajının daha doğru bir şekilde kavranmasını sağlamaktadır.

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Çalışmamızın konusu, Kur'ân tefsîrinde bağlamın önemini incelemek ve bunu İmâm Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsîri üzerinden örneklendirmektir. Tefsîr ilminde bağlam, âyetlerin iniş sebepleri, tarihsel ve toplumsal arka planlarıyla birlikte değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, Kurtubî'nin tefsîr yöntemi ve âyetleri yorumlarken nasıl bir bağlamsal yaklaşım benimsediği, araştırmamızda önemli bir yer tutmaktadır.

Araştırmanın temel amacı, Kur'ân tefsîrinde bağlamın nasıllığının ve nedenselliğinin önemini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda şu hedeflere ulaşılacak istenmektedir:

a. Bağlam Kavramını Açıklamak: Kur'ân tefsîrinde bağlamın ne anlama geldiği, nüzûl sebepleri ve tarihsel arka planın nasıl değerlendirildiğini açıklamak.

b. Kurtubî'nin Tefsîr Yöntemini İncelemek: İmâm Kurtubî'nin tefsîr yönteminde bağlamın rolünü ve önemini belirlemek.

c. Örneklerle Anlatmak: Kurtubî'nin "*el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*" tefsîrinden örnekler vererek, âyetlerin bağlamsal analizini somutlaştırmak.

d. Bağlamın Önemi: Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılmasında bağlamın neden kritik bir rol oynadığını vurgulamak ve bu konuda farkındalık oluşturmak.

Kur'ân-ı Kerîm, Müslümanların temel kaynağı ve yaşam rehberidir. İnanç esâslarından ibâdetlere, ahlâkî ilkelerden sosyal ve hukûkî düzenlemelere kadar hayâtın her alanında Müslümanlara yol göstermektedir. Kur'ân tefsîrinde bağlamın rolünü ve önemini anlamak, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlayarak, Müslümanların Kur'ân'ın rehberliğinden azamî derecede istifade etmelerine olanak tanımaktadır. Bu bağlamda araştırmamızın önemi şu noktalarda öne çıkmaktadır:

a. Doğru Yorumlama: Kur'ân âyetlerinin tarihsel ve toplumsal bağlamlarını göz önünde bulundurmak, âyetlerin yanlış yorumlanmasını ve uygulanmasını önleyecektir.

b. İslâm Hukûku ve Ahlâkı: İslâm hukûkunun ve ahlâkının temelini oluşturan âyetlerin, bağlamlarıyla birlikte ele alınması, dînî hükümlerin doğru bir şekilde uygulanmasını sağlayacaktır.

c. Tefsîr İlmi İçin Katkı: Kurtubî'nin tefsîr yöntemi üzerinden yapılan bu çalışma, tefsîr ilmine katkıda bulunarak, öğrenciler ve araştırmacılar için bir kaynak oluşturmayı hedeflemektedir.

d. Modern Dünyaya Uyum: Kur'ân'ın evrensel mesajlarını, modern dünyada nasıl yorumlanması gerektiği konusunda rehberlik edecektir. Âyetlerin iniş bağlamlarını anlamak, günümüz sorunlarına çözüm üretmede yardımcı olacaktır.

e. İslâm Dünyasında Birlik: Âyetlerin bağlamsal analizinin doğru yapılması, İslâm dünyasında birlik ve beraberliğin sağlanmasına katkıda bulunacaktır. Bu, farklı mezhepler ve gruplar arasında ortak bir anlayışın geliştirilmesine yardımcı olacaktır.

Bu çalışmada, Kur'ân tefsîrinde bağlamın belirleyici ve vazgeçilmez bir unsur olarak son derece hayâtî bir öneme sahip olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Kur'ân tefsîrinde bağlamın önemi, İslâm âlimleri tarafından “siyâk” kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Ancak ilk dönem tefsîr eserlerinde bu konunun doğrudan “siyâk” başlığı altında değil, daha çok âyet ve sûrelerin birbirleriyle olan münâsebetleri bağlamında incelendiği görülmektedir. Bazı ilk dönem kaynakları siyâkın önemine dikkat çekmiş olsalar da bu eserlerde siyâka duyulan ilgi genellikle bir değiniden öteye geçememiştir. Âyet ve sûrelerin birbirleriyle olan münâsebetlerini ele alan çalışmalar ise bu önemli konuya metodolojik bir yaklaşım sunmakta yetersiz kalmıştır.²

Âyetlerin birbirleriyle irtibâtını inceleyen münâsebât ilmi, kuşkusuz büyük bir değere sahip olmasına rağmen, muhtemelen zorluğu nedeniyle, müfessirler tarafından yeterince ele alınmamış bir alan olarak kalmıştır.³ Bu konuyla ilgili olarak Kâdî Ebû Bekr b. el-Arabî (öl. 543/1148) “*Sirâcu'l-mürîdîn*” isimli kitabında şöyle demektedir: “Münâsebât ilmi, Kur'ân âyetlerinin, anlamlarının tutarlılığıyla ve cümlelerinin düzeniyle tek bir kelime gibi birbirleriyle irtibâtlı oluşunu ortaya koyması bakımından son derece kıymetli

² Abdülmüteâl es-Saîdî, *en-Nazmu 'l-fenniyyü el-Kur'ân* (Mektebetü'l-Âdâbi bi'l-Cemâmeyyîzet), 4; Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 19.

³ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Fazl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 36; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 1429/2008), 2/630; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 19.

bir ilimdir. Bu alanda yalnızca bir âlim çalışma yapmış⁴ ve Bakara sûresindeki münâsebetler üzerine yoğunlaşmıştır. Sonrasında Yüce Allâh bize bu alana yönelme imkânı bahşetmiş ve bu konuda çalışma yapma fırsatı nasip olmuştur. Ancak, konuyla ilgilenen yeterli sayıda araştırmacı bulunmaması ve halkın konuya dair yanlış değerlendirme yapmasıyla karşı karşıya kaldığımızdan çalışmanın te'lîfine devam edilememiş; nihâyetinde sonuç Allâh'a havale edilmiştir.”⁵

Ebü'l-Hasen eş-Şehrabânî (öl.?), âyet ve sûreler arasındaki münâsebet ilminin ilk kez Bağdat'ta Ebû Bekr en-Nîsâbü'rî (öl. 324/936) tarafından ortaya konulduğunu belirtmektedir. Şehrabânî, münesebât ilmini daha önce hiç kimseden duymadıklarını ifade etmektedir. Nîsâbü'rî'nin dînî ve edebî ilimlerde mâhir ve geniş bilgiye sahip bir âlim olduğunu vurgulamaktadır. Kendisine, “Bu âyet neden bunun yanına konuldu, bu sûrenin şu sûrenin ardından gelmesinin hikmeti nedir?” şeklinde sorular yöneltildiğinde, kürsüye çıkarak bu konuda bilgi sahibi olmayan Bağdat âlimlerini eleştirerek kınadığını aktarmaktadır.”⁶

Bu konuda ilk defa kitâp te'lîf eden âlim, Ebû Hayyân'ın (öl.745/1344) hocası Ebû Ca'fer Ahmed b. İbrâhîm b. ez-Zübeyr el-Gırnâtî'dir (öl. 708/1308). “*el-Burhân fî münâsebeti tertîbi süveri'l-Kur'ân*” adlı eserini, sûrelerin birbiriyle olan irtibâtı konusu ile sınırlandırmıştır.⁷ Daha sonra Burhânüddîn b. Ömer el-Bikâî (öl. 885/1480) “*Nazmu'd-dürar fî tenâsübi'l-âyi ve's-süver*” adlı eseriyle bu alanda önemli bir katkı sağlamıştır. Bu kitâp, konu ile ilgili yazılmış en meşhûr eserlerden olup sûreler arasındaki münâsebet konusunda takip edilmesi gereken kâideleri ortaya koymuştur.⁸

Ayrıca konu ile ilgili Celâlüddîn es-Süyûtî (öl. 911/1505) “*Tenâsüku'd-dürar fî tenâsübi's-süver*” adlı bir eser kaleme almıştır. Bu kitâbın ilk baskısı 1986 yılında Beyrût'ta yapılmış olup toplamda 159 sayfadan oluşmaktadır.⁹ Süyûtî, ayrıca “*Esrâru*

⁴ Gerek Zerkeşî gerek Süyûtî bu âlimin kim olduğu hakkında bilgi vermemişlerdir. Biz de yaptığımız araştırmada bu âlimin kim olduğu hakkında bir bilgiye ulaşamadık.

⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 36-37; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/630; Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 5.

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 36-37; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 630; Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 5; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 20.

⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 36; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 630; Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 5.

⁸ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 630; Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 5.

⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tenâsüku'd-dürar fî tenâsübi's-süver*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986),

tertîbî'l-Kur'ân” isimli eserinde de sûrelerin tertîbiyle ilgili özel bir başlığa yer vermiştir.¹⁰ Çağdaş yazarlardan Abdülmüteâl es-Saîdî'nin (öl. 1966) “*en-Nazmu'l-fennî fî'l-Kur'ân*” adlı eseri de konu ile ilgili yazılmış önemli eserler arasında yer almaktadır.¹¹

Bazı âlimler ise münâsebât ilmini şiddetle eleştirmişlerdir. Bunlardan biri de İzzeddîn b. Abdusselâm (öl. 660/1262)'dır. “*Mecâzu'l-Kur'ân*” isimli eserinde münâsebet ilmine yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Ona göre, sözlerin tam anlamıyla anlaşılabilmesi için aralarında tutarlı bir bağın olması gerekir. Ancak bu bağın kurulabilmesi için sözün başlangıcından tâ sonuna kadar aynı konuda ve birbiri ile aynı döneme denk gelen zaman dilimlerinde söylenmiş olması gerekir. Lakin Kur'ân, 23 yıl boyunca farklı zamanlarda ve farklı konular ve hükümler ihtivâ eden bir kitâp olarak nâzil olmuştur. Bu nedenle, âyetler arasında zorlama ilişkiler kurmak, metnin doğasına aykırıdır. İzzeddîn b. Abdüsselâm, bu tür yorumların Kur'ân'ın anlam bütünlüğünü zedeleyebileceğini ve yanlış anlamalara yol açabileceğini savunmuştur. Ancak Veliyyüddîn el-Mellevî (öl. 774/1372) İzzeddîn b. Abdisselâm'ın (öl. 660/1262) Kur'ân âyetleri arasındaki münâsebetin imkânsızlığına dair eleştirisine yönelik olarak şu şekilde cevap vermiştir: “Âyetlerin farklı olaylara göre nâzil olması nedeniyle aralarında irtibât bulunmadığını iddia edenin görüşü, yalnızca bir vehimden ibârettir. Bu husûsta doğru olan, âyetlerin nüzûl bakımından muhtelif sebeplere, tertîb açısından ise belirli bir hikmete matûf olarak nâzil olduğudur.”¹²

Bu konuya diğerlerine kıyasla daha fazla eğilen müfessirler arasında şu isimler sayılabilir. Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1209)¹³, İbnu'l-Arabî (öl. 543/1148), Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. el-Hasen et-Tücîbî el-Harâllî (öl. 637/1240), İbnu Ebî'l-İsba' (öl. 654/1256) “*Bedîu'l-Kur'ân*”da, Muhammed b. Abdillâh el-Mursî (öl. 655/1257), el-Beydâvî (öl. 685/1286), “*Envâru't-tenzîl*'de”, Ebû Hayyân el-Endülüsi (öl. 745/1344) “*el-Bahru'l-muhî'te*”, Ebü's-Suûd (öl. 982/1574) “*İrşâdü aklî's-selîm*'de”, el-Alûsî (öl. 1270/1854) “*Rûhu'l-meânî*'de” gibi âlimler bu husûslara yeri geldikçe değinmişlerdir. Günümüzde ise Mûsâ Cârullâh (öl. 1949) “*Kur'ân-ı Kerîm'de İç Bütünlük; Sûrelerin Tertîbi ve Birbiriyle İlişkisi*” adlı eserinde ve Saîd Havvâ (öl. 1989) “*el-Esâs fî't-*

¹⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Esrâru tertîbî'l-Kur'ân*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Dâru'l-İ'tisâm, 1398/1978), 68-73.

¹¹ İsmâîl Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1991), 207.

¹² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, 37; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*, 630; Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 6; Süyûtî, *Tenâsüku'd-dürar fî tenâsübi's-süver*, 9.

¹³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmî'l-Kur'ân*, 36; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmî'l-Kur'ân*, 630; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 204-205; Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 19.

tefsîr”adlı eserinde konuyu ele almışlardır. Muâsır müfessirlerden Süleymân Ateş de tefsîrinde ara ara bu konuya değinmektedir.¹⁴ Ayrıca son dönemlerde hem Türkiye’de hem de Türkiye dışında konuyla alakalı çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında kitâp olarak yayımlanan eserlerin yanı sıra doktora ve yüksek lisans tezleri ile makaleler de bulunmaktadır. Bu eserlerden bazılarını başlıklar hâlinde sunmaya çalışacağız.

Yayımlanan Kitâplar:

Avnullâh Enes Ateş. “*Kur’ân Yorumunda Siyâkın Yeri -Zemahşerî’nin Keşşâf’ı Özelinde.*”

Halis Albayrak. “*Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine.*”

Mehmet Faik Yılmaz. “*Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet.*”

Mustafa Ünver. “*Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü -Bütünlük Üzerine-.*”

Doktora Tezleri:

Fatih Tiyek. “*Kur’ân’ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meâllerdeki Bağlamsal Sorunlar.*”

Habip Gül. “*Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi.*”

Nurettin Çiftçi. “*Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsîri.*”

Yasir Adel Zaynal Albayâtı. “*Tefsîrde Bağlam (Siyâk) ve El-Muharrerü’l-Vecîz Örneği.*”

Yüksek Lisans Tezleri:

Abdulkaki Güneş. “*Kur’ân’da Âyet ve Âyet Bütünlüğü.*”

Ayşe ARA. “*Kur’ân’da Sûre Bütünlüğü ve Simetrik Anlatım Yaklaşımının Değerlendirilmesi.*”

H. Yûsuf Yılmazoğlu. “*Kur’ân Tefsîrinde Bağlamsalcı Yaklaşım: Nasr Hâmid Ebû Zeyd Örneği.*”

Muhammed Saqaan. “*Kur’ân-ı Kerîm Kıssalarında Müteşâbih Lafızların Anlaşılmasında Bağlamın Etkisi -Âdem, İbrâhîm, İsmâîl ve Îsâ Kıssaları Çerçevesinde-*”

¹⁴ Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 20-21.

Muhtâr Muhammed Muhdar Ahmed. *es-Siyâku 'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri 'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbîkiyyeten-*.

Makale:

Abdulkadir Karakuş. “Kur’ân Meâllerinde Bağlama Riâyet Etmenin Önemi”

Ali Bakkal. “Kur’ân’ı Anlamada Siyâk-Sibâkın Önemi”

Mehmet Altın. “Kur’ân’ın Beyânî İ’câzı Bağlamında Hurûf-u Mukattaa”

Mustafa Ünver. “Kur’ânî Siyâkın Metinsel Boyutları Üzerine Yeni Bir Öneri”

Nihat Uzun. “Hz. Peygamber’in Tefsîrinde ‘Bağlam’ Meselesi”

Osman Güman. “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîku’l-İd Örneği”

Yunus Ekin. “Siyâk Kavramı’nın Semantik Analizi”

Bu çalışmada, daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak, Türkçede yaygın olarak kullanılan “siyâk ve sibâk” terimlerinin hem klasik hem de çağdaş Arapça kaynaklar ışığında incelenmesi sonucunda, bu iki kavramı kapsayacak şekilde yalnızca “siyâk” teriminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu tespit, ilgili kaynaklara atıf yapılarak desteklenmiştir. Ayrıca, Türkiye’de toplum üzerinde etkili olan kurumlar, akademisyenler ve yazarların yazılı ve görsel yayınlarında, âyetlerin bağlamına dikkat edilmeden yapılan tefsîrlerde çeşitli sorunların ortaya çıktığı, somut örneklerle ortaya konulmuştur. Bunun yanı sıra, “Kurtubî’nin tefsîrinde siyâkın etkisi” Türkiye’de daha önce ele alınmamıştır. Yemen’de yapılan bir yüksek lisans tezinde bu konu incelenmiş ancak söz konusu çalışmada genellikle sadece Kurtubî’nin görüşleri aktarılmıştır. Bu çalışmada ise, Kurtubî’nin görüşlerinin yanı sıra, diğer müfessirlerin konuya ilişkin yorumları da değerlendirilerek mukayeseli bir analiz sunulmuştur.

Bu çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, önemi ve amacı, kullanılan araştırma yöntemi ile bu araştırmanın katkı sağlayacağı alanlar ele alınmış, ayrıca siyâk konusu ile ilgili yapılan çalışmalar hakkında bilgi sunulmuştur. Bunun yanı sıra, İmâm Kurtubî’nin hayâtı, ilmî şahsiyeti ve özellikle tefsîri hakkında kapsamlı bilgiler sunulmuştur.

Birinci bölümde, “Siyâkın/Bağlaman Tanımı ve Kur’ân Tefsîrine Etkisi” başlığı altında siyâk ve sibâk terimlerinin lûgat ve ıstılâhî tanımları yapılmış ve siyâk ile bağlantılı bazı kavramlar ele alınmıştır. Nassların anlaşılmasında siyâkın önemine vurgu yapılmış, ardından siyâk çeşitleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca, tefsîrlerde ve Türkiye’deki kurumlar ile akademisyenlerin âyetleri ele alış biçimleri örneklendirilerek, bağlamanın önemi ve bağlama dikkat edilmemesinin doğurabileceği sorunlar üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise, Kurtubî’nin “*el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*” adlı eserinde bağlama verilen önem ve bağlamanın bir yöntem olarak nasıl kullanıldığı detaylı örneklerle açıklanmıştır.

Kurtubî’nin Hayâtı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

İmâm Kurtubî, tam adıyla Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî Endülüs’ün Kurtuba (bugünkü adıyla İspanya’nın Cordoba şehri) şehrinde dünyaya gelmiştir. Kurtubî’nin doğum tarihi kesin olarak tespît edilememekle birlikte, VI/XII. yüzyılın sonları ile VII/XIII. yüzyılın başları arasında bir döneme tekâbül ettiği tahmîn edilmektedir.¹⁵

Kurtubî tefsîrinde belirttiğine göre 627/1230 yılının Ramazân ayının üçüncü gününde Kurtuba’da halkın işlerine devam ettiği bir sırada, Hristiyan İspanyollar tarafından düzenlenen bir baskında birçok kişi öldürülmüş veya esir alınmıştır. Bu saldırıda babası da hayâtını kaybetmiştir.¹⁶ el-Kasabî, Kurtubî’nin hayâtının belirsizliklerle dolu olduğunu belirtmekle beraber, babasının vefâtıyla ilgili yaptığı açıklamalardan yola çıkarak Kurtubî’nin doğum tarihini yaklaşık olarak belirlemeye çalışır ve şunları söyler: “Kurtubî, Muvahhidler döneminde doğmuştur. Eğer Kurtubî’nin hicrî VI. yüzyılın son çeyreğinde ya da bundan bir süre öncesinde doğduğu varsayılırsa, onun Halife Yakub b. Yûsuf b. Abdu’l-Mü’min (580-595 / 1184-1199) döneminde dünyaya gelmiş olması muhtemeldir.”¹⁷

¹⁵ Mahmud Zalat Kasabî, *el-Kurtubî ve menhecühü fi’t-tefsîr* (Beyrût-Lübân: el-Merkezü’l-Arabiyyü li’s-Sekâfeti ve’l-Ulûm), 6.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî (Beyrût-Lübân: Müessesetü’r-Risâle, 1428/2006), 5/412.

¹⁷ Kasabî, *el-Kurtubî ve menhecühü fi’t-tefsîr*, 8; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi’l-Kur’ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2005), 1/14.

Babasının harman yerinde ürünlerini topladığı sırada öldürülmüş olması, Kurtubî'nin ekonomik açıdan orta halli, çevresinde fazla bilinmeyen ve geçimini tarımla sağlayan bir aileye mensûb olduğunu göstermektedir.¹⁸

Kurtubî, gençlik yıllarında ailesinin geçimine katkıda bulunmak amacıyla, Kurtuba dışında bulunan ve “Yahûdî Mezarlığı” diye anılan bir alandan, içerisinde kemik, et, kıl ve deri parçalarının bulunduğu toprakları hayvan gücüyle taşıyarak, bu malzemeyi kiremit üretiminde kullanılan bir te'sise naklettiğini ifade etmektedir.¹⁹

Ailesinin geçimine katkı sağlamanın yanı sıra ilmî faaliyetlerden de geri kalmayan Kurtubî, eğitim faaliyetlerinin ilk yıllarını Kurtuba'da geçirmiştir. Burada, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kaysî (İbn Ebû Hucce) (öl. 643/1245), Rebî b. Abdurrahmân b. Ahmed el-Eş'arî (öl. 633/1235) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Kutrâl el-Ensârî (öl. 651/1253) gibi dönemin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. 633/1236 yılında Kastilya-Leon Kralı III. Fernando'nun kuvvetleri tarafından Kurtuba'nın işgal edilmesi üzerine şehirden ayrılarak İskenderiye'ye gitmiş²⁰ ve burada, Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî el-Kurtubî (İbnü'l-Müzeyyen) (öl. 656/1258) isimli âlimden *el-Müfhim fî şerhi sahihi Müslim* adlı eserinin bir kısmını dinlemiştir.²¹ Ayrıca Hâfız el-Münzirî (656/1258), Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revvâc (öl. 648/1250) ve Ebû Muhammed Abdülmü'tî b. Mahmûd en-Nahvî el-Lahmî'den (öl. 637/1241) de istifade etmiştir. Şehâbeddîn el-Karâfî (öl. 684/1286) ile birlikte Feyyûm bölgesine ilmî bir seyahatte bulunmuş, 647/1249 yılında Mansûre'ye uğrayarak burada Ebû Ali Hasan b. Muhammed el-Bekrî'den (öl. 656/1258) ders almıştır.²² Kâhire'de bir süre kaldıktan sonra, Mısır'ın Saîd bölgesinde yer alan Münyetü Benî Hasîb'e yerleşmiş ve ömrünün kalan kısmını burada

¹⁸ Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002), 17; Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed.” *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/455.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*, thk. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425/2003), 1/168; Gülşen, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 17.

²⁰ Kurtubî'nin yaşadığı dönemin siyâsî ve sosyo-ekonomik durumlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Arif Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000), 12-32; Gülşen, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 1-14; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/13-16.

²¹ Ebü'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Ali b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcu'l-müzhîb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr (Kâhire: Dâru't-Turâs), 2/309; Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısırî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 2/70.

²² Kurtubî'nin hocalarına dair daha geniş bilgi için bk. Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 41-49; Gülşen, *Kurtubî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl*, 19-24; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/17-22.

geçirmiştir. Kendisine öğrencilik yapmış şahsiyetler arasında oğlu Şehâbeddîn Ahmed (öl. 731/1330), İbnü'z-Zübeyr (öl. 708/1307), İsmâîl b. Muhammed b. Abdülkerîm (öl. 709/1308), Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Meymûnî (öl. ?) ve Ziyâeddîn Ahmed b. Ebü's-Suûd es-Satrîcî (öl. ?) gibi isimler zikredilmektedir.²³

13. yüzyılın önde gelen İslâm âlimlerinden biri olan İmâm Kurtubî, döneminin ilim ehli tarafından övgüyle anılmıştır. Kendisi, sâlih bir kul, ilim ve takvâ sahibi bir âlim, aynı zamanda dünyaya meyletmeyip âhirete yönelen zâhid bir kişi olarak tanınmıştır. Zühd anlayışını hayâtına tam anlamıyla yansıtmış, dünya nimetlerine ve gösterişe tamamen sırt çevirerek, sade bir yaşam tarzını benimsemiş, yalnızca bir elbise ve bir takke ile hayâtını sürdürmüştür. Vaktinin büyük bir kısmını Allâh'a ibâdete ve ilmî faaliyetlere ayırmış; bu süreçte, ilim dünyasına önemli katkılar sunan değerli eserler kaleme almıştır.²⁴

Özellikle tefsîr, kırâat, hadîs, fıkıh, kelam, tarih, lügat ve şiir gibi ilim dallarında geniş bir vukûfiyete sahip olduğunu te'lif ettiği eserlerle ortaya koyan İmâm Kurtubî,²⁵ Zehebî (öl. 1397/1977) tarafından “ilimde bir derya” olarak nitelendirilmiş; diğer müellifler tarafından da benzer şekilde övgüyle anılmıştır.²⁶ Kurtubî, eserlerinde Ehl-i Sünnet çizgisini benimseyerek savunmuş; Mu'tezile başta olmak üzere İmâmiyye, Râfiziyye ve Kerrâmiyye gibi mezhep ve fırkalara yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Mâlikî mezhebine mensûb olmasına rağmen mezhep taassubuna karşı bir tutum sergilemiş, taklîtçiliği metodolojik olarak benimsemediğini ifade etmiştir. Kitâp ve Sünnet temelli tasavvuf anlayışına sahip mutasavvıfların görüşlerini dikkate almasına rağmen, cehalet ve hurafeler üzerine inşâ edilen sûfî eğilimleri eleştirel bir yaklaşımla değerlendirmiştir.²⁷

Ayrıca Kurtubî, döneminin devlet adamlarını açık ve cesur bir biçimde eleştirmiştir. Nisâ Sûresi 59. ve A'râf Sûresi 86. âyetlerinin tefsîrini yaparken, yöneticilere itâatin yalnızca Allâh'a itâate aykırı olmayan husûslarla meşrû olabileceğini; günah ve isyan içerikli durumlarda ise bu itâatin kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir. Bu görüşlerini temellendirirken, İbn Huzeymendâd'ın (öl. ?) düşüncelerinden istifade etmiştir. Kurtubî,

²³ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26/455.

²⁴ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzhîb*, 2/308-309; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/69; Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kalem, 1407/1987), 2/500.

²⁵ Gülşen, *Kurtubî Tefsîrinde Esbâb-ı Nüzûl*, 26.

²⁶ Gülşen, *Kurtubî Tefsîrinde Esbâb-ı Nüzûl*, 24-25.

²⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/436-438.

dönemin yöneticilerinin rüşvet aldıklarını, hukûka aykırı davrandıklarını, kişisel menfaatleri doğrultusunda hüküm verdiklerini ve Allâh'ın dîninde tahrîflere yol açtıklarını ileri sürerek onları sert bir şekilde eleştirmiştir.²⁸

Sonuç olarak İmâm Kurtubî, aldığı eğitim ve yetiştirdiği talebelerle İslâm ilim geleneğinde kalıcı izler bırakmıştır. Hocalarından aldığı ilmî mîrâsı talebelerine aktarmış ve böylece İslâm dünyasında önemli bir ilim halkasının oluşmasına katkıda bulunmuştur. İmâm Kurtubî'nin eserleri ve yetiştirdiği talebeler, onun ilmî mîrâsını yaşatmış ve sonraki nesillere aktarmıştır.

Mütevazı kişiliği ile tanınan Kurtubî'nin doğum tarihi her ne kadar tam olarak bilinmiyorsa da vefât tarihi ilim çevrelerinde ittifâkla kabul edilmiştir. 9 Şevval 671 (29 Nisan 1273) Pazartesi gecesi²⁹ Münyetü Benî Hasîb'de vefât etmiş ve aynı yerde defnedilmiştir. Kabri, 1971 yılında kendisi adına inşâ edilen camideki türbesine nakledilmiş olup halen ziyarete açık bulunmaktadır.³⁰

İmâm Kurtubî, İslâm ilimleri sahasında pek çok değerli eser kaleme almıştır. Bunlardan en önemlileri şu şekilde sıralanabilir:

1- *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*: İmâm Kurtubî'nin en önemli ve en tanınmış eseri olup kapsamlı içeriğine rağmen ilmî çevrelerde büyük ilgiye mazhar olmuş ve çeşitli baskıları yapılmıştır.³¹ Tefsîrin mukaddimesi, Alâeddîn Ali Rızâ tarafından “*el-Vecîz fezâ'ili'l-Kitâbi'l-'Azîz*” ve Muhammed Talha Bilâl Münyar tarafından “*Mukaddimetü tefsîri'l-İmâm el-Kurtubî*” adıyla yayımlanmıştır.³² Ayrıca, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından mukaddimenin bir kısmı “*Fezâ'ilü'l-Kur'ân ve âdâbü't-tilâve*” adıyla neşredilmiştir. Muhammed Kerîm Râcih de “*Muhtasaru tefsîri'l-Kurtubî*” adıyla bir özet çalışması yapmıştır. Bunun yanı sıra, Hasan Mahmûd Selmân ve Cemâl Abdüllatîf ed-Desûkî, eserin fıkıh konularına göre düzenlenmiş bir fihristini “*Keşşâf tahlîlî li'l-mesâili'l-fıkhiyye fî tefsîri'l-Kurtubî*” adıyla hazırlamışlardır. M. Beşir Eryarsoy ise bu önemli tefsîri Türkçe'ye kazandırmıştır.³³

²⁸Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/429, 9/283; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26/455; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 40.

²⁹İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzhîb*, 2/309; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/70; Kasabî, *el-Kurtubî ve menhecühü fî't-tefsîr*, 6.

³⁰Kasabî, *el-Kurtubî ve menhecühü fî't-tefsîr*, 30.

³¹Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 5.

³²Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 6.

³³Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, 26/455.

2- *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-Âhire*: Müellifin “*el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*” adlı eserinde sıkça referans verdiği tek cilt ve oldukça hacimli olan bu eser âhi-retle ilgili müstakil olarak yazılan ilk ve en muhtevâlî eserlerdendir.³⁴ Eserin çeşitli baskıları yapılmıştır. Bu eser üzerine Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (öl. 973/1565) tarafından “*Muhtasaru tezkireti'l-Kurtubî*”, Ahmed b. Muhammed b. Ali es-Sühaymî tarafından “*et-Tezkiretü'l-fâhire fî ahvâli'l-âhire*”, Muhammed İbrâhim Selim tarafından ise “*Yevmü'l-feze'i'l-ekber*” adıyla üç ayrı ihtisâr bulunmaktadır. Şa'rânî'nin ihtisârı ise Hasan Tahsin Emiroğlu (öl. 1988) tarafından özetlenerek “*Tezkire-i Kurtubî*” adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. “*et-Tezkire*” üzerine yapılan şerhlerden bir diğeri de Süyûtî tarafından yapılan “*Şerhu's-sudûr fî şerhi hâli'l-mevtâ fî'l-kubûr*” başlıklı çalışmadır. Kısaca “*Kitâbü'l-berzah*” olarak şöret bulan bu şerhin Farsça'ya da tercümesi yapılmıştır.³⁵

3- *el-İ'lâm bimâ fî dîni'n-Nasârâ mine'l-fesâd ve'l-evhâm ve izhâri mehâsini dîni'l-İslâm ve isbâtî nübüvveti nebiyyinâ Muhammed Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm*: Tuleytula (Toledo) şehrinde kimliği bilinmeyen bir müellif tarafından kaleme alınıp Kurtuba'ya gönderilen bir risâleye reddiye olarak yazılan bu eser, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından neşredilmiştir. Yayıncı, eserin kapağında müellifin adını yalnızca “*el-İmâm el-Kurtubî*” olarak zikretmiş, yazma nüshanın sonunda müstensih tarafından belirtilen “*eserin yazımı 726/1326 yılında tamamlandı*” şeklindeki ferağ kaydından hareketle, eserin başka bir Kurtubî'ye ait olabileceğini ileri sürmüştür. Ayrıca, İbn Ferhûn'un müfessir Kurtubî'nin eserleri arasında bu eseri zikretmemesini de bu görüşüne delil olarak sunmuştur. Ancak, müelliflerin eserlerinin vefâtlarından yüzyıllar geçtikten sonra dahi istinsah edilebildiği olgusu dikkate alındığında söz konusu tereddüdün geçerliliği sorgulanabilir. Nitekim, eserin Köprülü Kütüphanesi'nde bulunan iki farklı nüshasında, müellif ismi birinde “*Muhammed b. Ahmed b. Ferh el-Kurtubî*”, diğesinde ise “*İbn Ferh el-Kurtubî*” şeklinde kayıtlıdır. Bu eserin tahkîkini yapan Fâiz Saîd Sâlih, 1405/1985 yılında Mekke'deki Câmiatü Ümmi'l-Kurâ'da bu çalışmayı doktora tezi olarak hazırlamıştır.³⁶

³⁴ Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 52.

³⁵ Altıkulaç, “*Kurtubî, Muhammed b. Ahmed*”, 26/456; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 52-54.

³⁶ Altıkulaç, “*Kurtubî, Muhammed b. Ahmed*”, 26/455-456.

4- *el-Esmâ fî şerhi esmâi'l-lâhi'l-hüsnâ*: Müellifin *el-Câmi* 'de pek çok atıfta bulunduğu ve Allâhu Teâlâ'nın esmâ-ı hüsnâsını izâh eden bu eser Muhammed Hasan Cebel'in tahkikiyle yayımlanmıştır.³⁷ Ayrıca muhtelif kütüphanelerde yazma nüshaları bulunmaktadır.³⁸

5- *el-Î'lâm fî ma 'rifeti mevlidi'l-Mustafâ 'Aleyhi's-Salâtü ve's-Selâm (el-Î'lâm bi-mevlidi'n-nebiyyi 'Aleyhi's-Selâm)*: Eserin bir nüshası, *el-Î'lâm fî mâ yecibü 'ale'l-enâm min ma 'rifeti mevlidi'l-Mustafâ 'Aleyhi's-Selâm* adıyla Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır.³⁹

6- *Urcûze fî esmâ 'i'n-nebiyyi Sallallâhü Te 'âlâ 'Aleyhi ve Sellem*: Hz. Peygamber'e nispet edilen üç yüzden fazla ismin bir araya getirilerek açıklamalarının yapıldığı ifade edilen söz konusu eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı husûsu kesinlik kazanmamıştır.⁴⁰

7- *Kam 'u'l-hurs bi'z-zühdi ve'l-kanâ'a ve reddü züllî's-suâli bi'l-kesb ve's-sinâ'a*: Eserin adı bazı kaynaklarda ve müellifin tefsîrinin değişik baskılarında çeşitli şekillerde zikredilmektedir. Mecdî Fethî es-Seyyid, bu eseri yayımlamış olup eserin ikinci kısmını "*el-Kefâf ve'l-kanâ'a*" ve üçüncü kısmını "*ez-Zühd*" başlıkları altında ayrı ayrı neşretmiştir. Ayrıca Müs'ad Abdülhamîd Muhammed es-Sa'denî tarafından eserin tahkiki gerçekleştirilmiştir.⁴¹

8- *et-Tezkâr fî efdali'l-ezkâr*: Kurtubî bu kitâbı Nevevî'nin (öl. 676/1277) *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'an* adlı eserinin metodolojisine uygun olarak kaleme almıştır. Ancak Nevevî'nin eserinden daha doyurucu ve daha kapsamlı olduğu ifade edilen kitâp⁴², kırk babdan oluşmaktadır.⁴³

9- *et-Takrîb li-kitâbi't-temhîd*: İbn Abdilberr en-Nemerî'nin (öl. 463/1071)) "*et-Temhîd limâ fî'l-muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*" adlı eseri üzerine yapılmış bir çalışma olup bir nüshası Fas Karâviyyîn Kütüphanesi'ndedir.⁴⁴

³⁷ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/455.

³⁸ Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 55.

³⁹ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/456.

⁴⁰ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/456.

⁴¹ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/456; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 56.

⁴² İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzhîb*, 2/309.

⁴³ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/456; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 54-55.

⁴⁴ Altıkulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", 26/456; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 57.

10. Şerhu't-tekassî: İbn Abdülber en-Nemerî'nin “*et-Tekassî li-hadîsi 'l-muvatta' ve şüyûhi 'l-İmâm Mâlik*” adlı eseri üzerine kaleme alınmış bir şerh olup eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır.⁴⁵

11. el-Misbâh fi'l-cem' beyne'l-ef'âl ve's-sıhah: “*Muhtasarü's-Sıhah*” adıyla da anılan bir eser olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde muhafaza edilmektedir.⁴⁶

el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân Tefsîri'nin Genel Özellikleri

Kurtubî, tefsîrini te'lif etme gerekçesini şu ifadelerle dile getirmektedir: “Kur'ân-ı Kerîm, semâ emininin (Cebrâîl) arz eminine (Hz. Muhammed) inzâl buyurduğu, farz ve sünneti beyân eden tüm şer'î ilimleri müstakil olarak ihtivâ eden ilâhî bir kitâptır. Bu nedenle, hayâtım boyunca bu yüce kitâpla meşgûl olmayı, ona muhtasar birtakım açıklamalar yapmak sûretiyle bütün gayretimi bu yolda sarf etmeyi uygun gördüm. Hazırlayacağım bu muhtasar açıklamanın, birtakım tefsîr, lügat, i'rab ve kırâat ile ilgili nükteleri ihtivâ etmesini arzu ettim.”⁴⁷

Ayrıca takip ettiği usûlü ise şöyle izâh etmektedir: “Sözleri ait oldukları kimse-lere, hadîsleri ise ilgili musannıflarına nispet edeceğim. Zira, bir sözün sahibine nispet edilmesinin ilmin bereketinden olduğu söylenmiştir.” Ayrıca, bu husûsa özellikle dikkat edeceğine ifade ederken, kendisini buna sevk eden sebepleri de şu şekilde izâh etmektedir: “Fıkıh ve tefsîr kitâplarında, hadîslerin çoğu zaman müphem şekilde zikredildiği ve bu nedenle, hadîs kaynaklarına vukûfiyeti olmayanların bu rivâyetlerin hangi eserde yer aldığını tespît edemediği görülmektedir. Bu durum, yeterli bilgiye sahip olmayan kişileri tereddüde düşürmekte, sahîh olanla olmayanı ayırt etmelerini zorlaştırmaktadır. Hâlbuki bu ayrımı yapabilmek önemli bir ilmî yeterliliği gerektirmektedir. Bu nedenle, bir hadîsin, onu kaydeden imâmların eserlerine nispet edilmeden delil olarak kullanılmasının ilmî açıdan geçerliliği yoktur. Biz de bu eserimizde benzer nitelikteki bazı meselelere dikkat çekmeye gayret göstereceğiz.”⁴⁸

Ben, müfessirler tarafından aktarılan kıssaları ve tarihçilerin rivâyet ettiği pek çok haberi çalışmamda dikkate almayacağım. Ancak, kaçınılmaz olanlar ve açıklama açısından zorunlu görülenler bu kapsamın dışındadır. Bunun yerine, ahkâm âyetlerine odaklanarak, bu âyetlerin anlamını aydınlatan ve ilim talep edenlerin ihtiyaçlarını karşılayan

⁴⁵ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed” 26/456; Gezer, *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*, 557.

⁴⁶ Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed.” 26/456.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/7.

⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/8.

belirli husûslara dair açıklamalara yer vermeyi daha uygun gördüm. Bu doğrultuda, bir veya birden fazla hüküm ihtivâ eden herbir âyeti izâh ederken, âyetin nüzûl sebepleri, garip lafızların ve hükümlerin açıklamasına dair birtakım meseleleri (başlıkları) açıklama yoluna gittim. Eğer âyet-i kerîme herhangi bir hüküm içermiyorsa, yalnızca o âyet ile ilgili tefsîr ve te'v'il türünden izâhatı zikretmekle iktifa ettim ve bu yöntemi kitâbın tamamında sürdürdüm.”⁴⁹

Kurtubî'nin tefsîri, yaklaşık yüz sayfalık kapsamlı bir mukaddimeyle başlamaktadır. Bu mukaddime, ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde Kur'ân ilimlerine dair geniş bir inceleme sunmaktadır. Kurtubî, âyetleri tefsîr ederken öncelikle Kur'ân âyetleri ve hadîslerle açıklamalar yapmaya büyük önem vermiş; ayrıca sahâbe ve tâbiînin görüşlerinden de yararlanmıştır. Kur'ân kelimelerinin anlamlarını detaylı şekilde açıklamış ve kırâat farklılıkları hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Her daim delillere dayalı görüşleri benimsemiş ve bu görüşleri tereddüt göstermeksizin savunmuştur. Kurtubî'nin âyet ve hadîslerin anlamlarını yorumlama konusundaki yetkinliği, “Ben derim ki” başlığı altında yapılan değerlendirmelerde açıkça gözlemlenmektedir. Müfessir, âyetleri tefsîr ederken birçok kaynaktan alıntılarda bulunmuş; bu süreçte yalnızca nakletmekle kalmamış, aynı zamanda nassları delil olarak kullanmış ve eksiklikler ile yanlışlıkları eleştirerek tenkîdlerde bulunmuştur.⁵⁰ Burhâneddîn İbn Ferhûn (öl. 799/1397), Kurtubî'nin tefsîri hakkında şu övgü dolu ifadeleri kullanmıştır: “*el-Câmi*” tefsîri, tefsîrlerin en faydalısı olup kıssaları ve tarîhî rivâyetleri çıkararak yerine Kur'ân'ın hükümlerini, delil çıkarımını, kırâatleri, gramatik analizleri, nâsîh ve mensûh olanları eklemiştir.”⁵¹

Beşir Eryarsoy, Zehebî'nin değerlendirmelerine dayanarak Kurtubî'nin tefsîr metodolojisini şu şekilde özetlemektedir:

a. Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri: Kurtubî, tefsîrinde öncelikle Kur'ân âyetlerini yine Kur'ân âyetleriyle açıklamaya özen göstermiştir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içinde anlaşılmasını sağlamayı hedeflemiştir.

b. Sünnetin Kullanımı: Âyetlerin tefsîrinde Hz. Peygamber'in sünnetine ve hadîs kitâplarına büyük önem vermiş, bu rivâyetleri âyetlerin anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde irtibâtlandırmıştır.⁵²

⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/8.

⁵⁰ Gülşen, *Kurtubî Tefsîrinde Esbâb-ı Nüzûl*, 27-28.

⁵¹ İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu'l-müzhîb*, 2/309; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/69-70.

⁵² Daha geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/80-81.

c. Sahâbe ve Tâbiîn Rivâyetleri: Tefsîrinde, sahâbe ve tâbiînden gelen rivâyetlere yer vermiştir. Bu rivâyetleri, âyetlerin tefsîrinde destekleyici unsurlar olarak değerlendirmiştir.⁵³

d. İcma'ya Riâyet: Sahâbe arasında bir görüş birliği mevcutsa ve tâbiîn arasında da bu görüş destekleniyorsa, Kurtubî genellikle bu ittifâkın dışına çıkmamıştır.

e. Delil Temelli Tercîh: Sahâbe veya tâbiîn arasında ihtilâflı görüşler bulunduğu, Kurtubî daha güçlü bulduğu delili tercîh etmiş ve bu tercîhini gerekçelendirmiştir.

f. Kırâat Farklılıkları: Zaman zaman kıraat farklılıklarına dair açıklamalarda bulunmayı ihmâl etmemiştir.⁵⁴

Bu özellikler, onun tefsîrinin rivâyet tefsîri niteliği taşıdığını ortaya koyarken; aşağıda sıralanacak husûslar ise eserin aynı zamanda dirâyet tefsîri özelliklerine sahip olduğunu göstermektedir.

a. Ashâb ve Tâbiîn'den aktarılan ihtilâflı görüşler arasında tercîhte bulunarak delil değerlendirmesi yapmıştır.

b. Tefsîrin isminden de anlaşılacağı üzere, Kur'ân ahkâmına dair açıklamalara özel bir önem atfetmiştir.

c. Hem fikhî hem de itikâdî mezheplerin görüş ayrılıklarını ele alarak mukayeseli değerlendirmelerde bulunmuştur.

d. Lügavî tahlillere ve âyetler ile sûreler arasındaki münâsebetlere de zaman zaman yer vermiştir.⁵⁵

Yukarıda sayılan bu nitelikler dikkate alındığında, Kurtubî tefsîrinde hem rivâyet hem de dirâyet yöntemlerinin başarılı bir biçimde kaynaştırıldığı ve bu iki usûlün birleştiği bir tefsîr örneği olduğu söylenebilir.⁵⁶

⁵³ Daha geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/82,84-85.

⁵⁴ Daha geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/83-84.

⁵⁵ Daha geniş bilgi için bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/82-83, 86-88.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy, 1/76.

BİRİNCİ BÖLÜM

SİYÂKIN/BAĞLAMIN TANIMI VE KUR'ÂN TEFSİRİNE ETKİSİ

1. 1. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Kavramsal Çerçevesi

Siyâk konusunun daha iyi kavranabilmesi amacıyla, bu bölümde öncelikle konu bağlamında zikredilen “siyâk” ve “sibâk” kavramlarının sözlük ve terim anlamları üzerinde durulacaktır.

1.1.1. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Lügat Anlamı

Siyâk (سِيَّاق) kelimesi سَاق – يَسُوق – سِيَّاقًا kök kelimesinden gelen bir mastardır. Aslı سَاق olan siyâk kelimesinin “س/sin” harfinin harekesinin esre olmasından dolayı vav harfi “ي/ya” harfine dönüşmüştür.⁵⁷ Sözlükte “göndermek, sevk etmek, sürmek, salmak, can çekişmek, ölmek, liderlik yapmak, mehir, neredeyse” gibi anlamlara gelmektedir. Örneğin Araplar deveyi sürmek anlamında “سَاقِ الْإِبِلِ وَ غَيْرَهَا” veya “سَاقِ الْمَاشِيَةِ” (*Deveyi ve onun dışındakilerini sürdü*) tabirini kullanırlar.⁵⁸ Ayrıca hadîste de yine benzer bir kullanım olduğunu görmekteyiz. Enes’ten şöyle rivâyet edildi: “Nebî (s.a.s.) hanımlarının yanına geldi. Enceşe adında bir kılavuz onların develerini yönlendiriyordu. Peygamber ona dedi ki: ‘Ey Enceşe! Kristalleri taşırken yavaş ve dikkatli ol.’”⁵⁹

⁵⁷ İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî (Kâhire: Dâru'l-Meârif), “svk”, 2154; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Alî Hilâlî (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1408/1987), “svk”, 25/475.

⁵⁸ İbn Manzûr, “svk”, 2153; Zebîdî, “svk”, 25/474; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009), “svk”, 573; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed, el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, thk. Enes Muhammed eş-Şâfiî-Zekerîyyâ Câbir Ahmed (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), “svk”, 824; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), “svk”, 1/484.

⁵⁹ عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم، أتى على أزواجه وسواق يسوق بهن يقال له: أنجشة، فقال: «ويحك يا أنجشة رويدا سوقك بالقوارير».

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2002), “Kitâbu'l-Edeb”, 90 (No. 5797); “Kitâbu'l-Edeb”, 95 (No. 5809); “Kitâbu'l-Edeb”, 111 (No. 5849); “Kitâbu'l-Edeb”, 116 (No. 5856-5857); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1991), “Kitâbu'l-Fedâil”, (No:2323); İbn Manzûr, “svk”, 2154; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 20/274 (No. 12944).

ساق فلان من امرأته “Kadına mehrini gönderdi.” Veya ساق فلان من امرأته “Karısına mehrini verdi.”⁶⁰ Aynı şekilde ليس فيه ماء “Rüzgâr içinde yağmur bulunmayan bulutu yürüttü.”⁶¹ cümlesinde yürüttü/sevketti manâsında kullanılmıştır.

كان يسوق أصحابه “Arkadaşlarına, ashâbına liderlik ediyordu” veya “onları önlerine alıp tevazuu sebebiyle arkalarından gidiyordu.”⁶² Araplar, orduyu önlerine alıp onları sevk eden ve artlarından kendilerini muhâfaza edenler anlamında الساقة ifadesini kullanmışlardır.⁶³

وساق بنفسه سياقا “Rûhunu teslim etti.”⁶⁴ Cümlesindeki sâk kelimesi teslim etme anlamında kullanılmıştır.

يُقال ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساقٍ واحدة “Falanca kadın ard arda üç erkek çocuk doğurdu.” Cümlesinde kullanılan sâk kelimesi bir mütâbaat ve peşpeşelik anlamında kullanılmıştır. Yani kadın arada hiçbir kız çocuğu olmadan ard arda üç erkek çocuk doğurdu anlatılmıştır.⁶⁵

هو يسوق الحديث أحسن سياق “Bu söz sana söyleniyor (sevkediliyor).” إليك يساق الحديث “O, sözünü siyâkın en güzel yerinde söyler. Yani “Taşı gedigine koyar.”⁶⁶ Bu bağlamda benzer kullanımlara örnek teşkil eden âyetler, dipnotta belirtilen numaralar aracılığıyla incelenebilir.⁶⁷

تساوقت الإبل “Develer birbirlerini takip ettiler.” İfadesinde de ardışıklık ve yönlendirme anlamı taşıyan bir sevk olgusu dikkati çekmektedir. Bu kullanım, ardıl bir düzeni ve düzenli ilerleyişi ima etmektedir.⁶⁸

Aynı kökten türeyen “السوق / es-sûk” kelimesinin çarşı ya da pazar anlamında kullanılması, bu mekânlara satış amacıyla mal sevk edilmesi, yönlendirilmesi veya gönderilmesi sebebiyledir. Benzer şekilde, evlilik öncesinde kadına verilen mehre “siyâk” denmesi de bu anlam yapısıyla bağlantılı olabilir. Zira eski Arap toplumunda mehir genellikle

⁶⁰ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebîdî, “svk”, 25/475; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824; Zemahşerî, “svk”, 1/484.

⁶¹ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebîdî, “svk”, 25/476; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824; Zemahşerî, “svk”, 1/484.

⁶² İbn Manzûr, “svk”, 2154.

⁶³ Zebîdî, “svk”, 25/474; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824; Zemahşerî, “svk”, 1/484.

⁶⁴ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebîdî, “svk”, 25/475; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824.

⁶⁵ İbn Manzûr, “svk”, 2155-2156; Zebîdî, “svk”, 25/472; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824; Zemahşerî, “svk”, 1/484.

⁶⁶ Zemahşerî, “svk”, 1/484.

⁶⁷ el-A'râf 7/57; es-Secde 32/27; ez-Zümer 39/71,73; el-Enfâl 8/6.

⁶⁸ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebîdî, “svk”, 25/481-482; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824.

deve şeklinde verilirdi ve bu deve, kadına nikâh öncesi gönderilir, sevk edilirdi. Görünen o ki, burada da sevk edilme niteliği üzerinden mehirle özdeşleştirilerek deve için “siyâk” terimi kullanılmıştır. Zamanla bu kullanım genişlemiş ve mehrin para, ziynet eşyası gibi unsurları için de “siyâk” ifadesi kullanılmaya başlanmıştır.⁶⁹

Komutanın “السَّائِقُ / es-Sâik” olarak adlandırılması, onun orduyu sevk ve idare etme görevinden kaynaklanmakta olup bu ünvan kelimenin etimolojik yapısıyla doğrudan ilişkilidir. Benzer şekilde, hac yolculuğunda rehberlik eden kişilere “Sâikatü'l-Hâc” denilmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir.⁷⁰

Bu örneklerden hareketle, “siyâk” kavramının ruhunda yönlendirme, düzenleme, yönetme, yön verme, hükmetme, gündeme hâkim olma gibi anlamların yer aldığı söylenebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de onyedî yerde سَاق kök fiilinden türemiş kelime kullanılmıştır. Kur’ân’da kullanılan bu kelimeler yönlendirmek/sevketmek/sürüklemek,⁷¹ çarşı/pazar,⁷² bacak,⁷³ gövde,⁷⁴ süren/kılavuzluk eden,⁷⁵ dönüş yeri⁷⁶ anlamlarında kullanılmıştır.

سَبَقَ kelimesi سَبَقًا سُبُق – يَسْبِقُ – سَبَقًا sülâsî kök fiilinin birinci ve ikinci vezinlerinde kullanılan فِعَالًا kalıbından mastar bir isimdir. Muzâri fiilinin ikinci vezin olan esre ile okunması daha yaygındır.⁷⁷ سَبَقَ fiili; yarış, mücâdele, savaş, ilim, Müslüman olma gibi çeşitli bağlamlarda bir kimsenin veya şeyin diğerlerinden önce gelmesi, onlara üstünlük sağlaması ve öne geçmesi anlamlarında kullanılmaktadır. Bu fiil, genel olarak her alanda öncülük ve üstünlük ifade eden bir bağlamda yer almaktadır.

Örneğin Hz. Peygamber’in şu hadîsi, bireylerin kendi kavimleri içerisinde İslâm’a ilk girenler olarak öne çıktıklarını göstermesi bakımından dikkat çekicidir: “Ben, İslâm’a giren Arapların ilkiyim. Suheyb Rumların, Bilâl Habeşlilerin, Selmân ise ‘Farsların ilkidir.’”⁷⁸

⁶⁹ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebidî, “svk”, 25/476.

⁷⁰ İbn Manzûr, “svk”, 2154; Zebidî, “svk”, 25/474; Cevherî, “svk”, 573; Fîrûzâbâdî, “svk”, 824.

⁷¹ el-A’râf 7/57; el-Enfâl 8/6; Meryem 19/86; es-Secde 32/27; el-Fâtır 35/9; ez-Zümer 39/71,73.

⁷² el-Furkân 25/7, 20.

⁷³ en-Neml 27/44; Sâd 38/33; el-Kalem 68/42; el-Kıyâmet 75/29.

⁷⁴ el-Feth 48/29.

⁷⁵ Kâf 50/21.

⁷⁶ el-Kıyâmet 75/30.

⁷⁷ İbn Manzûr, “sbk”, 1928; Zebidî, “sbk”, 25/430; Fîrûzâbâdî, “sbk”, 742; Zemahşerî, “sbk”, 1/435.

⁷⁸ أنا سابق العرب يعني إلى الإسلام وصوبت سابق الروم وبلال سابق الحبشة وسلمان سابق الفرس وسابقته فسبقته
İbn Manzûr, “sbk”, 1928-1929; Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil’ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzu ’l- Kadîr* (Beyrût-Lübnân: Dâru’l- Ma’rife, 1391/1972), 3/43 Hadîs No: 2695

Aynı terimin şu âyetlerde de aynı anlamda kullanıldığını görmekteyiz: “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitâba mîrâşçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allâh’ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük lütuf budur.”⁷⁹

Bu kök fiilin diğer türevlerinin çoğu da birinci olmak, diğerlerine tekaddüm etmek anlamlarına gelmektedir. Lügat yazarları iftiâl babındaki türevi olan istebeka/استَبَقَ fiilinin de yarışmada başkalarını geçmek anlamına geldiğini söylemişler ve âyetlerle desteklemişlerdir:⁸⁰ “Herkesin yüzünü ona doğru çevirdiği bir yönü vardır. Öyleyse hayırlarda yarışın. Nerede olursanız olun, Allâh sizin hepinizi bir araya getirecektir. Şüphesiz Allâh her şeye kâdirdir.”⁸¹ “İkisi de kapıya doğru koşular. Kadın onun gömleğini arkadan yakalayıp yırttı. Kapının önünde kocasıyla karşılaştılar. Kadın kocasına dedi ki: “Senin ailene kötülük etmeye kalkışanın cezası, ancak zindana atılmak veya ağır fiziksel cezaya çaptırılmak olmalıdır!”⁸²

سَبَقَ kök fiilinden türemiş kelimeler Kur’ân-ı Kerîm’de otuzyedi yerde geçmektedir. Yarışmak,⁸³ önceden geçmiş,⁸⁴ geçmek,⁸⁵ hüküm vermek,⁸⁶ kaçmak/kurtulmak,⁸⁷ îmân etmede öne geçenler,⁸⁸ koşmak,⁸⁹ önce konuşmak,⁹⁰ söz vermek/taahhütte bulunmak,⁹¹ birbirini izlemek/takip etmek⁹² gibi anlamlarda kullanılmıştır.

⁷⁹ Kur’ân Yolu Meâli, Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Fâtır 35/32.

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿32﴾

Ayrıca şu âyetlere de bakılabilir: el-Meâric 70/40-41; el-Ahkâf 46/11; el-Haşr: 59/10.

⁸⁰ İbn Manzûr, “sbk”, 1929; Zebîdî, “sbk”, 25/431-432; Fîrûzâbâdî, “sbk”, 742; Zemahşerî, “sbk”, 1/430.

⁸¹ el-Bakara 2/148

وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

⁸² Yûsuf 12/25

وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Ayrıca el-Mâide 5/48; Yûsuf 12/17; Yâ-sîn 36/66. âyetlerine de bakılabilir.

⁸³ el-Bakara 2/148; el-Mâide 5/48; Yûsuf 12/17; el-Mü’minûn 23/61; el-Fâtır 35/32; el-Hadîd 57/21.

⁸⁴ el-A’râf 7/80; el-Hicr 15/5; Tâ-hâ 20/99, 129; el-Mü’minûn 23/43; el-Ankebût 29/28, 39.

⁸⁵ Yâ-sîn 36/40; el-Ahkâf 46/11; el-Meâric 70/41.

⁸⁶ el-Enfâl 8/68; Yûnus 10/19; Hûd 11/40, 110; el-Enbiyâ 21/101; el-Mü’minûn 23/27; eş-Şûrâ 42/14.

⁸⁷ el-Enfâl 8/59; el-Ankebût 29/4.

⁸⁸ et-Tevbe 9/100; el-Vâkıa 56/10; el-Haşr 59/10.

⁸⁹ Yûsuf 12/25.

⁹⁰ el-Enbiyâ 21/27.

⁹¹ es-Saffât 37/171.

⁹² en-Nâziât 79/4.

1.1.2. Siyâk ve Sibâk Kelimelerinin Istılâhî Anlamı

Siyâk terimi, ıstılâhî anlamda sözlük anlamlarından farklı bir şekilde kullanılmaktadır. Sözlük anlamlarında ve Kur’ân âyetlerindeki kullanımlarında konuşma ile doğrudan irtibatlandırılmamıştır. Ancak siyâk kelimesinin, konuşanın maksadının anlaşılabilmesi için kelimelerin veya cümlelerin içinde bulundukları pasaja göre anlamlandırılması anlamında ilk kez Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir.⁹³ İmâm Şâfiî *er-Risâle* isimli eserinde “siyâk” terimini, lafzın zâhir anlamının dışında hangi anlamlara gelebileceğinin anlaşılmasını sağlayan etken olduğunu söylemektedir. Ayrıca bir ifadenin başı, ortası ve sonunun dikkatlice incelenmesiyle lafızların âmm (genel) veya hâss (özel) olduklarının anlaşılabilceğini belirtmekte; yine bu bağlamda, lafız her ne kadar âmm olsa da onunla hâss bir anlamın murad edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁹⁴

İmâm Şâfiî aynı kitâbında باب الصَّنْفِ الَّذِي يُبَيِّنُ سِيَاقَهُ مَعْنَاهُ ‘manasını siyâkının açıkladığı âyetler’ diye başlık açmış ve bu başlık altında siyâkın, lafızların anlaşılmasındaki önemini örneklerle açıklamıştır.⁹⁵ Örneğin, وَأَسْأَلُهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ ‘Onlara, deniz kıyısında bulunan şehir halkının durumunu sor.’⁹⁶ âyetinde geçen الْقَرْيَةِ lafzı ile Allâh, önce deniz kıyısında bulunan kasabanın sorulmasını emretmiştir. İmâm Şâfiî âyetin siyâkına vurgu yaparak diyor ki: “Kasabanın kendisi ne cumartesi ne de başka bir gün herhangi bir günah işlemediği gibi herhangi bir yasağı da çiğneyeceği tasavvur edilemez. Daha sonra da âyeti kerîmede إِذْ يَعْذُونَ فِي السَّبْتِ ‘cumartesi yasağını çiğniyorlardı.’⁹⁷ buyrulmuştur. Burada الْقَرْيَةِ lafzından maksadın orada yaşayan insanlar olduğunu söylemektedir.⁹⁸ Bu örnek, İmâm Şâfiî’nin siyâk kavramını, lafızların bağlam içinde değerlendirilerek doğru anlamlarının tespît edilmesinde ne denli önemli bir araç olarak gördüğünü göstermektedir.

İmâm Şâfiî, verdiği bir başka örnekte, teyemmüme ruhsat verilmesine sebep olan durumları âyetin siyâkından hareketle açıklamaktadır. Ona göre, Allâh Teâlâ iki durumda

⁹³ Osman Güman, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul’İd Örneği”. *İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29.

⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş- Şâfiî, *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1356/1938), 56-57; Avnullah Enes Ateş, *Kur’ân Yorumunda Siyâkın Yeri: Zemahşerî’nin Keşşâf’ı Özelinde* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018), 21.

⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 62-64.

⁹⁶ el-A’râf 7/163.

⁹⁷ el-A’râf 7/163.

⁹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 62-63.

teyemmüme ruhsat vermiştir ve bu durumlar âyetin bağlamından anlaşılmaktadır. Şöyle ki *فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ* “temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin), yüzünüzü ve ellerinizi onunla meshedin.”⁹⁹ ifadesinden önce, teyemmüm yapma ruhsatının şartları belirtilmiştir: *وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا* “Şâyet hasta veya yolculuk hâlinde bulunursanız.”¹⁰⁰ Bu iki durumdan ilki ister mukîm olsun ister seferî olsun kişinin hasta olmasıdır. İkincisi ise seferde olup suya ulaşamamasıdır. Bu durumda *فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا* “su bulamamışsanız”¹⁰¹ ibâresi de seferî olan kişinin suyu araştırmakla mükellef olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰²

Mâlikî fıkıh usûlü âlimlerinden Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtıbî el-Gırnâtî (öl. 790/1388), “siyâk” terimini ıstılâhî anlamda detaylı bir şekilde açıklamıştır. Şâtıbî’ye göre, bir kelâmın mesâkî (ifade tarzı), zaman, durum ve hâle göre farklılık gösterebilir. Bu husûs, bedî‘ ve me‘ânî ilimlerinde bilinen bir gerçektir. Bu bağlamda, dinleyiciden beklenti hem olayın hem de mevcut durumun gerekliliklerini dikkate alarak, kelâmı başından sonuna kadar bütüncül bir şekilde ele almasıdır. Sözün sadece başına bakıp sonunu veya sadece sonuna bakıp başını ihmâl etmemelidir. Konu her ne kadar birden fazla cümleden meydana gelse bile bu cümleler birbirleriyle irtibâtlıdır. Zira kelâmın tamamı belirli bir olay hakkında ve belirli bir maksat için indirilmiştir. Bu nedenle, kelâmı doğru anlamak isteyen kişi, mutlaka sözün öncesi ve sonrasını birlikte değerlendirmelidir. Ancak bu şekilde Şâri’in maksadı anlaşılabilir. Aksi takdirde, kelâmın öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içinde değerlendirilmemesi durumunda, asıl kastedilen mânânın anlaşılması mümkün olmayacaktır.”¹⁰³ Şâtıbî, metinde yer alan ifadelerin birbirinden bağımsız ele alınmayacağını, zira ifadelerin birbirine sıkı bir şekilde bağlı olduğunu ve bu nedenle biribiri ile bir bütünlük içinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır. Aksi takdirde Şâri’nin maksadının anlaşılmasının mümkün olmadığını dile getirmektedir.

Yukarıda zikredilen örneklerden anlaşılacağı üzere fıkıh usûlcüleri ilk dönemlerden itibaren siyâka önem vermişlerdir ve bunun önemine aynı zamanda vurgu yapmışlardır.

⁹⁹ el-Mâide 5/6.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/6.

¹⁰¹ el-Mâide 5/6.

¹⁰² Şâfiî, *el-Ümm*, 1/62

¹⁰³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtıbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfekât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 4/266; Habip Gül, *Taberî Tefsirinde Siyâkın Yoruma Etkisi* (Isparta: Süleymân Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 23.

Siyâk kelimesinin ilk dönemlerden itibâren gerek Hanefî gerek Mâlikî gerek Şâfiî gerekse Hanbelî mufakkihler tarafından ıstılâhî anlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁰⁴

Ateş, ilk dönem müfessirleri arasında siyâk kelimesini, ‘yapılan konuşmanın ne anlama geldiğine delâlet eden lafzî karîne’ manasına gelecek şekilde ilk kullanan müfessirin Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl.310/923) olduğunu söylemektedir. Taberî tefsîrinin birçok yerinde, âyetlerin manasının, siyâkındaki diğer âyetlerle anlaşıldığını ifade etmektedir.¹⁰⁵ Âyetleri yorumlarken âyetlerin bağlamını dikkate almaktadır. Örneğin Bakara Sûresi 177. âyetine geçen ‘yüzlerinizi doğuya ve batıya çevirmeniz iyilik değildir.’ İbaresinde kastedilenlerin aslında Yahûdiler ve Hristiyanlar olduğunu söyler. Bu istidlâli, âyetin siyâkında yer alan diğer âyetlerin olduğunu söyleyerek delillendirmektedir.¹⁰⁶

Tefsîr usûlü alanında müstakil eserler ortaya koyan müfessirlerin yazdıkları bazı eserler dikkate alındığında daha erken dönemlerden itibâren siyâk konusu üzerinde durulduğu görülmektedir. Örneğin Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/766) tefsîr usûlüne dair yazmış olduğu “*el-Vücûh ve ’n-nezâir*” isimli kitâbında lafızların kendi siyâkına göre anlam kazandığını dile getirerek ele aldığı her bir kelimenin siyâkından hareketle anlamlandırmıştır.¹⁰⁷ Örneğin, الهدى kelimesine on yedi, الكفر kelimesine dört, الشرك kelimesine üç, سوء kelimesine altı, المَرَض kelimesine dört, الفساد kelimesine altı ve السُّوء kelimesine ise on bir farklı anlam atfederek her birini yer aldığı bağlama göre yorumlamıştır.¹⁰⁸ Aynı yöntem, ele aldığı diğer tüm kelimeler için de sistematik biçimde uygulanmıştır. Bu yönüyle söz konusu eser, siyâk odaklı bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede, tefsîr literatüründe yer alan vücûh ve nezâir türündeki eserlerin, siyâk bağlamında ele alınabilecek çalışmalar arasında olduğu söylenebilir.

Sonraki dönemlerde de siyâk kelimesini ‘yapılan konuşmanın ne anlama geldiğine delâlet eden lafzî karîne’ anlamında kullanan müfessirler olmuştur: Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (öl. 333/944), Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî en-Nehhâs (öl. 338/950), Ebü’l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî en-

¹⁰⁴ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 18-24.

¹⁰⁵ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 21-22.

¹⁰⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdu’l-Muhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 1422/2001), 3/74-76; Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 21.

¹⁰⁷ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 12.

¹⁰⁸ Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ve ’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin (Bağdad: Merkezu Cumuati’l-Macîd li’s-Sekâfeti ve’t-Turas, 1427/2006), 20-34.

Nîsâbü'rî (öl. 427/1035), Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (öl. 437/1045), Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (öl. 450/1058), Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî (öl. 468/1076)¹⁰⁹

Hazif, takdîm-te'hîr, ifadelerin anlamlarının tespâtini yapan mütekaddim dilbilimcilerinin aynı zamanda siyâk konusunu da izâh ettikleri görülmektedir. Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Sîbeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî (öl. 180/796) “وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ” “...*iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allâh'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; ...*”¹¹⁰ âyetinde yer alan “الْحَافِظَاتِ” kelimesinden sonra “فُرُوجَهُنَّ” lafzının, “الذَّاكِرَاتِ” kelimesinden sonra ise “اللَّهُ” kelimesinin hafzedildiğini ifade etmektedir. Bu hazfın yapıldığına cümle- nin siyâkının/bağlamının işâret ettiğini söylemektedir.¹¹¹

Erken dönem dilbilimcilerinden Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (öl. 276/889) ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ (1) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ (2) أَيْنَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (3) “1. Kâf. Şânu yüce Kur’ân’a yemîn olsun! 2-3. *Kâfirler, içlerinden bir uyarıcının gelmesine şaşıldılar da “Bu tuhaf bir şey, öldükten ve toprak olduktan sonra mı (dirileceğiz)? Bu olmayacak bir dönüş!” dediler.*”¹¹² âyetinde geçen “تُبْعَثُ” şeklindeki bir kelime takdîr edilerek tam olacağını ifade etmektedir. Bu anlama, أَيْنَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ibâresinden sonra gelen ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ibâresinin işâret ettiğini söylemektedir.¹¹³ Böylece âyetin nasıl anlaşılması gerektiğini yine âyetin siyâkından hareketle manalandırmaya çalışmıştır.

Dilbilimciler kelimelerdeki takdîm ve te'hîr konusunu ele alırken de anlamların tam anlaşılabilmesi için siyâka göndermede bulunmuşlardır. Örneğin Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ’ (öl. 207/822) إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ (2) سَمِيعًا بَصِيرًا “*Hakîkatte biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; imtihan edelim diye onu*

¹⁰⁹ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 22.

Ayrıca siyâk kelimesinin tarihi süreç içerisinde kazanmış olduğu anlam için daha geniş bilgiye ulaşmak amacıyla şu kaynaklara mürâcaat edilebilir. Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 21-25; Güman, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 29-37.

¹¹⁰ el-Ahzâb 33/35.

¹¹¹ Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/74; Gül. *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 15.

¹¹² Kâf 50/1-3.

¹¹³ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*, thk. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 142.; Gül. *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 16.

işitir ve görür kıldık.”¹¹⁴ âyetinin i’rabını yaparken âyette takdîm ve te’hîr yapıldığını söylemiş ve âyete şu şekilde mana vermiştir. *جعلنا الإنسان سميعاً بصيراً لنتبليہ أي لنتخبرہ* “*imtihan edelim diye onu işitir ve görür kıldık.*” Ferrâ’nın bu âyet ile ilgili yaptığı takdîm ve te’hîri diğer bazı dilbilimciler kabul etmemişler ve bu âyette takdîm ve te’hîr olmadığını zikretmişlerdir. Muhâlefet eden dilbilimciler Ferrâ’nın birçok açıdan hata yaptığını dile getirmişlerdir. Âyetteki “ف” harfinin fâ-i ta’kibiyye olduğunu, dolayısıyla ikinci ifadenin birinci ifadededen önce, yani önce *خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ* sonra da *جَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا* şeklinde olduğunu ve âyette takdîm ve te’hîr olmadığını söylemişlerdir. Onlara göre hatalardan biri de kişinin ancak aklı başında ise, işitiyor ve görüyorsa imtihan olunması, emre tâbi tutulması ve yasaklara muhâtab olmasıdır ki Ferrâ’nın görüşü ona uygun değildir. Ferrâ’ya muhâlefet edenlere göre Ferrâ’nın hatalarından biri de -ki bizim konu başlığımıza uygun olan ve esâs bizi ilgilendiren bölümü burasıdır- konuşmanın bağlamının, onun söylediğinden başka bir şeye işâret etmesidir: Âyet metninde ‘كَي’ ‘lamı’ yoktur. Aksine, konuşmanın bağlamında, Cenab-ı Hakk’ın üzerimizdeki nimetlerini sayması ve bize nimetlerini göstermesi vardır.¹¹⁵

Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere dilbilimciler de âyetlerin anlaşılmasında siyâka özel bir önem verilmesi gerektiğine vurgu yapmışlardır.

Siyâk terimi klasik dönem eserlerinin birçoğunda ‘metnin öncesinde ve sonrasında geçen ve maksadın ne olduğunu anlamaya yardımcı olan’ anlamına gelebilecek şekilde kullanılmışken, günümüzde ise çok daha geniş bir muhtevâ ifade edecek şekilde ‘lafız içi ve dışı bütün bağlamı kapsayan’ anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁶ İlk dönemlerde yazılan eserlerde terim olarak tanımı yapılmayan ancak daha sonra terimleşen siyâk kelimesi, bir sözün, bir ifadenin söylenmesini gerekli kılan ya da o ifadeye uygun düşen bağlamsal ortam anlamında kullanılmaktadır.

Bazı yazarlar siyâk kelimesine şu ıstılâhî anlamları vermişlerdir.

“Siyâk teriminin ıstılâhî anlamı; metin içerisindeki belirli bir paragraf ya da kelimelerin öncesi ve sonrasıyla oluşturduğu bütünlüklü yapıyı ifade etmektedir. Bu yapı, birbirine bağlı paragraflar aracılığıyla metnin anlam bütünlüğünü sağlamaktadır. Bir kelime

¹¹⁴ el-İnsân 76/2.

¹¹⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî en-Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, thk. Abdu’l-Mun’im Halîl İbrâhîm (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 5/62.

¹¹⁶ Güman, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 30.

grubunun içinde yer aldığı bağlam, yalnızca o kelimelerin anlamlarını belirlemekle kalmaz; aynı zamanda ilgili paragrafın genel anlamı ve amacı hakkında da açıklayıcı bir işlev görmektedir”¹¹⁷

“Sibâk” terimi, sözlük anlamı itibarıyla bir şeyin geçmişi, öncesi, başlangıcı, üst kısmı ya da dil açısından bir ifadenin önceki bölümü gibi anlamlar taşımaktadır.¹¹⁸ Istılâhî olarak ise genellikle “sibâku’l-keîm” terkîbi içerisinde kullanılmakta olup, ifadenin yönü, anlatımın seyri ve sunuluş biçimiyle birlikte sözün giriş kısmı ile olan bağlantısını ifade etmektedir. Bu doğrultuda sibâk, bir ifadenin öncesini, yani sözün evveliyatını belirlemeye yönelik bir anlam çerçevesi sunmaktadır.”¹¹⁹ Ancak bu tanımlamaya rağmen, klasik temel kaynak eserlerde söz konusu tanımı açıkça destekleyen bir bulguya rastlanmamıştır.

Mustafa Ünver yaptığı çalışmada, Arapça hiçbir kaynakta, siyâk-sibâk şeklinde bir terkîbe ve kullanıma rastlamadığını, sadece kaleme alınmış bazı Türkçe eserlerde bu ayırma gidildiğini ve buradan hareketle böyle bir kullanımın Türklere özgü bir kullanım olabileceğini ifade etmektedir. Siyâk teriminin, herhangi bir öncelik-sonralık ayrımı yapmaksızın sözün bağlamını bütüncül olarak ifade etmeye imkân tanıdığını hem ifadenin öncesini hem de sonrasını aynı anda kapsayacak şekilde kullanıldığını, dolayısıyla sözün geçtiği bağlamsal zemine işâret ettiğini belirtmektedir. Bu çerçevede, terimin kapsamlı yapısının kavramsal yeterliliği artırdığını ve bu nedenle ayrıca “siyâk” ve “sibâk” gibi ayrımlara gitmenin gereksiz olduğunu dile getirmektedir.¹²⁰

Nitekim biz de bu çalışmayı yaparken bazı Arapça kitâplarda bağlam anlamında sadece siyâk kelimesinin kullanıldığını, tamamlayıcı kelime olarak sibâk kelimesinin kullanılmadığını gördük.¹²¹

Arapça kaynaklarda yalnızca “siyâk” kelimesinin kullanıldığını gösteren iki örnek şu şekilde sunulabilir: “وَلَاِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ اَمَرَ بِهَا فِي قِتَالِ الْمُشْرِكِينَ فَقَالَ فِي سِيَاقِ الْآيَةِ”¹²² ifadesinde

¹¹⁷ İbrâhîm Fethî, *Mu’cemu’l-mustalahati’l-edebiyye* (Tûnus: el-Müessesetü’l-Arabiyyetü li’n-Nâşirîne’l-Müttedîn, 1986), 202.

¹¹⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz yayıncılık, 1996), 983.

¹¹⁹ Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 990; Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 52.

¹²⁰ Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 53.

¹²¹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr* (Beyrût-Lübân: Dâru’l-Fikr, 1428/2007), 4/204; Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’s-Şurûk, 1423/2003), 4/2192, 2194, 2196, 2198, 2200; Mehmet Sani Özdemir, *Tek Bir Kitâp ile Arapça Öğretimi* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2019), 236, 353, 358, 366, 374, 381.

¹²² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1410/1990), 1/257. Ayrıca bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 1/87, 232; 3/89, 4/307, 5/200.

“çünkü Allâh azze ve celle onunla, müşriklerle savaşmayı emretmiştir, bu nedenle âyetin akışı (siyâk) içerisinde şöyle buyurmuştur” anlamı verilmiştir. Diğer bir örnek ise “لأن هذه الآية إنما هي في سياق الخبر عن متخذي الأنداد”¹²³ cümlesidir; burada ise “çünkü bu âyet, ilâh olarak eş edinenlerden bahseden bağlamda (siyâk) gelmiştir” anlamı aktarılmaktadır. Bu örneklerde “siyâk” kavramı, sözün geliş bağlamı veya anlam akışını ifade eden terim olarak kullanılmaktadır.

Bu nedenle, çalışmamızda “siyâk-sibâk” terkîbi yerine doğrudan “siyâk” veya “bağlam” terimlerinin kullanılmasının daha uygun ve yerinde olacağı kanâatindeyiz.

1.2. Siyâkla İlgili Bazı Kavramlar

1.2.1. Nazm

Nazm kelimesi, sözlükte “inci gibi değerli nesneleri dizmek”, “sözleri ardışık şekilde sıralamak”, “bir araya getirmek” ve “te’lif etmek” gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Mecâzen ise özellikle edebî metinler ve şiir dili bağlamında öne çıkmaktadır.¹²⁴ Istılâhî anlamda nazm, anlam yönünden birbirini tamamlayan ifadelerin zihinsel bütünlüğe uygun biçimde bir araya getirilerek anlamlı ve tutarlı bir söylem ortaya koyma sürecini ifade eden dilsel bir yapılandırma sürecini ifade etmektedir.¹²⁵

Kur’ân’ın nazmı ve tertîbi açısından mucizevî bir kelâm olduğunu ispat etmeye çalışan İslâm âlimleri, bu kavrama büyük önem atfetmişlerdir. Nazmü’l-Kur’ân meselesinin ilk kez kim tarafından ele alındığı kesin olarak belirlenememekle birlikte, bu konunun ilk olarak İbnü’l-Mukaffa’ (öl. 142/759) tarafından gündeme getirildiği rivâyet edilmektedir.¹²⁶ Ayrıca, Nazzâm (öl. 231/845) ve ona tâbi olan düşünürlerin benimsediği “sarfe” görüşü,¹²⁷ Kur’ân’ın nazmıyla ilgili meselelerin erken dönemlerden itibaren tartışılmaya başlandığını göstermektedir.¹²⁸

¹²³ Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 3/24. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 2/415; 3/159, 311, 582, 5/117, 504, vd. Ayrıca hem klasik hem de birçok çağdaş tefsîr kitaplarında siyâk kelimesi, sibâk kelimesi olmadan kullanılmaktadır.

¹²⁴ İbn Manzûr, “nzm”, 4469.

¹²⁵ Sedat, Şensoy. “Nazmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 32/464.

¹²⁶ Şensoy, “Nazmü’l-Kur’ân”, 32/464; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 35.

¹²⁷ Sözlükte “geri çevirmek, engel olmak” anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâğat yönünden Kur’ân’ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allâh tarafından engellendiği tezine dayanan i’câzü’l-Kur’ân teorisini ifade eder. (Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/140.)

¹²⁸ Şensoy, “Nazmü’l-Kur’ân.” 32/464.

“Nazm” düşüncesini ele alan İbnü’l-Mukaffa’, kelimelerin dizilişinin önemine ve bu dizilişin taşıdığı anlamlara dikkat çekerek önemli bir noktaya temas etmiştir. İbnü’l-Mukaffa’ dan sonra ise Câhiz (öl. 255/869), nazm teorisi üzerine çalışmalar yapmış ve Allâh’ın indirdiği kitâbın doğruluğunun delilinin, insanlığın bir benzerini oluşturma gücüne sahip olamayacağı bir nazma sahip olduğunu ifade etmiştir.¹²⁹

Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1024) ile birlikte nazm teorisi yeni bir boyut kazanmış ve nazm teorisinin temelleri onunla atılmaya başlanmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, fesâhatin yalnızca kelimelerin ardı ardına sıralanmasıyla meydana gelmeyeceğini, her kelimenin belirli bir sığata sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu sıfatların, kelimenin cümle içindeki konumuna ve i‘râbıyla olan ilişkisine göre belirlendiği, dolayısıyla her kelimenin bu özellikleri göz önünde bulundurularak fesâhatin ortaya konulabileceği ifade edilmiştir.¹³⁰

Daha sonra Abdülkâhir Cürcânî (öl.471/1078) tarafından bütün yönleriyle ele alınıp kapsamlı bir şekilde tahlil edilerek geliştirilen “nazm” teorisi, doğrudan siyâkla ilişkili bir kavram olarak temellendirilmiştir. Ancak Abdülkâhir Cürcânî, nazm düşüncesiyle yalnızca Kur’ân’ın mucizevî özelliğine işâret etmekle kalmamış, aynı zamanda anlamın daha kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacak söz dizimine yeni bir boyut kazandırmıştır.¹³¹

Abdülkâhir Cürcânî’ye göre, nazm yalnızca kelimeler, kelimelerden oluşan kelâm, cümle ve paragraf düzeyinde anlam kazanır. Kelimeler ve terkîpler, ancak anlamlı bir bütün hâline geldiklerinde edebî açıdan değerlendirilebilir. Anlamlı bir bütün oluşturmada önce, bu unsurlar üzerinde edebî bir değerlendirme yapmak doğru değildir.¹³² Cürcânî’ye göre kelimeler, bağımsız anlamlarını aktarmaktan ziyâde, aralarındaki anlam ilişkilerini ve karşılıklı bağları ortaya koymak üzere bir araya getirilmiş ve cümle içinde bu ilişkilere göre konumlandırılmıştır.

¹²⁹ Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964), 3/229; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 35; Şensoy, “Nazmü'l-Kur’ân”, 32/464.

¹³⁰ Kadir Kınar, “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Nazm teorisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sakarya* 13(2006), 69; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 35.

¹³¹ Kınar, “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Nazm teorisi”, 75; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 35.

¹³² Kınar, “Abdülkâhir el-Cürcânî’nin Nazm teorisi”, 75; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 35; Şensoy, “Nazmü'l-Kur’ân”, 32/465.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Cürcânî'nin nazm anlayışı, doğrudan siyâkla bağlantılıdır. Çünkü siyâkı dikkate almak, cümledeki kelimelerin, paragraftaki cümlelerin, bölümdeki paragrafların ve nihâyetinde metni oluşturan tüm birimlerin anlam bütünlüğünü göz önünde bulundurmaya gerektirir. Nazm teorisi de benzer bir anlamda kullanılmakta olup, bu teoride kelimelerin ve cümlelerin tek başlarına ifade ettikleri anlamlar değil, bir bütün olarak ortaya çıkan anlam üzerinde durulmakta ve metnin bütünlüğü içinde ortaya çıkan anlam vurgulanmaktadır. Dolayısıyla, metnin bütünlüğünden hareketle bütüncül bir yoruma ulaşılabileceği hem siyâkın hem de nazm teorisinin üzerinde yoğunlaştığı bir noktadır.¹³³

1.2.2. İnsicâm

“سجم” kelimesi sözlükte yağmurun yağması, gözlerden yaşın akması, ırmak suyunun sürekli olarak akıp gitmesi gibi anlamlarda kullanılmaktadır. “انسجام” kelimesi ise bu kök fiilden türetilmiş “انفعال” infîâl kalıbında bir mastar olup aynı anlamları ifade etmektedir.¹³⁴ Terimsel anlamda ise “peş peşe sıralanmış kelimelerin dizilişindeki estetik, lafızlarındaki hoşluk ve ifadenin yapısındaki yumuşaklık, tıpkı bir ırmak gibi suyunun sessizce akışı gibi cümlelerin akıcı bir üslûpla ifade edilmesidir.” Bu bağlamda Kur’ân’ın insicâmı, Kur’ân’ın üslûbundaki zerafet, ifadelerindeki tatlılık ve akıcılık gibi anlamlarla ilişkilendirilmektedir.¹³⁵ Hatta, Kur’ân’ın lafız ve anlam bakımından insicâmlı olması, onun mucizeliğinin bir delili olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda İsmail Cerrahoğlu (öl. 2022) âyetlerin farklı zamanlarda ve çeşitli sebeplerle indirilmiş olmasına rağmen, aralarındaki mükemmel uyum ve bağlantının varlığını vurgulamaktadır. Ayrıca, âyetlerden birinin bile yerinin değiştirilmesinin imkânsız olmasının, Kur’ân’ın edebî i’câzının bir göstergesi olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶

İnsicâm, yalnızca metinle sınırlı bir kavram olmayıp okuyucunun bilgi, birikim, tecrübe ve idrak faaliyetleriyle de doğrudan ilişkili bir kavramdır. Bir metinde kullanılan kelimeler, okuyucunun bilgi ve tecrübeleriyle uyumsuzluk gösteriyorsa, anlam akışı bozulur ve insicâm kaybolur. Bu açıdan, insicâm yalnızca metnin yapısal bütünlüğüyle değil, aynı zamanda mefhûmların birbirleriyle olan bağlantısıyla da alakalıdır. Kur’ân-ı

¹³³ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 36.

¹³⁴ İbn Manzûr, “scm”, 1947.

¹³⁵ Ali Yılmaz, *Fahrüddîn er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm* (Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996), 11; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 36.

¹³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 204; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 36.

Kerîm'deki ifadeler incelendiğinde, sadece metnin cümleleri arasında değil, Kur'ân'da yer alan ifadeler ile dönemin toplumunun duygu dünyası arasında da mükemmel bir insicâmın mevcut olduğu görülmektedir. Mefhûmlarla verilmek istenen mesajların insicâmı sayesinde inen âyetler, o dönemdeki insanların büyük bir kısmı üzerinde etkili olmuştur. Özellikle, insanların ibret alması amacıyla inen âyetlerde kullanılan kavramlarla dönemin insanların zihin dünyalarının birebir örtüştüğü dikkat çekmektedir. Deveden, bahçeden, akarsudan, üzümlerden, incirden ve hurmadan bahseden âyetler, Kur'ân'ın indiği coğrafyada yaşayan halkın iyi bildiği unsurlar olup, bu kavramların zikredilmesi insicâmın sağlanmasında önemli bir rol oynamaktadır. Elbette, bu kavramlarla yalnızca o dönemin insanlarına hitâb edilmemiş, kıyâmete kadar tüm insanları ilgilendiren evrensel mesajlar da bu bağlamda iletilmiştir.¹³⁷

İnsicâm ile siyâk arasında güçlü bir ilişki bulunmaktadır. Zira siyâk, metnin anlam akışı, bütünlüğü ve lafızların bu bütünlük içinde nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili bir kavramdır. Aynı siyâktaki kelimelerin ve cümlelerin arasındaki uyum, irtibât ve insicâm hem anlam hem de akıcılık açısından bir bütünlük göstermektedir. Bu bağlamda, “insicâm” ve “bütünlük” kavramları arasında da bir ilişki söz konusudur. Çünkü insicâm, irtibâta, irtibât da bütünlüğe işâret eden kavramlardır. Siyâk ise metnin bütünlüğü ile doğrudan ilişkilidir. Bir metinde yer alan sözcük ve cümlelerin metnin konusu ile uyumu, metindeki diğer ifadelerle olan ilişkisi hem siyâk hem de insicâm kavramlarıyla bağlantılıdır. Dolayısıyla, Kur'ân'daki bir âyetin önceki ve sonraki âyetlerle mana bakımından bir bütünlük arz etmesi, âyetler arasında anlam yönünden insicâmın bulunduğunu ifade eder.¹³⁸

Kur'ân'ın anlatımında, harf ve kelime düzeyinden başlayıp tüm metnin bütünlüğüne kadar mükemmel bir uyum gözlemlenmektedir. Kur'ân'ın vermek istediği mesajlar, anlatılan kıssalar, kullanılan mecâzlar, deyimler ve tekrarlar, mükemmel bir ahenk içinde sunulmaktadır. Farklı konular, kıssalar ve ahkâma dair husûslar bir arada ele alındığı halde, arada hiçbir kopukluk veya düzensizlik bulunmamaktadır. Kur'ân, tüm bu husûsları âhenkli bir uslûpla, muhâtabı sıkmadan ve bir bütünlük içinde sunmaktadır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir husûs, siyâk ile insicâmın eşanlamı olmadığıdır. İnsicâm, lafızların, terkîplerin ve cümlelerin uyumlu bir biçimde sıralanmasıyla ilgilidir.

¹³⁷ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 36-37.

¹³⁸ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 37.

Siyâk ise metnin konusunu, anlatım uslûbunu, ifadelerin insicâm içinde sıralanışını, metinde verilmek istenen mesajları ve cümleler arasındaki münâsebeti ortaya koyan dilsel bir karînedir. Bu nedenle, insicâmı siyâkın gerektirdiği dizilişin sonucunda ortaya çıkan âhenk ve uyum olarak da tanımlamak mümkündür. Sonuç olarak, siyâk ile insicâm arasında bir fark bulunmakla birlikte, bu iki kavram arasında yakın bir ilişki olduğu söylenebilir.¹³⁹

1.2.3. Münâsebat

“نَسَبَ” fiili sözlükte “nispet etti”, “benzerlik gösterdi” veya “dayandırdı” anlamlarına gelir. “نسب القربات” terkîbi ise baba tarafından kaynaklanan akrabalık ilişkisini ifade etmek için kullanılır. Bu fiilden türeyen ve “مفاعلة” müfâale kalıbında bir mastar olarak karşımıza çıkan “مناسبة” kelimesi ise alâka, yakınlık, ard arda gelmek, irtibâtlı ve bağlı olmak, nesebinde ortaklık bulunmak¹⁴⁰ gibi anlamlar taşır.

Terim olarak ise tenâsüb kelimesi, farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şu şekildedir:

a. Münâsebet, kelimelerin ard arda gelmesindeki hikmetin, kendisiyle bilinen bir ilimdir. İstîlâhî olarak ise, Kur’ân âyetlerinin tertîbindeki hikmeti ortaya koyan bir ilimdir.¹⁴¹

b. Fer’î bir sebep veya bir kelâmın kendi mâhiyetindeki bir özellik nedeniyle, anlamları arasında ilişki bulunan kelimelerin aynı ifadede birleştirilmesidir.¹⁴²

c. Konuşmanın başının sonuna uygun düşmesi, anlam ilişkisi, vezinli ve kâfiyeli bir şekilde sona ermesi ise lafız ilişkisini ifade eder.¹⁴³

d. Tenâsüb, âyetlerde veya diğer metinlerdeki herhangi bir konuya dair genel, özel, aklî, hissî ya da hayalî ilişkiler; sebep-müsebbeb, illet-ma’lul, benzerlikler veya zıtlıklar gibi zihinsel zorunluluklardır.¹⁴⁴

¹³⁹ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 37-38.

¹⁴⁰ İbn Manzûr, “nsb”, 4405.

¹⁴¹ Yılmaz, *Fahrüddîn er-Râzî’nin et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb) adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*, 12; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 39.

¹⁴² Yılmaz, *Fahrüddîn er-Râzî’nin et-Tefsîru’l-Kebîr (Mefâtihu’l-Ğayb) adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*, 11; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 39.

¹⁴³ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 39.

¹⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/631; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 39. Ayrıca bu ifadelerin daha geniş bir açıklaması için bk. Mehmet Faik Yılmaz. “Münâsebatü’l-Âyât ve’-Süver.” *Türkiye Diyânât Vakfı Ansiklopedisi*. 31/568-570. (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 569.

Kur’ân ile ilgili düşünüldüğünde münâsebet ilmi, âyetler ve sûreler arasındaki anlam bütünlüğünü inceleyen bir ilim dalıdır.¹⁴⁵ Bu ilim Kur’ân âyetlerinin, sûrelerinin, lafızlarının birbirleriyle bağlantılı yapısal bir bütünlük oluşturduğu¹⁴⁶ temel üzerine inşa edilmiştir. Tenâsübü’l-Kur’ân ile ilgili Kâdî Ebû Bekr b. el-Arabî “*Sirâcu’l-mürîdîn*” isimli kitâbında şöyle der: “Kur’ân âyetlerinin, anlamlarının tutarlılığıyla ve cümlelerinin düzeniyle tek bir kelime gibi birbirleriyle irtibâtı olması değerli bir ilimdir.”¹⁴⁷

Bu anlam ilişkilerinin ortaya konması, müfessirin geniş bilgi birikimi ve kavrayışına dayanır.¹⁴⁸ Münâsebet ilişkileri aklî, hissî, zihinsel veya varsayıma dayalı olabilir. Âyet ve sûrelerin münâsebetini açığa çıkarmak, metinde mevcut ve sâbit ilişkilerin açıklığa kavuşturulması anlamına gelmez. Eğer bu şekilde bir durum söz konusu olsaydı, metni okuyan herkesin doğrudan o irtibâtı kurabilmesi îcâp ederdi. Münâsebetin belirlenmesi, müfessirin kavrayışı doğrultusunda ifadeler arasında anlamlı bir ilişki kurulması ile mümkün olmaktadır. Bu ilişki aracılığıyla, ifadelerin farklı bölümleri arasındaki bağlantılar ortaya konulmaktadır.¹⁴⁹

“Tenâsübü’l-âyet,” “tenâsübü’s-süver,” “münâsebatü’l-Kur’ân” gibi ifadeler, Kur’ân-ı Kerîm’in âyetleri veya sûreleri arasındaki irtibât, uyum ve ilişkiyi ifade eden terimler olarak kullanılmaktadır.

Kur’ân-ı Kerîm’deki olaylar, kıssalar, ahkâma, itikâda dair meseleler, nasihatler, azarlamalar, korkutmalar, emir ve nehiyler ve kevnî olaylar iç içe bir şekilde anlatıldığından,¹⁵⁰ Kur’ân hakkında kapsamlı bir araştırma yapmayan kimseler, Kur’ân’daki anlatım bütünlüğünü tam anlamıyla idrak edemeyebilirler.

Ancak Kur’ân-ı Kerîm’i dikkatlice inceleyenler, metinde anlatılan tüm konuların birbirleriyle ilişkili ve amacına uygun bir biçimde sunulduğunu fark edeceklerdir. Bu bütünlüğü vurgulamak amacıyla pek çok âlim çeşitli eserler kaleme almıştır.¹⁵¹ Kur’ân’ın

¹⁴⁵ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 204; Ali Turgut, *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1991), 210.

¹⁴⁶ Mehmet Altın, *Dil ve Bağlam Açısından Kur’ân’da Esmâ-i Hüsnâ* (Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021), 11; Ayrıca örnek için bk. Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 206.

¹⁴⁷ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 2/630; Altın, *Dil ve Bağlam Açısından Kur’ân’da Esmâ-i Hüsnâ*, 11.

¹⁴⁸ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 205.

¹⁴⁹ Abdulkâfi Güneş, *Kur’ân’da Âyet ve Âyet Bütünlüğü* (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005), 41; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 39.

¹⁵⁰ Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine*, 21; Altın, *Dil ve Bağlam Açısından Kur’ân’da Esmâ-i Hüsnâ*, 10-11.

¹⁵¹ Örnek eser ismi için bk. Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 40.

sûreleri ve pasajları arasındaki bütünlük ve ahengi ele alan Abullâh Draz (öl. 1378/1958) ise sûrelerde belirli bir yapısal plana, yani giriş, gelişme ve sonuç aşamalarına dayalı bir düzen bulunduğunu ifade etmiştir. Draz, sûrenin ilk kısmında yer alan birkaç âyette, işlenmek istenen konunun ana hatlarının verildiğini ve sonraki bölümlerin bu konuyu mükemmel bir şekilde geliştirerek, her bir ifadenin metnin bütünü içindeki yerini olağanüstü bir şekilde aldığını belirtmektedir.¹⁵²

Siyâk ve münâsebet kavramları arasında güçlü bir irtibât bulunmaktadır. Zira aynı siyâk içinde yer alan kelimeler, cümleler ve pasajların birbirleriyle ilişkili olması gerekir. Aksi halde, alakasız ve rastgele bir şekilde bir araya getirilen kelimeler ve cümlelerin, edebî bir değere sahip olması söz konusu olamayacaktır. Bu bağlamda, siyâk ile münâsebet ilmi arasında önemli bir bağlantı mevcuttur. Münâsebât ilmi, kelimelerin, cümlelerin ve pasajların birbirleriyle olan bağlarını, aynı siyâk içerisinde yer almasıyla ilişkilendirir. Bu durumda âyetlerde iletilmek istenen mesaj, konunun bütünlüğü ve insicâmı ile doğrudan ilişkilidir. Her ne kadar münâsebet ve siyâk kavramları arasında anlam açısından irtibât bulunsa da bu iki kavram bazı yönlerden farklılık arz etmektedir. Çünkü âyetler arasında bir münâsebet olup olmadığının anlaşılabilmesi için, siyâkın dikkate alınması gerekir. Bu nedenle siyâk, münâsebetin ortaya konmasında önemli bir karîne işlevi görmektedir. Ancak siyâk yalnızca âyetler ve pasajlar arasındaki münâsebetin varlığını ortaya koymakla kalmaz, aynı zamanda âyetler ve pasajlar arasındaki konu bütünlüğünü tümünden gelim yöntemiyle inceleyen bir ilim olma hüviyetini taşır. Münâsebet ise, aynı siyâk içinde yer alan âyet ve pasajların birbirleriyle olan ilişkisini inceleyen bir Kur'ân ilmi olarak tanımlanabilir. Aynı siyâkta yer alan cümleler arasındaki irtibâtın belirgin olmadığı anlam bağlarını ortaya çıkarmak, münâsebet ilminin amacıdır. Siyâk ise, anlamın akışını dikkate alarak münâsebet bağlarını açığa çıkaran bir karîne işlevi görmektedir.¹⁵³

1.3. Nassların Anlaşılmasında Siyâkın Önemi

Allâh Teâlâ, son ilâhî mesajı olan Kur'ân-ı Kerîm vasıtasıyla insanlara doğrudan hitâb etmiştir. Yirmi üç yıllık bir sürece yayılarak vahyedilen Kur'ân, inanç esâsları, ahlâkî ilkeler, amelî hükümler, teblîğ faaliyetleri, peygamber kıssaları, sâlih kimselerin hayât hikâyeleri, zâlimler, itâatkâr bireyler ve isyankâr topluluklara dair çok çeşitli konuları ihtivâ etmektedir. Hâlihazırda elde bulunan Kur'ân, mevcut tertîbe göre değil, belirli bir nüzûl sırasına uygun olarak indirilmiş olup, içerdiği konusal çeşitlilik bu tertîbte

¹⁵² Muhammed Abdullâh Draz, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Otto Yayınları, Ankara 2012), 102.

¹⁵³ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 40.

açıka görülmektedir. Örneğin, öğüt içeren âyetleri cihâd âyetleri takip edebilir; cihâd âyetlerinin ardından peygamber kıssaları, sonrasında ise fikhî hükümler ihtivâ eden âyetler gelebilmektedir. Bu tertîb insanların yazdığı eserlere uymayan bir tertîb arz ettiğinden bazıları tarafından düzensiz ve sistemsiz olduğu şeklinde eleştirilirken bazıları tarafından eşsiz bir sanat eseri olarak kabul edilmektedir.¹⁵⁴ Örneğin Hollandalı müsteşrik Reinhart Pieter Anne Dozy (öl. 1883) Kur'ân'ın bu tertîbini eleştiren isimler arasında yer almaktadır. Buna karşılık Muhammed Ferîd Vecdî (öl. 1954) Kur'ân'ın söz konusu tertîbi üzerinden Kur'ân'ın savunuculuğunu yapmıştır. Vecdî te'lîf ettiği tefsîrin önsözünde müsteşriklerin Kur'ân'la ilgili iddialarına cevap vermiş ve Kur'ân'ın bu yapısının, onun ilâhî kaynaklı oluşuna ve mucizevî yönünü ortaya koyduğuna delil olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Kur'ân'ın farklı konuları içeren âyet ve sûrelerinin bu şekilde bir araya gelmesi, beşerî bir düzenleme değil, ilâhî bir irâdenin tezâhürüdür.¹⁵⁵

Abdûlmüteâl es-Saîdî, Muhammed Ferîd Vecdî'nin Kur'ân tertîbi konusundaki savunusunu yetersiz bulmuş ve bu yaklaşımın bilimsel çevreleri tatmin etmekten uzak olduğunu ileri sürmüştür. Saîdî'ye göre, Vecdî'nin Kur'ân'ın belirli bir düzeni olmadığı varsayımı üzerinden yaptığı savunma, eleştirileri bertaraf etmekten ziyâde, onları zımnen kabul etmek anlamına gelmektedir. Oysa Saîdî, Kur'ân'ın parça parça nâzil olmasına rağmen, içerik ve yapı bakımından belirli bir tertîb ve sistematik bütünlük arz ettiğini savunmaktadır. Bu bağlamda, Kur'ân'ın önsözü niteliğinde olan Fâtiha sûresiyle başladığını, kitâplarda görülen bölümler misali sûrelerle devam ettiğini ve sûrelerin de kendi içlerinde hizblere ayrıldığını belirtmektedir. Bu yapı, Kur'ân'ın rastgele değil, bilinçli ve düzenli bir tertîble şekillendiğini göstermektedir. Saîdî, Kur'ân'ın yapısal bütünlüğünü savunarak, Batılı araştırmacıların Kur'ân'ın tertîbine yönelik eleştirilerine karşı çıkmıştır. Ona göre, Kur'ân'daki âyetler, bölümler, cüzler ve sûreler arasında açık ve belirgin bir irtibât ve düzen bulunmaktadır. Bu düzenin inkârı, Kur'ân'ın ilâhî kelâm olma vasfını zedeleyebilir. Saîdî, ilk dönem müfessirlerinin bu konuya yeterince eğilmediklerini belirtmiş ve bu eksikliği gidermek amacıyla “*en-Nazmü'l-fennî fî'l-Kur'ân*” adlı eserini kaleme almıştır. Bu çalışmada, Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin tertîbini, içeriklerini ve aralarındaki ilişkileri detaylı bir şekilde inceleyerek, Kur'ân'ın yapısal bütünlüğünü ortaya koymayı hedeflemiştir. Bu eseri Kur'ân'a bir hizmet olsun diye yazdığını ifade etmiştir.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Şükrü Aydın, *Kur'ân'ı Anlamak- Türkçe Çeviriler Bağlamında-* (Ankara: Bilay Yayınları, 2022), 112-113.

¹⁵⁵ Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 3.

¹⁵⁶ Saîdî, *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 3-4.

Görüldüğü üzere Saîdî, Kur'ân-ı Kerîm'in tüm bölümleri arasında açık bir uyum ve bütünlük bulunduğunu ifade etmekte ve bu yönüyle Kur'ân'ı bir sanat eseri olarak değerlendirmektedir. Ona göre, bazı âyetlerde fer'î hükümler, bazılarında itikâdî esâslar, kimilerinde ahlâkî ilkeler ve öğütler, diğerlerinde ise peygamber kıssalarının yer alması, Kur'ân'ın tüm sûrelerine bu sanatsal bütünlüğün sistemli bir şekilde dağıtıldığını göstermektedir.¹⁵⁷

Gerek konuyla ilgili yazılmış klasik eserler gerekse yukarıda referans gösterdiğimiz muasır eserler incelendiğinde görülmektedir ki, sûreler ve âyetler arasındaki tenâsüp ortaya konulurken bu konu, Kur'ân'ın anlaşılmasına yönelik bir yöntem olmaktan ziyâde, Kur'ân'ın mucizeliğini ve vahiy ürünü olduğunu kanıtlama amacıyla ele alınmıştır. Zira farklı zaman ve mekânlarda nâzil olan âyetler ve sûreler arasında anlam bütünlüğü ve münâsebet kurulabiliyor olması, Kur'ân'ın beşerî bir söz değil, ancak ilâhî menşeli bir vahiy olduğunun ve bu yönüyle muciz niteliğe sahip bulunduğunun bir delili olarak değerlendirilmektedir.

Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için birçok usûl ve kâide ortaya konmuş olmasına rağmen, Kur'ân'ın bütünsel bir çerçeve dahilinde anlaşılması gerektiği yönünde sistematik çalışmalara yeterince yer verilmemiştir. Bu tür çalışmalar daha ziyâde fıkıh usûlü kitâplarında ele alınmıştır. Ancak günümüz şartlarında bu kâideye daha fazla önem verildiği gözlemlenmektedir.

Muhammed b. Latîfî es-Sabbâğ'ın da gâyet isâbetli bir şekilde dile getirdiği gibi siyâk kâidesi, âyetlerin anlaşılmasında büyük bir ehemmiyet arz etmektedir

Âyetlerin doğru bir şekilde tefsîr edilebilmesi ve ilâhî muradın sağlıklı bir biçimde ortaya konulabilmesi, ilgili âyetlerin bağlamı içerisinde bütüncül olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır. Âyetin sadece bir bölümünün alınarak şerh edilmesi câiz değildir. Zira âyetlerin bağlamından kopararak yorumlanması, anlam kaymasına ve inhirafa neden olabilir. Bu tür bir yaklaşım hem yanlış anlamalara kapı aralamakta hem de tehlikeli sonuçlar doğurabilmektedir. Örneğin فويل للمصلين¹⁵⁸ âyetini bağlamından bağımsız bir şekilde yorumlamanın mümkün olmadığı gibi, doğru anlamın ortaya çıkması da beklenebilir. Kur'ân metninin sağlıklı anlaşılabilmesi için âyetlerin öncesi ve sonrası ile birlikte

¹⁵⁷ Saîdî, *en-Nazmu 'l-fenniyyü el-Kur'ân*, 28.

¹⁵⁸ el-Mâûn 107/4.

değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi hâlde, bazı birey ya da grupların veya siyâsî yapılanmaların kendi ideolojik eğilimlerini meşrûlaştırmak amacıyla âyetleri bağlamlarından kopararak istedikleri sonucu elde etmeye çalıştıkları örneklere rastlamak söz konusu olacaktır. Bu önemli ve temel kurala uyulmaması hâlinde, âyeti anlamada birçok sapmaların olacağı kaçınılmaz hale gelecektir.¹⁵⁹

âyetini¹⁶⁰ İbn Teymiyye (öl.728/1328) tefsîr ederken farklı anlamlarda kullanılabilen zikr kelimesinin bu âyette Kur'ân anlamına geldiğini vurgulamıştır. Bu sonuca âyetin siyâkına dikkat ederek ulaşmıştır. Zira âyetin öncesine ve sonrasına bakılması hâlinde zikr kelimesinin başka bir anlama gelmeyeceği aşîkârdır.¹⁶¹

Kur'ân'ı, bütünsel bir çerçeve dahilinde anlamaya çalışmanın birçok yararı vardır. Âyetler bir bütün olarak ele alınmadığında veya âyetler, içinde bulunduğu bağlamdan koparılıp anlaşılmaya çalışıldığında kendi öznel doğrularımızı, keyfî ve indî görüşlerimizi, ideolojik duruşumuzu, siyâsî görüşlerimizi Kur'ân'a onaylatma yoluna gideriz. Nitekim hem geçmişte hem de yaşadığımız bu çağda bunun birçok örneklerini görebilmekteyiz. Muhtemelen gelecekte de Kur'ân'ı keyfî ve indî görüşlerine alet eden kişiler, gruplar, cemâatler, siyâsîler ve devlet erkleri olacaktır. Parçacı yaklaşım bazen iyi niyetli insanlar arasında olabilirken bazen de özellikle çıkarlarına alet etmek amacıyla kötü niyetli insanlar tarafından bilinçli bir şekilde olabilmektedir. İşte bu çalışmamızda, Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada yanlışlara düşülmesini engelleyecek en temel yöntemlerden biri olarak sunabileceğimiz siyâk çerçevesinde âyetleri anlamamanın önemini ele alacağız. Zira siyâk kâidesi insanın Kur'ân'ı doğru anlayıp yorumlamasını sağlayacak, yanlış anlamasını ve yorumlamasını da mümkün olduğunca asgariye indirecek önemli usûl kâidelerinden biridir.¹⁶²

Lügavî ve ıstılâhî anlamları yukarıda açıklanan “siyâk” kavramı, Türkçede genellikle “bağlam” ve “ortam” terimleriyle karşılanmaktadır. Nitekim bu ifadeler, bir metnin

¹⁵⁹ Muhammed b. Latîfî es-Sabbâğ, *Buhûsü fî usûli't-tefsîr* (Beyrût: el-Mektebû'l-İslâmî, 1408/1988), 93; Süleymân Ateş, “İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 305.

¹⁶⁰ Tâhâ 20/124. “Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayâtı olacaktır ve onu kıyâmet günü kör olarak haşrederiz.”

¹⁶¹ İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmûu'l-Fetâvâ* (Medîne: Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi'ş-Şerîf. 1425/2004), 13/334-335; Sabbâğ, *Buhûsü fî usûli't-tefsîr*, 91-92.

¹⁶² Şükrü Aydın, “Tarihsel Süreçte Âyetler Bütünlüğü Karşısında Kur'ân'a Parçacı Yaklaşım Problemi”, *International Engineering, Science and Education Conference* 01-03 December (2016), 691-697.

hem içeriksel hem de tarihsel bağlamına işâret etmekte olup, aynı yaklaşımın “siyâk” terimi açısından da geçerli olduğu söylenebilir. Siyâk, bir ifadenin öncesinde ve sonrasında yer alan dil birimleriyle kurduğu münâsebeti ifade etmektedir. Bu münâsebet ifadenin merkezî anlamının doğru ve sağlıklı bir şekilde tespît edilmesi ve yorumlanmasında hayâtî bir rol üstlenmektedir. Nitekim, “hükmün illeti ve ifadenin temel amacı nedir?”, “kullanılan lafız hakikat mıdır, mecâz mıdır?”, “çok anlamlı bir kelime bu bağlamda hangi anlamda kullanılmıştır?”, “farklı kırâatler arasında tercihte bulunulacaksa ölçüt ne olmalıdır?”, “zamirlerin mercii nedir?”, “mükerrer âyetlerdeki lafzî farklılıkların gerekçesi nedir?” gibi birçok önemli sorunun cevaplanmasında siyâk ilkesi önemli katkılar sağlamaktadır.¹⁶³

Metinlerin anlaşılmasında cümlelerin siyâkının ehemmiyeti sadece âyetler ve Arapça dili açısından ortaya çıkmaz. Ayrıca bütün dillerde, yazılan metinlerde, yapılacak konuşmalarda da kendini gösterir. Gündelik konuşmalarda bile kelimelerin veya cümlelerin bağlamından koparılması hâlinde çok farklı anlamların ve yanlış anlaşılmanın ortaya çıktığını görebilmekteyiz.

Ali Himmet Berki dilin anlaşılmasında siyâkın önemine şu cümleleriyle vurgu yapmaktadır: “Söylenen ve yazılan sözler açık veya müphem olabilir. Bu kasten olabileceği gibi beyân kâidelerine riâyet edilmemek veya bir sehiv ve hata neticesi olmak da mümkündür. Çok defa kelime ve ibârelerden ne kastedildiğini anlamak güç bir mesele hâlini alır. Bir sözün imâli mümkün oldukça ihmâli cihetine gidilemeyeceğinden maksadı arayıp bulmak icâp eder. Sevki menfaatle alâkalılar; sözü, kanunu kendi menfaatlarına uydurmağa kalkışırlar. İbâreler, siyâk ve sibâk ve hükümlerin illet ve menatları ve lisan kâideleri çerçevesinde maksada uygun olarak tefsîr olunmak gerektir.”¹⁶⁴

Berki, müteaddit yerlerde müphem, muğlak, anlaşılması zor olan metinlerin tam ve net anlamının ortaya çıkarılmasında, kânûnların tanzîmi ve tefsîrinde siyâk ve sibâkın önemine vurgu yapmıştır.¹⁶⁵

Netice itibarıyla denilebilir ki âyetlerin doğru anlaşılması için siyâkın önemi büyüktür. Bir âyetin hangi olay, durum veya soru üzerine nâzil olduğu, öncesindeki ve sonrasındaki ifadelerle birlikte değerlendirilmesi, o âyetin gerçek anlamının ortaya çıkmasını

¹⁶³ Geniş bilgi için bk. Ünver, *Kur’ân’ı Anlamada Siyâkın Rolü*, 85-147.

¹⁶⁴ Ali Himmet Berki, *Hukûk Mantığı ve Tefsîr: Kanun ve Mukâvelelerin Tanzîm ve Tefsîrine Ait Kâide ve Asıllar* (Ankara: Ankara Açık Ceza İnfaz Kurumu İş Yurdu Müdürlüğü Matbaası, 2018), 3.

¹⁶⁵ Berki, *Hukûk Mantığı ve Tefsîr*, 23, 32, 148.

sağlar. Bağlamından kopararak yapılan yorumlar, âyetlerin yanlış anlaşılmasına, hatta tahrîf edilmesine yol açabilir. Bu nedenle, Tefsîr ilminde siyâk, âyetlerin doğru yorumlanmanın ve olası yanlış anlamaların önüne geçmenin vazgeçilmez bir usûlü olarak kabul edilmelidir.

1.4. Siyâk Çeşitleri

1.4.1. Metin İçi Siyâk

Kur'ân-ı Kerîm'in metin içi siyâk bağlamında anlaşılması, onun en küçük birimi olan harflerden başlayarak, en büyük birimi olan sûreler düzeyine kadar kapsamlı bir değerlendirmeyi gerektirmektedir. Bu çerçevede, metin içi siyâk, bir âyetin anlamının sağlıklı ve isâbetli bir biçimde tespît edilebilmesi için, söz konusu âyetin kendi bünyesinde yer alan ya da yakın bağlamda bulunan kelime, ibâre ve cümlelerle olan ilişkilerinin yanı sıra, konuyla irtibatlı diğer âyetlerin ve pasajların bütünlük içerisinde incelenmesini ifade etmektedir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın dilsel yapısının bütüncül bir şekilde analiz edilmesini sağlar.

Kur'ân'ın metin içi siyâk açısından değerlendirilmesi, üç temel başlık altında ele alınabilir.

1. Âyetlerin her birinin kendi içinde bir bütün olarak anlaşılması
2. Kur'ân'daki âyet pasajlarının (siyâk-bağlam) bir bütün olarak anlaşılması
3. Kur'ân'ın bütün âyetleri esâs alınarak bir bütün olarak anlaşılması

1.4.1.1. Âyetlerin Her Birinin Kendi İçinde Bir Bütün Olarak Anlaşılması

Bir metni oluşturan cümleler arası münâsebet sadece ilâhî hitâblar için değil aynı zamanda bütün beşerî metinler ve sözlü ifadeler açısından da geçerlidir. Hükümler çok defa bir cümlede değil, ibârenin bütünlüğü içerisinde ortaya çıkmaktadır. Hatta bundan öte cümlelerin sarfedildiği ortam, zaman, muhâtab ve söyleniliş tonu bile cümlelerin anlam kazanmasında büyük bir önemi hâizdir. Bahsi geçen bu öğeler gözardı edilirse ifadelerin yanlış anlaşılması büyük bir olasıdır. Nitekim, kimi durumlarda bir cümlede yer alan tek bir kelimenin çıkarılması dahi ciddî anlam bozukluklarına yol açabilmekte hatta bu, ifadenin anlamının tamamen zıddına dönüşmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu tür anlam ilişkileri, kimi zaman Kur'ân'ın tek bir âyeti içerisinde dahi açıkça görülebilmektedir. Bu bağlamda konu, örneklerle açıklığa kavuşturulacaktır.

Örnek 1:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا

Allâh'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar. Sâliha kadınlar Allâh'a itâatkârdır; Allâh'ın korumasına uygun olarak, kimse-nin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukûkuna) baş kaldırmasından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itâat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allâh yücedir, büyüktür.”¹⁶⁶

Âyeti kerîmede “صالحات” olan kadınların vasıfları sayılırken onların “قانتات” ve “حافظات” oldukları belirtilmiştir. Bu iki kavramın anlamı konusunda müfessirler arasında farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. Bazı müfessirler “قانتات” ifadesini yalnızca “Allâh'a itâat eden kadınlar” şeklinde anlamışlardır.¹⁶⁷ Diğer bir grup ise, bu itâatin “hem Allâh'a hem de kocalarına yönelik” olduğunu savunmuştur.¹⁶⁸ Bazı âlimler ise “قانتات” kelimesini “yalnızca kocalarına itâat eden kadınlar” olarak yorumlamışlardır.¹⁶⁹

¹⁶⁶ en-Nisâ 4/34.

¹⁶⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 10/91-92.

¹⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrût-Lübnân: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabi, 1423/2002), 1/370-371; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/691-692; Ebû Ali Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006), 3/66; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûnu – Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdu'l-Maksûr b. Abdurrahîm (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1/481; Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/249.

¹⁶⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd & Ali Muhammed Muavvid (Riyâd: Mektebetü'l-Abikan, 1418/1998), 2/68; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 10/91-92; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfi' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dârun Tayyibe, 1420/1999), 2/293; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/281; Nâsrüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed b. Subhî Hallâk & Mahmûd Ahmed el-Etraş (Beyrût-Lübnân: Müessesetü'l-İmân, 1421/2000), 1/352-353; Ahmed Mustafâ el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaatü Mustafâ el-Babi el-Halebi, 1365/1946), 5/27-28.

Her ne kadar Kur'ân'ın farklı âyetlerinde Allâh'a veya rasûlüne itâat eden anlamında “قنت” fiili hem fiil¹⁷⁰ hem de “قانت”¹⁷¹, “قانتون”¹⁷², “قانتين”¹⁷³, “قانتات”¹⁷⁴ şeklinde ismi fâil olarak kullanılmış olsa da Nisâ Sûresi 34. âyet ve Tahrîm Sûresi 5. âyette geçen “قانتات” ifadesinin “*kocalarına itâat eden kadınlar*” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunan âlimlerin görüşlerinin daha isâbetli olduğu görülmektedir. Zira âyetlerin bir bütün olarak ele alınıp incelenmesi hâlinde her iki âyetin de aile hukûkunu ilgilendiren yani karı-koca arasındaki münâsebetleri düzenleyen âyetler olduğu görülecektir. Âyette geçen “قانتات” ifadesinin ardından gelen kısmın incelenmesi, bu ifadenin bağlamını açığa çıkar-maktadır. Zira âyetin devamında, eşin nüşûz (itâatsizlik) göstermesi durumunda kocanın başvurabileceği tedbîrler sıralanmaktadır. Bu bağlam, söz konusu âyetin karı-koca ilişkilerini düzenleyici bir içeriğe sahip olduğunu ve “قانتات” kelimesinin “*kocalarına itâat eden kadınlar*” anlamında anlaşılması gerektiğini desteklemektedir. Nitekim âyetin devamındaki ifadeler, “قانتات” teriminin anlamını açıklayıcı nitelikte olup, onun tefsîri mâhi-yetindedir.

Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (öl. 1981), ilgili âyetin tefsîrinde şu yorumu yap-maktadır: “Âyette geçen “صالحات” ifadesiyle, evlilik ilişkisi bağlamında kocalarına itâat eden, sorun çıkarmayan ve iyi eş niteliklerine sahip kadınların kastedildiği, dolayısıyla bu hükmün evli kadınlarla sınırlı olduğu ve tüm kadınlara yönelik genel bir hitâb içermeye-diği anlaşılmaktadır. ‘قانتات حافظات’ -yani kocalarına itâat etsinler ve onların haklarını

¹⁷⁰ el-Ahzâb 33/31. {31}. “Sizden kim de Allâh'a ve rasûlüne *itâat eder*, güzel işler yaparsa ona hak ettiği karşılığı iki kere veririz, ayrıca onun için değerli bir nasip de hazırladık.” Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/43.

¹⁷¹ ez-Zümer 39/ 9. {9}. “(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve Rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak *kendini ibâdete veren kişi* mi (daha iyi)?” De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar.” Ayrıca bk. en-Nahl 16/20.

¹⁷² el-Bakara 2/116. {116}. “Allâh çocuk edindi” dediler. Hâşâ! O bundan münezzehdir. Bilâkis, göklerde ve yerde ne varsa yalnız O'nundur. Hepsi de O'na *boyun eğmişlerdir*.” Ayrıca bk. er-Rum 30/26.

¹⁷³ el-Bakara 2/238. {238}. “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” “Namazları ve orta namazı aksatmadan kılın, *huşû içinde* Allâh'ın huzurunda durun.” Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/17; el-Ahzâb 33/35; et-Tahrîm 66/12.

¹⁷⁴ el-Ahzâb 33/35. {35}. “إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ “Müslüman erkekler, müslüman kadınlar; mü'min erkekler, mü'min kadınlar; *ibâdet ve itâat eden erkekler, ibâdet ve itâat eden kadınlar*; özü sözü doğru erkekler, özü sözü doğru kadınlar; sabreden erkekler, sabreden kadınlar; gönlünü ibâdete vermiş erkekler, gönlünü ibâdete vermiş kadınlar; (Allâh için) yardım yapan erkekler, yardım yapan kadınlar; oruç tutan erkekler, oruç tutan kadınlar; iffetlerini koruyan erkekler, iffetlerini koruyan kadınlar; Allâh'ı çokça anan erkekler, çokça anan kadınlar; işte bunlar için Allâh büyük bir ödül hazırlamıştır.” Ayrıca bk. et-Tahrîm 66/12.

korusunlar- şeklindeki sıfat yapısı, her ne kadar sıfat görünümünde olsa da fiilî bir emir niteliği taşımakta ve bu yönüyle söz konusu ifadenin aile hayâtına ilişkin, özellikle karı-koca ilişkilerini düzenleyen bir hüküm olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, erkeğin evin yöneticisi konumunda olması sebebiyle, kadının da bu düzende kocasına itâat etmek ve karı-koca ilişkisi bağlamında onun haklarını gözetmekle mükellef olduğu anlaşılmaktadır.”¹⁷⁵

Örnek 2:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ الْكَافِرُونَ *Fâiz yiyenler ancak şeytânın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar. Bunun sebebi onların, “Alım satım da ancak fâiz gibidir” demeleridir. Hâlbuki Allâh alım satımı helâl, fâizi ise harâm kılmıştır. Artık kime Allâh’tan bir öğüt erişir de fâizciliği bırakırsa geçmişteki kendisininidir, durumunun takdîri Allâh’a aittir. Kim de yine fâizciliğe dönerse işte bunlar orada devamlı kalmak üzere cehennemliklerdir.”*¹⁷⁶

Bu âyette geçen “*Fâiz yiyenler ancak şeytânın çarparak sersemlettiği kimse gibi kalkarlar ...*” cümlesi hem tehdîd ihtivâ eden hem de sonuç itibarıyla çok ağır bir cezâî müeyyide uygulanacağını vurgulayan bir nitelik taşımaktadır. Bu âyette fâiz yemenin harâm olduğu kesin bir dille belirtilmekle birlikte bu ağır cezanın yalnızca fâiz yemekten kaynaklanmadığı, esâsen harâmı harâm olarak kabul etmeme tutumundan kaynaklandığı ifade edilmektedir. Nitekim âyetin devamında, “*Bunun sebebi onların, “Alım satım da ancak fâiz gibidir” ifadesi yer almaktadır. Bu bağlamda fâizcilerin, tefecilerin âhirette böyle ağır bir cezaya çarptırılmalarının nedeni sadece fâiz almaları değil, bilakis onların fâizi harâm görmeyerek Allâh’ın helâl kıldığı ticaretle eşdeğer tutmalarından kaynaklanmaktadır.*¹⁷⁷ Başka bir ifadeyle bu ağır cezanın sebebi harâm olan fâizi, helâl olduğunu iddia ederek yemeleridir. Âyetin bağlamı göz ardı edildiğinde, fâiz yiyen herkesin bu cezayı hak ettiği sonucu çıkar ki bu, âyetin bütünsel mesajını anlamada sapmalara yol açabilir.

¹⁷⁵ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Şebeketü'l-Fikr), 4/344.

¹⁷⁶ el-Bakara 2/275.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/42-43; İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm li İbn Ebî Hâtim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1419/1999), 2/545; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Basellüm (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/269.

Eğer söz konusu âyetin yalnızca ilk kısmı esâs alınarak anlamlandırılmaya çalışılır ve devamındaki ifadeler dikkate alınmazsa, “fâiz yiyenler” ifadesinin lafzî anlamına dayanarak, fâizi harâm kabul ettiği halde, bu fiili gerçekleştiren herkesin ağır bir azâba uğrayacağı gibi yanlış bir sonuca ulaşılabacaktır. Oysa bu tür bir değerlendirme, âyetin bütünsel bağlamında ortaya çıkan anlamla çelişmektedir. Dolayısıyla âyetin tamamı göz önünde bulundurulmadan yapılan yorumlar, anlam kaymasına ve yanlış hükümlere yol açabilmektedir.

Örnek 3:

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 فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (249)

Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, “Allâh muhakkak sizi bir nehirle imtihan edecek; kim ondan içerse benden değildir, -eliyle bir avuç alan müstesna- ondan tatmayan da bendedir” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler. Kendisi ve onunla beraber inananlar nehri geçince “Bugün Câlût’a ve askerlerine karşı bizim gücümüz yok” dediler. Allâh’a kavuşacaklarını umanlar ise, “Nice az birlik vardır ki, Allâh’ın izniyle sayıca çok birliği yenmişlerdir, Allâh sabredenlerle beraberdir” dediler.”¹⁷⁸ Bu âyette Tâlût ordusuyla beraber savaşa çıktıklarında Tâlût’un ordusunun bir nehirle imtihan edilmesi anlatılmaktadır. Bu imtihan, ordunun disiplinini ve itâatkârlığını sınamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Tâlût, askerlerine nehirden sadece bir avuç su içmelerine izin vermiş, aksi takdirde kendisine bağlı olmadıklarını belirtmiştir. Dolayısıyla bu basit sınavla askerlerinin ne kadar güvenilir olduklarını ortaya koymayı hedeflemiştir. Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî (öl. 1979), bu sınavın ordudaki disiplin eksikliğini gidermek amacıyla uygulandığını belirtmektedir. Ona göre, kısa süreli bir susuzluğa bile tahammül edemeyen bireylerin, savaşın zorlu koşullarında disiplinli davranmaları beklenemez. Bu bağlamda, Tâlût’un ordusunun nehirle imtihan edilmesi, sadece fiziksel bir sınav değil, aynı zamanda manevî bir disiplin ve itâat testi olarak değerlendirilmelidir. Bu olay, ordunun içindeki sadık ve dirençli bireyleri ayırt etmeyi ve onları zorlu savaş koşullarına hazırlamayı amaçlamıştır.¹⁷⁹

¹⁷⁸ el-Bakara 2/249.

¹⁷⁹ Ebü’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Hân Kayânî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/195.

Tâlût'un komutası altındaki ordu, daha önce defalarca bozguna uğramış ve mağlubiyet yaşamış bir geçmişe sahiptir. Karşılarında ise güçlü bir düşman ordusu bulunmaktadır. İşte böyle bir ordunun karşısına, arzularına ve içgüdülerine yenilmeyecek, güçlü bir irâdeye sahip, zaruretlere ve sıkıntılara karşı direnç gösterebilecek, itâati elden bırakmayan ve itâatin getireceği sorumlulukları üstlenen askerlerden oluşmuş bir ordu ile çıkmak istiyordu.¹⁸⁰

Bu imtihâna göre nehirden içenlerin, Tâlût'un safında yer almayacakları, ancak bu nehirden tatmayanların ise Tâlût'un safında yer alacakları kabul edilecekti. *إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ* غُرْفَةً بِيَدِهِ “-eliyle bir avuç alan müstesna-” Âyet içerisinde yer alan istisnâ cümleinin çıkarılarak âyetin okunması hâlinde nehrin suyundan az veya çok içenlerin Tâlût'un ordusu içerisinde kalmayı hak etmediği sonucu çıkarılacaktır. Nitekim müstesnâ cümlecikten sonraki ifadeye bakıldığında ordunun nehir suyundan içtiği ifade edilmektedir. “...İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler...*فَشَرَبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ*” Bu âyetin, müstesnâ cümlesinin görmezden gelinerek okunması hâlinde, nehir suyundan çok az içenlerin dahi imtihânı kaybedenlerden olduklarına hükmedilmesi gerekecektir ki bu da âyetin ruhuna uygun düşmeyen yanlış bir hüküm olacaktır. İstisnâ kılınan cümleinin okunmaması hâlinde âyet şöyle olacaktır: “Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, Allâh muhakkak sizi bir nehirle imtihân edecek; kim ondan içerse benden değildir, ondan tatmayan ise bendendir.” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler...” Ancak 249. âyetin, bağlamında okunması hâlinde âyetin bütün ifadeleri görüleceğinden dolayı yanlış bir hüküm verilmesine mahal verilmemiş olacaktır. “Tâlût askerleriyle birlikte ayrılıp sefere çıkınca, Allâh muhakkak sizi bir nehirle imtihân edecek; kim ondan içerse benden değildir, -eliyle bir avuç alan müstesnâ- ondan tatmayan da bendendir.” dedi. İçlerinden pek azı dışındakiler ondan içtiler...”

Yukarıda sunulan örneklerden hareketle denilebilir ki, Kur’ân’ın bütüncül anlamının sağlıklı biçimde kavranabilmesi, her bir âyetin önce kendi bağlamı içerisinde, yani lafzî ve bağlamsal sınırları çerçevesinde değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu yaklaşım, metnin parçaları ile bütünü arasındaki anlam ilişkisini doğru kurabilmenin ön şartı olarak görülmelidir.¹⁸¹

¹⁸⁰ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur’ân* (Kâhire: Dâru’ş-Şurûk. 2003), 2/268.

¹⁸¹ Halis Albayrak, *Kur’ân’ın Bütünlüğü Üzerine: Kur’ân’ın Kur’ân’la Tefsîri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1992), 44.

1.4.1.2. Kur'ân'daki Âyet Pasajlarının (Siyâk/Bağlam) Bir Bütün Olarak Anlaşılması

Aslında siyâk kavramı ele alınırken en fazla bu başlığın kastedildiği söylenebilir. Zira sûreler arasında veya farklı sûrelerde yer alan âyetler arasında bir irtibâtın varlığı kabul edilecekse, bundan daha önemli olan husûs, birbirini takip eden ve aynı konuyu işleyen âyetler arasındaki münâsebetin varlığıdır. Bu kâidenin sağlıklı bir şekilde uygulanabilmesi için, konunun hangi âyetten başladığı ve hangi âyette sona erdiğinin doğru bir şekilde tespît edilmesi gerekmektedir. Zira âyetin veya âyetlerin, içinde bulunduğu âyet pasajlarından bağımsız olarak ele alınması hâlinde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere her bir yapı, grup, cemâat, sosyolojik ve siyâsî örgütler, indî ve keyfî görüşlerine meşrûiyyet kazandırma adına âyetleri hoyratça kullanma eğilimine girecektir. Bu durum da çok ciddî sorunların çıkmasına sebebiyet verecektir.

Ne yazık ki bu tür yaklaşımlar, klasik tefsîr, kelâm ve fıkıh literatüründe olduğu gibi, özellikle modern dönemde Kur'ân üzerine çalışan akademisyen ve yazarların eserlerinde, konferanslarında ve medya söylemlerinde –hangi sâiklerle yaptıkları bilinmemekle beraber- daha sık gözlemlenmektedir. Âyetlerin bağlamından koparılarak yanlış anlaşılması, meâl yazarları, dîn görevlileri ve halk arasında da yaygın bir sorundur. Bu tür bağlamdan kopuk yaklaşımlar, Kur'ân'ın bütüncül mesajının anlaşılmasını engellemekte ve çeşitli yanlış anlamalara sebebiyet vermektedir. Ayrıca Kur'ân âyetlerinin bağlamından koparılarak müstakil bir şekilde ele alınması, bireylerin kendi görüş ve inançlarına dînî meşrûiyyet kazandırma adına en çok mürâcaat edilen yollardan biridir.

Nitekim Kur'ân âyetlerinin bağlamından koparılarak yorumlanması örneklerine sıkça rastlanmaktadır. Bu konuya dair birçok örnek verilebilir; ancak burada birkaç örnekle yetinilecektir.

Örnek 1:

أَمْ مَنْ هُوَ قَائِمٌ أَنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْأَجْرَةَ وَيَرْجُو رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (9)
(Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve Rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibâdetle veren kişi mi (daha iyi)?” De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!” Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar.”¹⁸² Türkiye'de Kur'ân âyetlerinin bağlamından koparılarak yanlış yorumlanmasına neden olan örneklerin başında, Zümer Sûresi'nin 9. âyetinde yer

¹⁸² ez-Zümer 39/9.

alan هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” ifadesi gelmektedir. Nitekim hemen her yıl, ilköğretim haftası münâsebetiyle camilerde verilen vaaz ve hutbelerde Allâh’ın bilgiye, eğitim ve öğretime ne kadar önem verdiğinin göstergesi olarak bu âyet-i celilenin cümlecîği delil olarak sunulmaktadır. Ancak bu ibârenin âyetin bütünlüğünden bağımsız olarak ele alınması, onu farklı anlamlara çekmeye ve çeşitli yorumlara açık hâle getirmektedir. Bu âyetin bağlamından bağımsız şekilde kullanılması, her türlü gayr-i İslâmî unsurların dahi İslâmî bir zeminde sunulmasına imkân sağladığı gibi, İslâm dışı bilgi sistemleri ile farklı ideolojik yaklaşımlara sahip yapı ve yönetimlerin, kendi meşrûiyyetlerini temellendirme çabalarında bu âyeti araçsallaştırmalarına zemin hazırlamaktadır.¹⁸³

Bu âyetin bağlamından koparılarak yorumlandığına dair pek çok örnek sunulabilir. Nitekim 2015-2023 yılları arasında Diyânet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan cuma hutbeleri incelendiğinde, söz konusu âyetin birçok hutbede tekrarlandığı ve her seferinde Allâh’ın, dolayısıyla dînin bilgiye atfettiği önem ve değeri ortaya koyan bir delil olarak kullanıldığı görülmektedir. Âyetin ilgili bölümü zikredilerek, “Bilgi ve ilmin insanlık için vazgeçilmez bir değer olduğu”,¹⁸⁴ “bilgi edinmenin, uğruna çaba sarf etmeye, zorluklara katlanmaya değer en hayırlı amaç olduğu”, “bilginin/ilmin insanlığın yolunu aydınlatan bir hazine ve insan için en şerefli rütbe olduğu”,¹⁸⁵ şeklinde değerlendirmelere yer verilmiştir. Örneğin, 18 Ocak 2019 tarihli hutbede bu minvalde şu ifadeler yer almıştır: Müslümanların Kur’ân-ı Kerîm’den aldıkları ilhamla yaşadıkları tüm coğrafyalarda ilmin öncüsü oldukları; tefsîr, hadîs, fıkıh ve kelâm gibi dînî ilimlerin yanı sıra, fizik ve astronomi başta olmak üzere tıp, cebir, kimya ve hendese gibi alanlarda çığır açan adımlar attıkları vurgulanmakta ve bu durum”¹⁸⁶ “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?” âyetiyle delillendirilmektedir. Benzer şekilde Mehmet Bayraktar da ilmi, insanlar arasındaki üstünlük ve fazilet vasıflarından biri hatta en önemlisi olarak değerlendirmekte ve mü’minlerin bilgi bakımından üstün olmaları gerektiği husûsunu bu âyetle desteklemektedir.¹⁸⁷

¹⁸³ Recep Demir. “Bağlamından Kopuk Kur’ân Okumalarının Serencamı”, *Dîn bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 584-586.

¹⁸⁴ 02 Ekim 2015 tarihli hutbe.

¹⁸⁵ 03 Mart 2018 tarihli hutbe.

¹⁸⁶ 18 Ocak 2019 tarihli hutbe. Ayrıca 15 Eylül 2017, 09 Eylül 2022, 10 Şubat 2023 tarihli hutbelere de bakılabilir. Diyânet İşleri Başkanlığı (DİB), “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü” (Erişim 2 Haziran 2024).

¹⁸⁷ Mehmet Bayraktar. *İslâm’da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992), 10

Bu âyetin bilimsel meselelere gönderme yapmadığını ifade ederken, İslâm'ın bilime değer vermediği gibi bir anlamı kast etmemekteyiz. Aksine, İslâm'ın ilme büyük bir ehemmiyet atfettiği açıktır.¹⁸⁸ Ancak burada belirtilmek istenen, söz konusu âyetin bağlam itibarıyla bilimsel temalara değil, farklı bir konuya işâret ettiğidir. Zira her bir âyet ya da âyet grubu, ait olduğu bağlam çerçevesinde ele alınmalı ve bu çerçevede yorumlanmalıdır. İlgili cümlecik de kendi siyâkı içinde değerlendirildiğinde, bilim ya da ilimden ziyâde başka bir konuya temas ettiği açıkça görülmektedir.

Konu bütünlüğü dikkate alındığında, Zümer Sûresi 7, 8. ve 9. âyetlerin¹⁸⁹ birlikte değerlendirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira konu 7. âyetten başlayarak 9. âyetin sonunda tamamlanmaktadır. Bu âyetlerin birlikte incelenmesi sonucunda, 7. âyette “îmân” ile “küfr” arasında karşılaştırmaların yapıldığı, ardından iki farklı figürün Allâh'a karşı sergiledikleri tutumların değerlendirildikten sonra birbirleriyle mukayese edildikleri gözlemlenmektedir. 8. âyette, Allâh'tan habersiz olan, O'na hayâtında nâdiren yer veren ve yalnızca zor duruma düştüğü anlarda O'nu hatırlayan bir kişi anlatılırken; 9. âyette ise her durumda Allâh'ı zikreden, O'nu hayâtının merkezine koyan ve gecelerini ibâdetle geçiren bir kuldân söz edilmektedir. Bu iki figür karşılaştırıldığında, ilk figür “bilmeyen”, ikinci figür ise “bilen” olarak nitelendirilmektedir.¹⁹⁰ Dolayısıyla, ilgili cümle bağlamıyla birlikte okunduğunda, “bilen” ifadesinin, Allâh'ı sürekli anan ve hayâtının merkezine yerleştiren kişi anlamına geldiği; “bilmeyen” ifadesinin ise yalnızca sıkıntı anlarında Allâh'ı hatırlayan ve diğer zamanlarda ise Allâh ile pek münâsebet kurmayan kişi olduğu anlaşılmaktadır.

¹⁸⁸ et-Târık 86/5; en-Nûr 24/45; el-İnsân 76/2; Hûd 11/7; el-Mü'minûn 23/12-14; Lokmân 31/10; ez-Zümer 39/21; el-Ankebût 29/20; el-Bakara 2/29.

¹⁸⁹ Bk. *اِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نِسِيًّا مَا كَانَ يَدْعُو فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (7) إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلُوبًا تَمَنَّعَ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ (8) أَمِنْ هُوَ قَائِبُتُ أَنْاءِ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْأَجْرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ (9)*

7. Eğer inkâr ederseniz bilirsiniz ki Allâh'ın size ihtiyacı yoktur; ama O, kullarının nankörlüğüne razı olmaz, şükrederseniz bu tutumunuzdan hoşnut olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü yüklenmez; sonunda dönüşünüz Rabbinize olacak, ardından O, neler yapıp ettiğinizi size bildirecektir. O, kalplerin derinliklerini bilmektedir. 8. İnsanın başına bir sıkıntı geldi mi Rabbine yönelip O'na yalvarır; sonra Rabbi ona katından bir nimet verince, daha önce yalvardığını unutarak yolundan saptırmak için Allâh'a eşler koşmaya kalkar. De ki ona: “İnkârcı tutumunla biraz eğlenedur bakalım! Gerçek şu ki sen ateşi boylayacaklardan birisin! 9. (Bu adam mı,) yoksa âhiret kaygısıyla ve Rabbinin rahmetine nâil olma ümidiyle gece vakitlerinde secde ederek, ayakta durarak kendini ibâdete veren kişi mi (daha iyi)?” De ki: “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu!” Doğrusu ancak akıl iz'an sahipleri bunu anlar.

¹⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 20/174-177; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelbî (Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1408/1988), 4/446-447; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 8/663-664; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/116-117.

Örnek 2:

(199) خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ “Kolaylığı seç, iyi olanı emret, câhillere aldırma.”¹⁹¹ İslâm’ın ilme ve bilime verdiği önemi göstermek amacıyla sıkça atıfta bulunan âyetlerden biri de yukarıdaki âyette geçen “câhillere aldırma” İbaresidir. Bu âyetin yorumunda, hakikat tebliğ edildiğinde bazı bireylerin taşkınlık ve câhilce davranışlar sergileyebileceği belirtilmektedir. Bu durumda, yapılan bu taşkınlığa ve câhilliğe karşı bilgece ve itidalli bir karşılık verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Çünkü câhil insanlarla yapılacak tartışmaların sonuca götürmeyecek anlamsız bir davranış olduğu ifade edilmektedir. Bu nedenle, onların uygun olmayan boş ve anlamsız davranışlarına ve sözlerine karşılık verilmemesi tavsiye edilmektedir. Câhile karşı misliyle yapılacak olan mukâbele câhili sevinecek ve cehâletlerini daha da artırma cüretini kendilerinde bulmalarına sebep olacaktır. Hâliyle câhilin bu cesareti, mübelliğin toplum nezdindeki saygınlığını zedeleyebilir.¹⁹² Bu bağlamda, Yüce Allâh’ın îmândan sonra câhillerden yüz çevirilmesi gerektiğine¹⁹³ işâret ettiği ifade edilmektedir.”

Diyânet İşleri Başkanlığı’nın hutbelerinde yüce kitâbımızın ilme, bilgiye büyük bir önem verdiği, bilginin ve ilmin insanlar açısından vazgeçilmez olduğu “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁹⁴ âyetiyle delillendirildikten sonra yüce Allâh’ın “câhillere aldırma” âyetiyle de cehâletin yerildiği söylenmiştir. Şu hâlde cehâlet hoş karşılanmadığına göre Müslümanların her türlü sorumluluğunu bilmesi için çok okuması ve ilme sarılması gerektiği sonucu¹⁹⁵ yine bu âyeti kerîmeden çıkarılabilmektedir.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında, âyetin siyâkına bakıldığında, bu tür bir sonucun çıkarılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca, âyette geçen “جاهل” kelimesi, Türkçedeki “câhil” kelimesiyle eşanlamlı olarak, yani “bir şey bilmeyen” anlamında kullanılmamaktadır. Bu durum, âyetin bağlamından da açıkça anlaşılmaktadır. Zira âyetin bağlamı, 171. âyetten itibaren başlamaktadır. Âyetin maksadının tam olarak anlaşılabilmesi için, 171. âyetten 204. âyete kadar olan âyet grubunun birlikte okunması ve değerlendirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde, âyetin bağlamından koparılması nedeniyle,

¹⁹¹ el-A’râf 7/199.

¹⁹² Abdülkadir Erkut, “Tebliğe Dair Üç İlke”, *Diyânet İşleri Başkanlığı* (Erişim 3 Haziran 2024).

¹⁹³ Kâmil Yaşaroğlu, “Oku” Emri ile Başlayan Kur’ân’ın İlme Verdiği Değer”, *Diyânet İşleri Başkanlığı* (Erişim 3 Haziran 2024).

¹⁹⁴ ez-Zümer 39/9.

¹⁹⁵ DİB, “Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı”.

doğru bir anlam çıkarımı yapılamayacak ve “bu anlama da gelir, şu anlama da gelir” şeklinde farklı yorumlar ortaya çıkabilecektir. 171. âyetten itibaren, Hz. Peygamber ile Mekke müşrikleri arasında vahiyle ilgili bir tartışmanın başladığı görülmektedir. Hz. Peygamber kendisine vahyedileni tebliğ ederken, müşrikler bu vahyin mâhiyetine ve içeriğine yönelik çeşitli itirazlarda bulunmaktadır. Söz konusu itirazların, toplumun alt tabakalarından değil; bilgi, görgü ve statü bakımından toplumun önde gelen, yönetici konumunda bulunan kimseler tarafından dile getirildiği anlaşılmaktadır. Bu kişiler, aynı zamanda diğer toplumlarla ve devletlerle diplomatik ve ticârî ilişkiler yürütebilecek donanıma sahip bireylerdir. Vahyin içeriğini beğenmemekte, kendi arzu ve beklentilerine uygun bir vahiy talebinde bulunmaktadırlar.¹⁹⁶ Ayrıca, halkın Hz. Peygamber’in etrafında toplanmasını engellemek amacıyla gürültü çıkarmalarını ve dağılmalarını istemektedirler.¹⁹⁷ Ki zaten vahyin hakîkatine de inanmazlardı.¹⁹⁸

Bu kimseler, Hz. Peygamber’in getirdiği vahye yalnızca itiraz etmekle kalmamış; aynı zamanda onu baskı altına alacak, davasından taviz vermeye ya da tamamen vazgeçmeye sevk edecek ölçüde ileri gitmişlerdir.¹⁹⁹ Bu sebeple Yüce Allâh, kendisini inkârcıların baskılarından dolayı sıkışmış ve bunalmış hisseden, hatta taviz vermeyi dahi aklından geçiren Hz. Peygamber’e hitâben, vahyi inkar eden, rahatsız edici, yıldırıcı tutumlar sergileyen ve taviz koparmaya çalışan bu kimselere karşı “*câhillere aldırma*” buyruğunu yöneltmiştir. Burada kastedilen, toplumun elit kesimini oluşturan yöneticiler, hüküm sahipleri, bürokratlar ve Allâh’a düşmanlık eden zümrelerdir.²⁰⁰ Yani kısaca bu âyette Hz. Peygamber’in bu kimselere aldırış etmeksizin, Allâh tarafından vahiy yoluyla gösterilen hak yolda kararlılıkla ve tavizsiz bir şekilde ilerlemeye devam etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

¹⁹⁶ el-A’râf 7/203; Yûnus 10/15.

¹⁹⁷ Fussilet 41/26

¹⁹⁸ Yûnus 10/37.

¹⁹⁹ el-İsrâ 17/73-74.

²⁰⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/645; Cemâlî’-d-Dîn Ebü’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422/2001), 2/181.

Örnek 3:

Livâta (Eşcinsellik) Meselesi

Son dönemlerde Kur'ân-ı Kerîm'i yorumlayan bazı müfessirlerin, geleneksel tefsîr anlayışlarından farklı yaklaşımlar sergiledikleri gözlemlenmektedir. Farklı yaklaşımlar derken, ilk tefsîrlerin mutlak doğru olduğu kanâatinden hareketle bu ifade kullanılmamaktadır. Ancak yeni yorumların ilmî kriterlerle desteklenmesi gerekliliği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda tartışma konusu olan yorumlardan biri, Recep İhsan Eliaçık'ın bir televizyon programında Hz. Lût'un kavmine ilişkin değerlendirmeleridir. Eliaçık'ın yaklaşımı, söz konusu topluluğun davranışlarını Kur'ân bağlamından kopararak yeniden yorumlama teşebbüsü niteliğindedir.

Recep İhsan Eliaçık, Lût peygamberin kavminin helâk edilmesini, sahip oldukları cinsel temayül sebebiyle olmadığını ileri sürmektedir. O, helâkin esâs nedenini, Lût peygamberin evine giden meleklerin şehirlerindeki varlığını haber alan bu kavmin gelip kapıya dayanmaları, zor kullanmaları ve mütecâviz davranmalarına bağlamaktadır. Yazarın kanâatine göre bireyin cinsel yönelimi, şahsî bir tercihtir ve bu yönelimin kınanmasını gerektirecek ahlâkî bir ihlâl teşkil etmemektedir. Eğer bu yönelim başkalarına dayatılmıyor ve herhangi bir cebir unsuru taşımıyorsa, bireyin tercihine saygı gösterilmelidir. Ancak zorla cinsel saldırıda bulunmak ve tecavüz, Eliaçık tarafından ahlâken ve dînen lanetlenen bir fiil olarak değerlendirilmektedir. Bu görüşünü de Lût peygamberin Kur'ân'da yer alan şu ifadesine dayandırmaktadır: “*Lût, “Keşke benim size karşı koyacak bir gücüm olsaydı veya güçlü bir desteğe dayanabilseydim!” dedi.*”²⁰¹

Yazar konuşmasında şöyle devam etmektedir: “Çünkü geliyorlar, Lût'un evine giren iki tane genci istiyorlar. Lût'un evini basıyorlar, kapıya dayanıyorlar ve kapıyı kırmak istiyorlar. Burada yasaklanan zorbalıktır. Bu âyetler indiği zaman Mekke'ye baktığımızda da zorbalık yapıldığını görüyoruz. Zorbalıktan dolayı da Lût'un bu muâmelede bulunanları lanetlediğini görüyoruz. Öte yandan insanların cinsel eğilimlerini araştırmak, cinsel eğilimleri sebebiyle insanları teşhîr etmek, mahkûm etmek de tecessüse gireceğinden dolayı Kur'ân'da yasaklanmıştır. “وَلَا تَجَسَّسُوا” *“tecessüs etmeyiniz, ayıp araştırmanız.”*”²⁰² İnsanların ne eğilimde olduklarını araştırmak size düşmez. Teşhîrcilik, bunları ortaya çıkarmak falan hepsi yasaklanmış. Yani ne tür cinsel bir eğilime sahip acaba, sana ne, niye

²⁰¹ Hûd 11/80.

²⁰² el-Hucurât 49/12.

araştırıyorsun? Kur’ân yasaklıyor kardeşim. Araştırma sana ne? (...) Kur’ân-ı Kerîm’de Lût (a.s.) anlatırken, doğal afet uyarısında bulunuyor. Yani böyle zorbalıklar yapmayın. Cinsel eğilimlerinizi zorla başkasına dayatmaya kalkmayın diyor.”²⁰³

Yazarın iddiası aslında ilmî bir kritere dayanmamaktadır. Eğer yazar, konuya bütüncül bir bakış açısıyla ilgili âyetleri incelemiş olsaydı, yapılan eylemin sadece zorbalık içermesi nedeniyle değil, başlı başına kötü ve çirkin kabul edildiği için kınandığını âyetlerde görecekti.

وَلَوْطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ {80} إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْكُمْ {81} *80. Lût’u da (peygamber gönderdik). Kavmine dedi ki: “Sizden önceki topluluklardan hiçbirinin (bu ölçüde) yapmadığı iğrençliği mi işliyorsunuz!” 81. “Kadınları bırakıp da cinsel tatmin için erkeklere yanaşıyorsunuz. Doğrusu siz taşkınlık eden bir topluluksunuz.”*²⁰⁴

وَلَوْطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ {54} أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّجْرِمُونَ {55} *Lût’u da hatırla! O kavmine, “Göz göre göre hâlâ o hayâsızlığı yapacak mısınız? Gerçekten siz kadınları bırakıp da şehvetle erkeklere mi yöneliyorsunuz? Doğrusu siz değerleri bilmeyen bir topluluksunuz” demişti.*²⁰⁵

Ayrıca Lût peygamberin kavminin helâkinin yaptıkları zorbalık dolayısıyla gerçekleştiği iddiasında bulunmaktadır. Böyle bir sonuca varmış olmasının sebebi de yine bütünsellikten uzak parçacı bir yaklaşım ile âyetleri ele almasından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar meleklerin Hz. Lût’un evine gitmesinden sonra kavminin kapıya dayandıkları ve zor kullanarak kapıyı kırmaya çalıştıkları Kur’ân’da anlatılıyorsa da hâdis bundan ibâret değildir. Zira bu ifadelerin geçtiği âyetlerden önceki âyetlerde meleklerin önce Hz. İbrâhim’in yanına geldikleri, onunla biraz sohbet ettikleri ve bir çocuk müjdeledikleri anlatılmıştır. Akabinde Hz. İbrâhim meleklerin geliş sebebini sorar ve der ki: “*Ey elçiler! Göreviniz nedir?*”²⁰⁶ Melekler bu soruya, suçlu bir kavme geldikleri ve onları helâk etme vazifesiyle görevlendirildikleri cevabını vermişlerdir.²⁰⁷

²⁰³ Dînî Gerçekler, “Kur’ân İslam Eşcinselliğe Nasıl Bakıyor”, *YouTube* (17 May 2021), 00:00-07:55.

²⁰⁴ el-A’râf 7/80-81.

²⁰⁵ en-Neml 27/54-55; Ayrıca bk. Hûd 11/78; el-Enbiyâ 21/74; el-Ankebût 29/28-29.

²⁰⁶ el-Hicr 15/57.

²⁰⁷ el-Hicr 15/58-60; el-Ankebût 29/31.

Bu âyetlerin siyâkı ile beraber okunması hâlinde aslında Lût peygamberin kavminin helâk edilmelerinin gerçek sebebinin, eşcinsellik için zor kullanmalarından değil bilakis yapmış oldukları fiilin kötü, çirkin bir fiil addedildiğinden olduğu anlaşılacaktır:

وَنَبِّئُهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ﴿٥١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ﴿٥٣﴾ قَالَ أَبَشْرُتُمْوَنِ عَلَى أَنْ مَسَّنِيَ الْكِبَرُ فِيمَ تُبَشِّرُونَ ﴿٥٤﴾ قَالُوا بِشَرُّنَاكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْقَانِطِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ﴿٥٦﴾ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴿٥٨﴾ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥٩﴾ إِلَّا أَمْرَاتَهُ قَدَرْنَا لَهَا لِمَنِ الْغَابِرِينَ ﴿٦٠﴾ فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ ﴿٦٢﴾ قَالُوا بَلْ جِنَّاتِكَ بِمَا كَانُوا فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَآتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٦٤﴾ فَاسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ وَاتَّبِعْ أَدْبَارَهُمْ وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ وَامْضُوا حَيْثُ تُؤْمَرُونَ ﴿٦٥﴾ وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هَؤُلَاءِ مَقْطُوعٌ مُصْبِحِينَ ﴿٦٦﴾ وَجَاءَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿٦٧﴾ قَالَ إِنَّ هَؤُلَاءِ ضَيْفِي فَلَا تَفْضَحُونِ ﴿٦٨﴾ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ ﴿٦٩﴾ قَالُوا أَوَلَمْ نُنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٧٠﴾ قَالَ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ﴿٧١﴾ لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴿٧٢﴾ فَآخَذْنَاهُمُ الصَّيْحَةَ مُشْرِقِينَ ﴿٧٣﴾ فَجَعَلْنَا عَلَيْهِمَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حَبًّا مِّنْ سَجِيلٍ ﴿٧٤﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ ﴿٧٦﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٧٧﴾

51. Onlara İbrâhîm'in misafirlerini hatırlat.

52. Onun yanına girip selâm vermişler, o da “Doğrusu biz sizden korkuyoruz” demişti.

53. “Korkma” dediler, “Biz sana bilgili bir çocuk müjdeliyoruz.”

54. İbrâhîm, “Üzerime yaşlılık çökmüş olmasına rağmen bana böyle bir müjde getiriyorsunuz öyle mi? Peki (çocuğum olamayacağına göre) bana neyi müjdelemiş oluyorsunuz?” dedi.

55. “Sana gerçeği müjdeledik. Sakın ümitsizliğe kapılanlardan olma!” dediler.

56. “Haktan sapmış olanlardan başka kim Rabbimin rahmetinden ümit keser!” dedi.

57. “Ey elçiler! Göreviniz nedir?” diye sordu.

58. Dediler ki: “Aslında biz, suçlu bir kavme (ceza vermek için) gönderildik.

59. Yalnız Lût'un ailesine zarar gelmeyecek, onların hepsini kurtaracağız.

60. Fakat karısı hariç! Biz onun da geride kalanlardan olmasını takdîr ettik.”

61-62. Elçiler Lût ailesine geldiklerinde Lût onlara, “Bilinmedik tanınmadık kim-selersiniz” dedi.

63. “Öyle ama biz sana insanların, hakkında kuşkuyla düştükleri şeyi getirdik.

64. Sana, gerçeği getirdik. Biz muhakkak doğru söylüyoruz.”

65. “Hemen gecenin bir vaktinde ailenin hızla yola koyulmasını sağla! Sen de arkalarından git! Hiçbiriniz arkasına dönüp bakmasın! Size emredilen yere doğru gidin!”

66. Lût’a şu hükmü bildirdik: “Onlar, sabah vaktine girerken son ferdine kadar yok edilmiş olacaktır!”

67. Şehir halkı sevinerek geldiler.

68. Lût, “Bunlar benim misafirlerim, sakın beni utandıracak bir şey yapmayın?” dedi;

69. “Allâh’tan korkun, beni rezil etmeyin!”

70. “Seni el âlemi korumaktan menetmedik mi?” dediler.

71. Lût, “İşte kadınlar, benim kızlarım, (nikâh) yaparsanız” dedi.

72. (Ey rasûlüm!) Hayâtına yemîn olsun ki onlar, sarhoş (sersem) halleriyle saçmalayıp duruyorlardı.

73. Nihâyet ortalık aydınlanırken korkunç ses onları yakalayiverdi!

74. Ardından yurtlarının altını üstüne getirdik, üzerlerine taşlaşmış çamur yağdırdık!

75. İşte bunda ibret alacak olanlar için dersler vardır.

76. Bakın, o harabeler bir yol üzerinde hâlâ duruyor.

77. Onda da inananlar için bir ders vardır.²⁰⁸

Görüldüğü üzere, Hz. Lût’un kavmine ilişkin eşcinselliğe işâret eden âyetler bağlamlarından koparıldığında, ciddi anlam hatalarına ve yanlış yorumlara zemin hazırlayan sonuçlar ortaya çıkmaktadır. İlgili yazar, Hz. Lût’un kavminin helâkine sebep olan fiilleri zor kullanmaya dayandırmakta, ancak bu yorumu âyetlerin bağlamsal bütünlüğünü göz ardı ederek gerçekleştirmektedir. Hâlbuki söz konusu âyetler bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, Hz. Lût’un kavminin cezalandırılmasının temel nedeninin, fitrata aykırı cinsel tercihleri olduğu açık biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu durum, âyetlerin bağlamdan bağımsız bir şekilde yorumlanmasının ne denli sakıncalı sonuçlar doğurabileceğini de gözler önüne sermektedir.

1.4.1.3. Kur’ân’ın Bütün Âyetleri Esâs Alınarak Bir Bütün Olarak Anlaşılması

Kur’ân’daki bazı meseleler, yüzeysel olarak müstakil biçimde ele alınmış gibi görünse de gerçekte bu konuların tamamı, Kur’ân’ın diğer konularıyla doğrudan ya da do-

²⁰⁸ el-Hicr 51-77. Ayrıca bk. el-Ankebût 29/31-35; Hûd 11/69-83.

laylı biçimde ilişkilidir. Bu durumun temel nedeni, farklı bir konu gibi görünen husûsların, zannedilenden daha derin bağlantılara ve çok yönlü maksatlara sahip olabilmesidir. Nitekim bazen bir âyet grubu değil, yalnızca tek bir ifade dahi, aynı anda birden fazla amacı gözeterek anlam katmanları taşıyabilmektedir.

Dolayısıyla bütün parçalar bulundukları anlam bütünlükleri içinde kendi rollerini yerine getirirken, aynı zamanda Kur’ân’ın bütünsel yapısı içindeki diğer unsurlarla olan bağlantılarını da korurlar.

Şimdi bu durumu çeşitli örnekler üzerinden tahlil edelim.

Örnek 1:

et-Tevbe 9/67. “Münâfık Erkekler ve Münâfık Kadınlar Birbirlerindendir.”

Tevbe Sûresi’nin 67. âyeti hem âyet içi bağlamdan hem ardışık âyetlerle kurduğu anlam ilişkisinden, hem de Kur’ân’ın genel bütünlüğü (siyâkı) içerisinden koparılarak yorumlanan örneklerden biridir. Zira الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (67) *“Erkeğiyle kadınıyla münâfıklar birbirine benzer; kötülüğü özendirip iyiliği engellerler, hayır için harcamaya elleri varmaz. Onlar Allâh’ı umursamadılar, O da onları rahmetinden mahrum bıraktı. Gerçek şu ki münâfıklar günaha batmış kimselerdir.”* âyetinde geçen بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ifadesine yapılan yoruma göre, münâfıklar hem örgütlü değiller, birbirlerine yardım etmezler hem de kendilerine has bir inanç sistemi ve kimlikleri yoktur. Bazıları Yahûdî bazıları müşriktirler. Bu sebeple yukarıdaki ifadeler kullanılmıştır. Oysa hem mü’minler hem de kâfirlerin örgütlü bir düşünceleri olduğu gibi ayrıca kendilerine has bir kimliğe ve inanç sistemine de sahiptirler. Şöyle ki: Mü’minler “İslâm Dîni konusunda birbirlerine yardım ederler, emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-münker” yaparlarken ideal birliği içindedirler. Yahûdî, Hristiyân ve kâfirler de münâfıkların hilafına “emr-i bi’l-münker ve nehy’i ani’l-ma’rûf yaparlarken ideal birliği içindedirler. Bu sebeple hem mü’minler hem de Yahûdî, Hristiyân ve kâfirler için münâfıklara kullanılan بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ ifadesinin yerine بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ifadesinin kullanılması ²⁰⁹ kalıbı kullanılmıştır. ²¹⁰

İlgili âyeti tefsîr edenler, eğer metni bütüncül bir çerçevede değerlendirmiş olsalardı, daha isâbetli ve bağlama uygun bir yorum ortaya koymuş olacaktı. Zira yapılan

²⁰⁹ el-Enfâl 8/72-73; et-Tevbe 9/71; el-Câsiye 45/19.

²¹⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 5/421-422; Süyûtî, *el-Îtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 644; Mustafa İslamoğlu, *Hayât Kitâbı Kur’ân – Gerekçeli Meâl-Tefsîr* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014), 331.

yorumlar, siyâkın üç temel boyutuna -âyet içi bağlam, âyetler arası pasaj ilişkisi ve Kur'ân'ın genel bütünlüğü- aykırılık arz etmektedir.

1. Âyet kendi içinde bir bütün olarak değerlendirilmiş olsaydı, her ne kadar aynı dîn müntesipleri değillerse bile ideal birlikteliğine sahip örgütlü bir yapı olarak münâfıkların, mü'minlerin karşısında durdukları fark edilmiş olacaktı. Münâfıklar îmân ettiklerini söylerler ancak küfürlerini gizlerler. Nifâk noktasında âdeti tek bir vücut gibidirler. İşlerinde, sözlerinde, konuşmalarında, bütün fiil ve hallerinde birbirlerine benzemektedirler. Onlar mü'minlerin zıddına yekvücut olarak, vesvese, fitne ve diğer kötü huyları emrederler ve içinde İslâm'ın ve mü'minlerin yüceltilmesi anlamına gelen her ne varsa onu da engellemeye çalışırlar. Bununla da fitne ve fesât çıkarmak istemektedirler.²¹¹

Mukâtil b. Süleymân, Tevbe Sûresi 67. âyetini tefsîr ederken “بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ” ifadesini “يعني أولياء بعض في النفاق” şeklinde yorumlamıştır. Bu yorum, aslında iki ifade tarzı arasında bir fark olmadığını da ortaya koymakta; münâfıkların Hz. Muhammed'i yalanlamak ve ona îmân etmemeyi teşvîk etmek konusunda birbirlerinin velîsi olduklarını ve aralarında bir dayanışma bulunduğunu ifade etmektedir.²¹² Mukâtil'in bu yaklaşımı, âyetteki lafzî ifadenin, münâfıkların aralarındaki ideolojik ve eylemsel birlikteliği yansıttığını ortaya koymaktadır. Diğer birçok müfessir de بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ ifadesinden sonra gelen يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ “kötülüğü özendirip iyiliği engellerler” ifadesiyle de münâfıkların nifâkta ve îmândan uzaklıkları konusunda benzeştiklerini, peygamberi, îmânı, itâati, İslâmın ve mü'minlerin faydasına olabilecek her şeyi engellemeye çalıştıklarını, küfrü, ma'siyeti, günahı, münkeri yaymaya çalıştıklarını²¹³ ifade ederek ideal ve hedef birlikteliğine, örgütlü ve aynı zamanda inanç birliğine sahip olduklarını da söylemiş olmaktadır.

2. 67. âyetin devamı niteliğindeki 68. âyete bakıldığında, münâfıkların kâfirlerle birlikte zikredildiği görülmektedir. Kâfirlerin inanç ve ideal birlikteliğine sahip olmaları hasebiyle بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ “onlar birbirlerinin dostudurlar.” ifadesiyle tanımlandıkları

²¹¹ Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî Bikâî, *Nazmu'd-dürar fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 3/344.

²¹² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/180.

²¹³ Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûnu*, 2/379; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/63; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/293-294; Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 5/66; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/64-65; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 16/129; Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhîr*, 3/68-69; Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 10/155-156; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 9/335-336; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 10/618-619.

yorumu yapılmıştır. Ancak 68. âyette açıkça görüldüğü üzere, kâfirler ve münâfıklar cehenneme sevk edilme husûsunda aynı muameleye tâbi tutulmuş, aralarında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Bu durum, ilgili âyetlerin siyâkı göz önünde bulundurularak değerlendirildiğinde, yukarıda adı geçen müfessirlerin söz konusu âyete dair ileri sürdükleri yorumların metnin bağlamı ile örtüşmediğini ortaya koymaktadır.

3. Kur’ân bütüncül bir şekilde incelendiğinde, *بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ* “onlar birbirlerinin dostudurlar.” ifadesinin yalnızca Yahûdîlerin kendi içlerinde ya da Hristiyanların kendi içlerinde bir dayanışma içerisinde olmadıkları, aksine Yahûdîler ile Hristiyanların birbirlerine karşı da velâyet ilişkisi kurdukları açıkça görülmektedir. Yani Yahûdîler Yahûdîlerin velîsi, Hristiyanlar da Hristiyanların velîsi oldukları söylenmekle yetinilmemiş aynı zamanda Yahûdîlerin ve Hristiyanların da birbirlerine velî oldukları söylenmiştir. Nitekim Mâide Sûresi 51. âyette bu durum açık bir şekilde belirtilmiştir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ* (51). *Ey îmân edenler! Yahûdîleri ve Hristiyanları velî edinmeyin. Onlar birbirlerinin velîleridir. Sizden kim onları dost edinirse şüphesiz o da onlardandır. Allâh zâlimler topluluğunu hidâyete erdirmez.*”²¹⁴ Aynı zamanda, Kur’ân’da mü’minlerin de kendi aralarında bir dostluk ilişkisine sahip oldukları ifade edilmiş ve münâfıklar için kullanılan *بَعْضُهُمْ مِنْ* “*بَعْضٍ*” ibâresinin aynısının mü’minler için de kullanıldığı görülmüştür. *فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُودُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأَكْفِرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ* (195). *“195. Rableri onların dualarına şöyle karşılık verir: “Şüphesiz ben, erkek olsun kadın olsun -ki birbirinizden meydana gelmişsinizdir- sizden bir şey yapanın emeğini asla boşa çıkarmam. Hicret edenlerin, yurtlarından çıkarılanların, benim yolumda eziyete uğratılanların, savaşanların ve öldürülenlerin, işte onların günahlarını elbette sileceğim. Andolsun ki, Allâh katından bir mükâfat olarak onları altından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Şüphe yok ki nimetin güzeli Allâh’ın katındadır!”*²¹⁵ *وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ...* 25. *İçinizden mü’min ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mü’min câriye kızlarınızdan alabilir. Allâh sizin îmânınızı daha iyi bilmektedir. Sizler birbirinizdensiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları*

²¹⁴ el-Mâide 5/51.

²¹⁵ Âl-i İmrân 3/195.

şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın...’’²¹⁶ Âdem, Nûh, İbrâhîm ve Âl-i İmrân’dan bahsedilirken de yine benzer bir ifade kullanıldığını görülmektedir. إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَابْرَاهِيمَ وَإِلَّا عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿33﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿34﴾ 33-34. Allâh, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem’i, Nûh’u, İbrâhîm ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı. Allâh hakkıyla işitmekte ve bilmektedir.’’²¹⁷

Sonuç itibariyle yapılan yorumların hem âyetin iç bağlamına hem ilgili âyetler arasındaki pasaj bütünlüğüne hem de Kur’ân’ın genel anlam örgüsüne aykırılık teşkil ettiği görülmektedir. Klasik tefsîrlerde de görüldüğü üzere, “بعضهم من بعض” ifadesi ile “بعضهم أولياء بعض” ifadesi arasında anlam bakımından bir fark bulunmamaktadır. “بعضهم من بعض” ifadesi de söz konusu grubun (münâfıkların) kendi içlerinde düşünsel ve ideolojik bir bütünlük taşıdıklarını, diğer dîn menûbları gibi aralarında güçlü bir ittifâk ve dayanışma olduğunu ortaya koymaktadır. Bu anlam, âyetin siyâkı çerçevesinde açıkça anlaşılmaktadır.

Örnek 2:

en-Nisâ 4/3. Taaddüd-i Zevcât Meselesi

Son dönemlerde en çok tartışma konusu hâline gelen meselelerden biri de “taaddüd-i zevcât” yani çok eşlilik uygulamasıdır. Nisâ Sûresi 3. âyetinin bağlamıyla birlikte okunması durumunda, âyetin öncelikli konusunun yetimlerin korunması ve haklarının gözetilmesi olduğu ileri sürülmektedir. Bu çerçevede, söz konusu âyetin çok eşliliğe izin veren bir düzenleme olarak değil, özellikle savaş ortamında babalarını kaybeden yetim çocukların ve korunmasız kalan kadınların himaye edilmesini hedefleyen bir bağlamda indirildiği ifade edilmektedir. Çok eşliliğe dair verilen ruhsatın, savaş gibi olağanüstü şartlarda ortaya çıkan sosyal sorumluluklara cevap niteliği taşıdığı ve bu ruhsatın aslında insanlığa yönelik ahlâkî bir sorumluluk dersi içerdiği öne sürülmektedir. Bununla birlikte, ilgili âyetin zamanla farklı amaçlara hizmet edecek şekilde kullanıldığı ve esâsen yetim çocuklar ile dul kadınlara ilişkin meselenin toplumsal bir yaraya dönüştürülmemesini emreden bu âyetin kimileri tarafından istismâr edildiği iddia edilmektedir. Hatta daha ileri

²¹⁶ en-Nisâ 4/25.

²¹⁷ Âl-i İmrân 3/33-34.

bir adım atılarak aynen şu cümleler sarfedilmektedir: “Toplumsal yaraya dönüştürmeyin diyen bir âyet, şehveti kafasına vurmuş erkeklerin elinde oyuncak oldu.”²¹⁸

Yukarıdaki ifadelerden hareketle, İslâm'da çok eşliliğin bulunmadığı ve ilgili âyetin erkekler tarafından istismâr edildiği yönünde son derece galîz bir üslûpla değerlendirmeler yapılmıştır.

Oysa herhangi bir izâha gerek duyulmayacak derecede, taaddüd-i zevcâtın belirli bir gerekçeye bağlı olmaksızın meşrûiyyetine işâret eden pek çok tarîhî veri mevcuttur. Şöyle ki: Her şeyden önce Allâh tarafından bu dînin mübelliği olarak görevlendirilen Hz. Peygamberin birden fazla kadınla evli olduğu realitesi ortadadır. Peygamberin durumu özel olarak değerlendirilse ve onun çok evlilik ile ilgili özel durumundan dolayı örnekendirilemeyeceği söylenecek olsa bile bu durumda onu en iyi anlayan sahâbîlerin uygulamaları göz önüne alınmalıdır. Üstelik bu sahâbîler arasında damadı Hz. Ali ile torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de çok evlilik pratiğine sahip oldukları bilinmektedir. Şâyet bu şahsiyetlerin ilgili âyetleri anlayamadıkları veya âyetleri, “esir oldukları şehvetlerine kurban ederek oyuncak hâline getirdikleri” şeklinde yorumladıkları iddia edilirse, bu durum artık tartışmanın ilmî ve makûl bir zeminde sürdürülebilmesinin mümkün olmadığı bir aşamaya gelindiğini gösterir ve sözün bittiği nokta olarak değerlendirilmelidir.

Yani İslâm'dan, dînden, Kur'an'dan bahsedilmesinin hiçbir anlamı kalmaz. Çünkü bu âyet eğer şehvetine düşkün erkekler tarafından uçkurlarına feda edilmiş ise diğer âyetlerin de aynı âkibete marûz kalmadığını kim iddia edebilir ki? Bu verilerden hareketle iddiaların anlamsızlığı ortada iken ayrıca konu Kur'an'ın bütüncül yaklaşımı çerçevesinde değerlendirildiğinde de bu tür yorumların ve iddiaların anlamsızlığı tekrar ortaya çıkmış olacaktır.

Kur'an'ın sadece eşler arasında adâleti te'sîs etme şartıyla taaddüd-i zevcâta cevâz²¹⁹ verdiğini ifade eden ilgili âyetler üzerinden konuyu izâh etmeye çalışacağız.

Nisâ Sûresi'nin ilk âyetlerinde, babaları vefât eden veya savaş gibi sebeplerle hayâtlarını kaybeden yetîm çocukların velâyetini üstlenen vâsîlerin, bu çocukların haklarına riâyet etmelerini, onlara yönelik herhangi bir istismâr eyleminden kaçınmaları ve mal

²¹⁸ Akabe Medya, “İftar Saati Programı”, *YouTube* (18 Temmuz 2017), 01:14:25-01:22:25.

²¹⁹ Bilerek ruhsat ifadesini değil de cevâz ifadesini kullandık. Zira çok evlilik birtakım şartların vukû bulması hâlinde başvurulabilecek ve izin verilen bir uygulama değildir. Aksine çok evlilikte sadece bir şart ileri sürülmüştür. O da evlilik gerçekleştirildikten sonra yerine getirilmesi zorunlu olan adâlet şartıdır. en-Nisâ 4/129. Ayrıca hem mîrâs konusu hem de evlilikten doğan haklara riâyet etme emri, herhangi bir zaman dilimi ile sınırlandırılmış olmayıp genel bir ilke olarak ortaya konulmaktadır.

varlıklarını tasarruf ederken adâletli davranmaları emredilmektedir. Şâyet çocuklara babalarından bir mîrâs kalmışsa vâsilerin onu kollayıp gözetmeleri, çarçur etmemeleri, çocuk rûştüne eriştiğinde ise ilgili mal varlığını eksiksiz bir şekilde kendisine teslîm etmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Ayrıca yetîmin kız çocukları olması hâlinde²²⁰ vâsile-rine, sırf onlara kalan mîrâslarından istifade etmek amacıyla bu kızlarla evlenme yönün-deki eğilimlerinden sakınmaları, mallarına göz dikmemeleri, hak hukûklarına riâyât et-meleri ve vîcdânî davranmaları gerektiği emredilmektedir. Vâsîler bu kızlara haksızlık yapacakları yönünde vîcdânî bir rahatsızlık duyacak olurlarsa bu durumda yetîm kalan kızlarla evlenmekten kaçınmaları ve bunun yerine başka kadınlarla adâleti te'sîs etme şartıyla, dilemeleri hâlinde birden dörde kadar evlenebilecekleri cevâzı verilmektedir. وَأَثُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيبَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ﴿٢﴾ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَلِلنِّسَاءِ صَدُقَاتُهُنَّ نَحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيًّا ﴿٤﴾ وَلَا تُوْثُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥﴾ وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ 2. Yetimlere mallarını verin, temizi pis olanla değişmeyin, onların mallarını kendi mallarınıza katarak yemeyin; zira bu büyük bir günahdır. 3. Yetimlerin hakkına riâyât edemeyeceğinizden korkarsanız, beğendiğiniz kadınlardan ikişer, üçer, dörder nikâhlayın. Haksızlık etmekten korkarsanız tek kadın veya mülkiyetinizde bulunan câriye ile yetinin; bu, adâletten ayrıl-mamanız için en uygun olanıdır. 4. Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül rızasıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin. 5. Allâh'ın geçiminize dayanak kıldığı mallarınızı akli ermezle veremeyin; o mallarla onları besle-yin, giydirin ve onlara güzel söz söyleyin. 6. Evlilik çağına gelinceye kadar yetimleri de-neyin; eğer onların yeterli fikrî olgunluk düzeyine eriştiklerini tespît ederseniz hemen mallarını kendilerine verin, büyüyecekler de mallarını alacaklar diye o malları israf ile ve tez elden yiyip tüketmeyin. Zengin olan (velî) yetîm malına tenezzül etmesin, yoksul

²²⁰ 'Kız olması hâlinde' şeklindeki bir sınırlamayla meseleye yaklaşmak, babaları ölen veya öldürülen çocuklar arasında sadece kızların yetîm kaldığı yönünde hatalı bir algının oluşmasına yol açmaktadır. Bu çerçevede âyetlerin de yalnızca kız çocuklarını esâs alan bir perspektifle yorumlandığı görülmektedir. Oysa yetîmlik statüsü cinsiyetle sınırlı değildir; mîrâs hakkının korunması, vesâyet altına alınmaları ve haklarına riâyât edilmesi gereken yetîm çocuklar hem kız hem de erkek olabilir. Nitekim, görüşlerine yer verilen bazı Kur'ân müfessirleri de kadınlara ve kız çocuklarına şefkat göstermek amacıyla çok eşliliğe cevâz verildiğini ileri sürerek bu yaklaşımı sürdürmüşlerdir.

*olan da kararınca yesin. Mallarını kendilerine verdiğiniz zaman yanlarında şahit bulun-
durun; hesap sorucu olarak da Allâh yeter.”²²¹*

Taaddüd-i zevcât konusunda herhangi bir sakınca bulunmadığına dair bir diğer işâret, Nisâ Sûresi’nin 23. âyetinde yer almaktadır. Söz konusu âyette, iki kız kardeşle aynı anda evlenmenin harâm kılındığı belirtilmektedir: *حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ* {23}... “23. Annelerinizle... ve aynı anda iki kız kardeşle evlenmeniz de size harâm kılındı; ancak geçen geçmiştir...” Âyet-i celîlede açıkça görüldüğü üzere, yasaklanan evlilik biçimi, aynı anda iki öz kız kardeşle yapılan evliliğdir. Bu hükümden hareketle, aralarında kan bağı bulunmayan iki kadınla aynı anda evlenmenin câiz olduğu yönünde zımnî bir anlam çıkarılabilir. Bu dolaylı anlam, çok eşliliğe dair genel cevâzın Kur’ân’daki diğer delillerle de desteklendiğini göstermektedir.

Nisâ Sûresi 34. âyet, aile hukûkunu düzenleyen temel âyetlerden biri olarak kabul edilmekte olup, dolaylı biçimde çok eşliliğe imkân tanıyan bazı izdüşümler içermektedir. Âyette, karı-koca arasında bazı anlaşmazlıkların başgöstermesi hâlinde, kadını te’dîp amacıyla kocaya belirli düzeylerde disiplin tedbîrleri uygulama hakkı tanınmıştır. Bu haklardan bir tanesi de kadının yatağında yalnız bırakılmasıdır. Her ne kadar kadının yatağında terk edilmesi farklı sebeplere bağlanabilirse de kanâatimizce bu sebeplerden en önemlisi cinsel bir yaptırım yoluyla kadının te’dîp edilmesidir. Ancak erkeğin tek eşli olması hâlinde uygulanan bu yaptırımda kadın cezalandırılmış olmakla birlikte erkeğin de cezalandırılmış olma durumu söz konusu olacaktır. Bu durumda yatağın terk edilmesiyle verilecek olan ceza anlamsız olacaktır. Ancak Kur’ân’ın indiği tarihsel bağlam göz önünde bulundurulduğunda, Mekke ve Medîne toplumlarında çok eşliliğin yaygın olduğu görülmektedir. Bu bağlamda, bir hanımın cezalandırılması amacıyla yatağın terk edilmesi, diğer hanımlarla ilişkinin sürdürülebilmesi sayesinde erkeğin kendisini cezalandırmasına neden olmayacak, yaptırım anlamlı bir şekilde gerçekleşmiş olacaktır. Bu durum, söz konusu âyetin zımnî biçimde çok eşliliğe bir engel getirmediğini ortaya koymaktadır.

Son olarak Kur’ân’da çok eşliliğe doğrudan temas eden ve bu uygulamayı adâlet şartına bağlayan bir âyet bulunmaktadır. Söz konusu âyette, birden fazla evlilik yapılabilceği kesin bir dille ifade edilmekte, birinci hanımla birlikte ikinci bir hanımla evlenmeye cevâz verilmektedir. Ancak bu durum, adâletin gözetilmesi şartına bağlanmıştır.

²²¹ en-Nisâ 4/2-6.

Ancak buna rağmen mutlak anlamda bir adâletin te'sîsinin mümkün olamayacağı da vurgulanmış; bu nedenle eşlerden birinin, evliliğin getirdiği ilgiden tamamen mahrum bırakılması gerektiği ifade edilmiştir. وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ وَلَنْ تَرْضَوْهَا كَالْمُحَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿129﴾ *129. Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz; bari birine büsbütün kapılıp da diğerini askıda imiş gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allâh'a itâatsizlikten sakınırsanız bilin ki Allâh çok bağışlayıcıdır, engin rahmet sahibidir.*"²²²

Tüm bu açıklamalardan hareketle, Kur'an-ı Kerim'de çok eşliliğe cevâz verildiği; ancak bu cevâzın, eşler arasında adâletin sağlanması şartına bağlı kılındığı anlaşılmaktadır. Kur'an'ın çok eşliliğe izin vermediği yönündeki görüş ve yaklaşımların ise sübjektif değerlendirmelere dayandığı, ayrıca Kur'an'a bütüncül yaklaşım ilkesinden uzaklaşıldığı görülmektedir. Bu tür yaklaşımların, aynı zamanda savunmacı (apolojik) bir tutumun yansıması olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Örnek 3:

Cennette Hûrî Meselesi

Son dönemlerde birçok Kur'an müfessiri, yorumcu, yazar ve akademisyenin gündeminde yer alan konulardan biri de "cennette hûrî" meselesidir. Mehmet Okuyan'ın iddiasına göre Kur'an'da cennetliklere verilecek nimetlerden biri olarak zikredilen حور ifadesi cennette cinsiyet ve cinselliğe yönelik herhangi bir gönderme içermemektedir. Genelde erkeklere hûrî verilecek diye bir algı vardır. Hâlbuki hûrî kelimesinde erkeklik ya da dişilik anlamında bir cinsiyet yoktur. Cennette cinsellik olmadığı için hûrî ödülü sadece erkeklere verilen bir ödül değil, aksine hem erkeğe hem de kadına verilen bir ödülüdür. السابقون (es-Sâbikûn)²²³ dan bahsedilirken onlara cennette verilecek ödüller arasında حور عين de sayılmaktadır. Bunlar güzel gözlü hûrîler anlamına gelir. حور kelimesi beyaz giyimli yahut da gözünün beyazı çok belirgin olan, alımlı olan anlamına gelir. كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ *"Sanki saklı inciler gibi. Dünyada yaptıklarının karşılığı olarak."*²²⁴ ﴿35﴾ اِنَّا اَنْشَاْنَاهُنَّ اِنْشَاءً ﴿34﴾ وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ *"Biz onları yeni inşa etmiş olacağız."*²²⁵ Normalde "هُنَّ" zamiri kadınlar için kullanılır. Ancak burada kadınlar diye bir şey

²²² en-Nisâ 4/129.

²²³ el-Vâkıa 56/10-40.

²²⁴ el-Vâkıa 56/23-24.

²²⁵ el-Vâkıa 56/34-37.

geçmiyor. Burada bu zamiri kadınlara götüreceğin bir kelime de yok. ‘حور عين’ e gönderecek olursak o, السابقون grubuna verilecek bir ödüldür. Bunlar ise ikinci gruba verilecek ödülleri arasında sayılmaktadır. Dolayısıyla bu grubun içinde buna bir şey bulacaksın. Bu zamiri kadınlara götüreceği hiçbir şey yok. Onun hemen öncesindeki fûrûş kelimesi onu karşılar. ﴿فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ (36) ﴿عُرُبًا أَتْرَابًا﴾ (37) “O döşekleri yeni inşâ ettik.” ﴿وَفُرُشٍ مَرْفُوعَةٍ﴾ (34) “Onları bekârlar kıldık.” Bekâr deyince bâkirelik olarak anlaşılıyor. Burada katedilen şey, döşeklerin yeni ve hiç kullanılmamış olduğudur. Üzerine kimse oturmamış, yatmamış. Sahibini yadırgamayan döşekler. Ancak müfessirler döşeklerin durumunu anlatan âyetleri hûrîler diye yorumluyor. ‘Hûrîler yeni yaratılmıştır, hepsi de bekârdır.’ diye yorumlanıyor. Lakin hûrî de ğilmân da vildân da cennet arkadaşı demektir. Cennette dünyadaki gibi cinsellik olmayacak. Çünkü cinsellik dünya hayâtının bir gereğidir, imtihanın bir konusudur. Cinsiyet ve dişilik üzerinden bir tanımlama kelimenin kendi yapısında da söz konusu değildir.²²⁶

Mustafa İslâmoğlu ise hûrîler konusunu şöyle anlatmaktadır: “Hûr, aslında göze ilişkin bir kelimedir. العَيْنُ الحَوْرَاءُ siyahı simsiyah, beyazı bembeyaz olan gözlerdir. Güzel göze denir. Ama Rabbimizin Kur’ân’da güzellik tarifi biçimden ve cesetten değil ahlâktan ve davranıştandır. Güzel gözün, gözün siyahı ve beyazı ile alakası yok. Güzel göz güzel bakan gözdür. Bakmaması gerekene bakmayan, bakması gerekene bakandır. Dolayısıyla Kur’ân’da hem erkeklere hem kadınlara o emir var. “Onlara söyle bakışlarını kontrol etsinler.”²²⁷ Bakışlarını kontrol etmek demek, bakmamaları gerekene bakmasınlar, harâma bakmasınlar, bakarken dikkatli olsunlar. قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ aslında غَضُّ الْبَصَرِ anlamda eş anlamlı olarak gelmektedir. Kur’ân’da dört yerde geçen حور kelimesi Mekî sûrelerde geçmektedir. Ancak Medenî sûrelerde bu kelime yoktur. Medenî sûrelerde حور kelimesi yerine أزواج مطهرة “tertemiz eşler” ifadesi gelmiştir. Hûr kelimesi de sadece dişil veya sadece eril değil hem dişil hem de erildir. O halde حور kelimesi âhirette tertemiz, gönlüne ve gözüne harâm değmemiş eşler, yani gönlü ve gözü eşinden başka kimseyi görmeyecek eşler olarak hem kadına hem de erkeğe vaadedilen eşlerdir. Yani âhirette eşinizin gönlü ve gözü sizden başkasına değmeyecek. Böyle bir şey vaat ediliyor.”²²⁸

Bu bağlamda yapılan yorum ve ileri sürülen iddialar şu şekilde sıralanabilir:

²²⁶ Muhammetb5521, “Cenette Huri Meselesi”, YouTube (2 Eylül 2017), 00:00-09:06.

²²⁷ en-Nur 24/30-31.

²²⁸ Mustafa Tosun, “Huri kelimesinin anlamı”, YouTube (21 Haziran 2012), 00:00-06:16.

1. Hûr kelimesi, lafzî olarak herhangi bir cinsiyet (erkeklik veya dişilik) içermektedir.

2. Bu kavram, dilsel bağlamda hem eril hem de dişil olarak anlaşılabilir şekilde çift yönlü bir yapıya sahiptir.

3. *أزواج* ifadesinin yalnızca Mekki sûrelerde, buna karşılık Medeni sûrelerde “*مطهرة*” tabirinin kullanılması, bu kavramın hem erkeklere hem de kadınlara yönelik vaad edilen eşler anlamına geldiği şeklinde yorumlanmıştır.

4. Cennette cinselliğin bulunmadığı varsayımından hareketle, hûrî kavramının sadece erkeklere yönelik bir ödül değil, her iki cinse yönelik bir “manevî arkadaşlık” olarak değerlendirilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.

5. Aynı bağlamda hûrî, *ğilmân*, *vildân* gibi ifadelerin tümü, cennetteki “arkadaşlık” ilişkisini sembolize eden kavramlar olarak ele alınmaktadır.

6. “*Biz onları yeni inşâ etmiş olacağız.*” Âyetinde yer alan *هُنَّ* zamiri “fûruş” kelimesine işâret ettiği ileri sürülmüştür.

7. *أَبْكَار* kelimesi, “hiç kullanılmamış yeni döşekler olduğu” şeklinde yorumlanmıştır.

Söz konusu müfessirler ile benzer görüşleri savunan yorumcuların, cennetteki hûr kavramına ilişkin değerlendirmeleri Arap dili kuralları çerçevesinde tahlil edildiğinde, bu yorumların dilsel açıdan isâbetli olmadığı ve ilgili çıkarımların Arap grameri temelinde desteklenemeyeceği ifade edilebilir. Şöyle ki konu ile ilgili âyetler incelendiğinde *حُور* kelimesine dair yapılan tanımlamalarda “cem’ müennes sâlim” kalıplarının kullanıldığı görülmektedir. Arapça dilbilgisi kuralları gereği, bu çoğul kalıplar cinsiyet belirten varlıklar bağlamında yalnızca kadınları kapsamakta; erkekleri dışarıda bırakan bir yapı arz etmektedir. *قَاصِرَاتٌ* ve *مَقْصُورَاتٌ* gibi kelimelerin hûr kelimesini niteleyen sıfatlar olarak kullanılması, bu ifadenin kadınlara yönelik bir tasvîr içerdiğini açık biçimde ortaya koymaktadır. Şu halde *قَاصِرَاتٌ* terkîbindeki *قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ* kelimesi, *حُورٌ مَقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ* cümlesindeki *مَقْصُورَاتٌ* kelimesi ve ayrıca *لَمْ يَطْمِئْنَنْ* fiilinde hûr kelimesi için kullanılan *هُنَّ* zamirinin cem’ müennes kalıplarla gelmiş olması “hûr kelimesinde ne erkeklik ne de dişilik anlamında bir cinsiyet yok” yönündeki iddiayı nakzettiği gibi aynı şekilde “*حُورٌ* kelimesi hem kadın hem erkek için vaad edilen eşleri ifade eder” iddiası da dilbilgisel temellere dayanmadığı gibi, bu kullanım biçimiyle sadece kadınların kast edildiği açıkça anlaşılmakta ve dolayısıyla söz konusu eşlerin erkeklere yönelik bir vaade işâret ettiği

gözler önüne serilmektedir.²²⁹ Ayrıca قَاصِرَاتِ الطَّرَفِ terkîbi her ne kadar غَضُّ الْبَصَرِ terkîbi ile eş anlamlı olarak kullanılmış ise de Kur’ân’da Yüce Allâh hem erkeklere hem de kadınlara ayrı ayrı hitâb ederek غَضُّ الْبَصَرِ emrini vermiştir. Buna karşın hûr kelimesiyle ilgili olarak sadece kadınlara özgü müennes çoğul kalıplar ve zamirlerin kullanılması, bu kavramın kadınlara özgü bir tasvîr olduğunu net şekilde ortaya koymaktadır.

Diğer bir iddia, Cennette cinselliğin bulunmadığı, hûrîlerin hem erkeklere hem de kadınlara verilmiş ödüller olduğu ve hûrî, ğilmân ile vildânın yalnızca “cennet arkadaşı” anlamına geldiği yönündeki iddialardır.

Bu iddianın da dilsel ve bağlamsal açıdan elle tutulur bir yanı yoktur. Zira hûr kelimesiyle ilgili olarak Kur’ân’da kullanılan kalıplar, bu varlıkların kadın olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ayrıca, bazı âyetlerde onların cinsellik yönünün vurgulanması, cennette cinselliğin mevcut olduğuna dair güçlü bir delil teşkil etmektedir. Örneğin غَضُّ الْبَصَرِ âyetinde geçen هُنَّ zamirinin yalnızca kadınlar için kullanıldığı göz önüne alındığında, âyetin anlamı “o kadınlarla, kocalarından önce hiçbir insan ve cin cinsel ilişkiye girmemiştir.”²³⁰ şeklinde anlaşılmaktadır. Buradaki طمَّ fiili, Arapça dilinde genellikle “sonunda kan olan bir cinsel münâsebet yani kızlık zarının bozulmasına sebep olan cinsel ilişki” anlamında kullanılmakta olup²³¹ bu kullanım hem hûr kelimesinin kadınlara işâret ettiğini hem de onlarla cinsel birlikteliğin söz konusu olduğunu açıkça göstermektedir.

Şu halde فِيهِنَّ قَاصِرَاتِ الطَّرَفِ لَمْ يَطْمِئِنَّ أَنْسَ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانَّ (56) âyetinin bir bütün olarak “Orada, bakışlarını sadece kocalarına yöneltmiş ve daha önce ne bir insanın ne de bir cinnin kızlık zarını bozacak/bekâretini bozacak cinsel ilişkide bulunmadığı kadınlar vardır.”²³² şeklinde tercüme edilmesi gerekmektedir. Burada geçen طمَّ fiili kimi müfessirler tarafından مَسَّ anlamına geldiği söylene bile burada مَسَّ kullanımının cinsel ilişkiye dair kinâye olarak kullanılan bir fiil olduğu da izâhtan varestedir.²³³ Nitekim Kur’ân-ı

²²⁹ Mustafa Öztürk, “Kur’ân’ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler”, *İslâmiyât Dergisi*, 4/1 (2001), 145-162.

²³⁰ er-Rahmân 55/56, 74.

²³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/246-248; Ebû’l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. Abbâs b. Ganîm (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 5/335; İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gurnâtî el-Endelüsî, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm Abd’ş-Şâfi Muhammed (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002), 5/233. “يَطْمِئْنُونُ: والمعنى: لم يفتضحوا لأن الطمئ دم الفرج”

²³² er-Rahmân 55/56.

²³³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/246-248.

Kerîm’de مَسَّ fiilinin cinsel ilişkiden kinâye olarak kullanıldığı başka âyetlerde açıkça görülmektedir. ﴿236﴾ وَإِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ ... (236) طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (237)... “236. Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş/cinsel ilişkide bulunmamış ve mehir de belirlememişseniz malî bir sorumluluğunuz yoktur. Onlara gönül alıcı bir şeyler verin... 237. Bir mehir belirlediğiniz halde onlarla birleşmeden/cinsel ilişkiye girmeden kendilerini boşarsanız, belirlediğiniz mehirin yarısını ödemek size borçtur; ancak kadınların bağışlaması veya nikâh bağı elinde olanın hoşgörülü davranması müstesnadır...”²³⁴ Dolayısıyla âyette geçen طَمَث fiilinin “dokunmak” anlamındaki مَسَّ fiiliyle eş anlamlı olduğu ifade edilse bile, مَسَّ fiilinin bağlamdan bağımsız olarak yalnızca fiziksel bir temas anlamı taşımadığı açıktır. Zira Kur’ân’daki kullanımları göz önüne alındığında, bu fiilin çoğu zaman cinsel birlikteliğe dair dolaylı bir anlatım (kinâye) olarak yer aldığı görülmektedir. Bu nedenle, طَمَث fiilinin de aynı şekilde cinsî muhtevâlî bir anlam taşıdığı söylenebilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de, cennette cinsellik olduğunun ve hûrîlerin erkeklere zevce olarak verildiğinin başka kanıtları da vardır. ﴿48﴾ كَانَهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ (48) “48-49. Yanlarında da eşinden başkasına bakmayan ceylan gözlü, gün görmemiş güzel tenli kadınlar bulunur.”²³⁵ ﴿52﴾ وَعِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثَرَابٌ (52) “52. Yanlarında eşlerinden başkasına bakmayan yaşıt dilberler olacak.”²³⁶ ﴿33﴾ وَكَوَاعِبٌ أَثَرَابًا (33) “33. Tomurcuk göğüslü aynı yaşta genç kızlar.”²³⁷ ﴿54﴾ كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ (54) “54. Ayrıca onları beyaz tenli, ceylan gözlü eşlerle evlendireceğiz.”²³⁸ ﴿19﴾ مُتَكَبِّينَ عَلَى سُرُرٍ (19) “19-20. (Onlara denecek ki:) “Yaptıklarınızın karşılığı olarak, sıra sıra dizilmiş koltuklara yaslanarak âfiyetle yiyin için. Ayrıca onları güzel gözlü eşlerle evlendireceğiz.”²³⁹ ﴿54﴾ ... فِيهِنَّ قَاصِرَاتٌ (54) “54. ... KANَهُنَّ الْيَاقُوتُ وَالْمَرْجَانُ (58) (58) “54. (Cennetekiler) içleri atlasla dokunmuş sergiler üzerine kurulmuşlardır. Bu iki cennetin de meyveleri kolayca erişilebilecek yakınlıktadır... 56. Oralarda eşinden başkasına bakmayan kadınlar vardır

²³⁴ el-Bakara 2/236-237. Aynı anlamdaki kullanım için ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/47, Meryem 19/20.

²³⁵ el-Sâffât 37/48-49.

²³⁶ Sâd 38/52.

²³⁷ en-Nebe 78/33.

²³⁸ ed-Duhân 44/54.

²³⁹ et-Tûr 52/19-20.

ki onlardan önce kendilerine ne bir insan ne de bir cin dokunmuştur/cinsel temasta bulunmuştur... 58. Sanki onlar yakut ve mercandır.”²⁴⁰ ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾ (72) ... ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ﴾ (74) 72. Çadırlarda eşlerini bekleyen ahu gözlü, sütbeyaz tenli hûriler vardır... 74. Bu hûrilere daha önce ne bir insan ne de bir cin dokunmamıştır.”²⁴¹ Ardarda sıralanan âyetlere dikkat edilirse cinsel münâsebet konularıyla beraber, erkekleri cinsel açıdan cezbedecek/dürtecek kadınların fiziki özellikleri, güzellikleri ön plana çıkarılmıştır. Mesela inci-mercana benzetilmeleri, ahu gözlü, sütbeyaz tenli oluşları, göğüslerinden bahsedilmesi, yaşıtl olmaları gibi husûsların tümü, erkeklerin gözünde kadınların daha cazibedar olacak şekilde tasvîri yapılmıştır. Bu tasvîrler salt güzellikleri ön plana çıkarılarak yapılmamıştır. Bilakis cinsel münâsebet konularını içeren âyetlerle birlikte ele alınmıştır. Bunun yanısıra Mekkî sûrelerde yer aldığı ifade edilen hûrilerin –ki bunların kadın olduğunu izâh etmeye çalıştık- cennetlik erkeklerle evlendirildiği de yine yukarıda zikredilen âyetlerde geçmektedir.

Bahsi geçen diğer bir iddiaya göre ise “Biz onları yeni inşâ etmiş olacağız.” âyetindeki هُنَّ zamiri “kabartılmış döşekler” anlamındaki fûruş kelimesine, أَبْكَارْ kelimesi ise “hiç kullanılmamış yeni döşeklere” işâret etmektedir. ﴿وَفُرُشٍ مَّرْفُوعَةٍ﴾ (34) ﴿إِنَّا أَنْشَأْنَاهُنَّ إِنِشَاءً﴾ (35) “34. Kabartılmış döşekler üzerinde (olacaklar). 35. Şüphesiz biz onları (eşlerini) yepyeni bir yaratılışla yaratmışsınız. 36-37. Onları bâkire, eşlerine sevgiyle bağlı ve yaşıtl kılmışsınız.”²⁴² Ancak bu iddia da Kur’ân’ın bütünlüğü çerçevesinde değerlendirildiğinde هُنَّ zamirinin hûrilere işâret ettiği anlaşılmaktadır. Şöyleki أَبْكَارْ kelimesi aynı zamanda Tahrîm Sûresi 5. âyette “bâkireler” anlamında kullanılmaktadır. İlgili âyette dul ve bâkire kadınların Hz. Peygamberle evlenebileceklerinden bahsedilmektedir. Bu bağlamlar dikkate alındığında, ilgili zamir ve sıfatların doğrudan hûrileri nitelediği, dilsel ve bağlamsal olarak açıktır.

Mehmet Okuyan'ın yorumuna göre, “أَبْكَارْ” kelimesinin “فُرُشْ” kelimesine hâl olarak bağlanması ve “yeni, hiç kullanılmamış, üzerine kimsenin oturmadığı, yatmadığı ve sahibini yadırgamayan döşekler” şeklinde anlaşılması durumunda, aynı şekilde “فُرُشْ” kelimesine hâl olarak gelen “عُرُبَا” ve “أَثَرَابَا” ifadelerine ne anlam verilecektir? Şu hâlde tercümenin devamında “sahibiyle yaşıtl ve ona âşık döşekler” diye mi tercüme edelim? Böyle bir tercümenin de dilsel, bağlamsal ve mantıksal olarak tutarsızlığı gün gibi aşîkâr

²⁴⁰ er-Rahmân 55/54-58.

²⁴¹ er-Rahmân 55/72-74.

²⁴² el-Vâkıa 56/34-37.

olduğuna göre bu durumda *إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ* “Biz onları yeni bir yaratılışla yarattık.” ifadesindeki zamirinin hûrîlere veya yeniden inşâ edilecek kadınlara işâret ettiği netlik kazanacaktır. Akabinde hal olarak kullanılan *أَبْكَارًا* “bâkireler olarak” *عُرُبًا* “kocalarına sevgiyle ve aşkla bağlı olanlar” ve *أَثَرَابًا* “yaşıtlar olarak” kelimelerinin kastedilen kadınlara hâl olarak kullanılacak ve anlam şöyle olacaktır: “34. Kabartılmış döşekler üzerinde (olacaklar). 35. Şüphesiz biz onları (eşlerini) yepyeni bir yaratılışla yaratmışızdır. 36-37. Onları bâkire, eşlerine sevgiyle bağlı ve yaşıtlı kılmışızdır.” Bu yorum, klasik tefsîrlerde de desteklenmektedir.²⁴³

“Hûrî, ğilmân ve vildân da cennet arkadaşıdır” şeklindeki son iddiaya gelince; bu görüşün de temellendirilebilecek sağlam bir zemine dayanmadığı açıktır. Yukarıda hûrî ile ilgili ayrıntılı açıklamalara yer verilmiştir. Kur’ân âyetleri dikkatle incelendiğinde, cennetliklere eşlik eden *وَلَدَانٍ* ve *غُلَمَانٍ* ifadeleriyle, inci tanelerine benzetilen ve güzellikleriyle öne çıkan genç delikanlılardan söz edildiği görülmektedir. Ancak bu kelimelerin geçtiği âyetlerin siyâkı göz önünde bulundurulduğunda, bu kelimelerin cinsellik içeren bir bağlamda değil, hizmet etme bağlamında kullanıldığı görülmektedir. Şu hâlde bu delikanlıların cennetliklere hizmet eden gençler oldukları anlaşılabilecektir.²⁴⁴ Dolayısıyla *وَلَدَانٍ* ve *غُلَمَانٍ* kavramlarının cennetliklere “arkadaş” olarak sunuldukları veya herhangi bir cinsel çağrışım içerdiği iddiası, âyetlerin bağlamı ile örtüşmemektedir. Bu bağlamda bu delikanlıların sadece cennetliklere hizmet eden delikanlılar oldukları anlaşılmaktadır.²⁴⁵

Sonuç itibariyle ele alınan âyetlerin anlamları çok açık olmasına rağmen Kur’ân yorumcularının cennette cinselliğin bulunmadığını veya hûrîlerin, ğilmânın, vildânın hem erkeklere hem kadınlara verilecek bir ödül olduğunu ileri sürmeleri anlamlı bir izâhtan yoksundur.

1.4.2. Metin Dışı Siyâk

Kur’ân-ı Kerîm, 610-632 yılları arasında belirli bir kültürel, hukûkî, ekonomik ve sosyal yapıya sahip Arap Yarımadası’nda Allâh’ın keliması olarak indirilen bir metindir.

²⁴³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/219; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/319-327; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm li ibn Ebî Hâtim*, 10/3332; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/197-200.

²⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 21/589; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhi*, 5/261; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/412; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 190; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/528-529.

²⁴⁵ Konu ile ilgili geçen bütün âyetler. Bk. Yâ-sîn 36/55-58; es-Saffât 37/40-49; Sâd 38/49-54; ed-Duhân 44/51-55; et-Tûr 52/17-28; er-Rahmân 55/54-76; el-Vâkıa 56/7-40; el-İnsân 76/12-22; en-Nebe 78/33; el-Bakara 2/25; Âl-i İmrân 3/15; en-Nisâ 4/57.

Bu bağlamda, Kur'ân vahyinin şekillenmesinde nüzûl tarihinin yanısıra, dönemin sosyal, kültürel ve hukûkî özelliklerinin önemli bir rol oynadığı açıktır. İlgili dönemin zaman, mekân, örf ve adetleri, Kur'ân'ın içeriği ve konuları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Dolayısıyla, bu dönemin genel yapısının anlaşılması, Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılmasında ve yorumlanmasında kritik bir rol oynamaktadır.

Kur'ân'ın ilk muhâtablarının Arapça konuşuyor olmaları nedeniyle, Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmiş olması doğal bir durumdur. Ancak, Kur'ân âyetlerinin anlaşılmasında Arapça lafızların ötesinde, âyetlerin nâzil olduğu coğrafya, tarihsel arka plan, kültürel bağlam, muhâtab kitlenin özellikleri, âyetlerin nüzûl sebepleri, sahâbenin belirli konularla ilgili soruları üzerine gelen âyetlerin yönlendirilmesi ve Hz. Peygamber'in veya ashâbının âyetlere dair söz ve eylemleri gibi metin dışı faktörlerin de dikkate alınması gerekmektedir. Bu bilgiler rivâyet yoluyla aktarıldığından, bu rivâyetlerin sened ve metin açısından sahîh bir şekilde aktarılması zarûrîdir. Aksi takdirde, rivâyetlerin rastgele kulanılması, âyetlerin yanlış anlaşılma ve yanlış tefsîr edilme riskini artıracaktır. Bu sebeple, âyetlerin en doğru şekilde anlaşılmasını sağlamak için metin dışı siyâkın hadîs ilmi kriterlerine uygun olarak değerlendirilmesi elzemdir.²⁴⁶

1.4.2.1. İlgili Hadîsler

Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılmasında Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetler önemli bir yer tutmaktadır. Zira sünnet, vahyin hayâta yansıyan pratiğini temsîl etmekte ve Kur'ân'ın anlam sahasını genişletmektedir. Bununla birlikte, bazen rivâyetler, âyetlerin anlamının daralmasına veya yanlış yönlendirilmesine sebebiyet verebilmektedir. Bu nedenle rivâyetlerin hem sened hem de metin açısından titizlikle analiz edilmesi, siyâk bağlamında âyete doğru anlam verilmesi açısından zorunluluk arz etmektedir.

Örnek 1:

لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (17) فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (18) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (19)
16. Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. **17.** Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. **18.** O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. **19.** Sonra onu anlatmak elbette bize aittir."²⁴⁷ Birinci âyetten onaltıncı âyete kadar kıyâmeti ve dehşet verici sahnelerini konu alarak ilerleyen Kıyâmet Sûresi'nde 16. âyet ile 19. âyetler arasında ise birden konunun değiştiği görülmektedir.

²⁴⁶ Ateş, Avnullah Enes, "Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 67-68.

²⁴⁷ el-Kıyâme 75/16-19.

Sûrenin ilk onbeş âyeti ile 19. âyetinden sûrenin sonuna kadar olan bölümlerde kıyâmet ile ilgili olan konunun arasına Hz. Peygamber'in vahyi alışı konu alan ile bir fasıla girmiştir. Konu değişikliği olduğu yönünde fikir sahibi olan müfessirlerin âyetleri bu şekilde tefsîr etmelerinin sebebi kaynaklarda gelen rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. Birçok muhaddis değişik senetlerle İbn Abbâs'tan şöyle rivâyet etmişlerdir: “Rasûlüllâh (s.a.s.) kendisine inen vahyi unutacağı korkusuyla sıkıntı yaşıyordu. Bu sebeple dudaklarını hızlı bir şekilde hareket ettiriyordu. İbn Abbâs ilave etti ve şöyle dedi. “Ben de Rasûlüllâh (s.a.s.) yaptığı gibi dudaklarımı sizin için hareket ettireceğim ve Sa'id şöyle dedi: İbn Abbâs'ın onları hareket ettirdiğini gördüğüm gibi ben de onları hareket ettireceğim ve o da dudaklarımı hareket ettirdi. Bunun üzerine Yüce Allâh şöyle vahyetti. Dedi ve Kıyâmet Sûresi'nin 16-19. âyetlerini okudu.²⁴⁸ Müfessirler bu âyetlerin tefsîri sadedinde gelen bu rivâyetleri esâs alarak âdeta fikir birliği yapmışlardır. Müfessirlerin bu fikir birliği metin içi siyâka tercîh edilebilecek sıhhate sahip olan sahîh hadîslerin tefsîre esâs kılınması sonucunu doğurmuştur ki bu da sahîh rivâyetlerin metin içi siyâka tercîh edilmiştir.²⁴⁹

Ancak bazı müfessirler ise Kıyâmet sahnelerinden, Hz. Peygamber'in vahiy alırken ezberleme amacıyla acele ettiği, bu sebeple de dilini çok hareket ettirdiği ve bundan dolayı da sıkıntı yaşadığı şeklindeki tefsîrin doğru bir tefsîr olmadığını, zira konu değişikliğine sebep olan bu fasılanın âyetler arasında konu birliğinin dağılmasına, insicâmın bozulmasına ve siyâkından kopmasına sebebiyet verdiğini dile getirmişlerdir. Nitekim Muhammed b. Ali el-Kaffâl (öl. 365/976), âyetlerin bağlamının dikkate alınması hâlinde aslında bu emrin muhâtabının, Hz. Peygamber değil de âhirette Allâh'ın huzuruna çıkan kâfirlerin olduğunu dile getirmektedir. Kaffâl daha sonra her ne kadar konu ile ilgili herhangi bir rivâyet yoksa da âyetlerin bağlamından hareketle bu âyet grubunun bu şekilde tefsîr edilmesinin aklın inkâr edemeyeceği aklî bir çıkarım olduğunu dile getirmektedir.²⁵⁰

Her ne kadar ilgili âyetlerin muhâtabının Hz. Peygamber olduğu bazı rivâyetlerle dile getirilmiş olsa da söz konusu âyetin öncesi ve sonrasındaki pasajlar bütünüyle kıyâmet sahnelerini tasvîr etmekte ve içerik olarak birbiriyle tutarlı bir yapı arz etmekte-

²⁴⁸ Buhârî, “Bed’ül-Vahy”, 1 (No. 1); “Kitâbu’t-Tefsîr”, 406 (No. 4643); 407 (No. 4644); 408 (No. 4645); “Kitâbu’t-Tevhîd”, 43 (No. 7086); Müslim, “Kitâbu’s-Salât”, (No: 448); Muhammed Nâsırü’d-Dîn Elbânî, *Sahîhu Süneni’n-Nesâî* (Riyâd: Mektebû’t-Terbiyyeti’l-Arabî Li Düveli’l-Haliç, 1409/1988), “Kitâbu’l-İftitâh”, 37 (No. 896).

²⁴⁹ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 70.

²⁵⁰ Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 30/223-224.

وجلَّ الْقَصْرُ فِي الْخَوْفِ، فَأَتَى الْقَصْرُ فِي غَيْرِ الْخَوْفِ؟ “*Allâh Teâlâ (namazın) korku zamanlarında kısaltılmasından bahsediyor, peki korkunun olmadığı zamanlarda kısaltma nasıl olur?*” ibâresiyle namazın sadece korku hâlinde kısaltılması gerektiğini yine Ya’lâ’dan rivâyet eder. Lakin o hadîste de Hz. Ömer (öl. 23/644) aynı cevabı vererek namaz kısaltma hâdisesinin sadece korkudan kaynaklı bir durum olmadığını hadîsi delil getirerek ifade etmiştir.²⁵⁵ Bu hadîste, Hz. Peygamber (s.a.s.), âyette geçen kâfirlerin namaz sırasında herhangi bir zararından korkulması durumunu, âyetin indiği dönemdeki yolculukların genel özel-liklerini yansıtan bir şart olarak tefsîr etmektedir.

Bu bağlamda, âyetteki kaydın, ihtirâzî bir kayıt (yani, kaydın bulunmaması durumunda yapılmaması gereken bir eylem) olarak değerlendirildiği ve bu yorumun Hz. Ömer tarafından kabul edilmediği görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise yolculuk sırasında namazın kısaltılmasının, kayıtsız ve şartsız bir şekilde Allâh tarafından sunulmuş bir kolaylık (sadaka) olduğunu ifade etmiştir. Bir başka hadîste konuya şöyle değinilmiştir:

عَنْ عِرَاكِ، أَنَّهُ قَالَ: بَلَّغَنِي، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَقَامَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا بِمَكَّةَ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْفَتْحِ “*Irak’tan rivâyet edildiğine göre, o şöyle demiştir: Bana ulaştığına göre, Rasûlüllâh (s.a.s.) Mekke’yi fethettikten sonra on beş gün Mekke’de kalmış ve namazı ikişer rekât kısaltarak ikişer ikişer rekât kılmıştır.*”²⁵⁶

يَحْيَى بْنُ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا يَقُولُ خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى مَكَّةَ، “*Yahyâ b. Ebî İshak şöyle dedi: Enes’in şöyle dediğini duydum: Peygamber (s.a.s.) ile birlikte Medîne’den Mekke’ye gitmiştik. O, Medîne’ye dönünceye kadar ikişer rekât namaz kı-lardı. Dedim ki: Mekke’de ne kadar süre kaldınız? Dedi ki: On gün kadar orada kal-dık.*”²⁵⁷ Hz. Enes tarafından rivâyet edilen bu hadîste, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) düşman tehlikesi bulunmadığı hâlde Mekke’de on gün boyunca namazları kısalttığına işâret edil-mektedir. Bu yolculuğun, hac dönemine ait olduğuna da değinilmektedir. Bu bağlamda, Mekke’nin fethedilip güvenli bir İslâm şehri hâline gelmesinden sonra Müslümanların

Ebû Habîb eş-Şuserî (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ Li’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1436/2015), 5/269; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/308 (No. 174); 1/360 (No. 244); Müslim, “Kitâbu Salâti’l-Müsâfirîn ve Kas-ruhâ”, (No: 685); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Mu-hammed Fuâd Abdü’l-Bâkî (Haleb: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyyeti), “Kitâbu İkâmeti’s-Salât ve’s-Sünnetü Fihâ”, 73 (No. 1060).

²⁵⁵ Şâfiî, *Müsned*, 48.

²⁵⁶ Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısırî, *Ehâdisü Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısırî*, thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn (Kâhire: Dâru’l-Hadîs. 1424/2004), 56, Hadîs No:57.

²⁵⁷ Buhârî, “Ebvâbu Taksîri’s-Salât” 1 (No. 1031); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Kitâbu İkâmeti’s-Salât ve’s-Sünnetü Fihâ”, 76 (No: 1077).

Medîne'den buraya gelerek namazlarını ikişer rekât kılmaları, ilgili âyette yer alan kaydın, âyetin indiği dönemdeki gerçek durumu ve genel sefer koşullarını tasvîr eden bir ifade olduğu görüşünü desteklemektedir.

Seferî namaz ile ilgili hadîsler incelendiğinde, söz konusu âyetin yolculuk sırasında namazın kısaltılmasına dair mutlak bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Yolculuğun mâhiyetiyle ilgili mesele ise ictihada dayalı bir konudur. Bu sebeple bu başlık altında ele alınmayacaktır. Ayrıca, tahlîl ettiğimiz âyetin sonrasında savaş esnasında kılınan korku namazına dair âyetler yer almaktadır. Siyâk açısından bu âyetlerin sefer hâlinde namazın kısaltılmasına dair âyetlerle aynı pasajda yer alması, aralarındaki anlam birliğine işâret edebileceği izlenimini doğurmaktadır. Nitekim, aşağıda zikredilecek hadîsler de bu görüşü te'yît etmektedir.²⁵⁸

عَنْ عَائِشَةَ ، زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّهَا قَالَتْ: فُرِضَتْ الصَّلَاةُ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ، فِي الْحَضَرِ. *Hz. Peygamber'in eşi Hz. Âişe'nin rivâyetine göre, o şöyle demiştir: Namaz, evde ve yolculukta ikişer rekât olmak üzere farz kılındı. Böylece yolculuk namazı sâbit oldu ve ev namazına bir ilave yapıldı.*"²⁵⁹ Bu hadîs-i şerîf, seferde kılınan namazların asıl şekliyle kaldığını ve bu nedenle seferdeki namazlar hakkında "kasr" ifadesinin söz konusu edilemeyeceğini göstermektedir. Bu da âyette geçen namazın kasrı meselesinin, bağlamıyla en uygun anlamının, düşman korkusu sırasında kılınan korku namazıyla ilgili olduğuna işâret eder. Böyle bir korku söz konusu olduğunda, Müslümanlar iki grub hâlinde namaz kılarlar. Bir grup düşmana karşı nöbet tutarken, diğer grup imâmın arkasında bir rekât namaz kılar. Ardından bu gruplar yer değiştirerek namaz kılmamış olanlar imâmın arkasında bir rekât daha kılarlar. Böylece imâm iki rekât, iki gruba ayrılarak namaz kılan müslümanlar ise birer rekât namaz kılmış olurlar. Bu tür bir namaz "salâtü'l-havf" (korku namazı) olarak adlandırılmaktadır ve üzerinde durduğumuz âyete siyâk açısından bu yorum daha uygun düşmektedir. Bu namazın kılınışı ile ilgili farklı rivâyetler olsa da âyetin siyâkına göre bu namazın cemâat için tek rekâtlı olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda zikredilen hadîsten de seferdeki namazların kı-

²⁵⁸ Ateş, Avnullah Enes, "Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi", 73-74.

²⁵⁹ Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *Muvatta*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf-Mahmûd Muhammed Halîl (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle. 1412/1991), "Vükûtu's-Salât", (No: 376).

saltılmadığı, aksine asıl şekliyle devam ettiği ve âyetteki kısaltma ifadesinin sefer namazlarıyla ilgili olmadığı sonucu çıkarılmaktadır.²⁶⁰ Korku namazının bir rekât olarak kılınmasına dair aşağıda sunulacak hadîs de bu görüşü te'yit etmektedir.

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فُرِضَتْ صَلَاةُ الْحَضَرِ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرْبَعًا، وَصَلَاةُ السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ، وَصَلَاةُ الْخَوْفِ رَكْعَةً *“İbn Abbâs’tan rivâyet edildiğine göre: İkâmet namazı, Peygamberiniz’in (s.a.s.) lisanı üzerine dört rekât, seferî namazı iki rekât, korku namazı da bir rekât olarak farz kılındı.”*²⁶¹

Zikredilen hadîslerin, âyetlerin anlaşılmasında önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Hadîsler, âyetlerin nüzûl amacını ve hangi anlama geldiğini ifade etme noktasında büyük bir öneme sahiptir. Ayrıca vurgulanması gereken bir diğer husûs, konuyla ilgili hadîslerin öncelikle doğruluk açısından te'yit edilmesi ve gerektiğinde hadîsler arasında bir tercih yapılmasının gerekliliğidir.²⁶²

1.4.2.2. Esbâb-ı Nüzûl

Âyetlerin nüzûl sebeplerinin bilinmesi, âyetlerin manalarının daha iyi anlaşılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Ancak, sebep-i nüzûl ile ilgili rivâyetlerin mevsûkiyeti meselesi birtakım tartışmalara neden olmaktadır. Çünkü sebep-i nüzûl olarak nakledilen rivâyetler arasında önemli ölçüde mevkûf ve maktû rivâyetler bulunmaktadır. Bu durum da söz konusu rivâyetlerin, sahâbe ve tâbiîn tarafından âyetler ile olaylar arasında kurulan ilişkilendirmelere dayandığını gösterir. Bu açıdan, sebep-i nüzûl rivâyetlerinin doğruluğunun te'yit edilmesi gerekmektedir. Sahîh oldukları kabul edilen rivâyetler ise, âyetlerin maksadının anlaşılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Konunun daha net anlaşılması için aşağıda bazı örnek âyetler sunulacaktır.

Örnek 1:

Bakara Sûresi 284. âyetinde, insanların içlerinden geçirdiği düşünceler nedeniyle hesaba çekilecekleri belirtilmektedir. Bu ifade, sahâbe arasında kaygıya yol açmış ve endişe oluşturmuştur.²⁶³

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ (285) لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا

²⁶⁰ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 74-75.

²⁶¹ Elbânî, *Sahîhu Süneni’n-Nesâî*, “Kitâbu Taksîri’s-Salât fi’s-Seferi”, 3 (No. 1365-1366).

²⁶² Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 75.

²⁶³ Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre*- çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1995), 82.

لَا تُؤَاخِذُنَا إِنَّا تَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا
 285. Allâh'ın elçisi ve
 mü'minler, Rabbinden ona indirilene imân ettiler. Her biri Allâh'a, meleklerine, kitâpla-
 rına, peygamberlerine inandılar. "O'nun elçileri arasında ayırım yapmayız" ve "İşittik,
 itâat ettik, bağışlamayı dileriz Rabbimiz, gidiş sanadır" dediler. 286. Allâh hiçbir kim-
 seyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır,
 aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır. Rabbimiz! Unutur veya yanılırsak bizi cezalan-
 dırma! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır yük yükleme! Üstesinden geleme-
 yeceğimiz şeyleri boynumuza borç kılma! Bizi bağışla, ayıplarımızı ört ve bize rahmetinle
 muamele buyur! Sen bizim sahibimiz ve yardımcımızsın; artık inkârcı topluluğa karşı bize
 yardım et."²⁶⁴

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: «لَمَّا نَزَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
 وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} قَالَ:
 فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ بَرَكُوا عَلَى الرَّكْبِ،
 فَقَالُوا: أَيُّ رَسُولِ اللَّهِ، كُفِّنَا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا نُطِيقُ: الصَّلَاةَ وَالصِّيَامَ وَالْجِهَادَ وَالصَّدَقَةَ، وَقَدْ أَنْزَلْتَ عَلَيْكَ هَذِهِ الْآيَةَ وَلَا
 نُطِيقُهَا، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتُرِيدُونَ أَنْ تَقُولُوا كَمَا قَالَ أَهْلُ الْكِتَابِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ: سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا، بَلْ
 قُولُوا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} قَالُوا: {سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ} فَلَمَّا اقْتَرَأَهَا
 الْقَوْمُ دَلَّتْ بِهَا أَلْسِنَتُهُمْ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ فِي إِثْرِهَا {أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
 فَلَمَّا فَعَلُوا ذَلِكَ نَسَخَهَا اللَّهُ وَكَتَبَهُ وَرُسُلِهِ لَا تَفَرَّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ}
 تَعَالَى، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: {لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنَّا تَسِينَا أَوْ
 أَخْطَأْنَا} قَالَ: نَعَمْ {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا} قَالَ: نَعَمْ {رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ
 Ebû
 Hüreyre'nin rivâyetine göre, o şöyle demiştir: "Göklerde ve yerde ne varsa Allâh'ındır.
 İçinizdekini açığa vursanız da, gizleseniz de Allâh sizi onunla hesaba çeker. Sonra
 dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır. Allâh her şeye kâdirdir." âyeti
 Rasûlüllâh'a (s.a.s.) nâzil olunca, Rasûlüllâh (s.a.s.) şöyle buyurdu: Bu, Rasûlüllâh'ın
 (s.a.s.) ashâbına çok ağır geldi, Rasûlüllâh'a (s.a.s.) geldiler, sonra diz çöktüler. Dediler
 ki: Ey Allâh'ın Rasûlü, gücümüzün yettiği şeylerle görevlendirildik: Namaz, oruç, cihât
 ve sadaka. Sana bu âyet nâzil oldu, biz onu yapamayız. Allâh'ın Rasûlü (s.a.s.) buyurdu
 ki: Sizden önceki Ehl-i Kitâbın dediği gibi: "İşittik ve isyan ettik" mi demek istiyorsunuz?
 Bilakis: "İşittik ve itâat ettik. Ey Rabbimiz, senden mağfiret dileriz, varış Sanadır."
 deyiniz. Dediler ki: "İşittik ve itâat ettik. Ey Rabbimiz, bağışlayan ve varış Sanadır."

²⁶⁴ el-Bakara 2/285-286.

İnsanlar onu okuduklarında, dilleri bundan dolayı alçakgönüllüydü. Sonra Allâh, bunun ardından şöyle vahyetti: “Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene îmân etti, mü’minler de (îmân ettiler). Her biri Allâh’a, meleklerine, kitâplarına, peygamberlerine îmân ettiler. “Allâh’ın peygamberlerinden hiçbirisi arasında ayırım yapmayız. İştittik, itâat ettik. Ey Rabbimiz, affına sığındık! Dönüş sanadır” dediler.” Onlar bunu yapınca, Allâh Teâlâ (önceki âyetin hükmünü) neshetti. Bunun üzerine Allâh Teâlâ şöyle buyurdu: “Allâh her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bizden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla.” Dedi ki: “Evet.”²⁶⁵

Yukarıda zikredilen rivâyete göre, sahâbenin duymuş olduğu bu kaygı neticesinde Bakara Sûresi’nin 285 ve 286. âyetleri nâzil olmuştur. Ebû Hureyre’nin rivâyetinde, sahâbe Allâh Rasûlü’ne (s.a.s.) sorumlu tutuldukları ve yerine getirebildikleri ibâdetler arasında namaz, oruç ve cihâdı saymaktadırlar. Bu ibâdetler ve cihâdın, Medîne döneminde farz kılındığı bilinmektedir. Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin ise, sahîh rivâyetlere göre, Mekke’de risâletin 11-12. yılları arasında meydana geldiği belirtilen miraç hâdisesiyle birlikte nâzil olduğu ifade edilmektedir. Bu durumda, bu âyetlerin nüzûlüne sebep olarak aktarılan rivâyet doğru olmakla birlikte, Ebû Hureyre’nin yorumundan ibâret olduğu söylenebilir. İbn Abbâs’tan da buna benzer rivâyetler aktarılmıştır. Bu rivâyetlerde, sahâbenin ifadelerinde namaz, cihât gibi unsurlar yer almamaktadır. Ancak bu durum, Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin Medîne döneminde indiği sonucunu doğurmaz. Zira bu rivâyetlerde herhangi bir yer zikredilmemektedir.

Ayrıca, Bakara Sûresi’nin son âyetlerinin Mekke’de miraç hâdisesiyle birlikte nâzil olduğuna dair rivâyetler dikkate alındığında, bu âyetlerin Mekke’de nâzil olduğu görüşü daha bir ağırlık kazanmaktadır.

Sonuç itibariyle, söz konusu âyetlerin nüzûl sebebi olarak aktarılan rivâyetler, âyetlerin siyâkını açıklamada yeterli bir açıklık sunmamaktadır. Bu bağlamda, bu gibi rivâyetlerin çoğunun, râvîlerin âyetler ve hâdiseler arasında kurdukları öznel irtibâtlardan

²⁶⁵ Müslim, “Kitâbu’l-Îmân”, (No. 125); Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Beyhakî, *el-Kazâ ve’l-Kader*, thk. Muhammed b. Abdullâh Âl-i Âmir (Riyâd: Mektebetü’l-Âbikân, 1421/2000), 229, Hadîs No: 291; Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’rî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Necati Tetik-Necdet Çağır (İstanbul: İhtarYayıncılık, 1997), 392.

ibâret olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, bu rivâyetlerdeki çelişkilerin, sebab-i nüzûl ile ilgili gelen tüm rivâyetlerde görüldüğünü söylemek doğru olmayacaktır. Âyetlerin tarihsel bağlamda doğru anlaşılmasına katkı sağlayabilecek sebab-i nüzûl rivâyetlerinin var olabileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle, sebab-i nüzûl rivâyetlerine top-tancı bir bakış açısıyla yaklaşp inkâr etme yerine, her bir rivâyeti ayrı ayrı değerlendirerek ele almak gerektiği sonucuna varılmaktadır.²⁶⁶

Örnek 2:

Bir kadına zina yaptığı suçlamasında bulunulduğunda dört şâhit getirilmesi talep edilmekte ve şâhitlerin temîn edilememesi durumunda suçlamada bulunan kişiye seksen sopa had cezası uygulanmaktadır. Bu cezalandırma hükmü, Nûr Sûresi'nin 4. âyeti ile düzenlenmiştir. وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) *İffetli kadınlara iftirâ atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimse- lere seksen sopa vurun ve artık onların şâhitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların tâ kendileridir.*” Âyetin kapsamının genel bir şekilde ifade edilmiş olması, sahâbe arasında bir endişe yaratmıştır. Zira eşlerine zina isnâdında bulunan kişiler, bu hükme göre şâhit bulamadıkları takdirde müfteri sayılacak ve seksen sopa cezasına çarptırılacaklardır. Bu durum, onların onurlarını zedeleyen bir kaygıya sebep olmuştur. Bu sebeple Hz. Peygamber'e gelip durumu izâh eden ve bunu ispatlamalarının mümkün olmadığı yönünde serzenişte bulunanlar olmuştur.²⁶⁷ Nitekim bazı hâdiselerde, eşini başkasıyla yakalayan ancak şâhit getirme imkânı bulamayan kişiler, bu durumdan dolayı had cezasıyla karşı karşıya kalmışlardır. Böyle bir olayda, yaşanan sıkıntının ardından Hz. Peygamber, bir çıkış yolu göstermesi için Allâh'a dua etmekte ve bunun neticesinde, eşlerinin zina yaptığı suçlamasında bulunanların şâhit getirme yükümlülüğünü ortadan kaldıran mülâ'ane (lanetleşme) âyetleri olarak bilinen âyetler nâzil olmuştur.²⁶⁸

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ أَرْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَذْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابُ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (9) *6-7. Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allâh'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da “eğer yalan söyleyenlerden ise Allâh'ın lânetine uğramasını” söylemesidir. 8. İftirâya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan*

²⁶⁶ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 79.

²⁶⁷ el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre-*, 275-277.

²⁶⁸ el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre-*, 274-275.

söyleyenlerden olduğuna Allâh'ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. 9. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, “eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allâh'ın gazabına uğramayı dilemesi” olacaktır.”²⁶⁹

Aşağıda sunulacak sebab-i nüzûl rivâyeti, söz konusu âyetlerin nâzil olmasına zemin hazırlayan olayları açıklığa kavuşturmakta ve dört şâhit getirilmesine dair hükmü ihtivâ eden genel kapsamlı âyetin tarihsel olarak daha önce nâzil olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, bu rivâyet hangi hükmün önce, hangi hükmün ise sonra nâzil olduğuna dair bir açıklık sağlamaktadır.²⁷⁰

عن ابن عباس: أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ امْرَأَتَهُ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشْرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (الْبَيِّنَةُ أَوْ حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ). فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا رَأَى أَحَدُنَا عَلَى امْرَأَتِهِ رَجُلًا يَنْطَلِقُ يَلْتَمِسُ الْبَيِّنَةَ، فَجَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (الْبَيِّنَةُ وَإِلَّا حَدٌّ فِي ظَهْرِكَ). فَقَالَ هِلَالٌ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ إِنِّي لَصَادِقٌ، فَلْيَنْزِلْنِ اللَّهُ مَا يَبْرِي ظَهْرِي مِنَ الْحَدِّ، فَنَزَلَ جِبْرِيلُ وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ: {وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ - فَقَرَأَ حَتَّى بَلَغَ - إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ}. فَانصَرَفَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا، فَجَاءَ هِلَالٌ فَشَهِدَ، وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ). ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ، فَلَمَّا كَانَتْ عِنْدَ الْخَامِسَةِ وَقَفَوْهَا وَقَالُوا: إِنَّهَا مُوجِبَةٌ. قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَتَلَاكَاتٍ وَنَكَصَتْ، حَتَّى ظَنَنَّا أَنَّهَا تَرْجِعُ، ثُمَّ قَالَتْ: لَا أَفْضَحُ قَوْمِي سَائِرَ الْيَوْمِ، فَمَضَتْ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَبْصُرُوا هَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلُ الْعَيْنَيْنِ، سَابِغِ الْأَلْيَتَيْنِ، خَدْلُجِ السَّاقَيْنِ، فَهُوَ لِشْرِيكِ بْنِ سَحْمَاءَ). فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَوْ لَا مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ، لَكُنْ لِي وَلَهَا شَأْنٌ).

“İbn Abbâs’ın rivâyetine göre: Hilâl ibn Ümeyye, karısını Peygamber’in (s.a.s.) huzurunda Şerik ibn Sahme ile zina etmekle suçladı. Peygamber (s.a.s.): “Ya delil getirsin ya da sırtına had uygulanır.” Dedi. Hilâl, “Ey Allâh’ın Rasûlü, bizden biri bir adamı karısıyla birlikte göreceksin ve bir de gidip delil mi getirecek?” diye cevap verdi. Peygamber (s.a.s.): “Ya delil getirirsin ya da sırtına kırbağı yersin.” Diyerek tekrarladı. Hilâl şöyle dedi: “Seni hak ile gönderen Allâh’a yemin ederim ki ben doğruyu söylüyorum. Allâh, sırtımı kırbağtan kurtaracak bir hüküm indirecektir. Bunun üzerine Cebrâîl (a.s.) inerek Peygamber’e: “Ve eşlerine zina suçlamasında bulunanlar... ve o, doğru söz-lülülerden ise, ulaşıncaya kadar.” âyetlerini vahyetti. Peygamber (s.a.s.) döndü ve kadının çağırılması için birini gönderdi. Bu sırada Hilâl de geldi ve şâhitlik etti. Peygamber (s.a.s.), şöyle buyurdu: “Allâh ikinizden birinin yalan söylediğini biliyor. İkinizden biri tövbe edecek mi?” Sonra kadın (kocasının yalan söylediğine dair dört defa) şâhitlik etti. Beşinci defa şâhitlik yapmaya kalkınca onu durdurdular ve dediler ki: “Bu beşinci şâhit-

²⁶⁹ en-Nur 24/6-9.

²⁷⁰ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 80-81.

lik (eğer yalan söylüyorsan) Allâh'ın gazabını üzerine çeker.” İbn Abbâs şöyle dedi: “Kadın bir an tereddüt etti ve geri çekildi ve biz onun şâhitlik yapmyacağını zannettik. Sonra dedi ki: (Bugüne kadar kavmimi utandırmadığım gibi bundan sonra da) Günün geri kalanında kavmimi utandırmayacağım. Böylece devam etti ve beşinci defa şâhitlik yaptı. Peygamber (s.a.s.), kadın hakkında: (Kadını gözlemleyin. Eğer o siyah gözlü, geniş kalçalı ve etli bacaklı bir çocuk dünyaya getirirse, o çocuk Şerik ibn Sahma'nın çocuğudur” dedi. Kadın da bu özelliklere sahip bir çocuk doğurdu. Peygamber de (s.a.s.): “Eğer Allâh'ın kitâbında daha önce belirtilmiş bir hüküm olmasaydı o kadına ibretlik bir ceza verirdim.” buyurdu.²⁷¹

İbn Abbâs'ın aktardığı ve bizzat şâhit olduğu bu olay, daha önce nâzil olan âyetlerin hükmünün genel kapsamı nedeniyle sahâbe arasında kaygıya yol açtığını ve bu kaygının, söz konusu âyetlerin nüzûlüne zemin hazırladığını göstermektedir. Bu âyetler, tarihsel olarak önceki âyetlerden sonra nâzil olmuş ve onların hükümlerini tahsîs etmiştir. Bu noktada, zina iftirasına ilişkin ilk nâzil olan Nûr Sûresi'nin dördüncü âyeti, bir kişinin karısı dışındaki başka bir kadına zina iftirasında bulunduğu geçerli iken, daha sonra nâzil olan Nûr Sûresi'nin 6-9. âyetleri ise karısına zina suçlamasında bulunduğu geçerli olacaktır. Bu örnek, âyetlerin nüzûl sebeplerine dair gelen rivâyetlerin, âyetlerin kapsamını belirlemede önemli bir rol oynayabileceğini ortaya koymaktadır.²⁷²

1.4.2.3. Zaman ve Mekân Bilgisi

Kur'ân, 23 yıl gibi bir sürede farklı zaman ve mekânlarda nâzil olmuştur. Bu süreyi iki ana döneme ayırabiliriz. Mekke dönemi ve Medîne dönemi. Kur'ân, Mekke ve Medîne'de farklı bağlamlarda indirilmiş âyetlere sahiptir. Bu iki dönem koşulları arasındaki farklılıklar var ve buna bağlı olarak âyetlerin içerikleri de farklılık göstermektedir. Kur'ân'ı doğru yorumlamak ve anlamak için âyetlerin ve sûrelerin nâzil olduğu zaman ve mekânı bilmek son derece önemlidir. Zaman ve mekân faktörleri, ayrıca sosyal, politik ve ekonomik şartlar âyetlerin ve sûrelerin bağlamını (siyâk) doğru bir şekilde anlamak, bir âyetin anlamını belirlerken ve o âyetin hayâtımıza nasıl bir yön vermesi gerektiğini ortaya koyarken kritik bir rol oynamaktadır. Örneğin, Mekke'deki müşriklerle ilgili nâzil

²⁷¹ Buhârî, “Kitâbu't-Tefsîr” 241 (No. 4470); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Kitâbu't-Talâk”, 27 (No. 2067); Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü'n-Tirmizi*, thk. Beşşâr İvad Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1996), “Ebvâbu Tefsîri'l-Kur'ân”, 24 (No. 3179); Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutni*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 5/419. Hadîs No:3712; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 264-265.

²⁷² Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 82-83.

olan âyetler, Medîne'deki münâfiklar ve Yahûdîlerle ilgili nâzil olan âyetlerden farklıdır. Mekke'deki müşrikler, Allâh'a karşı duyarsızlık ve inkarla tanınırken, Medîne'deki insanlar daha çok toplum içindeki sosyal düzen ve adâlet ile ilgili sorunlarla ilişkilidir. Mekke'de indirilen âyetler daha çok îmân ve ahlâkî değerleri vurgularken, Medîne'de indirilen âyetler daha çok hukûkî düzenlemelere, toplumsal adâlete, savaşla ilgili hükümlere odaklanır. Bu nedenle, bir âyetin hangi şehirde ve hangi dönemde indiğini bilmek, o âyetin içeriğini ve hedef kitlesini doğru anlamamızı sağlar.

Ayrıca bazı âyetler zaman içinde değişen koşullar gereği başka âyetlerle askıya alınmış olabilir. Bu durumda, âyetin nâzil olduğu dönemi bilmek, hangi hükmün geçerli olduğunu belirlememize yardımcı olur. Örneğin, Mekke döneminde nâzil olan bazı âyetler, Medîne döneminde nâzil olan âyetlerle değişmiş ya da daha spesifik hale gelmiştir. Bu yüzden nüzûl sırasını bilmek, hangi âyetin ne zaman geçerli olduğunu anlamada önemlidir.

Örnek 1:

(4) وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ “Ve onlar, zekâtlarını verirler.”²⁷³

Mekke dönemi, Müslümanların toplumsal anlamda henüz organize olmadığı ve büyük zorluklarla karşılaştığı bir süreçti. Bu dönemde, Kur'ân'da yer alan sosyal ve ekonomik düzenlemeler daha çok bireysel îmân ibâdet ve temel ahlâkî değerler düzeyinde olmasına rağmen yetim, yoksul ve ihtiyaç sahiplerine karşı duyarlılık şeklindeki toplumsal yapıyı şekillendirecek düzenlemelere de değinilmektedir.²⁷⁴ Bu dönemde zekât henüz farz kılınmamış olmakla birlikte zekât,²⁷⁵ sadaka²⁷⁶ ve infâk²⁷⁷ gibi kavramlar Kur'ân'da yer almakta ve mü'minler bu kavramlar üzerinden karşılıklı yardımlaşma ve dayanışma konusunda teşvik edilmekteydi. Müslümanlar bu zorluklar altında, özellikle birbirlerine destek olmaya ve dayanışma içinde olmaya yönlendirilmişlerdir. Medîne'ye hicretin ardından ise Müslümanlar, daha organize bir toplumsal yapıya kavuşmuş ve bu dönemde

²⁷³ el-Mü'minûn 23/4.

²⁷⁴ Mehmet Erkal, “Zekât”, *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*, 44/207-209 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 197; el-Kalem 68/24; el-Müddessir 74/42-44; ed-Duhâ 93/9-11; el-Mâûn 107/1-3.

²⁷⁵ el-A'râf 7/156; Meryem 19/31, 55; el-Enbiyâ 21/73; en-Neml 27/3; er-Rûm 30/39; Lokmân 31/4; el-Fussilet 41/7.

²⁷⁶ Yûsuf 12/88.

²⁷⁷ er-R'ad 13/22; İbrâhîm 14/31; en-Nahl 16/75; el-Ankebût 29/11; es-Secde 32/16; el-Fâtır 35/29; eş-Şûrâ 42/38.

toplumsal sosyal düzenin sağlanması, fakirler, miskinler ve yetimler gibi grupların ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla zekât farz kılınmıştır.²⁷⁸

Medîne'deki toplumsal yapının daha da güçlenmesiyle birlikte zekât, sadece bir dînî sorumluluk olarak kalmamış, aynı zamanda toplumsal dayanışma ve yardımlaşma aracı hâline gelmiştir.²⁷⁹ Bu bağlamda söz konusu âyetin nâzil olduğu mekâna bağlı olarak âyette geçen “zekât” kelimesinin farziyet ifade edip etmediği veya sözlük anlamı olan “arınmak” ve “temizlenmek”²⁸⁰ anlamında mı kullanıldığı daha belirgin hale gelecektir. İbn Kesîr (öl.774/1372), âlimlerin çoğunun, bu âyette geçen “zekât” kelimesinden maksadın malın zekâtı olduğu konusunda ittifâk ettiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte zekâtın Hicrî ikinci yılda Medîne'de belirli miktar ve ölçülerle mal verme anlamındaki fikhî zekât olarak farz kılınması ve bu âyetlerin Mekkî oluşu göz önünde bulundurulduğunda, âyette geçen “zekât” kelimesinin, manen nefislerin şirkten ve pisliklerden temizlenmesi, arınması anlamında kullanılmış olabileceğini ileri sürmüştür ve bu anlamı taşıyan başka âyetleri de²⁸¹ örnek olarak sunmuştur. Ayrıca hem rûhsal hem de mâlî zekâtın kastedilmiş olabileceği ihtimâlini de sözlerine eklemiştir.²⁸²

Örnek 2:

“4. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (4) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (5) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ (6) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (7).

Vay hâline o namaz kılanların ki, 5. Onlar namazlarının özünden uzaktırlar. 6. Onlar halka gösteriş yaparlar. 7. Hayra da engel olurlar.”²⁸³ Mâûn Sûresi'nin, Mekke döneminde nâzil olduğunu söyleyenler olduğu gibi Medîne'de nâzil olduğunu da söyleyenler olmuştur.²⁸⁴ Câhiliyye döneminde, Mekke toplumu çok fazla dînî ve manevî sorunlarla karşı karşıya kalmaktaydı. Özellikle yönetimi ellerinde bulunduran Mekkeli aristokrat müşrikler, Allâh'a inanıyor gibi görünseler de aslında gerçek anlamda bir bağlılıkları yoktu ve birçok manevî değeri sadece şeklî olarak kabul ediyorlardı. Câhiliyye döneminin bu aristokratları dînî görevlerini yerine getirirken sadece gösteriş yapmakla yetinmişlerdi. Bu bağlamda, âyetlerde geçen “namaz kılanlar/dîndar görünenler” ifadesi, aslında gerçek bir îmânla, Allâh'a kalpten bir bağlılık ve içsel bir teslimiyetle ibâdet etmeyen, namaz kılmayan, yalnızca toplumsal statü veya kişisel çıkarları için ibâdet eden kişilere işâret

²⁷⁸ Erkal, “Zekât”, 197.

²⁷⁹ Erkal, “Zekât”, 197.

²⁸⁰ İbn Manzûr, “zkv”, 1849.

²⁸¹ el-En'âm 6/141; eş-Şems 91/9-10; el-Fussilet 41/6-7

²⁸² İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-azîm*, 3/231-232.

²⁸³ el-Mâûn 107/4-7.

²⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/869; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 22/509.

etmektedir. Oysa Kur’ân, ibâdetlerin Allâh’a içten bir saygı ve huşû içinde yapılması gerektiğini ve bunların değer kazanabilmesinin ancak bu şekilde mümkün olacağını vurgulamaktadır.

Bu âyetlerin nüzûlüne sebep olan kişilerin Âs b. Vâil es-Sehmî,²⁸⁵ Ümmü Hânî’nin kocası Hübeyre b. Ebî el-Mahzûmî,²⁸⁶ Velîd b. Muğîre, Ebû Cehil veya Ebû Süfyân²⁸⁷ gibi Mekke aristokları olduğuna dair rivâyetler bulunmaktadır. Ebû Süfyân’ın her hafta bir veya iki deve kestiği, ancak bir defasında kendisinden bir parça isteyen yetim bir çocuğa sopasıyla vurduğu ve söz konusu bu sûrenin bu sebeple nâzil olduğu aktarılır.²⁸⁸ Bu âyet, sözde dînî sorumluluklarını yerine getirdiğini iddia eden ancak samimiyetten yoksun olan bu müşriklerin, sosyal hayâta müdâhil olmayan ve sadece şeklî ibâdetle yetinen tutumlarını eleştirmektedir.

Mekke’deki koşullar, insanların zâhîren dînî vecibelerini yerine getirmelerine rağmen, manevî olgunluktan ve samimiyetten yoksun olmalarına yol açıyordu. “6. Onlar halka gösteriş yaparlar. 7. Hayra da engel olurlar.” âyetlerinde “en basit şeyleri bile vermezler” ifadesi, dînî yükümlülüklerin yalnızca ibâdetle sınırlı kalmaması gerektiğine, aynı zamanda toplumsal adâlet, yardımlaşma ve dayanışma gibi değerlerin de yerine getirilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Zekât, sadaka gibi toplumsal sorumlulukların yerine getirilmemesi, kişinin dînî hayâtında bir eksiklik olduğunu ve samimiyetten yoksun olduğunu göstermektedir.

Bu âyetlerde kâfirlerin mi yoksa münâfıkların mı eleştirildikleri husûsunda farklı görüşler bulunmaktadır.²⁸⁹ Mâtürîdî bu âyetlerin her iki gruba da yorumlanabileceğini şu değerlendirmelerle ifade etmektedir. Eğer bu âyetler münâfıklarla ilgiliyse, zaten münâfıkların nitelikleri de söz konusu âyetlerle örtüşmektedir. Zira münâfıklar, hiçbir itâati gaflet ve ihmâlkârlık olmadan yapmazlar, yaptıkları her şeyi gösteriş olsun diye yaparlardı. Nitekim Yüce Allâh, münâfıkların karakteristik özelliklerini şu şekilde ifade etmiştir: *يُرَءَوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا* “Onlar insanlara gösteriş yaparlar ve Allâh’ı ancak pek az anarlar.”²⁹⁰ Ayrıca *وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارْهُونَ* “Onlar,

²⁸⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/871; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 392

²⁸⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/871; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/510; el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre*- 481.

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/510.

²⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/510; Vahidi, *Esbâb-ı Nüzûl*, 392; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre*, 481.

²⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/510-513.

²⁹⁰ en-Nisâ 4/142.

ancak üşene üşene namaza gelirler ve istemeye istemeye harcama yaparlar.”²⁹¹ buyurarak onların ibâdetlerdeki üşengeçliklerini ve tembelliklerini belirtmiştir. Bu bağlamda, فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ifadesinin münâfıklarla ilgili olma ihtimâli vardır.

Bununla birlikte, bu âyetlerin Mekke müşrikleriyle ilgili olması da mümkündür. Zira Mekke müşrikleri de Allâh’a karşı samimi bir inançtan yoksundu ve namazlarını yalnızca gösteriş yapmak için kılıyorlardı. Yüce Allâh ... وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ ...²⁹² “Beytullâh’ın yanında onların namazı ısıklık çalmak ve el çırpırmaktan ibârettir...”²⁹² âyetinde onların namazlarının aslında bir ibâdet olamayacak kadar şekli olduğunu belirtmektedir. Müşriklerin putlara karşı namaz kıldıkları, ancak bu ibâdetlerinin gerçekte bir anlam taşımadığı, ayrıca insanların bu ritüelleri doğru kabul ettikleri de ifade edilmiştir. Bu uygulama Rasûlüllâh’a karşı direnmek ve insanları O’na yönelmekten alıkoymak için yapılmıştır. O şöyle buyurmuştur: إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصْدِيَةٌ: “Isıklık çalmak ve el çırpırmak hariç.”²⁹³

İbn Âşûr (öl. 1973) “فَوَيْلٌ” kelimesinde geçen “ف” edatının fâ-i sebebbyye” olduğunu bunun da konuşmada kendisinden önce ve sonra gelen âyetler arasında irtibât, belli bir sıralama ve sebep sonuç ilişkisi kurduğunu ifade etmektedir. Ayrıca yukarıda belirtilen husûslar ışığında bu sûrenin Mekke’li aristokratlarla alakalı olarak nâzil olduğundan bu âyetlerin Mekkî olduğuna dair kanâati güçlendirdiği vurgulanmaktadır.²⁹⁴ Bu husûs da âyetlerin ve sûrelerin nâzil olduğu mekânın bilinmesinin, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasındaki önemini bir kez daha ortaya koymaktadır.²⁹⁵

1.4.2.4. Nüzûl Ortamıyla İlgili Bilgiler

Nüzûl ortamını bilmek, bir âyetin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için son derece önemlidir. Nüzûl, bir şeyin inmesi veya nâzil olması anlamına gelir ve burada özellikle Kur’ân âyetlerinin indirildiği zaman ve mekân koşullarını ifade eder. Âyetlerin nüzûl sırasındaki tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamını bilmek, âyetlerin anlamını tam olarak anlayabilmek için elzemdir. Nüzûl ortamı, Kur’ân’ın mesajlarının hem o dönemin toplumlarına hem de tüm insanlık için evrensel olarak nasıl geçerli olduğunu anlamamıza olanak tanır. Bu yüzden, Kur’ân’ı doğru bir şekilde anlamak için nüzûl ortamını bilmek esâstır.

²⁹¹ et-Tevbe 9/54.

²⁹² el-Enfâl 8/35.

²⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 10/624-625.

²⁹⁴ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru’t-Tenvîr, 1984), 30/566-567.

²⁹⁵ Aydın, *Kur’ân’ı Anlamak*, 209-210.

Müfessirler, genellikle sebep-i nüzûl bilgilerini dikkate alarak, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamışlardır. Nüzûl ortamını bilmek, âyetlerin iniş sebebini anlamamıza yardımcı olur. Çünkü birçok âyet, belirli bir olay veya duruma yönelik olarak indirilmiştir. O dönemdeki toplumsal veya bireysel bir meseleye karşılık gelen âyetler, sadece o bağlamda doğru bir şekilde anlaşılabilir. Bu, âyetlerin tarihsel ve sosyal koşullarına dayalı özel bir anlam taşır. Bu bağlamda sebep-i nüzûl, bir âyetin daha net ve doğru bir şekilde yorumlanmasını sağlar.

Kur’ân, İslâm toplumunun ilk yıllarında çeşitli toplumsal ve hukûkî sorunları çözmek amacıyla nâzil olmuştur. Nüzûl ortamını bilmek, âyetlerin o dönemin sosyal, ekonomik ve hukûkî şartlarına nasıl cevap verdiğini anlamamıza olanak tanır. Bu, sadece o dönemdeki toplum için değil, aynı zamanda o topluma benzer durumlarla karşılaşan tüm topluluklar için bir rehber sağlar.

Nüzûl ortamını anlamak, Kur’ân’ın evrensel mesajlarını da kavrayabilmemize yardımcı olur. Kur’ân, özellikle Medîne döneminde toplumsal düzenin sağlanması, adâletin yerleşmesi, savaşlar, barış ve insan hakları gibi konulara dair hükümler getirmiştir. Bu âyetlerin hem o dönemin hem de sonraki tüm toplumların faydasına olacak şekilde evrensel mesajlar taşıdığını görmek için nüzûl ortamına dair bilgi gereklidir.

Örnek:

“Ey insanlar! Biz sizi bir erkek ve bir kadından yarattık” (Hucurat, 49:13) âyeti, sadece Araplar için değil, tüm insanlık için bir eşitlik ve kardeşlik mesajıdır. Bu âyet, İslâm’ın evrensel ilkelerini anlatır ancak nüzûl bağlamını anlamadan, bu mesajın sadece o dönemin Arap toplumuna hitâb ettiği düşünülebilir.

Örnek 1:

(102) *يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا* “O günde Sûr’a üflenir ve biz o zaman günahkârları, gözleri (korkudan) gömgök bir halde mahşerde toplarız.”²⁹⁶

Zemahşerî (öl. 538/1144), “زُرْقًا” ‘mavi gözlü’ ibâresi için iki görüş olduğunu ve bu görüşlerden birinde “Araplar için en nefret edilen göz rengi mavidir. Çünkü Romalılar onların düşmanıdır ve mavi gözleri vardır. Bu yüzden düşmanı tarif ederken “kara ciğerli, mavi gözlü ve esmer” denildiğini rivâyet etmektedir.²⁹⁷

²⁹⁶ Tâ-hâ 20/102.

²⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/553.

Araplar, mavi renk ve mavi gözleri hoş karşılamamış, mavi gözlüleri ise yalancılık, alçaklık ve kötülükle ilişkilendirmişlerdir. Mavi gözler, Rumlar ve Arap olmayan diğer topluluklar için ayırt edici bir özellik olarak kabul edilmiştir. Bu şiddetli düşmanlık bağlamında, “o mavi düşmandır” şeklinde bir ifade dahi kullanılmaktadır. İbnu Abdirabih’in kaydettiğine göre, bir düşman hakkında, gözleri mavi olmasa da “o mavi gözlüdür” şeklinde konuşulmuştur. Abbâsî dönemi şairlerinden Hammâd Acred, cimriliği eleştirirken, malını harcamama gerekçelerini kişileştirerek bunları mavi gözlü ve kara yüzlü bekçilere benzetmiştir. Bu şairin, *يَوْمَ يُفْتَحُ فِي الصُّورِ وَتَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا* “*O gün sûra üfürülür ve günahkârları o gün gözleri göğermiş olarak toplarsınız.*” anlamındaki âyetten ilham aldığı anlaşılmaktadır. Âyette geçen “زُرْقًا” kelimesi, *Tefsîru'l-Celâleyn*’de “yüzleri kap-kara olmakla birlikte gözleri göğermiş/mavi” şeklinde açıklanmıştır.²⁹⁸

Bu dönemin kültürel algısı, âyette geçen “mavi göz” ifadesinin neden kullanıldığını açığa kavuşturmuştur. Çünkü bu durum, Allâh’ın irâdesiyle mavi gözlü olarak yaratılan bireylerin bu özellikleriyle doğrudan bir ilişkiye sahip değildir. Arap toplumunda, mavi gözler genellikle kötü ve uğursuz bir işâret olarak kabul edilmekteydi. Kur’ân, kıyâmetin dehşetini anlatırken bu algıya hitâb etmiş ve bu şekilde ilk muhâtablarının zihinsel çerçevesine uygun bir ifade kullanmıştır. Âyetin yapısındaki bu kullanım, dış siyâk unsurlarından biri olan, dönemin toplumsal algısı ve düşünce biçimiyle ilişkilidir ve bu faktörler, âyetin anlamının şekillenmesinde etkili olmuştur.²⁹⁹

Örnek 2:

أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ (16) أَمْ أَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا (17) فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ **16.** Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız yeryüzü altüst olmuş! **17.** Yahut gökte olanın üzerinize taş yağdıran bir fırtına göndermeyeceğinden emin misiniz? Uyarılarımın ne demek olduğunu yakında anlatacaksınız!”³⁰⁰ Birinci derecede Mekkeli müşrikleri muhâtab alan âyetlerde, “gökte olan” ifadesinin kullanılması, onların Allâh’ın gökte bulunduğuna inandıkları bir inanç

²⁹⁸ Nevzat Hafis Yanık, “Arap Şiirinde Göz İmgesi”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi Erzurum* 37 (2016), 114-143.

²⁹⁹ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 86.

³⁰⁰ el-Mülk 67/16-17.

sistemine dayanmaktadır. Bu bağlamda, âyetler müşriklerin algılayış biçimine uygun olarak şekillenmiş ve âdeti “Gökte olduğuna inandığınız Allâh’ın size azâb etmeyeceğinden nasıl emin olabiliyorsunuz?!” şeklinde bir soru sorulmuştur.³⁰¹

Bu âyet ve benzeri âyetlerden hareketle Allâh’ın gökte olduğu gibi bir Allâh inancının olması ihtimâli söz konusu olabilirken, nüzûl dönemiyle ilgili verilen bilgiler böyle bir inancın önüne geçmiştir. Bu da âyetlerin doğru anlaşılabilmesi için nüzûl çağının sosyal ve kültürel bağlamına dair bilgilerin ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰²

Burada ele alınması gereken önemli bir mesele vardır. Arapların nüzûl dönemindeki algıları, düşünce şekilleri mutlak anlamda kabul edilip Kur’ân’da doğrudan kullanılmamaktadır. Başka bir ifadeyle, Kur’ân, bu düşünce şeklini doğru-yanlış ayırmasına gitmeden üzerine hüküm inşâ etmez. Örneğin, Arapların Hz. Âdem (a.s.) ile ilgili sahip oldukları bilgiler, Kur’ân’ın ifadeleriyle örtüşüyor olabilir. Ancak, bu örtüşme, gerçekte böyle olduğu için değil, yalnızca nüzûl dönemi algısının böyle olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde, göklerin yedi kat oluşunun belirtilmesi, o dönemin Araplarının inançlarından kaynaklanmamaktadır. Gerçekten de öyle olduğu için Allâh Teâlâ, bu durumu onların da bildiği şekilde ifade etmiştir. Aksi durumda, yüce Allâh, ıslah etmek istediği toplumu yanlış bilgilerle baş başa bırakacak ve bunları düzeltmemiş olacaktır.

Biz insanlar bile, eğitip yetiştirmeyi amaçladığımız kimselerin yanlış bilgilerini kullanarak onları doğruya yönlendirmekten kaçınırken, şanı yüce olan Allâh’a böyle bir yaklaşımı nasıl yakıştıralabiliriz? Araplar arasında oğlancılığın bulunduğunu söyleyip, daha sonra da cennet tasvîrlerinde gılmânların yer almasını, Allâh’ın Arapları cennete teşvîk amacıyla bunu kullandığını iddia etmek,³⁰³ nasıl bir Allâh algısı ile açıklanabilir? Bir taraftan, Lût (a.s.) ve kavminin kıssasını anlatıp livata gibi gayr-i ahlâkî ve gayr-i meşrû bir davranışı kınayıp insanları bu tür fiillerden sakındırırken, diğer taraftan cennet tasvîrlerinde bunu -gerçekliği olmasa da ve cennette böyle bir şey olmayacak olsa da sadece hizmet edecek varlıklar olarak kastedilse de- kullanmak, Allâh’ın algılanışını çar-

³⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/138; Süleymân Ateş, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsîri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 9/536-537.

³⁰² Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 87.

³⁰³ Tarihselcilik ve Kur’ân, “Cennet Nimetlerinin Nüzûlünde Tedricilik üzerine”, *YouTube* (22 Nisan 2012), 00:00-11:26.

pıtmak ve buna sebep olmak, büyük bir sorumluluktur. “Allâh hakkında bilmediğiniz şeyleri niye söylersiniz? De ki: Şüphesiz ki Allâh’a yalan yanlış şeyler isnâd edenler asla iflah olamayacaklardır.”³⁰⁴

1.5. Kur’ân Tefsîrinde Siyâka Atfedilen Önem

Müfessirler, Kur’ân’ın mesajının daha doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak amacıyla âyetlerin siyâkını göz önünde bulundurmuş ve âyetleri birbirleriyle ilişkili bir biçimde tefsîr ve te’vîl etmeye özen göstermişlerdir. Her ne kadar müfessirler siyâk terimini her zaman açıkça kullanmasalar da âyetlerin, pasajların ve sûrelerin anlam bütünlüğünü gözeterek, yorumlarını bu bütünlüğe uygun bir şekilde yapmışlardır.

1.5.1. Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı Tefsîrinde Siyâk

Hz. Peygamber’in tefsîr ettiği âyetler incelendiğinde, açıklamalarının büyük ölçüde siyâk ilkesine dayalı olduğu gözlemlenmektedir. Hz. Peygamber’in bu tefsîr biçimi âyetlerin doğru bir şekilde ortaya konulmasını sağlamış ve böylece İslâmî ilimler alanındaki tefsîr geleneğine önemli bir katkı sunmuştur. Hz. Peygamber’in bu yöntemi, sonraki müfessirler için bir örnek teşkil etmiştir.

Örnek 1:

“Rablerine dönecekleri için verdiklerini yürekleri titreyerek verenler...”³⁰⁵ Hz. Peygamber, hanımı Hz. Âişe’den âyet ile ilgili gelen soruyu şöyle izâh etmiştir.

...أَنَّ عَائِشَةَ، زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ: {وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ} [المؤمنون: 60] قَالَتْ عَائِشَةُ: أَهُمُ الَّذِينَ يَشْرِبُونَ الْخَمْرَ وَيَسْرِقُونَ؟ قَالَ: “ لَا يَا بِنْتَ الصِّدِّيقِ، وَلَكِنَّهُمْ الَّذِينَ يَصُومُونَ وَيُصَلُّونَ وَيَتَصَدَّقُونَ، وَهُمْ يَخَافُونَ أَنْ لَا تُقْبَلَ مِنْهُمْ {أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ} [المؤمنون: 61] “

Peygamberin hanımı Âişe diyor ki: Allâh Rasûlü’ne (s.a.s.) وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ “Ve verdiklerini kalpleri korku içinde olarak verenler.” âyeti hakkında sordum: Bunlar içki içip hırsızlık mı yaparlar? Dedi ki: Hayır, ey Sıddık’ın kızı. Onlar oruç tutan, namaz kılan, sadaka veren ancak bunların kendilerinden kabul edilmeyeceğinden korkan kimselerdir. Onlar hayırlı işlerde koşan ve bunun için de birbirleriyle yarışanlardır.³⁰⁶

³⁰⁴ Ateş, Avnullah Enes, “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi”, 87-88.

³⁰⁵ el-Mü’minûn 23/60.

³⁰⁶ Tirmizi, Sünenü’n-Tirmizi, “Ebvâbu Tefsîri’l-Kur’ân”, 24 (No. 3175); Mâtürîdî, Te’vîlâtü ehli’s-sünne, 7/476; Kurtubî, el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân, 15/57.

Hız. ÂiŖe, Hız. Peygamber'e (s.a.s.), âyetle geçen "yüreklerinin titremesi" ifadesi için, "Onlar içki içip hırsızlık mı yaparlar?" Ŗeklinde bir soru yöneltmektedir. Hız. ÂiŖe, bu korkunun iŖlenen bir günahla iliŖkilendirilebileceğini dŖnmektedir. Ancak Hız. Peygamber, bu soruya cevabını âyetin siyâkıyla bağlantılı bir Ŗekilde vermektedir. Zira bir sonraki âyetle Ŗu ifade yer almaktadır: *أُولَٰئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ* "İŖte bunlar hayır iŖlerine koŖuŖurlar ve o uğurda ne geçerler." Hız. Peygamber, bu âyeti okuyarak burada bahsedilen korkunun, iŖlenen bir günahla ilgili olmadığını, aksine o kimselerin hayırda yarışan kiŖiler olduğunu açıklamaktadır. Bu açıklama, Rasûlüllâh'ın, tefsirlerinde siyâk ilkesine dikkat ettiğini ortaya koymaktadır. Zira âyetin siyâkı, mü'minlerin övülmesi ve onların erdemli özelliklerinin vurgulanması amacını taŖımaktadır.³⁰⁷

rnek 2:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ
(5) "Mûsâ'yı da "Kavmini karanlıklardan aydınlığa çıkar ve Allâh'ın onlara yaŖattıėı (güzel) günleri hatırlat!" diye mucizelerimizle gndermiŖtik. Bunda çok sabreden, çok Ŗkreden herkes için alınacak ibretler vardır."³⁰⁸ Hız. Peygamber âyeti kerîmede yer bulan "وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ" ifadesi hakkında Ŗyle açıklamada bulunmuŖtur.

"Nebî n النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: {وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ} قَالَ: "بِنِعْمِ اللَّهِ (s.a.s.) 'Ve Allâh'ın günlerini onlara hatırlat' âyeti hakkında Ŗyle rivâyet edilmiŖtir. Allâh'ın nimetlerini hatırlat!' demektir. Dedi"³⁰⁹

Hız. Peygamber, âyetle geçen "بِآيَاتِ اللَّهِ" ifadesinin Allâh'ın nimetlerini ifade ettiğini aıklamıŖtır. Hız. Peygamber'in bu tefsiri, yalnızca 5. âyetin sonundaki ifadeleri dikkate almakla kalmayıp, aynı zamanda 5. âyetten sonraki âyetlerle de (yani âyetin siyâkıyla) bağlantılı olarak yaptığı anlaŖılmaktadır. Zira 5. âyetin sonunda yer alan "Bunda çok sabreden, çok Ŗkreden herkes için alınacak ibretler vardır." Ŗeklindeki ifade, sabır ve Ŗkrn anlamını pekiŖtirmektedir. Bu çerçevede, nimet, sabrın bir sonucu olarak; Ŗkr ise verilen nimete karŖılık olarak ortaya çıkmaktadır. 5. âyetten sonraki âyetlerde ise, İsrâilğullarının çektikleri sıkıntıların ardından Allâh tarafından onlara lütuf ve nimetlerin verildiği vurgulanmaktadır.³¹⁰

³⁰⁷ Gl, *Taberî Tefsirinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 64.

³⁰⁸ İbrâhîm 14/5.

³⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/66 (No. 21128); Abdurrahmân b. Ali İbnu'l-Cevzî, *Câmiu'l-Mesânid*, thk. Ali Hasan el-Bevvâb (Riyâd: Mektebetü'r-RŖd, 1426/2005), 1/17.

³¹⁰ Aydın, *Kur'an'ı Anlamak*, 159-160.

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ أَنْجَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ وَيَدَّبِحُونَ
 أَنْبَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (6) وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ
 عَذَابِي لَشَدِيدٌ (7) وَقَالَ مُوسَى إِنَّ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ (8)
6. Hani Mûsâ kavmine demişti ki: “Allâh’ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Çünkü O, sizi işkencenin en kötüsüne sürmekte ve oğullarınızı kesip, kadınlarınızı (kızlarınızı) bırakmakta olan Firavun ailesinden kurtardı. İşte bu size anlatılanlarda, Rabbinizden büyük bir imtihan vardır. 7. Hatırlayın ki Rabbiniz size: Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) artıracağım ve eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azâbım çok şiddetlidir! diye bildirmişti. 8. Mûsâ dedi ki: “Eğer siz ve yeryüzünde olanların hepsi nankörlük etseniz, bilin ki Allâh gerçekten zengindir, hamedilmeye lâyıktır.”³¹¹

“Bu âyetlerde İsrâiloğullarının Firavun’un zulmünden kurtarılıp nimetlendirilmelerinden bahsedilmektedir. Öyleyse âyetlerin siyâkının İsrâiloğullarına verilen nimetlerle ilgili olduğu açıktır. Hz. Peygamber de (s.a.s.) “eyyâm” kelimesini siyâka uygun olarak “nimet” şeklinde açıklamıştır.”³¹²

Örnek 3:

... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ ... (187)
“Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hale gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın.”³¹³ âyeti kerîmesinde oruçla ilgili bazı hükümler sıralanırken onlardan biri de beyaz ipliğin siyah iplikten ayırt edilinceye kadar yenilip içilebileceğinin söylenmesidir.

Âyeti okuyan sahâbîlerden Adî b. Hâtim’in (öl. 67/686), âyette geçen siyah ve beyaz ipliklerini gerçek anlamda anlayarak yastığının altına siyah ve beyaz iplik koyduğu ve bu ipliklerin renklerinin birbirinden ayrılmaya başlayıncaya kadar yemeye ve içmeye devam ettiği rivâyet edilmektedir. Adî b. Hâtim, durumu Hz. Peygamber’e arz ettiğinde, Rasûlüllâh (s.a.s.) siyah ve beyaz iplik ifadelerinin gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlık dönemiyle ilgili olduğunu belirterek şu şekilde açıklamada bulunmuştur: “إِنَّ وَسَادَتَكَ “*Senin yastığın geniştir. Buradaki siyahlık gecenin karanlığıdır, beyazlık ise gündüzün aydınlığıdır.”³¹⁴*

³¹¹ İbrâhîm 14/6-8.

³¹² Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 66.

³¹³ el-Bakara 2/187.

³¹⁴ Müslim, “Kitâbu’s-Siyâm”, (No. 1090). Başka bir versiyon için bk. Buhârî, “Kitâbu’t-Tefsîr”, 30 (No. 4239).

Âyetin siyâkı dikkatlice incelendiğinde, beyaz ve siyah ipliklerin mecâz anlam taşıdığı anlaşılmaktadır. Çünkü âyetin bağlamı oruçla ilgilidir ve oruç zamanının belirlenmesiyle ilgili bu kısımda, siyah ve beyaz iplik ifadeleriyle gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlık dönemi kastedilmektedir. Ayrıca, ifadenin hemen ardından gelen “مَنْ” (tan yeri) ifadesi, anlamın netleşmesini sağlayarak, burada neyin ifade edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber, beyaz iplik ve siyah iplik ifadelerinin mecâzî bir anlam taşıdığını, âyetin siyâkını dikkate alarak tefsîr etmiştir.³¹⁵

1.5.2. Sahâbenin Kur’ân’ı Tefsîrinde Siyâk

Sahâbîlerden gelen rivâyetler, âyetin metin içi ve metin dışı bağlamının tespiti açısından büyük bir öneme sahiptir. Kelimelerin manası, lafızların şekli, esbâb-ı nüzûl, kıraât ve üslûbla ilgili aktarılan dirâyete dayalı bilgiler, âyetlerin bağlamının doğru bir şekilde anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır.³¹⁶ Bu çerçevede, ashâbın tefsîrlerinde dikkate aldığı unsurlardan biri de siyâkın delâletidir.

Örnek 1:

Hiz. Ömer’in belirli bir âyetle ilgili yapmış olduğu te’vîl, bu yaklaşıma somut bir örnek sunmaktadır.

وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَآءَةً قَرِيبًا لَّهُمْ مَا بَيَّنَّ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ (25)
*“Onların yanlarına bazı arkadaşlar verdik de bunlar, önlerinde bulunanları da arkalarında olanları da onlara şirin gösterdiler. Böylece kendilerinden önce gelip geçmiş olan cin ve insan toplulukları hakkındaki hüküm onlar için de kesinleşti. Kuşkusuz onların hepsi hüsrâna uğramışlardır”*³¹⁷ Hiz. Ömer bu âyet hakkında şöyle demiştir: “Bunlar günahlara düşkün olup, günahlarından tövbe etmedikleri halde affolunacaklarını dillerine dolayan ve sonunda dünyadan müflis olarak ayrılıp giden kimselerdir.”³¹⁸ açıklamasında bulunduktan sonra iki âyet önce geçen yirmi üçüncü âyeti okumaktadır. İlgili âyet şöyledir: (23) *“İşte Rabbiniz hakkında taşıdığınız bu kanâatiniz sizi mahvetti, sonunda kaybedenlerden oldunuz.”*³¹⁹ Hiz. Ömer,

³¹⁵ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 66.

³¹⁶ İsmail Çalışkan, “Tefsîrde Sahâbe İhtilafları”, *VII. Tefsîr Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı; Kur’ân ve Sahâbe Sempozyumu*, Sivas, 22-23 Mayıs 2015, s.239; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 68.

³¹⁷ Fussilet 41/25.

³¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî l-Kur’ân*, 18/410.

³¹⁹ Fussilet 41/23.

yirmi beşinci âyette bahsedilen kimselerin kimler olduğunu ve bu kişilerin hüsrana uğramalarının nedenini, yirmi üçüncü âyet ile açıklamaktadır. Yirmi üçüncü âyette, kâfirlerin Allâh hakkında besledikleri kötü zanlar nedeniyle hüsrana uğradıkları ifade edilmektedir. Yirmi ikinci âyette ise bu kötü zanların, kâfirlerin Allâh'ın yaptıkları şeyleri bilmeyeceğini düşünmelerine dayandığı vurgulanmaktadır. Hz. Ömer'e göre, yirmi beşinci âyette bahsedilen kişiler kâfirlerdir ve onların hüsrana uğramalarının temel nedeni, Allâh hakkında besledikleri yanlış zanlardır.³²⁰

Örnek 2:

Hz. Ali'ye (öl. 40/661) gelen bir adam, Nisâ Sûresi'nin 141. âyetinde geçen وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا “Allâh, mü'minlerin aleyhine kâfirlere asla yol vermeyecektir.”³²¹ ifadesinin, kâfirlerin mü'minlere karşı galip gelemeyeceği şeklinde anlaşılacağını ifade etmiştir. Hâlbuki durumun böyle olmadığını, müslümanların savaştıklarını ve öldürüldüklerini belirtir. Hz. Ali, âyetin baş kısmında yer alan فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ “Allâh kıyâmet gününde sizin aranızda hüküm verecektir.”³²² ifadesine dikkat çekerek, bu hükmün kıyâmet günü gerçekleşeceğini ifade etmiştir. Rivâyetin metni şöyledir:

قال: كنت عند علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، فقال رجل: يا أمير المؤمنين، أ رأيت قول الله: “ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً”، وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: ادنُّه، ادنُّه! ثم قال: “فإن الله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً”، يوم القيامة.

Dedi ki: Ali b. Ebî Tâlib'in yanında idim, Allâh ondan razı olsun. Bir adam: Ey Mü'minlerin Emiri, Allâh'ın şu sözü hakkında ne düşünüyorsun: “Allâh, mü'minlerin aleyhine kâfirlere asla yol vermeyecektir.” Ve onlar bizimle savaşırlar, galip gelirler ve öldürürler. Ali ona: “Yaklaş, yaklaş!” dedi. Sonra şöyle dedi: “Allâh, kıyâmet günü aranızda hükmünü verecektir. “Allâh, mü'minlerin aleyhine kâfirlere asla yol vermeyecektir.”³²³

Burada Hz. Ali, karşıdaki kişiden âyetin baş kısmını da okumasını isteyerek, âyeti bütünsel bir perspektiften değerlendirmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla, Hz. Ali âyetin siyâkını göz önünde bulundurarak siyâka uygun bir şekilde te'vîl

³²⁰ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 69.

³²¹ Nisâ 4/141.

³²² Nisâ 4/141.

³²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/609; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/187; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 69-70.

yapmaktadır. Zira âyetin başında kıyâmet gününden söz edilmektedir. Bu durumda, âyetin devamını dünya hayâtıyla ilişkilendirerek te'vîl etmek, siyâkî göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Hz. Ali, âyetin önceki ve sonraki bölümleri arasındaki ilişkiyi dikkate alarak, siyâka ve âyetin bütünlüğüne büyük önem verdiğini ortaya koymaktadır.³²⁴

Örnek 3:

Bir misâl de Abdullâh b. Abbâs ile hâricî âlimlerinden Nâfi b. el-Ezrak (öl.65/685) arasındaki tartışmada karşımıza çıkmaktadır. İlgili tartışmanın metni şöyledir:

عَنْ عِكْرِمَةَ ، أَنَّ نَافِعَ بْنِ الْأَرَزَقِ قَالَ لِابْنِ عَبَّاسٍ: يَا أَعْمَى الْبَصَرِ ، أَعْمَى الْقَلْبِ ، تَزْعُمُ أَنَّ قَوْمًا يَخْرُجُونَ مِنَ النَّارِ ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ: {وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة: 37] فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: وَيْحَكَ ، اقْرَأْ مَا فَوْقَهَا ، هَذِهِ لِلْكَفَّارِ

İkrime'nin (öl.13/634) rivâyetine göre, Nâfi b. el-Ezrak İbn Abbâs'a şöyle demiştir: “Ey gözü ve gönlü kör olasıca! Sen bazı insanların (büyük günah işleyenlerin) ateşten çıkacağını iddia ediyorsun. Oysa Allâhu Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Onlar ateşten çıkmayacaklardır.*”³²⁵ İbn Abbâs ise şöyle demiştir: Yazıklar olsun sana, yukarıdakileri oku, bu âyet kâfirler içindir.”³²⁶

Abdullâh b. Abbâs, zikredilen âyeti bir önceki âyetle birlikte okumayı tavsiye etmektedir. Önceki âyet şu şekildedir: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابٍ (36) *Kâfir olanlar var ya, yeryüzünde olan her şey, bunun yanında bir o kadarı daha onların olsa ve kıyâmet gününün azâbından kurtulmak için onu kurtuluş fidyesi olarak verseler, onlardan asla kabul edilmez; onlar için elem verici bir azâb vardır.*”³²⁷ Bu âyetten açıkça anlaşılacağı üzere, âyetin siyâkî kâfirlerle alakalıdır. Abdullâh b. Abbâs da âyetin siyâkına vurgu yaparak, parçacı bir yaklaşımın önüne geçmektedir.

Bu örnekler incelendiğinde, sahâbîlerin âyetleri tefsîr ederken siyâkî dikkate aldıkları gözlemlenmektedir.

³²⁴ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 70.

³²⁵ el-Mâide 5/37.

³²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/406; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/630.

³²⁷ el-Mâide 5/36.

1.5.3. Tefsîrlerde Siyâk

Müfessirler, tefsîrlerinde siyâk ilkesine büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda, İmâm Kurtubî de önemli bir örnek teşkil etmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde, Kurtubî'nin siyâk anlayışı detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

İmâm Mâtürîdî de tefsîrinde siyâkı sıklıkla dikkate alan müfessirlerdendir. Takdîm-tehîr, âyetin kimler hakkında nâzil olduğu, umûm-husûsu tespît etme, hakikat ve mecâz arasındaki farkı belirleme, mübhemleri açıklığa kavuşturma ve daha birçok meselede siyâk ilkesinden faydalanmıştır. Mâtürîdî, bazen doğrudan siyâk kavramını kullanmakta, bazen ise siyâk ilkesine atıfta bulunan farklı ifadeler tercîh etmektedir. Örneğin, birçok âyetin tefsîrinde “عَقِيبٌ” (sonra, ardından) terimi ile peş peşe gelen kelime ve kavramları birbirleriyle ilişkilendirerek açıklamalar yapmaktadır. Ayrıca, “بَعْدَهَا” (ondan sonra) gibi ifadelerle de anlam bütünlüğünü vurgulamaktadır.

Buna örnek olarak, Muzemmil Sûresi'nde yer alan şu âyet incelenebilir:

“وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا” *“Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl.”*³²⁸ Bu âyette, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sabretmesi gereken sözlerin hangileri olduğu açıkça belirtilmemektedir. Mâtürîdî, âyetin hemen ardından gelen âyeti dikkate alarak burada mübhem bırakılan husûsu açıklığa kavuşturmuştur. Mâtürîdî, bu âyetin, “وَدَّرَنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِيَ النَّعْمَةِ وَمَوْلَاهُمْ قَلِيلًا” *Nimet içinde yüzen o yalanlayıcıları bana bırak ve onlara biraz mühlet ver.*³²⁹ âyetinin bağlamını delil getirerek, “يَقُولُونَ” ifadesiyle kastedilenin, Hz. Peygamber'i yalanlamaları olduğunu ifade etmektedir.³³⁰ Hz. Peygamber'in inkâr edilmesinin karşısında sabretmeye çağırılması, sadece inkârla sınırlı kalmayıp başka bir durumu da kapsayabilir. Zira onlar sadece inkâr etmekle kalmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber'e yalancılık, büyücülük, delilik ve yetimlik gibi çeşitli isnâdlarda bulunmuş ve ona her türlü eziyeti yapmışlardır. Dolayısıyla, “Onların söylediklerine sabret” ifadesi, tüm bu olguları da kapsayabilir.³³¹ Mâtürîdî, bu görüşünü savunurken, diğer âyetleri de delil göstererek, Kur'an'ın bütünsel bağlamını göz önünde bulundurarak açıklamalar yapmıştır.

³²⁸ el-Müzzemmil 73/10.

³²⁹ el-Müzzemmil 73/11.

³³⁰ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 71-72.

³³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/277-278.

Zemahşerî de siyâka önem veren müfessirlerden biridir. Ancak Zemahşerî'nin siyâk yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Çünkü Zemahşerî, siyâk kelimesini hemen hemen hiç kullanmamıştır. Bunun yerine, harfler, kelimeler, cümleler ve pasajlar arasındaki ilişkiye sürekli olarak vurgu yaparak âyet içi ve âyetler arası anlam akışını dikkate alır ve bu bağlamda siyâkî göz önünde bulundurur.

وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأَنُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (25)

İmân eden ve iyi işler yapanlara, kendileri için zemininden ırmaklar akan cennetler bulunduğu müjdesini ver. Onlara cennetteki meyvelerden biri rızık olarak her sunulduğunda, “Bu daha önce de bize rızık olarak verilendir” derler. O kendilerine, benzer şekilde verilmiştir. Ayrıca orada kendileri için tertemiz eşler de vardır ve orada onlar sonsuza kadar kalıcıdır.”³³² Zemahşerî, yukarıda belirtilen âyeti tefsîr ederken, âyetteki “müjdele” anlamına gelen “بَشِّر” fiilinin muhâtablarının kimler olduğuna dair bir tartışma başlatmaktadır.

Zemahşerî, ilgili âyette geçen “müjdele” anlamına gelen “بَشِّر” emir fiili, hem Hz. Peygamber’e hem de müjdelemeye gücü yeten tüm mü’minlere yönelik olduğunu ifade etmektedir. Ancak Zemahşerî, bazı kimselerin, âyetteki atıf harfi “و”nin, kendisinden önceki cümleye bağlanması nedeniyle, bu emrin hem Hz. Peygamber’e hem de müjdelemeye gücü yeten mü’minlere verilmiş olamayacağını iddia ettiklerini zikreder. Zemahşerî ise bu görüşe karşı çıkarak, “و” atfının, “müjdele” emrini herhangi birine tahsis edilmek üzere değil, mü’minler ile kâfirlerin durumlarının karşılaştırılması için kullanıldığını ileri sürmektedir.

Zemahşerî, âyetin muhâtablarını belirlerken bir önceki âyete de dikkat çekmektedir. O âyet şu şekildedir: “فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ”

“Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.” Bu âyette, kâfirlerin âhiretteki durumlarına dair açıklamalar yapılırken “yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının” ifadesi yer almaktadır ve buradaki hitâb tüm mü’minlere yöneliktir. Yirmi beşinci âyette ise “müjdele” emrinin yalnızca Hz. Peygamber’i muhâtab aldığına dair açık bir delil bulunmamaktadır. Zemahşerî’nin, iki âyet arasındaki anlam birliğini ve siyâkî dikkate alarak kime hitâb edildiğini tespit etmesi, bu yaklaşımın önemini ortaya koymaktadır.³³³

³³² el-Bakara 2/25.

³³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/104-105; Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yoruma Etkisi*, 72-73.

İbn Kesîr, âyetlerin tefsîrinde siyâk ilkesine büyük bir önem atfetmektedir. Birçok âyetin tefsîrinde, siyâkı temel alarak görüşlerini ifade etmektedir.³³⁴ Örneğin, şu âyetin tefsîrinde yaptığı açıklama dikkate değerdir:

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا (25)

*İçinizden mü'min ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mü'min câriye kızlarınızdan alabilir. Allâh sizin îmânınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allâh çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*³³⁵

İbn Kesîr, âyette geçen “فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ” ifadesinin iki farklı kırâatinin olduğunu belirttikten sonra anlamı üzerinde de farklı görüşlerin olduğunu ifade etmektedir. İbn Kesîr, Abdullâh b. Mes'ûd, Ömer b. Hattâb ve bazı müfessirlerin bu ifadeyi, kadınların Müslüman olmalarını ifade etmek üzere yorumladığını belirtmekte, ayrıca İmâm Şâfiî'nin de sünnet ve icmâ yoluyla bu görüşü kabul ettiğini vurgulamaktadır. Ancak rivâyet edilen hadîsin munkatı olduğunu belirterek bu hadîsi kabul etmemektedir. Diğer taraftan, İbn Ebî Hâtim'in, Ali b. Ebî Talib'e dayandırarak rivâyet ettiği merfû bir hadîste, bu ifade ile kadınların Müslüman ve iffetli olmalarının kast edildiğini belirtmektedir.

Ayrıca İbn Abbâs, Mücâhid, İkrime, Tâvûs, Saîd b. Cübeyr ve başka bazı müfessirlere dayandırdığı diğer bir görüşte ise bu ifadenin kadınların evlendirilmesi anlamına geldiği ifade edilmektedir. İbn Kesîr, bu görüşlerden üçüncüsünü daha isâbetli bulmakta ve âyetin siyâkını dikkate alarak bu ifadeyle kastedilenin kadınların evlendirilmesi olduğunu tercih etmektedir. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ “İçinizden mü'min ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mü'min câriye kızlarınızdan alabilir.” Çünkü âyetin siyâkının

³³⁴ Gül, *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*, 74.

³³⁵ en-Nisâ 4/25.

genç mü'min câriye kızlarla ilgili oluşu sebebiyle “فَإِذَا أَحْصَيْنَ” ifadesinin müfessirler arasındaki yorumlarından, evlilik anlamını daha uygun görmektedir.³³⁶



³³⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-azîm*, 2/261-262.

İKİNCİ BÖLÜM

KURTUBÎ'NİN SİYÂK ANLAYIŞI VE TEFSİRİNDE SİYÂKIN YERİ

2.1. Kurtubî'nin Siyâk Anlayışı

Allâh Teâlâ'nın kitâbındaki her âyetin bir bağlamı vardır ve bu bağlam, o âyetin doğru bir şekilde tefsîr edilmesinin temel kaynağını oluşturur. Bu bağlam hem nassların bütünlüğüyle çelişmemeli hem de âyetin lafzı ve siyâkıyla tutarlı olmalıdır. Bu unsurları göz ardı ederek yapılan yorumlar İslâmî tefsîr kurallarına göre kabul edilmez.

Siyâk, Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsîr etmenin bir yöntemi olarak kabul edilir ve bu iki kısma ayrılır: Birincisi tevkîfidir ki bu kısım da ictihad ve fikir yürütme yoktur. Bu bağlam çeşidine göre, âyetlerin anlamında belirsizlik veya anlaşılmazlık meydana geldiğinde, bunu açıklığa kavuşturacak ve açıklayacak bir ifade gelir. Bu, önemli bir kâideye dayanır: “Bir âyetin tefsîri, sadece o âyetin kelimelerinin ve siyâkının delillerinden alınan anlamlarla yapılmalıdır, aksi halde âyetin siyâkı göz ardı edilerek yapılan tefsîr söyleyenin görüşünün reddedilmesine yol açar.”³³⁷ Buna göre siyâk, tüm Kur'ân'ın bütünlüğüyle uyumlu ve âyetteki delillerle tutarlı bir temel kuraldır ve âyetin anlamına, o delillere dayanarak ulaşılır. İkinci tür ise bilgi edinilmesi ictihada ve zannın galip gelmesine dayalı olan siyâktır ki bu siyâkın delili kesin değil, zannîdir. Bu nedenle, bir âyetle bağlamın tespîtinde farklı görüşlerin ortaya çıkması mümkündür.

Birden fazla kuralın bir araya gelmesiyle; ya bu kurallar birbirini destekleyerek bir görüşün tercîh edilmesini güçlendirir, bu durumda kurallar birbirini takviye eder ve kuvvetlendirir ya da bazı kurallar bir görüşü desteklerken, diğerleri farklı bir görüşü destekler, bu da belirli bir amacın gerçekleştirilmesine yönelik bir durumdur. Tercîhin çatışan yönleri, fıkıh âlimleri tarafından ele alınmış ve bir görüşün diğerine üstün kılınması husûsunda genel bir kural belirlenmiştir. Bu kurala göre, daha kuvvetli olan ve hakkında zannın galip geldiği hüküm öncelik taşır. Muhtâr eş-Şankitî, bu konuda şöyle der: “Tercîh unsurları, bir görüşü diğerine üstün kılar. Fıkıh âlimlerine göre bu tercîhin ölçüsü, zan derecesinin kuvvetidir.”³³⁸

³³⁷ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin Harbî, *Kavâidu't-tercîh inde'l-müfessirîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Kasım, 1429/2008), 2/5.

³³⁸ Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkitî, *Edvâul-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru ibn Hazm, 1441/2019), 5/24; Harbî, *Kavâidu't-tercîh inde'l-müfessirîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*. 1/49; Muhtâr Muhammed Muhdar Ahmed, *es-*

Hüseyin b. Ali b. Hüseyin Harbî, bağlam kurallarıyla ilgili olarak şu prensibi dile getirir: Bir ifadenin, kendisinden önceki ve sonraki anlamlarla birlikte değerlendirilmesi, bu anlamlardan bağımsız olarak ele alınmasından daha uygun ve isâbetli bir yaklaşımdır. Ona göre, bir metin içerisindeki zamirlerin referanslarının birleştirilmesi, onları birbirinden ayırmaktan daha doğrudur. Bu yaklaşım, sâbit ve açık bir nebevî tefsîr kuralına dayanır. Nitekim Harbî bu kuralı şu şekilde ifade eder: “Bir hadîs sâbit olduğu ve herhangi bir görüşün anlamını desteklediği durumda, ona aykırı olan görüşe tercîh edilir.”³³⁹

Bu, Allâh Teâlâ’nın şu sözünün tefsîrinde de geçerli bir kuraldır: لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ “Orada asla namaza durma! Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid ise namaz kılman için elbette daha uygundur; burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allâh da arınmaya çalışanları sever.”³⁴⁰ Kurtubî, âlimlerin temeli takvâ üzerine kurulan mescidin hangi mescid olduğu konusunda farklı görüşlere sahip olduklarını ifade etmektedir. Bazı âlimler, bu mescidin Kubâ Mescidi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüş, İbn Abbâs, ed-Dahhâk ve Hasan-ı Basrî gibi şahsiyetlerden rivâyet edilmiştir. Bu görüşü savunanlar: مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ “ilk günden itibaren” ifadesini delil olarak kullanmaktadırlar. Zira Kubâ Mescidi, Medîne’ye hicretin ilk günlerinde temeli atılan bir mescittir ve Peygamber Efendimiz’in (s.a.s.) mescidinden önce inşâ edilmiştir³⁴¹

Tirmizî de, Ebû Saîd el-Hudrî’den şu rivâyeti nakletmektedir: “Temeli takvâ üzerine atılmış mescid konusunda iki kişi tartıştılar. Birisi bunun Kubâ Mescidi olduğunu, diğeri ise Mescid-i Nebî olduğunu iddia edince, Rasûlüllâh da (s.a.s.): ‘Bu, benim mescidimdir.’ buyurmuştur.”³⁴² Ancak, birinci görüş daha uygun görünmektedir. Çünkü yüce Allâh’ın: فِيهِ “Orada” ifadesi bu görüşü desteklemektedir. Zarf anlamı taşıyan zamir, temizlenmeyi arzu eden erkeklerin varlığını ifade etmektedir. Bu görüşü destekleyen delil ise, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği şu hadîstir: فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ

Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-. (Aden: Aden Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İslâmî Araştırmalar Bölümü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1434/2013), 74.

³³⁹ Harbî, *Kavâidu’l-tercîh inde’l-müfessirîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*. 1/50.

³⁴⁰ et-Tevbe 9/108.

³⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/378; Ebû’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, ed-Dürrü’l-me’sûr fî tefsîri’l-me’sûr (Beyrût: Dâru’l-Fikr), 6/203; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes’ud b. Muhammed b. El-Ferrâ el-Bağavî, *Meâlimu’t-tenzîl fî tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Abdu’r-Rezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî. 1420/1999), 3/418.

³⁴² Tirmizî, *Sünenü’n-Tirmizî*, “Ebvâbu Tefsîri’l-Kur’ân”, 10 (No. 3099); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/359 (No. 11846).

“burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allâh da arınmaya çalışanları sever.” âyeti, *Kubâ Mescidi ehli hakkında indirilmiştir.*” Çünkü Kubâ Mescidi halkı su ile istincâ ederlerdi ve bu âyet de onların bu uygulamalarına dair nâzil olmuştur.³⁴³

Dârekutnî, Talha b. Nâfi’den şu rivâyeti nakletmektedir: Ensârdan Ebû Eyyûb, Câbir b. Abdullâh ve Enes b. Mâlik, Rasûlüllâh’tan (s.a.s.) bu âyet hakkında: فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ “burada gerçekten arınmak isteyen adamlar vardır. Allâh da arınmaya çalışanları sever.” şöyle nakletmişlerdir: “Ey Ensâr topluluğu! Allâh temizlenmek husûsunda sizden övgüyle bahsetti. Peki, sizin bu temizlenmeniz nasıl bir şeydir?” Onlar, “Ey Allâh’ın Rasûlü, biz namaz için abdest alır, cünüblükten dolayı guslederiz” dediler. Bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.s.): “Bunun dışında başka bir şey yapıyor musunuz?” diye sordu. Onlar, “Hayır, fakat bizden herhangi biri tuvaletten çıktıktan sonra yine de su ile istincâ yapmayı hoş ve güzel görür” diye cevap verdiler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurdu: “İşte bu övgüye sebep olan şey budur. Bu uygulamayı sürdürünüz.”³⁴⁴

Bu hadîs, âyet-i kerîmede bahsedilen mescidin Kubâ Mescidi olduğunu desteklemektedir. Ancak, Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivâyet ettiği hadîste Rasûlüllâh (s.a.s.), söz konusu mescidin kendi mescidi olduğunu açıkça ifade etmiştir. Dolayısıyla, bu duruma rağmen herhangi bir akıl yürütmeye gerek bulunmamaktadır.³⁴⁵

Görüldüğü üzere Kurtubî Tevbe 108. âyetin tefsîrini yaparken “Daha ilk günden takvâ temeli üzerine kurulan mescid” ibâresinin hem zâhirî siyâkının hem de âyette geçen فِيهِ “Orada” zamirinin aslında Takvâ Mescidi’nin Kubâ Mescidi olduğuna işâret ettiğini ifade etmektedir. Ancak buna rağmen Kurtubî, kast edilenin Peygamber Efendimizin (s.a.s.) mescidi olduğunu tercîh etmektedir. Bu tercîhini, Ebû Saîd el-Hudrî’den rivâyet edilen sahîh hadîsle temellendirmekte ve söz konusu hadîsin bağlama önceliği bulunduğunu, bu konuda herhangi bir şüpheye yer olmadığını söylemektedir. Ona göre, sahîh bir hadîs, siyâkın belirlediği anlam bütünlüğüne aykırı düşecek bir kuvvet taşımaz; dolayısıyla bağlamı destekleyen hadîs, anlamın tayîninde belirleyici rol oynar.³⁴⁶

³⁴³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/378-379.

³⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/379.

³⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/378-380.

³⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/378-380.

Sonuç olarak, eğer bağlam dışında başka bir tercih edici unsur yoksa bağlam dikkate alınarak tercih yapılır. Ancak eğer başka tercih unsurları da söz konusuysa, bu durumda hangi görüşün daha çok zannî delile ve kurallara uygun olduğu tercih edilmelidir.

2.2. Kurtubî'nin Tefsîrinde Siyâkın Yeri

Kurtubî Tefsîri, önemli bir tefsîr olup Kur'ân'ın evrensel mesajlarını doğru bir şekilde anlamak için vazgeçilmez bir eser olarak kabul edilmektedir. Bu eser, Kur'ân'ı anlama ve hayâtımıza tatbîk etme noktasında bizlere rehberlik etmekte, aynı zamanda ahkâm âyetleri olarak bilinen ve İslâm Hukûkuna dair hükümleri içeren âyetlerin tefsîrinde otorite olarak addedilmektedir. Kurtubî, tefsîrinde âyetlerin nüzûl sebeplerini ve tarihsel bağlamlarını titizlikle ele almakta ve bu yöntem, Kur'ân'ın evrensel mesajlarını anlamada ve günümüz şartlarına tatbîk etmede önemli bir rol üstlenmektedir.

Örneğin, Bakara Sûresi'nin 177. âyeti, îmân, ibâdet ve ahlâk konularını ihtivâ eden kapsamlı bir mesaj içermektedir. Kurtubî, bu âyetin nüzûl sebebini ve bağlamını detaylı bir şekilde inceleyerek, âyetin geniş kapsamlı ahlâkî ve sosyal mesajlarına değinmektedir. Aynı şekilde, savaş ve barış, adâlet ve zulüm, bireysel ve toplumsal sorumluluklar gibi konularda da âyetlerin nüzûl bağlamlarını dikkate alarak yorumlar yapmaktadır.³⁴⁷

Kurtubî'nin tefsîrindeki bu metodoloji, yalnızca dînî hükümlerin anlaşılmasında değil, aynı zamanda Kur'ân'ın ahlâkî ve sosyal mesajlarının daha kapsamlı ve iyi bir şekilde anlaşılmasında da önemli bir katkı sağlamaktadır. Biz Kurtubî'nin tefsîrinde yer verdiği siyâkı örnekleriyle beraber farklı alt başlıklarda incelemeye çalışacağız.

2.2.1. Kırâat ve Rivâyet Eleştirilerinde Bağlamın Etkisi

Kırâat terimi için yapılan birbirinden farklı tanımlardan sonra genel olarak şöyle bir tanım yapılabilir: Kırâat ilmi, Kur'ân kelimelerinin nasıl telaffuz edileceğini ve aralarındaki farkları, râvîlere nisbetle inceleyen ilim veya Kur'ân-ı Kerîm'in kelimelerinin nasıl okunacağı ve telaffuz edileceği, şeddeli veya şeddesiz okunması ve vahyin kelimelerindeki harflerde bulunan farklılıklar gibi konuları kapsayan ilimdir.³⁴⁸

³⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 3/53-63.

³⁴⁸ Arefe İbn Tantâvî, *eş-Şüf'atü beyne'l-cem'il-Osmânî ve'l-ahrufi's-seb'ah* (Mısır: Merkezu Te'sîli Ulûmi't-Tenzîl li'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1443/2022), 533.

Rasûlüllâh'tan doğrudan nakledilen mütevâtir kırâatleri,³⁴⁹ sahâbe, Tâbiîn'e aktarmış, onlar da bu kırâatleri sonraki nesillere rivâyet yoluyla aktarmışlardır. Kırâatler, başlangıçta rivâyetle nakledilmeye başlanmış olup zamanla bazı âlimler tam anlamıyla kendilerini bu ilme adanmışlar. Okumalarına gösterdikleri özen sayesinde, kırâat konusunda takip edilecek imâmlar olarak kabul edilmişler ve bulundukları beldelerde Kur'ân'ın doğru bir şekilde okunması husûsunda herkes tarafından hüsnü kabul görmüşlerdir. Okuma yetenekleri, kırâatlere olan bağlılıkları ve bu alandaki uzmanlıkları neticesinde kırâatler zamanla onların isimleriyle anılmaya başlanmıştır.³⁵⁰

İlim ehli, kırâat ilmini müstakil bir disiplin olarak kabul etmekle birlikte, bu ilmi lugavî, nahvî, bağlamsal ve başka çeşitli açılardan açıklama ve temellendirme yoluna gitmişlerdir. Ayrıca, sahip oldukları deliller doğrultusunda, diğer kırâatleri zayıf göstermeden belli kırâatler arasında tercîhte bulunmuşlardır. Bu tercîhlerinde metnin siyâkını, önemli ve itibar edilen bir delillendirme yöntemi olarak kullanmışlardır.³⁵¹ Bu husûslara ilişkin yapılan bu açıklama siyâkın önemine dayanmıştır. Ebû Ca'fer en-Nehhâs ise her iki kırâatin cemâatten sahîh bir şekilde nakledilmiş olması durumunda, Kur'ân'daki eşitlik prensibi gereği bu kırâatlerden birinin diğerine tercîh edilmesinin câiz olmadığını ifade etmiştir. Çünkü her iki kırâat da Allâh'ın kelamı olup doğrudan Peygamber Efendimiz'den (s.a.s.) rivâyet edilmiştir. Dolayısıyla, bu kırâatler arasında “biri diğerinden üstündür” şeklinde bir değerlendirme yapmak dînen günah kabul edilmiştir. Sahâbenin önde gelenleri de bir kırâatin diğer kırâate tercîh edilmesi görüşünü reddetmişlerdir.”³⁵² “رَقَبَةٌ” “bir köle azat etmek” ifadesinin masdarî (isim) ve fiilî (eylem) olarak okunması konusunda farklı görüşlerin ortaya konulduğunu söylemiştir. Ancak o, dînî bakımdan cemâatin okuduğu kırâate karşı eleştiri getirmenin yasak olduğunu ve kırâatlerin yalnızca Peygamber Efendimiz'den (s.a.s.) alınması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca, Peygamber

³⁴⁹ Tirmizi, *Sünenü'n-Tirmizi*, “Ebvâbu'l-Kırâat”, 11 (No. 2944); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/298 (No. 158); Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Beyhakî, *el-Esmâu ve's-sıfatı li'l-Beyhakî*, thk. Abdullâh b. Muhammed el-Haşidî (Cidde: Mektebetu's-Sevday, 1413/1993), 2/62.

³⁵⁰ Abdulhamit Birişik, “Kırâat.” *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/425-432. (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 426.

³⁵¹ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 78

³⁵² Ebû Ca'fer en-Nehhâs b. Muhammed b. İsmâil b. Yûnus el-Murâdî en-Nahvî, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrût: Menşûratu Muhammed Ali Beydûn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/43; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 235; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/176; Abdurrahmân Abdullâh Sürûr Cerman Mâtiri, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten ve tatbikiyyeten min hilâli tefsîri ibn kesîr*- (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Ünüversitesi, Davet ve Usûlü'd-Dîn Fakültesi, Kitâp ve Sünnet Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1429/2008), 170.

(s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kur’ân, yedi harf üzerine indirilmiştir. Bu nedenle, her iki okuma şekli de doğru kabul edilir ve birinin diğerine üstün tutulması uygun değildir.”³⁵³

Zamanla kırâat faaliyetlerinde düzensizlik ve kontrolsüz bir artış yaşandığı için Abbâsîler döneminde bu duruma karşı tedbîrler alınmaya başlanmış, kırâatlerin sınırlandırılması ve tasnîfi yoluna gidilmiştir.³⁵⁴

a. Mütevâtir Kırâatler: Herhangi bir kırâat, Arap diliyle (en azından bir yönüyle) uyum arz ediyorsa, Hz. Osmân’a nispet edilen mushaflardan birinin hattına (en azından ihtimâlen) mutabık bulunuyorsa ve isnâdı da sahîhse, bu kırâat, reddedilmesi câiz olmayan, inkârı ise harâm olan sahîh bir kırâat olarak kabul edilir.³⁵⁵

Aksine böyle bir kırâat, Kur’ân’ın indirildiği yedi harften biri olarak değerlendirilir ve mü’minlerin bu kırâati benimsemeleri gerekir. Bu kırâat ister yedi imâmdan ister on imâmdan, isterse kabul görmüş diğer kırâat imâmlarından nakledilmiş olsun, hüküm değişmez. İbnü’l-Cezerî (öl. 833/1429), bu üç temel şarttan herhangi birinin eksik olması durumunda, ilgili kırâatin zayıf, şâz veya bâtil olarak değerlendirileceğini ifade etmiştir.³⁵⁶ Bu yaklaşım hem selef hem de halef dönemindeki tahkîk ehli imâmlar tarafından sahîh ve muteber kabul edilmiştir. Bu görüş, Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî (öl. 444/1053), Mekkî b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (öl. 440/1048) ve Ebü’l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmâîl (Ebû Şâme) (öl. 665/1267) gibi alanında otorite kabul edilen âlimler tarafından da benimsenmiş ve bunlardan bu görüşe aykırı herhangi bir rivâyet nakledilmemiştir.³⁵⁷

“Arapçaya tamamen uygunluk” ifadesiyle kastedilen, kırâatin Arap dilinin herhangi bir i’rab vecihlerinden birine uygun olmasıdır. Bu uygunluk, ister en fasîh olan vecihlere, isterse sadece fasîh kabul edilenlere ya da üzerinde icmâ edilen yahut da ihtilâflı olmakla birlikte bu ihtilâfın kırâatin geçerliliğini zedelemeyecek mâhiyetinde olduğu

³⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 235.

³⁵⁴ Ebû Amr Osmân Saîd ed-Dânî el-Endülüsî, *et-Teyisr fî’l-kırâati’s-seb’*, thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şeğzelî (Arabistan: Dâru’l-Endülüs li’n-Neşri ve’t-Tevzî’ 1436/2015), 36; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 104-106; Birişik, “Kırâat”, 427.

³⁵⁵ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn ve mürşidü’t-talibîn* (Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 18; Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşru fî’l-kırâati’l-aşri*, thk. Ali Muhammed ed-Dabba’ (el-Matbaatü’l-Ticâriyyetü’l-Kübrâ), 1/9; Dânî, *et-Teyisr fî’l-kırâati’s-seb’*, 36; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/331; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/258; İbn Tantâvî, *eş-Şüf’atü beyne’l-cem’il-Osmânî ve’l-ahrufi’s-seb’ah*, 289.

³⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/332.

³⁵⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fî’l-kırâati’l-aşri*, 1/9; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/258.

vecihlere dayanabilir. Yeter ki söz konusu kırâat, ümmet içerisinde yaygınlık kazanmış, şöhret bulmuş ve muteber imâmlar tarafından sahîh senedle rivâyet edilmiş olsun.³⁵⁸ Zira bu durum, kırâatin geçerliliği açısından en sağlam esâs ve en güçlü dayanak noktasını teşkil etmektedir. Nitekim Arapçaya uygunluk şartı bağlamında araştırmacı âlimlerce tercîh edilen görüş de bu istikâmettedir. Zira bazı kırâatler, zaman zaman bazı nahiv âlimleri tarafından ya da onların çoğunluğunca reddedilmiş olsa da bu tür reddiyelere itibar edilmemiş; bilakis, bu kırâatler selef âlimleri tarafından kabul görmüştür.³⁵⁹ Örneğin Hamza'nın وَالْأَرْحَامِ “ve akrabalık bağları”³⁶⁰ kırâatinde olduğu gibi mecrûr olarak okunması ve Ebû Ca'fer'in لِيَجْزِيَ قَوْمًا “Her topluma (yaptıklarının) karşılığını vermesi için”³⁶¹ kırâatinde olduğu gibi mansûb olarak okunması,³⁶² بَارِكُمْ ve يَأْمُرُكُمْ kelimelerinin sükûnla, Ebû Amr'ın idgâmı وَاسْطَاغُوا ile Hamza'nın okuyuşu, نَعْمًا ve يَهْدِي kelimelerinin sâkin okunması, وَيَنْقِي وَيَصْنِبُ، وَنَرْثِي gibi kelimelerdeki “ya” harfinin uzatılması, kırâati gibi pek çok örnek³⁶³ mevcuttur. Bu örneklerin tümü, önceki imâmlar tarafından kabul edilen kırâatlerdir.³⁶⁴

“Hz. Osmân'ın Mushaflarından birine uygunluk” ifadesiyle kastedilen şey, Hz. Osmân tarafından şehirlere gönderilen Mushaflardan birine uygun olmayı ifade eder. Örneğin, İbn Kesîr'in Tevbe Sûresi'nin son kısmında geçen جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ³⁶⁵ kırâati, “من” ekinin ziyâdesiyle kırâat etmesi Mekke Mushafı'na dayanmaktadır.³⁶⁶ Ayrıca İbn Âmir'in Bakara Sûresi'nde geçen وَلَدَا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا âyetini “vav” harfi olmaksızın tilâvet etmesi yahut بِالرُّبْرِ ve بِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ ibârelerinde “ba” harfinin ziyâdesiyle kırâat etmesi bu kapsamdadır. Zira bu türden vecihlerin, Şam Mushafı'nda mevcut olduğu sâbittir.³⁶⁷

“İhtimalen dahi olsa” ifadesiyle, ‘Hz. Osmân’a nispet edilen mushafların yazım sistemine (resm) uygunluğun yalnızca açık ve doğrudan bir mutabakatla sınırlı olmayıp; dolaylı ya da takdîrî düzeydeki bir uygunluğun da yeterli sayılması’ kastedilmiştir. Zira

³⁵⁸ Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'*, 36.

³⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/10; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/259.

³⁶⁰ en-Nisâ 4/1.

³⁶¹ el-Câsiye 45/14.

³⁶² İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/10.

³⁶³ Daha fazla örnek için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/10.

³⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/10.

³⁶⁵ et-Tevbe 9/72.

³⁶⁶ İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*, 18; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/11; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/260.

³⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/11; Dâni, *et-Teyisr fi'l-kirâati's-seb'*, 36; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, 1/260.

resme uygunluk, bazen açık ve zâhirî bir biçimde gerçekleşirken; bazen de lafzın yazımına doğrudan tekâbül etmese dahi takdîren (ihtimâl dairesinde) mümkün olacak şekilde vukû bulur. Çünkü bazı kırâat vecihlerinin resm açısından zâhiren uygunluk arz etmese de icmâ ile kabul edildiği durumlar söz konusudur.³⁶⁸ Örneğin, ³⁶⁹مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ kırâati mushafların tamamında elif harfi yazılmaksızın kaydedilmiştir. Bu bağlamda, elifsiz kırâat, lafzî hafiflik (tahfîf) amacıyla uygun kabul edilmiştir. Nitekim مَلِكِ النَّاسِ kırâati de aynı şekilde elifsiz yazılmıştır. Buna mukabil, مَالِكِ şeklindeki elifli kırâat, mushaf yazımına doğrudan dayanmasa da takdîrî olarak mümkündür. Zira مَالِكِ الْمَلِكِ gibi ibârelerde elif yazılmıştır. Bu durum, burada elif harfinin yazımdan hazfedilmesinin, kısaltma (ihtisâr) ilkesine dayandığını göstermektedir.³⁷⁰ Bu durum “kâdir” ve “sâlih” gibi isimlerde de görülen bir usûle dayanır ve yazıya uygun kabul edilir.³⁷¹ Ayrıca gelecek örneklerde olduğu gibi: الرَّبِّوَا ve السَّمَوَاتِ، الصَّلَاحُ، اللَّيْلِ، الصَّلَاةُ، الزَّكَاةُ gibi bazı kelimeler ile لَنْظُرَ كَيْفَ ve وَجِيءَ (iki yerde geçen) ifadeleri, kimi mushaf nüshalarında bir “nûn” harfiyle ve “cîm” harfinden sonra gelen bir “elif” ile yazılmıştır. Bu da göstermektedir ki, bazı kırâat vecihleri resm-i Osmânî’ye açık ve doğrudan bir uyum arz ederken; bazıları yalnızca takdîrî, yani dolaylı ve ihtimâl dairesinde bir uygunluk göstermektedir.³⁷²

“Senedinin sahîh olması” ifadesiyle kasedilen şudur: Söz konusu kırâat, adâlet ve zabt vasıflarına sahip güvenilir bir râvî tarafından, aynı vasıflara sahip bir râvîden nakledilerek, bu şekilde muttasıl bir rivâyet zinciriyle okuyucuya ulaşmalı; ayrıca bu kırâat, alanında yetkin ve güvenilir kırâat imâmları nezdinde şöhret kazanmalı ve onlar tarafından şâz bir rivâyet yahut münferit bir uygulama olarak değerlendirilmemelidir. Bununla birlikte, bazı müteahhir âlimler bu şart bağlamında tevâtürü de zarûrî görmüş, yalnızca senedin sahîh olmasını yeterli bulmamışlardır. Onlar Kur’ân’ın ancak tevâtürle sâbit olacağını, âhâd yolla gelen bir rivâyetle Kur’ân sâbit olmayacağını iddia etmişlerdir. Ancak bu yaklaşımın doğurduğu problemler açıktır ve göz ardı edilemez.” Zira herhangi bir kırâat, tevâtür yoluyla sâbit olmuşsa, bu durumda kırâatin sıhhati için diğer iki rükûn olan Hz. Osmân mushafına ve Arapça’ya uygunluk gibi şartlara ihtiyaç kalmaz. Çünkü Hz. Peygamber’den (s.a.s.) tevâtüren nakledilen ihtilâflı harflerin Kur’ân’dan olduğuna dair herhangi bir şüphe bulunmamaktadır; bu kırâatlar mushaf yazımıyla mutabık olsun ya da

³⁶⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 1/11; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/260.

³⁶⁹ el-Fâtiha 1/4.

³⁷⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 1/11.

³⁷¹ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn ve mürşidü’t-tâlibîn*, 18.

³⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 1/11.

olmasın, bu durumun geçerliliği üzerinde bir etkisi yoktur. Ne var ki, eğer ihtilâflı her bir harfte tevâtür şartı aranacak olursa, bu durumda yedi kırâat imâmı ve diğer güvenilir râvîlerden gelen birçok sahîh kırâat şekli geçersiz hâle gelir. Nitekim ben de başlangıçta bu görüşe meylettim ancak daha sonra bu yaklaşımın isâbetsiz olduğu ve selef ile halef imâmlarının görüşlerine aykırı olduğu ortaya çıktı.”³⁷³

b. Şâz Kırâatler: Şâz kırâat, Kur’ân olarak nakledilmiş olmakla birlikte, tevâtür derecesine ulaşmamış ve ümmetin genel kabulüne mazhar olmamış, yaygınlık kazanmayan ve sahîh kırâatin temel şartlarından biri veya birkaçını taşımayan kırâat türüdür.³⁷⁴ Bu şartlar; Arap diline bir yönüyle dahi olsa uygunluk, Hz. Osmân’a nispet edilen mus-haflardan birinin hattına uygunluk ve sahîh, muttasıl bir senetle Hz. Peygamber’e ulaşma şeklinde sıralanır. Bu şartlardan herhangi birinin eksik olması durumunda, kırâat şâz, za-yıf veya bâtil olarak değerlendirilir.

Şâz kırâatler, ibâdetlerde okunmaz,³⁷⁵ ancak bazı fikhî meselelerin çözümünde veya Arap dili açısından delil olarak kullanılabilirler.³⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, ed-Dânî, Mekkî, el-Mehdevî ve Ebû Şâme gibi âlimler, bu konuda açık ifadelerde bulunmuşlardır. Şâz kırâatlerle ilgili olarak Sübkî, bu kırâatlerle okumanın câiz olmadığını ve doğru görüşün, şâz kırâatlerin on imâm kırâatlerinin dışındakiler olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷

Netice itibarıyla, şâz kırâatle okumanın İslâm âlimleri nezdinde muteber kabul edilmediği ve bu tür kırâatlerin cemâatle kılınan namazlarda kullanılmasının câiz olmadığı husûsu açık bir şekilde ortaya konmuştur.

Kırâatlerle ilgili olarak yukarıda zikredilen bilgiler, Kur’ân’ın doğru anlaşılması ve tefsîri bağlamında kırâat ilminin taşıdığı önemi ortaya koymaktadır. İslâm dünyasında ilmî itibarı yüksek olan İmâm Kurtubî de, kaleme aldığı tefsîrinde kırâatlere büyük bir ehemmiyet atfetmiş ve her bir âyetin tefsîrinde o âyete dair nakledilen kırâatleri zikretmeden geçmemiştir. Bu tutumu onun kırâat ilmine olan vukûfiyetini ve bu konudaki geniş bilgisini yansıtmaktadır. Kurtubî’nin tefsîrinde yer verdiği kırâat rivâyetlerinin sayıca fazlalığı da onun bu sahadaki ilmî birikiminin genişliğini ortaya koymaktadır. Öte yandan, çok sayıda kırâati aktarmış olmasına rağmen, bazı okuyuşları nakletme ve onlara atıfta bulunma sürecinde nâdiren de olsa küçük hatalar yaptığı görülmektedir. Ancak bu

³⁷³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 1/13; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/261-262.

³⁷⁴ İbnü’l-Cezerî, *Müncidü’l-Mukriîn ve mürşidü’t-tâlibîn*, 20; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/331.

³⁷⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/332.

³⁷⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/332; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/280.

³⁷⁷ Dâni, *et-Taysîr fi’l-kırâati’s-seb’*, 37; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*, 1/280.

tür hatalar oldukça sınırlı düzeyde olup onun ilmî ehliyeti ve geniş bilgi dağarcığı üzerinde herhangi bir olumsuz etki doğurmamaktadır.³⁷⁸

Kurtubî bazı mütevâtir kırâatleri zayıf olarak değerlendirebilmiştir. Örneğin Allâh Teâlânın (97) *فَمَا اسْطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا* (97) *“Bu sebeple onu ne aşmaya muktedir oldular ne de onu delebildiler.”*³⁷⁹ âyetinde, cumhûrun kırâatine göre اسْطَاعُوا kelimesindeki ط harfi şeddesiz okunmasına rağmen, اسْطَاعُوا fiilinin aslının اسْتَطَاعُوا olduğunu kabul eden ve bu nedenle şeddesiz olarak okunan harfi şeddeli bir şekilde okuyan Hamza kırâatini zayıf görmüştür.³⁸⁰ Oysa Hamza’nın kırâati mütevâtir kırâatler arasında yer almaktadır.³⁸¹

Kurtubî, tefsîrinde şöyle demiştir: Doğru olan şudur ki, eğer Nebî’den bir kırâat sâbit olmuşsa, dil açısından bunun doğru olduğuna inanmaktan başka bir çare yoktur; çünkü Kur’ân, hükmün bizzat kaynağıdır.³⁸² Mütevâtir kırâatleri nâdiren “şâz” olarak tanımlar. Örneğin ... قَالَ ابْنُ أُمِّ إِنْ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي... *“... Ey anamın oğlu! Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi! ...”*³⁸³ âyetinin tefsîrinde Kurtubî, el-Ahfeş ve Ebû Hâtim’in ‘أَمْ’ kelimesini fetha ile değil de ‘أُ’ şeklinde kesra ile okuduklarını belirtmiş ve bu kırâatin şâz olduğunu ifade etmiştir.³⁸⁴ Oysa bu kırâat, aslında mütevâtir kırâatler arasında yer almaktadır.³⁸⁵

Bu ve benzeri örnekler, Kurtubî’nin, rivâyet zinciri sahîh bir şekilde Rasûlüllâh’a ulaşan mütevâtir kırâatlere verdiği önemi açıkça ortaya koymaktadır. Bunun dışında kalan ve onun tarafından karşılaşılan hatalar ise oldukça sınırlıdır ve bu durum, onun ilmîne veya takvâsına asla bir gölge düşürmez.

Sonuç olarak, Kurtubî’nin tefsîrinde kırâatlere yaklaşımına ve bu konudaki tutumuna dair kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Kurtubî, mütevâtir kırâatleri birbirine tercîh etmekte, mütevâtir kırâatleri şâz kırâatlere karşı üstün tutmakta, şâz kırâatleri ise zayıf

³⁷⁸ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku ’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri ’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 79

³⁷⁹ el-Kehf 18/97.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 13/389; Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku ’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri ’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 79-80.

³⁸¹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Î’râbu ’l-Kırââtî’s-Seb’ ve ileluha*, thk. Ebû Muhammed el Asyuti (Beyrût-Lübân: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye. 1327/2006), 242.

³⁸² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 15/228.

³⁸³ el-A’raf 7/150.

³⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 9/342.

³⁸⁵ Nehhâs, *Î’râbu ’l-Kur’ân*, 2/73.

kabul etmekte ve aynı zamanda bazı kırâatlere yönelik yönlendirmelerde bulunmuş, ayrıca hadîs rivâyetlerine dair eleştirilerde de bulunmuştur. Bunlar, bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alınacaktır.

2.2.1.1. Mütevâtir Kırâatlerin Tercîh Edilmesinde Bağlamın Etkisi:

Kırâat ilmi terminolojisinde mütevâtir kırâat, Arap dilinin gramer ve kullanım kurallarına mutlak sûrette uygunluk arz eden, Hz. Osmân mushaflarının herhangi biriyle – tahmînî olarak dahi olsa– örtüşen ve rivâyeti tevâtür derecesine ulaşmış olan kırâat biçimi olarak tanımlanır. Bu kırâat türleri, sahîhliği konusunda hiçbir tereddüt bulunmayan ve dînî delil olarak sahîhliği noktasında tereddüt bulunmayan kırâatlerdir.

Bu tanım çerçevesinde, bir kırâatin mütevâtir olarak nitelendirilebilmesi için şu üç temel şartı taşıması gerekmektedir:

1. Kırâatin Arap dilinin sarf ve nahiv kâidelerine uygun olması,
2. Hz. Osmân döneminde yazıya geçirilen mushaflardan biriyle fiilî ya da takdîrî düzeyde mutabakat arz etmesi,
3. Rivâyet zincirinin, yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan çoklukta râvîler tarafından aktarılmış olması.”³⁸⁶

İmâm Kurtubî, tefsîrinde mütevâtir kırâatler arasında tercîh yaparken, siyâkın belirleyici bir unsur teşkil ettiği metodolojik bir yaklaşım sergilemektedir. Tefsîrinde yer verdiği âyet yorumlarında, anlamın akışına en uygun kırâati öne çıkararak bağlamsal uyumu gözetmiştir. Bu duruma ilişkin bazı örnekler aşağıda sunulmuştur.

Örnek 1:

Bakara Sûresi 197. âyete *الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ* {197} “*Hac, bilinen aylardadır. Kim o aylarda hacca niyet ederse (ihrâmını giyerse), hac esnasında kadına yaklaşmak, günah sayılan davranışlara yönelmek, kavga etmek yoktur. Ne hayır işlerseniz Allâh onu bilir. (Ey mü'minler! Âhiret için) azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır. Ey akıl sahipleri! Benden (emirlerime muhâlefetten) sakının.*”³⁸⁷

³⁸⁶ el-Cezerî, *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-talibîn*, 18; el-Cezerî, *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşri*, 1/9; Dâni, *et-Teyisîr fi'l-kirâati's-seb'*, 36; Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/331; Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 1/258; İbn Tantâvî, *eş-Şüf'atü beyne'l-cem'il-Osmânî ve'l-ahrufi's-seb'ah*, 289.

³⁸⁷ el-Bakara 2/197.

Kurtubî, bu âyet-i kerîmede yer alan “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ” cümlesinin, bazı kırâatlerde “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ” şeklinde merfû ve tenvînli okunduğuna dikkat çekmektedir.³⁸⁸ Ancak, burada “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ” ifadesinin mansûb olarak okunmasının, merfû ve tenvînli okunmasına tercih edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun temel gerekçesi, “فَلَا رَفَتْ” ifadesinden sonra “وَلَا جِدَالَ” ifadesinin gelmesi ve bu ifadenin de mansûb ve tenvînsiz okunması konusunda icmâ bulunması, önceki kelimelerin de mansûb olarak okunmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu cümlede, kesin olarak hanımına cinsel temasın, her türlü fiske ve cidâlin yasaklandığı ifade edilmektedir. Tüm menfî kalıplarda aynı yapının korunabilmesi için, kendisinden önceki kelimelerin de mansûb olarak okunması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, kırâat imâmıların çoğunun bu cümleyi mansûb olarak okuduklarına dikkat çekilmektedir.³⁸⁹ Her üç ismin de merfû olarak okunduğu,³⁹⁰ Ebû Ca’fer b. el-Ka’kâ’nın (öl. 130/747) da bu şekilde okuduğu belirtilmiş ve Âsım’dan da bu kırâatin farklı yollarla rivâyet edildiği ifade edilmiştir. Kurtubî, kırâat farklılıkları hakkında oldukça ayrıntılı bir açıklama yapmıştır.³⁹¹

Sonuç olarak Kurtubî, âyetin siyâkından hareketle, üçüncü isim olan “وَلَا جِدَالَ” isminin icmâen mansûb kabul edildiğini gerekçe göstererek, “فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقٌ” isimlerinin de mansûb olarak okunması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte, her iki kırâat da mütevâtir olmasına rağmen bu sonucu çıkarmaktadır.

Örnek 2:

Kurtubî, اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اَوْثَوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ اِلَى كِتَابِ اللّٰهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ ﴿23﴾ “Kendilerine kitâptan bir pay verilmiş olanlara baksana, aralarında hakem olması için Allâh’ın kitâbına çağrılıyorlar da içlerinden bir grup yüz çevirip gerisin geri gidiyor.”³⁹² âyetinde geçen لِيَحْكُمَ “Hüküm vermek üzere” kelimesinin Ebû Ca’fer Yezîd b. el-Ka’ka’ tarafından “ya” harfinin ötreli olarak لِيُحْكَمَ “Hüküm verilmek üzere” şeklinde

³⁸⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ. *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necati vd. (Mısır: Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Tercüme), 1/120; Sicistânî, Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd Abdullâh b. Süleymân b. El-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh (Kâhire: el-Fârûku’l-Hadisîyye. 1423/2002), 174; Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekr b. Mücâhid el-Bağdâdî, *Kitâbu’s-Seb’ati fi’l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru’l-Meârif. 1400/1980), 180.

³⁸⁹ Muhammed b. Ahmed b. El-Ezherî el-Herevî Ebû Mansûr, *Meâni’l-kırâati li’l-Ezherî* (Arabistan: Merkezü’l-Buhûsi fi Külliyyeti’l-Âdâbi. 1412/1991), 1/196-197.

³⁹⁰ Sicistânî, *Kitâbu’l-Mesâhif*, 174.

³⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/324-326;

³⁹² Âl-i İmrân 3/23.

okunduğuna işâret etmiş,³⁹³ ancak cumhûr tarafından ise bu kelimeyi malûm bir fiil olarak لِيَحْكُم şeklinde okunduğunu söylemiştir. Kurtubî, cumhûrun kırâatini ahsen ifadesiyle değerlendirerek bu kırâatin diğer kırâate tercîh edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.

Kurtubî, (29) هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ “Bu, yüzünüze karşı gerçeği söyleyen kitâbımızdır. Çünkü biz, yaptıklarınızı kaydediyorduk.”³⁹⁴ âyetinde geçen يَنْطِقُ “konuşuyor” ifadesinin malûm fiil olarak okunmasını, Kur’ân’ın bütünlüğündeki siyâkı dikkate alarak delil olarak sunmuş ve bir önceki âyette geçen لِيَحْكُم ifadesinin malûm olarak okunmasının daha uygun bir kırâat olduğunu vurgulamıştır.³⁹⁵

2.2.1.2. Şâz Kırâatlerin Zayıf Görülmesinde Bağlamın Rolü

Şâz kırâat, İbnü’l Cezerî’nin koymuş olduğu üç temel ölçünün dışında kalan herhangi bir kırâat olarak tanımlanmıştır. Bu üç şarttan biri olmazsa bu durumda zayıf veya şâz veya bâtil kırâat diye isimlendirilir. Bu durum, kırâat ister Seb’a imâmlarından ister diğer kırâat yollarından nakledilmiş olsun fark etmez. Şu hâlde şâz kırâat: Senedi sahîh olmayan resmî mushafa muhâlefet eden veya Arapça dil kurallarına uygun olmayan kırâat, şâz kırâat olarak değerlendirilir.³⁹⁶ İmâm Kurtubî mütevâtir kırâatler arasında, siyâkı esâs alarak birini bir diğerine tercîh etmiştir veya birini diğerine göre zayıf görmüştür. Bu metodolojik yaklaşımı aşağıda verilen örneklerle temellendirilebilir.

Örnek 1:

Kurtubî (117) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْذِبِينَ “Muhakkak ki senin Rabbin, evet O, kendi yolundan sapanları da doğru yolda gidenleri de iyi bilmektedir.”³⁹⁷ âyetinde geçen يَضِلُّ “sapan” fiilinin bazı kırâat âlimleri tarafından “saptıran” anlamında يَضِلُّ şeklinde³⁹⁸ de okunduğunu dile getirmiştir. Bu ikinci kırâate göre mef’ûl hazfedilmiştir. Ancak Kurtubî يَضِلُّ şeklinde gelen kırâatin daha uygun olduğunu ifade etmiş ve bu okuma biçimini tercîh etmiştir. Bu tercîhini âyetin siyâkından hareketle yapmıştır. Şöyle ki: Eğer

³⁹³ Ebû Yûsuf Müntecebüddîn Hüseyin b. Ebi’l-İz b. Reşid el-Hemedânî, *el-Kitâbu’l-Ferîdu fî i’râbi’l-Kur’ân’l-Mecîd*, thk. Muhammed Nizâmu’d-Dîn el-Feth (Medîne: Dâru’z-Zemânî Li’n-Neşri ve’t-tevzî’, 1427/2006), 2/31; Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahmân b. Muhaysin es-Sehmî, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fî l-kırâati’l-aşri* (Beyrût: Dâru’l-Cil. 1417/1997), 2/76.

³⁹⁴ el-Câsiye 45/29.

³⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/77.

³⁹⁶ Dâni, *et-Teysîr fî l-kırâati’s-seb’*, 37.

³⁹⁷ el-En’âm 6/117.

³⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/46; Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, 2/70; Nâsiru’d-Dîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer B. Muhammed eş-Şirazi el-Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mura’seli (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1418/1997), 2/179.

“sapma” anlamına gelen fiil “saptırma” anlamındaki الإضلال kelimesinden türemiş ol- saydı, sonraki ifadenin de وهو أعلم بالهادين “Ve O, hidâyete iletenleri de en iyi bilendir,” şeklinde gelmesi gerekirdi. Oysa ki âyetle “hidâyete iletenleri” şeklinde değil de وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ “O, hidâyette olanları da en iyi bilendir” şeklinde gelmiştir. Âyetin içsel bütün- lüğünden hareketle Kurtubî tarafından birinci kırâat tercîh edilmiştir.³⁹⁹

Örnek 2:

Kurtubî (196) *“Şüphesiz ki, benim koru- yanım Kitâb’ı indiren Allâh’tır. Ve O bütün sâlih kullarını görüp gözetir.”*⁴⁰⁰ âyetinde geçen *وَإِنَّ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ* ibârenin el-Ahfeş’in rivâyetine dayanarak *وَإِنَّ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ* “Şüphesiz Allâh’ın velîsi o Kitâbı indirendir.” şeklinde okunduğunu zikretmekte- dir. Bu ibârede geçen *Allâh’ın velîsi* ile Hz. Cebrâîl’in kastedildiği ifade edilmiştir. en- Nehhâs bu kırâatin Âsım el-Cahderî’ye ait bir kırâat olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰¹ Ancak Kurtubî’nin de katıldığı görüşe göre birinci kırâat, daha açık ve anlaşılır olduğundan ha- reketle şâz kabul edilen ikinci kırâate tercîh edilmiştir.⁴⁰² Bu sonuca âyetin siyâkından hareketle ulaşmıştır. Çünkü *وَإِنَّ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ* ifadesinden sonra *وَإِنَّ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ* “Ve O, sâlihleri velî edinir.” cümlesi gelmektedir. cümlesindeki zamir Allâh’a râcidir, yani fâil Allâh’tır. Dolayısıyla bu cümleden önce geçen *وَإِنَّ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ* cümlesindeki fâilin de Cebrâîl değil Allâh olması gerektiği sanucuna varılmakta- dır.⁴⁰³ Bu bağlamda Kurtubî’nin âyetin siyâkını esâs alarak mütevâtir olan birinci kırâati, şâz olan ikinci kırâate tercîh ettiği anlaşılmaktadır.

2.2.1.3. Kırâatlerin Tercîh Edilmesinde / Delillendirilmesinde Bağlamin Etkisi

“Tevcîh” kelimesi sözlükte, bir şeyin başka bir şeye yöneltilmesi veya karşılaştı- rılması anlamına gelir. Örneğin, ‘falanla karşılaştım.’ ifadesi, yüzün bir başkasının yü- züne yöneltilmesi anlamını taşır ve yön çevirmeye işâret eder.⁴⁰⁴

Terim olarak ise tevcîh, kırâatlerin anlamlarını araştıran, Arap dilindeki farklı yönlerini ortaya koyan ve kırâati, lafız ve anlam açısından açıklığa kavuşturan ilim dalı

³⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 9/8.

⁴⁰⁰ el-A’râf 7/196.

⁴⁰¹ Nehhâs, *Î’râbu ’l-Kur’ân*, 2/85, 3/280; Hemedânî, *el-Kitâbu ’l-Ferîdu fî i’râbi ’l-Kur’ân ’l-Mecîd*, 3/178.

⁴⁰² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 9/417; Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el- Murâdî el-Mısırî, *Meâni ’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî (Mekke: Câmiatu Ümmi’l-Kurâ. 1409/1988), 3/117; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti ’n-neşri fî ’l-kırâati ’l-aşri*, 2/261.

⁴⁰³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 9/417.

⁴⁰⁴ Zemahşerî, “vch”, 2/321-322; İbn Manzûr, “kre”, 4776.

olarak tanımlanır. Bu alanda ilk eser yazma teşebbüsünde bulunan kişi Muhammed b. Sîrî (öl. ?) olup, eseri tamamlayamamıştır. Onun ardından Muhammed b. el-Hasen el-Ensârî (öl. ?) gelmiş ve bu sahada üç önemli eser kaleme almıştır: *Kitâbu's-Seb'ati bi ilelihi'l-kebîr*, *Kitâbu's-Seb'ati'l-evsat*, *Kitâbu's-Seb'ati's-sağîr*. Kur'ân kırâatlerinin delillendirilmesinde Kur'ân siyâkı, usûllerden biri olarak kabul edilir. Kırâatlerin tevcihi ve sebebi ile ilgili kitâp yazan tüm müellifler siyâk unsurunu delil olarak benimsemişlerdir.⁴⁰⁵ İmâm Kurtubî de kırâatlerin tevcihinde siyâk bağlamına dayanan bir yöntem benimsemiş ve kırâat tercihlerinde bağlamsal uyumu esâs almıştır.

Örnek 1:

“Onlar أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَنْغُونُ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَاللَّيْهَ يُرْجَعُونَ(83)” *Allâh'ın dininden başkasını mı arıyorlar! Oysa göklerde olanlar da yer de olanlar da isteyerek veya istemeyerek hep O'na boyun eğmişlerdir ve O'na döndürüleceklerdir.*”⁴⁰⁶ âyeti kerîmesinde geçen غَيَّرَ “dışında” kelimesi, يَنْغُونُ “arıyorlar” fiilinin mef'ûlu olarak naspedilmiştir. Yani buradan, “onlar Allâh'ın dininin dışında başka bir dîn mi arıyorlar?” şeklinde bir anlam çıkmaktadır.

Sadece Ebû Amr يَنْغُونُ “arıyorlar” fiilini cem' gâib kalıbında “ya” harfî ile; وَاللَّيْهَ وَتُرْجَعُونَ “O'na döndürüleceksiniz” ifadesini de cem' muhâtab kalıbında “te” harfîyle okumuştur.⁴⁰⁷ Ona göre birinci fiil hâss ifade ederken ikinci fiil ise âmm ifade etmektedir. Birincisi hâss, ikincisi ise umûm olduğundan aralarında anlam farklılığı ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple iki fiili farklı okumuştur.

Hafs ve diğer bazı kırâat imâmları ise her iki fiili de يَنْغُونُ “arıyorlar” ve يُرْجَعُونَ “döndürüleceklerdir” şeklinde, gâib ifade eden “ya” harfîyle okumuşlardır.⁴⁰⁸ Çünkü bir önceki âyette (82) فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ “Onlar fâsıklardır” ifadesi yer almaktadır ve burada bahsedilen kişiler, o dînin dışına sapmış olan fâsıklardır.⁴⁰⁹ Diğer kırâat

⁴⁰⁵ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 88.

⁴⁰⁶ Âl-i İmrân 3/83.

⁴⁰⁷ Ezherî, *Meâni'l-kirâati li'l-Ezherî*, 1/267; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/548; Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/300.

⁴⁰⁸ Ezherî, *Meâni'l-kirâati li'l-Ezherî*, 1/267; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşri fî'l-kirâati'l-aşri*. 2/115-116.

⁴⁰⁹ Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşri fî'l-kirâati'l-aşri*, 2/116; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/548; Cevzî. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 1/300.

imâmları ise her iki fiili de muhâtab olan kişilere hitâben “te” harfiyle, yani تَبْعُونَ “arı-yorsunuz”, تُرْجَعُونَ “döndürüleceksiniz” şeklinde okumuşlardır.⁴¹⁰ Çünkü Allâh Teâlâ önceki âyette altı çizili olan ibârede وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ 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 (81) “Andolsun ki size kitâbı ve hikmeti verdik” şeklinde buyurmuştur.⁴¹¹

Ebû Mansûr, bu kırâatlerin tümünün Arapça’ya uygun ve câiz olduğunu ifade etmiştir.⁴¹² Kurtubî de, bu kırâatlerin tümü mütevâtir olmasına rağmen her bir kırâati, âyetin siyâkından hareketle temellendirmeye çalışmıştır.

Kurtubî, bu âyetin sebebi nüzûlünü dikkate alarak, Ebû Amr’ın kırâatindeki يَبْعُونَ birinci fiilinin umûm değil hâss bir anlam taşıdığını ifade etmiştir. Sebebi nüzûl açısından bakıldığında, Yahûdî ve Hristiyanlar arasında Allâh’ın dîninin dışında başka bir dîn arayışında olanlar vardı ve bu âyet onların bu durumuyla ilgilidir. İbn Abbâs’tan rivâyet edildiğine göre, Ehl-i Kitâp olan Yahûdî ve Hristiyanlar arasında, hangisinin İbrâhîm’in dînine bağlı olduğu konusunda bir ihtilâf ortaya çıktı. Her iki grup da kendi inançlarını İbrâhîm’in dînî olarak savunmuştur. Bunun üzerine Peygamber Efendimiz, her iki grubun da İbrâhîm’in dîninden uzak olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple iki grup da peygambere kızdılar ve şöyle dediler: “Allâh’a and olsun ki biz asla senden razı olmayacağız ve senin dînine de girmeyeceğiz.” Bu durum üzerine ilgili âyet nâzil oldu. Kurtubî devamında, ikinci fiil olan تُرْجَعُونَ fiilinin ise bütün insanları kapsadığı için genel bir anlam taşıdığını ifade eder.⁴¹³

Diğer kırâat imâmlarının her iki fiili de muhâtab “te” si ile okumalarının müm-künlüğünü, âyetin bağlamından yola çıkarak temellendirmiştir. Çünkü bu âyetin önceki âyeti olan 81. âyette ... لَمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ (81) şeklinde muhâtab ifade kullanılmıştır.⁴¹⁴ Bu durumda fiillerin de muhâtab “te” si ile gelebileceğini izâh etmeye çalışmıştır.

⁴¹⁰ Ezherî, *Meâni’l-kırâati li’l-Ezherî*, 1/267; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/116; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/116; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 5/548.

⁴¹¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/192.

⁴¹² Ezherî, *Meâni’l-kırâati li’l-Ezherî*, 1/268.

⁴¹³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/192; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 92; Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, 1/300.

⁴¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/193; Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 5/548-549, 553.

Öte yandan Hafs'ın her iki fiili de gâib “ya” sı ile okuduğu kırâatini de yine âyetin bağlamını esâs alarak temellendirmiştir. Şöyle ki: Âl-i İmrân 82. âyetin bitiminde فَأُولَٰئِكَ (82) هُمُ الْفَاسِقُونَ “onlar fâsıklardır” ifadesi gaybı işâret eder.⁴¹⁵ Dolayısıyla fiilerin de gayb sîgası ile okunmasının uygunluğunu âyetin bağlamı ile temellendirmiştir.

Örnek 2:

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلِيُخَبِّرَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَّمْ يَخُكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾
*46. Ardından o peygamberlerin yolu üzere, kendinden önce gelmiş olan Tevrât'ı tasdik edici olarak Meryem oğlu Îsâ'yı gönderdik. Ona da içinde hidâyet ve nûr bulunan, kendinden önce gelmiş olan Tevrât'ı tasdik edici, takvâ sahipleri için bir yol gösterici ve bir öğüt olarak İncîl'i verdik. 47. İncîl'e tâbi olanlar da Allâh'ın onda indirdikleriyle hükmetsinler. Kim Allâh'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıkların kendileridir.*⁴¹⁶ Âyetlerinde Allâh'ın: “İncîl sahipleri de Allâh'ın İncîl'de indirdiği ile hükmetsin.” emrindeki وَلِيُخَبِّرَ fiilinde bulunan “lâm” harfini, el-A'meş (öl. 148/765) ve Hamza كِي anlamında okuyarak fiili nasp etmişlerdir; yani وَلِيُخَبِّرَ şeklinde okumuşlardır.⁴¹⁷ Diğer kırâat imâmları ise lam harfini emir lamı olarak kabul etmiş ve fiili cezm ederek وَلِيُخَبِّرَ şeklinde okumuşlardır.⁴¹⁸

“Lâm” harfinin كِي anlamında okunduğu birinci kırâate göre, “lâm” harfi, yüce Allâh'ın; وَأَتَيْنَاهُ “ona verdik” fiiline taalluk eder⁴¹⁹ ve bu durumda durak câiz olmaz. Şu hâlde âyet şu şekilde anlaşılmaktadır. “Biz, İncîl sahipleri, Allâh'ın onda indirdikleriyle hükmetsinler diye Îsâ'ya İncîl'i indirdik.”⁴²⁰

Âyetin başındaki “lâm” harfini emir “lâm”ı olarak okuyanların kırâatine göre ise âyet şu şekilde anlaşılmaktadır: “İncîl sahipleri, Allâh'ın İncîl'de indirdiği ile hükmet-

⁴¹⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/192-193.

⁴¹⁶ el-Mâide 5/46-47.

⁴¹⁷ Nehhâs, *Î'râbu'l-Kur'ân*, 1/270.

⁴¹⁸ Ezherî, *Meâni'l-kirâati li'l-Ezherî*, 1/332.

⁴¹⁹ Ebû Ali, el-Hasen b. Ahmed b. Abdu'l-Gaffâr el-Fârisî el-Asl, *el-Hüccetü li'l-kirâati's-seb'ah*, thk. Bedrî'd-Dîn Kahvecî-Beşîr Cüveycâbî (Şam-Beyrût: Dâru'l-Meymûn li't-Turâs, 1413/1993), 3/227; Hemedânî, *el-Kitâbu'l-Feridu fî i'râbi'l-Kur'ân'l-Mecîd*, 2/445; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşri fî'l-kirâati'l-aşri*, 2/172.

⁴²⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/483-484; Osmân b. Saîd b. Osmân b. Ömer Ebû Amr ed-Dânî, *el-Müktefî fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyî'd-Dîn Abdu'r-Rahmân Ramadân (Dâru Ammâr. 1422/2001), 61; Hemedânî, *el-Kitâbu'l-Feridu fî i'râbi'l-Kur'ân'l-Mecîd*, 2/445-446; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/62.

sin.” Bu, yüce Allâh’ın: *وَأَن اٰحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّٰهُ* “*Aralarında Allâh’ın indirdikleri ile hükmet.*”⁴²¹ emrini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla, bu ifade yeni bir cümle (istinâf) olarak kabul edilir ve bir yükümlülük ifade eder⁴²² ki bu da “*İncil sahipleri, onunla hükmetsinler.*” anlamına gelir.⁴²³

Mekkî, fiilin cezm ile okunmasının tercîh edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bunun nedeni, çoğunluğun bu şekilde okumasıdır. Ayrıca, bu âyetteki tehdîd ifadelerinin İncil ehli için bağlayıcı bir emir niteliği taşıdığına işâret ettiğini belirtmektedir. Nehhâs ise Ebû Ca’fer’in, her iki kırâatin de hasen olduğuna işâret ettiğini rivâyet etmektedir. Çünkü Yüce Allâh indirdiği her kitâbı, o kitâbın hükümleriyle gereği gibi amel edilmesi için göndermiştir. Bu sebeple, her iki kırâatin de geçerli ve sahîh olduğuna kanâat getirmektedir.⁴²⁴

Bu örnekte Kurtubî, bağlamın anlamının değişmesi nedeniyle وَلِيَحْكَمْ kelimesindeki “lâm” harfini temellendirmeye çalışmıştır. Çünkü وَلِيَحْكَمْ fiilindeki “mîm” harfinin nasp edilmesini sağlayacak olan bağlam كَيْ anlamındaki “lâm” harfine işâret etmektedir. Diğer taraftan وَلِيَحْكَمْ fiilindeki “mîmé harfinin cezm edilmesini sağlayacak olan bağlam ise “emir lâmi” anlamındaki “lâm” harfine delâlet etmektedir.

Örnek 3:

Kurtubî, *إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ* “*O zaman katından bir güven olsun diye sizi hafif bir uykuya daldırıyordu. Sizi onunla temizlemek, şeytânın pisliğini üzerinizden gidermek, cesaretinizi arttırmak ve o sayede ayaklarınızı yere sağlam bastırmak için gökten üzerinize su indiriyordu.*”⁴²⁵ âyetinde geçen *إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ* “*sizi hafif bir uykuya daldırıyordu.*” ifadesinde iki mef’ûl bulunduğunu, bu kırâatin Medînelilere ait olduğunu belirtmektedir.⁴²⁶

⁴²¹ el-Mâide 5/49; Hemedânî, *el-Kitâbu'l-Ferîdu fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 2/446; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşri fî'l-kirâati'l-aşri*. 2/172.

⁴²² Dâni, *el-Müktefî fî'l-vakfî ve'l-ibtidaâ*, 61.

⁴²³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/483-485; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/62.

⁴²⁴ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/270; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/34-35; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 8/484.

⁴²⁵ el-Enfâl 8/11.

⁴²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/61; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/52; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşru fî'l-kirâati'l-aşri*, 2/276; Abdurrahmân b. Muhammed Ebû Zer'a İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, thk. saîd el-Efğânî (Dâru'r-Risâle), 309; Muhammed Abdu'l-Hâlık Udayma, *Dirâsâtun li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs), 4/147.

Ayrıca, fiilin daha önceki *وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ* ⁴²⁷ âyetinde zikredilen Allâh’a izâfe edilmesi nedeniyle, bu kırâatin hoş ve uygun bir kırâat olduğunu ifade etmektedir. ⁴²⁸ Kurtubî *إِذْ يُغَشِّيكُمُ النَّعَاسُ* ifadesinden sonra gelen *وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً* ⁴²⁹ “Üstünüze gökten su indiriyordu.” Cümlesinde de fiilin Allâh’a izâfe edilmesinin devam ettiğini vurgulamaktadır. Bu cümlede de yine Allâh, fiilin fâili olarak geçmektedir. ⁴³⁰ Aynı şekilde, bu ifadeler arasındaki uygunluk (müşâkelet) bağlamında *الإِغْشَاءُ* “uykuya büründürmek” fiilinin de yüce Allâh’a izâfe edilmiş olmasının mantıklı olduğunu belirtmektedir. ⁴³¹

İbn Kesîr ve Ebû Amr, fiilin fâilini, “*hafîf uykuya*” izâfe ederek; *إِذْ يُغَشَّاكُمُ النَّعَاسُ* “*O hafif uyku sizi bürüyordu.*” şeklinde okumuşlardır. ⁴³² Bu kırâatin dayanağı ise, *ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنَةً نَّاعَسًا يُغَشِّي طَائِفَةً مِّنْكُمْ* “*Bir emniyet ve bir uyuklama indirdi ki, içinizden bir kısmını örtüp bürüyordu.*” ⁴³³ ifadesidir. ⁴³⁴ Bu ifadede, “*örtüp bürüyor*” anlamına gelen fiil, hem “ya” harfiyle hem de “te” harfiyle okunmuş olup bu okuyuşlara göre de fiil, ya *النَّعَاسُ* “uyku”ya veya *أَمْنَةً* “güvenlik”e izâfe edilmiştir. Burada geçen “güvenlik” kelimesi hafif bir uyku anlamında kullanılmıştır. Yüce Allâh, bu uykunun, Müslümanları bürüyen bir durum olduğunu haber vermektedir.

Diğer kırâat âlimleri, fiili *يُغَشِّيكُمْ* “*Sizi büründürüyor.*” Şeklinde okumuşlar. Bu okuma tarzında “ya” harfini ötreli, “ğayn” harfini üstünlü, “şîn” harfini ise esreli ve şeddeli olarak okumuşlardır. ⁴³⁵ Ayrıca, *النَّعَاسُ* “*Hafif bir uyku*” kelimesini, Nâfî’nin kırâatının anlamını yansıtabilecek şekilde mansûb okumuşlardır. Bu iki kelime, yani *غَشَّى* ve *أَغَشَّى* aynı anlamı taşımaktadır. Örneğin, Yâ-sîn Sûresi 9. âyetinde *فَأَغْشَيْنَاهُمْ* “*Onları bürüdük*” ifadesi, Necm Sûresi 54. âyetinde *فَغَشَّاهَا مَا غَشَّى* “*Onu bürüyen şey onu bürüdü*” ve Yûnus

⁴²⁷ el-Enfâl 8/10.

⁴²⁸ Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/247.

⁴²⁹ el-Enfâl 8/11.

⁴³⁰ Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 2/92.

⁴³¹ İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 308.

⁴³² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/61; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/276; Udayma, *Dirâsâtun li üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 4/147; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/246.

⁴³³ Âl-i İmrân 3/154.

⁴³⁴ Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 3/52; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 308; Hemedânî, *el-Kitâbu’l-Ferîdu fi’l-râbi’l-Kur’ân’l-Mecîd*, 3/193.

⁴³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/61; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 3/52; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşru fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/276; Hemedânî, *el-Kitâbu’l-Ferîdu fi’l-râbi’l-Kur’ân’l-Mecîd*, 3/193; Udayma, *Dirâsâtun li üslûbi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 4/147; Muhaysin, *el-Hâdî şerhu tayyibeti’n-neşri fi’l-kırâati’l-aşri*, 2/247.

Sûresi 27. âyetinde أَغْشِيَتْ وَجُوهَهُمْ “Yüzleri örtülmüş gibi” ifadeleri yer almaktadır. Bu örneklerde de benzer bir anlam ve kullanım söz konusudur.

Mekkî, bu konuda tercîh edilen kırâatin يُغْشِيكُمْ olduğunu ifade etmiştir. Çünkü bu kelimedden sonra gelen أَمْنَهُ مِنْهُ “Kendi katından bir emniyet olmak üzere” ifadesinin مِنْهُ kelimesindeki “he” zamiri Allâh’a râcidir. Dolayısıyla إِذْ يُغْشِيكُمُ النَّعَاسُ şeklinde okunarak fiil Allâh’a izâfe edilmiş olur. Nitekim çoğunluk da bu şekilde okumayı tercîh etmiştir.⁴³⁶

Tâberî, bu kırâatler arasında يُغْشِيكُمْ “Sizi büründürüyor.” Kırâatinin وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً “Üstünüze gökten su indiriyordu.” Cümlesinin bir önceki cümle atfedilmiş olmasından dolayı daha doğru bir kırâat olduğunu ifade etmektedir.⁴³⁷ Bu âyette, Kurtubî يُغْشِيكُمْ fiiliyle ilgili iki mütevâtir kırâat ortaya koymuştur. Birincisi Medîne ehlinin kırâati ki o يُغْشِيكُمْ şeklindedir. Kurtubî bu kırâati fiilden önceki إِذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ cümlesi ve aynı âyette fiilden hemen sonra gelen وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ cümlesiyle temellendirmiştir. Konuşmanın tutarlılığı açısından bu iki cümledeki fiillerin Allâh’a izâfe edildiği açıkça görülmektedir. İbn Kesîr ve Ebû Amr’ın يُغْشَاكُمْ şeklindeki kırâatlerinde ise fiil, النَّعَاسُ kelimesine izâfe edilmiştir. Kurtubî bu kırâati de Kur’ân’ın siyâkından hareketle temellendirmektedir. Şöyle ki أَمْنَهُ نَعَاسًا يُغْشَى cümlesinde fiil, نَعَاسًا kelimesine izâfe edilmiştir.

Yapılan bu açıklamalardan sonra Kurtubî’nin, kırâatlerin temellendirilmesinde Kur’ân bağlamını dikkate alarak nasıl bir metodoloji izlediği anlaşılmaktadır. Bu açıklamalar, kırâatlerin delillendirilmesinde bağlamın ne denli önem arz ettiğini de gözler önüne seermektedir.

2.2.1.4. Rivâyetlerin Tenkîdinde Bağlamın Etkisi

Hadîslerin sıhhatine ilişkin değerlendirmelerde başvuru yöntemlerinden biri de ilgili rivâyetlerin Kur’ân’a arz edilmesidir. Bu usûl çerçevesinde, bir rivâyet Kur’ân’ın bağlamsal bütünlüğü, temel ilkeleri ve maksatlarıyla uyumsuzluk gösterdiği takdirde, onun zayıf olduğu sonucuna varılabilir.⁴³⁸ Zira Kur’ân, kendisi dışındaki tüm kaynaklar için nihâî hakem konumundadır. Nitekim sahâbenin önde gelen imâmlarından bazıları da rivâyetleri tenkîd ederken bu yönetime başvurmuşlardır. Bu bağlamda, İmâm Kurtubî’nin

⁴³⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 9/458-459.

⁴³⁷ Taberî, *Câmiu ’l-beyân*, 11/61.

⁴³⁸ Ahmet Keleş, “Hadîslerin Kabulü ve Reddinde Kur’ân’a Arz Yöntemi”, *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadîs ve Sünnet*, haz. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 469.

zayıf rivâyetlerin değerlendirilmesinde Kur’ân’ın bağlamına ne ölçüde önem atfettiğini, tefsîrinden hareketle bazı örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Örnek 1:

وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهَ لَئِنْ آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا آتَيْنَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٧٦﴾ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَفُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَبِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿٧٧﴾

“75. Onların içinde öyleleri var ki, “Allâh bize lütuf ve kereminden bahşederse biz de elbette hayır yolunda harcar ve iyi kimselerden oluruz” diye Allâh’a söz vermişlerdi. 76. Ama Allâh onlara lütuf ve kereminden ihsân edince hemen cimrilik gösterdiler ve yüz çevirdiler, zaten yan çizip duruyorlardı. 77. Bunun üzerine Allâh da kendisine verdikleri sözden caydıkları ve hep yalan söyledikleri için, kendi huzuruna çıkacakları güne kadar yüreklerine münâfıklığı yerleştirdi.”⁴³⁹ Söz konusu âyetlerle ilgili olarak ilim ehli tarafından çeşitli te’vîl ve değerlendirmeler yapılmıştır. Nitekim İbn Abbâs’tan nakledilen bir rivâyete göre, bu âyetlerin Ensâr’dan bir şahıs hakkında nâzil olduğu ifade edilmiştir. Rivâyete konu olan kişinin Ensâr’dan Sa’lebe b. Hâtib olduğu belirtilmektedir. Sa’lebe bir meclise gelerek orada bulunanları şahit tutmuş ve şöyle demiştir: “Eğer Allâh bana lütfundan bir rızık ihsân edecek olursa, muhakkak ki ben Allâh’ın bu rızık üzerindeki hakkını eda eder, bu maldan sadaka verir, ayrıca akrabalık bağlarını da gözetirim.” Bunun üzerine Allâh Teâlâ onu imtihan etmiş ve kendisine lütfundan ihsânda bulunmuştur. Ancak Sa’lebe verdiği sözü yerine getirmemiş, böylece Allâh’ın kendisine bahsettiği nimet karşısında nankörlükte bulunarak ilâhî gazabı celbetmiştir. Bu duruma binâen, Yüce Allâh onun durumunu Kur’ân’da عَاهَدَ اللَّهُ... “Onlardan kimi de Allâh’a and içti.” âyetinden başlayarak يَكْذِبُونَ “yalan söylüyorlar” âyetine kadar⁴⁴⁰ tafsilatlı bir şekilde beyân etmiştir.⁴⁴¹

Ali b. Yezîd el-Hânî, el-Kâsım Ebî Abdirrahmân’dan, o da Ebû Ümâme el-Bâhilî’den şöyle rivâyet etmiştir: Ensâr’dan Sa’lebe b. Hâtib, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelerek, “Allâh’a dua et ki bana bol miktarda mal versin” şeklinde bir talepte bulundu. Hz. Peygamber (s.a.s.) ise ona şu karşılığı verdi: “Ey Sa’lebe! Yazıklar olsun sana! Şük-rünü yerine getirebileceğin az miktardaki mâl, şük-rünü edâ edemeyeceğin çok mâldan senin için daha hayırlıdır.” Ancak Sa’lebe Hz. Peygamber’in (s.a.s.) huzuruna çıkarak bu

⁴³⁹ et-Tevbe 9/75-77.

⁴⁴⁰ et-Tevbe 9/75-77.

⁴⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, *el-Meğazî*, thk. Marsden Jones (Londra: Oxford Üniversitesi, 1966), 3/1068; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/577-578; Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/234; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm li ibn Ebî Hâtim*, 6/1849.

talebini yineledi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) ona şu soruyu yöneltti: “Allâh’ın peygamberi gibi olman seni memnûn etmiyor mu? Eğer ben dağların altın olup benimle birlikte akmasını dileyseydim, kesinlikle bu gerçekleşirdi.” Sa’lebe buna karşılık kendisine şöyle dedi: “Seni hak ile gönderen Allâh’a yemîn ederim ki eğer Allâh’a dua edersen ve O da bana mâl ihsân edecek olursa ben kesinlikle her hak sahibine hakkını vereceğim. Bunun üzerine Hz. Peygamber onun için dua etti ve böylece Sa’lebe bir koyun satın aldı. Onun koyunu neredeyse solucanlar gibi türeyerek zamanla hızla çoğaldı. Hayvanlarının sayısı arttıkça Medîne ona dar gelmeye başladı ve şehrin dışındaki vadilerden birine taşındı. Bu süreçte yalnızca öğle ve ikindi namazlarına cemâate iştirak etmeye; diğer vakitlere ise gelmemeye başladı. Daha sonra malı çoğaldıkça cemâate katılımı daha da azaldı ve sonunda cuma namazı dışında hiçbir namazı cemâatle kılmaz oldu. Nihâyetinde cuma namazına dahi gelmez hale geldi.⁴⁴² Bunun üzerine Rasûlüllâh (s.a.s.), Sa’lebe hakkında üç kez “Sa’lebe’ye yazıklar olsun” buyurdu. Bu hadîse akabinde, zekâtın farz kılındığını bildiren şu âyet nâzil oldu: *خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ* (103) *Onları arındırmak ve temize çıkarmak üzere mallarından sadaka al! Bir de onlar için dua et; çünkü senin duan onlara huzur verir. Allâh her şeyi çok iyi işitmekte ve bilmektedir.*”⁴⁴³ Bu ilâhî emir üzerine, Hz. Peygamber (s.a.s.), zekât toplamak üzere biri Cüheyne, diğeri ise Benî Süleym kabilesinden olmak üzere iki görevli tayîn etti ve onları Sa’lebe’ye gönderdi. Görevliler Sa’lebe’nin yanına vardıklarında, Hz. Peygamber’in yazdırdığı mektubu kendisine okuyarak ona iletiler. Ancak Sa’lebe, bu uygulamanın cizyeden farkı olmadığını söyleyerek tepki gösterdi ve memurlara şöyle dedi: “Siz önce diğer görevlerinizi yerine getirin, daha sonra bana tekrar uğrayın.” O esnada Sülemî (isimli sahâbî) durumu öğrendi. Develerinin en iyi olanlarını zekât için ayırdı ve zekât memurlarını karşıladı. Memurlar bu develeri görünce şaşırdılar ve şöyle dediler: “Senin bu kadar vermen gerekmez. Biz senden bunları almak istemiyoruz.” Sülemî onlara şöyle dedi: “Hayır, bunları alın. Ben bunları gönül hoşluğuyla veriyorum. Zaten onlar bana ait.” Memurlar onun verdiği develeri aldılar. Zekât görevlerini tamamladıktan sonra dönüş yolunda Sa’lebe’ye tekrar uğradılar. Ancak Sa’lebe yine şöyle dedi: “Bu, cizyenin benzeridir! Gidin, ben bir düşüneyim.” Memurlar Medîne’ye döndüler ve Peygamber Efendimiz (s.a.v)’in yanına vardılar. Rasûlüllâh onları görünce henüz konuşmadan şöyle

⁴⁴² Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/234-235; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 207-209.

⁴⁴³ et-Tevbe 9/103.

buyurdu: “Ey Sa’lebe’nin kokusu!” Daha sonra Sülemî için dua etti ve ona bereket temennîsinde bulundu. Memurlar, Sa’lebe’nin ve Sülemî’nin tutumlarını Hz. Peygamber’e (s.a.s.) anlattılar. Bunun üzerine Yüce Allâh, Sa’lebe hakkında Tevbe Sûresi 75-77. âyetleri indirdi. Bu sırada Peygamber Efendimiz’in yanında, Sa’lebe’nin akrabalarından biri bulunuyordu. Durumu işitince hemen gidip Sa’lebe’ye ulaştı ve şöyle dedi: “Yazıklar olsun sana, Allâh senin hakkında şöyle şöyle âyetler indirdi.” Bunun üzerine Sa’lebe büyük bir pişmanlıkla Rasûlüllâh’ın yanına geldi ve zekâtını kabul etmesini istedi. Ancak Hz. Peygamber (s.a.s.) ona şöyle buyurdu: “*Allâh, artık senin sadakanı kabul etmemi bana yasakladı.*” Sa’lebe, başına toprak serperek ağlamaya başladı. Rasûlüllâh (s.a.s.) ise ona şu sözlerle karşılık verdi: “Bu senin kendi yaptığındır. Ben sana emrettim, sen ise bana itâat etmedin.” Hz. Peygamber onun zekâtını kabul etmeyince Sa’lebe evine döndü. Rasûlüllâh (s.a.s.) vefât etti ve o sadaka kabul edilmeden kaldı. Daha sonra Sa’lebe, Hz. Ebû Bekir’e geldi ve şöyle dedi: “Sen benim Rasûlüllâh katındaki yerimi ve Ensâr arasındaki konumumu biliyorsun. Lütfen sadakamı kabul et.” Hz. Ebû Bekir ise şöyle karşılık verdi: “Rasûlüllâh senin sadakanı kabul etmedi, ben nasıl kabul edebilirim?” O da sadakayı kabul etmeden vefât etti. Sonra Sa’lebe Hz. Ömer’e geldi ve: “Ey mü’minlerin emiri, sadakamı kabul et!” dedi. Hz. Ömer de şöyle dedi: “Rasûlüllâh kabul etmedi, Ebû Bekir de kabul etmedi. Ben de kabul etmeyeceğim.” Hz. Ömer de vefât etti. Ardından Sa’lebe, Hz. Osmân’a başvurdu. Onun da sadakasını kabul etmesini istedi. Hz. Osmân da şöyle dedi: “Rasûlüllâh, Ebû Bekir ve Ömer sadakanı kabul etmediler. Ben de kabul etmeyeceğim.” Ve o da sadakasını kabul etmedi. Nihâyetinde Sa’lebe, Hz. Osmân’ın hilâfeti döneminde vefât etti.⁴⁴⁴ Sa’lebe’nin, kendisine amcası oğlundan intikâl eden bir mîrâs sebebiyle servet sahibi olduğuna dair rivâyetler de mevcuttur. İbn Abdilberr, bu bağlamda şu değerlendirmede bulunur: “Rivâyet olunduğuna göre, *عَاهَدَ اللَّهُ* âyeti Sa’lebe b. Hâtıb’ın zekât vermekten imtinâ etmesi sebebiyle onun hakkında nâzil olmuştur.”⁴⁴⁵

İbn Abbâs’tan, bu âyetlerin Hâtıb b. Ebî Beltea hakkında nâzil olduğuna dair bir rivâyet de nakledilmiştir. Rivâyete göre Hâtıb b. Ebî Beltea’nın Şam’da bulunan ticaret

⁴⁴⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/578-580; Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/235-236; İbnu’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmu’l-Kur’ân* (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 2/546-548; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm li ibn Ebi Hâtim*, 6/1847-1849; Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Ehâdisu’t-tuvâl*, thk. Hamdî b. Abdü’l-Mecîd es-Selefi (Musul: Mektebetu’z-Zehra, 1404/1983), 225, Hadis No: 20; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/203; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 3/90.

⁴⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/307; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*. 207-209. Vâhidî hadisin senedinin zayıf olduğunu belirtmiştir.

mallarının gecikmesi üzerine, Ensâr'ın meclislerinden birinde şöyle yemîn etmiştir: “Eğer malım sağ salım elime ulaşırsa, onun bir kısmını sadaka olarak verecek ve bir kısmını da akrabalarımaya dağıtacağım.” Ancak malı eksiksiz şekilde kendisine ulaştığında, cimrilik ederek verdiği sözü yerine getirmemiştir. Bunun üzerine söz konusu âyetin nâzil olduğu söylenmiştir.⁴⁴⁶

ed-Dahhâk ilgili âyetin Nebtel b. el-Hâris, Cedd b. Kays ve Muattib b. Kuşeyr gibi bazı münâfık kimseler hakkında nâzil olduğunu ifade etmiştir. Kurtubî, ed-Dahhâk'ın ilgili âyetin münâfıklar hakkında nâzil olduğuna dair yorumunun daha isâbetli olduğunu belirtmektedir. Ancak âyette geçen *فَأَعْتَبَهُمْ نِفَاقًا* “*O da kalplerine bir nifâk sokarak onları cezalandırdı.*” ifadesi Allâh'a ahitte bulunan kimsenin önceden münâfık olmadığını ima etmektedir. Bununla birlikte burada şu anlam da kastedilmiş olması da mümkündür. Allâh, onların mevcut nifâklarını artırmış ve bu hâllerile ölümlerine kadar devam etmelerini takdîr etmiştir. Nitekim âyetin devamında yer alan *إِلَى يَوْمٍ يَلْقَوْنَهُ* “*Huzuruna çıkacakları güne kadar*” ifadesi de bu anlamı teyid etmektedir.⁴⁴⁷

Kurtubî, söz konusu âyetlerin siyâkından hareketle ve ed-Dahhâk'ın da konuyla ilgili yorumunu delil olarak kabul ederek, ilgili âyetlerin münâfıklar hakkında nâzil olduğunu belirtmekte ve Bedir Gazvesi'ne katılmak gibi yüksek bir fazilete erişmiş olan sahâbîlere nifâk vasfını isnâd etmenin doğru olmayacağını da özellikle vurgulamaktadır. Nitekim Sa'lebe b. Hâtıb ile Hâtıb b. Ebî Beltea'nın da Bedir Gazvesi'ne katıldıklarına dair daha sahîh rivâyetleri delil olarak getiren Kurtubî,⁴⁴⁸ bu rivâyetlerin mezkûr rivâyetlerin sıhhati konusunda ciddî şüpheler oluşmasına sebep olduğunu vurgulamakta ve bu

⁴⁴⁶ Ali b. Muhammed b. Ali Ebü'l-Hasen Balkiyâ el-Herâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Abdu Atiyye (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/215; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/308.

⁴⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/308.

⁴⁴⁸ Kurtubî Mümtehin Sûresinin başında yer alan birinci âyetin nüzûl sebebi olarak bir rivâyet nakletmektedir. Rivâyete göre Medîne'ye gelen bir kadın, Müslümanlardan kendisine yardımcı olmalarını talep etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, etrafındakilere bu kadına yardım etmelerini emretmiş; kadına birçok konuda destek sağlanmış ve ayrıca bir binek temin edilmiştir. Hâtıb b. Ebî Beltea ise, kadına şöyle bir teklifte bulunmuştur: “Eğer sana verdiğim mektubu Mekke halkına ulaştırırsan, sana yardım ederim.” Kadın bu şartı kabul etmiş ve Mekke'ye doğru yola koyulmuş. Bu durum Cebrâîl aracılığıyla Hz. Peygamber'e bildirilmiş; bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi ve yanında bir grup ile birlikte mektubu kadından almak üzere görevlendirmiş. Hz. Ali ve beraberindeki heyet, “Hâh Ravzası” olarak bilinen bölgede kadına ulaşmışlar, mektubu kendisinden almışlar ve Hz. Peygamber'e getirmişler. Mektubun içeriğini gören Hz. Peygamber, Hâtıb b. Ebî Beltea'yı huzuruna çağırarak ve kendisinden durumu izâh etmesini istemiştir. Hâtıb, Müslüman olduğunu, irtidât etmediğini ancak Mekke'deki ailesinin yalnız kalmış olmasından kaynaklanan endişeleri nedeniyle böyle bir yola başvurduğunu ifade etmiştir. Hz. Peygamber, Hâtıb'ın beyânının doğru olduğunu söylemiştir. Fakat Hz. Ömer bu duruma itiraz ederek, “Ey Allâh'ın Rasûlü! “Bırak da bu münâfığın boynunu vurayım.” demiştir. Bunun üzerine Rasûlüllâh Ömer'e şöyle demiştir: “O, Bedir Gazvesi'ne katılmıştır. (Münâfıklıkla) itham edilecek biri olup olmadığını nereden biliyorsun? Allâh, Bedir'e katılanları bilmektedir ve onlara şöyle buyurmuştur:

nedenle ilgili rivâyetlerin sahîh kabul edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Ayrıca söz konusu rivâyetin فَأَعْبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ “O da kalplerine bir nifâk sokarak onları cezalandırdı.”⁴⁴⁹ âyeti ile de çeliştiğini ifade etmektedir. Öte yandan Kurtubî Ebû Ömer’in, “Sa’lebe b. Hâtıb’ın zekât vermediğine dair rivâyetin sahîh olmama ihtimâli vardır.” şeklindeki değerlendirmesini de aktarmaktadır.⁴⁵⁰

Örnek 2:

Kurtubî tefsîrinde, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ “Senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğunda şeytân ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allâh şeytânın katmaya çalıştığını iptâl eder. Sonra Allâh kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allâh hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”⁴⁵¹ âyetinin nüzûlüne ilişkin olarak rivâyet edilen hadîslerin hiçbirinin sahîh olmadığını ifade etmektedir.⁴⁵² Nitekim kâfirlerin, kendi toplumlarındaki sıradan bireyleri yanıltmak maksadıyla öne sürdükleri iddialardan biri, peygamberlerin hiçbir konuda acziyet göstermemesi gerektiği yönündeki söylemleridir.⁴⁵³ Onlara göre, Muhammed’in

“Dilediğinizi yapınız çünkü ben sizin yaptıklarınızı bağışlayacağım.” Bu hâdisenin akabinde Mümte-hine Sûresi’nin birinci âyetinin nâzil olduğu rivâyet edilmiştir. Şâfiî, *Müsned*, 48; Buhârî, “Kitâbu’l-Cihâdi ve’s-Seyr”, 139 (No. 2845); “Kitâbu’l-Megâzî”, 44 (No. 4025); Müslim, “Kitâbu Fedâili’s-Sahâbe”, (No. 2494); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/37 (No. 600); Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 22/559-560; Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî el-Humeydi, *Müsnedü’l-Humeydi*, Hasan Selim Esedü’l-Dârânî (Dimaşk: Dâru’s-Sekâ. 1418/1996), 1/177; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/395-397.

Bir başka sahîh rivâyette de Zeyd b. Hârise’nin karısı Ümmü Mübeşşir Peygamber Efendimiz’den (s.a.s.) şöyle bir rivâyet nakletmiştir: “Rasûlüllâh (s.a.s.) bir gün Hafsa’nın evindeydi ve şöyle buyurdu: ‘Bedir ve Hudeybiye gazvelerine katılan hiç kimse cehenneme girmeyecektir.’ Bunun üzerine Hafsa, ‘İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür.’” (Meryem 19/71) buyurmuyor mu? dedi. Rasûlüllâh (s.a.s.) ise şu karşılığı verdi: ‘Evet, fakat ardından ثُمَّ لَنَجِيَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذُرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثًّا “Sonra biz, Allâh’tan sakınanları kurtarıyoruz; zâlimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.”’ (Meryem 19/72) buyurmuştur.” Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/590 (No. 27042); Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/601-602; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/130; Beyzâvî, *Envâru’l-tenzîl ve esrâru’l-te’vîl*, 3/169.

⁴⁴⁹ et-Tevbe 9/77.

⁴⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/307-308.

⁴⁵¹ el-Hacc 22/52.

⁴⁵² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/424. İmâm Kurtubî, söz konusu meseleyi tafsilatlı bir biçimde incelemiş hem kabul yönünde görüş bildiren hem de reddeden birçok âlimin görüşüne yer vermiştir. Ayrıca, bahsi geçen rivâyetlerin sıhhatinin kabul edilemeyeceğine dair gerekçeleri çeşitli açılardan değerlendirerek ayrıntılı biçimde izâh etmiştir. Kurtubî’nin bu konudaki tahlilleri, bu başlık altında detaylı olarak ele alınacaktır.

⁴⁵³ en-Nisâ 4/153; el-En’âm 6/7; el-İsrâ 17/93.

(s.a.s.) kendilerine yönelik yoğun düşmanlık sergilemesine ve sürekli azâb tehdidinde bulunmasına rağmen bu tehdidini gerçekleştirmemesi,⁴⁵⁴ onun peygamberliğine gölge düşürmekteydi. Ayrıca, “Peygamberlerin hiçbir şekilde hata yapmaması ve yanılmaması gerekir” şeklindeki ifadelerle de halk nezdinde şüphe uyandırmayı amaçlamışlardır. Bu tür isnâdlara karşılık olarak Yüce Allâh, peygamberlerin de birer beşer olduklarını⁴⁵⁵ ve beşer olmaları hasebiyle zaman zaman hata, unutma ya da yanılma gibi durumların söz konusu olabileceğini beyân etmiştir. Gerçek azâbın ise ancak Allâh’ın irâdesiyle ve O’nun hikmeti doğrultusunda gerçekleşeceğini, ilâhî âyetler muhkem kılınıp şeytânın hile ve desiseleri bertaraf edilinceye dek bu tür beşerî zaafların vukû bulmasının mümkün olduğunu bildirmiştir.⁴⁵⁶

el-Leys’in, Yûnus’tan, onun da ez-Zührî aracılığıyla Ebû Bekr b. Abdurrahmân b. el-Hâris b. Hişâm’dan rivâyet ettiğine göre, Rasûlüllâh (s.a.s.): Necm Sûresi’ni وَالنَّجْمِ إِذَا أَفْرَأَيْتُمْ (1) *“Battığı zaman yıldız andolsun ki...”*⁴⁵⁷ âyetiyle tilâvet etmeye başlamış, وَمِنَ النَّجْمِ الْأُخْرَى (20) *“Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüleri olan Menât’ı gördün mü?”*⁴⁵⁸ âyetlerine ulaştığında ise sehven تلك الغرانيق العلا، وان شفاعتهن لترجي، *“Şüphesiz bunlar yüce turnalardır, şefâatleri umulur.”* ifadesini söyledi.⁴⁵⁹ Kureyş müşrikleri, bu durumu işittiklerinde büyük bir memnûniyet duyup ve söz konusu ifadelerde kendi ilâhlarının övgüyle anıldığını düşündüklerinden son derece hoşnut oldular. Bunun üzerine topluca dikkat kesilerek Hz. Peygamber’i dinlemeye başladılar, hatta ona selâm vererek memnûniyetlerini ifade ettiler. Mü’minler ise, her zamanki gibi, Peygamberlerine Allâh’tan gelen her vahyi tereddütsüz bir şekilde tasdik ettiler, onu ne bir hata ne bir yanılma ne de bir sürçme ile itham etme yoluna gitmediler. Peygamber (s.a.s.) sûredeki secde âyetine gelip tilâvetini tamamlayınca secde etti. Müslümanlar da onunla birlikte secdeye kapandılar. Çünkü getirdiği vahye inanıyor, onun emrine itâat ediyorlardı. Aynı şekilde, mescidde hazır bulunan müşrikler –gerek Kureyş’ten olanlar gerekse diğer kabile mensûbları– söz konusu ifadelerde kendi ilâhlarının anıldığını işitince secde ettiler. Böy-

⁴⁵⁴ el-En’âm 6/57-58; el-Enfâl 8/32; Yûnus 10/48-53; Hûd 11/8; er-Ra’d 13/6; Yâ-sîn 36/48; es-Saffat 37/176; Sâd 38/16; eş-Şûrâ 42/18; ez-Zâriyât 51/12-14; el-Mücâdile 58/8; el-Meâric 70/1-3.

⁴⁵⁵ İbrâhîm 14/11; el-Kehf 18/110; el-Fussilet 41/6.

⁴⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî l-Kur’ân*, 14/424-425.

⁴⁵⁷ en-Necm, 53/1.

⁴⁵⁸ en-Necm, 53/19-20.

⁴⁵⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/887; Taberî, *Câmiu l-beyân*, 16/602-603; Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Ferîkun mine l-Bâhisîn (Riyâd: Dâru l-Elûketi li n-Neşr, 1433/2012), 7/439.

lelikle o esnada mescitte bulunan herkes –ister mü’min ister kâfir olsun– secde etti. Sadece ileri yaşıta olan Velîd b. Muğîre secde etmedi. Yaşlı olduğundan dolayı secdeye gücü yetmedi. Bunun üzerine bir avuç çakıl aldı ve önüne koyup onun üzerine secde etti.⁴⁶⁰ Namazın sona ermesinin ardından insanlar mescitten dağıldılar. Kureyşliler dışarı çıkar-ken büyük bir memnûniyet içerisindeydiler ve şöyle diyorlardı: Muhammed, ilâhlarımızı en güzel şekilde andı! Onların yüce turnalar olduklarını ve şefâatlerinin makbûl olduğunu ifade etti.⁴⁶¹ Cebrâîl (a.s.), Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelerek şöyle dedi: “Ey Muhammed, ne yaptın! Allâh Teâlâ’dan sana vahyetmediği bir şeyi insanlara aktardın ve O’nun söylemediği bir sözü söyledin!”⁴⁶² Bu uyarı karşısında Hz. Peygamber (s.a.s.) büyük bir üzüntüye kapıldı, Allâh’a karşı son derece büyük bir korku hissetti, bu sözlerin kendisine şeytân tarafından telkîn edildiğini beyân ederek bu ifadeleri reddetti ve “Allâh’a iftira ettim ve O’nun söylemediği bir sözü sarf ettim.” dedi.⁴⁶³ Bunun üzerine Allâh Teâlâ, rahmetiyle Peygamberini tesellî etti, içinde bulunduğu bu sıkıntıyı hafifletti ve ona şu âyeti inzâl buyurdu: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي

﴿52﴾ الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ “Senden önce hiçbir rasûl ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytân ile de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın. Fakat Allâh şeytânın katmaya çalıştığını iptâl eder. Sonra Allâh kendi âyetlerini (onun kalbine) sağlam olarak yerleştirir. Allâh hakkıyla bilmekte, hikmetle yönetmektedir.”⁴⁶⁴ Böylelikle Hz. Peygamber’in yaşadığı bu durumun, selef peygamberlerin yaşan-tısından bağımsız bir istisnâ olmadığı, bilakis nübüvvet silsilesi içerisinde tarihsel bir sü-rekliliğe sahip olduğu vurgulanmıştır.⁴⁶⁵

Şeytânın Hz. Peygamber’e yaptığı iddia edilen telkînin mâhiyeti ve vukû bulma biçimi husûsunda müfessirler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Tefsîr literatürün-deki bazı açıklamalara göre, tartışmalı ifadeler doğrudan Hz. Peygamber’in diliyle telâf-fuz edilmiştir. Diğer bir görüşe göre Nebî (s.a.s.), وَأَمَّا النَّالَةُ الْاُخْرَى (19) أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى

⁴⁶⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/162; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/603; Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, 7/439; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdu’l-Mecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Tey-miye), 9/34, Hadîs No: 12449, 12450; Bazı rivâyetlerde secde etmeyen kişinin, Ebû Uhayha Saîd b. el-Âs veya Ümeyye b. Halef olduğu söylenmiştir. bk. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/425; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 3/223.

⁴⁶¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/604-605.

⁴⁶² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa’lebe et-Teymî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelbî (Beyrût-Lübân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 1/384.

⁴⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/603.

⁴⁶⁴ el-Hacc 22/52.

⁴⁶⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/605, 609; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/425.

(20) “*Lât’ı, Uzzâ’yı ve üçüncüleri olan Menât’ı gördün mü?*” âyetlerini tilâvet ettiği esnada şeytân onun sesine benzer bir sesle, müşriklerin de duyabileceği bir tonda söz konusu meşhûr ifadeleri telkîn etmiştir. Bunun sonucunda müşrikler, bu sözlerin bizzat Peygamber tarafından söylendiğini zannetmiş ve olay büyük bir karışıklığa yol açmıştır. Benzer bir yorumu Ebü’l-Meâlî de zikretmiş; telkîni, şeytânın dışarıdan bir sesle müdâhalesi şeklinde anlamıştır.⁴⁶⁶

Bu telkînin, cinnî şeytânlar değil, insî şeytânlar tarafından gerçekleştirildiği yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır. Nitekim bu görüş, Fussilet Sûresi’nin 26. âyetinde yer alan وَالْعَوَّا فِيهِ “*okunurken gürültü yapın.*” ifadesine dayandırılmaktadır. Bu bağlamda, ilgili telkînin mâhiyetini açıklamaya yönelik olarak Katâde’nin de bir yorumu mevcuttur. Katâde’ye göre söz konusu Kur’ân tilâveti, Hz. Peygamber’in hafif bir uyku hâlinde bulunduğu bir esnada gerçekleşmiştir.⁴⁶⁷ Bu görüş, telkînin peygamberlik makamının masûmiyetine zarar vermeyecek şekilde yorumlanması çabasının bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Bu ifadelerin Hz. Peygamber’in (s.a.s.) diliyle sehven telaffuz edildiğini ileri sürenler, söz konusu kelimeleri daha önce müşriklerden işittiğini ve bu ifadelerin zihninde yer etmiş olmasının muhtemel olduğunu belirtmişlerdir. Dolayısıyla sûre tilâveti esnasında, hafızasında kayıtlı bulunan bu sözlerin farkında olmadan dilinden dökülmüş olabileceği, akıldan uzak bir ihtimâl değildir.⁴⁶⁸ Bu yaklaşıma göre, peygamberler beşer olmaları hasebiyle sehven hata yapabilirler ancak bu hatada ısrar etmezler, aksine derhal ilâhî tashîhe mazhar olurlar. Bu bağlamda Yüce Allâh, söz konusu âyeti Hz. Peygamber’e bir mazeret beyânı ve moral kaynağı olarak indirmiştir. Böylece toplumun, onun daha önce okuduğu vahiylerden vazgeçtiği şeklinde bir yanlış kanâate kapılmasının önüne geçilmek istenmiştir. Ayrıca bu durumun, geçmişte yaşamış bazı peygamberlerde de benzer şekilde sehven vukû bulabilecek türden bir olay olduğu bildirilmiştir. Zira sehiv, yalnızca Allâh Teâlâ hakkında söz konusu edilemez, beşer olan peygamberler için ise bu tür yanlışlar ihtimâl dahilindedir.⁴⁶⁹

Ebü’l-Hasan b. Mehdî ise şu değerlendirmede bulunmuştur: “Burada geçen ‘temennî’, ne Kur’ân’dandır ne de vahiyle gelen bir ifadedir. Bilakis, Peygamber (s.a.s.)

⁴⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/426.

⁴⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/162; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/384; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/426; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/223.

⁴⁶⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/223.

⁴⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/429.

maddî imkânları tükendiğinde ve ashâbının içinde bulunduğu sıkıntılı hâli gördüğünde, kalben dünya nimetlerine yönelik bir temennîde bulunurdu. Şeytân da bu temennîlere vesvese karıştırırdı.” el-Mehdevî ise İbn Abbâs’tan şu görüşü aktarmaktadır: Buradaki anlam, Peygamber (s.a.s.) konuştuğunda, şeytânın onun sözlerine bir şeyler ilkâ etmesidir. Bu yorum, aynı zamanda Taberî’nin de tercîh ettiği görüştür.⁴⁷⁰

İbn Abbâs’tan nakledilen rivâyete göre: الأبيض “*el-Ebyad*” adlı bir şeytân, Cebrâîl sûretinde Rasûlüllâh’a (s.a.s.) gelmiş ve onun tilâveti sırasında تلك الغرائيق العلا، وأن شفاعتهن لثَرَجَى “*Şüphesiz bunlar yüce turnalardır, şefâatleri umulur.*” ifadelerini ona telkîn etmiştir.⁴⁷¹ Ancak Kurtubî bu görüşün kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴⁷²

Şöyle de denilmiştir: (تمنى) kelimesinin anlamı “*tilâvet etti*” değil, حَذَّثَ “*konuştu*” ya da “*söz söyledi*” demektir.⁴⁷³ Nitekim İbn Abbâs’tan, Ali b. Ebî Talha yoluyla gelen rivâyette Yüce Allâh’ın şu sözü hakkında: إِلَّا إِذَا تَمَنَّى “*Ancak temennâ ettiğinde*” ifadesini, “*Ancak konuştuğunda*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁷⁴ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ “*Şeytân onun temennîsine bir şeyler ilkâ eder*” ifadesini ise, “*Şeytân onun sözünün içine (konuşması esnasında) bir şeyler katmıştır*” şeklinde yorumlamıştır. فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ “*Allâh, şeytânın kattıklarını nesheder*” kısmını ise, “*Allâh, şeytânın kattıklarını geçersiz kılar, iptâl eder*” şeklinde açıklamıştır.⁴⁷⁵ Nehhâs, bu âyete dair yapılan yorumlar arasında en güzel, en değerli ve en üstün olanının bu tefsîr olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel de Mısır’da, Ali b. Ebî Talha’nın rivâyet ettiği bir tefsîr sahîfesi görmüş ve onun hakkında şöyle demiştir: “Eğer bir kimse sırf bu sahîfeyi elde etmek maksadıyla Mısır’a gitmiş olsaydı, bu, küçümsenecek bir şey sayılmazdı.” Bu yorumun anlamı şudur: Nebî (s.a.s.) bazen kendi kendine bir şeyler düşündüğünde, şeytân onun içinden geçirdiği düşüncelere birtakım aldatıcı unsurlar katmaya çalışırdı.⁴⁷⁶ Örneğin, şeytân ona şöyle fısıldayabilirdi: “Keşke Müslümanların durumunun daha ferahlaması için

⁴⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/431.

⁴⁷¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 7/431. Rivâyetlerde, Hz. Peygamber’e (s.a.s.), Şeytânın Cebrâîl sûretinde geldiği ve ona bu ifadeleri telkîn ettiği aktarılmaktadır. Daha sonra ise gerçek Cebrâîl’in geldiği, Peygamber’in de durumu ona anlattığı ve Cebrâîl’in de böyle bir vahyin kendisi tarafından getirilmediğini bildirdiği ifade edilmektedir. Mâtürîdî bu tür rivâyetleri şu şekilde eleştirmiştir: Eğer bu anlatımlar doğru olsaydı, Hz. Peygamber’in ikinci gelişinde onun gerçekten Cebrâîl olduğunu nasıl ayırt ettiği ve bunun bir başka şeytânî telkîn olmadığından nasıl emin olduğu sorusu gündeme gelirdi. Aynı şekilde, benzer bir durumun başka bir zaman yeniden gerçekleşmeyeceğine dair güvenin kaynağı ne olurdu? Bu tür sorular, söz konusu rivâyetlerin doğruluğu konusunda ciddi şüpheler uyandırmaktadır.

⁴⁷² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/429-430.

⁴⁷³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 7/432.

⁴⁷⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/609-610.

⁴⁷⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 16/605; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/430; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/223-224.

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 7/433; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/383.

Allâh'tan ganîmet talep etseydin.” Ancak Allâh Teâlâ, maslahatın bu yönde olmadığını bildiğinden, şeytânın bu tür ilkâ ve vesveselerini geçersiz kılar, onların bir etkisinin kalmasına müsaade etmezdi. Nitekim bu yorum, İbn Abbâs'tan da benzer şekilde nakledilmiştir. el-Kisâi ve el-Ferrâ, تَمَنَّى fiilinin “*kendi kendine konuşmak*” anlamına geldiğini nakletmişlerdir ki bu da Arap dilinde bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir anlamdır. Her iki âlim, aynı fiilin “*tilâvet etmek*” anlamında da kullanıldığını aktarmışlardır. Bu görüş İbn Abbâs'tan başka bir yolla da rivâyet edilmiştir. Ayrıca Mücâhid, Dahhâk ve diğer bazı müfessirler de aynı görüştedir.⁴⁷⁷

Bu kıssaya dair şu şekilde bir rivâyet aktarılmıştır: Peygamber (s.a.s.): أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ، وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ، تلك الغرانيق العلا، وأن شفاعتهن لترتجى “*Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yi, üçüncüleri olan diğer Menât'ı? Bunlar Yüce turnalardır! Şüphesiz onların şefâati umulur.*” şeklinde tilâvet etmekteydi. Bu anlamda bir rivâyet Mücâhid'den nakledilmiştir. Hasan-ı Basrî ise burada geçen الغرانيق ifadesiyle meleklerin kastedildiğini belirtmiştir.⁴⁷⁸ Aynı şekilde Kelbî de الغرانيق kelimesini “*melekler*” şeklinde tefsîr etmiştir. Çünkü müşrikler, Allâh Teâlâ'nın da haber verdiği üzere hem putların hem de meleklerin Allâh'ın kızları olduğuna inanıyorlardı. Bu bâtil inanç, Kur'ân'ın söz konusu sûredeki أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ “*Size erkek çocuklar, O'na ise dişi çocuklar mı?*”⁴⁷⁹ âyetiyle reddedilmiştir. Dolayısıyla Allâh Teâlâ, onların bu sözlerini kesin bir şekilde yalanlamış ve bâtil olduğunu beyân etmiştir. Meleklerden şefâat beklemek ise itikâdî olarak sahîh bir anlayış olmakla beraber, müşrikler, okunan bu ifadeleri kendi bâtil inançları doğrultusunda –ilâhlarının zikredildiği ve övüldüğü şeklinde– te'vîl etmiş; şeytân da bu yorum üzerinden onları saptırmıştır. Bu durum üzerine Allâh Teâlâ, şeytânın ilkâ ettiği bu ifadeleri nesh etmiş, yani yürürlükten kaldırmış ve âyetlerini muhkem kılmıştır.⁴⁸⁰ Böylelikle şeytânın istismârına yol açan bu iki ifade Kur'ân'dan kaldırılmış, tıpkı bazı diğer âyetlerin tilâvetinin neshedilmiş olması gibi, bunların da kırâati ortadan kaldırılmıştır. Ne var ki Kuşeyrî bu yoruma itiraz ederek şu değerlendirmede bulunmuştur: “Bu açıklama isâbetli değildir.” Zira Allâh Teâlâ'nın şu beyânı: فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ “*Allâh, şeytânın ilkâ ettiklerini*

⁴⁷⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/610; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/431; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/223.

⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/431, 9/425.

⁴⁷⁹ en-Necm 53/21.

⁴⁸⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16/605, 608, 610-611; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/223-224.

nesh eder,” ifadesi, bu tür sözlerin geçersiz ve bâtil kılındığına delâlet etmektedir. Halbuki meleklerin şefâati bâtil değildir; bu nedenle onların zikredilmesi de nesh edilecek bir husûs değildir.⁴⁸¹

Şeytânın Hz. Peygamber’e telkînde bulunduğuna dair rivâyetle ilgili bazı müellifler tarafından ileri sürülen diğer bazı yorumlara gelince; örneğin, “şeytânın Hz. Peygamber’i (s.a.s.) bu ifadeleri söylemeye zorladığı ve onun da bu sözleri telaffuz ettiği” şeklindeki yaklaşım, Kurtubî tarafından hem aklî hem de naklî açıdan kabul edilemez bir yorum olarak değerlendirilmiştir. Zira şeytânın, bir insanın irâdesini tamamen elinden alma gücü yoktur. Nitekim Allâh Teâlâ, şeytânın kıyâmet günündeki bu konu ile ilgili sözlerini şöyle aktarmaktadır: *“وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَوْ مَوْا أَنْفُسَكُمْ”* *Benim sizin üzerinizde hiçbir hâkimiyetim yoktu; sadece sizi davet ettim, siz de bana icabet ettiniz. O halde beni kınamayını kendinizi kınayın.*”⁴⁸² Eğer şeytânın böyle bir zorlama gücü olsaydı, insanın hür irâdesi ortadan kalkar; dolayısıyla Hz. Âdem’in neslinden hiç kimse, Allâh’a itâat üzere sebat gösterecek bir imkâna sahip olamazdı. Şeytânın böyle bir güce sahip olduğunu zannetmek, iyiliğin Allâh’tan, kötülüğün ise şeytândan geldiğini savunan Seneviyye’nin ve Mecûsîler’in inançlarıyla örtüşür ki, bu anlayış İslâm akâidine bütünüyle aykırıdır.⁴⁸³

Hz. Peygamber’in bu sözleri bizzat telaffuz ettiği, şeytânın kendi sesini Peygamber’in sesine benzeterek dillendirdiği ya da telkînin cinnî değil insî şeytânlar aracılığıyla gerçekleştiği yönündeki tüm rivâyetler, çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Birçok âlim, bu rivâyetleri aklî muhâkeme, naklî deliller, kelâmî prensipler ve Arap dili kuralları çerçevesinde ele almıştır. Yapılan bu değerlendirmeler neticesinde, söz konusu anlatımların ilmî temelden yoksun olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bu rivâyetlerin gerçeklikle bağdaşmadığı ve hayal ürünü yorumlara dayandığı da vurgulanmıştır. Eleştiriye tâbi tutan âlimler, bu tür bir durumun peygamberlerin risâlet görevleriyle bağdaşmayacağı ve nübüvvet makamının hâiz olduğu ismet vasfıyla çelişeceği kanâatindedirler.⁴⁸⁴ Kurtubî de, bu görüşü destekleyici mâhiyette babasından aktardığı rivâyetlere atıfta bulunarak peygamberlerin,

⁴⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 14/432.

⁴⁸² İbrâhîm 14/22.

⁴⁸³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 14/429.

⁴⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru ’l-Kur’âni ’l-azîm*, 3/223.

ilâhî vahyin teblîği husûsunda masûm olduklarını vurgulamıştır. Bu yaklaşım tarzı, nübüvvet makamının hâiz olduğu vakar ve ihtişamı muhâfaza etme hassasiyeti taşıyan müfessirler nezdinde özellikle rağbet gören bir izâh tarzı olmuştur.⁴⁸⁵

Bu yaklaşımı ortaya koyan âlimlerden biri İmâm Mâtürîdî'dir ve meseleyi şu şekilde izâh etmiştir: Hz. Peygamber (s.a.s.), çocukluk döneminde dahi müşriklerin putlarının etrafında dolaşmaz, onlara herhangi bir yakınlık göstermezdi. Müşrikler de onun küçük yaşlarda bile bu tür bir eğilim sergilemeyeceğini bildiklerinden, böyle bir beklenti içine girmemişlerdi. Hal böyleyken, vahiy olarak risâlet göreviyle görevlendirildikten sonra putlara yönelmesini nasıl bekleyebilirlerdi ki? Aynı şekilde bazı rivâyetlerde, müşriklerin Hz. Peygamber'den, kendisine îmân eden bazı kimseleri yanından uzaklaştırmasını istedikleri ve eğer bunu yaparsa onun davetine icabet edeceklerini söyledikleri aktarılmaktadır. Bu çerçevede, Hz. Peygamber'in bu talebe olumlu yaklaşma eğiliminde bulunduğu ve bu sebeple (73) *وَإِنْ كَادُوا لَيَفْقَهُنَّكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَأْخُذُكَ خَلِيلًا* (73) *O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı. 74. Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse -biraz da olsa onlara kayacaktın!*"⁴⁸⁶ âyetinin nâzil olduğu rivâyet edilmektedir. Ancak bu anlatım hakîkatten uzak, temelsiz zanlardan ibârettir. Zira müşrikler, Hz. Peygamber'i gerektiği şekilde tanıyamamışlardı. Eğer onu gerçek anlamda tanımış olsalardı, böyle bir şey ihtimâlini zihinlerinden bile geçirmezlerdi. Ancak, bu âyetin zâhirî anlamı, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) müşriklere herhangi bir meyil göstermediğini ortaya koymaktadır. Çünkü âyette geçen كَذَّبَ kelimesi, "neredeyse" anlamına gelir ve bu da fiilin gerçekleşmediğini, sadece yaklaşma durumunun söz konusu olduğunu ifade eder. Ayrıca, âyette geçen شَيْئًا قَلِيلًا ifadesi, eğer böyle bir meyil olsaydı bile bunun "çok küçük bir şey" olacağını belirtir. Bu da bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi büyük bir sapma veya küfre yakın bir durumun söz konusu olmadığını gösterir. Nitekim, eğer böyle bir şey olsaydı, bu "şey" büyük ve ciddî bir mesele olurdu, ancak âyette bunun "شَيْئًا قَلِيلًا" yani "çok az bir şey" olduğu belirtilmiştir. Sonuç olarak, bu âyet, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) müşriklere herhangi bir meyil göstermediğini ve Allâh'ın onu sâbit kıldığını ifade eder. Bu da bazı müfessirlerin iddia ettiği gibi büyük bir sapma veya küfre yakın bir durumun söz konusu olmadığını gösterir.⁴⁸⁷

⁴⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 14/426.

⁴⁸⁶ el-İsrâ 17/73-74.

⁴⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 7/92.

Peygamber'in (s.a.s.) bu söylenenleri söylemesi veya dilinden bu tür ifadelerin çıkması mümkün değildir. Zira Allâh Teâlâ şöyle buyurmuştur: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ (44) “44. Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, 45. Elbette onu kısı kıvrak yakalardık. 46. Sonra onun can damarını koparırdık. 47. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”⁴⁸⁸ Eğer böyle bir şeyin onun dilinden çıkması mümkün olsaydı, bu, onun Allâh'a karşı yalan uydurduğu zannına yol açardı ki bu, çok uzak bir ihtimâldir. Allâh Teâlâ başka bir âyette şöyle buyurmuştur: فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (65) “Hayır, Rabbinde andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık husûsunda seni hakem kılıp sonra da verdiğin hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça îmân etmiş olmazlar.”⁴⁸⁹ Eğer böyle bir şey mümkün olsaydı, Allâh'ın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) diline yalan yerleştirilmesi de mümkün olurdu. Bu durumda ise, onun verdiği hükümlerde bir tereddüt duyan kimseler, Kur'ân'da belirtilen îmân kıstasına ulaşamamış olurlardı ki, bu da küfr olurdu. Dolayısıyla, bu rivâyetlerin geçersiz olduğu anlaşılmaktadır. Eğer gerçekten Hz. Peygamber'in dilinden bu sözlerin çıktığı veya şeytânın onun ağzına bu sözleri koyduğu sâbit olsaydı –ki bu sözlerle kastedilen ifadeler müşriklerin inancına göre تلك الغرائق العلا “Şüphesiz bunlar yüce turnalardır.” ve وان شفاعتهن لترتجى “onların şefâatlerinin umulmasıdır.” şeklindedir. Bu, Mûsâ'nın (a.s.) şu ifadesine benzerdi: وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْهَرَقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا (97) “Mûsâ: ... Tapmakta olduğun tanrıya da bak! Yemîn ederim, biz onu yakacağız; sonra da onu parça parça edip denize savuracağız!”⁴⁹⁰ Bu ifadede, Hz. Mûsâ'nın kastettiği “ilâh”, muhâtabının inandığı anlamdaki ilâhtır. Aksi takdirde, Mûsâ'nın (a.s.) buzağıya ilâh demesi düşünülemez. Benzer şekilde, Allâh Teâlâ'nın şu ifadesi de bu bağlamda değerlendirilebilir: فَرَاغَ إِلَى آلِهَتِهِمْ فَقَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ “Yavaşça putlarının yanına vardı. (Oraya konmuş yemekleri görünce:) Yemiyor musunuz?”⁴⁹¹ Burada “ilâhlar” ifadesi, müşriklerin kendi inançlarına göre kutsadıkları nesneleri ifade etmektedir. Ayrıca şu âyet de aynı türden bir kullanıma sahiptir: وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ “O gün Allâh onları çağırarak: Benim ortaklarım olduklarını iddia ettikleriniz

⁴⁸⁸ el-Hâkka 69/44–47

⁴⁸⁹ en-Nisâ 4/65.

⁴⁹⁰ Tâ-hâ 20/97.

⁴⁹¹ es-Saffât 37/91

hani nerede? diyecektir.”⁴⁹² Burada geçen “ortaklarım” ifadesi de müşriklerin Allâh’a ortak koştuğu varlıklar hakkındaki yanlış inançlarına işâret etmektedir.⁴⁹³

Söz konusu rivâyetleri hadîs ilmi perspektifinden değerlendiren bazı âlimler de çeşitli gerekçelere dayanarak bu rivâyetlerin sıhhatinin kabul edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu bağlamda, sened tenkîdi, metin tenkîdi ve rivâyetlerin güvenilirliği gibi kriterler dikkate alınarak ilgili rivâyetlerin reddine yönelik argümanlar geliştirilmiştir.

Bu konu hadîs ilmi açısından değerlendirilmiş ve söz konusu rivâyetin sened bakımından munkatı olduğu ve son derece sıkıntılı bir meseleyi içerdiği belirtilmiştir.⁴⁹⁴ Aynı değerlendirme, Katâde’den rivâyet edilen hadîs için de geçerlidir. Bir başka rivâyeti Vâkıdî, Kesîr b. Zeyd vasıtasıyla, el-Muttalib b. Abdullâh’tan nakletmiştir. en-Nehhâs, bu hadîsin ve özellikle de Vâkıdî’nin el-Muttalib b. Abdullâh aracılığıyla aktardığı rivâyetinin münker ve munkatı bir rivâyet olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁵

Nehhâs ayrıca mezkûr rivâyetin muttasıl bir senedle rivâyet edilmiş olması hâlinde metin açısından da makbûl sayılabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda, metinde geçen *سها* fiili “*unutmak*” değil, “*terk etmek*” ya da “*atlamak*” anlamında değerlendirilirdi. Yani, “*Gördünüz mü Lât ve Uzzâ’yı?*” ifadesiyle cümle tamamlanmış olurdu; ardından gelen *الغرائيق العلاء* “*yüce turnalar*” ifadesi ise –ki burada melekler kastedilmektedir– bu tamlamanın ardından hazfen düşmüş kabul edilirdi. Ardından gelen *وأن شفاعتهن* *لثرتجى* “*şüphesiz onların şefâati umulur*” ifadesindeki zamir de meleklerle râci olurdu. Diğer taraftan, metni “*Şüphesiz onlar yüce turnalardır*” şeklinde rivâyet edenlere gelince, bu rivâyetin çeşitli açıklamaları yapılabilir. Bunlardan biri, Arap dilinde yaygın olan kullanıma paralel biçimde, burada “*kavl*” (söz) kelimesinin mahzûf (hazfedilmiş) olduğu yönündedir. Yahut herhangi bir hazif söz konusu olmaksızın da metin anlamlı kabul edilebilir. Bu durumda ise ifade, müşriklere yönelik bir tevbîh (azarlama) ve istihzâ (alay) içermektedir. Çünkü metnin başında “*Gördünüz mü?*” ifadesi, doğrudan bir sorgulama ve eleştiri niteliği taşımaktadır. Eğer bu sözler namaz esnasında söylenmişse,⁴⁹⁶ o dönemde namaz içerisinde konuşmanın henüz yasaklanmamış olduğu da denilebilir.”⁴⁹⁷

⁴⁹² el-Kasas 28/62.

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 9/425.

⁴⁹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/223.

⁴⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/425.

⁴⁹⁶ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/384.

⁴⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/432.

İbn Atıyye şöyle demiştir: İçinde, هي الغرائق العلاء “onlar yüce turnalardır.” ifadesi bulunan bu hadîs her ne kadar tefsîr ve benzeri eserlerde yer almışsa da Buhârî (öl.256/870) ve Müslim’in (öl. 261/875) bu rivâyeti kendi kitâplarına almadıklarını ayrıca meşhûr hiçbir musannef kitâbında olduğuna dair bilgisinin olmadığını dile getirmektedir. Hadîs ehlinin genel yaklaşımı, şeytânın, peygamberin sözlerine bir şeyler katmış olabileceği yönündedir; ancak bu olayın sebebi olarak ne bu rivâyeti ne de başka bir nedeni kesin olarak belirtmezler. Şeytânın vesvese vermesi meselesinde şüphe olmadığı kabul edilmekle beraber, fitnenin çıkmasına sebep olanın, işitilen sesler olduğunu ifade etmektedir.⁴⁹⁸

Kâdî İyâz “eş-Şifâ” isimli eserinde, Peygamber’in (s.a.s.) sıdkına dair delilleri zikrettikten ve ümmetin, tebliğ alanına giren husûslarda onun, kasıtlı ya da kasıtsız, unutarak ya da hata ederek hakîkate aykırı herhangi bir beyânda bulunmayacağı konusunda icmâ ettiğini vurguladıktan sonra, mezkûr rivâyete dair şu değerlendirmede bulunmuştur: “Söz konusu rivâyet, iki açıdan problemli görülmektedir: Birincisi, hadîsin aslının zayıf ve gevşek olduğu, ikincisi ise sahîh kabul edilemeyeceğidir.”⁴⁹⁹

Birinci sorun açısından değerlendirme yapıldığında, şu husûs tek başına yeterli bir gerekçe teşkil etmektedir: Bu hadîs, sıhhat şartlarını hâiz hadîs kaynaklarının hiçbirinde yer almamış bir rivâyettir. Ayrıca sîka râvîlerden hiçbiri bunu sahîh, sağlam ve muttasıl bir isnâd zinciriyle nakletmemiştir. Bu tür rivâyetlerle daha ziyâde, olağan dışı ve dikkat çekici her bilgiyi aktarmaya meraklı olan bazı müfessir ve tarihçilerin ilgilendiği görülmektedir. Bu kişiler, sahîh-zayıf ayrımı yapmaksızın, çeşitli sahîfelerde karşılaştıkları her tür bilgiyi derleyip eserlerine dâhil etmişlerdir. Nitekim Ebû Bekir el-Bezzâr bu bağlamda şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Bildiğim kadarıyla Şu’be’nin Ebû Bîşr’den, onun Saîd b. Cübeyr’den, onun da İbn Abbâs’tan yaptığı rivâyet hariç, bu hadîs Hz. Peygamber’den (s.a.s.) kayda değer muttasıl bir senetle rivâyet edilmemiştir. Ancak bu rivâyette de birtakım şüpheler mevcuttur. Rivâyete dair tereddütlerin kaynağı ise, Hz. Peygamber’in bu olay esnasında Mekke’de bulunmasına rağmen, İbn Abbâs’ın kıssayı doğrudan görgü tanıyımış gibi aktarmış olmasıdır.”⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/426.

⁴⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/426; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 3/223.

⁵⁰⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el Bezzâr el- Basrî, *Müsnedü’l-Bezzârî’l-menşûr bism’l-bahri’z-zehhâr*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynu’l-Lâh vd. (Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hakem, 1988/2009), 11/296; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/427.

Bu hadîsi Şu'be'den muttasıl bir senetle sadece Ümeyye b. Hâlid rivâyet etmiştir; diğer râvîler ise bu rivâyeti Saîd b. Cübeyr'den mürsel olarak nakletmişlerdir. Bu rivâyet, esâsen el-Kelbî'nin Ebû Sâlih vasıtasıyla İbn Abbâs'tan naklettiği tarîk üzerinden tanınmaktadır. Ebû Bekir el-Bezzâr da bu hadîsin, zikredilen bu varyantlar dışında güvenilir ve sened bakımından kayda değer herhangi bir yolla rivâyet edilmediğini açıkça beyân etmiştir. Nitekim senedinde güven telkîn etmeyen râvîlerin bulunması, rivâyetin içerdiği şüpheli unsurlar ve metin noktasında tutarsızlıklar dikkate alındığında, bu rivâyetin son derece zayıf olduğu ve itimad edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.⁵⁰¹

el-Kelbî'ye nispet edilen rivâyete gelince, içerdiği aşırı zayıflık ve rivâyet sahibinin yalancılıkla cerh edilmiş olması sebebiyle ne rivâyet edilmeye ne de ilmî metinlerde zikredilmeye ehildir. Nitekim el-Bezzâr da bu husûsa işâret etmiştir. Sahîh hadîs kaynaklarında yer alan rivâyete göre, Nebî (s.a.s.) Mekke'de "Necm Sûresi"ni okuduğunda hem Müslümanlar hem müşrikler hem cinler hem de insanlar secde etmişlerdir. Bu sahîh rivâyet, tartışmalı kıssanın isnâd açısından ne denli zayıf olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁰²

İkinci sorun ise, söz konusu hadîsin sahîh olduğu kabul edilse bile nasıl te'vîl edilmesi gerektiği üzerine bina edilmiştir. Her ne kadar, bu rivâyetin sahîh kabul edilmesinden Allâh'a sığınılrsa da farz-ı muhal olarak sahîh kabul edilmesi hâlinde sahîhliği kabul edildiğinde, İslâm âlimleri bu husûsta çeşitli cevaplar vermişlerdir. Bu cevaplar arasında hem zayıf hem de güçlü olanlar mevcuttur. Bu cevaplar arasında en makûl ve tercih edilmeye en layık olan görüş şudur: Hz. Peygamber (s.a.s.), Rabbi tarafından kendisine emredildiği şekilde Kur'ân'ı tertîl üzere, yani tane tane okuyarak ve âyetleri açık bir şekilde ayırarak okumaktaydı. Nitekim sîka râvîlerden gelen rivâyetler de bunu te'yît etmektedir. Bu çerçevede, şeytânın, Rasûlüllâh'ın okuyuşu sırasında verdiği duraksamaları kollayarak, kendi uydurduğu sözleri bu boşluklara yerleştirmiş olması mümkündür. Şeytân, bu sözleri Hz. Peygamber'in ses tonunu taklît ederek etrafında bulunan müşriklerin işitebileceği bir şekilde fısıldamış olabilir. Bunun sonucunda, müşrikler bu ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olduğunu zannederek aralarında yaymışlardır.⁵⁰³ Bu durum, bahsi geçen sûrenin daha önce Allâh Teâlâ tarafından inzâl buyrulduğu şekliyle sahâbe tarafından ezberlenmiş ve muhâfaza edilmiş olması, ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.s.) putları zem-

⁵⁰¹ Bezzar, *Müsnedü'l-Bezzârî'l-menşûr bism'l-bahri'z-zehhâr*, 11/296; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/427.

⁵⁰² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/427.

⁵⁰³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/428.

metme ve onları kötüleme husûsundaki tutumu Müslümanlar nezdinde bilinen bir gerçeklik olarak sâbit bulunduğundan, onların zihninde herhangi bir şüpheyi sebebiyet vermemiştir. Rasûlüllâh'ın (s.a.s.) bu durum karşısında mahzûn olduğuna dair rivâyetler ise, böyle bir haberin yayılması, buna bağlı olarak birtakım tereddütlerin ortaya çıkması ve bu hâlin bir fitneye zemin hazırlamasıyla ilişkilendirilebilir. Nitekim Yüce Allâh'ın inzâl buyurduğu *“وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ”* *“Senden önce hiçbir rasûl ve hiçbir nebî göndermedik ki...”*⁵⁰⁴ âyeti de bu yorumu te'yid etmektedir.⁵⁰⁵

Kurtubî, bu te'vîlin, konuyla ilgili olarak yapılan yorumlar arasında en isâbetlisi olduğunu ifade ederek, bu husûstaki kanâatini ortaya koymakta ve açıklamalarını şu şekilde sürdürmektedir: Süleyman b. Harb, âyette geçen “في” edatının, “عند” “yanında, esnasında” anlamında olduğunu belirtmiştir. Buna göre şeytân, Peygamber'in (s.a.s.) tilâveti sırasında, kâfirlerin kalplerine birtakım vesveseler ilkâ etmiştir. Bu yorum Yüce Allâh'ın *وَأَلْبِثْتَ فِيْنَا* yani “bizim yanımızda kaldın”⁵⁰⁶ ifadesine benzemektedir. Bu görüş, İbn Atıyye'nin babasından naklettiği ve Doğu âlimleri arasında kabul gören yaklaşımla paralellik arz etmektedir. Aynı doğrultuda bir değerlendirme de Kâdî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî tarafından yapılmış, o da kendisinden önce gelen açıklamaları te'yîd ederek şöyle demiştir: “Bu âyet, bizim görüşümüzün doğruluğuna dair açık bir nas, savunduğumuz görüşün sağlamlığına delil ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisine isnâd edilen sözü söylemediğinin kesin bir göstergesidir. Çünkü Yüce Allâh şöyle buyurmaktadır: *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ* *“Senden önce hiçbir rasûl ve hiçbir nebî göndermedik ki, o bir temennide (tilâvette) bulunduğunda, şeytân onun temennisine (tilâvetine) bir şeyler katmamış olsun.”* Bu âyet göstermektedir ki, Allâh'ın rasûlleri hakkında sünneti ve onlara yönelik adeti şudur: Peygamberler Allâh adına bir söz söylediklerinde, şeytân da -tıpkı diğer günahları işlerken yaptığı gibi- kendi tarafından bu sözlerle birtakım ilaveler yapma teşebbüsünde bulunur.⁵⁰⁷ Şöyle ifade edilebilir: Arapçadaki *أَلْقَى* terkîbi, “Eve şunu koydum”, “Torbaya şunu bıraktım” gibi örneklerde olduğu üzere, bir şeyin belirli bir mekâna veya bağlama dâhil edilmesini ifade eder. İşte bu kullanım dikkate alındığında, ilgili âyette geçen ifade de şeytânın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) beyânına kendi sözlerinden bir şeyler katmaya çalıştığına işâret etmektedir. Dolayısıyla

⁵⁰⁴ el-Hacc, 22/52.

⁵⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 14/428.

⁵⁰⁶ eş-Şuarâ 26/18.

⁵⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 14/428.

burada kastedilen, söz konusu ifadelerin bizzat Peygamber tarafından dile getirildiği değil, bilakis şeytânın onun sözlerine birtakım ilavelerde bulunmuş olmasıdır. Kâdî İyâz'ın değerlendirmesi de bu doğrultudadır. Nitekim o, bu konunun doğru anlaşılmasında yalnızca İmâm Taberî'nin isâbetli bir yaklaşım sergilediğini belirtmiş ve onun bu gerçeği idrak etmesini; ilmî dirâyeti, zihinsel berraklığı, ilimdeki geniş vukûfiyeti ve derin analiz kabiliyetiyle ilişkilendirmiştir. Âdeta bu hakîkate işâret etmiş, hedefi tam isâbetle vurmuş ve gayeyi yakalamıştır.” Taberî, bu meseleye dair birçok rivâyet zikrettikten sonra, bunların tamamının asılsız ve temelsiz olduğunu açıkça belirtmiştir. Şâyet Allâh Teâlâ dileyseydi, bu tür rivâyetlerin hiçbirisi nakledilmez, kitâplara geçirilmezdi. Ancak O, mutlak kudret ve irâde sahibi bir ilâh olarak dilediğini yapandır.⁵⁰⁸

“Kuğuların yüceliğine” atıf yapan ifadeleri içeren rivâyetlerin, hadîs ilmi açısından güvenilirlikten yoksun olduğu ortaya konulduktan sonra, bu rivâyetlerin sıhhatine ilişkin değerlendirmelerde Kur’ân’ın bütüncül bağlamı (siyâk) esâs alınarak söz konusu rivâyetlerin mesnetsiz ve uydurma olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu değerlendirme sürecinde, rivâyetlerin metinsel tutarlılık açısından Kur’ân’ın nazmıyla uyuşmaması ve temel itikâdî prensiplere aykırılıklar arz etmesi, bu görüşü destekleyen en önemli deliller arasında yer almıştır.

Kur’ân’dan hareketle konuyla ilgili olarak şu şekilde delillendirmeler yapılmıştır: وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنْ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لَتَقْتُلِي عَلَيْنَا نَصْرَهُ وَإِذَا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا (73) وَلَوْلَا أَنْ تَبْتَئْنَاكَ لَقَدْ كِدْتُمْ تَرْكَنُ وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنْ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لَتَقْتُلِي عَلَيْنَا نَصْرَهُ وَإِذَا لَا تَخْذُوكَ خَلِيلًا (73) “73. O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar, işte o zaman seni kendilerine dost sayacaklardı. 74. Hatta seni yerinde sağlam tutmasaydık neredeyse -biraz da olsa onlara kayacaktın!”⁵⁰⁹ Bu iki âyet, nakledilen bu rivâyetlerin temelsizliğine işâret etmekte ve onların reddini gerekli kılmaktadır. Zira Yüce Allâh, müşriklerin Peygamber’i (s.a.s.) iftiraya sürükleyip saptırmak üzere neredeyse kandıracaklarını, ancak kendisinin peygamberini bu tür bir sapmadan koruduğunu ve onun, müşriklerin arzularına en ufak bir meyil dahi göstermediğini açıkça beyân etmektedir. Bu âyetin açık anlamı şudur: Allâh Teâlâ, Peygamber’ini iftiradan muhâfaza etmiş ve müşriklere yönelmekten alıkoymuştur. O hâlde, az bir meyiletme dahi gerçekleşmemişken, rivâyetlerde geçtiği üzere, onların ilâhlarını övmek ve “Allâh’a iftira ettim, O’nun demediği bir şeyi söyledim.” demek gibi daha ileri boyutta bir eylem nasıl gerçekleşmiş olabilir? Bu, âyetin ifade ettiği

⁵⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi l-Kur’ân*, 14/428-429.

⁵⁰⁹ el-İsrâ 17/73-74.

anlama doğrudan zıttır. Dolayısıyla bu âyet, söz konusu rivâyet sahîh olsa bile, onun za-yıflığını gösterir. Kaldı ki, zaten rivâyet sahîh de değildir.⁵¹⁰

Hac Sûresi’nde geçen “temennî” kelimesi, Allâh Teâlâ’nın şu beyânında olduğu gibi değerlendirilmelidir. *وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا (113)* “Allâh’ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı onlardan bir gürûh seni yanıltmaya yelten-mişti; hâlbuki onlar ancak kendilerini saptırırlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allâh sana kitâbı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir. Sana Allâh’ın lütfu gerçek-ten büyük olmuştur.”⁵¹¹

Kuşeyrî bu âyet hakkında şu değerlendirmede bulunmaktadır: “Kureyş ve Sakîf kabileleri, Rasûlüllâh’tan, (s.a.s.) putlarının yanından geçerken onlara yönelmesini talep etmiş, bu davranışı sergilemesi durumunda kendisine îmân edeceklerini vadetmişlerdir. Ancak Rasûlüllâh bunu yapmamıştır ve zaten yapması da düşünülemezdi. İbnü’l-Enbârî de bu konuda şunları söyler: Peygamber (s.a.s.), müşriklere ne meyletti ne de onlara her-hangi bir yakınlık gösterdi. Zeccâc ise şu açıklamayı yapar: “Âyette geçen ‘in’ (إِنْ) ve ‘le’ (لَ) edatları, bu eğilimin kesin olarak gerçekleşmediğini vurgulamak üzere kullanılmıştır. Burada sadece bir niyetten bahsedilmiş, ancak bunun fiilî bir sonuca dönüşmediği özel-likle vurgulanmaktadır”⁵¹²

Kurtubî konuyla ilgili şu yorumu yapmaktadır: Allâh Teâlâ’nın *ليجعل ما يلقي الشيطان* “şeytânın ilkâ ettiği şeyi fitne kılmak için” ifadesi, ilgili âyetin bağlamında ‘kendi kendine konuşma’ yorumunu geçersiz kılmaktadır. Zira İbn Atıyye’nin de belirttiği üzere, şeytânın ilkâ ettiği husûsların, işitilebilir ve dışa yansıyan lafızlardan ibâret olduğu konu-sunda âlimler arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu lafızlar va-sıtasıyla bir fitnenin doğmuş olması, söz konusu yorumun geçersizliğini açıkça ortaya koymaktadır.⁵¹³

İmâm Kurtubî, söz konusu meseleyi tefsîrinde oldukça kapsamlı bir şekilde ele almış, ilgili rivâyetlerin güvenilirlikten yoksun, içerik bakımından problemli ve temelsiz olduğuna dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu değerlendirmeleri yaparken yalnızca rivâyetlerin sened zincirlerine değil, aynı zamanda içeriklerinin Kur’ân’ın genel ilkeleri,

⁵¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/430.

⁵¹¹ en-Nisâ 4/113.

⁵¹² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/430.

⁵¹³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/431.

bütünlüğü ve bağlamsal akışı (siyâk) ile uyumuna da dikkat çekmiştir. Nitekim Kurtubî'nin yaklaşımı, kendisine intikâl eden tüm rivâyetleri olduğu gibi aktarmaktan ziyâde, onları çeşitli açılardan titiz bir tahlile tâbi tuttuğunu göstermektedir. O, rivâyetleri sadece aktarım nesneleri olarak görmemiş, aynı zamanda bunların doğruluğunu Kur'ân'ın bütüncül yapısı içerisinde test etme gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu metodolojik tutum, onun tefsîr anlayışında Kur'ân'ın lafzî ve manevî bütünlüğünü esâs alan bir yaklaşım sergilediğini ortaya koymaktadır. Özellikle bağlam (siyâk) ve Kur'ân'ın genel muhtevâsı, Kurtubî'nin rivâyetlerin kabulü veya reddinde dikkate aldığı başlıca kriterlerden biri olmuştur.

2.2.2. Kur'ân Bağlamının Anamlara Etkisi

Kur'ân metninde yer alan her bir kelimenin anlamı, bulunduğu bağlam (siyâk) doğrultusunda şekillenmektedir. Aynı kelimenin, farklı bir bağlamda geçerli olan bir anlamı, söz konusu bağlam değiştiğinde geçerliliğini yitirebilir. Bu durum, alternatif anlamın kendi içinde semantik olarak doğru olmasını ortadan kaldırmaz. Bu itibarla bağlam, kelimenin yer aldığı konumla ve metnin genel içeriğiyle uyumlu olacak şekilde, kelime-den kastedilen mananın tayîninde belirleyici bir işlev üstlenmektedir.

Dolayısıyla bağlam, kelimenin anlamının tayîninde ve muhtemel anlam karışıklıklarının giderilmesinde müessir bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin السائل kelimesinde açık bir şekilde gözlemlenebilir. الدواء السائل أسلم للأطفال “Sıvı ilaç, çocuklar için daha güvenlidir.” İfadesinde السائل kelimesi سَأَلَ fiilinden türeyen bir ism-i fâil olup “akışkan, sıvı” anlamında kullanılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ “Mallarında, muhtaç ve yoksullar için bir hak vardı.”⁵¹⁴ âyetinde ise السائل kelimesi سَأَلَ fiilinden türetilmiş olup “isteyen, dilenci” anlamında bir ism-i fâil olarak geçmektedir. Diğer taraftan سائل العلياء عنا “Yücelerden bizi sor” ifadesinde ise سائل kelimesi yine سَأَلَ fiilinden türemiş ancak bu kez emir kipinde (emr-i hazır) kullanılmıştır ve “sor” anlamına gelmektedir. Bu örnekler, anlam farklılıklarının tespîtinde ve muhtemel anlam hatalarının bertaraf edilmesinde bağlamın belirleyici bir işlev üstlendiğini açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim bağlam, lafzın murad edilen hakîkî anlamını ortaya koymada en kuvvetli karînelerden biri olarak kabul edilmektedir.⁵¹⁵

⁵¹⁴ ez-Zâriyât 51/19; el-Meâric 70/24-25.

⁵¹⁵ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku 'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri 'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 99.

Kurtubî'nin tefsîrinde de Kur'ân âyetlerinin anlamlandırılmasında bağlamın belirleyici etkisi müşâhede edilmektedir. Kurtubî, tefsîr metodolojisinde âyetlerin kendilerinden önceki ve sonraki âyetlerle olan irtibâtını temel alarak, anlamın doğru ve bütüncül bir şekilde tespît edilmesine özen göstermektedir. Kurtubînin bu yaklaşımı çeşitli örneklerle değerlendirecektir.

2.2.2.1. Tek Bir Âyetin ve Ardışık Âyetlerin Anlamını Açıklamada Bağlamın Etkisi

Örnek 1:

وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُغْنِ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُزُوعًا وَادْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ (231) *“Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini doldurduklarında ya onlarla yeniden evlenip iyilikle tutun ya da iyilikle serbest bırakın. Onları zarar vererek haklarını çiğnemek için nikâh altında tutmayın. Bunu yapan bilsin ki kendine kötülük etmiştir. Allâh'ın âyetlerini sakın alaya almayın. Allâh'ın size bahşettiği nimetleri, kitâptan ve hikmetten size öğüt vermek üzere gönderdiklerini dilinizden düşürmeyin. Allâh'tan korkun ve bilin ki Allâh her şeyi bilmektedir.”*⁵¹⁶ âyetinde geçen بَلَّغ fiili Arap dilinde müşterek (çok anlamlı) bir yapıya sahip olup bağlamına göre farklı anlamlar kazanabilmektedir. Lügavî bağlamda bu kelime; ulaşmak, bilgilendirmek, yeterli olmak, ihtilâm çağına ulaşmak, bir sürenin sonuna yaklaşmak⁵¹⁷ gibi çeşitli anlamlara gelmektedir. İlgili âyette geçen أَجْلُهُنَّ ifadesinde ise bu fiil, kadınların boşandıktan sonra bekleme süresi olan “iddet” müddetinin sonuna yaklaşmaları anlamında kullanılmıştır.⁵¹⁸

Kurtubî, bu husûsta âlimlerim müttetik olduklarını ifade etmektedir. İmâm Kurtubî, بَلَّغ “ulaştıklarında” fiilini ilgili âyette mecâzî anlamda, yani قَارِبُن “yaklaştıklarında” şeklinde tefsîr etmesinin gerekçesini, lafzın bağlamıyla ilişkilendirerek izâh etmektedir. Çünkü bu kelimenin hemen ardından فَأَمْسِكُوهُنَّ “onları tutun” ifadesi gelmektedir. Eğer بَلَّغ kelimesi burada hakîkî anlamıyla yani iddet süresinin tamamen sona ermesi

⁵¹⁶ el-Bakara 2/231.

⁵¹⁷ İbn Manzûr, “blğ”, 445-446; İsfahânî, Râgıb, *Müfredâtü li elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), “blğ”, 144.

⁵¹⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/714; Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî (Dâru'z-Zehâir, 1439/2018), 194, 222; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/152; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/277; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/315.

anlamında kullanılsaydı, kadının tutulması veya bırakılması gibi bir seçenek artık söz konusu olmayacaktı. Nitekim iddet süresinin tamamen sona ermesi durumunda, kocanın eşini nikâh akdi altında tutma veya serbest bırakma yönünde bir tercihte bulunma hakkı kalmamaktadır.⁵¹⁹ Bu bağlamdan hareketle İmâm Kurtubî, ilgili âyette yer alan بَلَغَ fiilini hakîkî değil, mecâzî anlamda, yani “iddet süresinin sonuna yaklaşmak” şeklinde tefsîr etmektedir. Kurtubî’ye göre, bu âyette geçen بَلَغَ “sürenin sonuna yaklaşmak” fiili mecâzî bir anlam taşımakta iken, bir sonraki âyette geçen بَلَغَ kullanımı “sürenin tamamlanması”⁵²⁰ anlamında olup, burada kelime hakîkî anlamında kullanılmıştır. Bu farklılaşma, bağlamın gerekliliği doğrultusunda ortaya çıkmaktadır.⁵²¹ Buna göre, söz konusu kelime ilk kullanımında mecâzî anlamdayken, ikinci kullanımında ise hakîkî anlamda değerlendirilmiştir. Bu yorum, âyetin iç bütünlüğü ve lafızlar arası anlam ilişkisi çerçevesinde tutarlı bir şekilde temellendirilmiştir.

Örnek 2:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنَ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهِ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ فَبَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ (25)

*“İçinizden mü’min ve hür kadınlarla evlenmeye gücü yetmeyen kimse, ellerinizin altında bulunan mü’min câriye kızlarınızdan alabilir. Allâh sizin îmânınızı daha iyi bilmektedir. Birbirinizden türeyip gelmektesiniz. Öyleyse iffetli yaşamaları, zina etmemeleri, gizli dost tutmamaları şartıyla ve ailelerinin de izniyle onları nikâhlayın, mehirlerini de âdete uygun olarak verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yaparlarsa onlara, hür kadınların cezasının yarısı gerekir. Bu (câriye ile evlenmek), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir; sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allâh çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”*⁵²² âyetinde geçen ilk المحصنات kelimesinin anlamı ile ilgili İslâm âlimlerinin farklı yorumları olmuştur. Yaygın kabul gören yoruma göre, bu

⁵¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/178; Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 194; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/143.

⁵²⁰ وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تُعْضِلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ (232) *“Kadınları boşadığınızda, onlar da bekleme sürelerini tamamladıklarında, aralarında makûl ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın. Bu söylenenler, içinizden Allâh'a ve âhiret gününe îmân edenlere verilen öğüttür. Bunlar sizin için en iyi iç ve dış temizliği sağlayan öğütlerdir. Tam manasıyla bilen Allâh'tır, siz ise bilmezsiniz.”* el-Bakara 2/232; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Sadettin Ünal) İstanbul: Merkezi'l-Buhûsi'l-İslâmiye et-Tâbi'li vakfi'd-Diyânet't-Türkî, 1416/1998), 1/176.

⁵²¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/99-100.

⁵²² en-Nisâ 4/25.

kelime “*hür kadınlar*” anlamında⁵²³ kullanılmaktadır. Bu yorumun temel dayanağını ise aynı âyette yer alan من فتياتكم المؤمنات yani “*mü’min câriyelerinizden*” ifadesi teşkil etmektedir. Bu ayırım, المحصنات kelimesinin câriyeleri kapsamadığını ve dolayısıyla “*hür kadınlar*” şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.⁵²⁴

Bazı âlimler المحصنات kelimesini “*iffetli kadınlar*” olarak⁵²⁵ tefsîr etmişlerdir. Ancak bu yorum, İslâm âlimlerinin çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilmektedir. Bu zayıflığın temel nedeni ise, şâyet المحصنات “*iffetli kadınlar*” anlamına gelirse, câriyelerin de iffetli olabileceği gerçeği göz ardı edilmiş olur. Bu durumda, Kitâp Ehli’nden olan iffetli câriyelerle evliliğin câiz görülmesi gerekirken, aynı mantıkla mü’min veya Kitâp Ehli’nden olan iffetli olmayan (fahişe) kadınlarla evliliğin harâm kılınması çelişkili bir durum ortaya çıkarır.⁵²⁶ Zira iffet vasfı, hür veya câriye ayrımı gözetmeksizin tüm kadınlar için geçerli olabilecek bir niteliktir. İbn Meysere ve es-Süddî gibi bazı müfessirler tarafından savunulan bu “*iffetli kadınlar*” yorumu, bu mantıksal tutarsızlık nedeniyle eleştirilmekte ve kabul görmemektedir.

İmâm Kurtubî, المحصنات lafzının anlamını belirlerken, âyetin siyâkında yer alan من فتياتكم المؤمنات ifadesine atıfta bulunmak sûretiyle, bu kelimenin “*hür kadınlar*” anlamında anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, söz konusu ibâredeki belirgin ayırım, المحصنات kelimesinin câriyeleri değil, yalnızca hür kadınları kapsadığını ortaya koymakta ve bu yorumu desteklemektedir.⁵²⁷

Sonuç olarak, âyetteki dilsel yapı ve ortaya çıkan mantıksal sonuçlar dikkate alındığında, المحصنات ifadesinin “*hür kadınlar*” anlamında tefsîr edilmesi hem âyetin iç bütünlüğü ve hem de İslâm hukûkunun genel prensipleriyle daha daha tutarlı bir yorum olarak öne çıkmaktadır. Ayrıca câriyelerle hür kadınlar arasındaki hukûkî ve sosyal statü farklılıkları da⁵²⁸ bu yorumu destekleyen önemli bir faktördür.

⁵²³ Ebû'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdu's-Selâm Ebû'n-Nîl (Medîne: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el Hadîse, 1410/1989), 272; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/367; Mâlik b. Enes, “Kitâbu'n-Nikâh”, (No.1526); Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân (Arabistan: Dâru't-Temüriyye, 1427/2006), 2/582; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/595-596; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/63.

⁵²⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/230-231

⁵²⁵ Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî. *Tefsîru's-Süddî el-kebir*, thk. Muhammed Atâ Yûsuf (Dâru'l-Vefâ, 1414/1993), 201; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/596; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/63.

⁵²⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/230-231

⁵²⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/230-231

⁵²⁸ Mâlik b. Enes, “Kitâbu'n-Nikâh”, (No. 1513, 1526).

Bu örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere, İmâm Kurtubî, lafızların anlamlarını tayîn ederken, kelimelerin yer aldığı bağlamsal yapıyı esâs almakta, böylece her bir kelimelerin, geçtiği yere göre anlam kazandığını metodik bir yaklaşımla ortaya koymaktadır.

Örnek 3:

(134) *“Onlar (takvâ sahipleri) bollukta da darlıkta da Allâh yolunda harcarlar, öfkelerini yenerler, insanları affederler. Allâh işini güzel yapanları sever.”*⁵²⁹ âyetinde yer alan *الَّذِينَ* ism-i mevsûlu hem lügat hem de siyâk açısından dikkatle incelenmesi gereken bir unsurdur. Bu âyet, Allâh’a karşı sorumluluk bilinci taşıyan ve ahlâkî erdemlerle donanmış bireylerin niteliklerini tanımlayan bir bağlam içerisinde yer almaktadır. Nitekim bir önceki âyette, *وَالْأَرْضُ* (133) *“Rabbinizden olan bir bağışlanmaya ve Allâh’a karşı gelmekten sakınanlar için hazırlanmış, genişliği göklerle yer kadar olan cennete koşun.”*⁵³⁰ buyrularak, cennetin “muttakîler” olarak adlandırılan takvâ sahipleri için hazırlandığı bildirilmektedir. Müfessirler 134. âyette geçen *الَّذِينَ* ismi mevsûlunun kendisinden önceki âyetinden hareketle bu ifadenin, doğrudan doğruya bu “muttakîler”e yani Allâh’a karşı gelmekten sakınan kimselere işâret ettiğini ifade etmektedirler.⁵³¹ Kurtubî de diğer müfessirler gibi ardışık gelen bu âyetlerin siyâkını esâs alarak *الَّذِينَ* ifadesinin kendisinden önceki müttakîlere işâret ettiğini ifade etmektedir.⁵³² Bu tefsîr, âyetlerin bütünlüğü ve içeriğiyle uyumlu bir yorum sunmaktadır. Müttakî olarak vasıflandırılan bu şahıslar, sadece Allâh’a karşı görevlerinde değil, aynı zamanda insanlarla ilişkilerinde de üstün ahlâkî vasıflara sahiptirler. Âyette sıralanan; maddî imkânlarının geniş ya da kısıtlı olduğu durumlarda infâkta bulunmaları, öfkelerini kontrol altına almaları ve insanları affetmeleri gibi davranışlar, takvânın pratik tezâhürleri olarak değerlendirilmektedir.⁵³³

Bu durum *الَّذِينَ* ism-i mevsûlüyle kastedilen kimselerin, sadece soyut bir bilinç düzeyine sahip olmadıklarını, aynı zamanda bu bilinci sosyal yaşantılarında somut davranışlara dönüştüren bireyler olduklarını ortaya koymaktadır. Âyetin bütünlüğü göz

⁵²⁹ Âl-i İmrân 3/134.

⁵³⁰ Âl-i İmrân 3/133.

⁵³¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/56-57; Nehhâs, *İ’râbu’l-Kur’ân*, 1/180; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 2/38;

⁵³² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/317.

⁵³³ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 1/382; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 4/109; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 4/90-91.

önünde bulundurulduğunda, bu zamirin kapsadığı anlam alanı hem bireysel hem toplumsal düzlemde örnek alınması gereken bir model çizmektedir.

Örnek 4:

Tevbe Sûresi'nin 46. ve 47. âyetleri, münâfıkların Tebük seferine katılmamalarının yalnızca tembellik veya isteksizlikle izâh edilemeyeceğini bilakis farklı bir ilâhî murad ve hikmete dayandığını ortaya koymaktadır. وَلَوْ أَرَادُوا الْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ (46) *“Eğer onlar savaşa çıkmak isteselerdi elbette bunun için bir hazırlık yapabilirlerdi; fakat Allâh da onların sefere çıkmalarını istemedi, onları geri koydu, onlara “Oturun bakalım diğer oturanlarla beraber!” denildi.”*⁵³⁴ âyeti, münâfıkların sefere katılmaktan kaçınmalarını ve bu davranışlarının ardındaki bozuk niyetlerini eleştirel bir şekilde ortaya koymaktadır. Âyetin siyâk çerçevesinde değerlendirilmesi, bu eleştirinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Önceki âyetlerde, münâfıkların savaşa katılmamak için çeşitli mazeretler ileri sürdükleri ve bu gerekçelerle Peygamber Efendimiz'den (s.a.s.) izin istedikleri belirtilmektedir.⁵³⁵

46. âyette ise, münâfıklar eğer gerçekten cihâda çıkmak isteselerdi, bunun için hazırlık yapacakları ifade edilmektedir. Ancak herhangi bir hazırlıkta bulunmamaları, onların samimi bir cihât arzusuna sahip olmadıklarının açık bir göstergesi olarak sunulmaktadır. Âyetin devamında, Allâh'ın onların cihâda iştirak etmelerini istemediği ve bu nedenle onları engellediği ifade edilmektedir. Bu durum, ilk bakışta zorlama izlenimi verse de hemen ardından gelen 47. âyet, söz konusu ilâhî müdâhalenin altında yatan hikmeti ve rahmeti ortaya koymaktadır: لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَأَوْضَعُوا جُلُوكُمْ يَبْعُونَكُمُ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ (47) *“Şayet onlar sizinle beraber sefere çıkmış olsalardı, size bozgunculuktan başka katkıları olmayacak ve sizi fitneye düşürmek istedikleri için arınıza sokulacaklardı; içinizde onlara kulak asacak olanlar da vardı. Allâh zâlimleri çok*

⁵³⁴ et-Tevbe 9/46.

⁵³⁵ et-Tevbe 9/42-45. لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّعَّةُ وَسَخِلَافُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (42) عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنُتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ (43) لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (44) إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ (45) *“Eğer yakın bir dünya malı ve kolay bir yolculuk olsaydı (o münâfıklar) mutlaka sana uyup peşinden gelirlerdi. Fakat meşakkatli yol onlara uzak geldi. Gerçi onlar, “Gücümüz yetseydi mutlaka sizinle beraber çıkardık” diye kendilerini helâk edercesine Allâh'a yemin edecekler. Hâlbuki Allâh onların mutlaka yalancı olduklarını biliyor. 43. Allâh seni affetti. Fakat doğru söyleyenler sana iyice belli olup, sen yalancıları bilinceye kadar onlara niçin izin verdin? 44. Allâh'a ve âhiret gününe imân edenler, mallarıyla canlarıyla savaşmaktan (geri kalmak için) senden izin istemezler. Allâh takvâ sahiplerini pek iyi bilir. 45. Ancak Allâh'a ve âhiret gününe inanmayan, kalpleri şüpheye düşüp, kuşkuları içinde bocalayanlar senden izin isterler.”*

iyi bilir.” Bu âyet, münâfıkların fiilen sefere iştirak etmelerinin, mü’min topluluk içerisinde ciddi karışıklıklara ve iç huzursuzluklara yol açabileceğini bildirmekte; böylece ilâhî engellenmenin ardındaki korunmacı hikmeti vurgulamaktadır. Nitekim birçok müfessir⁵³⁶ gibi Kurtubî de, bu âyetleri bir bütünlük içerisinde değerlendirmiş ve münâfıkların mü’minlerle birlikte sefere çıkmalarının doğurabileceği muhtemel olumsuzluklara dikkat çekmiştir.⁵³⁷

Münâfıkların varlığı, mü’minlerin saflarında خَبَالًا “*kafa karışıklığı, fitne, zayıflık ve moral bozukluğu*” na neden olacaktı. Zaten zayıf olan îmânları ve fitneye olan eğilimleri sebebiyle, münâfıklar savaş ortamında mü’minlerin azmini kırarak, topluluk içerisinde nifâk tohumları ekecek ve dolayısıyla İslâmî hareketin bütünlüğünü ciddi bir biçimde tehlikeye atacaktı. Ayrıca ilgili âyette, mü’minler arasında münâfıkların sözlerine kulak veren, onlardan etkilenebilecek veya onlara bilgi aktarabilecek bireylerin bulunduğu, سَمَاعُونَ “*dinleyiciler*” ifadesiyle vurgulanmaktadır. Bu durum, münâfıkların fitne çıkarma ve mü’minlerin birliğini bozma çabalarını daha da kolaylaştıracaktı.⁵³⁸ Dolayısıyla, Allâh Teâlâ’nın münâfıkları seferden men etmesi, yalnızca basit bir engelleme olarak değil; aynı zamanda mü’min topluluğu içten gelen tehdîdlere karşı muhâfaza etme, İslâmî hareketin istikrarını temîn etme, münâfıklığın alenileşmesini sağlama ve ilâhî hikmetin bir tezâhürü olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda, Tevbe Sûresi’nin 46. ve 47. âyetleri birlikte ele alındığında, münâfıkların sefere katılmalarının engellenmesi, yüzeysel bir tedbîrden ziyâde, ilâhî irâdenin derin bir muradını ve hikmetini yansıtan stratejik bir tasarruf olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, ilâhî takdîrin, insan idrâkini aşan daha geniş ve hayırlı gayelere matûf olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

2.2.2.2. Âyetlerde Konuşmacıyı veya Muhâtabı Açıklamada Bağlamın Etkisi

Kurtubî, tefsîrinde âyetlerde yer alan zamirlerin, fâillerin ve hitâbın muhâtablarının tespîtinde siyâkın belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir. Zira bir âyetin hitâbının kime yönelik olduğu, hangi zümrenin tasvîr edildiği yahut söz konusu ifadelerin kime ait olduğunun tayîni, yalnızca lafzî unsurlar üzerinden değil, aynı zamanda âyetin yer

⁵³⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 5/380-381; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/481-483; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 2/450-451; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/345.

⁵³⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 10/229-230.

⁵³⁸ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli’l-Kur’ân*, çev. Bekir Karlığa vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları), 7/309-310.

aldığı bağlamsal bütünlüğün göz önünde bulundurulmasıyla anlaşılabilir. Özellikle konuşmacının veya anlatıcının açık bir şekilde belirtilmediği durumlarda, Kurtubî âyetin önce-sini ve sonrasını esâs alarak bağlam merkezli bir yorum geliştirir. Bu yöntemin temel amacı hem Kur’ân’ın iç bütünlüğünden hareketle âyetlerin anlam tayîninde daha isâbetli yorumlara ulaşmaktır. Bu başlık altında Kurtubî’nin söz konusu yaklaşımı, çeşitli âyet örnekleri üzerinden incelenerek bağlamın onun tefsîr metodolojisindeki konumu değeri-lendirilecektir.

Örnek 1:

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَتَىٰ يُحْيِي ۚ هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَىٰ جَمْرِكَ وَلَجَعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِرُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿259﴾ “Yahut evlerinin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi. Bu kişinin, “Allâh, bütün bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?” demesi üzerine Allâh onu yüzyıl ölü olarak tuttu, sonra diriltti. “Ne kadar kaldın” diye sordu. “Bir gün veya günün bir kısmı kadar kaldım” dedi. Allâh “Hayır, yüzyıl kaldın. Anlamak için yiyeceğine içeceğine bak, henüz değişmemiş; eşeğine bak, -seni insanlara bir işâret kılmamız için- ve kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz” buyurdu. Artık o adam için durum açıkça ortaya çıkınca, “Biliyorum ki Allâh kesinlikle her şeye kâdirdir” dedi.”⁵³⁹ âyetinde geçen كَمْ لَبِثْتَ “ne kadar kaldın?” ifadesinin muhâtabı, Allâh tarafından yüz yıl süreyle öldürülüp sonra diriltilen kişidir. Bu kişi, harap olmuş bir şehre uğrayarak Allâh’ın burayı ölümünden sonra nasıl dirilteceğini sorgulamış ve bunun üzerine Allâh tarafından yüz yıl süreyle vefât ettirilen ardından yeniden diriltilecek zattır. Bu şahıs, viran hale gelmiş bir beldeye uğrayarak Allâh’ın orayı ölümünden sonra nasıl ihyâ edeceğini sorgulamış; bunun üzerine Allâh tarafından yüz yıllık bir süreyle vefât ettirilmişdir.⁵⁴⁰ Söz konusu şahsın kimliği âyetle açıkça belirtilmemekle birlikte, bazı rivâyetlerde onun İrmiya, bazılarında Nemrûd olduğu ileri sürülse de, klasik tefsîr literatüründe hâkim kanâat, bu zatın Üzeyr Peygamber olduğu yönündedir.⁵⁴¹ Âyetin siyâkı dikkate alındığında, söz konusu sorunun, diriltildik-

⁵³⁹ el-Bakara 2/259.

⁵⁴⁰ Bu olay tefsîrlerde detaylı bir şekilde anlatılmıştır. bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/216-219; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/578-596; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 1/297; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 3/39-41.

⁵⁴¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 4/578-582.

ten sonra bu kişiye yöneltildiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, hitâbın muhâtabının diriltilecek şahıs olduğu husûsu net olmakla birlikte, bu hitâbın fâili konusunda tefsîr kaynaklarında farklı görüşler zikredilmiştir. Bununla birlikte, âyetin devam eden kısımlarında yer alan ifadeler dikkate alındığında, hitâbın doğrudan Allâh Teâlâ tarafından yöneltildiği görüşü ön plana çıkmaktadır.

Bu sorunun kime ait olduğu husûsunda, Melek/Cebrâîl (a.s.) tarafından⁵⁴² yöneltildiği, gökten gelen bir ses aracılığıyla iletildiği, bir peygamberin bu şekilde soru yönelttiği⁵⁴³ yahut kişinin vefâtı esnasında ona şahit olan ve diriliş anına kadar hayâtta kalan mü'min bir birey tarafından bu sorunun sorulmuş olabileceği yönünde farklı görüşler de tefsîr kaynaklarında yer almaktadır.⁵⁴⁴ Ancak bu görüşler azınlıkta olup, âyetin siyâkı dikkate alındığında, sorunun doğrudan Allâh tarafından sorulduğu kanâatinin daha güçlü olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira, *وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا* sorusunun ardından *كَمْ لَبِثْتُمْ* cümlesi gelmiştir. Müfessirlerin çoğu bu ifadenin siyâkından hareketle bu sorunun fâilinin Allâh olduğunu⁵⁴⁵ söylemişlerdir. Aynı şekilde Kurtubî de âyetin siyâkından hareketle bu sözü söyleyenin Allâh olduğunu kabul etmiştir. Çünkü bu soruya cevâben *وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا* “Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz.” cümlesi gelmiştir. Bu cümlemin fâilinin Allâh olduğunda şüphe yoktur. Bu cümle yukarıdaki cümlemin devamı olduğu için yukarıdaki cümlemin fâili de tıpkı bu cümlemin fâili gibi Allâh'tır.⁵⁴⁶ Aynı şekilde *كَمْ لَبِثْتُمْ* sorusundan önce de fâili Allâh olan *فَأَمَّا اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثْنَا* cümleciği geçmiştir. Bu cümlemin hemen akabinde bu soru sorulmuştu. Yine bu siyâktan anlaşılır ki sorunun sahibi Allâh'tır.

Sonuç olarak, *كَمْ لَبِثْتُمْ* sorusunun Allâh Teâlâ tarafından yüz yıl ölü bırakılıp sonra diriltilecek kişiye yöneltildiği görüşü, âyetin bağlamı ve klasik tefsîr kaynakları ışığında daha isâbetli görünmektedir.

⁵⁴² *Tefsîru 'l-Kur'âni 'l-azîm*, 1/297.

⁵⁴³ Beyzâvî, *Envâru 't-tenzîl ve esrâru 't-te'vîl*, 1/156.

⁵⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/300.

⁵⁴⁵ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 4/596; Râzî, *et- Tefsîru 'l-kebîr*, 7/30; Beyzâvî, *Envâru 't-tenzîl ve esrâru 't-te'vîl*, 1/156.

⁵⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/300.

Örnek 2:

Hiz. Mûsâ, kendisinden daha bilgili bir kimsenin bulunup bulunmadığını sorduğunda, Allâh Teâlâ ona “Kulu Hızır”ı işâret eder. Bunun üzerine Hiz. Mûsâ, Hızır ile buluşarak ondan ilim tahsil etmek amacıyla bir yolculuğa çıkmıştır. Hızır, bu yolculuk esnasında kendisiyle birlikte seyahat etmek isteyen Hiz. Mûsâ’ya, sabırlı olması ve herhangi bir mesele hakkında soru yöneltmemesi gerektiği şartını koşturmuştur. Hiz. Mûsâ bu şartı kabul etmiş ve birlikte yola koyulmuşlardır.⁵⁴⁷ Yolculuklarının bir noktasında Hızır, karşılaştıkları bir çocuğu sebepsiz yere öldürmüştür. Bu durum karşısında Hiz. Mûsâ büyük bir tepki göstermiş ve “*Suç işlemediği hâlde masûm bir çocuğu neden öldürdün?*” diyeerek itiraz etmiştir. Bunun üzerine Hızır Hiz. Mûsâ’yı, daha önce verdiği söz doğrultusunda sabırlı olmaya ve soru sormaması gerektiği konusunda tekrar uyarmıştır.⁵⁴⁸ Hızır’ın çocuğu öldürmesinin gerekçesi, Kehf Sûresi’nin 80-81. âyetlerinde açıklanmıştır: *وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا (81)* “*80. Gence gelince, onun anne babası mü’min kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk. 81. Böylece istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin.*”⁵⁴⁹

Bu bağlamda 80. âyette geçen *فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا* “Onları azgınlık ve inkâra sürüklemesinden korktuk” ifadesinin kime ait olduğu noktasında müfessirler arasında farklı yorumlar yapılmıştır. Bazı müfessirler, ilgili ifadenin doğrudan Hızır’a ait olduğunu belirtmiş; zira bu ifadenin Allâh Teâlâ’ya nispet edilmesinin câiz olmayacağını ifade etmişlerdir.⁵⁵⁰ Hızır’ın söz konusu eylemleri, kendisine ilâhî bilgiyle verilen özel yetki doğrultusunda gerçekleştirdiği yorumunda bulunmuşlardır. Diğer bazı müfessirler ise bu sözlerin

⁵⁴⁷ el-Kehf 18/65-70. *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عَيْنِنَا وَعِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَيْتَكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَ (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا (69) وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (70) قَالَ فَإِنْ أَتَيْتَنِي فَلَا تُسْأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (71)* “*65. Derken, kullarımızdan bir kul buldular ki, ona katımızdan bir rahmet (vahiy ve peygamberlik) vermiş, yine ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik. 66. Mûsâ ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tâbi olayım mı? dedi. 67. Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin. 68. (İç yüzünü) kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredersin? 69. Mûsâ: İnşaaillâh, dedi, sen beni sabreder bulacaksın. Senin emrine de karşı gelmem. 70. (O kul:) Eğer bana tâbi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! dedi.*”

⁵⁴⁸ el-Kehf 18/74-75. *فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَفَيَا غُلَامًا فَفَتَلَهُ قَالَ أَقْتُلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا (74) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ (75) تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (76) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا (77) وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (78) قَالَ فَإِنْ أَتَيْتَنِي فَلَا تُسْأَلَنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (79)* “*74. Yine yola koyuldular. Nihâyet bir gence rastladıklarında, o kul hemen onu öldürdü. Mûsâ dedi ki: “Mâsum bir insanı, bir cana karşılık olmaksızın katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!” 75. O kul, “Sana, benimle beraber olmaya asla sabredemezsin dememiş miydin? dedi.*”

⁵⁴⁹ el-Kehf 18/80-81.

⁵⁵⁰ Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 3/305; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/278; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/495-496; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 3/290.

aslında Allâh Teâlâ'ya ait olduğu ve Hızır tarafından kelimelere döküldüğü kanâatindedir. Bu görüşe göre, “*korktuk*” ifadesi, Allâh'ın ilmini, çirkin/tiksindirici görmesini temsîl eder ve Hızır, Allâh'ın bilgisi doğrultusunda hareket etmiştir.⁵⁵¹ Bu tür ifadeler, Kur'ân'da Allâh'ın ilmini temsîl etmek için mecâzi olarak kullanılmaktadır. Kurtubî, bu ifadenin Hızır'a ait olduğu yönündeki görüşü zikretmiş ve bu kanâati âyetin siyâkının desteklediğini⁵⁵² belirterek tercîh etmiştir. Ayrıca, birçok müfessir tarafından da bu görüşün kabul edildiğini ifade etmektedir. Buna göre, Hızır'ın burada ifade ettiği korku; çocuğun ileride azgınlık ve inkâr içerisine düşerek mü'min ebeveynine manevî zarar vereceği endişesidir. Bu bağlamda Kurtubî فَخْشِيًّا ifadesinin Hızır'a ait olduğu görüşünden hareketle, Allâh Teâlâ'nın Hızır'a, böyle bir zararı önlemek amacıyla nefisler hakkında icthadda bulunma yetkisi verdiği çıkarımında bulunmaktadır.⁵⁵³

Örnek 3:

Kur'ân-ı Kerîm'in aile hukûkuna dair temel ilkeleri ortaya koyduğu sûrelerin başında gelen Nisâ Sûresi, kadınların evlilik sürecindeki haklarını da çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Bu bağlamda sûrenin dördüncü âyeti, söz konusu düzenlemeleri yapan âyetler arasında önemli bir yer teşkil etmektedir. وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا مَرِيًّا ﴿4﴾ “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin. Eğer onun bir kısmını size gönül razısıyla verirlerse onu da âfiyetle yiyin.”⁵⁵⁴ Bu âyeti kerîmede geçen وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin.” ifadesi, kadının mehir üzerinde şahsî bir hakka sahip olduğunu ve bu hakkın meşrû bir şekilde kendisine teslim edilmesi gerektiğini vurgulayan önemli bir hüküm içermektedir. Ancak bu emrin yöneltildiği muhâtabın kim olduğu konusunda tefsîr kitâplarında farklı görüşler bulunmaktadır. Zira âyetteki hitâb zamiri müzekker kalıpta gelmiş olmakla beraber, bu zamirin

⁵⁵¹ Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/278-279; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/495-496; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/290.

⁵⁵² Kehf Sûresi 80. âyette geçen يُرْهِقُهُمَا طُعْيَانًا وَكُفْرًا ifadesinin Hızır'a ait olduğunu destekleyen siyâk, özellikle Hızır'ın bu açıklamaları yaparken olayları kendi fiilleri olarak anlatmasından kaynaklanmaktadır. Bir önceki âyetten itibaren (Kehf 78-79) Hızır'ın, Hz. Mûsâ'ya neden o işleri yaptığını izâh ettiği pasajda:

- “Ben gemiyi deldim...”,

- “Çocuğu öldürdüm...”,

- “Şunu istedik ki...” gibi ifadeler kullanarak fiilleri kendi adına izâh etmektedir.

Dolayısıyla فَخْشِيًّا “*korktuk*” ifadesi de bu bağlamda, onun kendi sözleri olarak değerlendirilmiştir. Yani âyetin siyâkı, Hızır'ın önceki ve sonraki açıklamalarında fiilleri kendi adına konuşmasıyla şekillendiği için, bu cümlelerin de Hızır'a ait olduğu sonucu çıkarılmaktadır. Bu da müfessirlerin çoğunun ve Kurtubî'nin tercîh ettiği görüştür.

⁵⁵³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/352.

⁵⁵⁴ en-Nisâ 4/4.

kadının kocasına mı yoksa velîsine mi yönelik olduğu husûsunda müfessirler arasında görüş ayrılıkları mevcuttur.

İbn Abbâs, Katâde, İbn Zeyd ve İbn Cüreyc gibi bazı müfessirler, hitâbın kocalara yönelik olduğunu ifade etmişlerdir. Bu yoruma göre, Allâh Teâlâ, kocalara, eşlerine verdikleri mehirleri gönüllü bir bağış (hibe) mâhiyetinde vermelerini emretmektedir.⁵⁵⁵ Diğer bir görüşe göre ise, âyetteki hitâb kadının velîlerine yöneliktir. Ebû Sâlih'e ait olduğu söylenen bu yoruma göre câhiliye döneminde velîler, kadının mehrini alıp ona hiçbir şey vermedikleri belirtilmektedir. Bu uygulamanın yasaklandığı ve mehirlerin kadınlara verilmesinin emredildiği ifade edilmektedir.⁵⁵⁶ Kelbî'nin rivâyetine göre, Câhiliye toplumunda bir velî, kadını evlendirdiğinde, eğer kadın onunla birlikte yaşıyorsa, ona mehrinden az ya da çok hiçbir şey vermezdi. Eğer kadın yabancıysa, onu sadece bir deveye bindirip kocasına gönderirdi ve bu deveden başka da bir şey vermezdi. Bu bağlamda, “*Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin*” şeklindeki âyetin indiği belirtilmektedir.⁵⁵⁷ Mu'temir b. Süleyman'ın babasından naklettiği rivâyete göre ise Hadramî, bu âyetin, bir kadını bir başka kadın karşılığında evlendiren (şigâr nikâhı yapan) kimseler hakkında indiğini söylemiştir. Bu tür evlilik uygulamalarında bulunan kimselere mehir vermeleri emredilmiştir.⁵⁵⁸

Kurtubî, Nisâ Sûresi'nin 4. âyetinde yer alan “*Kadınlara mehirlerini gönül rızasıyla verin*” emrinin muhâtabının kocalar olduğunu savunan müfessirlerin⁵⁵⁹ görüşlerini benimseyerek, bu yaklaşımın daha isâbetli olduğunu belirtmiştir. O da bu kanâatini, âyetin siyâkına dayandırarak temellendirmiştir. Kurtubî'ye göre, âyetteki zamirler müzekker sîgasıyla gelmiş olup, bu zamirlerin bağlam içerisindeki tutarlılığı, muhâtabın kocalar olduğunu göstermektedir. Bir önceki âyet olan Nisâ 3'te yer alan *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا* “*haklarına riâyet edememekten korkarsanız*” ifadesinden başlayarak *وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ* “*Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin*” bölümüne kadar zamirler aynı bağlamda bir bütünlük arz etmektedir. *وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا* “*haklarına riâyet edememekten korkarsanız*” ibâresinin muhâtabı kocalar olduğu için zamirlerin uyum içerisinde olması için

⁵⁵⁵ Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 175; Şâfiî, *el-Ümm*, 3/221; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/14; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/380-381; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1/200; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/43; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/59.

⁵⁵⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/381; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'an*, 1/200; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/59.

⁵⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/43-44.

⁵⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/381-382; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 6/44.

⁵⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/382; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 2/59.

وَأَثَرُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ “Kadınlara mehirlerini gönül rızası ile (cömertçe) verin” ibâresinin de muhâtabı kocalardır.⁵⁶⁰ Nitekim âyetin devamında yer alan فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ “Eğer kadınlar mehirlerinden bir kısmını gönül rızasıyla size bağışlarsa, onu âfiyetle yiyin” ifadesindeki zamirler de kocalara hitâb etmektedir. Bu durum önceki hitâb ile sonraki hitâbın aynı muhâtaba yönelik olduğunu ortaya koymaktadır.

Örnek 4:

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿51﴾ “Ey Peygamber! Tertemiz nimetlerden yiyip için, güzel işler yapın. Kuşkusuz ben yaptıklarınızı eksiksiz bilmekteyim.”⁵⁶¹ âyetteki الرُّسُلُ kelimesi ile kim (ler)in kastedildiği husûsunda tefsîr âlimleri arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu hitâbın Hz. Muhammed’e (s.a.s.) yönelik olduğunu,⁵⁶² ancak Arapça’da tek bir kişiye çoğul zamirle hitâb etmenin edebî bir üslûp olduğunu belirtmişlerdir. Bu tarz bir kullanım, muhâtabın yüceliğini ve önemini vurgulamak amacıyla tercih edilmiştir.⁵⁶³ Örneğin, Âl-i İmrân Sûresi’nin 173. âyetinde ... الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ “Bir kısım insanlar... dediler.” âyetinde النَّاسُ kelimesi ile bütün insanlar değil de sadece Nuaym b. Mes’ud kastedildiği ifade edilmiştir.⁵⁶⁴ Yukarıdaki mezkûr âyette de aynı durum sözkonusudur. ez-Zeccâc der ki: “Bu âyetteki muhâtab Nebî (s.a.s.) dir. Burada kelimenin cem’ gelmiş olması bütün peygamberlerin de tıpkı Nebî gibi aynı emirlere muhâtab olmalarındandır. Yani hepiniz helâlinden yeyiniz.”⁵⁶⁵

Taberî bu âyetteki muhâtabın İsâ (a.s.) olduğunu söylemiştir. Bu görüşe göre, Hz. İsâ’nın, annesi Meryem’in eğirdiği yünün gelirinden geçindiği rivâyet edilmiştir.⁵⁶⁶ Ayrıca, onun çölde yetişen yabani sebzelerle beslendiği de nakledilmiştir. Bu bağlamda, âyetteki hitâbın Hz. İsâ’ya yöneltilmiş olması, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) şerefine işâret etmektedir. Zira, bu tür hitâblar, Hz. Muhammed’in diğer peygamberlerle olan ortak yönlerini ve onun yüceliğini vurgulamak amacıyla kullanılmaktadır.⁵⁶⁷

Hitâb, peygamberlerin farklı zaman dilimlerinde gönderilmiş olmaları sebebiyle, onların tamamına eşzamanlı olarak yöneltilmiş bir hitâb değildir. Her bir peygambere

⁵⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/44.

⁵⁶¹ el-Mü’minûn 23/51.

⁵⁶² Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 7/472; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/34.

⁵⁶³ Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/478.

⁵⁶⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/59; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/49-50.

⁵⁶⁵ Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 4/15; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/50.

⁵⁶⁶ Saîd b. Mansûr, *Sünenü Saîd b. Mansûr*, 6/361. Hadîs No: 1514.

⁵⁶⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17/59; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 4/15; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/478; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 15/50;

kendi döneminde yöneltilmiş olması bakımından tüm peygamberleri kapsayan genel bir hitâb mâhiyetindedir. Bu itibarla Hz. İsa'nın da bu hitâbın öncelikli muhâtabları arasında yer aldığı şeklinde daha kapsamlı bir yorum da yapılmıştır.⁵⁶⁸

Diğer bir rivâyete göre ise, âyetteki hitâb tüm peygamberlere yöneliktir.⁵⁶⁹ Zira bu, onların tâbi olmaları gereken hayât tarzıdır. Buna göre الطَّيِّبَاتِ كُلُّوا مِنْ الرُّسُلِ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ “Ey Peygamber(ler)! Temiz olan şeylerden yeyin.” cümlesindeki emir, şu örnekteki kullanıma benzer: Bir ticaret erbabına, “Ey tüccarlar! Sizin fâizden uzak durmanız gerekir.” şeklinde hitâb edildiğinde, bu ifade hem muhâtab olan bireyi hem de aynı işle meşgûl olan tüm kişileri kapsayan bir anlam taşır. Dolayısıyla, burada da bütün peygamberlerin aynı anda muhâtab alınması söz konusu olmayıp, her bir peygamber kendi döneminde bu hitâbla muhâtab kılınmıştır.⁵⁷⁰

Kurtubî müfessirlerin konu ile ilgili görüşlerini aktardıktan sonra aynı sûrenin 52. ve 53. âyetlerinin tefsîrinde, bağlamdan hareketle buradaki muhâtabın bütün peygamberler olduğunu belirtmiştir. Şöyle ki: فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ (52) وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (53) *“Bilin ki, sizin şu ümmetiniz bir tek ümmettir, ben de sizin Rabbinizim. Onun için yolumdan çıkmaktan sakının. 53. Ama insanlar, aralarındaki inanç bağlarını keserek gruplara ayrıldılar. Her kesim kendi inancını beğenmektedir.”*⁵⁷¹ Kurtubî bu âyetlerin يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ ifadesindeki muhâtabın, bütün peygamberler olduğunu ve bu hitâbın sanki hep beraber hazır bulunduklarını varsaymış gibi yapıldığı görüşünü güçlendirdiğini söylüyor. Çünkü bu hitâbın sadece Muhammed’e (s.a.s.) yapıldığı kabul edilecek olursa bu âyet ile رُبُّكُمْ بَيْنَهُمْ رُبُّكُمْ *“insanlar işlerini kendi aralarında parça parça ettiler”* âyeti arasında tam bir bağ kurulması sözkonusu olamayacaktır. Ayrıca وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ (52) *“ben de sizin Rabbinizim. Öyle ise benden sakının.”* ifadesinde muhâtabın peygamberler olduğu kabul edilirse, bu durumda onların ümmetleri de mana itibariyle bunun kapsamına girecektir. Şu hâlde فَتَقَطَّعُوا *“dînlerini parça parça ettiler”* âyeti ile anlam bütünlüğü sağlanmış olur. Burada فَتَقَطَّعُوا *“parça parça ettiler”* den maksad yani ümmetler dînlerini bir bütün olarak beraberce yaşamaları emrolunmuşken bunu terk ederek dînlerini bölük pörçük ettiler ve birbirlerinden ayrılmış oldular. Daha sonra da Allâh her bir grubun kendi görüşlerini beğendiklerinden dolayı dalâlete düştüklerini söylemiştir.⁵⁷²

⁵⁶⁸ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 4/89; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/34.

⁵⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/472; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 3/478; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3/239.

⁵⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/50.

⁵⁷¹ el-Mü'minûn 23/52-53.

⁵⁷² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/52.

2.2.2.3. Müşterek Lafızların Anlamını Açıklamada Bağlamın Etkisi

Arap dilinde kelimelerin anlam ilişkileri, dilin zenginliğini ve ifade gücünü yansıtan önemli bir konudur. Bu bağlamda, Arap dilcileri tarafından üç temel anlam ilişkisi tanımlanmıştır:

a. Lafız ve Anlam Farklılığı: Bu durumda, iki farklı lafız iki farklı anlamı ifade eder. Örneğin, ذهب “gitti” ve جاء “geldi” kelimeleri hem lafız hem de anlam bakımından farklıdır.

b. Lafız Farklılığı, Anlam Birliği. Eş Anlamlı kelimeler: Bu ilişki, farklı lafızların aynı anlamı taşıması durumudur. Örneğin, ظننت ve حسبت “zannettim” kelimeleri farklı lafızlar olmasına rağmen benzer anlamlar taşır.

c. Lafız Birliği, Anlam Farklılığı. Müşterek/Eş sesli kelimeler: Bu durumda, aynı lafız farklı bağlamlarda farklı anlamlar kazanır. Örneğin, وجدت kelimesi hem “buldum” hem de “hissettim” anlamında kullanılabilir.⁵⁷³

Konu başlığımız, müşterek lafızlar ile bu lafızların anlamlandırılmasında bağlamın tayîn edici rolü olduğundan, meselenin ana hatlarıyla ele alınmasının yerinde olacağı kanâatindeyiz.

Müşterek lafız, dil araştırmalarının en önemli konularından biridir ve şerîat âlimleri tarafından, dil âlimleri kadar hatta onlardan daha fazla önemsenmiştir. Çünkü bu konu, Kur’ân’ın tefsîri, Allâh Teâlâ’nın kelâmından ne murad edildiğinin doğru anlaşılması ve şer’î hükümlerin kaynağı olan Kur’ân ve Sünnet’ten çıkarılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu durum, usûl, tefsîr ve çeşitli fikhî eserlerde açıkça görülmektedir.⁵⁷⁴

Fahreddîn er-Râzî müşterek lafız şöyle tanımlamıştır: “Müşterek lafız (sesteş kelimeler), bir lafzın, iki ya da daha fazla farklı hakîkî anlama, o anlamların farklılığı dikkate alınarak ve öncelikli olarak o anlamlara işâret edecek şekilde konulmasıdır. Yani müşterek lafız, birden fazla hakîkî anlama sahip olan lafız için kullanılan bir terimdir. Örneğin “القرء (el-kur)” lafzı hem “hayız” hem de “temizlik (tuhur)” anlamına gelir. Eğer bir lafzın bir hakîkî anlamı, diğer anlamı ise mecâzî anlamlar ise, bu durumda o lafız müşterek lafız olarak adlandırılmaz. Râzî şöyle demiştir: “Sözümüzün başında geçen

⁵⁷³ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Seyyide el-Mürsî, *el-Muhassas*, thk. Hâkil İbrâhîm Ceffâl (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî' Arabî, 1417/1996), 4/173.

⁵⁷⁴ Taraş Lahdar, “ed- Dilâlâtü's -Siyâkiyye li'l-müştereki'l-lafziyyi fi tefsîri'l-Kurtubî”, *Mecelletü Fasli'l-Hitâb*. 11/1 (2022), 229.

‘başlangıçta konulmuş’ ifadesiyle, bir şeyin hem hakîkî hem mecâzî anlamlara delâlet etmesi durumunu birbirinden ayrı tutmak için kullandık.”⁵⁷⁵

Tanımdan, zıt anlamlı kelimelerin (el-mutadâd) de şerîat âlimleri nezdinde müşterek lafız kavramı içerisinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Zira tanımda, onu bu kapsama dâhil etmekten alıkoyacak herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Bu durumu Suyûtî, Kiyâ el-Herrâsî’den nakletmiştir.⁵⁷⁶

Müşterek lafzın (çok anlamlı kelimenin) varlığı konusunda, zorunlu olduğu, imkânsız olduğu ve mümkün olduğu yönünde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Dil âlimlerinin ve usûlcülerin çoğunluğu, müşterek lafzın hem dilde hem de Kur’ân’da bulunduğu görüşündedir. Suyûtî, bu konuda şunları söylemiştir: “Çoğunluğun görüşü, dil âlimlerinin birçok lafızda bunu nakletmiş olmalarına dayanarak, müşterek lafzın gerçekten var olduğu yönündedir.” Hatta bazıları, onun varlığını zorunlu görmüştür.⁵⁷⁷

Kur’ân-ı Kerîm’de, birden fazla anlama gelebilecek müşterek/eş sesli kelimeler bulunmaktadır. Bu kelimelerin anlamını ve doğru yorumunu ise, siyâkın çok boyutlu unsurları belirler. Çünkü müştereklik, bağlam içerisinde daralır ve kelimenin taşıyabileceği anlam sayısı sınırlanır. Ancak bazı kelimelere yüklenen anlamlarda zaman zaman farklılıklar ortaya çıkabilir. Bu durum, bu kelimelerin anlamını tayîn ederken hangi bağlamların esâs alınacağı konusundaki görüş ayrılıklarından kaynaklanır. Böyle durumlarda anlam açısından bir genişlik ve esneklik söz konusu olur. Bu nedenle, geçerli ve makûl delillere dayanan farklı görüşlere sahip olan kimseleri eleştirmek doğru değildir.⁵⁷⁸

Bağlamın önemini vurgulayan âlimlerden biri olan Râgıb el-İsfahânî, “*el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*” adlı eserinde bu konuya özel bir dikkat göstermiştir. Zerkeşî, Kur’ân’da hakkında rivâyet bulunmayan bazı âyetlerin tefsîrine dair konuşurken Râgıb’ın yöntemini övgüyle anmış ve şöyle demiştir: “Bu âyetleri anlamanın yolu, Arap dilindeki kelimelerin anlamlarına ve bağlama göre kullanımlarına bakmaktır.” Râgıb, “*el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*” adlı eserinde bu yöntemle büyük önem vermiş, kelimelerin anlamlarını

⁵⁷⁵ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî (Müessesetü’r-Risâle, 1418-1997), 1/261; Lahdar, “*ed- Dilâlâtü’s -siyâkiyye li’l-müştereki’l-lafziyyi fî tefsîri’l-Kurtubî*”, 229.

⁵⁷⁶ Lahdar, “*ed- Dilâlâtü’s -siyâkiyye li’l-müştereki’l-lafziyyi fî tefsîri’l-Kurtubî*”, 229.

⁵⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 1/262.

⁵⁷⁸ Lahdar, “*ed- Dilâlâtü’s -siyâkiyye li’l-müştereki’l-lafziyyi fî tefsîri’l-Kurtubî*”, 229-230.

açıklarken dil âlimlerinin sunduğu anlamlara ek olarak, bağlamdan elde ettiği ek açıklamalarla kelimenin anlamını daha da derinleştirmiştir.⁵⁷⁹

Müfessirlerin kanâatine göre birden fazla anlama gelebilen her lafız, yeterli ilmî birikime sahip olmayan kişilerin ictihadda bulunmasının câiz olmadığı lafızlardandır. Bu tür lafızların tefsîrinde, şahsî görüşlere değil, sağlam delillere ve şâhitlere dayanmak gerekmektedir. Eğer bu anlamlardan biri diğerine göre daha açık ve belirgin ise, gizli olanın kastedildiğine dair açık bir delil bulunmadıkça, açık olan anlam esâs alınmalıdır. Ancak, eğer iki anlam eşit derecede muhtemel ise ve her ikisi de gerçek anlamda kullanılıyorsa, bu durumda bir anlamın dilsel veya örfî bir gerçekliğe, diğerinin ise şer'î bir gerçekliğe sahip olması durumunda, dilsel anlamın kastedildiğine dair bir delil bulunmadıkça, şer'î anlamın tercîh edilmesi daha uygundur.”⁵⁸⁰

Sonuç olarak, müşterek lafız hem Arap dilinde hem de Kur'ân'da mevcuttur. Ancak onun kullanımında, mecâzla gerçek anlamın birbirine karışmaması ve bu alanın faydasız bir şekilde gereksiz yere genişletilmemesi için belirli kurallara bağlı kalınması gerekmektedir.

Kurtubî de, Kur'ân'daki müşterek/eş sesli kelimelerin doğru anlaşılmasında bağlamın önemine dikkat çekmiş ve bu husûsa tefsîrinde yer vermiştir. Müşterek lafızların anlamlarının belirlenmesinde siyâkî dikkate alarak, şer'î hükümlerin çıkarımı ve fikhî mezhep görüşlerinin değerlendirilmesinde bağlamın belirleyici rolünü ön plana çıkarmıştır. Bu yaklaşımıyla, kelimelerin nasıl anlaşılması gerektiğini bağlam çerçevesinde analiz etmiş ve tefsîrinde örneklerle açıklamıştır.⁵⁸¹ Şimdi, Kurtubî'nin Kur'ân'daki müşterek kelimelerin anlaşılmasında bağlama verdiği önemi örnekler üzerinden incelemeye çalışalım.

Örnek 1:

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدْيُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُنْفِسُكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿272﴾ “Onları doğru yola iletmeğin senin üzerine borç değildir,

⁵⁷⁹ İsfahânî, *Müfredâtü li elfâzi'l-Kur'ân*, 25; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/172; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/221; Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 108.

⁵⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/278; Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/166; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4/218; Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten-*. 108.

⁵⁸¹ Lahdar, “*ed- Dilâlâtü's -siyâkiyye li'l-müştereki'l-lafziyyi fî tefsîri'l-Kurtubî*”, 230.

fakat Allâh dilediğini doğru yola iletir. Hayır için yaptığınız her harcama kendiniz içindir. Verdiklerinizi ancak Allâh rızası için verirsiniz. Hayır için yaptığınız her harcamanın karşılığını da hiçbir haksızlığa uğramaksızın tam olarak alacaksınız."⁵⁸² Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak, İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyete göre, Ensâr'dan bazıları, Kurayza ve Nadîr oğullarından olan akrabalarına sadaka vermek istemezlerdi ve onlara sadaka vermek için Müslüman olmalarını talep ederlerdi. Bu durum üzerine bu âyet nâzil olmuştur. Bu bağlamda, âyet, dîn ayrılığı olan akrabalara ve diğer insanlara, ihtiyaç içinde olmaları hâlinde, Müslüman ve fakir yakınlar ihmâl edilmeksizin sadaka vermekte bir sakınca olmadığını belirtir.⁵⁸³

Âyette geçen خَيْرِ kelimesinin ne anlama geldiğiyle ilgili müfessirler arasında farklı yorumlar yapılmıştır. Zira kelimelerin anlamı, dâhil oldukları cümlelerin bağlamına göre şekillenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımlarında da hayr kelimesi, bulunduğu bağlama istinâden çeşitli anlamlar ihtivâ edebilmektedir. Nitekim bazı âlimler, Kur'ân'daki her hayr kelimesinin "mâl" anlamına geldiği yönünde bir görüş beyân etmişlerdir. Ancak Kurtubî, Hayr kelimesi, "mâl" anlamında olduğuna dair herhangi bir karîne ile beraber gelmiş değilse, ona "mâl" anlamını verme zorunluluğunun olmadığını belirtmiştir. Hayr kelimesinin "mâl" anlamına gelmesi için ona delâlet eden bir karîne olması gerektiğini ifade etmiştir. Onun bu yaklaşımı, bazı müfessirlerin görüşüne karşı bir uyarı niteliği taşımaktadır; çünkü kelimenin anlamı bağlama göre değişkenlik gösterebilmektedir. Bu düşüncesini çeşitli âyet örnekleri üzerinden tahlîl etmiş ve kelimenin anlamının bağlamsal çerçevede belirleneceğini ifade etmiştir. Furkân 24. ve Zilzal 7. âyetlerde geçen hayr kelimelerinin "mâl" anlamında olmadığını belirterek, her hayr kelimesinin "mâl" anlamına geleceği yönündeki İkrime'nin düşüncesinin kabul edilemezliğini ortaya koymuştur.⁵⁸⁴

Müfessirler, Bakara Sûresi'nin 272. âyetinde yer alan خَيْرِ kelimesinin mâl anlamında olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁸⁵ Kurtubî ise bu kelimeye anlam verirken bağlam temelli bir yaklaşımla hareket etmiş; anlamlandırma sürecinde delile dayalı bir gerekçelen-

⁵⁸² el-Bakara 2/272.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/266; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/19-21; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 7/65-66; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/367; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/161; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 3/70; Ayrıca bu anlama gelebilecek paralel başka sebeb-i nüzûller de rivâyet edilmiştir.

⁵⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/370.

⁵⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/266; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/22.

dirme yaparak, söz konusu lafzın âyetin siyâkı çerçevesinde “mâl” anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Çünkü ilgili âyet, infâk ve sadaka konularını ele almakta olup خَيْرِ kelimesinin bu bağlamda yer alması, kelimenin maddî yardım ve mâl ile ilgili olduğuna delâlet etmektedir. Bununla birlikte bu âyette, infâkla birlikte kullanılmış olması kelimenin “mâl” anlamını ön plana çıkarmaktadır. Ayrıca, âyette geçen فَلَا تُفْسِدُكُمْ وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَا تُفْسِدُكُمْ “Her ne hayır harcarsanız, kendiniz içindir” ifadesi, yapılan harcamaların aslında kişinin kendi yararına olduğunu ve infâk ettiği kimselere minnet etmemesi gerektiğini vurgular.⁵⁸⁶

Örnek 2:

Kur’ân-ı Kerîm’de sıkça karşılaşılan müşterek lafızlardan biri olan قَضَى kelimesi, farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazanabilen yapısıyla dikkat çeker. Bu kelime “hüküm vermek”, “emretmek”, “tamamlamak”, “yaratmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸⁷ Nitekim قَضَى kelimesinin farklı anlamlara geldiği, cümle içindeki konumuna göre mana kazandığı âyetler üzerinden temellendirme yoluna gidilmiştir. قَضَى kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’deki farklı kullanım şekillerine aşağıdaki âyetler örnek olarak sunulmuştur. Fusilet Sûresi 12. âyetinde geçen فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ifadesinde قَضَى kelimesi “yarattı” anlamında kullanılmıştır. Tâhâ Sûresi 72. âyetindeki قَاضٍ مَا أَنْتَ قَاضٍ ifadesini “hüküm ver” anlamında kullanılmıştır. Yûsuf Sûresi 41. âyetinde قَضَى الْأَمْرَ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ifadesinde “iş bitirildi” anlamında yer alır. Âl-i İmrân Sûresi 47. âyetinde قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا ifadesinde “irâde etmek” anlamında kullanılmıştır. Kasas Sûresi 44. âyetinde قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْغُرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَى مُوسَى الْأَمْرَ ifadesinde “ahid/söz vermek” anlamında kullanılmıştır.⁵⁸⁸

القَضَاء kelimesinin yer aldığı âyetlerde, bağlamın belirleyici bir unsur olarak dikkate alınması gerektiğinden, bu lafza, Kur’ân-ı Kerîm’de geçtiği her yerde aynı anlamı verme imkânı ortadan kalkmaktadır. Şâyet kelime, geçtiği cümlelerin siyâkına uygun bir anlamda tefsîr edilmezse ve her yerde “hükmetti” anlamı verilirse, bu durumda Allâh’a masiyetin emretmesini isnâd etmek gibi teolojik açıdan sakıncalı bir durum ortaya çıka-

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 2/266; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 5/22; Râzî, *et- Tefsîru’l-kebîr*, 7/66; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/370; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 1/161; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 3/71.

⁵⁸⁷ İbn Manzûr, “kdy”, 3665-3666.

⁵⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/51; İsfahânî, *Müfredâtü li elfâzi’l-Kurân*, 674676.

bilir ki bu, Allâh'a izâfe edilmesi câiz olmayan bir husûstur. Çünkü Allâh fuhşiyatı emretmez.⁵⁸⁹ Kurtubî bu açıklamalar ışığında İsrâ Sûresi'nin 23. âyetinde geçen قَضَى kelimisini de benzer bir şekilde tefsîr etmiştir.

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ ﴿٢٣﴾ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٤﴾ *“Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti. Onlardan biri veya ikisi senin yanında yaşlanırsa onlara öf bile deme! Onları azarlama! İkisine de gönül alıcı güzel sözler söyle.”*⁵⁹⁰ âyetinde yer alan قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ifadesinde de kelimenin anlamı özellikle bağlam dikkate alınarak tayîn edilmelidir. Bu bağlamda, âyetin genel anlamı şu şekilde ifade edilmektedir: *“Rabbin, yalnızca O'na kulluk etmenizi ve anne babaya iyi davranmanızı emretti.”* Âyetin devamında yer alan buyruklar, açıkça birer dînî ve ahlâkî yükümlülük niteliği taşımaktadır. Eğer “قَضَىٰ” kelimesi bu bağlamda “hüküm verdi” ya da “takdîr etti” şeklinde anlaşılacak olursa, âyetin hitâb tarzı ve anlam bütünlüğüyle uyuşmayan bir sonuç ortaya çıkar. Bu sebeple burada geçen “قَضَىٰ” kelimesinin “emretmek” (أمر) anlamında kullanıldığı görüşü, klasik dönem tefsîr otoriteleri arasında da kabul görmüştür. Nitekim bu yorumu destekleyen İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî ve Katâde gibi erken dönem müfessirleri, burada geçen قَضَىٰ nın bir “hüküm” değil, “emir” anlamı taşıdığını vurgulamışlardır.⁵⁹¹

Ayrıca, İbn Mes'ûd'un mushafında bu kelimenin “وصى” (vasiyet etti, emretti) şeklinde yer alması da⁵⁹² kelimenin “emir” anlamına geldiğini destekleyen önemli rivâyetlerdendir.⁵⁹³

Sonuç olarak, İsrâ Sûresi 23. âyetinde geçen “قَضَىٰ” lafzı, içinde yer aldığı siyâk dikkate alındığında bu kelimenin “emretmek” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu da bize, müşterek lafızların anlam tayîninde bağlamın belirleyici ve vazgeçilmez bir unsur olduğunu bir kez daha göstermektedir.

⁵⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 13/51.

⁵⁹⁰ el-İsrâ 17/23.

⁵⁹¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/26; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/542; Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 3/233; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/126; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/139; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 13/50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/444.

⁵⁹² İbn Abbâs, Ali ve bunların dışında başkaları da aynı kıraatle okumuşlardır. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 13/50.

⁵⁹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 7/26; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/542-543; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/139; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 13/50; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/444.

2.2.2.4 Harflerin Amaçlanan Anlamlarının Belirlenmesinde Bağlamın Etkisi

“Hurûfû'l-meânî” (حروف المعاني), Arap dilbilgisinin (nahiv) önemli bir bölümünü oluşturan ve kelimeler arasındaki anlam ilişkilerini kuran, tek başlarına müstakil bir anlamı olmayan, ancak isimlerin ve fiillerin anlamlarını birbirine bağlayarak veya onlara çeşitli anlamlar katarak cümlelerin anlam bütünlüğünü sağlayan harflerdir.⁵⁹⁴ Bu kavram hem dilbilgisi (nahiv) hem de tefsîr ilimlerinde önemli bir yere sahiptir. Türkçedeki edatlara benzer bir işleve sahip olmakla beraber kapsamları ve kullanım çeşitlilikleri daha geniştir. Bu harfler, Arapça metinlerin doğru bir şekilde anlaşılması için hayâtî öneme sahiptir. Bir cümlenin anlamı, kullanılan hurûfû'l-meânî nin doğru bir şekilde tespît edilmesine ve bağlam içindeki işlevinin anlaşılmasına bağlıdır. Aynı hurûfû'l-meânî farklı bağlamlarda farklı anlamlar taşıyabilir.⁵⁹⁵ Tefsîr ilminde hurûfû'l-meânî, âyetlerdeki gramer yapısının ve bağlamsal anlamın doğru tespiti açısından büyük önem taşır. Özellikle Kurtubî, Zemahşerî ve Râgıb el-İsfahânî gibi müfessirler, bu harflerin farklı kullanımlarına dikkat çekmiş ve bunların bağlam içinde kazandıkları anlamları detaylıca açıklamışlardır.

Kurtubî Tefsîri'nde harflerin anlamlarının belirlenmesinde Kur'ân bağlamının tayîn edici rolünü, çeşitli örnekler üzerinden değerlendirmeye çalışacağız.

Örnek 1:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (173)
*Allâh size yalnızca murdar eti, kanı, domuz etini ve Allâh'tan başkasının adına kesilmiş olanı harâm kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allâh bağışlayan ve esirgeyendir.*⁵⁹⁶
Âyetinde geçen إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ibâresinde yer alan إِنَّمَا edatının kullanımı, harâm kılınan husûsların sınırlarını belirlemek açısından önemlidir.⁵⁹⁷ Arap dilinde tahsîs (sınırlama) ifade eden bu edat hem olumlamayı hem de olumsuzlamayı içeren yapısıyla, kendisinden

⁵⁹⁴ Ebû Mûsâ Îsâ b. Abdilazîz b. Yelelbaht el-Cezûlî, *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye fi'n-nahvi*, thk. Şa'ban Abdulvehhab Muhammed (Riyâd: Matbaatu Ümmi'l-Kurâ), 4; Abbâs Hasan, *en-Nahvü'l-vâfî* (Dâru'l-Meârif), 1/68.

⁵⁹⁵ Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî el-Murâdî, *el-Cene'd-dânî fi' hurûfi'l-me'ânî*, thk. Muhammed Nedîm Fâzıl (Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 22-23.

⁵⁹⁶ el-Bakara 2/173.

⁵⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 5/191.

sonra gelen hükmün sadece o bağlamda geçerli olduğunu ifade eder.⁵⁹⁸ Türkçeye “ancak, sadece” şeklinde çevrilen “إِنَّمَا”, lafzî anlamının ötesinde bağlamsal sınır çizme işlevi görmektedir.

Bu bağlamda, ilgili âyetin öncesinde yer alan “*Ey îmân edenler! Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin temizlerinden yiye.*” (Bakara 2/172) ifadesiyle genel bir helâllik durumu bildirildikten sonra,⁵⁹⁹ “إِنَّمَا” edatının kullanıldığı âyet, bu genel izin kapsamında istisnâ edilen, yani harâm kılınan maddeleri tahsîs ederek hem hükmün sınırlarını belirlemekte hem de harâm olmayan yiyeceklerin zımnen helâl olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla, “إِنَّمَا” edatının bu konumda kullanımı, sadece sayılan gıda türlerinin (leş, kan, domuz eti ve Allâh’tan başkası adına kesilenler) harâm olduğunu bildirmekle kalmaz, aynı zamanda bu sayılanların dışında kalan tüm yiyeceklerin helâl olduğu hükmünü de “mefhûmü’l-muhâlefet” (karşıt anlam çıkarımı) yöntemiyle ortaya koyar.⁶⁰⁰ Bu ifade, Kur’ân’daki hüküm bildiren ifadelerin içinde bulundukları bağlama göre nasıl sınırlandırıldığını ve anlam kazandığını gösteren önemli bir anlatım biçimidir.

Âyetin devamında gelen “*Kim çaresiz kalırsa, saldırmamak ve sınırı aşmamak kaydıyla (bunlardan yiyebilir). Şüphesiz Allâh çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.*” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde, إِنَّمَا edatı harâm kılınanların esâs ve genel hüküm olduğunu, ancak zorunluluk hallerinde bu hükmün geçici olarak kalkabileceğini de gösterir. Yani, harâm kılınanlar aslında bunlardır, ancak istisnâî durumlarda ruhsat vardır.

Kurtubî ve İbn Arabî gibi müfessirler, bu edatın bağlam içinde harâmıların kapsamını muhâtabın anlayabileceği en açık şekilde belirlediğini ifade etmişlerdir. Ayrıca âyetin En’âm Sûresi 145. âyet ile de desteklenmiş olması, bu bağlamın Kur’ân’ın genel yapısıyla uyumlu olduğunu göstermektedir.⁶⁰¹

Sonuç olarak إِنَّمَا edatı, siyâk içinde harâm kılınan yiyeceklerin kesin bir şekilde sınırlandırıldığını, bunların dışındaki temiz ve helâl olanların serbest olduğunu ve zorunluluk hallerinde bu hükmün geçici olarak kalkabileceğini güçlü bir şekilde ifade eder. Bu

⁵⁹⁸ Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 1/243; Kâdî Muhammed b. Abdullâh Ebû Bekr b. eArabî el-Meâfirî el-İşbîlî el-Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003), 1/76; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/22.

⁵⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 1/622.

⁶⁰⁰ Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/76-77; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/22; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 2/77-79; İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/115.

⁶⁰¹ Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/77; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/22.

edat, âyetin hükmünün anlaşılması ve yorumlanması açısından merkezî bir öneme sahiptir.

Örnek 2:

Kurtubî, Bakara Sûresi 236. âyetinde geçen “وَ” (veya) edatının anlamını bağlam içinde değerlendirirken, bu edatın “وَ” (ve) anlamında kullanıldığını belirtir. Bu yoruma göre, لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسَعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْفَقِيرِ قَدْرَهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ (236) *“Kadınları boşarsanız, onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız mâlî bir sorumluluğunuz yoktur. Zengin gücü yettiği kadar, eli darda olan da gücü yettiği kadar olmak üzere, onlara makûl, gönül alıcı bir şeyler verin; iyiler için bu bir borçtur.”*⁶⁰² âyetindeki “مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً” ifadesi, “onlarla birleşmemiş ve mehir de belirlememiş olursanız” şeklinde anlaşılmalıdır.⁶⁰³ Kurtubî, bu kullanımı desteklemek için Kur’ân’daki benzer örneklerle atıfta bulunur: (4) وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ *“Nice memleketler helâk ettik ki, azâbımız onlara geceleyin yahut gündüzün istirahat ederlerken geldi.”*⁶⁰⁴ âyetinde “وَ” edatı, “وَ” anlamında kullanılarak “geceleyin ve onlar gündüz istirahat ederken” şeklinde anlaşılır. (147) وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ *“Ve onu yüz bin veya daha çok sayıda kişiye gönderdik.”*⁶⁰⁵ âyetinde de “وَ” edatı, “وَ” anlamında kullanılarak “yüz bin ve daha fazlasına” şeklinde yorumlanır.⁶⁰⁶ (24) فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَافِرًا *“Onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre boyun eğme.”*⁶⁰⁷ âyetinde “وَ” edatı, “ve” anlamında yorumlanarak, “günahkâr ve nanköre boyun eğme” şeklinde anlaşılabilir. Benzer şekilde وَإِنْ كُنْتُمْ... *“Eğer hasta iseniz veya yolculukta iseniz yahut biriniz ayak yolundan gelmişse...”*⁶⁰⁸ âyetinde de “وَ” edatı, “ve” anlamında yorumlana-

⁶⁰² el-Bakara 2/236.

⁶⁰³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü ehli’s-sünne*, 2/195; Ebü’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *el-Kitâbu’l-Vesît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Şeyh Ahmed Abdu’l-Mevcûd vd. (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1415/1994), 1/347; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî vd. (Riyâd: Dâru’l-Vatan, 1424/2003), 1/490.

⁶⁰⁴ el-A’râf 7/4.

⁶⁰⁵ es-Saffât 37/147.

⁶⁰⁶ Nîsâbûrî, *el-Kitâbu’l-Vesît fî tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, 1/347; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 6/476. Fahreddîn er-Râzî, Bakara Sûresi 236. âyette geçen “وَ” edatının anlamı bağlamında yapılan yorumlarda, bu edatın “وَ” (ve) anlamında kullanıldığını dair görüşlere atıf yapar. Söz konusu görüş için Saffât Sûresi 147. âyetinin de delil olarak getirildiğini belirtir. Ancak er-Râzî, bu tür bir yorumun temellendirmeden yoksun, zorlama bir te’vîl olduğunu vurgular ve bu yaklaşımın kesin olarak hatalı olduğunu ifade eder.

⁶⁰⁷ el-İnsân /24

⁶⁰⁸ en-Nisâ 4/43.

rak, “hasta ve yolculukta iseniz ve biriniz ayak yolundan gelmişse” şeklinde anlaşılabilir.⁶⁰⁹ Ayrıca وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ (146) *“Yahûdilere mahsûs olmak üzere bütün tırnaklı hayvanları harâm kıldık. Sırtlarında yahut bağırsaklarında taşıdıkları ya da kemiğe karışan yağlar hariç olmak üzere, sığır ve koyunun ise iç yağlarını onlara harâm kıldık. Taşkınlıkları yüzünden onları böyle cezalandırdık. Biz elbette doğru sözlüyüz.”*⁶¹⁰ Âyetinde de “أَوْ” edatı, “ve” anlamında yorumlanarak, “sırtlarının taşıdığı ve bağırsaklarının içerdigi ve kemiğe karışmış olan” şeklinde anlaşılabilir.⁶¹¹

Kurtubî, bu tür kullanımların, Arapça’da “أَوْ” edatının bazen “و” anlamında kullanılabileceğini gösterdiğini belirtir. Bu bağlamda, Bakara 2/236 âyetindeki “أَوْ” edatının da benzer bir şekilde anlaşılması gerektiğini savunur. Ayrıca, âyetin devamında yer alan “وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً” ifadesi, daha önce mehir tayîn edilmiş kadınların boşanması durumunu ele alır. Bu tekrar, “أَوْ” edatının “و” anlamında kullanıldığını ve âyetin iki farklı durumu (mehir tayîn edilmemiş ve mehir tayîn edilmiş) kapsadığını gösterir.⁶¹²

Sonuç olarak, Kurtubî’nin tefsîrine göre, Bakara Sûresi 236. âyetindeki “أَوْ” edatı, “و” anlamında kullanılarak hem cinsel münâsebette bulunulmayan hem de mehir tayîn edilmeyen kadınların boşanması durumunu kapsamaktadır. Bu yorum, Arapça’daki edatların bağlama göre farklı anlamlar kazanabileceğini ve bu tür dilsel nüansların tefsîr çalışmalarında dikkate alınması gerektiğini göstermektedir.

2.2.2.5. Zamirin Merciinin Belirlenmesinde Bağlamın Etkisi

Örnek 1:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ (38)

“İnkâr edenlere söyle, eğer yaptıklarına son verirlerse geçmiş günahları bağışlanacaktır. Yaptıklarına devam ederlerse, daha öncekilere geçmişte ne yapıldığı bellidir!”⁶¹³ âyetinde geçen يَنْتَهُوا “Eğer vazgeçerlerse” âyetinin Hz. Peygamberle savaşanlarla ilgili

⁶⁰⁹ İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el- İsfahânî*, 490.

⁶¹⁰ el-En’âm 6/146.

⁶¹¹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/161-162.

⁶¹² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/162.

⁶¹³ el-Enfâl 8/38.

olduğunu söyleyenler olduğu⁶¹⁴ gibi siyâk açısından değerlendirildiğinde, bu ibârenin küfürden vazgeçmeyi ifade ettiğini söyleyen müfessirler de olmuştur. Aynı âyetin devamında yer alan *يُغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ* “onlara geçmişteki (günahları) bağışlanır” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde, ilâhî mağfiretin ancak inkârı terk eden, yani tevbe ederek îmâna yönelen kimseler için geçerli olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.⁶¹⁵ İmâm Kurtubî, İbn Atıyye’den naklen bu yorumu te’yîd ederek, “إِنْ يَنْتَهُوا” ifadesinin anlamının, âyetin devamında yer alan *يُغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ* ibâresiyle açıklık kazandığını belirtmiştir. Zira geçmişteki fiillerin bağışlanması, yalnızca küfrün terk edilip îmâna yönelme şartıyla mümkün olan bir ilâhî tasarruf olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda bağışlanma, mutlak değil; îmân temelli bir şartlılık içinde anlaşılmaktadır.⁶¹⁶ Bu yorum, bağışlanmanın ancak îmân temelinde işleyen bir süreç olduğuna işâret eden siyâk ilişkisiyle de uyumludur.

Bu anlam, Müslim’in Sahîh’inde yer alan ve Amr b. el-Âs’ın ölüm döşegindeki sözlerini aktaran rivâyetle de pekiştirilmektedir. Bu rivâyete göre Amr b. el-Âs, Rasûlüllâh’a olan şiddetli düşmanlığını hatırlatarak, eğer o hâl üzere ölseydi cehennemlik olacağını ifade eder. Ancak İslâm’ı kabul ettikten sonra, Rasûlüllâh’tan günahlarının bağışlanmasını şart koşunca, ona “İslâm, öncesindeki günahları siler” buyruğuyla karşılık verilmiştir.⁶¹⁷

Bu rivâyet, Enfâl 38. âyetle doğrudan ilişkilidir. Zira âyette yer alan “eğer vazgeçerlerse” şartı, sadece savaştan ya da düşmanlıktan değil, bu düşmanlığın temel kaynağı olan küfürden dönüşü ifade eder. Nitekim bağışlama vaadi de bu dönüşü bağli kılınmıştır. Rasûlüllâh’ın (s.a.s.) Amr’a hitâben söylediği “İslâm önceki günahları siler” sözü, bu ilkeyi hadîsi şerîf düzeyinde pekiştirmekte; yani îmâna yönelişin, geçmişin tamamen silinmesiyle sonuçlanan bir ilâhî rahmet kapısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Dolayısıyla Enfâl 38. âyetin siyâkı, İslâm’a girişin bağışlama için vazgeçilmez bir ön koşul olduğunu açıkça ortaya koyar ve bu bağlam hadîsi şerîflerle de güçlü biçimde desteklenir. Bu, sadece savaştan müşriklere değil, genel olarak inkârda ısrar eden tüm

⁶¹⁴ Herâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/65; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/219; Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/93.

⁶¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 2/270; Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî *el-Cessâs Ahkâmu’l-Kur’ân* thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn (Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye 1415/1994), 2/360; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/219-220.

⁶¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 2/527; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/500; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 9/552.

⁶¹⁷ Müslim, “Kitâbu’l-Îmân”, (No. 121); Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/501.

kimselere yönelik bir ilâhî çağrıdır. İslâm'ın getirdiği bağışlama ilkesi, ancak bu çağrıya olumlu yanıt verildiğinde geçerlilik kazanır.

Örnek 2:

ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ
(69) *Sonra her türlü besleyici ürünlerden ye; Rabbinin koyduğu kanunlara boyun eğerek çizdiği yollardan git!* Onların karınlarından, farklı renk ve çeşitlerde şerbet (kıvamında bir sıvı) çıkar ki onda insanlara şifâ vardır. İşte bunda da düşünen bir topluluk için açık delil bulunmaktadır.”⁶¹⁸ âyetinde geçen مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ ifadesinde yer alan فِيهِ zamirinin mercii konusunda müfessirler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu zamirin Kur’ân’a râci olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, anlam “Kur’ân’da insanlar için bir şifâ vardır.” şeklinde olmaktadır.⁶¹⁹ Bu yorumu benimseyenler arasında İbn Abbâs, Hasan, Mücâhid, Dahhâk, Ferrâ ve İbn Keysân gibi isimler bulunmaktadır.⁶²⁰ Nehhâs bu görüş için şöyle demiştir: “Bu da güzel bir görüştür. Yahut size kıssa olarak aktardığımız âyetler ve delillerde insanlar için bir şifâ vardır” şeklinde de anlaşılabılır.⁶²¹

Bazı müfessirler de bu zamirin bala râci olduğunu belirtmişlerdir.⁶²² Kâdî Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, bu görüşe itiraz ederek, zamirin Kur’ân’a râci olduğu yönündeki yorumun zayıf bir ihtimâl olduğunu ifade etmiştir. İbnü’l-Arabî, bu görüşün ilgili şahıslardan sahîh bir şekilde rivâyet edildiği kanâatinde değildir. Şâyet naklen sahîh olsa bile, aklen kabul edilebilir değildir. Çünkü âyetin bütün bağlamı bal hakkında olup, Kur’ân’a dair herhangi bir atıf bulunmamaktadır.”⁶²³

İbn Atıyye, bu bağlamda, bazı câhil kimselerin âyeti Ehl-i Beyt ve Benî Hâşim’e hamlederek, “onlar nahl (arı), şerâb ise Kur’ân ve hikmettir” şeklinde yorumladıklarını nakletmiştir. Bu yorumu Abbâsî halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr’un meclisinde dile getiren bir kişiye, toplantıya katılanlardan biri şu cevabı vermiştir: “Allâh yemeğini ve içeceğini

⁶¹⁸ en-Nahl 16/69.

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 6/532; Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd b. Mansûr*, 6/60; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/289-290; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/618-619.

⁶²⁰ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 3/406; Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/138.

⁶²¹ Nehhâs, *Meâni’l-Kur’ân*, 4/84; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/367-368.

⁶²² Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 6/532; Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd b. Mansûr*, 6/61; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/289-291; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/618-619; Mâlikî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/136-138.

⁶²³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14/291; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/368.

Benî Hâşim'in karınlarından çıkanlardan kılın!" Bu söz meclistikeleri güldürmüş, o iddia sahibi ise mahcûp olmuş ve sözünün saçmalığı ortaya çıkmıştır.⁶²⁴

Âyetin bağlamı dikkate alındığında, zamirin nereye râci olduğu konusu hem lafzî hem de anlam açısından önem arz etmektedir. İmâm Kurtubî ise bu husûsa dikkat ederek âyetin bağlamını esâs almış ve cumhûr tarafından kabul edilen görüşü⁶²⁵ benimsemiştir. Bu görüşe göre, zamir "şerâb" kelimesine râci olup, bal anlamına gelir. Yani, balda insanlar için bir şifâ vardır. İmâm Kurtubî, bu görüşün daha sağlam bir görüş olduğunu kabul etmiştir.⁶²⁶

Sonuç olarak, "فيه" zamirinin balı işâret ettiği görüşü, âyetin bağlamı ve içeriği dikkate alındığında daha güçlü ve tutarlı bir yorum olarak kabul edilmektedir.

2.2.2.6. Hazif ve Onun Takdîrinde Bağlamın Etkisi

Arap dilinde حذف kökü, etimolojik olarak "kesmek", "koparmak" ve "atmak" anlamlarını ihtivâ eder. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab* adlı eserinde, bu kelime genellikle bir nesnenin uç kısmından kesilmesi veya bir bütünün kenarından çıkarılıp atılması anlamında tanımlanmıştır. Nitekim الحذافة terimi, "bir şeyden kesilerek ayrılan ve dışlanan parçayı" ifade eder. حذف الشيء يحذفه حذفاً terkîbi, sözlüklerde "bir şeyi uç kısmından kesmek" şeklinde açıklanırken; حذف رأسه بالسيف örneğinde ise, "başını kılıçla kesmek" anlamı mecâzî ve doğrudan kullanımlarıyla yer bulur. أَذُنٌ حَنْفَاءُ ifadesi ise, "sanki bir kısmı kesilmiş gibi görünen –yani eksik/kırılmış– kulak" anlamına gelir. Yine الحذفة kelimesi, kumaştan kesilmiş parça için kullanılırken; وقد اُخْتُذِفَ ifadesi de "onu kesip çıkardı" şeklinde anlamlandırılmaktadır.⁶²⁷ Bu kökenler bağlamında, حذف kelimesinin aslî manası, bir şeyin bütünlüğünden bilinçli biçimde bir parçanın çıkarılması temeline dayanmaktadır. Bu tanımlar, حذف kelimesinin genellikle üç temel anlamı içerdiğini gösterir:

- a. Kesme القطع: Bir şeyin ucundan kesilmesi.
- b. Koparma القطف: Bir parçanın alınması veya koparılması.
- c. Atma الطرح: Bir şeyin atılması veya düşürülmesi.

⁶²⁴ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/407; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 12/368.

⁶²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 3/406.

⁶²⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, 12/368-369.

⁶²⁷ İbn Manzûr, "hzf", 810-811.

Terim olarak حذف, bir kelime veya cümleinin bir bölümünün ya da tamamının, anlamın anlaşılmasını sağlayan bir delile dayanarak metinden çıkarılmasıdır. Nahiv âlimlerinin “delilsiz hazf” olarak nitelendirdiği ve “iktisâr” (kısaltma) terimiyle ifade edilen durum ise, bu bağlamda tartışmalıdır. Çünkü bu tür ifadelerde, aslında tam anlamıyla bir hazf söz konusu değildir. Zira anlamı tamamlayan bir unsur metinde açıkça yer almasa da bağlamdan veya kullanımdan çıkarılabilir. Hazf ile îcâz arasında belirgin bir fark bulunmaktadır. Hazf, metinde eksiltelen bir unsurun, bağlam veya delil aracılığıyla takdîr edilmesini gerektirir.

Örneğin, *وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ* “köye sor” ifadesinde aslında “köy halkına sor” anlamında bir takdîr vardır. Burada “halk” kelimesi hazfedilmiş, ancak bağlamdan anlaşılması beklenmiştir. Buna karşılık îcâz, az lafızla çok anlamı kendi içinde toplayan ifadeler için kullanılır, yani îcâzda anlam, az sözle doğrudan verilir, dışarıdan bir takdîre ihtiyaç duyulmaz.⁶²⁸

Hazf konusu, beş ana başlık altında incelenmektedir: Faydaları, sebepleri, delilleri, şartları ve türleri.

Hazfın başlıca faydalarından biri, ifade edilen anlamın etkisini ve yüceliğini artırmasıdır. Çünkü Hazf, anlamı gizli bırakarak okuyucunun veya dinleyicinin zihnini farklı ihtimâller üzerinde düşündürür ve merak uyandırır. Ancak zihin, murat edileni tam olarak kavrayamayınca, o anlam daha da önem kazanır ve zihinde daha yüksek bir yer edinir. Dikkat edilirse, hazf edilen unsur açıkça zikredildiğinde, zihinde oluşan tüm ihtimâller ortadan kalkar ve sadece belirtilen mana kalır.⁶²⁹

Zerkeşî ayrıca hazfın diğer faydalarını da şu şekilde sıralamaktadır. Hazf edilen unsurların zihinsel çıkarımıyla elde edilen anlamlar, estetik haz duygusunu artırmakta ve bu süreç, bireyin idrâkine dayalı olarak daha yoğun ve etkili bir deneyim sunmaktadır. Gizli bırakılan anlamların çaba ve gayretle açığa çıkarılması, ödüllendirici bir süreç olarak değerlendirilmiş; bu bağlamda, açıkça ifade edilen neden ile istinbât yoluyla ulaşılan illet arasında bilgisel açıdan fark bulunduğu belirtilmiştir. Îcâz ve ihtisâr (kısaltma) arayışı doğrultusunda, daha az lafızla daha çok ve kapsamlı bir anlamın ifade edilmesi imkânı doğar ki, bu da metne anlam yoğunluğu kazandırır. Hazf, hitâbet ve ifade kudretini teşvîk edici yönüyle dikkat çeker. Bu bağlamda İbn Cinnî, hazfî “Arapçanın cesareti”

⁶²⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/102.

⁶²⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/104.

şeklinde nitelendirerek, onun dilin doğasında yer alan söylem kabiliyetini ortaya koyduğunu belirtmiştir. Hazf, yerinde ve bağlama uygun gerçekleştirildiğinde, zihinsel etkisi çoğu zaman lafzen zikredilmesinden daha güçlü olabilir. Nitekim Abdülkâhir el-Cürcânî, “Bir kelime, hazf edilmesinin uygun olduğu yerde hazf edilmişse, onun hazf edilmesi zikredilmesinden daha güzeldir” diyerek bu husûsa dikkat çeker.⁶³⁰ Zerkeşî hazfın sebepleri, delilleri, şartları ve türleri ile ilgili de detaylı bilgi sunmuştur.⁶³¹

Hazfın birtakım şartları bulunmaktadır. Bu şartlardan biri, hazfedilen unsurun ya doğrudan lafzî bir unsurla ya da metnin siyâkî yapısı aracılığıyla anlaşılabilir kılınmasıdır. Aksi hâlde, hazfedilen ögenin anlamlandırılması mümkün olmayacak, bu da ifadenin anlam bütünlüğünü zedelemesine ve muğlaklık oluşturarak sözün anlaşılmasına sebebiyet verecektir. Böyle bir durumda, söz belâğat vasfını kaybeder. Nitekim dil âlimlerinin, “Hazfedilen unsura, metinde kalan ifadeler içinde mutlaka bir delâlet bulunmalıdır” şeklindeki değerlendirmesi de bu duruma işâret etmektedir.⁶³² Örneğin, قَالُوا سَلَامًا “dediler ki: selâm”, yani سلمنا سلاما “Biz selâm verdik” anlamında olup, fiil hazfedilmiştir. Benzer şekilde, “وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا” âyetinde de أَنْزَلَ خَيْرًا “hayr indirdi” şeklinde takdîr edilir ve bu da fiilin hazf edilerek cümlelerin bağlamla tamamlandığı örneklerden biridir.⁶³³

Bu tür kullanımlarda, hazf edilen unsurun bağlamdan istinbât edilmesi, metnin lafzî yoğunluğunu azaltmakla birlikte, anlam bütünlüğünde herhangi bir eksikliğe yol açmamaktadır.

Kurtubî, hazfî takdîr ederken, lafız yapısına (nazım) ve siyâka uygun olan unsurları esâs alarak istidlâlde bulunmuştur.

Örnek 1:

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفوا فيه وَمَا اختلف فيه إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اختلفوا فيه مِنْ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (213) “İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allâh, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi.

⁶³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/105.

⁶³¹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/105-134.

⁶³² Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 3/111.

⁶³³ Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Mevsûatu keşşâf istilâhâtî 'l-fünûn ve 'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc (Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1416/1996), 1/637.

Ancak kendilerine apaçık gerçekler geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden, o kitâp hakkında anlaşmazlığa düşenler de onun kendilerine verildiği kimselerden başkası değildi. Sonra Allâh onların, üzerinde ayrılığa düştükleri gerçeği, kendi izniyle mü'minlerin bulmasını sağladı. Allâh dilediğini doğru yola iletir.”⁶³⁴ âyetinde geçen كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً “insanlar tek bir ümmet idi.” ifadesinde yer alan “insanlar” kavramının kimleri kapsadığı husûsu müfessirler arasında ihtilâf konusu olmuştur. Müfessirler arasında bu ifadede maksadın kimler olduğu husûsunda farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Bazı müfessirler burada kastedilenlerin kâfirler olduğunu savunurken,⁶³⁵ bazıları mü'minlerin kastedildiğini ileri sürmüştür.⁶³⁶

Bazıları şöyle demiştir: Onlar, Âdem ile Nûh arasında yaşayan kimselerdir ki, bunlar on nesil boyunca hep hak üzere bir şeriat üzere idiler ancak daha sonra ihtilâfa düştüler.⁶³⁷ Diğer bazıları ise şöyle demiştir: Bu ifadenin anlamı, insanların Âdem'in soyundan çıkarıldığı gün tek bir dîn üzere tek bir ümmet olmalarıdır. Allâh, onları Âdem'e arz etmiştir.⁶³⁸

Bazı müfessirler, Bakara Sûresi 213. âyetinde geçen “insanlar tek bir ümmet idi” ifadesinin, Nûh ve onunla birlikte gemide bulunan mü'minleri kastettiğini belirtmişlerdir. Bu görüşe göre, Nûh'un vefâtından sonra bu mü'minler arasında ihtilâflar ortaya çıkmıştır. İbn Abbâs'tan nakledilen bir rivâyette ise, Nûh'un gönderildiği dönemde insanların tamamının küfür üzere tek bir ümmet olduğu ifade edilmiştir.⁶³⁹ Başka bir rivâyette de İbrâhîm döneminde insanların hepsinin kâfir olduğu ve İbrâhîm'in câhiliye ortamında doğduğu belirtilmiştir. Allâh Teâlâ İbrâhîm'i ve diğer bazı peygamberleri bu ortamda göndermiştir. Bu bağlamda, “kâne” fiili, geçmişte tamamlanmış bir durumu ifade etmektedir.⁶⁴⁰

Âyette “insanlar” ifadesini mü'minler olarak değerlendiren müfessirler, metinde zımnen bulunduğu kabul edilen فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ “ihtilâfa düştüler, bunun üzerine Allâh peygamberleri gönderdi” ibâresini takdîr ederler. Bu takdîre göre âyetin anlamı şu şekilde

⁶³⁴ el-Bakara 2/213.

⁶³⁵ Süddî, *Tefsîru's-Süddî el-kebir*, 147; Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 1/284; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/107; İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 440.

⁶³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/624-625; Geniş bilgi için bk. Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, 6/372-373; İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 440.

⁶³⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/621-623; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/286.

⁶³⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/623-624; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/107; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/286.

⁶³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/107; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/286.

⁶⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/405.

olur: “İnsanlar hak dîni üzereydiler, sonra ihtilâfa düştüler, bunun üzerine Allâh peygamberleri gönderdi.” Bu hazfe delil olarak, âyetin siyâkında geçen وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ “O konuda, kendilerine kitâp verilenlerden başkası ihtilâfa düşmedi” ifadesi gösterilmektedir. Buna göre, kitâp verilenlerin ihtilâfa düştüklerinin beyân edilmesi, “insanlar” kelimesiyle kast edilenlerin îmân üzere bulunan mü’minler olduğu anlaşılır⁶⁴¹ ve mahzûf olduğu varsayılan ifadenin, âyetin metnine yerleştirilmesiyle âyetin metni ve anlamı şu şekilde olur: كَانِ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً عَلَى الْإِيمَانِ فَاخْتَلَفُوا فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ “İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allâh, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitâbı indirdi.”⁶⁴²

Bu örnekte Kurtubî, bazı müfessirlerin, âyette zımnî yer aldığı kabul edilen فَاخْتَلَفُوا ifadesiyle bir hazfın takdîr edildiği yönündeki görüşüne yer vermektedir. Söz konusu hazfın meşrûiyeti ise, âyetin kendi bağlamında geçen ve bu anlamı açıkça destekleyen وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ “O konuda, kendilerine kitâp verilenlerden başkası ihtilâfa düşmedi” ifadesiyle temellendirilmektedir. Bu hazf takdîrini destekleyen bir diğer delil de şu âyette geçen ifadedir: “İnsanlar ancak tek bir ümmetti, sonra ihtilâfa düştüler”⁶⁴³ Zira Kur’ân’ın bir bölümü diğerini açıklar ve her iki âyetin amacı ve bağlamı da benzerlik göstermektedir.⁶⁴⁴

Örnek 2:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ
 الْقِيَامَةِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ (180)
 “Allâh’ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın bunun kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar, bilâkis bu onlar için kötüdür. Cimrilik ettikleri mâl kıyâmet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerin ve yerin mîrâsı Allâh’ındır. Allâh yaptıklarınızdan haberdardır.”⁶⁴⁵
 Âyetinde geçen وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ kelimesi, nahiv açısından merfû bir konomdadır ve cümlelerin birinci mef’ûlü hazfedilmiştir. Halîl, Sîbeveyhi ve Ferrâ’ya göre, cümlelerin anlamı “bencillik onlar için hayırlıdır” şeklindedir, yani “benciller bencilliğin kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.” Burada dilbilimciler ve müfessirler, fiilin

⁶⁴¹ Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 1/107; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/286; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/405; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/255.

⁶⁴² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/405.

⁶⁴³ Yûnus 11/19.

⁶⁴⁴ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 124.

⁶⁴⁵ Âl-i İmrân 3/180.

(يَحْسَبْنَ - sanmasınlar) doğrudan bir nesneye (mef'ûlün bih) ihtiyacı olmasına rağmen, bu nesnenin açıkça zikredilmediğini belirtirler. Çünkü hazfedildiği söylenen البخل “bencillik” kelimesi, âyetin siyâkında geçen “يُخْلُونَ” fiiliyle zaten ima edildiği için hazif yapılmıştır.⁶⁴⁶ Dolayısıyla, âyetin tam takdîri şu şekilde olur: لا يحسن الذين يخلون بما آتاهم الله من فضله البخل خيرًا لهم Yani: “*Allâh’ın kendilerine lütfundan verdiği şeylerde cimrilik edenler, bu tutumlarının kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar.*” Bu kullanım, “Kim doğru davranırsa bu onun için daha hayırlıdır” ifadesindeki gibi olup, burada da “doğruluk” kelimesi hazfedilmiştir. Aynı şekilde şu beyitte de benzer bir yapı görülür:⁶⁴⁷

إِذَا نُهِىَ السَّفِيهُ جَرَى إِلَيْهِ

وخالَفَ وَالسَّفِيهُ إِلَى خِلَافٍ

“Câhile yasak getirildiğinde hemen ona koşar;

Ve muhâlefet eder. Çünkü câhil karşı gelmeye meyillidir.”⁶⁴⁸

Burada السفه “câhillik” lafzen zikredilmemiştir. Çünkü zaten السَّفِيهُ “câhil” kelimesi, hazfedilen السفه anlamını açıkça yansıtmaktadır.

Hamza’nın تَحْسَبَنَّ (muhâtab kipte) şeklindeki kırâatî⁶⁴⁹ ise Nehhâs tarafından zayıf kabul edilmiştir. Taberî de muhâtab kipte okunan kırâatin daha doğru olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵⁰ Bu kırâat şu şekilde takdîr edilir: “*Bencil kimselerin bencilliğinin kendileri için hayırlı olduğunu sanma.*” Zeccâc, bu yapıyı وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ “şehre sor” âyetine benzetmiştir.⁶⁵¹ Ayrıca âyette geçen “هو” zamiri Basralılara göre “fasıla”, Kûfeli nahivcilere göre ise “îmâd” (cümle unsurları arasında bağlantı kuran edat) olarak değerlendirilmiştir. Nehhâs’a göre, “هو خير لهم” ifadesi Arapçada mübtade-haber yapısında bir cümle olarak da değerlendirilebilir.⁶⁵²

⁶⁴⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/267; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 1/492; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, 1/191; İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el- İsfahânî*, 3/1011.

⁶⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/438.

⁶⁴⁸ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/268; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/437; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, 1/191.

⁶⁴⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/266-267; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 1/493; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, 1/190.

⁶⁵⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 6/268-629.

⁶⁵¹ Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 1/493.

⁶⁵² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/438.

Ayrıca, âyetin devamında سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ifadesiyle, “cimrilik ettikleri şeyin kıyâmet günü boyunlarına dolanacağı” belirtilmektedir. Bu da hazfedilen mef’ûlün “cimrilik” olduğunu desteklemektedir.⁶⁵³

Sonuç olarak, bu tür hazifler, Arap dilinde sıkça görülür ve anlam netliğinden bir şey kaybettirmez, aksine lafzî yoğunluğu azaltıp belâğatı artırabilir. Bu çerçevede âyette geçen “الَّذِينَ” kelimesi merfû bir konumda olup, cümlelerin birinci mef’ûlü olan “cimrilik” kelimesi hazfedilmiştir. Bu hazif, cümlelerin bağlamından ve dilin kullanım özelliklerinden anlaşılmaktadır.

2.2.2.7. Takdîm ve Te’hîr Üzerinde Bağlamın Etkisi

Takdîm ve te’hîr, belâğatın üslûplarından biri kabul edilmiştir. Çünkü bu üslûb, fesâhatteki yetkinliğini, söz üzerindeki hâkimiyetini ve sözün kendisine boyun eğdiğini göstermek amacıyla kullanılmıştır. Bu tarzın, kalplerde en güzel etkiyi bıraktığı ve en tatlı tadı verdiği kabul edilmiştir.⁶⁵⁴

Kur’ân’da kelime takdîmi ve te’hîri meselesi, Kur’ân’ın nüzûlünden bu yana müfessirlerin dikkatini çekmiş, hâlen de dikkat çekmeye devam etmektedir.

Selef âlimleri de Kur’ân’da takdîm ve te’hîr meselesine dikkat çekmiş, bu bağlamda çeşitli rivâyetler nakledilmiştir. Bu rivâyetler, hem Kur’ân’da takdîm ve te’hîr üslûbunun varlığını te’yîd etmekte hem de bu üslûbun anlam dünyasına ışık tutmaktadır. (55) *“O halde onların mâlları da evlâtları da seni imrendirmesin; çünkü Allâh onlara dünya hayatında bunlarla eziyet çekirtmeyi ... murat ediyor.”*⁶⁵⁵ ifadesi bu bağlamda ele alınmıştır. Müfessirlerden bazıları, bu âyetteki anlamın takdîm ve te’hîr yoluyla inşâ edildiğini ifade etmiş ve cümleyi şu şekilde yorumlamıştır: *“Dünyada mâlları ve evlâtları seni imrendirmesin; Allâh onları bunlarla âhirette azâblandırmak istemektedir.”*⁶⁵⁶ Bu yorum, lafzî dizilişten ziyâde bağlamsal anlamı esâs alan bir okuma biçimine işâret etmektedir.

Kur’ân’da takdîm ve te’hîr için verilecek birçok örnek vardır. Tevbe Sûresi 129. âyetinin lafzî sırasından farklı olarak, anlam açısından yeniden yapılandırılması gerektiği

⁶⁵³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 5/438.

⁶⁵⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi ’l-Kur’ân*, 3/233.

⁶⁵⁵ et-Tevbe 9/55.

⁶⁵⁶ Ferrâ, *Meâni ’l-Kur’ân*, 1/442; Taberî, *Câmiu ’l-beyân*, 11/500; Zeccâc, *Meâni ’l-Kurân ve i’râbuhu*, 2/454; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 5/388; Nehhâs, *Meâni ’l-Kur’ân*, 3/218.

ledir. “منطلق زيد” (Zeyd yola çıkmış) ve “ضرب عمروا زيد” (Zeyd Amr’ı dövdü) cümlelerinde görüldüğü üzere, “منطلق” kelimesi cümlede başta yer almasına rağmen, mübtede olan “زيد”in haberi konumundadır ve bu nedenle merfûdur. Aynı şekilde “عمروا” kelimesi de takdîm edilmiş olsa da mef’ûl olmaya devam eder ve mansûb olarak kalır. Dolayısıyla, takdîm edilen bu unsurların, nahiv açısından cümledeki rolleri değişmez.⁶⁶²

Bir de “te’hîr niyetiyle olmayan takdîm” vardır. Bu tür takdîmde amaç, lafzı yalnızca öne almak değil, aynı zamanda bir unsuru önceki hükmünden çıkarıp ona yeni bir hüküm vermek, onu başka bir gramatik konuma yerleştirmektir. Yani kelime, ait olduğu konumdan çıkarılarak farklı bir anlam ve i’râb kazandırılır. Bu tür kullanımlarda, iki ismin yerini değiştirip her birini farklı bir yapı içerisine yerleştirme söz konusudur. Bu tür yapılar, iki ismin de hem mübtede hem de haber olma potansiyeline sahip olduğu durumları ifade eder. Bu bağlamda, söz konusu unsurlardan birinin diğerine takdîm edilmesiyle cümlede farklı gramatik yapılar meydana gelir. Örneğin, “Zeyd” ve “el-muntalik” (yola çıkan) kelimelerinde olduğu gibi, kimi zaman “Zeyd yola çıkandır” (زيد المنطلق), kimi zaman da “Yola çıkan Zeyd’dir” (المنطلق زيد) şeklinde bir tertîb mümkündür. Bu örneklerde, “el-muntalik” kelimesinin öne alınması, onun önceki konumu olan haberlikten ayrıldığı varsayarak gerçekleşmemektedir; bilakis bu takdîm, söz konusu kelimeyi haber olmaktan çıkarıp mübtede konumuna yerleştirme amacı taşır. Aynı şekilde, “Zeyd” kelimesinin te’hîr edilmesi de onun mübtede konumunu koruduğu anlamına gelmez. Bu işlemle “Zeyd”, mübtede olmaktan çıkarılıp haber konumuna geçmiştir. Dolayısıyla bu tür takdîm ve te’hîr örneklerinde, sadece lafzî bir yer değişikliğinden değil, aynı zamanda gramatik ve anlamsal bir görev değişikliğinden söz edilir.⁶⁶³

Takdîm, bir şeyin önemine vurgu yapmak için yapılmaktadır. Bu bağlamda, takdîm olgusuna ilişkin olarak klasik dilbilgisi kaynaklarında esâs alınan yegâne ilkenin “önem ve ilgi” unsuru olduğu görülmektedir. Nitekim Sîbeveyhi, fâil ve mef’ûl bahislemini ele alırken şu ifadeyi kullanır: “Görünüşe göre, açıklanması kendileri açısından daha öncelikli olan unsuru öne alıyorlar, zira onun açıklanmasına daha fazla önem atfediyorlar. Her ne kadar her iki unsur da onlar için önemli olsa da...”⁶⁶⁴

Bu yaklaşım, takdîmin çoğu zaman sadece biçimsel bir süsleme değil, asıl olarak anlamı vurgulamak için yapılan bilinçli bir anlatım tercihi olduğunu gösterir. Buna göre,

⁶⁶² Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz fî ilmi’l-meânî*, 1/106.

⁶⁶³ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz fî ilmi’l-meânî*, 1/106-107.

⁶⁶⁴ Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz fî ilmi’l-meânî*, 1/107.

cümlede siyâk açısından daha önemli görülen unsur, muhâtabın dikkatini celbetmek üzere ön konuma yerleştirilir.

Takdîm ve te'hîr gibi yapısal tercîhler, metnin siyâkı üzerinden tespît edilebilmektedir. Kurtubî de tefsîrinde bu yöntemi benimseyerek, bağlamı esâs almış ve ilgili âyetlerde takdîm ve te'hîr uygulamalarına işâret etmiştir. Bu yaklaşımı, aşağıda verilecek örnekler üzerinden değerlendirilecektir.

Örnek 1:

Ra'd 38. âyetinde وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ (38) “Andolsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiştik. Allâh’ın izni olmadan hiçbir peygamber mucize getiremez. Süreli her şeyin bir kitâbı vardır.”⁶⁶⁵ âyetinde geçen لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ “Her ecelin bir kitâbı vardır” ifadesi, müfessirler nezdinde takdîm ve te'hîr bağlamında çeşitli şekillerde yorumlanmış. Bu bağlamda, bazı müfessirler bu ifadede takdîm ve te'hîr bulunduğunu belirtmişlerdir. Örneğin, Ferrâ ve Dahhâk gibi dil âlimleri, ifadenin anlamının لكل كتاب أجل “Her kitâbın bir eceli vardır” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır.⁶⁶⁶ Bu yoruma göre burada kastedilen “kitâplar”, peygamberlere indirilen vahiy metinleridir. Bu kitâplarla belirli bir süre amel edilir, ardından ya hükmü neshedilir ya da onlarla amel etmeye son verilir.⁶⁶⁷

Bu tür anlam tercîhlerini, Kur’ân’ın siyâkını göz önünde bulundurarak değerlendirenler olmuştur. Kurtubî, bu yorum için قِيلَ ifadesini kullanmakla beraber başka âyetlerde buna benzer ifadelerin olduğunu dile getirerek En’âm Sûresi’nin 67. âyetindeki لِكُلِّ نَبَأٍ مُسْتَقَرٌّ “Her haberin bir kararlaştırılmış vakti vardır” ifadeye atıfta bulunur. Bu da Kur’ân’ın siyâkına dayalı bir istidlâl örneğidir.⁶⁶⁸ Kurtubî’nin bu yorumuna göre, azâb kavimlerin isteğine bağlı olarak değil, Allâh tarafından takdîr edilen belirli bir vakitte iner. Buna karşılık bazı müfessirler, her sürenin Allâh katında yazılı bir hükme ve belirlenmiş bir ecele sahip olduğunu, hatta buna meleklerin dahi vakıf olamayacağını ifade

⁶⁶⁵ er-Ra'd 13/38.

⁶⁶⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/65.

⁶⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/558-559; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 6/351; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/87; Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 19/50; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 2/500.

⁶⁶⁸ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku'l-Kur'ânî ve eseruhu fi tefsîri'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 130.

etmiştir.⁶⁶⁹ Bu benzerlikler, Kur’ânî ifadelerin bağlam içinde değerlendirilmesinin önemi ortaya koymaktadır.

Ancak, Dahhâk ve Ferrâ’nın takdîm ve te’hîrle ilgili bu yorumları, birçok müfessir tarafından kabul görmemiştir.⁶⁷⁰ Örneğin, İbn Atıyye, Kâdî Ebû Muhammed’den naklen, bu görüşün zorunlu olmadığını ve âyetin lafzının Kur’ân’ın tertîbiyle uyumlu olduğunu belirtmiş; bu sebeple bu görüşü reddetmiştir. O, ifadenin mevcut tertîbiyle anlamlı olduğunu savunmuştur.⁶⁷¹

Örnek 2:

Müfessirlerin ekseriyetine göre النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ (46) “Bu azâb, onların sabah akşam sokulacakları ateştir. Kıyâmet koptuğunda, “Firavun ailesini en şiddetli azâbın içine atın!” denilecek!”⁶⁷² âyetinin lafzî tertîbi, Firavun ailesinin dünya hayâtında kabir azâbına (sabah akşam ateşe sunulma) maruz kaldığını ve kıyâmet günü de daha çetin bir azâba sürükleneceğini göstermektedir.⁶⁷³ Ferrâ ise bu âyette takdîm ve te’hîr bulunduğunu söylemiştir. Ona göre âyetin doğru anlaşılması için cümleler şu şekilde sıralanmalıdır: «النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا» “Firavun ailesini en şiddetli azâbın içine atın. Onlar sabah akşam ateşe arz olunurlar.” Bu anlayışa göre, sabah akşam ateşe arz edilme olgusu âhirette gerçekleşecektir.⁶⁷⁴ Ferrâ’nın bu yorumu, lafzın sıralanışını değil, anlam önceliğini esâs alarak âhiret azâbını vurgulamaya yöneliktir.

Kurtubî, ilgili âyeti “Firavun ailesi sabah akşam ateşe arz olunurlar” şeklinde tefsîr ederek bu ifadenin dünya azâbına işâret ettiğini belirtmiş ve bu yoruma delâlet eden bazı hadîs rivâyetlerine yer vermiştir. Ardından Ferrâ’nın âyette takdîm ve te’hîr bulunduğu yönündeki görüşünü reddetmiştir. Çünkü Ferrâ bu yorumla ateşe arz edilmenin âhirette

⁶⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 12/87.

⁶⁷⁰ Râzî, *et- Tefsîru’l-kebîr*, 19/50; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/500.

⁶⁷¹ İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 3/316; Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 130.

⁶⁷² el-Mü’min 40/46.

⁶⁷³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 20/337-339; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 9/33; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/170; Râzî, *et- Tefsîru’l-kebîr*, 27/521-522.

⁶⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/366-367; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî, *Fethu’l-Kadîr* (Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1414/1993), 4/567.

gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Kurtubî ise, sözün siyâkına ve akışına dayanarak, bu yorumun çoğunluk âlimlerin görüşüne aykırı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁵

Örnek 3:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (11)

“Andolsun sizi yarattık, sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle, “Âdem’e secde edin” diye emrettik. İblîs’in dışındakiler secde ettiler. O secde edenler arasında yer almadı.”⁶⁷⁶ âyetinde yer alan لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ “Andolsun, sizi yarattık; sonra size şekil verdik, sonra da meleklerle: Âdem’e secde edin. diye emrettik.” ifadesi, müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Özellikle takdîm ve te’hîr ihtimâli çerçevesinde yapılan farklı yorumlar, âyeti daha iyi anlamak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca, وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ “Andolsun, sizi yarattık” ifadesinin muhâtabları konusunda müfessirler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu ifadenin yalnızca Hz. Âdem’i kastettiğini belirtmişlerdir; çünkü o, insanlığın atasıdır ve devamındaki “sonra sizi şekillendirdik” ifadesi de ona atfedilmiştir.⁶⁷⁷

Diğer bir görüşe göre, bu ifade Hz. Âdem ve Havvâ’yı kapsamaktadır. Zira Âdem topraktan, Havvâ ise onun kaburga kemiğinden yaratılmıştır ve ardından her ikisine şekil verilmiştir.⁶⁷⁸ Bir başka yorum ise, bu ifadenin Hz. Âdem ve onun zürriyetini kapsadığı yönündedir.⁶⁷⁹ Bu görüş, Mücâhid tarafından savunulmuş ve İbn Cüreyc ile İbn Ebî Necîh tarafından ondan rivâyet etmiştir. Nahnâs, bu görüşü en sahîh yorum olarak değerlendirmiştir. Mücâhid’e göre, insanlar Âdem’in sulbünden yaratılmış, ardından onlardan misak alınırken şekillendirilmişler.⁶⁸⁰

Müfessirler, وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ “Andolsun sizi yarattık” ifadesinin muhâtablarıyla ilgili ileri sürdükleri farklı görüşlerin ardından, âyetin devamında geçen meleklerin secdeyle emredildiği kısmın da bu muhâtablara yönelik olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁸¹ Bu yorum,

⁶⁷⁵ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 4/567; Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 131.

⁶⁷⁶ el-A’râf 7/11.

⁶⁷⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/78-79; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 4/367; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/162; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/89; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*, 3/6.

⁶⁷⁸ Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 2/321; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/162.

⁶⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/75-77; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 4/367; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/206.

⁶⁸⁰ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 2/378; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/162.

⁶⁸¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 2/377; Râzî, *et-Tefsîru’l-kebîr*, 14/206.

A'râf Sûresi'nin 172. âyetindeki “*Rabbin, Âdemoğullarından, onların sulbünden zürriyetlerini çıkarıp onlara kendilerini şahit tutmuştu...*” ifadesiyle desteklenmektedir. Ayrıca, “Allâh onları zerreler hâlinde çıkardı ve söz aldı” meâlindeki hadîs de bu anlayışı güçlendiren rivâyetler arasında yer almaktadır.⁶⁸²

Bu yaklaşıma göre, yaratılış ve şekillendirme süreci sadece Hz. Âdem’e değil, onun zürriyetine de şâmil olup, secde emri bu bütünlük içinde değerlendirilmelidir.

Bir diğer yoruma göre -ki bu yaklaşım, doğrudan inceleme konumuzu teşkil etmektedir- âyette takdîm ve te’hîr bulunmaktadır. Bu yoruma göre âyetin anlamı şu şekilde yeniden yapılandırılmalıdır: *وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ، ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ، ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ*, yani “*Sizi yarattık*” ifadesiyle Âdem’in yaratılması kastedilmekte, ardından “*Sonra meleklerle Âdem’e secde edin dedik*” ifadesi gelmekte ve nihâyet “*sonra sizi şekillendirdik*” şeklinde bir sıralama önerilmektedir.⁶⁸³ Bu yorumda, lafzî dizilim ile kronolojik sıra arasında bir farklılık olduğu kabul edilmekte ve âyetin doğru anlaşılabilmesi için takdîm ve te’hîr ilişkisine dikkat çekilmektedir.

İmâm Kurtubî, A'râf Sûresi'nin 11. âyetinde geçen *وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ* “*Andolsun, sizi yarattık, sonra size şekil verdik*” ifadesinin yorumunda, takdîm ve te’hîr yaklaşımını benimsememektedir. O, bu görüşünü Kur’ân’daki benzer âyetlerin siyâkına dayanarak temellendirmektedir.⁶⁸⁴ Örneğin, Mü’minûn Sûresi 12. âyette “*Andolsun, insanı çamurdan süzülüp çıkarılmış bir özden yarattık*” ifadesiyle Hz. Âdem’in yaratılışı, ardın-

⁶⁸² Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 9/162.

⁶⁸³ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 10/80-81. Taberî bu âyetteki takdîm ve te’hîr meselesini şöyle açıklamıştır: “Bazı kimseler, Arap dili konusundaki bilgisi zayıf olduğundan, bu ifadeyi takdîm ve te’hîr anlamında değerlendirmiş ve âyetin anlamının şöyle olduğunu iddia etmişlerdir: “Sizi yarattık, sonra meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ dedik, sonra sizi şekillendirdik.” Ancak bu, Arap dilinde câiz değildir. Çünkü Araplar, bir haberde “*ثُمَّ*” edatını kullanırlarsa, onunla daha önce gelen bir fiili kastetmezler. Evet, bazen “*ثُمَّ*” başa alınabilir, fakat bu ancak metinde onun anlamının te’hîr olduğuna dair bir delil varsa mümkündür. Örneğin “Sonra Abdullâh, Amr kalktı” denilebilir. Ama “Abdullâh kalktı, sonra Amr oturdu” denildiğinde, eğer bu haber doğruysa, Amr’ın oturması ancak Abdullâh’ın kalkmasından sonra gerçekleşmiş olur. İşte Yüce Allâh’ın “*Andolsun, sizi yarattık, sonra sizi şekillendirdik, sonra meleklerle ‘Âdem’e secde edin’ dedik*” (el-A'râf, 11) ifadesi de bir kimsenin “Abdullâh kalktı, sonra Amr oturdu” demesi gibidir. Dolayısıyla, daha önce açıkladığımız gibi, Allâh’ın meleklerle secde emri, yaratma ve şekillendirmeden sonra gerçekleşmiştir.” Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 9/162.

⁶⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 9/163.

dan şekillendirilmesi ve meleklerin ona secdesiyle onurlandırılması anlatılmakta, ardından gelen âyetlerde ise insan neslinin yaratılış süreci detaylandırılmaktadır.⁶⁸⁵ Bu bağlamda, yaratılış ve şekillendirme fiillerinin sıralaması, Kur’ân’ın genel anlatım düzeniyle uyumlu bir şekilde ele alınmaktadır.

Kurtubî, lafzî tertîbe bağlı kalmanın esâs olduğunu ve metnin doğal akışına uygun anlamlandırmanın daha isâbetli olduğunu savunur. Bu yaklaşım, Haşr Sûresi 24. âyetteki “*O, Allâh’tır; yaratan, var eden, şekil veren*” ifadesinde de görülmektedir. Burada da şekillendirme, yaratmadan sonra zikredilmiştir. Dolayısıyla, Kurtubî’ye göre, lafzî tertîbe göre anlam vermekte herhangi bir güçlük bulunmamaktadır ve metnin doğal akışına uygun yorum, anlamın daha doğru kavranmasına katkı sağlar. ⁶⁸⁶

2.2.3. Tefsîrle İlgili Bazı İlimlere Bağlamın Etkisi

Kur’ân tefsîrinde bağlamın belirleyici bir rol üstlendiği bilinmektedir. Aynı şekilde, Kur’ân’la ilgili ilim dallarında -nâsih-mensûh, esbâb-ı nüzûl ve âyetlerin Mekke ya da Medîne dönemine âidiyeti gibi konularda- bağlamın dikkate alınması, anlamın isâbetli bir şekilde belirlenmesi açısından son derece önemlidir. Bu yönüyle bağlam, sadece lafzî anlamlandırma sürecinde değil, Kur’ân ilimlerinin bütüncül ve tutarlı biçimde kavranmasında da temel bir araç konumundadır. Kurtubî, tefsîrinde bu bağlam duyarlılığına önem atfetmiş hem lafzî yapıyı hem de tarîhî ve tematik bütünlüğü gözeterek âyetleri yorumlamıştır. Bu başlık altında, Kur’ân ilimlerinin anlaşılmasında bağlamın rolü, Kurtubî’nin tefsîrinden hareketle örnekler eşliğinde ele alınacaktır.

2.2.3.1. Esbâb-ı Nüzûl Üzerinde Bağlamın Etkisi

Bu meseleye müfessirler eserlerinde büyük bir titizlikle eğilmiş ve bu sahada müstakil çalışmalar te’lif etmişlerdir. Bu alanda ilk müstakil eser te’lif edenlerden biri İmâm Alî b. el-Medîni’dir. Bunu takiben, bazı eksikliklerine rağmen en meşhûr eserlerden biri el-Vâhidî’nin “*Esbâbu’n-Nüzûl*” adlı çalışması olmuştur.⁶⁸⁷ Kur’ân’ın nüzûlü iki kısımda değerlendirilmiştir: Birincisi doğrudan indirilen âyetler, diğeri ise bir olay veya soruya

⁶⁸⁵ “*Ondan da eşini yarattı*” (en-Nisâ 4/1) buyurmuştur. Ardından şöyle denilmiştir: “*Sonra onu sağlam bir yerde bir nutfе (sperma) yaptık.*” (el-Mü’minûn 23/13) âyetine göre, Âdem topraktan yaratılmış, ardından şekillendirilmiş ve meleklerin secdesiyle onurlandırılmıştır. Onun soyundan gelenler ise, balarının sulblerinde ve annelerinin rahimlerinde yaratıldıktan sonra şekillendirilmişlerdir. En’âm Sûresi’nin başında her insanın hem nutfeden hem de topraktan yaratıldığına işâret edilmişti. Burada da “*Sizi yarattık, sonra da size şekil verdik*” (el-A’râf 7/11) buyurulmuştur. Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 9/163.

⁶⁸⁶ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 132.

⁶⁸⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/22; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/107.

cevâben inen âyetlerdir. İkinci gruba giren âyetlerle ilgili olarak bazı meseleler gündeme gelmiştir. Bazı kimseler, bu tür âyetlerin tarîhî vâkıalara bağlı olarak nâzil olmasını gerekçe göstererek bu ilmin faydasız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ancak bu görüş hatalıdır, zira bu ilmin birçok faydası bulunmaktadır.⁶⁸⁸

Nüzûl sebeplerini bilmenin başlıca faydaları şunlardır:

a. Hükmün Hikmetini Anlama: Âyetlerin hangi sebeple nâzil olduğunu bilmek, ilâhî hükümlerin arkasındaki hikmeti kavramaya yardımcı olur. Bu da mü'minin îmânını kuvvetlendirir ve inkârcıların doğru yolu bulmasına vesîle olabilir.

b. Manayı Doğru Anlama: Bazı âyetlerin zâhirî anlamı, nüzûl sebebi bilinmediğinde yanlış anlaşılabilir. Örneğin, içkinin harâm kılındığını bildiren âyetler nâzil olduktan sonra, daha önce içki içip ölen Müslümanların durumu sorulmuş ve bu soruya cevap olarak Maide Sûresi'nin 93. âyeti nâzil olmuştur. Nüzûl sebebi bilinmediğinde, bu âyetin içkiyi helâl kıldığı şeklinde yanlış bir sonuca varılabilir.

c. Hasr Tevehhümünü Gidermek: Bazı âyetler, belirli şeylerin harâm kılındığını ifade ederken, sadece bu şeylerin harâm olduğu anlamı çıkarılabilir. Ancak nüzûl sebebi bilindiğinde, âyetin belirli bir bağlamda indirildiği ve genel bir hüküm ifade etmediği anlaşılır. Örneğin, En'am Sûresi'nin 145. âyeti, müşriklerin helâl ve harâm konusundaki yanlış uygulamalarına cevap olarak nâzil olmuştur.

d. Hükmün Tahsîsi: Nüzûl sebebi, âyetin hükmünün belirli bir olaya veya kişiye tahsîs edilmesine yardımcı olur. Bu, âyetin genel mi yoksa özel mi olduğunu anlamada önemlidir. Örneğin, Mücâdile Sûresi'nin başındaki zihâr âyetleri, Evs b. Sâmî ve eşi Havle hakkında nâzil olmuştur ve bu durum, âyetin hükmünün özel bir olaya tahsîs edildiğini gösterir.

e. Anlamanın Kolaylaşması: Nüzûl sebebi bilinen âyetlerin manası daha kolay anlaşılır ve ezberlenmesi kolaylaşır. Bu da Kur'ân'ın öğrenilmesini ve öğretilmesini kolaylaştırır.⁶⁸⁹

Sonuç olarak, nüzûl sebeplerinin bilinmesi, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması ve uygulanması açısından vazgeçilmez bir öneme sahiptir.

⁶⁸⁸ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/22; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/107.

⁶⁸⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/22; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/107-108. Daha ayrıntılı bilgiye ulaşmak için adı geçen eserlerin ilgili sayfalarına mürâaat edilebilir.

Örnek 1:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَتْ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (187)

*“Oruç gecesinde kadınlarınızla birleşmek size helâl kılındı. Onlar sizin için elbisedir, siz de onlar için elbisesiniz. Sizin kendinizi sıkıntıya sokmakta olduğunuzu Allâh bilmiş, tövbenizi kabul etmiş ve sizi bağışlamıştır. Şimdi artık onlarla birleşin ve Allâh’ın sizin için yazdığını isteyin. Fecrin beyaz ipi siyah ipinden sizin için ayırt edilir hâle gelinceye kadar yiyin için, sonra orucu geceye kadar tamamlayın. Mes-cidlerde ibâdetle çekilmişken kadınlarla cinsel ilişkide bulunmayın. Bunlar Allâh’ın koy-duğu sınırlardır; sakın bu sınırlara yaklaşmayın. Allâh âyetlerini insanlar için işte böyle açıklar. Umulur ki sakınırlar.”*⁶⁹⁰ âyetinin nüzûl sebebi, oruç ibâdetinin başlangıcında uygulanan bazı uygulamalara getirilen kolaylıkları ve düzenlemeleri açıklaması bakımın-dan büyük bir öneme sahiptir. Rivâyetlere göre, Ramazân orucu ilk farz kılındığında, Müslümanlar yalnızca gündüz değil, geceleri de yemekten, içmekten ve eşleriyle cinsel ilişkiden uzak durmak zorundaydılar. Hatta kişi, iftâr vaktinden sonra uyuyup tekrar uyansa dahi, bir sonraki akşam vaktine kadar bu yasaklar devam ediyordu.⁶⁹¹ Bu uygu-lama, özellikle uzun yaz günlerinde oruç tutan ve bedenen çalışan kimseler için oldukça zorlayıcı ve meşakkatli bir hâl almıştı.

Bu zorluklara dair çeşitli olaylar nakledilmiştir. Bir rivâyete göre, Ebû Dâvud’un (öl. 275/889) İbn Ebî Leylâ’dan (öl. 148/765) aktardığına göre, sahâbe-i kirâmdan oruçlu bir kimsenin iftâr ettikten sonra yemek yemeden uyuması hâlinde, sabaha kadar artık ye-mek yiyemeyeceğini belirtmişlerdir.⁶⁹² Bir keresinde Hz. Ömer zevcesiyle birlikte olmayı arzu etmiş, ancak eşi “Ben uyumuştum” şeklinde beyânda bulunmuştur. Ömer ise eşinin hastalık bahanesi ileri sürdüğünü zannedip onunla birlikte olmuştur.⁶⁹³ Bir başka olayda ise Ensâr’dan bir şahıs yiyecek talep etmiş, ev ahâlisi “Sana bir şeyler ısıtalım” demişler,

⁶⁹⁰ el-Bakara 2/187.

⁶⁹¹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/166-167, 237-241.

⁶⁹² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/234-236; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l- azim li ibn Ebi Hâtim*, 1/315; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 2/50; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/257; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/229.

⁶⁹³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/236-237; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l- azim li ibn Ebi Hâtim*, 1/315; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 2/50; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/257; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/229.

ancak bu esnada adam uyuyakalmıştır. Bunun üzerine الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı” âyeti nâzil olmuştur.⁶⁹⁴

Buhârî’nin Berrâ’dan naklettiği rivâyette ise, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) ashâbından oruçlu bir kimsenin, iftâr vaktinde uykuya dalması hâlinde, o gece ve müteakip günün akşamına kadar herhangi bir şey yiyip içmekten imtinâ ettikleri belirtilmektedir. Ensâr’dan Kays b. Sırma⁶⁹⁵ bir gün oruçluyken, (bir başka rivâyette gündüz hurmalıkta çalışırken), iftâr vakti geldiğinde eşine, yanında yiyecek bir şey olup olmadığını sormuş, karısı ise olumsuz yanıt vererek kendisine yiyecek temîn etmek üzere ayrılmıştır. Ancak Kays, gündüz vaktindeki çalışmanın etkisiyle yorgun düşerek uyuyakalmıştır. Eşi döndüğünde onu uyur vaziyette bulmuş ve üzüntüsünü dile getirmiştir. Ertesi gün, gün ortasında Kays bayılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber’e (s.a.s.) aktarılınca, Bakara Sûresi’nin 187. âyeti olan الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ “Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı” nâzil olmuş ve sahâbe-i kirâm bu durumdan büyük memnûniyet duymuştur. Aynı bağlamda, orucun başlama vaktini belirleyen وَكُلُوا وَاشْرَبُوا “Fecrin beyaz ipliği siyah ipliğinden sizce ayırt edilinceye kadar yiyin için” âyeti de nâzil olmuştur.⁶⁹⁶

Kurtubî bu bağlamda şu değerlendirmeyi yapmıştır: فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ “Artık şimdi onlarla cinsel ilişkide bulunun” ifadesi cinsel münâsebet için kullanılan kinâyeli bir anlamdır; yani, daha evvel yasak kılınanın artık helâl kılındığı anlamına gelmektedir. Cinsel ilişkiye “mubâşeret” denmesi, tenlerin birbirine temas etmesi sebebiyledir. İbnü’l-Arabî ise bu husûsta şu tespîti yapmaktadır: “Bu ifade, âyetin nüzûl sebebinin Kays’ın açlığı değil, Hz. Ömer’in cinsel ilişkisi olduğunu göstermektedir. Zira eğer âyetin iniş gerekçesi Kays’ın açlığı olsaydı, metin ‘Artık şimdi yiyin’ ifadesiyle başlar ve âyetin nüzûlüne esâs teşkil eden konuya öncelik verilirdi.”⁶⁹⁷

Görüldüğü üzere Kurtubî, bu âyetin nüzûl sebebini değerlendirirken İbnü’l-Arabî’nin sözlerine atıfta bulunmakta ve tercîhini, âyetin Hz. Ömer’in cinsel birliktelikle ilgili yaşadığı bir olay üzerine nâzil olduğu yönünde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, âyetin Hz. Kays’ın açlıkla ilgili yaşadığı durumla bağlantılı olduğu yönündeki rivâyeti zayıf bulmaktadır. Kurtubî, bu tercîhini özellikle âyetin siyâkında yer alan فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ

⁶⁹⁴ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/235; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/186.

⁶⁹⁵ Bu sahâbînin isminin ne olduğu ile ilgili farklı rivâyetler de var. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/234.

⁶⁹⁶ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 3/234; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/186-187.

⁶⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/192.

“Artık şimdi onlarla cinsel ilişkide bulunun” ifadesine dayandırmaktadır. Bu örnek, nüzûl sebepleri arasında tercîhte bulunurken siyâkın belirleyici bir delil olarak nasıl kullanıldığını ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir.⁶⁹⁸

Örnek 2:

Nisâ Sûresi’nin 34. âyeti, İslâm toplumunda kadın ve erkek arasındaki münâsebetleri düzenleyen temel âyetlerden biri olarak kabul edilmektedir. الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (34) وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا (35) “Allâh’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mâllarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur. Sâliha kadınlar Allâh’a itâatkârdır; Allâh’ın korumasına uygun olarak, kimsenin görmediği durumlarda da kendilerini korurlar. (Evlilik hukûkuna) baş kaldırmısından endişe ettiğiniz kadınlara öğüt verin, onları yataklarda yalnız bırakın ve onları dövün. Eğer size itâat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın; çünkü Allâh yücedir, büyüktür.”⁶⁹⁹ Bu âyet, aile içi ilişkilerde erkeklerin kadınlar üzerindeki sorumluluklarını ve aile içindeki rollerini belirlerken, aynı zamanda aile içi huzurun sağlanmasına yönelik tedbîrleri de içermektedir. Bu âyetin nüzûl sebepleri, âyetin doğru anlaşılması ve yorumlanması açısından büyük önem taşımaktadır.

Âyetin nüzûl sebepleriyle ilgili çeşitli rivâyetler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden bazıları, kadınların kocalarına karşı serkeşlik etmesi veya onlara saygısızlıkta bulunması gibi aile içi anlaşmazlıklar üzerine bu âyetin nâzil olduğunu belirtmektedir. Örneğin, Sa’d b. er-Rebî’in karısı Habîbe bint Zeyd’in kendisine karşı nüşûz göstermesi ve Sa’d’ın onu tokatlaması olayı, bu âyetin nüzûl sebeplerinden biri olarak zikredilmektedir. Bu rivâyette kadının babasının, durumu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) iletmesi ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) başlangıçta kısasa hükmetmesi, ancak daha sonra söz konusu âyetin nâzil olmasıyla hükmün değişmesi anlatılmaktadır.⁷⁰⁰

⁶⁹⁸ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku ’l-Kur’ânî ve eseruhu fî tefsîri ’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 138.

⁶⁹⁹ en-Nisâ 4/34.

⁷⁰⁰ Mücâhid, *Tefsîru ’l-imâm Mücâhid b. Cebr*, 274; Taberî, *Câmiu ’l-beyân*, 6/688-689; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru ’l-Kur’ânî ’l-azim li ibn Ebi Hâtim*, 3/939; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi ’l-Kur’ân*, 6/278.

Başka rivâyetlerde ise, kadınların mîrâs konusunda erkeklerle eşit haklara sahip olmayı arzulamaları üzerine bu âyetin nâzil olduğu ifade edilmektedir. Ümmü Seleme'nin, erkeklerin savaşa gitmeleri ve daha fazla mîrâs almaları, kadınların ise savaşa gitmemeleri ve daha az mîrâs almaları konusundaki sözleri ve bu durum üzerine وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (32) *Allâh'ın sizi birbirinizden üstün kıldığı şeyleri iç çekerek arzu etmeyin. Erkeklerin de kazandıklarından nasipleri var, kadınların da kazandıklarından nasipleri var. Allâh'ın lütfundan isteyin; şüphesiz Allâh her şeyi bilmektedir.*"⁷⁰¹ âyetinin nâzil olması, bu bağlamda zikredilmektedir.⁷⁰² Nisâ 34. âyetinin de bu genel bağlam içerisinde, kadın ve erkek arasındaki farklı rolleri ve sorumlulukları açıklamak üzere nâzil olduğu ileri sürülmektedir.⁷⁰³

Bu rivâyetler siyâk açısından değerlendirildiğinde, Nisâ Sûresi'nin genel teması kadın hakları, aile hukûku ve toplumsal ilişkilerin düzenlenmesidir. Sûre, mîrâs paylaşımı, evlilik, boşanma, yetîm hakları gibi çeşitli konularda detaylı hükümler içermektedir. 34. âyet de bu geniş bağlam içerisinde, aile içindeki otorite ve sorumluluk dengesini ele almaktadır. Âyetin hemen öncesinde ve sonrasında yer alan âyetler de bu temayı desteklemektedir. Örneğin, 32. âyette kadınların ve erkeklerin farklı meziyetlere ve rızıklara sahip olduğu belirtilirken, 35. âyette ise eşler arasındaki anlaşmazlıkların çözümü için hakem tayîn edilmesi önerilmektedir.

Kurtubî, bu âyetin nüzûl sebebine dair çeşitli rivâyetler nakletmiş ve bunlar arasında, âyetin, Nisâ 32-34. âyetleri arasındaki nazm (bağlamsal bütünlük) çerçevesinde mîrâs konusunda erkeklerin kadınlara üstünlüğü üzerine konuşan kadınlar hakkında nâzil olduğuna dair rivâyeti tercîh etmiştir. Bu tercîh, Nisâ Sûresi'nin 32. âyetinin tefsîrini yaparken aktardığı Ümmü Seleme rivâyetiyle de örtüşmektedir. Söz konusu rivâyete göre, Ümmü Seleme şöyle demiştir: "Erkekler savaşa gider, kadınlar gidemez; ayrıca bizim mîrâstan payımız da sadece yarısı." Bunun üzerine Yüce Allâh, *"Allâh'ın, kiminizi kiminize üstün kıldığı şeyleri temennî etmeyin"* (Nisâ 4/32) âyetini indirmiştir.⁷⁰⁴ Kurtubî bu

⁷⁰¹ en-Nisâ 4/32.

⁷⁰² Mücâhid, *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*, 274.

⁷⁰³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/370; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/687-688; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azim li ibn Ebi Hâtim*, 3/939; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/268, 279.

⁷⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/268, 279.

tercîhini şu ifadeyle pekiştirir: “Sonra Yüce Allâh, mîrâsta erkeklerin kadınlara üstün kılınmasının sebebini, onların mehir ve nafaka yükümlülüğü altında olmalarına bağlamıştır.”⁷⁰⁵

2.2.3.2. Âyetler Arasındaki Münâsebeti Vurgulamada Bağlamın Etkisi

Münâsebet ilmiyle ilgili önceki bölümlerde kapsamlı bilgiler sunulduğundan, burada bu konuya tekrar değinilmeyecektir.

Örnek 1:

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرُجُ مِنْهُ حَبًّا مَتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ النَّخْلُ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ (99) *Gökten su indiren O'dur. (Buyurdu ki:) İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik. O bitkiden de kendisinden üst üste binmiş taneler bitireceğimiz bir yeşil bitki, hurmanın tomurcuğundan sarkan salkımlar, üzüm bağları, zeytin ve nar bahçeleri meydana getirdik; birbirine benzeyeni var, benzemeyeni var. Meyve verirken ve olgunlaştığı zaman her birinin meyvesine bakın! Kuşkusuz bütün bunlarda inanan bir topluluk için ibretler vardır.*”⁷⁰⁶ âyeti kerîmesinde geçen دَانِيَةٌ kelimesi “yakın” anlamına gelmekte olup ayakta duran veya oturan bir kimsenin kolaylıkla erişebileceği mesafedeki nesneleri ifade etmektedir. قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ “yakın hurma salkımları” ifadesiyle, yere yakın hurma salkımları, alçak hurma ağaçları kastedilmektedir; yani salkımları yere değecek kadar kısa olan hurma ağaçları.⁷⁰⁷ Bu anlam, İbn Abbâs, Berâ b. Âzib gibi sahâbîlerden nakledilen rivâyetlerde de açıkça dile getirilmiştir.⁷⁰⁸

Zeccâc, دَانِيَةٌ kelimesinin, “kolayca ulaşılabilir, yakın” anlamına geldiğini belirtmiştir. Âyette “bazı salkımlar da uzaktır” denilmemiştir; çünkü iki zıt bölümden birinin zikredilmesi diğerine de delâlet eder. Bu nedenle yakın olanın zikredilmesiyle uzak olanın zikredilmesine ihtiyaç duyulmamıştır.⁷⁰⁹ Bu kullanım tarzına, Kur’ân-ı Kerîm’de وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَائِيلَ تَقِيَكُمْ الْحَرَّ “Sizleri sıcaaktan koruyan elbiseler”⁷¹⁰ buyruğunda da “soğuktan koru-

⁷⁰⁵ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku 'l-Kur'ânî ve eseruhu fî tefsîri 'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 138-139.

⁷⁰⁶ el-En'âm 6/99.

⁷⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 13/85.

⁷⁰⁸ Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 9/446-448; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 4/188.

⁷⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 13/85.

⁷¹⁰ en-Nahl 16/81.

vebal yoktur. Bunlar Allâh'ın koyduğu kurallardır, öyleyse onları çiğnemeyin. Her kim Allâh'ın koyduğu kuralları çiğnerse işte onlar zâlimlerin tâ kendileridir.”⁷¹⁴ Âyeti kerîmesinde yer alan Allâh Teâlâ'nın تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا “İşte bunlar Allâh'ın sınırlarıdır; onları aşmayın” buyruğu, münâsebet ilmi açısından değerlendirildiğinde, âyetin bağlamıyla güçlü bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir. Bu ifade, boşanma süreçlerine dair hükümlerin hemen ardından gelerek, Allâh Teâlâ'nın belirlediği sınırların önemini ve bu sınırların aşılmaması gerektiğini vurgulamaktadır.⁷¹⁵ Önceki kısımlarda, boşanmanın iki defa gerçekleşebileceği, ardından ya iyilikle evliliğin sürdürülmesi ya da güzellikle ayrılmanın gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca, kadına verilen mehrin geri alınamayacağı, ancak tarafların Allâh'ın koyduğu sınırları koruyamayacaklarından korkmaları durumunda, kadının fidyeye vererek boşanmasının mümkün olduğu ifade edilmiştir.

Bu bağlamda, “Bunlar Allâh'ın sınırlarıdır, onları aşmayın” ifadesi, boşanma ve evlilikle ilgili belirlenen kuralların Allâh tarafından konulan sınırlar olduğunu vurgulayarak âyetin önceki kısmıyla doğrudan bir münâsebet kurmaktadır. Âyetin devamında gelen “Kim Allâh'ın sınırlarını aşarsa, işte onlar zâlimlerin ta kendileridir” cümlesi ise, bu sınırların ihlâlinin zulüm olarak nitelendirildiğini göstermektedir.⁷¹⁶

Bu örnekte Kurtubî, âyette nikâh ve boşanma hükümlerinin açıklandığına vurgu yaptıktan sonra Kur'ânî bağlamın münâsebetini ortaya koymaya çalışmıştır. Şöyleki, Allâh Teâlâ'nın تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا “Bunlar Allâh'ın sınırlarıdır, onları aşmayın” buyruğunun, kendisinden önceki nikâh ve boşanma hükümlerinin açıklanmasından sonra gelmesiyle ilgili olduğunu ifade etmiştir. Bu, söz konusu sınırların, uyulması gereken ilâhî emirler olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde Bakara 187. âyetten de bir delil getirmekte ve ortaya koyduğu düşüncüyü şöyle desteklemektedir. Yüce Allâh'ın تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا “Bunlar Allâh'ın sınırlarıdır, onlara yaklaşmayın”⁷¹⁷ buyruğunun orucun yasaklarından sonra gelmesiyle olan münâsebetini de bağladığını ve bunun da kaçınma için olduğunu ifade etmektedir. Her iki durumda da ilgili cümlelerin öncesindeki konularla olan münâsebeti açıkça ortadadır.⁷¹⁸

⁷¹⁴ el-Bakara 2/229.

⁷¹⁵ Bikâî, *Nazmu'd-dürar fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 3/310-311.

⁷¹⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/164-165; Bikâî, *Nazmu'd-dürar fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*, 3/310-311; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*, 1/262; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/308; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr*, 2/309-310; Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî*, 2/155-156

⁷¹⁷ el-Bakara 2/173.

⁷¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/230.

Sonuç olarak, âyetin son kısmındaki ifade, önceki hükümlerle doğrudan bağlantılıdır ve bu hükümleri pekiştirici bir nitelik taşımaktadır. Bu durum, münâsebet ilmi açısından âyetin içeriğiyle uyumlu bir bütünlük oluşturduğunu göstermektedir.

Örnek 3:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

(23) “Kulumuza indirdiğimiz kitâptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allâh’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz.”⁷¹⁹ âyetinde yer alan عَلَىٰ عَبْدِنَا مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ ifadesi, siyâk açısından ele alındığında, Kur’ân’ın ilâhî menşeyini inkâr eden müşriklere, münâfıklara, Ehl-i Kitâbın kâfirlerine yönelik doğrudan bir meydan okuma niteliği taşımaktadır.⁷²⁰ Âyetin bağlamı, sûrenin önceki bölümlerinde tevhid ve ubûdiyyet vurgusunun yapılmasıyla şekillenmiştir. Nitekim 21. ve 22. âyetlerde, Allâh’ın birliğine ve yaratıcı kudretine dair deliller sunularak insanlar yalnızca O’na kulluk etmeye çağırılmıştır.

Bu tevhidî çağrının ardından gelen 23. âyet, bu ilâhî hitâbın ve davetin dayanağı olan vahyin, yani Kur’ân’ın hakikatini ortaya koymakta ve onu beşer sözü olduğu iddiasında bulunanlara karşı bir hüccet getirmektedir. Kur’ân’ın, Hz. Muhammed’e (s.a.s.) Allâh tarafından indirildiği vurgulanmakta; bu konuda bir şüpheleri olanlara,⁷²¹ benzeri bir sûre getirmeleri istenerek onlardan delil ortaya koymaları talep edilmektedir.⁷²² Bu, klasik Arap edebiyatında sıkça rastlanan “tahaddî” (meydan okuma) yöntemidir ve vahyin doğruluğunu inkâr edenlerin aczini ortaya koymayı hedefler.

İmâm Kurtubî de bu âyeti önceki âyetlerle irtibatlandırarak bu âyetin siyâk bağlamındaki yerini ve işlevini şöyle değerlendirmektedir: Bu âyet, Allâh’ın birliğini ve kudretini ortaya koyan delillerin hemen ardından gelmekte olup, Kur’ân’ın ilâhî kaynağını ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) doğruluğunu vurgulayan bir aşamaya geçişi temsîl etmektedir. Bu sıralamayla, Allâh Teâlâ önce ulûhiyyetini ve kudretini temellendirir, ardından Hz. Muhammed’in risâletini ve ona indirilen vahyin hakikatini ortaya koyar. Bu bütünlük, Kur’ân’ın hem muhtevâ hem de üslûp itibarıyla eşsizliğini gözler önüne serer. Âyetin فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ifadesi, Kur’ân’ın benzerini getirme yönündeki meydan okuma çağrısıdır. Ancak bu çağrı, aynı zamanda muhâtabların bu konuda yetersiz ve âciz olduklarını ortaya

⁷¹⁹ el-Bakara 2/23.

⁷²⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/395.

⁷²¹ Sâd 38/7-8; es-Sebe 34/43; el-Enfâl 8/31; el-Mutaffifin /13; Yûnus 10/15.

⁷²² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 1/395-396; Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 1/401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/96; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, 1/106; Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, 1/159.

koymakta; böylece Kur'ân'ın mucizevî yönünü ve vahyî niteliğini te'yît etmektedir. Kurtubî'ye göre bu tahaddî, sadece bir iddia değil, inkârcıların susturulmasına yönelik bir delildir ve Kur'ân'ın Allâh keliması olduğunu tasdik eden önemli bir işârettir. Bu yönüyle âyet hem Kur'ân'ın kaynağının ilâhîliğini hem de Hz. Peygamber'in nübüvvetini te'yît eden yapısal bir unsur olarak değerlendirilir.”⁷²³

Sonuç olarak, bu âyet, Kur'ân'ın ilâhî kaynağını ve Peygamberin doğruluğunu sorgulayanlara yönelik bir meydan okumadır. Allâh, onları Kur'ân'ın benzerini getirmeye davet eder, ancak bu çağrı, onların acizliğini ve Kur'ân'ın eşsizliğini ortaya koyar.

Örnek 4:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا (58)
“Allâh size, emânetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adâletle hükmetmenizi emreder. Allâh size ne güzel öğütler veriyor. Şüphesiz Allâh her şeyi işitmekte, her şeyi görmektedir.”⁷²⁴ Âyetin nüzûl sebebiyle ilgili olarak, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sırasında Kâbe'nin anahtarını Osmân b. Talha'dan alıp, daha sonra bu âyetin inmesiyle birlikte tekrar ona iade etmesi olayı zikredilmektedir.⁷²⁵ Bu olay, âyetin özel bir duruma hitâb ettiğini gösterse de âyetin lafzı ve genel anlamı, tüm mü'minleri kapsayacak şekilde genişletilmiştir.

Ancak âyeti kerîmede geçen إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ifadesiyle ilgili olarak müfessirler arasında muhâtab kitlenin kim olduğuna ve emânetlerin ne olduğuna dair farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Bazı müfessirler, bu ifadenin muhâtabının tüm mü'minler olduğunu belirtmiştir. Buna göre âyet, her bireyin üzerine düşen sorumluluğu yerine getirerek emânetleri ehline teslim etmesi gerektiği genel bir ilkeyi ihtivâ etmektedir. Bu yoruma göre, âyetin hitâbı sadece idarecilerle sınırlı olmayıp, emânet verilen bütün mü'minleri kapsamaktadır.⁷²⁶ Diğer bir görüşe göre ise âyet, özellikle yöneticilere ve kamu görevini ifa eden kişilere hitâb etmektedir.⁷²⁷ Bu görüşü benimseyenler, âyette kamuya ait emânetlerin ve görevlerin adâlet prensibi doğrultusunda sahiplerine

⁷²³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/349.

⁷²⁴ en-Nisâ 4/58.

⁷²⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/381-382; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/170-171; Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 2/66; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 3/221; İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 3/1282.

⁷²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/172-173; Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 2/66.

⁷²⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/168-170. Taberî, “yöneticilere ve kamu görevini ifa eden kişilere” yönelik olduğunu söyleyen görüşün daha doğru bir görüş olduğunu kabul etmektedir; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim li ibn Ebi Hâtim*, 3/986; İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 3/1283.

teslîm edilmesinin vurgulandığını ifade etmektedirler. Bu bağlamda, âyet, yöneticilerin adâletli davranmalarını ve kamu haklarını gözetmelerini emretmektedir. Ayrıca muhâtabların kim olduğu ile ilgili farklı yorumlar da yapılmıştır.⁷²⁸

Kurtubî, söz konusu âyetin nüzü'l sebebi ve muhâtabının kim olduğu hakkındaki farklı tefsîr görüşlerine geniş biçimde yer verdikten sonra,⁷²⁹ âyeti önceki pasajlarla irtibâtlandırma yoluna gitmiş ve bu bağlamda şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Önceki âyetlerle olan bağlantıya bakıldığında, Allâh Teâlâ'nın, Ehl-i Kitâbın Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğine dair bilgileri gizlediklerini ve müşrikleri kendilerinden daha doğru yolda göstermeye çalıştıklarını haber verdiği görülmektedir. Bu tavır, onların ihânetini açıkça ortaya koymakta ve bu bağlamda her türden emânetin gündeme getirilmesine zemin hazırlamaktadır. Bu çerçevede âyet, nazmı itibarıyla sadece belirli bir emânet türünü değil; vedîa (emânet bırakılan eşya), lukata (buluntu mal), rehin ve âriyet (ödünç) gibi emânet türlerini kapsamına almaktadır.⁷³⁰

Bu örnekte Kurtubî, ilgili âyetin önceki pasajla olan münâsebetine dikkat çekerek, Yahûdîlerin bazı niteliklerinin zikredilmesinden sonra emânetler konusunun gündeme getirilmesini, son derece isâbetli bir irtibât olarak değerlendirmiştir. Zira burada zikredilen olumsuz vasıfların temelinde, onların emânete riâyet etmeyip ihânet etmeleri yatmaktadır. Bu bağlam, özellikle Nisâ Sûresi'nin 44-57. âyetleri arasında Allâh Teâlâ tarafından dile getirilen ifadelerle açıkça ortaya konmuştur.⁷³¹ Dolayısıyla Kurtubî'ye göre, emânetlerin iâdesine dair bu emrin hemen akabinde yer alması, bağlam bütünlüğü açısından anlamlı bir tertîbtir.

⁷²⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/170;

⁷²⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/423-425.

⁷³⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/425.

⁷³¹ en-Nisâ 4/44-57. "44. Kendilerine kitâptan nasip verilenleri görmüyor musun? Sapkınlığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan çıkmanızı istiyorlar. 45. Allâh düşmanlarınızı daha iyi bilir. Gerçek bir dost (velî) olarak Allâh yeter, bir yardımcı olarak da Allâh kâfidir. 46. Yahûdîlerden bir kısmı kelimeleri yerlerinden saptırıyorlar. Dillerini eğip bükerek ve dine saldırarak "işittik ve karşı geldik; dinle, dinlemez olası, râinâ" diyorlar. Eğer onlar "Dinledik ve itâat ettik, dinle ve bizi gözet" deselerdi şüphesiz kendileri için daha hayırlı ve daha doğru olacaktı; fakat inkârları sebebiyle Allâh onları lânetlemiştir. Artık pek az inanırlar. 47. Ey Ehl-i Kitâp! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lânetlediğimiz gibi onları da lânetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kitâba imân edin. Allâh'ın emri mutlaka yerine gelecektir. 48. Allâh kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allâh'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur. 49. Kendilerini temize çıkaranlara ne dersin? Hayır, Allâh dilediğini temize çıkarır ve kimseye kıl payı kadar haksızlık edilmez. 50. Bak, nasıl da Allâh üzerine yalan uyduruyorlar! Apaçık bir günah olarak bu yeter. 51. Kendilerine kitâptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtula iman ediyorlar, sonra da kâfirler için "Bunlar Allâh'a imân edenlerden daha doğru yoldadır" diyorlar. 52. Bunlar Allâh'ın lânetlediği kimselerdir. Allâh'ın rahmetinden uzaklaştırdığı kimseye yardımcı bulamazsın. 53. Yoksa onların mülkten bir nasipleri mi

Sonuç olarak, siyâk bağlamında değerlendirildiğinde, ilgili âyetin muhâtabının hem genel anlamda tüm mü'minler hem de özelde yönetici konumundaki kişiler olduğu sonucuna ulaşılabilir. Aynı şekilde, “emânet” kavramının da yalnızca tek bir türle sınırlı olmadığı, aksine dînî, bireysel, toplumsal ve kamusal boyutlarıyla çok yönlü bir anlam taşıdığı görülmektedir.⁷³² Bu durum, Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel mesajının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Zira Kur'ân, bireysel ve kolektif sorumlulukları birlikte ele alarak, adâletin toplumun tüm katmanlarında te'sisi yönünde kapsamlı bir ilkeler bütünü sunmaktadır.

2.2.3.3. Neshin Varlığına veya Yokluğuna Bağlamın Etkisi

Arap dilinde “nesh” terimi üç farklı anlamda kullanılmaktadır. İlk anlamı, Arapların *نسخ الكتاب* “kitâbı neshettim” şeklindeki ifadesidir ki bu, içindekileri başka bir kitâba aktarmak anlamına gelir. Bu durumda, asıl metin değişmez; sadece ona benzer, yani onun ikinci bir nüshası ortaya çıkmış olur.⁷³³ İkinci anlamı ise Arapların *نسخ الشمس الظل* “güneş gölgeyi neshetti” ifadesidir. Burada gölge ortadan kaldırılır ve yerine güneş geçer. Bu anlam, Kur'ân'daki nâsîh ve mensûh meselesiyle ilgili olarak kullanılır. Üçüncü anlam ise Arapların *نسخ الريح الاثار* “rüzgâr izleri neshetti” demesidir, yani rüzgâr izleri ortadan kaldırıp yerlerine başka bir şey koymamıştır. Bu, lügattaki nesh anlamıdır.⁷³⁴

İstilâhî anlamda nesh, şer'î bir hükmün, daha sonraki bir şer'î delille ortadan kaldırılmasıdır. Kaldırılan hükme المنسوخ, onu kaldıran delile ise الناسخ denir ve bu kaldırma işlemi de النسخ olarak adlandırılır. Bu bağlamda nesh, önceden var olan bir hükmün (mensûh) ve sonradan gelen bir delilin (nâsîh) varlığını gerektirir. Nesh, yalnızca emir ve

var? Öyle olsaydı insanlara zerre miktarı bir şey vermezlerdi. 54. Yoksa onlar, Allâh'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrâhîm soyuna da kitâbı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümlerlik bahsettik. 55. Onlardan bir kısmı İbrâhîm'e inandı, kimi de ondan yüz çevirdi; kavurucu bir ateş olarak cehennem yeter. 56. Şüphe yok ki, âyetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hâle geldikçe, derilerini başka deriler ile değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allâh dâima üstündür ve hikmet sahibidir. 57. İmân edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanları da içinde ebediyen kalmak üzere, altından ırmaklar akan cennetlere soka-
cağız. Orada onlar için tertemiz eşler vardır ve onları koyu bir gölgeliğe alacağız.

⁷³² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim li ibn Ebi Hâtim*, 3/985-986; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 3/221; İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, 3/1283-1286. İsfahânî bu görüşün daha doğru olduğunu ifade etmektedir.

⁷³³ Katâde, Ebû'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 5-6.

⁷³⁴ Katâde, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 6.

yasaklarda geçerlidir, hatta bu emir ve yasaklar haber kipinde ifade edilmiş olsa bile. Ancak, taleple ilgili olmayan haberlerde nesh söz konusu değildir; örneğin, vaad ve tehdîd gibi haberlerde nesh uygulanmaz.⁷³⁵

Bu bağlamda nesh için şu şartlar gereklidir:

a. Neshedilen hükmün şer’î bir nitelik taşıması.

b. Onu ilgâ eden delilin, neshedilen hükümden sonra gelen şer’î bir delil olması.

c. Neshedilen hükmün belirli bir zamanla sınırlı olmaması; zira süresi belirli olan bir hükmün zamanının sona ermesiyle hükmün düşmesi, nesh olarak değerlendirilmez.⁷³⁶

Selef-i sâlihîn, bu ilme büyük bir önem atfetmiş ve şu görüşü belirtmişlerdir: “Hiç kimse, nâsih ve mensûh kavramlarını bilmeden Allâh’ın kitâbını tefsîr etmeye çalışmamalıdır.” Bunun yanı sıra, “Bu kitâbın ilimlerinden herhangi bir konuda görüş beyân eden ve nâsih ile mensûh arasındaki farkı bilmeyen kişi eksik bir anlayışa sahip olur” şeklinde ifade etmişlerdir.⁷³⁷

Örnek 1:

“(193) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ ابْتَغَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ” *“Fitne ortadan kalkıncaya ve dîn yalnız Allâh’ın oluncaya kadar onlarla savaşın; fakat vazgeçerlerse, artık zâlimlerden başkasına saldırmak yoktur.”*⁷³⁸ Bakara Sûresi’nin 193. âyetinin, kendisinden önceki 190-192. âyetleri⁷³⁹ neshedip etmediği meselesi, İslâm tefsîr geleneğinde tartışmalı bir konudur. Bu bağlamda, müfessirler arasında iki temel yaklaşım öne çıkmaktadır: Bazı müfessirler, özellikle 193. âyetin başındaki وَقَاتِلُوهُمْ “Onlarla savaşın” ifadesini, önceki âyetlerdeki savaşın belirli şartlarını ve sınırlarını ortadan kaldıran genel bir savaş emri olarak değerlendirmişlerdir. Bu görüşe göre, 190-192. âyetlerdeki “sadece size saldıranlarla savaşın”, “onlar saldırmadıkça Mescid-i Harâm’da savaşmayın” ve “vazgeçerlerse savaşmayın” gibi sınırlamalar, 193. âyetin genel ve mutlak savaş emriyle neshedilmiştir. Bu yaklaşımı benimseyen âlimler, savaşın amacının sadece nefs-

⁷³⁵ Katâde, *en-Nâsih ve ’l-mensûh*, 6; Mennâ’ b. Halîl el-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi ’l-Kur’ân* (Mektebetu’l-Meârif li’n-Neşri ve’t-Tevzî), 238.

⁷³⁶ Kattân, *Mebâhis fi ulûmi ’l-Kur’ân*, 238

⁷³⁷ Katâde, *en-Nâsih ve ’l-mensûh*, 8.

⁷³⁸ el-Bakara 2/193.

⁷³⁹ el-Bakara 2/190-192. **190.** Size karşı savaş açanlara, siz de Allâh yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allâh aşırıları sevmez. **191.** Onları (size karşı savaşanları) yakaladığınız yerde öldürün. Sizi çıkardıkları yerden siz de onları çıkarın. Fitne, adam öldürmekten daha kötüdür. Mescid-i Harâm’da onlar sizinle savaşmadıkça, siz de onlarla savaşmayın. Eğer onlar size karşı savaş açarlarsa siz de onları öldürün. İşte kâfirlerin cezası böyledir. **192.** Eğer onlar (savaştan) vazgeçerlerse, (şunu iyi bilin ki) Allâh gafûr ve rahîmdir.

i müdafaa değil, fitnenin (şirkin-küfrün) tamamen ortadan kalkması ve dînin tamamıyla Allâh’a ait olması olduğunu savunmuşlardır.⁷⁴⁰

Diğer bir grup müfessir ise, 193. âyetin 190-192. âyetleri neshetmediğini, aksine bu âyetlerin birlikte savaşın farklı aşamalarını, şartlarını ve amaçlarını açıkladığını belirtmişlerdir. Bu yoruma göre, 193. âyetteki “*fitne kalmayıncaya kadar savaşın*” emri, dînî özgürlüğün sağlanması, Müslümanlara yönelik zulmün ve baskının ortadan kaldırılması amacıyla yöneliktir.⁷⁴¹ Âyetin sonundaki “*eğer vazgeçerlerse*” ifadesi de savaşın ancak zulüm ve saldırganlık devam ettiği sürece meşrû olduğunu gösterir.⁷⁴²

Kurtubî, Bakara Sûresi’nin 193. âyetiyle ilgili müfessirler arasında ortaya konan görüş ayrılıklarını değerlendirdikten sonra, bağlamsal analiz temelinde, bu âyetin önceki 190–192. âyetlerin hükmünü neshettiği yönündeki yaklaşımın daha isâbetli olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede, söz konusu emir, kâfirlerin saldırısına bağlı olmaksızın mutlak bir savaş talimatı olarak değerlendirilmelidir. Bu görüşü destekleyen deliller arasında, Yüce Allâh’ın وَيَكُونُ الدِّينُ لِلَّهِ “*Dîn yalnız Allâh’ın oluncaya kadar*” buyruğu ve Hz. Peygamber’in “*İnsanlar ‘Lâ ilâhe illAllâh’ deyinceye kadar onlarla savaşmakla emrolundum*” hadîsi yer almaktadır. Söz konusu âyet ve hadîs, savaşın asıl gerekçesinin küfür olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Zira âyetle yer alan حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً “*Fitne kalmayıncaya kadar*” ifadesinde geçen “fitne”den kasıt, inkâr ve şirk olup, bu, savaşın hedefinin küfrün ortadan kaldırılması olduğunu göstermektedir. İbn Abbâs, Katâde, Rebî’ ve Süddî gibi erken dönem müfessirler de bu fitneden maksadın şirk ve mü’minlere yönelik eziyetler olduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁴³

Örnek 2:

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الْفَاسِقُونَ (35) “*Azim ve kararlılık sahibi peygamberlerin sabrettikleri gibi sen de sabret. Onlar için de acele etme. Başlarına geleceği vaktiyle söylenen şeyleri gördüklerinde sanki gündüzün kısa bir süresini yaşamış gibi olacaklar. Tebliğ konusu işte*

⁷⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 3/299-302; Zeccâc, *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*, 1/264; Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/66; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 1/193; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/263.

⁷⁴¹ İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, 1/263; Râzî, *et- Tefsîru'l-kebîr*, 5/291. Râzî, bu yaklaşımı İmâm Şâfiî'nin “Âmm (genel) lafız, ister tahsîs edici nasstan önce gelsin ister sonra gelsin, o tahsîs ile kayıt altına alınır” kâidesine dayandırmakta ve bu görüşün isabetli olduğunu beyân etmektedir.

⁷⁴² Râzî, *et- Tefsîru'l-kebîr*, 5/291.

⁷⁴³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/246-247.

budur; hiç günaha sapanlardan başkası helâk edilir mi?”⁷⁴⁴ Bazı müfessirlerce söz konusu âyetin muhkem olduğu, yani hükmünün yürürlükte bulunduğu yönünde görüşleri sürülmüştür. Nitekim Mukâtil’in rivâyetine göre bu âyet, Uhud günü nâzil olmuş ve Allâh Teâlâ, Hz. Peygamber’e (s.a.s.), azîm sahibi peygamberlerin gösterdiği sabır gibi, onun da başına gelen musibetlere sabırla mukâbelede bulunmasını emretmiştir. Bu emir, Rasûlüllâh’a hem bir tesellî hem de sabır konusunda teşvîk mâhiyetindedir. Ancak Kurtubî, sûrenin siyâkına, yani Mekkî oluşuna dikkat çekerek, bu âyetin “âyetü’s-seyf” (kılıç âyeti) olarak bilinen savaş emri içeren âyetle nesh edildiğini ifade etmektedir. Ona göre, bu âyet artık yürürlükte olmayan bir hüküm olup savaş yükümlülüğünü ihtivâ eden sonraki âyetle ilgâ edilmiştir.⁷⁴⁵

Örnek 3:

وَأَن اخْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا (49) *“Aralarında Allâh’ın indirdiği ile hükmet, onların arzularına uyma, Allâh’ın sana indirdiği hükümlerin bir kısmından seni saptırmamaları için onlardan sakın (diye onu indirdik). Eğer yüz çevirirlerse bil ki Allâh, (öyle istedikleri, bunu hak ettikleri için) onların bazı günahları sebebiyle başlarına bir belâ getirmek istiyordur. İnsanların birçoğu gerçekten Allâh’ın yolundan çıkmışlardır.”*⁷⁴⁶ Mâide Sûresi’nin 42. âyetinin,⁷⁴⁷ 49. âyet tarafından neshedilip neshedilmediği konusu, İslâm hukûkçuları ve müfessirler arasında tartışmalı bir meseledir.⁷⁴⁸ Bu bağlamda, bazı âlimler, 42. âyette Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gayr-i müslimlerin davalarına müdâhil olup olmama husûsunda bir serbesti tanındığını, ancak 49. âyette bu serbestiyetin kaldırılarak, Allâh’ın indirdiği hükümlerle hükmetme zorunluluğunun getirildiğini savunmuşlardır.⁷⁴⁹ Bu görüş, hem İbn Abbâs’tan rivâyet edilen bir hadîsle desteklenmiş hem de aklî temellere dayanarak bu sonuca varıldığı kabul edilmiştir.⁷⁵⁰ Söz konusu rivâyette, *“Eğer sana gelirlerse aralarında hükmet yahut onlardan yüz çevir...”*

⁷⁴⁴ el-Ahkâf 46/35.

⁷⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 19/236. Her ne kadar Kurtubî, ilgili âyetin “âyetü’s-seyf” ile neshedilip edilmediğine dair farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmiş olsa da tarafımızca yapılan incelemede bu görüş farklılıklarına dair herhangi bir izâha rastlanmamıştır.

⁷⁴⁶ el-Mâide 5/49.

⁷⁴⁷ el-Mâide 5/42. *“Hep yalana kulak verir, durmadan harâm yerler. Sana gelirlerse ister aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir. Eğer onlardan yüz çevirirsen sana hiçbir zarar veremezler. Ve eğer hüküm verirsen, aralarında adâletle hükmet. Allâh âdil olanları sever.”*

⁷⁴⁸ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî, *Fehmu’l-Kur’âni ve meânîhi*, thk. Hüseyin el-Kûtî (Beyrût: Dâru’l-Kindî-Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 443; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/87.

⁷⁴⁹ Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’âni ve meânîhi*, 444; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/443-444; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azim li ibn Ebi Hâtim*, 4/1135-1136; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/543, 4/87.

⁷⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/490-493; İsfahânî, *Tefsîru’r-Râgıb el-İsfahânî*, 4/357-358.

âyetinin neshedildiği ve yerine “*Allâh’ın indirdiği ile aralarında hükmet...*” âyetinin geldiği belirtilmiştir. Diğer taraftan, bazı müfessirler ise 42. âyetin neshedilmediğini, bilakis Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gayr-i müslimlerin davalarına müdâhil olup olmama konusunda bir tercih hakkı tanındığını ve bu hükmün geçerliliğini koruduğunu ifade etmişlerdir.⁷⁵¹ Bu görüşe göre, 49. âyet, Müslümanlar veya gayr-i müslimler arasında hüküm verirken Allâh’ın indirdiği hükümlerle hükmetme zorunluluğunu vurgulamakta olup, gayr-i müslimlerle ilgili 42. âyetin hükmünü ortadan kaldırmamaktadır.⁷⁵²

Kurtubî, Mâide Sûresi’nin 49. âyeti bağlamında Ebû Ca’fer en-Nehhâs’tan aktardığı görüşte, bu âyetin nüzûl sırasına göre daha sonra indiğini ve dolayısıyla önceki âyetleri neshettiğini belirtmektedir. Ancak bu nesh iddiası, metinde (إِنَّ أَرْحَمَ رَحْمَةً بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ) “*Ve eğer istersen, Allâh’ın indirdiğiyle aralarında hükmet*” şeklinde bir takdîr yapılması durumunda geçerli olmayabilir. Çünkü 42. âyette Peygamber’e bir tercih hakkı tanındığı ifade edilmiştir. Dolayısıyla, sonradan gelen 49. âyette bu tercih hakkı açıkça belirtilmemiş olsa da 42. âyetin bağlamı bu serbestliğe işâret etmektedir. Bu bağlamda, “*Ve aralarında Allâh’ın indirdiğiyle hükmet*” ifadesi, 42. âyette yer alan “*Eğer hükmedersen, aralarında adâletle hükmet*” ve “*Eğer sana gelirlerse, aralarında hükmet ya da onlardan yüz çevir*” ifadelerine atıfta bulunmaktadır.⁷⁵³ Dolayısıyla, Kurtubî Nehhâs’tan yaptığı rivâyeti kabul ederek bu âyetlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiği ve aralarında bir çelişki olmadığı sonucuna varılabileceği fikrini benimsemektedir. Âyetler arasındaki siyâka vurgu yapılarak ortaya konulan bu yaklaşım, bu âyetler arasındaki nesh iddiasını ortadan kaldırmakta ve âyetlerin birlikte değerlendirilebileceğini ortaya koymaktadır.

2.2.3.4. Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bilinmesinde Bağlamın Etkisi

Âyetlerin Mekkî ya da Medenî oluşunu bilmenin en önemli faydalarından biri, nâsih-mensûh ilişkilerinin veya tahsîs durumlarının doğru bir şekilde tespît edilmesini sağlamasıdır. Bu husûs, özellikle tahsîsin nassın nüzûlünden sonra gerçekleşebileceğini kabul eden görüş açısından önem arz eder. Nitekim Kur’ân ilimleri içerisinde, vahyin iniş

⁷⁵¹ Muhâsibî, *Fehmu’l-Kur’âni ve meânihî*, 443; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/443; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 7/488-489; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l- azim li ibn Ebi Hâtim*, 4/1136; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, 1/271; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/543, 4/87.

⁷⁵² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 8/445-447; İbn Ebû Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l- azim li ibn Ebi Hâtim*, 4/1136; Nehhâs, *Î’râbu’l-Kur’ân*, 1/271.

⁷⁵³ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/40-41.

sürecine, iniş mahallerine ve Mekke ile Medîne’de nâzil olan âyetlerin kronolojik tertîbine dair bilgi sahibi olmak, en faziletli ve temel ilimler arasında yer almaktadır.⁷⁵⁴

Kur’ân’daki Mekkî ve Medenî tasnîfiyle ilgili olarak üç temel ıstılâhî tanım bulunmaktadır:

Birinci yaklaşıma göre, Mekkî âyetler Mekke’de, Medenî âyetler ise Medîne’de nâzil olanlardır. Bu sınıflandırma, nüzûl mahalli esâs alınarak yapılmaktadır.⁷⁵⁵

İkinci ve en yaygın kabul gören yaklaşıma göre ise, Mekkî olanlar hicretten önce, Medenî olanlar ise hicretten sonra nâzil olan âyetlerdir. Bu bakış açısına göre, bir âyetin Medîne’de inmiş olması onun Medenî sayılmasına, Mekke’de inmiş olması ise Mekkî olarak değerlendirilmesine zorunlu olarak yol açmaz; esâs kriter zaman mefhûmudur.⁷⁵⁶

Üçüncü yaklaşıma göre ise, âyetin muhâtab kitlesi dikkate alınarak bir tasnîf yapılmaktadır. Buna göre, Mekkelilere hitâben inen âyetler Mekkî, Medînelilere hitâben inen âyetler ise Medenî olarak değerlendirilir. Bu yaklaşım, İbn Mes‘ûd’un görüşü doğrultusunda açıklanır. Zira Mekke halkı arasında inançsızlık yaygın olduğundan onlara genellikle “Ey insanlar!” hitâbıyla seslenilmiş; Medîne halkı arasında îmân baskın olduğu için “Ey îmân edenler!” hitâbı tercih edilmiştir. Her iki hitâb biçimi de esâs muhâtabın dışındakileri kapsayabilir.⁷⁵⁷

Örnek 1:

“(76) *وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا وَإِذَا لَا يَلْبُثُونَ إِلَّا قَلِيلًا*” *“Yine onlar, seni yurdundan çıkarmak için neredeyse sana dünyayı dar etmişlerdi. Ama senden sonra kendileri de fazla kalamayacaklar!”*⁷⁵⁸ İsrâ Sûresi’nin 76. âyetinin Mekkî veya Medenî oluşu, müfessirler arasında ihtilâfa konu olmuştur.⁷⁵⁹ Bu âyetin Medenî olduğu söylenmiştir.⁷⁶⁰ İbn Abbâs şöyle demiştir: Yahûdîler, Peygamber’in (s.a.s.) Medîne’deki makamını kıskandılar ve şöyle dediler: “Peygamberler yalnızca Şam bölgesine gönderilmiştir; eğer gerçekten bir peygambersen oraya git, oraya gidersen sana inanır ve seni tasdik ederiz.” Peygamber (s.a.s.) onların Müslüman olmasını arzuladığı için bu söz kalbine yer etti

⁷⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/36.

⁷⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/187; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/37; Muhammed Abdu’l-Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân* (Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî), 1/193.

⁷⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/187; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/37; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/194.

⁷⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/187; Zürkânî, *Menâhilu’l-irfân fî ulûmi’l-Kur’ân*, 1/193.

⁷⁵⁸ el-İsrâ 17/76.

⁷⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/136.

⁷⁶⁰ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/18.

ve Medîne’den bir günlük mesafeye kadar yola çıktı. Bunun üzerine Allâh Teâlâ bu âyeti indirdi. Abdurrahmân b. Ganem ise şöyle demiştir: Rasûlüllâh (s.a.s.) yalnızca Şam’ı hedef alarak Tebük Gazvesi’ne çıktı. Tebük’e ulaştığında, sûre tamamlandıktan sonra “*Ve neredeyse seni yeryüzünden sürüp çıkaracaklardı*” âyeti nâzil oldu ve Peygamber’e geri dönmesi emredildi.⁷⁶¹

Bu âyetin Mekkî olduğu da ifade edilmiştir. Mücâhid ve Katâde’ye göre, bu âyet Mekke halkının Hz. Peygamber’i (s.a.s.) Mekke’den çıkarmaya yönelik niyetleri üzerine nâzil olmuştur.⁷⁶² Eğer gerçekten onu çıkarsalardı, kendilerine mühlet verilmezdi. Ancak Allâh Teâlâ ona hicreti emretmiş ve o da Mekke’den çıkmıştır. Bu görüş daha doğrudur. Çünkü sûre Mekkîdir ve önceki âyetlerde Mekkelilerden bahsedilmektedir, Yahûdilerden ise söz edilmemektedir. *مِنَ الْأَرْضِ* “yeryüzünden” ifadesiyle Mekke toprağı kastedilmiştir.⁷⁶³ *مِنَ الْأَرْضِ* ifadesi ile Mekke’nin kastedildiğini destekleyen bir başka delil, Muhammed Sûresi 13. âyetidir: (13) *وَكَايْنِ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ فَلَا نَاصِرَ لَهُمْ* “*Senin şehrinde -ki ora (halkı) seni çıkardı- daha kuvvetli nice şehirleri yok ettik; onlara bir yardım eden de çıkmadı.*” Bu âyette geçen “*Seni şehrinde çıkardı*” ifadesinde yer alan şehir, Mekke’dir ve Mekkelilerin de onu çıkarmaya niyetlendiklerini anlatmaktadır.⁷⁶⁴ Bu yüzden “*seni çıkardı*” ifadesi kullanılmıştır.⁷⁶⁵

Kurtubî, söz konusu âyetin Mekke veya Medîne’de indirildiğine dair görüşleri aktardıktan sonra, âyetin siyâkına dayanarak Mekkî olduğu kanâatine varmıştır. Zira ona göre sûre Mekke’de nâzil olmuştur ve sûre içerisinde Yahûdîlere dair herhangi bir atıf bulunmamakta, bilakis, önceki âyetlerde Mekke halkından söz edilmektedir. Bu bağlam, 76. âyetin de Mekkî olduğunu te’yîd eden bir iç tutarlılık göstermektedir.

Örnek 2:

هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ نِيَابٌ مِنْ نَارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ (19) يُصْنَعُ لَهُمَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ (20) وَلَهُمْ مَقَامِعٌ مِنْ حَدِيدٍ (21) كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمٍّ أُعِيدُوا (22) فِيهَا وَدُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ **19.** *Şu ikisi Rableri hakkında çekişip duran iki taraftır. Bunlardan inkârcı olanlar için ateşten giysiler biçilmiştir, başlarının üstünden de kaynar su*

⁷⁶¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/545; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/18; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/136; Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 7/94.

⁷⁶² Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/139, 15/18-19; Zeccâc, *Meâni’l-Kurân ve i’râbuhu*, 3/254; Nehhâs, *I’râbu’l-Kur’ân*, 2/281.

⁷⁶³ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15/19-20.

⁷⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtu ehli’s-sünne*, 7/93-94.

⁷⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/136.

dökülecektir. **20.** Bununla karınlarının içindekiler ve derileri eritilir. **21.** Onlar için bir de demirden sopalar vardır. **22.** İstiraptan ötürü oradan çıkmaya her teşebbüs ettiklerinde oraya geri döndürülecekler ve onlara, “Tadın bakalım bu yakıcı azâbı!” denilecek.”⁷⁶⁶ Hac Sûresi’nin Mekkî veya Medenî oluşu konusunda müfessirler arasında farklı kanâatler ortaya çıkmıştır. Sûrenin tamamının ya da 19–21., 19–22. veya 39–41. âyetler dışındaki kısmının Mekke döneminde nâzil olduğuna dair rivâyetler bulunduğu gibi, 52–55. âyetler dışındaki bölümünün veya tümünün Medîne dönemine ait olduğuna ilişkin rivâyetler de mevcuttur. Bu ihtilâf, sûre içerisinde hem Mekkî hem de Medenî özellikler taşıyan âyetlerin bulunmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁶⁷ Bu çerçevede Kurtubî de söz konusu tartışmalara katkı sunmuş, 19–22. âyetlerin Medenî olduğunu belirterek cumhûrun görüşü doğrultusunda bir değerlendirmede bulunmuştur. Konunun sağlıklı bir biçimde anlaşılabilmesi adına öncelikle Hac Sûresi’nin Mekkî ve Medenîliğine dair genel bir bilgi sunulduktan sonra Kurtubî’nin bu kanâate ulaşma gerekçesi değerlendirilecektir.

Cumhûr âlimler, sûrenin hem Mekkî hem de Medenî âyetler içerdiğini kabul etmişlerdir. Bu görüşe göre, sûrenin bazı âyetleri Mekke döneminde, bazıları ise Medîne döneminde indirilmiştir. Bu yaklaşım, sûrenin içeriğinde hem Mekkî hem de Medenî özelliklerin bulunmasını açıklamaya çalışır.⁷⁶⁸

Hac Sûresi’nin muhtevâsı incelendiğinde hem Mekkî hem de Medenî sûrelerin özelliklerini yansıtan âyetlerin bir arada bulunduğu dikkat çekmektedir. Nitekim sûrenin ilk âyetlerinde kıyâmetin dehşeti,⁷⁶⁹ ve insanın yaratılış süreci,⁷⁷⁰ Allâh’ın birliği (tevhîd) ve şirkten sakındırma çağrısı⁷⁷¹ gibi temel İslâmî inanç esâslarının vurgulanması; geçmiş peygamberlerin ve helâk olan kavimlerin kıssalarına yer verilerek Mekke müşriklerine hitâb eden ibret sahnelerinin sunulması⁷⁷² bu sûreye Mekkî vasıf kazandıran unsurlar arasında yer almaktadır. Diğer yandan hac ibâdetine ve menâsikine dair detaylı açıklamalar,⁷⁷³ cihâdın meşrû kılınması,⁷⁷⁴ Allâh yolunda mücâdele edenlere yönelik müjdeleyici

⁷⁶⁶ el-Hacc 22/19-22.

⁷⁶⁷ Cemâlû’l-Dîn Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b Muhammed el-Cevzî, Zâdu’l-mesîr, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-Arabi, 1422/2001), 3/220.

⁷⁶⁸ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/353; Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, 3/416; Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerikandî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş vd. (İstanbul: Dâru’l-Lübâb li’d-Dirâsâti ve Tahkîki’t-Turâs, 1440/2019), 10/459.

⁷⁶⁹ el-Hacc 22/1-5, 6-7, 10, 14-15.

⁷⁷⁰ el-Hacc 22/5.

⁷⁷¹ el-Hacc 22/8-9, 11-13, 24-25, 73-76.

⁷⁷² el-Hacc 22/17.

⁷⁷³ el-Hacc 22/26-30, 32-34-38.

⁷⁷⁴ el-Hacc 22/39.

ifadeler,⁷⁷⁵ Müslümanlara yönelik bazı toplumsal düzenlemeler ve ahlâkî öğütler ise sûrede Medenî âyetlerin varlığını ortaya koyan husûslardır. Bu durum, Hac Sûresi'nin içerik bakımından “karma” bir yapıya sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu durum, sûrenin farklı zaman dilimlerinde parça parça nâzil olduğunu göstermektedir. Cumhûr ulemânın görüşü de bu yöndedir ve Hac Sûresi'nin hem Mekkî hem de Medenî âyetleri ihtivâ ettiği kabul edilmektedir. Bazı rivâyetlerde sûrenin büyük bir bölümünün Mekke'de, belirli âyetlerinin ise Medîne'de nâzil olduğu belirtilmektedir.

Kurtubî, Hac Sûresi'nin nüzûl zamanı hakkındaki tartışmalara dâhil olmuş, ihtilâflı görüşlerin temsilcilerine ait kanâatleri aktardıktan sonra cumhûr ulemânın görüşünü benimseyerek sûrenin hem Mekkî hem de Medenî âyetler içeren “karma” bir sûre olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁶ Sûrenin 19–22. âyetlerinin Medenî olduğunu belirten birçok müfessir gibi⁷⁷⁷ Kurtubî de bu âyetlerin Medenî olduğunu vurgulamıştır.⁷⁷⁸ Kurtubî'nin bu tercihi, sûrenin muhtevâsında yer alan çeşitli içerik unsurlarının, Mekkî ve Medenî dönemlerin ayırıcı vasıflarını birlikte yansıtmaya dayanmaktadır. Bununla birlikte, bu âyetlerin nüzûl ortamı ve muhâtab kitlesi de Medîne dönemine ait şartlara işâret etmekte olup, bu durum onun kanâatini destekleyici bir bağlam sunmaktadır.⁷⁷⁹

⁷⁷⁵ el-Hacc 22/40-41.

⁷⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 14/306, 340-342.

⁷⁷⁷ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/353; Taberî, *Câmiu 'l-beyân*, 16/489-491; en-Nesefî el-Hanefî, *et-Tefsîr fi 't-tefsîr*, 10/459.

⁷⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi 'l-Kur'ân*, 14/340.

⁷⁷⁹ Muhtâr Muhammed, *es-Siyâku 'l-Kur'ânî ve eseruhu fi tefsîri 'l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*- 174.

SONUÇ

Bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılmasında ve tefsirinde siyâk unsurunun belirleyici rolünü ortaya koymayı hedeflemiştir; bu bağlamda Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri özelinde bağlam merkezli yorum anlayışı ele alınmıştır. Kur'ân ayetlerinin isabetli bir şekilde yorumlanabilmesi, yalnızca lafzî anlamların dikkate alınmasıyla değil, aynı zamanda ayetlerin öncesi ve sonrası ile ilişkili bağlamın da dikkate alınmasını gerektirir. Bu noktada siyâk ve sibâk kavramları, Kur'ân yorumunun metodolojik dayanaklarından biri olarak öne çıkmaktadır.

Tezimiz “Giriş” ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında, araştırmanın konusu, amacı ve önemi ortaya konulmuş; ardından Kurtubî'nin hayâtı, ilmî şahsiyeti ve *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsîrinin genel özellikleri tanıtılarak tezin ikinci bölümünde yapılacak olan Kurtubî'nin siyâk anlayışına yönelik analize zemin hazırlanmıştır. Bu çerçevede, çalışmanın teorik zeminini teşkil etmiştir.

Birinci bölümde, siyâk ve sibâk kavramlarının lügat ve ıstılâhî anlamları ele alınmış, bu kavramların Kur'ân tefsîrindeki kullanım alanları ve birbirleriyle olan ilişkileri açıklanmıştır. Yapılan klasik ve asri Arapça kaynak taramaları neticesinde, Türkçede yaygın şekilde kullanılan “siyak-sibak” teriminin Arapça literatürde bu şekilde yer almadığı, bu iki kavramı ihtiva edecek şekilde sadece “siyâk” teriminin tercih kullanıldığı görülmüştür. Bu itibarla, ilgili bağlamsal analizlerde yalnızca “siyâk” kavramının kullanılması terminolojik açıdan da yeterli kabul edilebileceği sonucu çıkarılmıştır. Siyâkla yakından ilişkili olan nazm, insicâm ve münâsebet gibi kavramlar da incelenerek siyâkın daha geniş bir perspektiften anlaşılması hedeflenmiştir. Siyâkın, nassların doğru anlaşılması üzerindeki belirleyici etkisi hem teorik hem de pratik örneklerle ortaya konmuştur.

Çalışmanın önemli kısımlarından birini, nassların anlaşılmasında siyâkın oynadığı hayâtî rolün vurgulanması oluşturmaktadır. Âyetlerin doğru ve bütüncül bir şekilde yorumlanabilmesi için siyâkın dikkate alınmasının zarureti çeşitli örneklerle açıklanmıştır. Çalışma içerisinde verilen örneklerde görüldüğü üzere, âyetler bağlamından koparıldığı zaman çok yanlış anlamların ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim bazı mezhep müntesiplerinin, kelâm ehlinin, tefsîr ekollerinin, siyâsî figürlerin, cemâatlerin, ideolojik görüşlere sahip olanların da doğruluğunu ve meşrûiyetini kanıtlamak üzere âyetleri içinde bulunduğu bağlamdan koparma yoluna gittiklerini görüyoruz.

Siyâk kavramı, metin içi siyâk ve metin dışı siyâk olmak üzere iki temel kategoriye ayrılarak incelenmiştir. Metin içi siyâk bağlamında, âyetlerin kendi içindeki bütünlüğü, Kur'ân'daki âyet pasajlarının bir arada anlamlandırılması ve Kur'ân'ın tüm âyetlerinin bir bütün olarak ele alınmasının önemi vurgulanmıştır. Metin dışı siyâk kapsamında ise, ilgili hadislerin, Esbâb-ı Nüzûl bilgilerinin, zaman ve mekân bilgisinin ve nüzûl ortamıyla ilgili diğer bilgilerin Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına olan katkıları detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Son olarak, Kur'ân tefsîrinde siyâka atfedilen önem tarihsel süreç içerisinde Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve müfessirlerin yaklaşımları üzerinden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, siyâkın erken dönemlerden itibaren Kur'ân'ı anlama ve yorumlama metodolojisinde merkezî bir yere sahip olduğunu göstermektedir.

Bu tezin ikinci bölümünde, Kurtubî'nin siyâk anlayışı ve onun *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* tefsîrinde siyâkı nasıl konumlandığı ve kullandığı detaylı bir şekilde incelenmiştir. Birinci bölümde siyâk kavramının teorik çerçevesi ve Kur'ân tefsîrindeki genel önemi ortaya konulduktan sonra, bu bölümde Kurtubî'nin tefsîr pratiği üzerinden siyâkın somut uygulamaları ve etkileri analiz edilmiştir.

İkinci bölümün başında Kurtubî'nin genel siyâk anlayışı özetlenmiş ve onun Kur'ân'ın bütünlüğüne, âyetler arasındaki anlam ilişkisine ve nüzûl ortamına verdiği önem vurgulanmıştır. Ardından, Kurtubî'nin tefsîrinde siyâkın çeşitli ilim dalları ve tefsîrin farklı aşamalarındaki belirleyici rolü sistematik bir şekilde ele alınmıştır.

Kurtubî, kırâat ve rivâyetlerin değerlendirilmesinde Kur'ân bağlamını temel referans noktası olarak kabul etmekte ve bu çerçevede mütevâtir kırâatleri öncelerken, şâz kırâatleri zayıf görmesinde ve rivâyetlerin tenkîdinde Kur'ân'ın genel anlam bütünlüğünün ve ilgili âyetlerin bağlamının önemli bir kriter olduğu görülmüştür.

Çalışmada ayrıca, Kurtubî'nin tefsîrinde Kur'ân bağlamının anlamlara olan etkisi çeşitli örneklerle ortaya konulmuştur. Tek bir âyetin ve ardışık âyetlerin anlamının açıklanmasında, âyetlerdeki konuşmacı ve muhâtabın belirlenmesinde, müşterek lafızların anlamlarının tayîninde, harflerin amaçlanan anlamlarının anlaşılmasında, zamirlerin merciinin belirlenmesinde, hazfın takdîrinde ve takdîm-te'hîr gibi üslûp özelliklerinin yorumlanmasında âyetler arasındaki bağlamın merkezî bir rol oynadığı gözlemlenmiştir.

Son olarak, Kurtubî'nin tefsîrinde Kur'ân bağlamının tefsîrle ilgili bazı temel ilimlere olan etkisi incelenmiştir. Esbâb-ı Nüzûl bilgilerinin değerlendirilmesinde, âyetler

arasındaki münâsebetin vurgulanmasında, neshin varlığı veya yokluğu tartışmalarında ve Mekkî-Medenî âyetlerin tespîinde Kur'ân bağlamının önemli bir referans noktası teşkil ettiği sonucuna varılmıştır.

Bu, Kurtubî'nin tefsîr metodolojisinde siyâkın yalnızca yardımcı bir unsur değil, anlam inşâsında önemli bir rol oynadığını göstermektedir.

Sonuç olarak, bu çalışma, siyâkın Kur'ân âyetlerinin lafzî ve manevî bütünlüğünü koruyan, anlam derinliğini ve bağlamsal tutarlılığı sağlayan temel unsurlardan biri olduğunu ortaya koymuştur. Kurtubî'nin *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsîrinde siyâk kavramına atfettiği önem ve bu kavramı tefsîrinin çeşitli aşamalarında etkin bir şekilde kullanması, onun bağlam merkezli bir tefsîr anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Kurtubî, âyetlerin kendi içindeki ve diğer âyetlerle olan bağlamını dikkate alarak Kur'ân'ın doğru ve bütüncül bir şekilde anlaşılmasını hedeflemiş ve tefsîrini bu anlayış üzerine inşâ etmiştir. Bu bağlamda, Kurtubî'nin siyâk anlayışı ve tefsîrindeki uygulamaları, günümüz Kur'ân tefsîri çalışmaları için de önemli bir metodolojik katkı sunmaktadır. Ayrıca, Kurtubî'nin tefsîrinden seçilen örneklerde onun ilgili konulara dair yorumları, diğer birçok müfessirin görüşleriyle mukayeseli olarak ele alınmış; böylece bağlamın tefsîrdeki işlevi daha kapsamlı ve çok boyutlu bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Bu çalışma ile Kurtubî'nin tefsîrindeki bu önemli boyutun daha iyi anlaşılması ve Kur'ân'ı anlama çabalarına yeni bir perspektif kazandırılması hedeflenmiştir.

KAYNAKÇA

- Abbâs Hasan. *en-Nahvü 'l-vâfi*. 4 Cilt. Dâru'l-Meârif, 15. Basım, ts.
- Akabe Medya. "İftar Saati Programı". *YouTube*. 18 Temmuz 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=iC3QIs336L4>
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsîri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altın, Mehmet. *Dil ve Bağlam Açısından Kur'ân'da Esmâ-i Hüsnâ*. Ankara: Akademisyen Kitapevi, 2021.
- Ateş, Avnullâh Enes. *Kur'ân Yorumunda Siyâkın Yeri-Zemahşerî'nin Keşşâf'ı Özelinde*. İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2018.
- Ateş, Süleymân. "İslâm'ın Kadına Getirdiği Haklar". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 10/4 (1997), 304-310.
- Ateş, Süleymân. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsîri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydın, Şükrü. "Tarihsel Süreçte Âyetler Bütünlüğü Karşısında Kur'ân'a Parçacı Yaklaşım Problemi". *International Engineering, Science and Education Conference* 01-03 December (2016), 690-699.
- Aydın, Şükrü. *Kur'ân'ı Anlamak- Türkçe Çeviriler Bağlamında*- Ankara: Bilay Yayınları, 1. Basım, 2022.
- Bağdâdî, Ahmed b. Musab. el-Abbâs et-Temîmî Ebû Bekr b. Mücâhid. *Kitâbu's-Seb'ati fi'l-kirâati*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1400/1980.
- Balkiyâ el-Herâsî, Ali b. Muhammed b. Ali Ebû'l-Hasen. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Mûsâ Muhammed Ali-İzzet Abdu Atiyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1405/1985.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: Rehber Yayıncılık, 2. Basım, 1992.

- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1420/1999.
- Beki, Niyazi. "Kur'ân'da İnzâl ve Tenzîl Kavramları". *Ekev Akademi Dergisi* 57 (Güz 2013), 255-268.
- Bel'am, Miftâh es-Senûsî. *el-Kurtubî-hayâtühü ve âsârühü'l-İlmiyye ve menhecühü fî't- tefsîr-* Bingazi: Dâru'l-Kütübi'l-Vataniyye, 1. Basım, 1998.
- Berki, Ali Himmet. *Hukûk Mantığı ve Tefsîr: Kanun ve Mukavelelerin Tanzîm ve Tefsîrine Ait Kâide ve Asıllar*. Ankara: Ankara Açık Ceza İnfaz Kurumu İş Yurdu Müdürlüğü Matbaası, 2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Ebû Âsım eş-Şevâmî. Dâru'z-Zehâir, 1. Basım, 1439/2018.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *el-Esmâu ve's-sıfatu li'l-Beh-haki*. thk. Abdullâh b. Muhammed el-Haşidi. 2 Cilt. Cidde: Mektebetu's-Sevday, 1. Basım 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *el-Kazâ ve'l-Kader*. thk. Muhammed b. Abdullâh Âl-i Âmir. Riyâd: Mektebetü'l-Abikan, 1. Basım, 1421/2000.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed b. Subhî Hallâk & Mahmûd Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrût-Lübân: Müessetü'l-İmân, 1. Basım, 1421/2000.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el Bezzâr el- Basri. *Müsne'dü'l-Bezzârî'l-menşûr bism'l-bahri'z-zehhar*. thk. Mahfûz er-Rahmân Zeynu'l-Lâh vd. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hakem, 1. Basım, 1988/2009.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbâvî. *Nazmu'd-dürrar fî tenâsübi'l-âyâti ve's-süver*. thk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 8 Cilt. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Basım, 1415/1995.
- Birişık, Abdulhamit. "Kırâat." *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 25/425-432. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım, 1422/2002
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Resâilü'l-Câhiz*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1384/1964.
- Cerrahoğlu, İsmâîl. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 8. Basım, 1991.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şâhîn. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1430/2009.
- Cezûlî, Ebû Mûsâ İsâ b. Abdilazîz b. Yelelbaht. *el-Mukaddimetü'l-cezûliyye fî'n-nahvi*. thk. Şa'bân Abdulvehhâb Muhammed. Riyâd: Matbaatu Ümmi'l-Kurâ, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahmân b. Muhammed *Delâilu'l-i'câz fî ilmi'l-meânî*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir Ebû Fihri. Cidde: Dâru'l-Medenî, 2. Basım, 1413/1992.
- Çalışkan, İsmail. “Tefsîrde Sahâbe İhtilafları”, *VII. Tefsîr Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı; Kur'ân ve Sahâbe Sempozyumu*, Sivas, 22-23 Mayıs 2015, 217-242.
- Çalışkan, İsmâîl. *Tefsîr Usûlü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *et-Teyisîr fî'l-kirââtî's-seb'*. thk. Halef Hamûd Sâlim eş-Şeğzelî. Arabistan: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1436/2015.
- Dânî, Osmân b. Saîd b. Osmân b. Ömer Ebû Amr. *el-Müktefî fî'l-vakfî ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramadân. Dâru Ammâr, 1. Basım, 1422/2001.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 5 Cilt. Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1424/2004.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed el-Mısırî. *Tabakâtü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Demir, Recep. “Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı”, *Dîn bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 573-604.

- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru 'l-hadîs*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.
- DİB, Diyânet İşleri Başkanlığı. “Din Hizmetleri Genel Müdürlüğü”. Erişim 2 Haziran 2024. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/kategoriler/yayinlarimiz/hutbe-ler/hutbe-arşivi>
- Dînî Gerçekler. “Kur’ân İslâm Eşcinselliğe Nasıl Bakıyor”. *YouTube*. 17 May 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=QgAngWv7ng>
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Draz, Muhammed Abdullâh. *Kur’ân’a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Ebû Ali, el-Hasen b. Ahmed b. Abdu'l-Gaffâr el-Fârisî el-Asl. *el-Hüccetü li'l-kirâati's-seb'a*. thk. Bedrû'd-Dîn Kahvecî-Beşîr Cüveycâbî. 7 Cilt. Şam-Beyrût: Dâru'l-Meymûn li't-Turâs, 2. Basım, 1413/1993.
- Ebû Bekr, Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *el-Musannef*. thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdulazîz Ebû Habîb eş-Şuserî. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbilyâ li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1. Basım, 1436/2015.
- Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân b. Muhaysin es-Sehmî. *el-Hâdî şerhu tayyibeti'n-neşri fi'l-kirâati'l-aşri*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl. 1. Basım, 1417/1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd. 8 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. El-Ezherî el-Herevî. *Meâni'l-kirâati li'l-Ezherî*. 3 Cilt. Arabistan: Merkezu'l-Buhûsi fi Külliyyeti'l-Âdâbi, 1. Basım, 1412/1991.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbgatullah Kaya. İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi, ts.
- Ekin, Yunus. “Siyâk Kavramının Semantik Analizi”. *Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2013), 93-126.
- Elbânî, Muhammed Nâsîru'd-Dîn. *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*. 3 cilt. Riyâd: Mektebû't-Terbiyyeti'l-Arabî Li Düveli'l-Haliç, 1. Basım, 1409/1988.

- Erkal, Mehmet. “Zekât.” *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 44/197-207. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Erkut, Abdülkadir. “Tebliğe Dair Üç İlke”, *Diyânet İşleri Başkanlığı*. Erişim 3 Haziran 2024. <https://webdosya.diyanet.gov.tr/mevlidinebi/UserFiles/00000000-0000-0000-0000-000000000000/2022/8/3/8d1dba6c-fd2c-42bb-a0bb-4b575d66d9a9.pdf>
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necati vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, 1. Basım, ts.
- Fethî, İbrâhîm. *Mu'cemu'l-mustalahati'l-edebiyye*. Tûnus: el-Müessesetü'l-Arabiyyetü Li'n-Nâşirine'l-Müttedîn, 1986.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Enes Muhammed eş-Şâfiî-Zekerîyyâ Câbir Ahmed. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Gezer, Arif. *Kurtubî'nin Hadîs İlmindeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2000.
- Gül, Habip. *Taberî Tefsîrinde Siyâkın Yorumuna Etkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- Gülşen, Ekrem. *Kurtubî Tefsîrinde Esbâb-ı Nüzûl*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2002.
- Güman, Osman. “Siyâk Kuralının Nassların Yorumuna Etkisi: İbn Dakîkul'İd örneği”. *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi* 21 (2013), 29-52.
- Güneş, Abdulbaki. *Kur'ân'da Âyet ve Âyet Bütünlüğü*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Kavâidu't-tercîh inde'l-müfessirîn dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*. 2 cilt. Suudî Arabistan: Dâru'l-Kâsım, 2. Basım, 1429/2008.
- Hemedânî, Ebû Yûsuf Müntecebüddîn Hüseyin b. Ebi'l-Îz b. Reşîd. *el-Kitâbu'l-Ferîdu fî i'rabi'l-Kur'ân'i-l-Mecîd*. thk. Muhammed Nizamuddîn el-Feth. 6 Cilt. Medîne: Dâru'z-Zemânî Li'n-Neşri ve't-Tevzî, 1. Basım, 1427/2006.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullâh b. ez-Zübeyr b. Îsâ el-Kureşî. *Müsnedü'l-Humeydî*. Hasan Selîm Esedü'd-Dârânî. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru's-Sekâ, 1. Basım, 1418/1996.

- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tenvîr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdus-selâm Abd'ş-Şâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2002.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l- azîm li ibn Ebî Hâtîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefâ (Ebû İshâk) Burhânüddîn İbrâhîm b. Alî b. Muhammed el-Ceyyânî el-Medenî. *ed-Dîbâcu'l-müzhîb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kâhire: Dâru't-Turâs.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *İ'râbu'l-Kırâati's-Seb' ve ileluha*. thk. Ebû Muhammed el-Asyûtî. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1327/2006.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 50 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dîmaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 9 Cilt. Riyâd: Dârun Tayyibe, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlu müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemsu'd-Dîn. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî. 2 Cilt. Haleb: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullâh-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.

- İbn Tantâvî, Arefe. *eş-Şüf'atü beyne'l-cem'il-Osmânî ve'l-ahrufi's-seb'ah*. Mısır: Merkez Te'sîli Ulûmi't-Tenzîli'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye, 1. Basım, 1443/2022.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. Medîne: Mücemmeu'l-Melik Fahd li Tabâati'l-Mushafi's-Şerîf, 1425/2004.
- İbn Zencele, Abdurrahmân b. Muhammed Ebü Zer'a. *Hüccetü'l-kirâat*. thk. saîd el-Efğânî. Dâru'r-Risâle, ts.
- İbnu'l-Arabî, Ebü Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahmân b. Ali. *Câmiu'l-Mesânid*. thk. Ali Hasan el-Bevvâb. 8 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1426/2005.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâlü'd-Dîn Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*. thk. Abdu'r-Rezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî 1. Basım, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî. *en-Neşru fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabba'. 2 cilt. el-Matbaatü'l-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî. *Müncidü'l-Mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü li elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 1430/2009.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. thk. Muhammed Abdulazîz Besyûnî vd. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1424/2003.
- İslâmoğlu, Mustafa. *Hayât Kitâbı Kur'ân – Gerekçeli Meâl-Tefsîr*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.

- Kâdî, Abdulfettâh. *Esbâb-ı Nüzûl-Sahâbe ve Muhaddsilere Göre-* çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 1995.
- Kasabî, Mahmûd Zelat. *el-Kurtubî ve menhecühü fî't-tefsîr*. Beyrût-Lübnân: el-Merkezü'l-Arabî li's-Sekâfeti ve'l-Ulûm, ts.
- Katâde, Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1998.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî, 3. Basım, ts.
- Keleş, Ahmet. "Hadîslerin Kabulü ve Reddinde Kur'ân'a Arz Yöntemi". *İslâm Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadîs ve Sünnet*. haz. Bünyamin Erul. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020. 467-501.
- Kınar, Kadir. "Abdülkâhir el-Cürcanî'nin Nazm teorisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sakarya* 13(2006), 65-101.
- Kur'ân Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.
- Kureşî el-Mısrî, Ebû Recâ Yezîd b. Ebî Habîb Süveyd. *Ehâdisü Yezîd b. Ebî Habîb el-Mısrî*. thk. Hamza Ahmed ez-Zeyn. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, 1424/2004.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 23 Cilt. Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1428/2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 20 Cilt. İstanbul: Buruc Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh. *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhire*. thk. es-Sâdık b. Muhammed b. İbrâhîm. 3 Cilt. Riyâd: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1. Basım, 1425/2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. çev. Bekir Karlığa vd. 16 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.

- Lahdar, Taraş. “ed-Dilâlâtü’s-Siyâkiyye li’l-Müştereki’l-Lafziyyi Fi Tefsîri’l-Kurtubî”. *Mecelletü Fasli’l-Hitab*. 11/1 (2022), 225-238.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta*. thk. Beşşâr İvâd Ma’rûf-Mahmûd Muhammed Halîl. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1. Basım, 1412/1991.
- Mâlikî, Kâdî Muhammed b. Abdullâh Ebû Bekr b. el-Arabî el-Meâfirî el-İşbîlî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003
- Mâtirî, Abdurrahmân Abdullâh Sürûr Cermân. *es-Siyâku’l-Kur’âni ve eseruhu fi’t-tefsîr-dirâseten nazariyyeten ve tatbikiyyeten min hilâli tefsîri ibn kesîr*-. Mekke: Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Davet ve Usûlü’l-Dîn Fakültesi, Kitâp ve Sünnet Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1429/2008.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semer-kandî. *Te’vilâtu ehli’s-sünne*. thk. Mecdî Basellüm. 10 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüketü ve’l-uyûnu – Tefsîru’l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid b. Abdu’l-Maksûr b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafâ. *Tefsîru’l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Basım, 1365/1946.
- Mevdûdî, Ebû’l-A’lâ. *Tefhîmu’l-Kur’ân*. çev. Muhammed Hân Kayânî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1991.
- Muhammetb5521. “Cenette Huri Meselesi”. *YouTube*. 2 Eylül 2017. https://www.youtube.com/watch?v=8HoiuAlqsRw&ab_channel=MUHAMMETB
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *Fehmu’l-Kur’âni ve meânîhi*. thk. Hüseyin el-Kûtlî. Beyrût: Dâru’l-Kindî-Dâru’l-Fikr, 2. Basım, 1398/1978.
- Muhtâr Muhammed Muhdar Ahmed. *es-Siyâku’l-Kur’âni ve eseruhu fi tefsîri’l-Kurtubî-dirâseten nazariyyeten tatbikiyyeten*-. Aden: Aden Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, İslâmî Araştırmalar Bölümü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1434/2013.

- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrût-Lübnân: Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, 2. Basım, 1423/2002.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdad: Merkezu Cumuati'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Turâs, 1. Basım, 1427/2006.
- Murâdî, Ebû Muhammed (Ebû Alî) Bedrüddîn Hasen b. Kâsım b. Abdillâh b. Alî. *el-Cene'd-dânî fî hürûfî'l-me'ânî*. thk. Muhammed Nedîm Fâzıl. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım: 1413/1992.
- Mücâhid, Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî. *Tefsîru'l-imâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed Abdusselâm Ebû'n-Nil. Medîne: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el Hadîse, 1. Basım, 1410/1989.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî. *Feyzu'l-Kadîr*. 7 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1391/1972.
- Mürsî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Seyyide. el-Muhassas. thk. Halîl İbrâhîm Ceffâl. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'Arabî, 1. Basım, 1417/1996.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1991
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *İ'râbu'l-Kur'ân*. thk. Abdu'l-Mun'im Halîl İbrâhîm. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2000.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409/1988.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkindî. *et-Teysîr fî't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habûş vd. 15 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb li'd-Dirâsâti ve Tahkîki't-Turâs, 1. Basım, 1440/2019.

- Nîsâbü'rî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kitâbu'l-Vesît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Şeyh Ahmed Abdu'l-Mevcûd vd. 4 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- Özdemir, Mehmet Sani. *Tek Bir Kitâp ile Arapça Öğretimi*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2019.
- Özgel, İshâk. "Kur'ân'ın Üç Aşamalı Anlayışının Lügavî Temelleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Arayışlar-İnsân Bilimleri Araştırmaları* 5-6 (2001), 89-114.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler". *İslâmiyât Dergisi*. 4/1 (2001), 145-162.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâd el-Ulvânî. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Lübnân-Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1428/2007.
- Sabbâğ, Muhammed b. Latîfî. *Buhûsü fî usûli't-tefsîr*. Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1408/1988.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. Safvetü't-Tefasir. 3 Cilt. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî, 1. Basım, 1417/1997.
- Saîd b. Mansûr. *Sünenü Saîd b. Mansûr*. thk. Ferîkun mine'l-Bâhisîn. 8 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Elûketi li'n-Neşr, 1. Basım, 1433/2012.
- Saîdî, Abdu'l-Müteâl. *en-Nazmu'l-fenniyyü el-Kur'ân*. Mektebetü'l-Âdâbi bi'l-Cemâmeyyîzet, ts.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Merkezu'l-Buhûsi ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 10 Cilt. Dâru't-Te'sîl, 2. Basım, 1437/2013.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrâhîm, Ganîm b. Abbâs b. Ganîm. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1. Basım, 1418/1997.

- Sîbeveyhi, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 4 cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1408/1988.
- Sicistani, Ebû Bekr b. Ebî Dâvud Abdullâh b. Süleyman b. El-Eş'as el-Ezdî. *Kitâbu'l-Mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1. Basm. 1423/2002.
- Süddî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdîrrahmân b. Ebî Kerîme el-A'ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî. *Tefsîru's-Süddî el-kebîr*. thk. Muhammed Atâ Yûsuf. Dâru'l-Vefâ, 1. Basım, 1414/1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâleti Nâşirûn, 1. Basım, 1429/2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Dâru'l-İ'tisâm, 2. Basım, 1398/1978.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tenâsüku'd-dürrar fî tenâsübi's-süver*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. ed-*Dürrü'l-me'sûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1356/1938.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Ahmed b. Mustafâ el-Ferrân. 3 Cilt. Arabistan: Dâru't-Temüriyye, 1 Basım, 1427/2006.

- Şâtıbî el-Gırnâtî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfekât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 6 Cilt. Suudî Arabistan: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1417/1997.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân." *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 32/464-466. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1414/1993.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî. *Edvâul-beyân fî idâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. 7 cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 5. Basım, 1441/2019.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kum: Şebeketü'l-Fikr, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdu'l-Mecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetu İbn Teymiye, 2. Basım, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Ehâdisu't-Tuvâl*. thk. Hamdi b. Abdü'l-Mecîd es-Selefi. Musul: Mektebetu'z-Zehra, 2. Basım, 1404/1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî, 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Basım, 1422/2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Târîhu't-Taberî-Târîhu'r-rusuli ve'l-mülûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1387/1967.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmeu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Murtezâ, 1. Basım, 1427/2006.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî. *Ahkâmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Sadettin Ünal. 2 Cilt. İstanbul: Merkezu'l-Buhûsi'l-İslâmiye et-Tâbi' li vakfi'd-Diyânet't-Türkî, 1416/1998.

- Tarihselcilik ve Kur'ân. "Cennet Nimetlerinin Nüzûlünde Tedricilik üzerine". *YouTube*. 22 Nisan 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=uFXuhwVX2-w>.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî. *Mevsûatu keşşâf ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1. Basım, 1416/1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü'n-Tirmizî*. thk. Beşşâr İvad Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1996.
- Tosun, Mustafa. "Huri kelimesinin anlamı". *YouTube*. 21 Haziran 2012. https://www.youtube.com/watch?v=Vb2F0D4nFTk&ab_channel=MustafaTosun
- Turgut, Ali. *Tefsîr Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 1991.
- Udayma, Muhammed Abdu'l-Hâlık. *Dirâsâtun li üslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 11 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Ünver, Mustafa. *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Necati Tetik-Necdet Çağl. İstanbul: İhtarYayıncılık, 2. Basım, 1997.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *el-Meğazî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Londra: Oxford Üniversitesi, 1966.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Ebî Sa'lebe et-Teymî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelbi. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1425/2004.
- Yanık, Nevzat Hafis. "Arap Şiirinde Göz İmgesi". *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi Erzurum* 37 (2016), 114-143.
- Yaşaroğlu, Kâmil. "Oku" Emri ile Başlayan Kur'ân'ın İlme Verdiği Değer". *Diyânet İşleri Başkanlığı*. Erişim 3 Haziran 2024. <https://dinhizmetleri.diyamet.gov.tr/Documents/2016%20Cami%20ve%20Kitap.pdf>
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Şura Yayınları&Çelik Yayınları, ts.

- Yılmaz, Ali. *Fahrüddîn er-Râzî'nin et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb) adlı eserinde Tenâsüb ve İnsicâm*. Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1996.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Ayât ve'-Süver." *Türkiye Diyânet Vakfı Ansiklopedisi*. 31/568-570. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Alî Hilâlî. 43 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 2. Basım, 1408/1987.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî. *Meâni'l-Kurân ve i'râbuhu*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelbi. 5 Cilt. Beyrût: Âlimu'l-Kütüb, 1. Basım, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1407/1987.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud & Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü'l-Âbikân, 1. Basım, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsu'l-belâğ*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 3 Cilt. Beyrût-Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfîî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdu'l-Azîm. *Menâhilu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Matbaatu İlsâ el-Babî el-Halebî, 3. Basım, ts.