

T.C  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

MUHAMMAD QURAIŞ SHIHAB'IN *TAFSİR AL-MISHBÂH* ESERİNDE  
MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

NAZAR FADLI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:  
Doç. Dr. HAKAN UĞUR

KONYA-2024

T.C  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BİLİM DALI

MUHAMMAD QURAIŞ SHIHAB'IN *TAFSİR AL-MISHBÂH* ESERİNDE  
MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

NAZAR FADLI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN:  
Doç. Dr. HAKAN UĞUR

KONYA-2024



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

**DOKTORA TEZİ KABUL FORMU**

---

---





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ



Sosyal Bilimler Enstitüsü

**Bilimsel Etik Sayfası**

Öğrencinin	Adı Soyadı	NAZAR FADLI		
	Numarası	18810601134		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
Tezin Adı	MUHAMMAD QURAIŞ SHIHAB'IN <i>TAFSİR AL-MISHBÂH</i> ESERİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riâyet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Nazar FADLI



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	NAZAR FADLI		
	Numarası	18810601134		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ TEMEL İSLAM BİLİMLERİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	x	
Tezin Adı	MUHAMMAD QURAIŞ SHİHAB'IN <i>TAFSİR AL-MISHBÂH</i> ESERİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN			

ÖZET

Bu tez, Endonezya kökenli müfessir Muhammad Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh* adlı eserindeki müşkil âyetleri ele almayı amaçlayan bir çalışmadır. Genel olarak, müşkilü'l-Kur'ân terimi, Kur'ân'daki anlaşılması zor olan âyetleri açıklamak için kullanılan bir terimdir. Bu âyetler, içerdikleri bilgilerin diğer âyetlerle çelişkili olduğu izlenimini yaratmaktadır. Ancak, prensip olarak, Kur'ân âyetlerinde çelişki olması mümkün değildir. Nitekim Nisâ Sûresi'nin 82. âyetinde Kur'ân'da hiçbir ihtilaf olmadığı doğrudan bir şekilde belirtilmiştir. Bu nedenle, anlaşılması zor âyetlerle ilgili sorunları çözmek için âlimler, çeşitli çözümler sunmaktadır. *Tafsîr al-Mishbâh*, Kur'ânın tamamını kapsayan, 15 ciltten oluşan, *edebi-ictimâî* bir yaklaşıma sahip modern bir tefsirdir. *Tafsîr al-Mishbâh*, ayrıca müşkil âyetlerin çözümleri hakkında açıklamalar içerdiği için de değerlendirilir. Bu yüzden bu tezde, yazar müşkil âyetleri toplamaya çalışmış ve bu âyetleri daha derinlemesine incelemek amacıyla Muhammad Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ndaki yorumlarını ele almıştır. Bu tez bir giriş ve *Tafsîr al-Mishbâh* perspektifinden müşkilü'l-Kur'ân'ı ele alan üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümü, araştırmanın konusunu, önemini, amacını, yöntemini ve kullanılan kaynakları içermektedir. Birinci bölümde, Muhammad Quraish Shihab ve *Tafsîr al-Mishbâh* hakkında temel bilgiler sunulacaktır. İkinci bölümde müşkilü'l-Kur'ân hakkında genel bilgiler verilecektir. Üçüncü bölüm ise bu araştırmanın ana açıklamasını içerir; çünkü üçüncü bölümde Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân konularını tefsiri detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Müşkilü'l-Kur'ân, *Tafsîr al-Mishbâh*, Muhammad Quraish Shihab



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	NAZAR FADLI		
	Student Number	18810601134		
	Department	Basic Islamic Sciences/Basic Islamic Sciences		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	x	
	Supervisor	Assoc. Dr. Hakan UĞUR		
Title of the Thesis/Dissertation	THE MUSHKIL OF THE QUR'AN IN THE <i>TAFSİR AL-MISHBÂH</i> OF MUHAMMAD QURAIŞ SHIHAB			

ABSTRACT

This thesis is a study aiming to address the mushkil verses in the work “*Tafsîr al-Mishbâh*” by the Indonesian-origin exegete Muhammad Quraish Shihab. Generally, the term “müşkîlu’l-Kur’ân” is used to explain verses in the Qur’an that are difficult to understand. These verses may give the impression that the information they contain contradicts other verses. However, in principle, there can be no contradiction in the Quranic verses. In fact, it is explicitly stated in verse 82 of Sûrat al-Nisâ’ that there is no disagreement in the Qur’an. Therefore, scholars propose various solutions to resolve issues related to difficult verses to address the perceived difficulties. *Tafsîr al-Mishbâh* is a modern commentary that covers the entire Qur’an, consisting of 15 volumes, with a literary and social approach. The *Tafsîr al-Mishbâh* is considered to contain explanations regarding solutions to the mushkil verses. Therefore in this thesis, the author attempts to compile mushkil verses and examines the comments of Muhammad Quraish Shihab in *Tafsîr al-Mishbâh* to delve deeper into these verses. The thesis consists of an introduction and three sections focusing on mushkil Qur’an from the perspective of *Tafsîr al-Mishbâh*. The introduction section includes the subject, significance, purpose, methodology, and sources used in the research. The first section provides basic information about Muhammad Quraish Shihab and *Tafsîr al-Mishbâh*. The second section offers general information about Mushkil Qur’an, and the third section serves as the main explanation of this research, where Muhammad Quraish Shihab’s interpretation of Mushkil Qur’an topics is discussed in detail.

Key Words: Tafsir, Mushkil Qur’an, *Tafsîr al-Mishbâh*, Muhammad Quraish Shihab

## ÖN SÖZ

Kur'ân, Hz. Muhammed'e mucize olarak indirilmiş bir vahiydir; peygamberliğinin bir kanıtı olarak ve İslam şeriatını uygulamak için ümmete bir rehber olarak hizmet etmektedir. Kur'ân'ı anlamak söz konusu olduğunda müfessirler birbirinden farklı bilgiler sunan âyetler olduğunda bazı zorluklarla karşılaşabilirler. Bu da bu âyetler arasında bir çelişki olduğu izlenimini uyandırabilir. Ancak bu âyetlerin derinlemesine incelenmesinin sonucunda ortada çelişki olmadığı anlaşılabilir. Çelişkili gibi görünen âyetler literatürde müşkilü'l-Kur'ân olarak adlandırılmaktadır. Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân'da bulunan anlaşılması zor âyetlerin nedenleriyle birlikte çözümlemesini sunmayı hedefleyen bir ilim dalıdır.

Müşkilü'l-Kur'ân konularının incelenmesi çok ilginç bir çalışma alanıdır. Çünkü bu çalışma, anlaşılması zor olan ve çelişkili görünen âyetlerin yorumlanmasını daha ayrıntılı bir şekilde analiz edecektir. Ayrıca bu çalışma Endonezya kökenli bir alim olan Muhammad Quraish Shihab tarafından kaleme alınan *Tafsîr al-Mishbâh*'ın *edebi-ictimâî* tefsir açısından ele alınmasıyla öne çıkmaktadır. Müşkil âyetlerin *edebi-ictimâî* tefsirlerle incelenmesi, bu âyetlerin toplum tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlayacaktır. Çünkü bu, *edebi-ictimâî* tefsirin temel amacı olan sosyal sorunlara cevap verme amacıyla uyumludur.

Genellikle müşkilü'l-Kur'ân çalışmaları, çoğunlukla Orta Doğu kökenli lugavi tefsirlerin perspektifinden ele alınmaktadır. Bu nedenle müşkilü'l-Kur'ân üzerine yapılan araştırmalar, Ortadoğu kaynaklı lugavi tefsirleri temel alır. Bunun bir sonucu olarak, şimdiye kadar Asya bölgesine odaklanan *edebi-ictimâî* bir tefsiri araştırma referansı olarak kullanan çalışmalara, hem kitaplarda, hem tezlerde, hem bilimsel dergilerde hem de makalelerde pek az yer verilmiştir.

Bu çalışmanın temel amacı, Endonezyalı bir müfessir tarafından *Tafsîr al-Mishbâh* adıyla kaleme alınan tefsirde müşkilü'l-Kur'ân âyetlerinin nasıl yorumlandığını incelemektir. Buradaki temel hedef, Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân söz konusu olduğunda nasıl düşündüğünün kapsamlı bir açıklamasını elde etmektir. Bu araştırmanın amacı, Quraish Shihab'ın Kur'ân'daki müşkil âyetleri, özellikle de Endonezya ve çevresindeki halkın kolayca anlayabileceği bir şekilde nasıl açıkladığını net bir biçimde ortaya koymaktır.

Metodolojik olarak bu araştırma, nitel araştırma yöntemlerini kullanan bir çalışmadır. Bu nedenle söz konusu araştırma, kütüphane/literatür çalışması içermesi nedeniyle nitel bir araştırma olarak kategorize edilmiştir. Bu çalışmada kullanılan yöntemine uygun olarak öncelikle kaynak araştırması yoluyla elde edilen veriler toplanacaktır. Tüm veriler toplandıktan sonra, veriler dikkatlice incelenecek ve analiz edilecektir.

Bu araştırma genel olarak bir giriş ve 3 bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın konusu, araştırmanın önemi, araştırmanın amacı, araştırmanın yöntemi ve kullanılan kaynaklar yer almaktadır. Birinci bölümde, Muhammad Quraish Shihab ile ilgili hususlar genel olarak anlatılacak ve onun tefsiri ele alınacaktır. İkinci bölümde, müşkilü'l-Kur'ân hakkında genel bilgiler verilecektir. Bu bölümde, müşkilü'l-Kur'ân'ın anlamı, müşkil kavramına yakın kavramlar, işkâl sebepleri, âyetlerdeki işkâli giderme yolları, Kur'ân'da hakiki manada tenâkuz olmadığının delilleri, müşkilü'l-Kur'ân ilminin tarihi, Kur'ân'da müşkilin olmasının hikmetleri, ve müşkilü'l-Kur'ân hakkında yazılan eserler hakkında bilgiler verilecektir. Üçüncü bölüm ise bu tezin temelini oluşturmaktadır zira bu bölümde Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân konularını nasıl tefsir ettiği ele alınacaktır. Bu bölümde; Yüce Allah ile ilgili konular, kıyâmet, yaratılış, peygamberlik ve fıkhi konular ile ilgili âyetlerde bulunan müşkil konular analiz edilecektir.

Son olarak, bu tezin yazım süreci, aile, hocalar ve tüm arkadaşlar tarafından sağlanan destek, motivasyon ve ilham sayesinde başarıyla tamamlanmıştır. Bu nedenle, tez yazım sürecinde yardımcı olan Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü ve Tefsir Bölümündeki öğretim üyelerine ve arkadaşlarıma kalpten minnettarlığımı ifade etmek isterim. Ayrıca, Doç. Dr. Hakan UĞUR'a, bu tezin yürütülmesi sırasında danışmanım ve rehberim olarak büyük destek sağladığı için, Prof. Dr. Ali AKPINAR ve Doç. Dr. Muhammed ERSÖZ'e, tez izleme komitesi üyeleri olarak, bu çalışmanın tamamlanmasında bana birçok geri bildirimde bulunarak rehberlik ettikleri için özel teşekkürlerimi iletiyorum. Bunun yanı sıra, ebeveynlerime, çocuğuma ve eşime teşekkür ediyorum; onların sürekli manevi destek ve duaları, bu tezin başarıyla tamamlanmasına katkı sağlayan unsurlardan biridir.



## İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL FORMU .....	i
BİLİMSEL ETİK SAYFASI .....	ii
ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖN SÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER .....	vii
KISALTMALAR .....	xi

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ VE KULLANILAN KAYNAKLAR

1. Araştırmanın Konusu .....	1
2. Araştırmanın Önemi .....	2
3. Araştırmanın Amacı .....	3
4. Araştırmanın Yöntemi .....	3
5. Kullanılan Kaynaklar .....	4
6. Konuyla İlgili Bazı Araştırmalar .....	5

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMAD QURAIŞ SHIHAB VE *TAFSİR AL-MISHBÂH* ESERİ

1.1. Muhammad Quraish Shihab .....	8
1.1.1. Muhammad Quraish Shihab'ın Biyografisi .....	8
1.1.2. Muhammad Quraish Shihab'ın Düşünce Geçmişi ve Entelektüel Kariyeri ..	9
1.1.3. Dönemindeki Ortam .....	13
1.1.4. Eserleri .....	15
1.1.5. Hocaları ve Öğrencileri .....	22
1.2. <i>Tafsîr al-Mishbâh</i> Eseri .....	24
1.2.1. Tefsir Yazımının Arka Planı .....	24
1.2.2. Tefsire Genel Bakış .....	26
1.2.3. Tefsir Yöntemi .....	33
1.2.4. Tefsir Ekolü .....	34
1.2.5. Tefsir Kaynakları .....	36

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

<b>2.1. Müşkilü'l-Kur'ân'ın Anlamı</b> .....	40
2.1.1. Müşkil Kelimesinin Lugat Anlamı .....	40
2.1.2. Müşkil Kelimesinin İstilah Anlamı .....	42
2.1.3. Müşkilü'l-Kur'ân'ın İstilâhî Anlamı .....	43
<b>2.2. Müşkil Kavramına Yakın Kavramlar</b> .....	47
2.2.1. Muhtelif .....	47
2.2.2. Müteşâbih .....	49
2.2.3. Mücmel .....	54
2.2.4. Mübhem .....	60
2.2.5. Hafi .....	62
<b>2.3. İşkâl Sebepleri</b> .....	63
2.3.1. Kıraat Farklılıkları .....	64
2.3.2. Hakikat ve Mecaz İhtimali .....	66
2.3.3. Muhkem ve Müteşâbih İhtimali .....	66
2.3.4. Müşterek Lafızlar .....	68
2.3.5. Lafzın Farklı Anlamları Olması .....	70
2.3.6. Konu ve Yer Değişikliği .....	71
2.3.7. Muhtelif Nevi ve Safhalar .....	72
2.3.8. Zahirî Mana İle Asıl Mana Farklılığı .....	73
2.3.9. Harf-i Cerrin Diğerinin Yerine Kullanılması .....	74
2.3.10. Karşıt Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâf Sebepleri .....	75
<b>2.4. Âyetlerdeki İşkâli Giderme Yolları</b> .....	76
2.4.1. Cem ve Tevfik .....	77
2.4.2. Tercih .....	81
2.4.3. Nesh .....	83
2.4.4. Tesâkut (Tevakkuf) .....	85
<b>2.5. Kur'ân'da Hakiki Manada Tenâkuz Olmadığının Delilleri</b> .....	87
<b>2.6. Müşkilü'l-Kur'ân İlminin Tarihi</b> .....	92
<b>2.7. Kur'ân'da Müşkilin Olmasının Hikmetleri</b> .....	96
<b>2.8. Müşkilü'l-Kur'ân Hakkında Yazılan Eserler</b> .....	98
2.8.1. İlk Dönem Eserleri .....	98
2.8.2. Son Dönem Eserleri .....	102

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM**  
**MUHAMMAD QURAIŞH SHIHAB'IN TEFSİRİNDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN**  
**KONULARI**

<b>3.1. Yüce Allah ile İlgili Konular</b> .....	107
3.1.1. Allah'ın Hidâyet Vermesi .....	107
3.1.2. Allah'ın Kalpleri Mühürlemesi .....	111
3.1.3. Allah'ın Arşa İstiva Etmesi.....	115
3.1.4. Rü'yetullah .....	118
3.1.5. Günah/Kötülük Meselesi .....	121
3.1.6. Allah'ın Olacakları Bilmesi .....	124
3.1.7. Allah'ın Kâfirlere ve Müminlere Yardım Etmesi Meselesi .....	127
3.1.8. Kulların Canını Kimin Aldığı Meselesi .....	129
<b>3.2. Kıyâmet ile İlgili Âyetler</b> .....	133
3.2.1. Kıyâmet Gününde Dağların Yok Olması .....	133
3.2.2. Herkesin Cehenneme Uğraması .....	138
3.2.3. Mahşerde Peygamberlerin Şahitliği .....	141
3.2.4. Ahiretteki Sorgulama .....	145
3.2.5. Mahşerde İnsanların Birbiriyle Konuşması Meselesi .....	148
3.2.6. Meleklerin Resul Olması .....	151
<b>3.3. Yaratılış ile İlgili Âyetlerde Müşkil Konular</b> .....	155
3.3.1. Kainatın Yaratılışı .....	155
3.3.2. Gök veya Yeryüzünün Önce Yaratılması Meselesi .....	159
3.3.3. İnsanın Yaratılışı .....	163
<b>3.4. Peygamber ile İlgili Âyetlerde Müşkiller</b> .....	168
3.4.1. Hâbil'in Kâbil'i Öldürmesi Meselesi .....	168
3.4.2. Hz. İbrahim'in Kâfir Babasına İstiğfar Etmesi .....	172
3.4.3. Kavminin Hz. Lût'a Verdiği Cevaplar .....	176
3.4.4. Hz. Süleyman'ın Rüzgara Emretmesi .....	179
3.4.5. Hz. Mûsâ'nın Asasının Değişimi .....	182
3.4.6. Hz. Mûsâ'nın Yed-i Beyzası .....	185
3.4.7. Hz. Sâlih'in Devesini Öldüren Kişi .....	189
3.4.8. Peygamberlerin Din ve Şeriatları Konusu .....	192

<b>3.5. Fıkhi Konulardaki Âyetlerde Müşkiller</b> .....	195
3.5.1. Zinanın Cezası Meselesi .....	195
3.5.2. Evlilikte Eşler Arasında Adalet .....	201
<b>SONUÇ</b> .....	205
<b>KAYNAKÇA</b> .....	208



**KISALTMALAR**

a.s.	Aleyhisselam
b.	Bin, ibn (oğlu)
b.y.	Basım yeri yok
bk.	Bakınız
bnt.	Binti
bs.	Basım
C.	Cilt
c.c.	Celle Celalühü
çev.	Çeviren
ed.	Editör
H	Hicrî
haz.	Hazırlayan
H.z.	Hazreti
MÖ	Milâttan önce
MS.	Milâttan sonra
No.	Numara
nşr.	Neşreden
öl.	Ölüm tarihi
ör.	Örnek
r.a.	Radiyallahu anh
r.anhâ	Radiyallahu anhâ
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallâhü aleyhi ve sellem
salt.	Saltanat yılları
thk.	Tahkik eden
ts.	Tarihsiz
tsh.	Tashih eden
vb.	ve benzerleri
vd.	ve diğerleri
y.y.	Yayıncı yok
Yay.	Yayınları
yy.	Yüzyıl

## GİRİŞ

### ARAŞTIRMANIN KONUSU, ÖNEMİ, AMACI, YÖNTEMİ, KULLANILAN KAYNAKLAR VE KONUYLA İLGİLİ BAZI ARAŞTIRMALAR

#### 1. Araştırmanın Konusu

İslam, Hz. Muhammed'e Allah tarafından iletilen ve temel öğretileri insanlara aktaran bir dindir. Ayrıca Hz. Muhammed'e bütün insanlığa İslam'ı tebliğ etmesi ve onları bu dine davet etmesi de emredilmiştir.<sup>1</sup> Kur'an yaklaşık 23 yılda Cibril vasıtasıyla Hz. Muhammed'e gönderilen Allah kelimidir (kelamullahtır).<sup>2</sup> Bu kelam Peygamber efendimiz Hz. Muhammed'e lafız ve mânâ (anlamı) ile vahyedilmiştir.<sup>3</sup> Tarih, Peygamber efendimizin aldığı ilk vahyin Hira mağarası'ndaki Alak sûresi 1'den 5'e kadar olan âyetler olduğunu kaydeder. Kur'an'ın insan yaşamı için bir rehber olarak varlığı, aynı zamanda İslam tarihinin de başlangıcıdır. Bu durum, Allah'ın insanlara hayatlarının her adımında rehberlik ettiğini gösterir. Bu, Kur'an'ın o dönemde Arap dili ile ilintili olduğunu ve insanlığın hayatını iyileştirdiğini gösterir.<sup>4</sup>

Allah, direkt olarak Kur'an'ın yanı sıra, Resulü Muhammed (s.a.v)'i da insanlara doğrudan doğruya rehberlik edecek ve doğrudan örneklerle şahit olunabilecek 'üsve-i hasene' olarak göndermiştir.<sup>5</sup> Allah'ın kitabı ve Resûlullah sadece Allah'a (habl minallah) ait işlerle ilgilenmez, aynı zamanda insanlarla (habl minennas) ilgili işlerle de ilgilenir. Bu, İslam dininin ibadetle ilgili işlerin yanı sıra insanlarla ilgili işlerle de ilgilendiğini göstermektedir. Örneğin: Ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın ve uzak komşulara, meslektaşlara, ibn sebil ve kölelere iyilik yapmayı öğretmek gibi.<sup>6</sup> Ayrıca İslam insanlara iyi davranmayı ve diğer dinlerin takipçilerine saygı duymayı öğretir.<sup>7</sup> İslam aynı zamanda insanlara, hayvanlara ve doğal çevreye de yeryüzüne de zarar vermeyecek şekilde iyi bakmalarını emreder.<sup>8</sup> Böylece hayvanlar ve çevre her zaman canlı kalır ve korunmuş olur.

<sup>1</sup> Mahmûd Şeltût, *el-İslâm: Akîde ve Şeri'a* (Mısır: Dâru's-Şuruk, 2001), 7.

<sup>2</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2010), 1/44.

<sup>3</sup> İbrahim b. Muhammed el-Bâcûrî, *Haşiyetü'l-Bacuri Tahkikü'l-Makam ala Kifâyeti'l-'Avam fî İlmi'l-Kelam*, thk. Ahmed el-Mazidi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007), 139.

<sup>4</sup> Muhammed Faruk en-Nebhan, *Medhal li't-Teşri'i'l-İslam* (Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1981), 83.

<sup>5</sup> el-Ahzâb, 33/21, ve Sebe', 34/28.

<sup>6</sup> en-Nisâ, 4/36.

<sup>7</sup> el-Mümtehine, 60/8.

<sup>8</sup> eş-Şuarâ, 26/183, ve el-A'râf, 7/56.

İslam'ın kapsamlı rehberliği; İslam'ın bir rahmet dini olmasına,<sup>9</sup> yani hayatın tüm yönlerinde, hem manevi hem de dünyevi açıdan dengeyi koruyacak bir din olduğuna kesinlikle somut bir delildir. Bu duruma en güzel örnek İslam dininin, insanlara aralarında uyumu korumayı öğretmesi, ayrıca çevreyi ve diğer canlıları korumayı da emretmesidir.

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an'a sıkı bir bağlılık gösterildiğinde, insanların ve özellikle Müslümanların kesinlikle barış ve huzur içinde yaşayacakları düşünülmektedir. Çünkü Kur'an, tüm yönlerin dengesini çok iyi kurar ve korur. Ancak müfessirler, Kur'an âyetlerinin manasını anlamada, doğrudan anlaşılması zor olan âyetleri ve diğer âyetlerle çelişiyor gibi görünen âyetleri yorumlarken bazen bir takım sorunlarla karşılaşır. Ulûmü'l-Kur'an'da doğrudan anlaşılması zor olan âyetler ve diğer âyetlerle çelişiyor gibi görünen âyetler genellikle müşkilü'l-Kur'an olarak anılır. Bu nedenle müşkilü'l-Kur'an, üzerinde çalışılması gereken bir ilimdir.

Bu araştırmada Endonezyalı bir müfessir tarafından kaleme alınan *Tafsîr al-Mishbâh* adlı tefsirde Kur'an-ı Kerim'deki müşkil âyetlerin nasıl açıklandığı incelenecektir. "*Tafsîr al-Mishbâh*", edebi ictimâî ekolünde bir tefsirdir, yani Güneydoğu Asya'da yer alan bir ülke olan Endonezya toplumuna göre hazırlanmış sosyal eğilimli bir tefsirdir. Bu nedenle söz konusu çalışmada, müşkilü'l-Kur'an'ın Asya nüanslı bir edebî ictimâî tefsir açısından incelenmesinin ilgi çekici bir çalışma olacağı düşünülmektedir.

## 2. Araştırmanın Önemi

Yazar, edebi ictimâî metodu kullanan Endonezyalı Muhammad Quraish Shihab'ın görüşüne göre müşkilü'l-Kur'an üzerine araştırma yapmanın, bu alan için önemli bir çalışma olduğunu görmektedir. Bu nedenle, yazar, edebi ictimâî tefsirlerin kullanılmasıyla müşkilü'l-Kur'an'ın halk tarafından daha kolay anlaşılır hale gelmesi ve kapsamlı bir şekilde açıklanabilmesi umudunu taşıdığı için bu araştırmanın gerçekleştirilmesini önemli bulmaktadır. Ayrıca bu araştırmanın önemli olduğuna ve gelecekte faydalı olacağına inanmaktadırlar.

---

<sup>9</sup> el-Enbiyâ, 21/107.

### 3. Araştırmanın Amacı

Müşkilü'l-Kur'ân araştırmalarının, üzerinde çalışılması gereken önemli çalışmalardan biri olduğunu kabullenmektedir. Bu çalışmanın temel amacı, Endonezyalı bir müfessir olarak Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân âyetlerini nasıl yorumladığını incelemektir. Bu, Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân hususunda nasıl düşündüğünün kapsamlı bir açıklamasını elde etmek içindir.

### 4. Araştırmanın Yöntemi

Metodolojik olarak bu araştırma, kaynak araştırması ile nitel araştırma yöntemlerini kullanan bir çalışmadır, yani uygulanan yöntem tefsir, hadis alanındaki kitapları, makaleleri ve bu araştırmayla yakından ilgili diğer alanları da okuyup incelemektir. Literatür çalışması, bu araştırmayla yakından ilişkili ikincil verileri toplamayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, kapsamlı bilgi elde etmek ve araştırma sonuçlarını belirlemek amacıyla yapılır.

Bu araştırmada kullanılan yöntem uygun olarak öncelikle kaynak araştırması yoluyla elde edilen veriler toplanacaktır. Tüm veriler toplandıktan sonra, veriler dikkatlice incelenecek ve analiz edilecektir. Veriler analiz edildikten sonra veriler dikkatli karşılaştırılacaktır. Tüm bu süreçlerin sonunda ise söz konusu araştırmanın odak noktası olan probleme bir cevap bulunabileceği umulmaktadır.

Bu araştırmanın yazım aşaması genel olarak üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Muhammad Quraish Shihab ile ilgili hususlar genel olarak anlatılacak ve onun tefsiri ele alınacaktır. Muhammad Quraish Shihab ve onun tefsiri ile ilgili temel açıklama şu şekildedir: Muhammad Quraish Shihab: Muhammad Quraish Shihab'ın biyografisi, Muhammad Quraish Shihab'ın düşünce geçmişi ve entelektüel kariyeri, dönemindeki ortam, eserleri, hocaları ve öğrencileri, *Tafsîr al-Mishbâh* eseri: tefsir yazımının arka planı, tefsire genel bakış, tefsir yöntemi, tefsir ekolü, ve tefsir kaynakları.

İkinci bölümde müşkilü'l-Kur'ân hakkında genel bilgiler verilecek ve şu başlıklar ele alınacaktır: Müşkilü'l-Kur'ân'ın anlamı; müşkil kelimesinin lugat anlamı, müşkil kelimesinin ıstılah anlamı, müşkilü'l-Kur'ân'ın ıstılâhî anlamı, müşkil kavramına yakın kavramlar: Muhtelif, müteşâbih, mücmel, mübhem, hafî, işkâl sebepleri: Kıraat farklılıkları, hakikat ve mecaz ihtimali, muhkem-müteşâbih ihtimali,



müşterek lafızlar, âyetin farklı anlamları, konu ve yer değişikliği, muhtelif nevi ve safhalar, zahiri mana ile asıl mana farklılığı, harf-i cerrin diğerinin yerine kullanılması, karşıt anlamlılıktan kaynaklanan ihtilâf sebepleri, âyetlerdeki işkâli giderme yolları: cem ve tevfiik, tercih, nesh, tesâkut (tevakkuf), Kur'ân'da hakiki manada tenâkuz olmadığının delilleri: Nisâ sûresinin 82. âyeti, Fussilet sûresinin 42. âyeti, Kehf sûresinin 1. âyeti, Zümer sûresinin 28. âyeti, müşkilü'l-Kur'ân ilminin menşei, Kur'ân'da müşkilin olmasının hikmetleri, müşkilü'l-Kur'ân hakkında yazılan eserler: ilk dönem eserleri, ve son dönem eserleri.

Üçüncü bölüm, bu araştırmanın ana açıklamasını içeren bölümdür çünkü bu bölümde Muhammad Quraish Shihab'ın müşkilü'l-Kur'ân konularını tefsiri ele alınacaktır. Bu bölümde yer alan müşkilü'l-Kur'ân'ın konuları açıklaması şöyledir: Yüce Allah ile ilgili konular: Allah'ın hidâyet vermesi, Allah'ın kalpleri mühürlemesi, Allah'ın arşa istiva etmesi, rü'yetullah, günah/kötülük meselesi, Allah'ın olacıkları bilmesi, Allah'ın kâfirlere ve müminlere yardım etmesi meselesi, can alma meselesi, meleklerin resul olması, kıyamet ile ilgili âyetler: kıyamet gününde dağların yok olması, herkesin cehenneme uğraması, mahşerde peygamberlerin şahitliği, ahiretteki sorgulama, mahşerde insanların birbiriyle konuşması meselesi, yaratılış ile ilgili âyetlerde müşkil konuları: Kainatın yaratılışı, gök veya yeryüzünün önce yaratılması meselesi, insanın yaratılışı, peygamber ile ilgili âyetlerde müşkiller: Hâbil-Kâbil cinayet meselesi, Hz. İbrahim a.s'ın kâfir babasına istiğfar etmesi, Hz. Lût kavminin verdiği cevaplar, Hz. Süleyman'ın rüzgara emretmesi, Hz. Mûsâ'nın asasının değişimi, Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzası, Hz. Sâlih'in devesini öldüren kişi, peygamberlerin din ve şeriatları konusu, fihhi konulardaki âyetlerde müşkiller: Zinanın cezası meselesi, evlilikte eşler arasında adalet.

### **5. Kullanılan Kaynaklar**

Bu çalışmada yer alan veri toplama araçları genel olarak ikiye ayrılmıştır. Birinci olarak, birincil veriler Kur'ân'dan ve Muhammad Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ından alınacaktır. İkincisi ise, ikincil veriler gerek yurtiçinde gerekse yurtdışındaki mevcut veri tabanlarından elde edilen hadislerden, tefsirlerden, kitaplardan, dergilerden, makalelerden, tezlerden ve diğer bilimsel yazılardan alınacaktır. Bu veritabanları hem çevrim dışı kütüphanede hem de çevrim içi kütüphanede bulunmaktadır.

Genel olarak bu çalışmada gerçekleştirilecek olan veri analizi kişisel analizdir. Yani elde edilen veriler bu araştırmanın yazarı tarafından kişisel olarak analiz edilecektir. Ancak verilerin analizinde zorluklar yaşanması durumunda ayrıca uzmanlara danışılacaktır. Bununla verilerin anlaşılmasının daha uygun olacağı umulmaktadır.

## 6. Konuyla İlgili Bazı Araştırmalar

Müşkilü'l-Kur'ân araştırmaları, Âlimler tarafından çokça incelenen ve araştırılan çalışmalardan biridir. Bu nedenle müşkilü'l-Kur'ân ilmi alanında hem çevrimiçi hem de çevrimdışı kütüphanelerde yazılmış birçok eser bulunmaktadır. Bu alanda kaleme alınmış eserler arasında şunlar yer almaktadır:

- İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim Dîneverî; *Te'vîl Müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428
- Kuşeyrî, Ahmed b. Abdülazîz b. Mükrim. *el-Ehâdisü'l-Müşkiletü'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Daru İbnü'l-Cevzî, 1430.
- Nisâbü'rî, Mahmûd b. Ebi'l-Hasan b. el-Hüseyin. *Bâhiru'l-Burhân fî Meâni Müşkilâti'l-Kur'ân*, thk. Suâd Binti Salih b. Said Bâkî. Mekke. 1997
- Abduh, Muhammed. *Müşkilâtü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Tefsîr Sûreti'l-Fâtîha*. Beyrut, Dârü mektebeti'l-hayât, ts.
- Şahin, Osman. *Kur'ân-ı Kerîm'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Pak, Süleyman. *Müşkilü'l-Kur'ân*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Özbay, Ahmet. *Kurtubî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Mansûrî, Abdullah b. Muhammed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l Kerîm*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005.
- Demirci, Sabri. *Kur'ân'da Müşkil Âyetler*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2005.
- Sîtân, Riyad Mufaddî. *el-Müşkil ve Eseruh fî Menhec Fehmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Ürdün: Âl-i Beyt Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ağilkaya, Muhammed Ali. *Kur'ân Müşkillerinin Giderilmesinde Tarihi Malzemenin Kullanımı*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kiraz, Celil. *Şerif Murtezâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve*

*Müteşâbihleri*. Bursa: Emin Yayınları, 2010.

- Kasami, Flamur. *İbn Kesîr Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'ân*, Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Quraish Shihab, Endonezya'da İslam ilminin gelişimine önemli katkılarda bulunmuş ve hem tefsir hem de genel İslam ilimleri alanında uzmanlaşmış bir figür olarak tanınmaktadır. Bu nedenle, birçok yazar, Quraish Shihab'ın yaşamı ve katkıları hakkında derinlemesine yazmayı ve araştırmayı tercih etmektedir, bu da genellikle kitaplar veya tezlerde sunulur. Quraish Shihab'ı ele alan bazı kitaplar ve tezler şunlardır:

- Howard, M Federspiel; *Kajian al-Qur'an di Indonesia: Dari Mahmud Yunus Hingga Quraish Shihab*. çev. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996. Bu kitap, Mahmud Yunus'tan Quraish Shihab'a kadar Endonezya'da Kur'ân çalışmalarını ele alıyor.
- Junaidi, Mahbub. *Rasional Kalam M. Quraish Shihab*. Solo: CV Angkasa, 2001. Bu kitap, *Tafsîr al-Mishbâh içinde kelimelerin düşüncesini ele alıyor*.
- Ansori. *Penafsiran Ayat-ayat Jender menurut Muhammad Quraish Shihab*. Jakarta: Visiando Media Pustaka, 2008. Bu kitap, Quraish Shihab'a göre cinsiyetle ilgili ayetlerin yorumunu ele alıyor.
- Kasmatoni; *lafadz Kalam Dalam Tafsir Al-Misbah Quraish Shihab Studi Analisa Semantik*, Yogyakarta: Uin Sunan Kalijaga, Yüksek Lisans Tezi, 2008. Bu tez, Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ında kelimelerin kavramının semantik analizini ele alıyor.
- Tamam, Badru; *Corak Pemikiran Kalam M. Quraish Shihab Dalam Tafsir al-Misbah*, Cakarta: UIN Syaraif Hidayatullah Jakarta, Yüksek Lisans Tezi, 2008. Bu tez, Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ındaki kelimelerin düşünce tarzını ele alıyor.
- P., Mustapa. *Quraish Shihab: Membumikan Kalam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010. Bu kitap, Quraish Shihab'ın kelimelerin konularındaki düşüncelerini ele alıyor.
- Ichwan, Mohammad Nor. *Prof. M. Quraish Shihab Membincang Persoalan Gender*. Semarang: Rasail Media Group, 2013. Bu kitap Quraish Shihab'ın bakış açısına göre cinsiyet eşitliği konseptini ele alıyor.

- Rajafi, Ahmad. *Nalar Fiqh Muhammad Quraish Shihab*. Yogyakarta: Istana Publishing, 2015. Bu kitab, Quraish Shihab'ın İslam hukuku alanındaki düşüncelerini ele alıyor.
- Anwar, Mauluddin vd. *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*. Jakarta: Lentera Hati, 2015. Bu kitab, Quraish Shihab'ın hayatını ele alıyor.
- Said, Hasani Ahmad. *Diskursus Munasabah al-Qur'an Kajian atas Tafsîr al-Mishbâh*. Jakarta: Amzah, 2015. Bu kitab, *Tafsîr al-Mishbâh*'ta Münâsebâtü'l-Kur'ân'ı ele alıyor.
- Saifuddin – Wardani. *Tafsir Nusantara Analisis Isu-Isu Gender Dalam al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafid karya 'Abd al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017. Bu kitab, Quraish Shihab'ın "*Tafsîr al-Mishbâh*" ve Abd al-Ra'uf Singkel'in "*Tarjuman al-Mustafid*" eserlerindeki cinsiyet meselelerini ele alıyor.
- Nur, Afrizal. *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2018. Bu kitab, M. Quraish Shihab'ın tefsirine yönelik eleştirileri ele alıyor. Bu eleştiriler arasında Başörtüsü, ehl-i kitap ve diğer konular bulunmaktadır.
- Garwan, Muh. Sakti; *3 Terminologi Pemimpin Menurut M. Quraish Shihab*. Bogor: Guepedia, 2021. Bu kitab, Quraish Shihab'ın Kur'ân'daki liderlik görüşlerini ele alıyor.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### MUHAMMAD QURAISH SHIHAB VE *TAFSİR AL-MISHBÂH* ESERİ

#### 1.1. Muhammad Quraish Shihab

##### 1.1.1. Muhammad Quraish Shihab'ın Biyografisi

Muhammad Quraish Shihab, tefsir, Kur'ân ilimleri ve İslam bilimi alanında Endonezya'da önemli ve tanınmış bir kişidir. Tefsir ve İslam ilimleri alanında uzmanlığının yanı sıra, Kahire'de bulunan el-Ezher Üniversitesinde uzun yıllar İslami ilim tahsili yapmış olması nedeniyle önemli bir şahsiyet haline geldi. Ayrıca 20. yüzyılın ikinci yarısında el-Ezher şeyhlerinin reform fikirleriyle doğrudan temas kurdu.<sup>10</sup> Bu nedenle, özellikle Endonezya'daki Kur'ân ilimleri ve tefsir hazinelerinin geliştirilmesine yaptığı katkılardan dolayı, Quraish Shihab Endonezya'da önemli müfessirlerden biridir.

Quraish Shihab, 16 Şubat 1944'te Güney Sulawesi, Sidenreng Rappang'da, tam olarak Lotassalo köyünde doğmuş bir entelektüeldir. Geniş ailesine yakından bakıldığında, İslami ilim hazinelerine çok değer veren bir ailede doğduğu anlaşılacaktır. Ayrıca babası Abdurrahman Shihab (ö. 1986), tefsir alanında uzman bir profesör olarak bilinmektedir.<sup>11</sup> Dedesi el-Habib Ali b. Abdurrahman Shihab (ö. 1915), hatip ve aynı zamanda Yemen'den gelen ve günümüzde Cakarta (Endonezya'nın başkenti) olarak bilinen Batavia'ya göç eden bir eğitimciydi.<sup>12</sup>

Quraish Shihab, babası ve dedesi ile aynı soyadına sahiptir. Quraish Shihab soyadını inceleyecek olursak Shihab'ın ataları olan el-Habib Ahmed Syahabuddin el-Ekber (ö. 946) ve el-Habib Ahmed Syahabuddin el-Asghar (ö. 1036)'den gelen bir soyun adı olduğu görülecektir. Bundan dolayı Quraish Shihab'ın isminin sonunda babası ve dedesi gibi Shihab soyadı bulunmaktadır. Quraish Shihab'ın çekirdek ailesinde, üç abisi ve 9 küçük kardeşi vardır. Üç büyük kardeşinin isimleri: Nur, Ali ve Umar ve 9 küçük kardeşinin isimleri: Wardah, Nina, Alwi, Abdul Muthalib, Salwa,

<sup>10</sup> Mun'im Sirry, *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation* (Georgia: Lockwood Press, 2019), 121.

<sup>11</sup> M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui* (Jakarta: Lentera Hati, 2008), 90.

<sup>12</sup> Mauluddin Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab* (Jakarta: Lentera Hati, 2015), 5.

Nizar, Sida, Ulfa ve Latifah'tır. Yani Quraish Shihab on üç kardeşin dördüncü çocuğudur.<sup>13</sup>

Quraish Shihab'ın 16 Şubat 1975'te Fatmawati Assegaf ile evlendiği kaydedilmiştir.<sup>14</sup> Bu evlilik'ten Quraish Shihab'ın 4'ü kız, 1'i erkek olmak üzere 5 çocuğu olmuştur. Kızlarının adları: Najeela Shihab, Najwa Shihab, Nasywa Shihab, Nahla Shihab, oğulunun adı ise Ahmed Shihab'tır.<sup>15</sup> Bundan dolayı, Endonezya'da Kur'ân çalışmaları üzerine bir araştırmacı olan Howard M. Federspiel, Quraish Shihab'ın bu nitelikte bir aile geçmişine sahip olmasından dolayı, neredeyse tüm diğer yazarlardan daha eğitilmiş olduğunu düşünmektedir.<sup>16</sup>

### 1.1.2. Muhammad Quraish Shihab'ın Düşünce Geçmişi ve Entelektüel Kariyeri

Quraish Shihab Mısır'da el-Ezher Üniversitesinde eğitimine devam etmeden önce kendi köyü olan Ujung Pandang'da eğitimine başlamış, ardından ortaöğrenimine Malang şehrinde Dâru'l-Hadîs el-Fıkhiye İslami yatılı okulunda devam etmiştir.<sup>17</sup> Bunun yanı sıra, Quraish Shihab, Endonezya'daki en eski İslami eğitim kurumlarından biri olan Cem'iyeye el-Hair Cakarta'da da eğitim görmüştür.<sup>18</sup> 1953 civarında Mısır el-Ezher Kahire'de II. sınıf senaviye'de orta öğretimine devam edip 1967'de el-Ezher Üniversitesi Usûlüddîn Fakültesi Tefsir-Hadis çalışma programı'ndaki eğitimini başarıyla tamamlayarak Lc (lisans) derecesi almıştır.<sup>19</sup> Lc derecesini aldıktan sonra, Kur'ân ilmine ve tefsirine olan ciddiyeti ve ilgisiyle, 1969'da Quraish Shihab aynı üniversitede Kur'ân Tefsiri dalında yüksek lisans yapmıştır. Yüksek Lisans tez başlığı *el-Î'câz et-Teşri'i li'l-Kur'âni'l-Kerîm* olmuştur.<sup>20</sup>

el-Ezher Üniversitesinde yüksek lisans eğitimini tamamladıktan sonra memleketi Ujung Pandang'a dönüp ilmi kapasitesi ve eğitimi yönetme kabiliyetiyle

<sup>13</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 22.

<sup>14</sup> Muh. Sakti Garwan, *3 Terminologi Pemimpin Menurut M. Quraish Shihab* (Bogor: Guepedia, 2021), 56.

<sup>15</sup> M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*. (Jakarta: Lentera Hati, 2001), v.

<sup>16</sup> Howard M. Federspiel, *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. çev. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), 295.

<sup>17</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 1/14.

<sup>18</sup> Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11/1 (Haziran 2014), 114.

<sup>19</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/6.

<sup>20</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), 72.

babasının güvenini kazanmış ve IAIN<sup>21</sup> Alauddin'de Akademik ve Öğrenci İşlerinden Sorumlu Rektör Yardımcısı olarak atanmıştır. Bu görevi almanın yanı sıra gerek üniversite içinde gerekse üniversite dışında başka görevler de üstlenmiştir. Üniversite ortamında Özel yüksek öğrenim koordinatör görevini üstlenmiştir. Üniversite ortamı dışında ise Doğu Endonezya polis şefinin zihinsel gelişim alanında asistanlığını yapmıştır. Quraish Shihab, Ujung Pandang'da kaldığı süre boyunca, 1975'te yürütülen "Doğu Endonezya'da dini uyumun uygulanması" ve 1978'de yürütülen "Güney Sulawesi vakıf sorunları" konulu araştırma da dahil olmak üzere aktif olarak çalışmalar yapmıştır.<sup>22</sup>

Quraish Shihab, çeşitli görevlerde ve çeşitli alanlarda hizmet ettikten ve bir aile sahibi olduktan sonra, doktora eğitimine devam etmek için güçlü bir istek duymuş ve 1980'de Kahire'ye dönüp doktora eğitimine el-Ezher Üniversitesinde devam etmeye karar vermiştir.<sup>23</sup> Quraish Shihab, eşi ve çocuklarının teşviki ve aynı zamanda güçlü kararlılığıyla Kur'ân bilimi alanında doktora eğitimini iki yıl gibi çok kısa bir sürede tamamlamayı başarmıştır. Doktorasını tamamlamak için "*Nazmü'd-Dürer li el-Bikâi, Tahkik ve Dirâse*" adlı bir tez çalışması sunmuştur. Bu araştırma, el-Bikâi'nin Nazmü'd-Dürer adlı eserinin sıhhatının incelenmesi ve analizine odaklanan bir çalışmadır. Doktorasını çok kısa sürede tamamlamasının yanı sıra doktorasını da "Summa Cum Laude" yargısıyla almayı başarmış, yani tezi "Mümtaz ma'a Mertebet eş-Şeref el-Ula" adlı I. seviye bir ödül almıştır.<sup>24</sup>

Quraish Shihab'ın Kur'ân-ı Kerîm'i doktora derecesine kadar incelemeye yönelten etkenlerden biri de babasından aldığı eğitimidir. Babası, 6 yaşından itibaren ondan Kur'ân-ı Kerîm dinlemek için Quraish Shihab'ın eğitmeye başlamıştı. Kur'ân-ı Kerîm alanında doktorasını en iyi dereceyle başarıyla tamamlayan Quraish Shihabın ruhunda Kur'ân sevgisini yeşerten unsur bu yetiştirilme tarzıydı.<sup>25</sup>

el-Ezher Üniversitesinde doktora programını tamamladıktan sonra Quraish Shihab, IAIN Alauddin Ujung Pandang'daki görevlerini yerine getirmek için geri

<sup>21</sup> IAIN: Devlet İslam Dini Enstitüsü anlamına gelir. Bu, Endonezya'daki İslami kampüslerin bir katıdır.

<sup>22</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, vi.

<sup>23</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, v.

<sup>24</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, vi; Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 75.

<sup>25</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/6; Saiful Amin Ghafur, *Profil Para Mufassir al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 236.

döndü. Kampüste 2 yıldan az hizmet verdikten sonra 1984'te Cakarta'ya taşınmaya karar vererek Cakarta'da Usûlüddîn Fakültesine ve IAIN Syarif Hidayatullah'ın (şimdi UIN<sup>26</sup> Syarif Hidayatullah) yüksek lisans fakültesine atanmıştır. Cakarta'dayken, Quraish Shihab'ın başkente zekice başarılı bir şekilde uyum sağladığı düşünülüyordu. Öyle ki 1987 yılında Cakarta'da Din Bakanlığı yayıncısı tarafından yayınlanan İslam Hukuku Felsefesi adlı kitabını yazmayı başarmıştır. Bir yıl sonra da 1988 yılında Cakarta'da Untagma yayıncısı tarafından Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surah al-Fatihah) kitabını yayınlamayı başarmıştır.<sup>27</sup>

Çeşitli eğitim kurumlarında hem bölgesel, ulusal hem de uluslararası eğitim kurumlarında okurken elde ettiği bilimsel birikimle aşağıdakiler de dahil olmak üzere çeşitli alanlarda hizmet vermiştir; İlk olarak, eğitim alanındaki çalışmalarına bakacak olursak Quraish Shihab'ın 1992'den 1998'e kadar, IAIN Syarif Hidayatullah Cakarta'nın rektörü olarak kaydedildiğini görürüz. İkinci olarak, 1985 ile 1998 yılları arasında sosyo-dini alanda Orta Endonezya Ulema Konseyi'nin başkanı olarak görev alıp 1998'de Endonezya Cumhuriyeti'nin (Republik Endonezya) Din Bakanı olarak da görev yapmıştır. Üçüncü olarak ise, 1982-1987 ve 1987-2002'de hükümet alanında Endonezya Halk Danışma Meclisi (Endonezya Cumhuriyeti Halk Danışma Meclisi) üyesi olmuştur. Quraish Shihab, bu alanlarda hizmet vermenin yanı sıra, özellikle İslami ilimler alanında bilimsel makaleler ve araştırmalar da kaleme almıştır. Bu nedenle 20'den fazla kitap yazmayı başarmıştır ve ünlü eserleri arasında *Tafsîr al-Mishbâh*, *Membumikan al-Qur'an*, *Lentera al-Qur'an: Wawasan al-Qur'an* bulunmaktadır. Bunun yanı sıra, Quraish Shihab medyada vaaz vermek hususunda da aktiftir ve hatta Cakarta Kur'ân Araştırmaları Merkezi'nin müdürüdür.<sup>28</sup>

Yukarıda belirtilenlerin dışında, Quraish Shihab, aşağıdakiler de dahil olmak üzere birkaç önemli görevde de bulunmuştur: Merkezi Endonezya Ulema Konseyi (MUI) Başkanlığı (1984'ten beri), 1989'larda Din Bakanlığı Kur'ân-ı Kerîm Tespit Komisyonu üyeliği, Milli Eğitim Komisyonu üyeliği (1989'dan beri), Şeriat İlimleri Derneği yöneticiliği, Eğitim ve Kültür Bakanlığında Din Bilimleri Konsorsiyumu

<sup>26</sup> UIN, Devlet İslam Üniversitesi'nin kısaltmasıdır.

<sup>27</sup> Mustafa, M. *Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 71-73.

<sup>28</sup> M. Quraish Shihab, *Lentera al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008), 5.



yöneticiliği, Endonezya Müslüman Âlimler Derneği başkan yardımcılığı (ICMI),<sup>29</sup> IAIN Syarif Hidayatullah'da öğretmenlik, Milli Eğitim Danışma Kurulu üyeliği, Kalkınma Enstitüsü Başkanlığı ve Eğitim ve Kültür Bakanlığı Din Bilimleri Konsorsiyumu Yöneticiliği. Ayrıca yurt içinde ve yurt dışında düzenlenen bilimsel seminerler gibi çeşitli bilimsel etkinliklerde de faaliyet göstermektedir.<sup>30</sup> Genel olarak, Quraish Shihab kariyerinin detayları şu görevleri içerir:

1. IAIN Alauddin, Makassar, Güney Sulawesi'de öğretim görevlisi.
2. Akademik ve Öğrenci İşlerinden Sorumlu Rektör Yardımcısı, IAIN Alauddin, Makassar, Güney Sulawesi.
3. Doğu Endonezya'da Bölge VII Özel Yüksek Öğrenim Koordinatörü.
4. Zihinsel Gelişim Alanında Doğu Endonezya Polis Şefi Yardımcısı.
5. Öğretim Görevlisi, Usuluddin Fakültesi ve IAIN Yüksek Lisans Fakültesi (UIN) Syarif Hidayatullah, Cakarta, 1984.
6. Orta Endonezya Ulema Konseyi (MUI) Başkanı, 1984'ten beri.
7. Din Bakanlığı Kur'ân-ı Kerîm Tespit Komisyonu üyeliği, 1989' ten beri.
8. Milli Eğitim Danışma Kurulu Üyesi, 1989'dan beri.
9. IAIN Cakarta Rektörü, 1992-1996 ve 1997-1998 olmak üzere iki dönem.
10. Endonezya Cumhuriyeti Din Bakanı, 1998.
11. Endonezya Cumhuriyeti'nin Mısır Arap Cumhuriyeti Olağanüstü ve Tam Yetkili Büyükelçisi.
12. Kur'ân-ı Kerîm Araştırmaları Merkezi Müdürü Prof. Dr. M. Quraish Shihab MA, 2004- devam editor.

Quraish Shihab, yoğun yaşamının ortasında yazarlık açısından da aktif olmaya devam etmektedir, bu nedenle *Pelita* adlı bir gazetede aktif olarak yazdığı ve her çarşamba *Rubik* bölümünde aktif olarak da yazdığı "*Pelita Hati*" adında köşesi bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Cakarta'da iki haftada bir yayınlanan "*Tafsir al-Amanah*" dergisinin yöneticiliğini yapmakta, aynı zamanda Cakarta'da da yer alan *Ulûmü'l-Kur'ân* ve *Mimbar Ulama* dergilerinin editörlüğünü yapmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideology* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 85.

<sup>30</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 6.

<sup>31</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, ii.

### 1.1.3. Dönemindeki Ortam

Quraish Shihab'ın eğitimdeki başarısı, hatta tefsir alanında profesör unvanını elde edecek düzeye yükselmesi, çeşitli prestijli alanlarda başarılı hizmetlerde bulunmasının temelinde, aile ortamı ve içinde yaşadığı toplumun etkisi bulunmaktadır. Bahsedilen etki, hem çocukluk hem de yetişkinlik döneminden şimdiye kadar devam edegelen bir etkidir. Dindar ve İslami ilimlerde güçlü bir ailede yaşamak, Quraish Shihab'ın Endonezya'da tefsir alanında uzmanlaşmasında en baskın etki olarak kabul edilir.

Quraish Shihab ailesinin dindarlığı anne ve babasında açıkça görülmektedir. Babası Abdurrahman Shihab, dindar bir hatib idi. Abdurrahman Shihab bunun yanı sıra tefsir alanında da hocadır, gençliğini müteşebbislikle, vaizlikle, Kur'ân okuyarak ve tefsir kitapları okuyarak geçirmiştir. Bu nedenle çocuklarına sık sık Kur'ân'dan, hadislerden, sahabelerden ve Kur'ân âlimlerinden hareketle dini öğütler verirdi, Quraish Shihab da bu öğütleri o kadar iyi hatırlar ki, bu önerilerin hala kulaklarında çınladığını söyler.<sup>32</sup>

Abdurrahman Shihab'ın çocukları için eğitim alanına gösterdiği ilgi de oldukça ilginçtir, çünkü Abdurrahman Shihab, geniş içgörülere sahip olmasının yanı sıra İslami çevredeki anlayış farklılıklarına karşı toleransı da yüksektir. Bu, kültürler arası çevrede yetişmiş olmaları çocuklarının eğitiminden de açıkça görülmektedir. Abdurrahman Shihab, çocuklarının farklı anlayış geleneklerine sahip çeşitli eğitim kurumlarında okumalarına izin verdi, örneğin, Quraish Shihab'ın Makassar'daki Muhammediye Ortaokulunda ve Malang'daki Muhammediye Ortaokulunda okumasına izin vermiştir. Bununla birlikte küçük kardeşi Abdul Muttalib'in din eğitimini İsnâ Aşeriye ekolüne sahip İran'ın Kum şehrinde okumasına izin vermiştir.<sup>33</sup>

Quraish Shihab karakterinde babasının yetiştirme tarzının etkisinin yanı sıra annesinin de büyük etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu durumda Quraish Shihab, annesine Emma' adını verdi. Eğitim açısından, annesi sadece devlet okullarından mezun olduğu için babası gibi yüksek bir eğitim geçmişine sahip değildi. Buna rağmen annesi çocuklarının eğitimine çok önem vermiştir ve onlara karşı katı bir tutum sergilemiştir. Quraish Shihab'ın bir gün sebepsiz yere okuldan kaçması, annesinin sert

<sup>32</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 14.

<sup>33</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 26.

tavrını ortaya koymuştur ve bunun neticesinde annesi onu masanın üzerine çıkıp tek bacağını kaldırarak ve sağ elini kumaş bir kravata asarak cezalandırmıştır.<sup>34</sup> Bundan dolayı babasının ve annesinin ilgisinin Quraish Shihab'ının eğitiminde büyük etkisi olduğuna inanılmaktadır.

Dindar ve ilim düşkünü bir ailede yaşamasının yanı sıra memleketindeki çevre de Quraish Shihab'a karşılıklı saygı ve hoşgörüyü öğretmiştir. Küçüklüğünde çeşitli mezhep ve dinlere sahip insanların olduğu bir çevrede yaşamış, ancak Quraish Shihab ve ailesi, çevredeki diğer dinlere mensup kişilerle dahi sosyal faaliyetlerde bulunmakta zorluk çekmemiştir. Bu çoğulcu toplumun ortasında bile babasının çok hoşgörülü olduğu düşünülüyordu. Bu sayede babası, çeşitli mezheplerin tüm müritleriyle iyi ilişkiler kurmayı başarmış ve hatta diğer dinlerin mensuplarıyla iyi ilişkiler kurabilmiştir, böylece çeşitli mezhep ve dinlerden tüm insanlar tarafından sıcak bir şekilde karşılanmıştır. Bu hoşgörü tavrı, oğlu Quraish Shihab tarafından da doğrudan benimsenmektedir.<sup>35</sup>

Doktorasını aldıktan ve Ujung Pandang'daki IAIN Alaudin kampüsünde birkaç yıl görev yaptıktan sonra Cakarta'ya taşınmaya ve IAIN Syarif Hidayullah kampüsünde hizmet vermeye karar vermiştir. Endonezya'nın başkenti olan Cakarta'daki yaşam ortamı kesinlikle Ujung Pandang'dakinden farklıdır. Bununla birlikte, Quraish Shihab'ın başkentteki akademik hayatın zorluklarına ve fırsatlarına akıllıca cevap vermeyi başardığı düşünülmektedir. Cakarta'dayken çeşitli alanlarda hizmet verdi ve hatta 1998'de Endonezya'nın din bakanı olarak görev yaptı.<sup>36</sup>

Quraish Shihab başkent Cakarta'dayken birçok sosyal zorlukla karşılaştı ve hatta o zamanlar istikrarsız olan bir ülkenin siyasi ortamının ortasında yaşadı. 1998'de Cakarta'da meydana gelen en önemli olaylardan biri, başkentteki siyasi durumun istikrarsız olması ve 21 Mayıs 1998'de Başkan Suharto'nun öğrenciler tarafından zorla görevden alınmasıydı. Bu olay, Suharto'nun 32 yıl boyunca cumhurbaşkanı olarak hüküm sürmesinin sonu olmuştur.<sup>37</sup> Suharto'nun hükümeti diktatörlük ve yozlaşmış bir hükümet olarak kabul edilmiş, bu nedenle 1998'de halkın hareketlenmesiyle bir öğrenci

<sup>34</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 26.

<sup>35</sup> M. Quraish Shihab, *Sunni Syi'ah Bergandengan Tangan, Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 2.

<sup>36</sup> Shihab, *Lentera al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, 5.

<sup>37</sup> Rinaldo Adi Pratama - Yusuf Perdana, *Sejarah Indonesia Masa Orde Baru Hingga Reformasi* (Jawa Tengah: Lakeisha, 2019), 182.

kalkışması ortaya çıkmış ve Suharto 21 Mayıs 1998’de başkanlıktan istifa etmiştir.<sup>38</sup> Suharto’nun cumhurbaşkanlığından istifa etmesinden sonra, cumhurbaşkanlığının yerini o sırada başkan yardımcısı olarak görev yapan B.J Habibi almıştır.<sup>39</sup>

O zamanlar Cakarta’daki çevresel durum istikrarsız olmasına ve her yerde kaos olmasına ve Quraish Shihab’ın yalnızca kısa bir süre din bakanı olarak görev yapmasına rağmen, bu Quraish Shihab’ın cesaretini kırmamış ayrıca Quraish Shihab’ın devlet sektöründe hizmetten geri çekmemiştir. Bu coşku, yeni cumhurbaşkanı Baharuddin Yusuf Habibi seçildiğinde, yani 1999’da Qurash Shihab Mısır, Somali ve Cibuti’ye büyükelçi olarak atandığında gösterilmiştir. Ayrıca 18 Haziran 1999’da Büyükelçi olunca da *Tafsîr al-Mishbâh* Tefsiri’ni yazmaya başlamıştır.<sup>40</sup>

Quraish Shihab, bazı dönemlerde istikrarsız bir siyasi durumun ve iyi olmayan bir ortamın ortasında kalmıştır. Ancak bu durumlar dahi, Quraish Shihab’ı topluma hizmet etme ve dini öğretme şevkinden mahrum bırakmamıştır. Bu nedenle hem kitaplar, gazeteler, dergiler vb. şeklinde yazarak hem de cami minberlerinde, taklim meclislerinde, televizyonlarda ve diğer sosyal medyalarda dini dersler vererek halka dini bilgileri aktarmada çok aktif olmaya devam etmiştir.

#### 1.1.4. Eserleri

Quraish Shihab, İslami ilimlerdeki ustalığıyla tanınmasının yanı sıra kitaplar, gazeteler, dergiler vb. eserler kaleme alma konusunda da oldukça verimli bir âlim olarak bilinmektedir. Bu nedenle yazdığı eserler çok sayıda ve kalitelidir ve bazı yazıları çok satıldığı için birçok kez basılmıştır. Genel olarak Quraish Shihab’ın yazdığı eserler şunlardır:

- 1) *Peranan Kerukunan Hidup Beragama di Indonesia Timur*. Bu kitap, onun Doğu Endonezya’da dini çoğulculuğu açıklayan araştırmasının sonucudur. Ayrıca bu çoğulluk bağlamında hangi çözümlerin uyum yaratmaya yardımcı olabileceğini açıklamıştır. Bu çalışmanın sonuçları 1975 yılında yayınlandı.
- 2) *Masalah Wakaf di Sulawesi Selatan*. Bu kitap, Güney Sulawesi bölgesindeki vakıfları ve çözümlerini ele alan bir çalışmadır. Bu kitap 1978’de yayınlandı.
- 3) *Tafsir al-Manar, Keistimewaan dan Kelemahannya*. Bu kitap 1984 yılında

<sup>38</sup> Ubedillah Badrul, *Sistem Politik Indonesia, Kritik dan Solusi System Politik Efektif* (Jakarta: Bumi Aksara, 2016), 161.

<sup>39</sup> Nadlirun, *Mengenal Lebih Dekat Demokrasi Indonesia* (Jawa Timur: Balai Pustaka, 2012), 4.

<sup>40</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 281.

yazılmış bir eserdir. Bu eserde, özellikleri ve eksik yönleri açısından el-Menar tefsirinin eleştirel bir incelemesi yer almaktadır. Bu kitap daha sonra Pustaka Hidayah yayınevi tarafından 1994 yılında “Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya Muhammad ‘Abduh dan M. Rasyid Ridha” başlığı altında yeniden yayınlandı. Daha sonra ise “Rasionalitas al-Qur’an; Studi Kritis atas Tafsir al-Manar” (Cakarta: Lentera Hati, 2006) başlığıyla tekrardan yayınlandı.

- 4) *Filsafat Hukum Islam*. Bu kitap 1987 yılında Din Bakanlığı yayınevleri tarafından Cakarta’da basılmıştır.
- 5) *Satu Islam, Sebuah Dilema*. Bu kitap 1987 yılında Mizan yayınevi tarafından Bandung’da yayınlandı.
- 6) *Mahkota Tuntunan Ilahi (Tafsir Surah al-Fatihah)*. Bu kitap 1988 yılında yayınlandı.
- 7) *Pandangan Islam Tentang Perkawinan Usia Muda*. Bu kitap 1990 yılında MUI & Unesco yayıncısı tarafından yayınlandı.
- 8) *Kedudukan Wanita dalam Islam*. Bu kitap Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılmıştır.
- 9) *Tafsir al-Amanah*. Bu kitap, Amanah dergisinde topladığı bir dizi makalenin sonucudur ve son olarak 1992’de Pustaka Kartini tarafından yayınlandı.
- 10) *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bu kitap, 1972’den 1992’ye kadar yazdığı birkaç makalenin bir koleksiyonudur ve bu kitap ilk olarak Mayıs 1992’de yayınlandı.
- 11) *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bu kitap, Pelita gazetesinin Pelita Hati bölümünde yazdığı ve 1994 yılında Mizan yayınevleri tarafından yayınlanan yazılarından oluşan bir derlemedir.
- 12) *Untaian Permata Buat Anakku: Pesan al-Qur’an untuk Mempelai (al-Bayan)*. Bu kitap, 1995 yılında Bandung’da yayınlanan evliliğe dair tavsiyelerini içermektedir.
- 13) *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Berbagai Persoalan Umat*. Bu kitap 1996 yılında Mizan yayınevleri tarafından yayımlanmıştır.
- 14) *Sahur Bersama Muhammad Quraish Shihab di RCTV*. Bu kitap, ulusal televizyon kanallarından biri olan RCTV’de oruç konulu alan sahur diyaloglarının bir derlemesidir.
- 15) *Tafsir al-Qur’an al-Karim*. Bu kitap 1997 yılında Pustaka Hidayah tarafından yayınlanan 24 kısa sûrenin tahlil yöntemiyle tefsirini içermektedir.

- 16) *Mukjizat al-Qur'an*. Bu kitap 1997 yılında Mizan Yayınevi tarafından basılmıştır.
- 17) *Haji Bersama M. Quraish Shihab*. Bu kitap 1998 yılında Mizan Yayınevi tarafından basılmıştır.
- 18) *Menyingkap Tabir Ilahi; Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an*. Bu kitap 1998 yılında Lentera Hati yayıncısı tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 19) *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan, dan Malaikat*. Bu eser, modern çağda bazı insanları hâlâ endişelendiren metafizik konuları açıklıyor. Bu kitabın yazım nedeni, Quraish Shihab'ın yurtdışında yaşayan Endonezya vatandaşlarının bir talebi ile din dersi vermesini istemeleriydi. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 1999 yılında yayımlanmıştır.
- 20) *Fatwa-Fatwa M. Qurasih Shihab Seputar Ibadah Mahdhah*. Bu kitap 1999 yılında Mizan Yayınevi tarafından basılmıştır.
- 21) *Sahur Bersama Quraish Shihab*. Bu kitap 1999 yılında Mizan yayınevi tarafından Bandung'da yayınlandı.
- 22) *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Tafsir al-Quran*. Bu kitap 1999 yılında Mizan yayınevi tarafından Bandung'da yayınlandı.
- 23) *Hidangan Ilahi, Tafsir Ayat-Ayat Tahlili*. Bu kitap 1999 yılında Lentra Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 24) *Pengantin al-Qur'an*. Bu kitap 1999 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 25) *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar al-Qur'an dan Hadits*. Bu kitap Mizan yayınevi tarafından Bandung'da 1999'da yayınlandı.
- 26) *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Ibadah dan Muamalah*. Bu kitap 1999 yılında Mizan yayıncısı tarafından Bandung'da yayınlandı.
- 27) *Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Wawasan Agama*. Bu kitap 1999 yılında Mizan yayınevi tarafından Bandung'da yayınlandı.
- 28) *Secercah Cahaya Ilahi; Hidup Bersama al-Qur'an*. Bu kitap 1999 yılında Mizan yayınevi tarafından Bandung'da yayınlandı.
- 29) *Jalan Menuju Keabadian*. Bu kitap 2000 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 30) *Tafsîr al-Mishbâh; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Bu Tefsir 2000 ve 2003 yıllarında Cakarta'da Lentera Hati yayınevi tarafından yayınlandı.
- 31) *Panduan Puasa Bersama Quraish Shihab*. Bu kitap 2000 yılında Republika

- yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 32) *Anda Bertanya, Quraish Shihab Menjawab Berbagai Masalah Keislaman*. Bu kitap 2002 yılında Mizan Pustaka yayınevi tarafından basılmıştır.
  - 33) *Perjalanan Menuju Keabadian: Kematian, Surga dan Ayat-Ayat Tahlil*. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2001 yılında basılmıştır.
  - 34) *Menjempit Maut: Bekal Perjalanan Menuju Allah Swt.* Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2002 yılında basılmıştır.
  - 35) *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab*. Bu kitap 2003 yılında Cakarta'da Republika yayınevi tarafından yayınlandı.
  - 36) *Kumpulan Tanya Jawab Quraish Shihab: Mistik, Seks, dan Ibadah*. Bu kitap tasavvuf, cinsellik ve ibadet ile ilgili soruların cevaplarını ele alıyor. Bu kitap 2004 yılında Republika yayınevi tarafından yayınlandı.
  - 37) *Jilbab: Pakaian Wanita Muslimah*. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2004 yılında basılmıştır.
  - 38) *Dia Dimana-Mana*. Bu kitap, bir Müslümanın Tanrı'nın her yerde varlığına dair içsel farkındalığını anlatıyor. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2004 yılında basılmıştır.
  - 39) *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, dari Nikah Mut'ah sampai Nikah Sunnah, dari Bias Lama Sampai Bias Baru*. Bu kitap, mut'a nikahı, kayıt dışı evlilik, çok eşlilik, kadının liderliği gibi kadınla ilgili önemli konuları ve İslam'da kadının yeri hakkında klasik ve modern âlimlerin görüşlerini açıklamaktadır. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2005 yılında basılmıştır.
  - 40) *Wawasan al-Qur'an Tentang Zikir dan Do'a*. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2006 yılında basılmıştır.
  - 41) *40 Hadits Qudsi Pilihan*. Bu kitap, 2004 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
  - 42) *Logika Agama; Kedudukan Wahyu & Batas-Batas Akal dalam Islam*. Bu kitap, 2005 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
  - 43) *Kehidupan Setelah Kematian: Syurga Yang Dijanjikan*. Bu kitap ölümü ve ona nasıl hazırlanılacağını açıklayan bir kitaptır. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2008 yılında basılmıştır.
  - 44) *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Bu kitap Lentera Hati yayınevi tarafından 2008 yılında basılmıştır.

- 45) *Do'a Harian Bersama M. Quraish Shihab*. Bu kitab, 2009 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 46) *M. Quraish Shihab Menjawab: 101 Soal Perempuan Yang Patut Anda Ketahui*. Bu kitab, 2010 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 47) *al-Quran dan Maknanya; Terjemahan Makna disusun oleh M. Quraish Shihab*. Bu kitab, 2010 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 48) *Membumikan al-Qur'an Jilid 2: Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*. Bu kitab, 2011 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 49) *Yang Sarat dan Yang Bijak*. Bu kitapta, İslami figürlerin bilgeliğini içeren kısa öyküler bulunmaktadır. Bu kitabın 2007 yılında yayımlandı.
- 50) *Do'a Harian Bersama M. Quraish Shihab*. Bu kitab, 2009 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 51) *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW, dalam Sorotan al-Quran dan Hadits Shahih*. Bu kitab, 2011 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 52) *Do'a al-Asmâ' al-Husnâ: Do'a yang Disukai Allah SWT*. Bu kitab, 2011 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 53) *Tafsir al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-Surah al-Qur'an*. Bu kitab, 2012 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 54) *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Bu kitabın 2013 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.<sup>41</sup>
- 55) *Jilbab Pakaian Wanita Muslimah; Dalam Pandangan Ulama dan Cendekiawan Kontemporer*. Bu kitab, 2004 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 56) *Dia di Mana-Mana; Tangan Tuhan di Balik Setiap Fenomena*. Bu kitab, 2004 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından Cakarta'da yayımlandı.
- 57) *Perempuan*. Bu kitab, 2005 yılında Lentera Hati yayınevi tarafından

---

<sup>41</sup> Saifuddin - Wardani, *Tafsir Nusantara Analisis Isu-Isu Gender Dalam al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Terjemahan al-Mustafid karya 'Abd al-Ra'uf Singkel* (Yogyakarta: LKiS, 2017), 47-53.



Cakarta'da yayınlandı.

- 58) *Menabur Pesan Ilahi; al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*. Bu kitap 2006 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 59) *Wawasan al-Qur'an Tentang Dzikir dan Do'a*. Bu kitap 2006 yılında Lentera Hati tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 60) *Sunnah-Syiah Bergandengan Tangan! Mungkinkah?: Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Bu kitap, 2007 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 61) *Berbisnis Dengan Allah; Tips Jitu Jadi Pebisnis Sukses Dunia Akhirat*. Bu kitap, 2011 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 62) *Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Jin dalam al-Qur'an*. Bu kitap 2017 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 63) *Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Malaikat dalam al-Qur'an*. Bu kitap 2017 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 64) *Seri yang Halus dan Tak Terlihat; Setan dalam al-Qur'an*. Bu kitap 2017 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 65) *MQS Menjawab Pertanyaan Anak*. Bu kitap, 2014 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 66) *Birrul Walidain, Wawasan al-Qur'an Tentang Bakti Kepada Ibu dan Bapak*. Bu kitap, 2014 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 67) *Mutiara Hati, Mengenal Hakikat Iman, Islam, dan Ihsan bersama M. Quraish Shihab*. Bu kitap, 2014 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 68) *Yang Jenaka dan Yang Bijak Dari M. Quraish Shihab*. Bu kitap, 2014 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 69) *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*. Bu kitap, 2016 yılında Lentera Hati yayinevi tarafından Cakarta'da yayınlandı.
- 70) *Corona Ujian Tuhan: Sikap Muslim Menghadapinya*. Bu kitap, dini pratikte yaşanan ve halen karşılaşılmakta olan değişiklikleri açıklamakta ve ayrıca pandemi sırasında sosial medyada dolaşan hadis ve âyetlerin doğruluğunu ve hadislerin bağlama duyarlı olmasına dair tartışmaları açıklamaktadır. Bu kitap Lentera Hati yayinevi tarafından 2020 yılında yayınlanmıştır.

Yukarıda zikredilen eserler, Quraish Shihab'ın akademi ve ilm dünyasındaki çalışmalarının gerçekten olağanüstü olduğunun açık bir delildir. Özellikle Endonezya halkı bu kitapları okumaktan gerçekten zevk almaktadır ve bu kitaplardan bazıları okuyucular tarafından büyük talep gördüğü için defalarca basılmıştır. Halk arasında çok beğenilen ve hatta defalarca basılan eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*
2. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat.*
3. *Lentera al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*
4. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat.*

Quraish Shihab'ın yukarıda zikredilen eserleri, onun ilmî kapasitesinin güçlü olmasına ve İslami ilimlere dair bilgileri geliştirmedeki ısrarına delil olarak gösterilebilir. Genel olarak, yukarıda belirtilen eserler, Quraish Shihab tarafından başarıyla yazılan 4 ilim alanına ayrılabilir: Birincisi, tefsir alanına odaklanan eserler. İkincisi, Kur'ân-ı Kerîm tercüme alanına odaklanan eserler. Üçüncüsü, tefsir maddeleri alanına odaklanan eserler ve dördüncüsü, İslami anlayış alanına odaklanan eserler.

Quraish Shihab'ın eserleri, Endonezya toplumunda çeşitli kesimlerden okuyucuların kalbini fethetmeyi başarmış eserler olarak kabul edilir. Bunun nedeni Quraish Shihab'ın eserlerinde güzel, sade ve kolay anlaşılır bir dil kullanmasıdır. Bunun dışında, Quraish Shihab da çeşitli alanlarda çeşitli eserler yazmış ve çağdaş Endonezya toplumu bağlamında hayatın tüm sorunlarına değinmiştir. Bu nedenle yazdığı bazı kitapların çok satanlar listesine girmesi ve yayıncısı tarafından defalarca basılması doğaldır.<sup>42</sup>

Yukarıdaki Quraish Shihab'ın eserlerine bakıldığında, Quraish Shihab'ın yazma yönünden oldukça verimli bir âlim olduğu açıkça anlaşılacaktır. Bu eserler arasında, Quraish Shihab'ın bilgisinin Endonezya'daki kamuoyu ve akademisyenler tarafından giderek daha fazla tanınmasını sağlayan bir eser vardır ki o *Tafsîr al-Mishbâh* eseridir. *Tafsîr al-Mishbâh*, onun şimdiye kadar yazdığı olağanüstü bir şaheserdir, öyle ki bu eser, Endonezya'da bir müfessir olarak Quraish Shihab'ı çok saygın kıldı.<sup>43</sup>

<sup>42</sup>Hamdani Anwar, "Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab", *Mimbar Agama & Budaya* xix/2 (2002), 173.

<sup>43</sup>Ghafur, *Profil Para Mufasssir al-Qur'an*, 238.

### 1.1.5. Hocaları ve Öğrencileri

Quraish Shihab'ın temel eğitimi, onun karakter ve ilkelerinin şekillenmesinde çok önemli bir etken olmuştur. Quraish Shihab'ın karakter ve ilkelerini yetiştirmeyi başaran ilk öğretmenler, onun ebeveynleri Abdurrahaman Shihab ve Asma Aburisyi idi. Quraish Shihab'ın temel ilminin oluşmasında anne ve babasının rolü şüphe götürmez, üstelik babası tefsir alanında profesör unvanına sahip büyük bir âlimdir. Babasının tefsir alanındaki uzmanlığı, Quraish Shihab'ın Kur'ân ilmine ve tefsir sevgisinin tohumlarının atılmasına büyük katkı sağlamıştır, ve bu eğitimin sonunda Quraish Shihab tefsir alanında doktora ve profesörlük yapmıştır. Babasının öğrettiği eğitim derin bir iz bırakmış ve hayatını büyük ölçüde etkilemiştir, öyle ki, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* adlı kitabında yazdığı gibi, bunu bugüne kadar hatırlamaktadır:

*“Sık sık çocuklarını birlikte oturmaya davet ederdi. Dini öğretilerini bu sırada aktardı. Daha sonra öğrendiğim bu öğretilerin birçoğu Kur'ân'dan âyetler veya Peygamber, Sahabe veya Kur'ân uzmanlarından gelen öğütlerdi ve bugün hala kulaklarımda çınlıyor.”<sup>44</sup>*

Quraish Shihab, eğitimini memleketinde tamamladıktan sonra Doğu Java Malang'daki Dâru'l-Hadîs el-Fıkhiye İslami yatılı okulunda ileri eğitimine devam etti. Dâru'l-Hadîs el-Fıkhiye İslami yatılı okul, Peygamberin hadislerini ezberlemeye dayalı bir müfredat sistemi uygulamaktadır.<sup>45</sup> Dâru'l-Hadîs el-Fıkhiye yatılı okulunun müdürü al-habib Abdul Qadir Bilfaqih'tir. Quraish Shihab'ın hayatında al-habib Abdul Qadir Bilfaqih, hem Quraish Shihab'ın karakteri hem de düşünceleri üzerinde çok fazla etkisi olan ikinci öğretmen figürüdür.<sup>46</sup> Mahbub Junaidi'ye göre, al-Habib Abd Qadir, Quraish Shihab'a bilimsel olarak büyük katkıları olan ikinci kişidir. Bu onların yakınlığından kaynaklanmaktadır. Quraish Shihab ile hocasının yakınlığı hadis, fıkıh, şeriat ve diğer alanlarda hem tavır hem de ilmî nüfuz bakımından büyük tesir yaratmıştır.<sup>47</sup>

Quraish Shihab'a göre Habib Abdul Qadir Bilfaqih, gençliğini şekillendiren bir önemli bir eğitimci figürüydü. Bunun bir sonucu olarak Quraish Shihab'ın ilmi yaymadaki hikmeti ve samimiyeti, hocasından aldığı ışığın bir yansımasıdır. Bu etki,

<sup>44</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 14.

<sup>45</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 231.

<sup>46</sup> M. Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab* (Solo: CV. Angkasa Solo, 2001), 31.

<sup>47</sup> Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*, 33.

Quraish Shihab'ın ruhuna o kadar yerleşmişti ki, zor zamanlarla karşılaştığında hep hocasını hatırlıyordu ve hocası vefat etmiş olsa da Quraish Shihab, namazdan sonra yaptığı dualarla hocasıyla hâlâ bir bağ kuruyordu.<sup>48</sup>

Quraish Shihab'ı etkileyen babası ve Habib Abdul Qadir Bilfaqih dışında el-Ezher Üniversitesinde okurken karşılaştığı bir şahsiyet daha vardı. Bu kişinin adı Şeyh Abdülhalîm Mahmûd'dur (1910-1978).<sup>49</sup> Quraish Shihab'ın Şeyh Abdülhalîm Mahmûd ile el-Ezher Üniversitesinde buluşmasının da özellikle tefsir ilmi alanında düşünce ve mantığına büyük katkı sağladığı ifade edilmektedir. Bu nedenle Şeyh Abdülhalîm Mahmûd, Quraish Shihab'ın yaşamına büyük katkılarda bulunan bir şeyh olarak kabul edilir.<sup>50</sup>

Ona göre Şeyh Abdülhalîm Mahmûd, Gazzâlî'ye büyük hayranlık duyan bir şeyhti, ayrıca bu şeyh "XIV. Yüzyıl İmamı Gazzâlî" lakaplıydı. Fakülteye gitmek için (dekan olarak atanmadan önce veya sonra) sık sık Quraish Shihab ile birlikte halk otobüslerine binmiştir. Bu nedenle Quraish Shihab ile Şeyh Abdülhalîm Mahmûd arasındaki ilişki yakın olabilir.<sup>51</sup> Böylece Quraish Shihab'ın başta tefsir ilmi olmak üzere, çeşitli İslami ilimlere hakim bir uzman haline gelmesinde emeği geçen ve Quraish Shihab'ın entelektüelliğine yön veren 3 hocanın olduğu söylenebilir. Bu üç hocası aşağıdaki gibidir:

1. Abdurrahaman Syihab, babasıdır.
2. Habib Abdul Qodir Bilfaqih, Malang'daki Dâru'l-Hadîs el-Fıkhiye İslami Yatılı Okulu başkanı.
3. Şeyh Abdülhalîm Mahmûd, el-Ezher Üniversitesindeki Usûlüddîn Fakültesinde öğretim görevlisi.

Quraish Shihab tarafından eğitilen öğrencilerin sayısı oldukça fazladır çünkü o, birçok üniversitede öğretmenlik yapmanın yanı sıra, üniversite dışında da hem kurum, kuruluş ve diğer alanlarda aktif olarak ders vermektedir. Bu nedenle Quraish Shihab'ın öğrencileri hakkında kimsenin detaylı bir veri yazmadığı söylenebilir.

<sup>48</sup> M. Quraish Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam* (Tangerang: Lentera Hati, 2005), 20.

<sup>49</sup> Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, 39.

<sup>50</sup> Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, 39.

<sup>51</sup> Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, 39.

## 1.2. *Tafsîr al-Mishbâh* Eseri

### 1.2.1. Tefsir Yazımının Arka Planı

Quraish Shihab'ın sahip olduğu İslami ilim kapasitesi, onu Endonezya'daki en etkili müfessirlerden biri yaptı. Quraish Shihab'ın tefsir alanındaki uzmanlığının delillerinden biri de *Tafsîr al-Mishbâh*'tır. Tefsîr al-Mishbâh, herkes tarafından tanınmış bir tefsir kitabıdır. Bu nedenle bu tefsir, Kur'ân tefsirinin anlaşılmasında ana başvuru kaynaklarından biri olarak da yaygın olarak kullanılmaktadır ve bu tefsir Endonezya'da önemli bir referanstır.<sup>52</sup>

Genel olarak *Tafsîr al-Mishbâh*'ı yazması, kendisinin halk tarafından daha kolay anlaşılabilir bir tefsir yazma isteğinden kaynaklanmaktadır. Ancak öte yandan bu tefsiri yazma sebeplerinden biri de ondan daha ciddi bilimsel çalışma isteyen hayranlarının umududur. Bu istek hayranlardan biri tarafından Quraish Shihab'a "Quraish Shihab Bey'in daha ciddi bilimsel çalışmalarını bekliyoruz" talebini içeren bir mektupla ifade edilmiş.<sup>53</sup> Bu mektup, Quraish Shihab'ın tefsir alanında toplum tarafından daha kolay anlaşılabilir eserler yazma motivasyonlarından biridir.

İç ve dış ailelerden destek almanın yanı sıra bizzat Quraish Shihab da bu tefsirde Kur'ân ile modern bilimin uyumlu olduğunu, birbiriyle çelişmediğini, birbirini açıkladığını anlatmak istemektedir. Bu tür düşüncelerini "Membumikan al-Qur'an" adlı kitabında da yazmıştır. Bu mantıkla Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*'ında elbette Kur'ân ile modern bilimin uyumlu olduğunu da vurgulayacaktır. Bu nedenle o, bu tefsir kitabında modern bilimlerin Kur'ân'ın bakış açısıyla açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre modern bilim ile Kur'ân'ın tefsiri arasındaki münasebetle ilgili önemli hususlar şunlardır:

1. Kur'ân-ı Kerîm, dünya ve ahiret saadetini yaşamak gayesi ile gerek imanî meselelerde, gerek şariat meselelerinde, gerekse ahlâkî süreçte insanlığa yol gösterecek bir hidâyet kitabıdır.
2. Kur'ân ile modern bilim arasında hiçbir çelişki yoktur.
3. Kur'ân ile bilim arasındaki ilişkiyi anlamının yolu, Kur'ân'da bilimsel teoriler ya da yeni buluşlar olup olmadığına bakmaktan değil, Kur'ân'ın bilimin ilerlemesine engel olup olmadığına ya da bilimin ilerlemesini destekleyip

<sup>52</sup> Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Kajian atas Tafsîr al-Mishbâh* (Jakarta: Amzah, 2015), 117.

<sup>53</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 281.

desteklemediğine bakmaktan geçer.

4. Kur'ân'a dayalı bilimsel teorilerin doğru ya da yanlış olduğuna karar vermek Kur'ân'ın asıl amacına ya da doğasına aykırı olduğu gibi bilimin özelliklerine de aykırıdır.
5. Bilimsel yorumun (Kur'ân'a dayalı bilimsel teorilerin gerekçelendirilmesi) gelişmesinin nedeni, İslam toplumunda bulunan kompleks ve kilise (dini) grupları ile bilim adamları arasındaki çatışmalardan kaynaklanmaktadır. Bunun Müslümanlar aleminde de olmasından korkulmakta, böylece İslam âlimleri Kur'ân ile bilim arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışmaktadır.
6. Kur'ân âyetlerini yeni keşifler doğrultusunda anlamak, o ictihadın akide Kur'âniyye'den sayılmadığı ve dilin ilke ve hükümlerine aykırı olmadığı sürece kabul edilebilmektedir.<sup>54</sup>

*Tafsîr al-Mishbâh*'ın yazılmasında, Quraish Shihab çeşitli bilimlerden yararlanmış, bunlardan biri de ilmu'l-münâsabe'dir. Kur'ân'ı tefsir etmede ilmu'l-münâsabe'nin kullanılması, Kur'ân'ın ayrılmaz bir bütün olduğuna olan inancına dayanmaktadır. Bu nedenle *Tafsîr al-Mishbâh*'ta Quraish Shihab her zaman altı şeye yansıyan ilmu'l-münâsabe'nin bir açıklamasını sunar:

- 1) Bir sûrede kelimesi kelimesine uyum bulunması hakkında.
- 2) Âyetin muhtevası ile son âyet (fevasil) arasındaki uyumu hakkında.
- 3) Âyet ile sonraki âyet arasındaki ilişkinin uyumu hakkında.
- 4) Bir surenin giriş kısmının sonuç kısmıyla uyumu hakkında.
- 5) Bitiş sûresinin kendisinden sonraki sûrenin başlangıcıyla uyumu hakkında.
- 6) Sûrenin temasının sûrenin ismiyle uyumu hakkında.<sup>55</sup>

Hasani Ahmad Said *diskursus munasabah al-Qur'an dalam Tafsîr al-Mishbâh* adlı kitabında da Quraish Shihab'ın münasebe bilimindeki uzmanlığının artık şüphe götürmediğini söyledi. Bu nedenle Quraish Shihab da tefsirinde münasebete çok önem vermektedir. Bu görüşünü desteklemek için Quraish Shihab'ın bunun yanı sıra tefsir ilmine de hakim olduğunu söylemiştir. Quraish Shihab'ın bu bilimdeki ustalığının kanıtı, el-Bikâi'nin Kur'ân'ın münasebeti ile dolu el yazmalarını (mahtûtât) inceleyen

<sup>54</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 88-89.

<sup>55</sup> Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab", *Jurnal Tsaqafah* 6/2 (Kasım 2010), 260.

tezi yazmış olmasıdır.<sup>56</sup>

### 1.2.2. Tefsire Genel Bakış

*Tafsîr al-Mishbâh*, Fâtiha Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar olan Kur'ân-ı Kerîm'i Osman'ın mushafının sırasına göre<sup>57</sup> tefsir eden tahlili tefsirlerinden biridir. Bu nedenle *Tafsîr al-Mishbâh*, sert kapaklı ambalajda 15 büyük ciltten oluşmaktadır. Quraish Shihab bu tefsiri yazarken herkesin anlayabileceği basit ve kolay bir dil kullanır. Böylece bu tefsir Endonezya'daki insanlar tarafından çok sevilir ve yaygın olarak kullanılır.<sup>58</sup>

Quraish Shihab mukaddimesinde, *Tafsîr al-Mishbâh*'ın 4 Rebiülevvel 1420 H./18 Eylül 1999 cuma günü Mısır'da yazılmaya başladığını ve 8 Receb 1423 H./5 Eylül 2003 tarihinde Cakarta'da bitirildiğini söylemektedir.<sup>59</sup> Bu Tefsir, Quraish Shihab Endonezya'nın Mısır'daki büyükelçilik görevini yürütürken Mısır'da yazılmıştır. Bu nedenle elçilik hayatının ortasında, *Tafsîr al-Mishbâh*'ı de yazmaya başlamıştır. Quraish Shihab, Mısır Büyükelçiliği görevi sırasında Cumhurbaşkanı Baharuddin Yusuf Habibi'nin verdiği yetkiyle eş zamanlı olarak Cibuti ve Somali ülkelerinin büyükelçiliğini de yapmıştır.<sup>60</sup>

Quraish Shihab bu tefsiri yazarken başlangıçta 3 cilde kadar yazmayı planlamıştır. Ancak bu tefsiri yazarken Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerini tefsir etmekten manevi bir zevk duyduğunu hissetmiş ve böylece tefsiri elçilik görevinin sonuna kadar 14 cilde tamamlamıştır. Quraish Shihab, Cakarta'ya vardığında *Tafsîr al-Mishbâh*'ın 15. cildini yazmaya devam etmiş ve Allah'ın izniyle 15 Eylül 2003'te *Tafsîr al-Mishbâh*'ın bu cildini de yazmayı bitirerek Fâtiha Sûresi'nden Nâs Sûresi'ne kadar tefsir etmiştir.<sup>61</sup>

15 büyük ciltlik tefsir yazmak olağanüstü bir gayret gerektirir. Ancak Quraish Shihab, ciddiyeti ile Fâtiha Sûresinden Kur'ân-ı Kerîm'in son sûresi olan Nâs Sûresi'ne kadar tam 15 cilt *Tafsîr al-Mishbâh* yazmayı başarmıştır. *Tafsîr al-Mishbâh* 15 cilt olup, toplam sayfa sayısı 10.000 sayfa civarında ve cilt başına ortalama sayfa sayısı

<sup>56</sup> Said, *Diskursus Munasabah al-Qur'an Kajian atas Tafsîr al-Mishbâh*, 155.

<sup>57</sup> Osman'a İzâfe Edilen Mushaf-ı Şerîf (Resm-i Osmani).

<sup>58</sup> Mafri Amir - Lilik Umm Kaltsum, *Literatur Tafsir Indonesia* (Tangsel: Mazhab Ciputa, 2013), 263.

<sup>59</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/10.

<sup>60</sup> Muhammad Iqbal - Amin Husein Nasution, *Pemikiran Politik Islam* (Jakarta: Kencana, 2017), 253.

<sup>61</sup> Nasrullah Nurdin, *Generasi Emas Santri Zaman Now* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2019), 114.

600-700 sayfa arasında değişmektedir. Quraish Shihab'ın bu eseri büyük bir eserdir ve pek çok okuyucusu vardır. Bu sebeple bu tefsir 10 defa basılmıştır. Şu ana kadar yaklaşık 450.000 kopya basılmıştır. Bu sayı, revize baskıları içermemektedir. Bu tefsir çıktılarının sayısı, okuyucu sayısının çokluğunu göstermektedir ki bu tefsir defalarca basılmış ve revize edilmiştir.<sup>62</sup>

Esere, *Tafsîr al-Mishbâh* adının verilmesine gelince, önce kardeşinden yazacağı tefsir adının *Tafsîr ash-Shihab* olması konusunda öneri almış, ancak kardeşinin önerisini reddederek *Tafsîr al-Mishbâh* ismini seçmiştir. Tefsirinin mukaddimesinde, al-Mishbâh adını vermesinin, Kur'ân âyetlerinin muhtevasında saklı anlamlar ve mesajlar arayan Endonezya halkına ışık olması için bir tefsir yazma ümidine uygun olduğunu söylemiştir. Bu nedenle lamba, kandil, fener anlamlarına gelen *al-Mishbâh* kelimesi, bu yorumun okuyucuları için bir ışık feneri olması ümidiyle, onun tefsirinin adı için uygun bir seçimdir.<sup>63</sup>

Bu tefsiri yazmasının amacı, Kur'ân metninde yer alan mesajların insanlar tarafından daha kolay anlaşılmasını sağlamaktır. Quraish Shihab bu durumu önsözde şu sözlerle ifade etmiştir:

*“Kur'ân'ı tanıtmaya bağlamında, her sure için sûrenin amacının veya sûrenin ana temasının ne olduğuna dair bir açıklama sunmaya çalışıyorum. Tefsir âlimleri, Kur'ân'ın her sûresinin bir ana teması olduğunu açıklarlar. Âyetlerin tasviri bu tema etrafında döner. Bu ana temaları tanıyabilirsek, o zaman genel olarak Kur'ân'ın her bir sûresinin ana mesajını sunabiliriz ve 114 sûrenin tanıtılmasıyla bu kutsal kitap daha yakından bilinir ve daha kolay anlaşılır hale gelir.”*<sup>64</sup>

Her tefsir kitabının muhakkak sistemli bir yazımı vardır. Bu tefsirde de bu sistemliliği görmek mümkündür. Quraish Shihab'ın genel olarak *Tafsîr al-Mishbâh*'ta kullandığı sistematik, tefsir âlimlerinin kullandığı sistematığın aynıdır. Âyetleri tefsir etmeden önce âyetlerin sayısını, mekki veya medeni âyetlerin grubunu tespit eder, sonra sûrenin adını ve müfessirlerin görüşlerini açıklar, sonra hadislerden veya Kur'ân'dan delilleri zikreder. Bu nedenle, genel olarak Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ını yazma sistematığı şu şekildedir:

1. Sûredeki âyet sayısını, sûrenin adını ve manasını kısaca zikreder ve ayrıca

<sup>62</sup> Nurdin, *Generasi Emas Santri Zaman Now*, 114.

<sup>63</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 282-283.

<sup>64</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/ix.



sûrenin adının nasıl konulduğundan da bahseder (varsa),

Quraish Shihab sûredeki âyet sayısını, sûrenin adını ve anlamını, varsa sûrenin türemiş isimlerini ele alarak yorumlayacağı sûrenin genel bir tanımını sağlamayı amaçlamıştır. Böylece okuyucu önce okuyacağı sûrenin genel tanımını bilecektir. Örneğin Quraish Shihab ilk olarak Hadîd sûresinde bu sûrenin 29 âyetten oluştuğunu belirtmiş, 25. âyette geçen demir anlamına gelen Hadîd kelimesinden dolayı adını aldığını ifade etmiştir.<sup>65</sup>

Kısaca açıkladıktan sonra, ardından Quraish Shihab sûrenin girişini daha detaylı anlatmıştır. Hadîd isminin Peygamber döneminde zaten bilinen bir şey olduğunu ve Hadîd kelimesinin de bu sûrede yani 25. âyette bulunduğunu söylemiştir. Hadîd kelimesi Kehf sûresi 96. âyette de geçmektedir. Ancak Kehf sûresinde Kehf ashabının hikayesi daha ilgi çekici olduğu için sureye bu Kehf ismi verilmiştir. Bu sure ise Hadîd olarak adlandırılmıştır. Daha sonra Quraish Shihab, çeşitli âlimlerin görüşlerinin konularını ve hedeflerini açıklamıştır.<sup>66</sup>

## 2. Kur'ân âyetlerinin gruplandırılması,

Quraish Shihab, âyetler yorumlanmadan önce her zaman bir grup âyet oluşturur. Mesela Nâziât sûresini tefsir ederken onu 3 âyet grubuna ayırır. Birinci grup 1'den 14'e kadar olan âyetlerden, ikinci grup 15'ten 26'ya kadar olan âyetlerden ve üçüncü grup 27'den 46'ya kadar olan âyetlerden oluşmaktadır.<sup>67</sup> Quraish Shihab, Kur'ân'daki bütün sûreleri böyle âyet gruplarını ayırır. Kur'ân'ın sûreleri boyunca âyet gruplarının tasnifine ilişkin daha ayrıntılı bir açıklama, aşağıdaki tefsir yazım sistematığı bölümünde detaylandırılacaktır.

## 3. Âyette esbab-ı nüzul varsa, esbab-ı nüzul hakkında da açıklama yapar,

Kur'ân-ı Kerîm'de esbab-ı nüzul içeren âyetlerden biri de Mücâdele Sûresi 1. âyettir. Bu âyet şöyledir:

قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ.

*“Allah, kocası hakkında seninle tartışan ve Allah'a şikâyetinde bulunan kadının sözünü işitmiştir. Allah, sizin sürdürdüğünüz konuşmayı (zaten) işitmekteydi. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.”*

Quraish Shihab âyeti tefsir ederken önce o dönemde meydana gelen zihâr

<sup>65</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 14/2.

<sup>66</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/4.

<sup>67</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 15/33-58.

sorununu izah etmiştir. Sonra Quraish Shihab, âyetin esbab-ı nüzulünü açıklamıştır. Bazı haberlere göre bu âyetin, kocası Evs b. Sâmit tarafından zihâr edilen Havle bint Sa'lebe adında birinin şikâyeti üzerine nazil olduğunu açıklamıştır. Bu âyetin esbab-ı nüzulüne gelince, Quraish Shihab bu âyet nazil olana kadar tam olarak açıklamıştır.<sup>68</sup>

4. Âyetlerin ve sûrelerin münasebetinin açıklanması,

Sûrenin münasebetinin açıklanması Örneğin, Quraish Shihab ilk âyetteki Fîl Sûresini tefsir ederken, önce Fîl Sûresinin münasebetini bir önceki sûre yani Hümeze Sûresi ile açıklamıştır. Quraish Shihab dedi ki, Hümeze Sûresinde, insan gücünün veya herhangi bir grubun gücünün bir unsuru olan malın, Allah'ın azabına karşı insanlara yardım edemeyeceği anlatılmıştır. Oysa bu Fîl Sûresinde, amacının soru sormak değil, muhatabı itirafa zorlayan sorular sorarak bunun kanıtlandığını söyledi.<sup>69</sup>

5. Âyetin kelimelerinin sözlük anlamını açıklaması,

Quraish Shihab, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken, âyetlerde yer alan kelimeleri de sıklıkla açıklamaktadır. Örneğin Hadîd Sûresi 1. âyette geçen سَبَّحَ kelimesinin açıklanmasında âyette geçen kelimelerin anlamının açıklaması şöyledir:

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

“Göklerdeki ve yerdeki her şey Allah'ı tesbih etmektedir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Quraish Shihab, سَبَّحَ kelimesinin temelde uzak durmak anlamına gelen سَبَّحَ (sabaha) kelimesinden geldiğini söylemiştir. Yüzen birinin başlangıç yerinden yüzeceği yere doğru uzaklaşması gibi. Dini anlamda tesbih etmek, mahlukatın zihninde tasavvur edilen bütün noksanlıklardan, çirkinliklerden ve hatta kusurlardan Allah'ı tenzih etme manasını gelmektedir.<sup>70</sup>

6. Rivâyetler kullanarak âyetleri yorumlaması,

Âyetlerin rivâyet kullanılarak tefsir edilmesi, örneğin Hadîd Sûresi'nin Mekki ya da Medeni olduğunun tespitinde görülebilir. Quraish Shihab, Hadîd Sûresi'nin Mekki ve Medeni statüsünün belirlenmesinde âlimlerin farklı görüşlere sahip olduğunu ve her birinin kendi rivâyeti (delil) olduğunu belirtmiştir.

<sup>68</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/59-60.

<sup>69</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/522.

<sup>70</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/5.

Ona göre, bazı âlimler Hadîd Sûresi'ni Mekki olarak kabul ederler çünkü İbn Mes'ud'dan Hz. Peygamber Muhammed'e atfedilen bir rivâyet vardır, o da biz İslam'a geçtikten sadece 4 yıl sonraydı ama Allah âyetler indirip bizi eleştirdi (Hadîd âyet 16). Bu, Müslim, Nesai, İbn Mace tarafından rivâyet edilen hadislerden gelmektedir. Bununla birlikte, âyetin Kur'ân'ın vahyinden 13/14 yıl sonra nazil olduğunu söyleyen peygamber'in iki sahabesinden, yani İbn Abbas ve Enes b. Malik'ten gelen rivâyetler de vardır ki bu da onun Medeni olduğunu gösterir. Sonunda Quraish Shihab, bu sûrenin bazı âyetlerinin Mekki, bazılarının da Medeni olduğu sonucuna vardı.<sup>71</sup>

7. Âyetleri açıklarken müfessirlerin görüşlerini kullanması.

Âyetleri açıklarken müfessirlerin görüşlerini kullanmasının örneği: Quraish Shihab, Mâide 78. âyetinde geçen bedduayı tefsir ederken, İbn Âşûr'un görüşünü kullanır. Bunun yanı sıra âyetteki عَصَا ve يَعْذُوبُونَ kelimelerini tefsir ederken eş-Şa'râvî ve diğer âlimlerin görüşünü de kullanılır.<sup>72</sup>

Yukarıdaki noktalardan daha detaylı olarak söylenebilir ki, Quraish Shihab, tefsir edeceği âyeti açıklamadan önce, tefsir edeceği sûreyi genel olarak açıklayan mukaddimeler yazmıştır. Sûrenin girişini yaptıktan sonra tefsir edeceği âyetleri belirli temalara göre tasnif edip âyetleri tercüme edip ve lüzum gördüğü âyetlerin sözlerini bazen tahlil ve tefsir etmiştir. Alıntılacağı âyetlerden ve hadislerden kaynaklanan argümanlar, tefsirinin bir parçası veya takviyesi olarak kullanılmış sadece tercüme yazmış, âyetleri ve sûreleri yorumlamadan önce munasebeti açıklamıştır. Âyeti tefsir ettikten sonra, âlimlerin âyetin anlaşılmasıyla ilgili çeşitli görüşlerini sunmuş, ardından Quraish Shihab, tefsir ettiği sûrenin temasından kısa bir sonuç çıkarmıştır.<sup>73</sup>

Genel olarak *Tafsîr al-Mishbâh* tefsirinde yer alan sûrelerin ve ciltlerin sistematik dağılımı şu şekildedir:<sup>74</sup>

Ciltler	Sûreler	Sayfa Sayısı
1.	Fâtîha Sûresi ve Bakara Sûresi	624

<sup>71</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/3.

<sup>72</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 13/175.

<sup>73</sup> Agus Rizal, *al-Qur'an dan Prinsip Ketatanegaraan, Studi Kisah Nabi Sulaiman AS* (Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat Aceh, 2022), 100.

<sup>74</sup> Mahfudz Masduki, *Tafsîr al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amtsal al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 22.

2.	Âl-i İmrân Sûresi ve Nisâ Sûresi	659
3.	Mâide Sûresi	257
4.	En'âm Sûresi	366
5.	A'râf Sûresi, Enfâl Sûresi, ve Tevbe Sûresi	756
6.	Yûnus Sûresi, Hûd Sûresi, Yûsuf Sûresi, ve Ra'd Sûresi	611
7.	İbrâhîm Sûresi, Hicr Sûresi, Nahl Sûresi, ve İsrâ Sûresi	585
8.	Kehf Sûresi, Meryem Sûresi, Tâhâ Sûresi, ve Enbiyâ Sûresi	524
9.	Hac Sûresi, Mü'minûn Sûresi, Nûr Sûresi, ve Furkân Sûresi	554
10.	Şuarâ Sûresi, Neml Sûresi, Kasas Sûresi, ve Ankebût Sûresi	547
11.	Rûm Sûresi, Lokmân Sûresi, Secde Sûresi, Ahzâb Sûresi, Sebe' Sûresi, Fâtır Sûresi, ve Yâsîn Sûresi	582
12.	Sâffât Sûresi, Sâd Sûresi, Zümer Sûresi, Mü'min Sûresi, Fussilet Sûresi, Şûrâ Sûresi, ve Zuhruf Sûresi	601
13.	Duhân Sûresi, Câsiye Sûresi, Ahkâf Sûresi, Muhammed Sûresi, Fetih Sûresi, Hucurât Sûresi, Kâf Sûresi, Zâriyât Sûresi, Tûr Sûresi, Necm Sûresi, Kamer Sûresi, Rahmân Sûresi, Vâkıa Sûresi, Hadîd Sûresi, Mücâdele Sûresi, Haşr Sûresi, ve Mümtehine Sûresi,	586
14.	Saf Sûresi, Cuma Sûresi, Münâfikûn Sûresi, Tegâbün Sûresi, Talâk Sûresi, Tahrîm Sûresi, Mülk Sûresi, Kalem Sûresi, Hâkka Sûresi, Meâric Sûresi, Nûh Sûresi, Cin Sûresi, Müzzemmil Sûresi, Müddessir Sûresi, Kıyâmet Sûresi, İnsân Sûresi, ve Mürselât Sûresi,	965
15.	Nebe Sûresi, Nâziât Sûresi, Abese Sûresi, Tekvîr Sûresi, İnfîtâr Sûresi, Mutaffifîn Sûresi, İnşikâk Sûresi, Burûc Sûresi, Târık Sûresi, A'lâ Sûresi, Gâşiye Sûresi, Fecr Sûresi, Beled Sûresi, Şems Sûresi, Leyl Sûresi, Duhâ Sûresi, İnşirâh Sûresi, Tîn Sûresi, Alak Sûresi, Kadr Sûresi, Beyyine Sûresi, Zilzâl Sûresi, Âdiyât Sûresi, Kâria Sûresi, Tekâsür Sûresi, Asr Sûresi, Hümeze Sûresi, Fîl Sûresi, Kureyş Sûresi,	644

Maûn Sûresi, Kevser Sûresi, Kâfirûn Sûresi, Nasr Sûresi, Tebbet Sûresi, İhlâs Sûresi, Felak Sûresi, ve Nâs Sûresi.
--

*Tafsîr al-Mishbâh*'ın yazım sistemi ile ilgili olarak, Quraish Shihab, Kur'ân âyetlerini tefsir etmeden önce her sûrede âyetleri belirli gruplara ayırmıştır. *Tafsîr al-Mishbâh*'taki her sûrede bulunan âyet gruplarının ayrımı şu şekildedir: Örneğin Birinci cildinde, her sûrede bulunan âyetlerin gruplandırılması aşağıdaki gibidir: 1) Fâtiha Sûresi. Bu sûredeki âyet gruplarının tasnifi şöyledir: Grup I (âyet: 1-4), ve grup II (âyet: 5-7). 2) Bakara Sûresi. Bu sûredeki âyet gruplarının tasnifi şöyledir: Grup I (âyet: 1-20), grup II (âyet: 21-29), grup III (âyet: 30-39), grup IV (âyet: 40-74), grup V (âyet: 75-82), grup VI (âyet: 83-103), grup VII (âyet: 104-123), grup VIII (âyet: 124-141), grup IX (âyet: 142-150), grup X (âyet: 151-162), grup XI (âyet: 163-167), grup XII (âyet: 168-177), grup XIII (âyet: 178-182), grup XIV (âyet: 183-188), grup XV (âyet: 189-195), grup XVI (âyet: 196-203), grup XVII (âyet: 204-214), grup XVIII (âyet: 215-220), grup XIX (âyet: 221-242), grup XX (âyet: 243-253), grup XXI (âyet: 254-260), grup XXII (âyet: 261-274), ve grup XXIII (âyet: 275-286).<sup>75</sup>

İkinci cildinde, her sûredeki âyetlerin gruplandırılması aşağıdaki gibidir: 1) Âl-i İmrân Sûresi. Bu sûredeki âyet gruplarının tasnifi şöyledir: Grup I (âyet: 1-32), grup II (âyet: 33-63), grup III (âyet: 64-91), grup IV (âyet: 92-95), grup V (âyet: 96-120), grup VI (âyet: 121-129), grup VII (âyet: 130-138), grup VIII (âyet: 139-180), grup IX (âyet: 181-189), ve grup X (âyet: 190-200). 2) Nisâ Sûresi. Bu sûredeki âyet gruplarının tasnifi şöyledir: Grup I (âyet: 1-10), grup II (âyet: 11-14), grup III (âyet: 15-23), grup IV (âyet: 24-28), grup V (âyet: 29-35), grup VI (âyet: 36-43), grup VII (âyet: 44-57), grup VIII (âyet: 58-59), grup IX (âyet: 60-70), grup X (âyet: 71-84), grup XI (âyet: 85-100), grup XII (âyet: 101-104), grup XIII (âyet: 105-113), grup XIV (âyet: 114-126), grup XV (âyet: 127-132), grup XVI (âyet: 133-147), grup XVII (âyet: 148-152), grup XVIII (âyet: 153-170), ve grup XIX (âyet: 171-176).<sup>76</sup>

Üçüncü cildinde, her sûredeki âyetlerin gruplandırılması aşağıdaki gibidir: Mâide Sûresi. Bu sûredeki âyet gruplarının tasnifi şöyledir: 1) Grup I (âyet: 1-5), grup II (âyet: 6-11), grup III (âyet: 12-26), grup IV (âyet: 27-40), grup V (âyet: 41-50), grup

<sup>75</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/xv-xvi.

<sup>76</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 2/v-vi.

VI (âyet: 51-56), grup VII (âyet: 57-71), grup VIII (âyet: 71-86), grup IX (âyet: 87-105), ve grup X (âyet: 106-120).<sup>77</sup>

Yukarıdaki tasniften, *Tafsîr al-Mishbâh*'taki her sûredeki âyet gruplarının sayısının değiştiği görülmektedir. Bazıları 3 âyet, 4 âyet, 5 âyet, 6 âyetten oluşan bir grup olduğu görülmektedir ve hatta bazı sûreler 10'dan fazla âyetten oluşan bir grup olabilmektedir. Mesela 11 âyet, 19 âyet vb. Her grupta farklılık gösteren âyet sayısının taksimi, Quraish Shihab'ın bunu tesadüfen ve sebepsiz yere yapmadığını göstermektedir. Ancak bunun içerdiği âyet teması dikkate alınarak yapıldığına inanılmaktadır.

### 1.2.3. Tefsir Yöntemi

Metodolojik olarak Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* adlı eserinde genel olarak tefsir âlimleri tarafından en sık kullanılan yöntemlerden biri olan *tahlîlî* yöntemi kullanır. *Tahlîlî* yöntem, Kur'ân-ı Kerîm'i Osman'ın mushafının sırasına göre tefsir eden ve kelimelerin anlamlarını, belâğat yönlerini, nüzul sebeplerini, kanunlarını, anlamlarını vb. açıklayan bir tefsir yöntemidir.<sup>78</sup> *Tafsîr al-Mishbâh*'ta bu *tahlîlî* yöntemin tatbiki açıkça görülmektedir ki, Quraish Shihab Kur'ân âyetlerini tefsir ederken bütün âyet ve sûreleri Osman'ın mushafındaki düzenine göre yorumlamıştır.<sup>79</sup>

Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*'ında *tahlîlî* yöntemini kullanmasının yanı sıra *mevdû*'i/tematik yöntemi de kullanır. *mevdû*'i/tematik yönteminin kullanılmasının nedeni, Quraish Shihab'ın bu yöntemin, tefsir ettiği Kur'ân âyetlerinin temalarını derinlemesine açıklamak için gerekli özelliklere sahip olduğuna inanmasıdır.<sup>80</sup> Bunun yanı sıra Quraish Shihab, bu *mevdû*'i/tematik yöntemin diğer yöntemlerde bulunan zayıflıkları kapatabileceğini de düşünmektedir.<sup>81</sup> Bu görüşünü güçlendirmek için de Kur'ân mesajını sunmada en uygun yöntemin *mevdû*'i/tematik yöntem olduğunu söylemiştir. Bu, onun bu *mevdû*'i/tematik yöntemle yorumlamak için mantıksal bir analogi yoluyla betimlediği *tefsîr bil-me'sûr* yöntemine ilişkin görüşünden anlaşılmaktadır. *Mevdû*'i/tematik yöntemin, çeşitli menülerin sunulduğu bir büfeye

<sup>77</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 3/v.

<sup>78</sup> Fehd Abdurrahman b. Süleyman er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi* (Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1419), 87; Samir Abdurrahmân Reşvânî, *Menhecû't-Tefsîri'l-Mevzû'î li'l-Kur'ani'l-Kerim: Dirase ve Nakdiyye* (Halep: Dâru'l Mültekâ, 2009), 48.

<sup>79</sup> Quraish Shihab'ın Kur'an'ın bütün sûrelerini âyetten âyete tam olarak tefsir ettiğinin delillerinden biri de *Tafsîr Mishbâh*'ın içindekiler tablosunda görülmektedir. bk. Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/xv.

<sup>80</sup> Abd Rahman, *Pemahaman Praktis Ulumul Qur'an* (Jakarta: CV Kaaffah Learning Center, 2021), 110.

<sup>81</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 14.

benzetildiğini, bu nedenle konukların sadece kişisel zevklerine ve ihtiyaçlarına göre yemek seçebileceklerini söyledi.<sup>82</sup> Quraish Shihab, *mevdû*'i/tematik metot ile *tahlîlî* metodu arasındaki farkı böyle tarif etmiştir.

Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ta *mevdû*'i/tematik yöntemi uygularken, önce Kur'ân'ın çeşitli sûrelerde yer alan ve aynı temaya sahip bir takım âyetleri bir araya toplayıp sonra bu âyetlerin kapsamlı tefsirini açıklamaya çalışır ve ardından âyetlerin özünde yatan soruna cevap olarak sonuçlar çıkarır.<sup>83</sup> Quraish Shihab, hem genel Kur'ân yorumu yaparken hem de müşkil âyetleri açıklarken bu yöntemi kullanmıştır. Bu, toplumun Kur'ân âyetlerinin yorumunu daha kolay anlamasını sağlamıştır.

#### 1.2.4. Tefsir Ekolü

Tefsir ekolü, müfessirlerin Kur'ân âyetlerini yorumlarken kullandıkları bir yaklaşımdır. Modern çağda birçok müfessirin tercih ettiği yaklaşımlardan biri ise *edebi-ictimâî* ekolüdür. Muhammad Quraish Shihab, bir tefsir uzmanı olmasının yanı sıra, Endonezya'da çağdaş bir tefsir metodolojisi geliştiren ilk müslüman âlimlerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>84</sup> Bu *Tafsîr al-Mishbâh*'ta yer alan tefsir ekolü, *edebi-ictimâî* ekolüdür. Buradaki *edebi-ictimâî* ekolü ile kastedilen, Kur'ân'ın sosyal hayatla doğrudan ilgili âyetlerini açıklamaya odaklanan ve bu âyetlerin talimatlarından yola çıkarak sorunları çözmeye çalışan tefsirdir. Ayrıca bu talimatların anlaşılması için kolay bir dil tercih edilmiştir.<sup>85</sup>

*Edebi-ictimâî* ekolü, sadece *Tafsîr al-Mishbâh*'ta değil, Quraish Shihab'ın diğer kitaplarında da sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Berbagai Persoalan Umat* adlı kitabında da bu ekolülü kullanmıştır. Bu kitap 1996 yılında Mizan yayıncılık tarafından yayımlanmıştır. Bu Kitap, ummatın sorunlarını çözmeye ve Kur'ân'dan gelen çözümleri tematik bir tefsir sistemine dayanarak açıklamaya çalışmaktadır.

<sup>82</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 284.

<sup>83</sup> Nashruddin Baidan, *Metodelogi Penafsiran al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 23.

<sup>84</sup> Abdullah Saeed (ed.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (London: Oxford University Press, 2005), 67.

<sup>85</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, 73; Anwar, "Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab", 184; Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn* (Kahire: Mektebe Vehbe, 1979), 2/401; Mennâ Halil Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebe Vehbe, 2000), 337; Sâfir, *Dâ'ire Sâfir li-Ma'ârif İslâmiyye Mevsu'at el-Harf b-c* (Riyad: Şirket Safire, 1998), 32.

Bunun yanı sıra bu tarz, Kur'ân'ı dikkatli ve anlaşılır bir dille tefsir etmeye çalışan, belâgat yönünü, Kur'ân dilinin güzelliğini, üslubunun titizliğini ortaya koyan ve Kur'ân'ın vahyinin asıl amacını vurgulayan, ve ardından toplumda meydana gelen gündelik hayatla (sünnetullah) bağlantı kurarak ve toplumda meydana gelen sorunlara çözüm üretmeye çalışan bir tarzdır.<sup>86</sup> Bu *edebi-ictimâî* ekolü kullanılarak, Kur'ân'ın tefsirinin topluma daha yakın olacağı ve ayrıca toplum arasında meydana gelen sorunlara da cevap verebileceği umulmaktadır.

Quraish Shihab'a göre, bu *edebi-ictimâî* tefsir ekolünün esaslarının yapılmasında emeği geçen âlim, *Tefsîr el-Menâr*'ın müellifi Şeyh Muhammed Abduh olup bu tarz daha sonra onun öğrencisi Seyyid Muhammed Reşid Rıza tarafından geliştirilmiştir.<sup>87</sup> Bu nedenle, Endonezya'daki tefsir kitaplarında genel olarak *edebi-ictimâî* ekolünün kullanımında, *el-Menâr*'ın tefsirinde Reşid Rıza ve Muhammed 'Abduh gibi Mısırlı düşünürlerden büyük ölçüde etkilenilmiştir. Bu, toplumda yaşanan batı emperyalizminin etkisinden kurtulmak, onu canlandırmak için çaba gösterilmesi nedeniyle oldu. Bu tür bir düşünce Endonezya'da da meydana geldi, özellikle o dönemde Endonezya hemen hemen aynı zamanlarda Hollandalılar ve Japonlar tarafından sömürgeleştirildi.<sup>88</sup> Dolayısıyla Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ta *edebi-ictimâî* ekolü kullanmayı tercih etmesinin en azından 2 sebebi olduğu söylenebilir: Birincisi, Arapçaya hâkim olması ve ikincisi, kendi içinde sosyal bir ruha sahip olmasıdır.<sup>89</sup>

Quraish Shihab, onun tefsirinde *edebi-ictimâî* ekolünü kullanmanın yanı sıra, Kur'ân âyetlerini tefsir ederken daima âyetlerde geçen kelimelerin anlamlarının da izini sürmüştür. Bu durum, onun tefsirinin *lügavî* eğilimlere sahip olduğunu açıkça tanımlamıştır.<sup>90</sup> Bu nedenle *Tafsîr al-Mishbâh*, Kur'ân âyetlerinin tefsirinde *edebi-ictimâî* ekolünü kullanan ve aynı zamanda *lügavî* bir eğilim taşıyan tefsirlerden biridir.

<sup>86</sup> Abdulhayy el-Fermâvî, *el-Bidâye fi't-Tefsîri'l-Mevzû'î* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 42.

<sup>87</sup> M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsîr al-Manar (Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha)* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 11.

<sup>88</sup> Amir - Kaltsum, *Literatur Tafsîr Indonesia*, 261-262.

<sup>89</sup> Muhaimin vd., *Kawasan Dan Wawasan Studi Islam* (Jakarta: Kencana, 2007), 120.

<sup>90</sup> Lügavî eğilimleri tefsirden kastedilen, Kur'ân âyetlerini dilsel uzlaşımlarla tefsir etmeye çalışan bir tefsirdir. bk. Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Suudi: Dâr İbni'l-Cevziyye, 2002), 38; Gânim Kaddûrî Hâmid, *Muhâdarât fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Amman: Daru'l-İmare, 2003), 192.



*Edebi-ictimâ*t ekolü ve *lügavî* eğilimi kullanmasının yanı sıra, Quraish Shihab'ın Kur'ân âyetlerini yorumlama biçimine bakıldığında, *Tafsîr al-Mishbâh*'ın nesnel modernist tarzı kullanan bir tefsir olduğu düşünülmektedir. Bunun nedeni, *Tafsîr al-Mishbâh*'ta Quraish Shihab'ın, Kur'ân'ı yorumlarken başlangıç noktası olarak kullanılan geleneksel teorilerin kullanımına öncelik vermeye devam etmesi ve ardından herhangi bir zamanda kullanılabilecek şekilde (sâlih li külli zeman vel-mekân) bağlamsal yeni bir yorum üretmesidir.<sup>91</sup>

*Tafsîr al-Mishbâh*'taki bağlamsallık, M. Hanefî tarafından da kabul edilmektedir ve bu tarzların en özelinin, bu yorumun çağdaş ve Endonezya tarzlarına uygun olarak bağlamsallaştırmaya sahip olduğuna inanmaktadır.<sup>92</sup> Bu eşsiz değerler *Tafsîr al-Mishbâh*'ı karakterize ettiğinden, bazıları bu *Tafsîr al-Mishbâh*'ın Endonezya'nın tefsir mezhebi olduğunu söylemiştir.<sup>93</sup> Ama akademi dünyasının bu terime yabancı kalmıştır. Bununla birlikte, Quraish Shihab'ın tefsirinde güçlü Endonezya nüansları olduğu için, bu terimin *Tafsîr al-Mishbâh* için kullanılması gerçekten uygundur.

### 1.2.5. Tefsir Kaynakları

Quraish Shihab, genellikle müfessirlerin sıklıkla kullandığı tefsir kaynaklarının üç farklı tefsir türünden geldiğini söylemiş. Bu üç tefsir türü şunlardır: Birincisi, rivâyet tefsirler (bu tefsir modeline *tefsîr bil-me'sûr* denir). İkincisi, dirâyet tefsirler (bu tefsir modeline *tefsîr bi'r-re'y* denir). Üçüncüsü, içgüdü/tasavvufî tefsirler (bu tefsir modeline *işârî tefsir* denir).<sup>94</sup>

Yukarıda bahsedilen tefsir kaynaklarının dağılımı bakımından, modern zamanlarda yaşamış diğer müfessirlerde olduğu gibi, Quraish Shihab da klasik müfessirlerin sıklıkla kullandığı tefsir türünü (*tefsîr bil-me'sûr*) kullanmadığını belirtmiştir. Ancak tefsirinde *tefsîr bi'r-re'y* türünü kullanmıştır, çünkü bu tefsir türü diğer modern müfessirler tarafından da Kur'ân âyetlerinin tefsirinde sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak Quraish Shihab bu modeli kullanırken dinin temel esaslarına uyulması gerektiğini ve üzerinde uzlaşılan tefsir kurallarına da uyulması gerektiğini ve

<sup>91</sup> Iendy Zelviean Adhari vd. *Kumpulan Teori Penafsiran al-Qur'an – al-Hadis dan Teori Ekonomi Islam Menurut Para Ahli* (Bandung: Widina Bhakti Persada, 2021), 52.

<sup>92</sup> Anwar vd., *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*, 285.

<sup>93</sup> Amir - Kaltsum, *Literatur Tafsir Indonesia*, 264.

<sup>94</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2019), 349.

bu kuralların ihlal edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Quraish Shihab ayrıca, bu ilkelere uygun olmayan kişisel görüşlerin haklı olmadığını söylemiştir. Bu nedenle âlimler *tefsîr bi'r-re'yi* 2'ye ayırırlar; Birincisi, övülen akla dayalı bir tefsir olan *tefsîr bi'r-re'y el-mahmûd* ve ikincisi, kınanacak akıl yürütmeye dayalı bir tefsir olan *tefsîr bi'r-re'y el-mezmûm*.<sup>95</sup>

*Tafsîr al-Mishbâh*'ı yazarken Quraish Shihab'ın kullandığı referans kaynakları çok çeşitlidir. Genel olarak *Tafsîr al-Mishbâh*'ında Kur'ân âyetlerini tefsir ederken hem klasik hem de modern müfessirler olmak üzere diğer müfessirler tarafından sıklıkla kullanılan ana referans kaynaklarını da kullanır. Klasik ve modern müfessirlerin kullandıkları referans kaynakları ile kastedilen Kur'ân, hadis, sahabe, âlim ve diğer müfessirlerin içtihadı olan kaynaklardır.<sup>96</sup> Bu kaynakların kullanımı birincil kabul edilir çünkü bu kaynaklar, Kur'ân'ın manasını inceleyen müfessirler tarafından yorumlanacak olan Kur'ân'ın anlaşılmasında temel dayanak olacaktır.

Daha spesifik olarak, Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ta Kur'ân âyetlerini tefsir ederken kullandığı referans kaynakları şu şekilde gruplandırılabilir:

1. Tefsir alanından yapılan referanslar şunları içerir:

- 1) İbrâhim b. Ömer el-Bikâ'î'nin el yazması (*Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*). Bu eser henüz el yazması halindeydi ve o (Quraish Shihab), el-Ezher Üniversitesi'nde okurken onu tezinin referanslarından biri olarak kullandı,
- 2) Muhammed Seyyid Tantâvi'nin eseri, *et-Tefsirü'l-Vasit*,
- 3) Muhammed Mutevelli eş-Şaravi'nin eseri, *Tefsirü'ş-Şaravi*,
- 4) Seyyid Kutub'un eseri, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*,
- 5) Muhammed et-Tâhir b. İbn Âşûr'un eseri, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*.<sup>97</sup>

2. Hadis alanından yapılan referanslar şunları içerir:

- 1) Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. el-Muğîre el-Cu'fî el-Buhârî'in eseri, *Sahih-i Buhârî*,

<sup>95</sup> Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al Qur'an*, 368; er-Rûmî, *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicihi*, 78.

<sup>96</sup> Afrizal Nur, *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab* (Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2018), 24-32.

<sup>97</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/xiii; Afrizal Nur, *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, 60.

- 2) el-Îmâm Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyri en-Nişaburi'nin eseri, *Sahîh-i Müslim*,
- 3) Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî'nin eseri, *Sünen 'i Ebî Dâvûd*,
- 4) Ahmed b. Şuayb b. Ali b. Sinân b. Bahr b. Dînâr en-Nesâî'nin eseri, *Sünen-i Nesâ'i*,
- 5) Ahmed b. Hanbel'in eseri, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*,
- 6) Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî'nin eseri, *Sünen-i Tirmizî*,
- 7) Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî'nin eseri, *Sünen-i İbn Mâce*,
- 8) Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî'nin eseri, *Sünen-i Beyhaki*.<sup>98</sup>

3. Diğer alanlardan referanslar şunları içerir:

- 1) İmam Gazzâlî'nin eseri, *el-Esmaül Hüсна*,
- 2) İmam Gazzâlî'nin eseri, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*,
- 3) Muhammed b. Alî el-Feyyûmî'nin eseri, *el-Misbâhu'l-Münîr*,
- 4) M. Quraish Shihab'ın eseri, *Nazmü'd-Dürer li el-Bikâî, Tahkik ve Dirâse* (onun doktora tezi,)
- 5) M. Quraish Shihab'ın eseri, *Lanterâ Hati*,
- 6) M. Quraish Shihab'ın eseri, *Wawasan al-Qur'an*,
- 7) Muhammed Ferîd Vecdî'nin eseri, *Da'ire el-Me'arif el-Kur'ân el-İşrin*,
- 8) Abdulhalim Mahmud'un eseri, *el-İslâm vel-'Akıl*,
- 9) Eski ve Yeni Ahit kitabı.<sup>99</sup>

Quraish Shihab, yukarıda zikredilen kaynakların yanı sıra Şii çevrelerden gelen kaynakları da tefsir kaynaklarından biri olarak kullanır. Quraish Shihab tarafından kullanılan Şii kaynakları arasında şunlar yer alır:

1. İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın görüşleri,<sup>100</sup>
2. Muhammed Bâkır es-Sadr'ın görüşleri,<sup>101</sup>
3. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin eseri, *el-Mizân Fî Tefsîr'il-Kur'ân*,
4. Ebû Alî Hasan et-Tabersî'nin eseri, *Mecma'ul-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*,

<sup>98</sup> Nur, *Tafsîr al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, 35-37.

<sup>99</sup> Nur, *Tafsîr al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, 47-66.

<sup>100</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/315

<sup>101</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/404.

5. Murtazâ Mutahharî'in eseri, *Nizâm Hukûk-ı el-Mer'a*.<sup>102</sup>

Quraish Shihab'ın, tefsirini yazarken kitaba yapılan atıfları kaynak olarak kullanmanın yanı sıra, *Tafsîr al-Mishbâh* tefsirinde sünnî âlimleri, batılı bilim, filozof ve oryantalistlerin yorumlarını da referans kaynağı olarak kullandığı söylenmektedir.<sup>103</sup> Bu, Quraish Shihab tarafından yazılan tefsirin Kur'ân âyetlerini yorumlarken geniş görüş ve açıklamalara sahip olduğunu göstermektedir.

Yukarıda belirtilen referans kaynakları, Quraish Shihab'ın Kur'ân'ın çeşitli âyetlerini tefsir ederken *Tafsîr al-Mishbâh*'ta kullandığı referans kaynaklarıdır. Quraish Shihab'ın kullandığı referansların sayısı, yazdığı *Tafsîr al-Mishbâh*'ın tefsirinin tamamen kendi içtihadının sonucu olmadığını hem klasik hem de çağdaş bilim adamlarının ve diğer bilim uzmanlarının çeşitli görüşlerinden kaynaklanan yorumların sonucu olduğunu göstermektedir.

<sup>102</sup> Nur, *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, 47-66.

<sup>103</sup> Nur, *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*, 47-66.

## İKİNCİ BÖLÜM

### MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN

#### 2.1. Müşkilü'l-Kur'ân'ın Anlamı

Müşkilü'l-Kur'ân, ulûmü'l-Kur'ân alanında incelenen bir bilim dalıdır. ulûmü'l-Kur'ân, Kur'ân ile ilgili konuları ele alır, bu da Kur'ân'ın Sebeb-i nüzûl, tertîbî, cemî', yazımı, kıraatı, muhkem'i, müteşâbih'i, nesh'i, Mensûh'u, i'câz'ı ve benzeri hususları içerir.<sup>104</sup> Bu da müşkilü'l-Kur'ân'ı, ulûmü'l-Kur'ân'ın bir dalı olarak kapsar. Uygulanan kelime düzenine bakıldığında, müşkilü'l-Kur'ân'ın Arapça kökenli iki kelimedenden oluştuğu görülür. İlk kelime müşkil ve ikinci kelime ise “Kur'ân”dır. Başka bir deyişle, müşkilü'l-Kur'ân, müşkil ve Kur'ân kelimeleri arasında terkîb-i izâfî yani bir sıralamaya dayalı bir cümle oluşturur. Bazı kitaplarda, müşkilü'l-Kur'ân'ın tanımı yapılırken, Kur'ân kelimesinin önüne “el-Kerîm” kelimesinin eklenmiş hali olan “müşkilü'l-Kur'ân el-Kerîm (مُشْكِلُ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ)” şeklinde de yazılmaktadır.<sup>105</sup> “el-Kerîm” kelimesi burada Kur'ân için bir sıfattır. Bu durumda, müşkilü'l-Kur'ân el-Kerîm cümlesinin yapısı, terkîb-i izâfî (müşkilü'l-Kur'ân) ve sıfat (el-Kerîm) olarak iki bölümden oluşur.<sup>106</sup> müşkil kelimesinin lügat anlamı, müşkil kelimesinin ıstılah anlamı ve müşkilü'l-Kur'ân'ın ıstılâhî anlamı daha detaylı bir şekilde aşağıda ele alınacaktır.

#### 2.1.1. Müşkil Kelimesinin Lügat Anlamı

Kök olarak, müşkil kelimesi, Arapça kökenli bir kelime olup, يُشْكِلُ - أَشْكَلُ fiilinin ism-i fail hali olarak kullanılmaktadır.<sup>107</sup> Dil bilgisi açısından, müşkil kelimesi genellikle “مِثْلٌ” ve “مُشْتَبِهٌ” olarak anlam bulur. Bu nedenle, “هَذَا شَكْلٌ هَذَا” ifadesi “مِثْلُهُ” “benzeridir” anlamına gelirken, “أَمْرٌ مُشْكِلٌ” ifadesi “أَمْرٌ مُشْتَبِهٌ” yani “şüpheli olay” anlamına gelir.<sup>108</sup> Genel anlamda, *Lisânü'l-'Arab* sözlüğüne göre, bu kelimenin anlamı “الشَّبَهُ، المِثْلُ”dır, çoğul formu ise “أَشْكَالٌ وَشُكُوكٌ”dur. Sözlüğe göre, müşkil kelimesinin

<sup>104</sup> *Ulûmü'l-Kur'ân*:

هُوَ مَبَاحِثُ تَتَعَلَّقُ بِالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ نَاحِيَةِ نَزْوُلِهِ وَتَرْتِيبِهِ ، وَجَمْعِهِ وَكِتَابَتِهِ ، وَقِرَاءَاتِهِ ، وَمُحْكَمِهِ وَمُتَشَابِهِهِ ، وَنَاسِخِهِ وَمَنْسُوخِهِ ، وَإِعْجَازِهِ ، وَأَسَالِيْبِهِ وَدَفْعِ الشَّبَهِ إِلَى ذَلِكَ

Bk. Muhyiddin Misto - Mustafa Dib el-Boğa, *Vâdih fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Darul Kelimit Tayyib, 1998), 8.

<sup>105</sup> Müşkilü'l-Kur'ân el-Kerîm terimini kullanan bir konu başlığı örneği:

المَبْحَثُ الْأَوَّلُ تَعْرِفُ مُشْكِلِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ وَالْإِصْطِلَاحِ  
Bk. Abdullâh b. Muhammed el-Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005), 43.

<sup>106</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 43.

<sup>107</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 43.

<sup>108</sup> Ahmed b. Abdülazîz b. Mükrim, *el-Ahâdîsu'l-Müşkiletu'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'ân* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 2009), 19; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 204.

anlamı “مُشْتَبِهٌ” ve “مُتَشَبِّهٌ”tir. Bu bağlamda, *Lisânü'l-'Arab* sözlüğü yazarı, “أَشْكَلٌ” kelimesinin Arap perspektifinden açıklamasını ekleyerek bu kelimenin anlamını “اللَّوْنَانِ الْمُخْتَلِطَانِ” olarak tanımlar, yani karışık renkler.<sup>109</sup>

*Lisânü'l-'Arab* sözlüğü yazarının “شَكْلٌ” ve “مُشْكِلٌ” kelimelerinin anlamına dair açıklamaları, aynı zamanda *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserindeki el-Mansûrî'nin dil bilgisi açısından “شَكْلٌ” kelimesini açıklarken verdiği anlamla benzerlik göstermektedir. el-Mansûrî, “شَكْلٌ” kelimesinin dört farklı anlam içerdiğini düşünmektedir; birinci المُمْتَلَةُ, ikinci الإِشْتِبَاهُ, üçüncü الإِخْتِلَاطُ ve dördüncü الإِلْتِبَاسُ.<sup>110</sup> Bu dört anlam genel olarak birbirine oldukça yakın olarak nitelendirilebilir. “شَكْلٌ” veya “مُشْكِلٌ” kelimesinin benzer bir anlamı aynı zamanda şu kitaplarda da bulunmaktadır:

1. Zemahşerî'nin *Esâsu'l-Belâga* adlı eserinde, “شَكْلٌ” kelimesinin anlamı “مِثْلٌ” olarak geçmektedir.<sup>111</sup>
2. Fîrûzâbâdî'nin *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ* adlı eserinde, “شَكْلٌ” kelimesinin anlamı “الشَّبِيهُ وَ الْمِثْلُ” olarak belirtilmiştir.<sup>112</sup>
3. İsmâîl b. 'Abbâd'ın *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa* adlı eserinde, “شَكْلٌ” kelimesinin anlamı “المِثْلُ وَالضَّرْبُ” olarak ifade edilmiştir.<sup>113</sup>
4. el-Fârâbî'nin *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyyeti* adlı eserinde, “شَكْلٌ” kelimesinin anlamı “مِثْلٌ” olarak yer almaktadır.<sup>114</sup>
5. İbrâhîm Mustafa ve diğerlerinin *el-Mu'cemu'l-Vasît* adlı eserinde, “شَكْلٌ” kelimesinin anlamı “الْتَبَسَ” olarak, “الشَّكْلُ” kelimesinin anlamı “المِثْلُ وَالشَّبِيهُ” olarak, “أَشْكَلٌ” kelimesinin anlamı “اللَّوْنَانِ الْمُخْتَلِطَانِ” olarak ve “المَشْكِلُ” kelimesinin anlamı “المُتَشَبِّهُ” olarak belirtilmiştir.<sup>115</sup>

Yukarıdaki tanımdan dolayı, âlimlerin ve dil uzmanlarının müşkil kelimesi hakkındaki tanımları arasında neredeyse tümüyle benzerlik olduğu anlaşılabilir. Çünkü bu tanımların tamamı benzer anlamlara yönelmektedir. Bu nedenle yukarıdaki

<sup>109</sup> Ebû'l-Faḍl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1919), 2310-2311.

<sup>110</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Mükrim, *el-Aḥâdîsu'l-Müşkiletu'l-Vâride fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 18.

<sup>111</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Savd (Lubnan: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998), 1/517.

<sup>112</sup> Ebû't-Ṭâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, thk. Muhammed Nuaym *el-Arkasûsî* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 1/1019.

<sup>113</sup> İsmâîl b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fi'l-Luğa*, thk. Muhammed Hasan Ali Yâsin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 164.

<sup>114</sup> Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*, thk. Ahmet Abdulğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979), 3/1736.

<sup>115</sup> Mustafâ İbrâhîm vd, *el-Mu'cemu'l-Vasît* (Kahire: Mektebetu's-Şurûki'd-Duveliyye, 2004), 1/491.

açıklamadan, genel anlamda müşkil kelimesinin dil açısından anlamının şu olduğu görülebilir: الصَّرْبُ ve مِئَلٌ , مُشْتَبِهٌ , مُتَّبَسٌ , الإِخْتِلَاطُ.

### 2.1.2. Müşkil Kelimesinin İstilah Anlamı

Terminolojik olarak, âlimler tarafından öne sürülen müşkil kelimesinin tanımları oldukça çeşitli olabilir; ancak elbette tüm bu tanımlar, müşkil kelimesi hakkında bilgi verme amacıyla benzer bir temele sahiptir. Müşkil kelimesinin terminolojik anlamına dair görüşlerini belirten âlimlerden biri, Muhammed Edip Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhı'l İslâmi* adlı eserinde müşkil kelimesinin terminolojik anlamını şu şekilde ifade etmektedir:

المُشْكِلُ : مَاخُوذٌ لِلْعَةِ مِنْ قَوْلِهِمْ : أَشْكَلُ الْأَمْرُ إِذَا دَخَلَ فِي إِشْكَالِهِ وَإِمْتَالِهِ بِحَيْثُ لَا يُعْرَفُ بِدَلِيلٍ يَتَمَيَّزُ بِهِ.

“Müşkil: Dilde إِشْكَالِهِ وَإِمْتَالِهِ (durumu ve benzerlerini karmaşık hale getirmek anlamına gelen) ifadesinden alınmıştır, böylece onun belirgin bir işareti olmadan ayırt edilmez.”<sup>116</sup>

Muhammed Edip Sâlih'in ortaya koyduğu anlam dikkate alındığında, müşkil teriminin terminolojik anlamı genel hatlarıyla dil açısından müşkil teriminin anlamıyla aynı vurguya sahiptir. Çünkü müşkil teriminin dil ve terminolojik anlamı, her ikisi de müşkil tanımını belirlemede أَشْكَالُهُ ve إِمْتَالُهُ'nin varlığını vurgular. Müşkil teriminin terminolojik anlamında farklılık gösteren şey, terminolojik olarak müşkil teriminin daha açık bir şekilde ifade edilmiş olmasıdır, bu da okuyucuların terimi daha iyi anlamalarına yardımcı olur. Daha fazla açıklama eklenen ifade, Muhammed Edip Sâlih'in “بِحَيْثُ لَا يُعْرَفُ بِدَلِيلٍ يَتَمَيَّزُ بِهِ” ifadesini eklemesidir. Bu ek, okuyucuların müşkil teriminin ne anlama geldiğini daha açık bir şekilde anlamalarına yardımcı olacaktır.

Muhammed Edip Sâlih'in açıklamalarının yanı sıra, Ebû Zehra'nın *Usûlü'l-Fıkh* kitabında müşkil teriminin terminolojik tanımıyla ilgili bilgiler de yer almaktadır. Ona göre, müşkil; anlamının, diğer sebeplerden değil de lafzın kendisinden kaynaklandığı durumdur. Bu nedenle de anlamı dışarıdan gelen deliller dışında anlaşılabilen bir şeydir.<sup>117</sup> Bu nedenle, kitabında Şâfi, müşkilin hafi'den daha çok gizli bir şey olduğunu belirtir; sanki gerçeklik dinleyiciden gizlenmiş gibi, zorluk ve benzerlik ortaya çıkar, bu

<sup>116</sup> Muhammed Edip Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhı'l İslâmi* (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1993), 1/253.

<sup>117</sup> Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 128.

nedenle anlamı ancak benzerlikleri ayırt edilebilir hale gelinceye kadar analiz ve düşünceyle anlaşılabilir.<sup>118</sup>

Daha net bir ifadeyle, İbn Aķîle de müşkil terimine bir anlam verir. Ona göre müşkil:

مَا أَشْكَلُ مَعْنَاهُ عَلَى السَّامِعِ وَلَمْ يَصِلْ إِلَى إِدْرَاكِهِ إِلَّا بِدَلِيلٍ آخَرَ.

“Anlamı, ancak başka bir delil olmadan duyanın anlaması zor oldu.”<sup>119</sup>

Ayrıca, genel olarak müşkil teriminin tanımı Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürċânî, tarafından *et-Ta'rifât* adlı eserinde şu şekilde sunulmuştur:

الشَّكْلُ : هَيْئَةٌ حَاصِلَةٌ لِلْجِسْمِ بِسَبَبِ إِحَاطَةِ حَدٍّ وَاحِدٍ بِالْمِقْدَارِ كَمَا فِي الْكُرَّةِ ، أَوْ حُدُودٍ كَمَا فِي الْمُضَلَّعَاتِ مِنْ مُرَبَّعٍ وَمُسَدَّسٍ.

“Şekil: Bir kürede olduğu gibi tek bir sınırın veya bir kare ve altıgen çokgenlerinde olduğu gibi sınırların çevrelenmesinden kaynaklanan bir şekil.”<sup>120</sup>

Yukarıda bahsedilen önemli figürler tarafından terminolojik olarak açıklanan müşkil tanımları genel olarak müşkil teriminin anlamını yansıtmaktadır. Ancak, Muhammed Edip Sâlih, el-İsfehânî, Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürċânî, Ebû Zehra ve Şâşî'nin sunduğu tanımlar genel bir nitelik taşıdığından, müşkilü'l-Kur'ân anlamını doğrudan anlamak için yeterince spesifik olmayabilir. Diğer yandan, İbn Aķîle tarafından yapılan tanım, daha spesifik kabul edilir; bu nedenle, bu tanım, müşkilü'l-Kur'ân anlamına daha doğrudan odaklanmaktadır.

### 2.1.3. Müşkilü'l-Kur'ân'ın İstîlâhî Anlamı

Tefsir terminolojisinde, müşkilü'l-Kur'ân teriminin tanımını sunan âlimlerden biri Abdullâh b. Muhammed el-Mansûrî'dir. Onun *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eserine göre, müşkilü'l-Kur'ân şu şekildedir:

الآيَةُ الَّتِي النَّبَسَ مَعْنَاهَا وَاشْتَبَهَتْ فَلَمْ يُعْرَفِ الْمَرَادُ مِنْهَا عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ.

<sup>118</sup> Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâşî, *Usûlü's-Şâşî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, ts.), 80.

<sup>119</sup> Cemâleddîn Muhammed el-Mekkî İbn Aķîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Şârîka: Merkezi'l-Buhûş ve'd-Diraset bi's-Şârîka, 2006), 5/134.

<sup>120</sup> Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Cürċânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşavî (Kahire: Daru'l-Fadile, 2004), 110.



“Manası müphem olan ve pek çok müfessir tarafından manası bilinmeyen âyet.”<sup>121</sup>

Benzer bir tanım, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî tarafından sunulmuştur, kendisinin *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eserinde müşkilü’l-Kur’ân teriminin anlamı ona göre şu şekildedir:

مَا يُؤْهِمُ التَّعَارُضُ بَيْنَ آيَاتِهِ.

“Âyetlerinin arasındaki çelişkiyi ima eden şeydir.”<sup>122</sup>

Müşkil, Kur’ân âyetleri arasında çatışma ve çelişki iddia edilen durum olarak anlaşılır. Bu tanıma yaparken, Zerkeşî aynı zamanda Allah’ın kelimasında âyetler arasında çelişki olamayacağını belirtir, zira Allah’ın sözü, Nisâ Sûresi 82. âyette belirtildiği gibi çatışma içermez. Hatta bu âyette, Kur’ân’ın Allah’ın tarafından indirildiği vurgulanır; eğer Kur’ân insan sözünden olsaydı, içinde birçok çelişki bulunurdu. Zerkeşî, eserinde ayrıca Kur’ân âyetleri arasında çelişki olduğuna inanan muhtadî gruplar arasında bu düşüncenin yaygın olduğunu belirtir, ancak aslında böyle bir çatışmanın mümkün olmadığını ifade eder. Bu nedenle, bu sorunun çözümünün, hadislerin çözümü konusundaki yaklaşıma benzer bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Bu tanıma açıklarken, Zerkeşî bunu kendi açısından müşkilü’l-Kur’ân’ın bir tanımı olarak adlandırmaz, ancak bu tanıma, müşkilü’l-Kur’ân’ın temelini oluşturan Kur’ân âyetlerindeki الْمُخْتَلِفِ ile doğrudan ilişkilendirir.<sup>123</sup>

Zerkeşî’nin yanı sıra, Müşkilü’l-Kur’ânın anlamı Ahmed b. Abdülazîz b. Mükrin tarafından da verilmiştir ve bu tanım onun eserinde yer almaktadır. Ona göre, müşkilü’l-Kur’ân şu şekildedir:

مُشْكِلُ الْقُرْآنِ : هُوَ الْآيَاتُ الْقُرْآنِيَّةُ الَّتِي يُؤْهِمُ ظَاهِرُهَا مُعَارَضَةً نَصًّا آخَرَ مِنْ آيَةٍ قُرْآنِيَّةٍ أَوْ حَدِيثٍ نَبَوِيِّ ثَابِتٍ أَوْ يُؤْهِمُ ظَاهِرُهَا مُعَارَضَةً مُعْتَبَرًا مِنْ : إِجْمَاعٍ أَوْ قِيَاسٍ أَوْ قَاعِدَةٍ شَرْعِيَّةٍ كَلْبِيَّةٍ ثَابِتَةٍ أَوْ أَصْلٍ لُغَوِيِّ أَوْ حَقِيقٍ عِلْمِيَّةٍ أَوْ حِسِّ أَوْ مَعْقُولٍ.

“Müşkilü’l-Kur’ân: Kur’âni âyetler, görünürde başka bir Kur’âni âyet veya sabit bir hadisle çeliştiği düşünülen veya bir icma, kıyas, sabit genel bir şer’i

<sup>121</sup> Mansûrî, *Müşkilü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 68.

<sup>122</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’t-Turas, 1984), 2/45.

<sup>123</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/45.

*kural veya dilbilimsel bir prensip veya bilimsel gerçek veya akıl veya rasyonel bir ilke ile çeliştiği düşünülen âyetlerdir.”<sup>124</sup>*

Bu tanım, müşkilü'l-Kur'ân hakkında kapsamlı bir açıklama sunan tanımlardan biri olarak değerlendirilmektedir. Çünkü yazdığı müşkilü'l-Kur'ân tanımı, tefsir âlimlerinin ve ulûmü'l-Kur'ân âlimlerinin bakış açılarından gelen çeşitli müşkilü'l-Kur'ân tanımlarının bir araya getirilmiş bir özeti niteliğindedir. Bu nedenle, bu tanım genel bir bakış açısı sunarak konuyu kapsamlı bir şekilde ele almaktadır.

Müşkilü'l-Kur'ân konusunda, bazı âlimler müşkilü'l-Kur'ân ile müteşâbih'i eşdeğer kabul ederken, bazı alimler bu ikisi arasında bir ayrım yaparlar. Müşkilü'l-Kur'ân ve müteşâbih arasında ayrım yapan âlimlerden biri İmam Süyûtî'dir. İmam Süyûtî, *et-Taḥbîr fî 'İlmi't-Tefsîr* adlı eserinde müşkil ve müteşâbih'in farklı kavramlar olduğunu belirtir. Ona göre, müşkil ve müteşâbih arasındaki fark şudur: müteşâbih, anlam ve maksadı anlaşılabilen âyetlerin sorunlarıdır, ancak müşkil, görünüşte çelişkili görünen âyetlerin sorunlarıdır, ancak aslında genel olarak bu âyetlerin anlaşılabilir olduğunu belirtir. İfadesini güçlendirmek için, Allah'ın kelimelerinde böyle çelişkili âyetlerin bulunmasının mümkün olmadığını vurgular. Bu konuda İbn Kuteybe'nin müşkil meselesini ele alan iyi bir kitap yazdığını kabul eder.<sup>125</sup>

Müşkil terimi kullanımıyla ilgili olarak, âlimler bu terimi sadece ulûmü'l-Kur'ân alanında kullanmakla kalmayıp, aynı zamanda fıkıh ve hadis alanları gibi bazı diğer alanlarda kullanmışlardır. Fıkıh alanında, müşkil teriminin anlamı, usûl âlimlerinin müşkil hakkındaki görüşlerinden anlaşılmaktadır. Müşkil'in tanımıyla ilgili görüşlerden birini sunan âlimlerden biri Abdülvehhâb Hallâf'tır. Ona göre, usûl âlimlerinin müşkil için anlamı şudur:

الْفُظُّ الَّذِي لَا يَدُلُّ بِصَيِّغَتِهِ عَلَى الْمُرَادِ مِنْهُ ، بَلْ لَا يَدُلُّ مِنْ قَرِينَةٍ خَارِجِيَّةٍ تُبَيِّنُ مَا يُرَادُ مِنْهُ ، وَهَذِهِ الْقَرِينَةُ فِي مُتَنَاوَلِ  
الْبَحْثِ.

*“İfadesi ile neyin amaçlandığını göstermeyen bir kelime, ancak neyin amaçlandığını gösteren bazı harici bir işaretiyle birlikte olmalıdır ve bu işaret araştırma ile ortaya çıkarılır.”<sup>126</sup>*

<sup>124</sup> Mükrin, *el-Aḥādîsu'l-Müşkiletu'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 25-26.

<sup>125</sup> Celâlüddîn Süyûtî, *et-Taḥbîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), 95.

<sup>126</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *'İlm Usûli'l-Fıkh* (Kâhire: Mektebetü'd-de've İslâmiye, 1942), 171.

Abdülvehhâb Hallâf'ın verdiği tanımın yanı sıra, Serahsî'nin kitabında da usûl âlimlerinin müşkil hakkındaki tanımı bulunmaktadır. Ona göre, usûl âlimlerinin müşkil için anlamı şudur:

وَهُوَ اسْمٌ لِمَا يَشْتَبِهُ الْمُرَادُ مِنْهُ ؛ بِدُخُولِهِ فِي أَشْكَالِهِ عَلَى وَجْهِ لَا يُعْرَفُ الْمُرَادُ إِلَّا بِدَلِيلٍ يَتَمَيَّزُ بِهِ مِنْ بَيْنِ سَائِرِ الْأَشْكَالِ.

*“Bu, kastedilenin ne olduğu konusunda belirsizliğe sebep olan bir isimdir; çünkü anlamı, diğer belirsizler arasından ayırt edilmiş bir kanıt olmadan, belirsiz bir şekilde girer.”<sup>127</sup>*

Bunun yanında, bazı usûl âlimleri, müşkil teriminin anlamının müteşâbih terimiyle eşit olduğunu söylerler, bu görüşe Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Şâtîbî ve diğerleri de katılmaktadır. Onlara göre, müşkil meseleler, müteşâbih meseleler içine dahildir. Hadis ilminin bir dalında, bu terim aynı zamanda müşkilü'l-hadîs olarak kullanılır. Müşkilü'l-hadîs'in tanımı şu şekildedir:

مُشْكَلُ الْحَدِيثِ : الْأَثَرُ الْمَرْوِيُّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ لَهُ بِالْأَسَانِيدِ الْمَقْبُولَةِ ، وَجَاءَ مَا يُنَاقِضُهَا فِي الظَّاهِرِ مِنْ آيَةٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا هُوَ ظَاهِرٌ وَمُعْتَبَرٌ ، أَوْ فِيهَا أَلْفَاطٌ أَوْ مَعَانِيٌّ لَا تُعْلَمُ عِنْدَ كَثِيرٍ مِنَ النَّاسِ.

*“Müşkilü'l-Hadîs: Hz. Muhammed'e atfedilen ve kabul edilen isnadlarla rivâyet edilen hadislerle ilgili bir sorundur. Bu hadislerin dışında, görünüşte âyet veya hadislerle çelişen veya genel olarak kabul edilen bir şeye aykırı olan veya birçok insanın bilmediği kelimeler veya anlamlar içeren hadisler de bulunmaktadır.”<sup>128</sup>*

Müşkil teriminin hadis ilminde ve fıkıh ilmindeki anlamı, genel olarak tefsir ilmindeki müşkil kavramıyla aynıdır. Tefsir ilminde müşkil kavramı, bir âyetin doğrudan anlaşılamayan bir şeyi işaret etmesi nedeniyle ortaya çıkar, çünkü bu âyetlerin görünüşte birbirine benzerlik göstermesi, çoğu müfessirin doğrudan maksadını anlamasını zorlaştırır. Bu nedenle, müşkil terimi sadece Kur'ân ilmi dalında değil, aynı zamanda hadis ilminin bir dalı olan müşkilü'l-hadîs (مُشْكَلُ الْحَدِيثِ) ve fıkıh ilminde de

<sup>127</sup> Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-Mârifet, ts.), 1/168.

<sup>128</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 53.

kullanılır. Bu üç alandaki âlimler, kendi uzmanlık alanlarına ve yeteneklerine uygun olarak müşkil terimine kendi tanımlarını sunarlar.<sup>129</sup>

Müşkil teriminin tefsir, ulûmü'l-Kur'ân, hadis ve fıkıh alanlarında sahip olduğu anlam, yukarıda açıklandığı gibi, Ahmed b. Abdülazîz b. Mükrin'in *el-Ehâdisu'l-Müşkiletu'l-Vâridetu fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı kitabında da genel olarak açıklanmıştır. Bu üç ilim dalındaki âlimlerin görüşlerini içeren genel müşkil tanımı şu şekildedir:

كُلُّ نَصٍّ شَرْعِيٍّ اسْتَعْلَقَ وَخَفِيَ مَعْنَاهُ أَوْ أَوْهَمَ مُعَارَضَةً نَصٍّ شَرْعِيٍّ آخِرٍ أَوْ أَوْهَمَ مَعَانِيَّ مُسْتَحِيلَةً شَرْعًا أَوْ عَقْلًا أَوْ شَرْعًا وَعَقْلًا.

*“Her hukuki metin, anlamı kapalı veya çelişen başka bir hukuki metinle çelişen veya şer’i veya akli olarak imkansız anlamlar ima eden anlamlar içerebilir.”*<sup>130</sup>

Bu tanımdan, genel tanımın, tefsir, ulûmü'l-Kur'ân, hadis ve fıkıh alanlarında müşkil hakkındaki âlimlerin görüşlerinin bir özetini ifade ettiğini görebiliriz. Bu nedenle, bu tanım genel ve açık bir şekilde “أَوْهَمَ مُعَارَضَةً” (çelişen ima etmesi) ve “أَوْهَمَ مَعَانِيَّ مُسْتَحِيلَةً” (imkansız anlamlar ima etmesi)’yi açıklamıştır.

## 2.2. Müşkil Kavramına Yakın Kavramlar

Müşkil kavramı genellikle açıkça çelişkili görünen âyetleri açıklayan bir teori olarak anlaşılır. Müşkil kavramı dışında, müşkil kavramına yakın olan kavramlar da bulunmaktadır. Müşkil kavramına yakın olan kavramlar arasında muhtelif, müteşâbih, mücmel, mübhem, ve hafi kavramları bulunmaktadır. Bu kavramlar daha ayrıntılı bir şekilde aşağıda açıklanacaktır.

### 2.2.1. Muhtelif

Dil açısından, “muhtelif” kelimesi, “خُلْفٌ” kelimesinden türetilmiştir ve bu kelime “ضِدُّ الْقَدَامِ” anlamına gelir. “الإِخْتِلَافُ وَالْمُخَالَفَةُ” kelimesinin anlamı, bir tarafın diğer tarafla hem durumu hem de sözleri açısından farklı bir yol izlemesi; bu fark, durum veya sözlerin ayrılığından kaynaklanır. Bu nedenle, genellikle bu ayrılık “karşıt” olarak anlaşılır, çünkü her karşıt olan şey genellikle farklı bir şeydir, ancak farklı olan bir şey her zaman karşıt değildir. İnsanlar arasındaki “الْقَوْلُ” yani söz anlamında bir anlaşmazlık

<sup>129</sup> Mükrin, *el-Ahâdisu'l-Müşkiletu'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 19-26.

<sup>130</sup> Mükrin, *el-Ahâdisu'l-Müşkiletu'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 26.

ise bu “المُتَّزَعَةُ وَ الْمَجَادِلَةُ” olarak adlandırılır.<sup>131</sup> Bu açıklama, aynı şekilde, Râgıb el-İsfehânî'nin *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* adlı kitabında da geçer.<sup>132</sup>

Dil yapısından, “muhtelif” isim fiil, “ihtalafa” fiilinden türetilmiştir. “İhtelege” kelimesinin anlamı, ittifakın karşıtıdır (ittifaksızlık). Bu nedenle, her şey ittifak etmeyen ve aynı olmayan bir şeyse, buna “ihtilaf” denir. Ulûmü'l-Kur'ân terimlerinde kullanıldığının yanı sıra, “muhtelif” terimi hadis ilminde de kullanılmaktadır. Hadis ilmindeki “muhtelif” terimine dair, el-Kuşeyrî, bazı âlimlerin görüşlerini ortaya koymuş ve ona göre, bu konuda meşhur âlimlerden biri olan İmam Nevevî'nin tanımını içeren birkaç görüş bulunmaktadır.<sup>133</sup> İmam Nevevî'ye göre, “muhtelifü'l-hadîs” terimi şu şekildedir:

هُوَ أَنْ يَأْتِيَ حَدِيثَانِ مُتَضَادَّانِ فِي الْمَعْنَى ظَاهِرًا فَيُوقَفُ بَيْنَهُمَا أَوْ يُرَجَّحُ أَحَدُهُمَا.<sup>134</sup>

“Bu, anlamı açıkça çelişen iki hadisin gelmesi ve bunlar arasında bir uzlaşma sağlanması veya birinin diğerinden tercih yapılmasıdır.”

“فَيُوقَفُ بَيْنَهُمَا” (bunlar arasında bir uzlaşma sağlanması) ifadesi, mümkün olduğunda ihtilafı ortadan kaldırmak ve ardından her iki hadisi de uygulanabilir hale getirmek anlamına gelir. “أَوْ يُرَجَّحُ أَحَدُهُمَا” (birinin diğerinden tercih yapılması) ifadesi ise tercih yapılmasıdır ve tercih yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilir; bir hadis tercih edildiğinde, tercih edilen hadis uygulanabilir hale gelir.<sup>135</sup>

Hadis ilminde “muhtelifü'l-hadîs” aynı zamanda önemli bir ilim olarak kabul edilir. “Muhtelifü'l-hadîs” terimi, açıkça anlamda çelişen iki hadisi açıklamak için kullanılan bir ilimdir, böylece bu iki hadis arasında tercih veya birinin diğerine üstün kılınması gereklidir.<sup>136</sup> Bu alanda ilk kitap derleyen âlim İmam Şâfî olmuş, daha sonra bu alanda İbn Kuteybe tarafından daha iyi yapıda bir kitap yazılmıştır. Daha sonra bu alanda da İbn Cerîr ve Tahâvî'nin *müşkilü'l-Asâr* adlı eseriyle kaleme alınmıştır.<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005), 2/562-563.

<sup>132</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 1/294.

<sup>133</sup> Mükrin, *el-Ahâdîsu'l-Müşkiletu'l-Vâride fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 30.

<sup>134</sup> Muhyiddîn Yahya b. Şeref Nevevî, *et-Takrîb ve't-Teyîsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1985), 90.

<sup>135</sup> Şemseddin Muhammed B. Abdurrahman es-Sehâvî, *Şerh et-Takrîb ve't-Teyîsîr* (Amman: Daru Asriye, 2008), 440.

<sup>136</sup> Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî fi Usûli'l-Hadîs*, thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru'l Taybe, ts.), 2/651.

<sup>137</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî fi Usûli'l-Hadîs*, 2/652.

“İhtilaf” terimi hakkında, Kur’ân da Nisâ 4/82’de, doğrudan “ihtilaf” kelimesini kullanır, şöyle der:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ؕ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

“Hâla Kur’ân hakkında gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o (Kur’ân-ı Kerîm) Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birbirini tutmayan birçok şeyler bulurlardı.”

“اِخْتِلَافًا كَثِيرًا” ifadesini anlamak için el-Kirmânî kitabında şöyle diyor: ihtilafın iki türü vardır. İlk olarak, tenâkuz ihtilâfı, yani bir şeyin diğeriyle çelişmesi, bazı ateistlerin bazı âyetlere yönelik suçlamaları gibi. İkinci olarak, telâzum ihtilâfı, yani kıraatler arasındaki ihtilaflar, sure ve âyet belirleme, nesh-mensûh, emir ve nehy, va’d-va’id ile ilgili hükümlerdeki ihtilaflardır.<sup>138</sup>

el-Kirmânî’nin kullandığı iki terimin yanı sıra, ihtilafın sınıflandırılmasıyla ilgili olarak, Vâhidî tefsirinde ihtilafın iki türü olduğunu belirtir: birincisi tenâkuz ihtilâfı ve ikincisi tefâvut ihtilâfı. Aynı zamanda, Kur’ân’da ne tenâkuz ihtilâfının ne de tefâvut ihtilâfının mümkün olmadığını doğrudan belirtir. Ancak kıraat, âyet ve sure tespiti, hükümlerdeki ihtilaflar, nesh-mensûh ile ilgili ihtilafların normal ve uygun olduğunu, çünkü bu tür ihtilafların fasad’a neden olmayan ve tenâkuz’a neden olmayan ihtilaflar olmadığını ifade eder.<sup>139</sup>

Tenâkuz ihtilâfı da bir müşkil anlamına gelir çünkü Kur’ân âyetleri açıkça çelişkili görüldüğünde, o âyetler müşkil hale gelir. Bu tür çelişkilerin giderilmesi ve âyetlerin maksadının anlaşılması için cem ve tevfiik, tercih, nesh veya tesâkut (tevakkuf) gibi yöntemler kullanılarak bu tür çelişkiler giderilmelidir.

### 2.2.2. Müteşâbih

Dilbilgisi açısından, *Lisânü’l-’Arab* sözlük yazarı “شَبَّهَ” kelimesi, “المِثْلُ” anlamına gelir; bu nedenle “أَشْبَهَ الشَّيْءُ الشَّيْءَ” ifadesini “مِثْلُهُ” olarak tercüme eder. Bu tanım, *el-Mu’cemu’l-Vasît* içinde bulunan tanım ile neredeyse aynıdır çünkü *el-*

<sup>138</sup> Mahmûb b. Hamza Kirmânî, *Ġarâ’ibü’t-Tefsîr ve ‘Acâ’ibü’t-Te’vîl*, thk. Şemran Serkal Yunus el-Aceli (Beyrut: Muessesetu ‘Ulûmi’l-Kur’ân, ts.), 1/301; Ebyârî İbrâhim İsmâil, *el-Mevsûatü’l-Kur’âniyye* (Kahire: Muessesetu Sicil el-Arab, 1405), 2/195; Ebu’l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 482.

<sup>139</sup> Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü’l-Vâhidî, *el-Vasît fî Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd* (Lubnan: Dâru’l-Kutub’il-İlmiyye, 1415), 2/86.

*Mu'cemu'l-Vasît* kitabında “شَبَّهَ” kelimesi aynı zamanda “أَبْهَمَ، اِخْتَلَطَ، التَّبَسَّ” ve “مَثَّلَ” gibi anlamları içerir.<sup>140</sup> Ayrıca “تَمَثَّلَ” (benzerlik), “التَّبَّاسُ” (karışıklık) ve “شَكَّ” (şüphe) gibi anlamlara da gelir.<sup>141</sup>

Müteşâbih kelimesinin kökeni, اشْتَبَهَتْ الْأُمُورُ وَتَشَابَهَتْ ifadesinden gelmektedir, bu da “التَّبَسَّتْ” anlamına gelir çünkü benzerlikleri birbirine karışmıştır. Ayrıca, bu kelimenin وَشَبَّهَ عَلَيْهِ الْأَمْرُ ifadesinden alındığı belirtilmiştir, bu da “onunla eşitlendi” veya “onunla benzerleştirildi” anlamına gelir.<sup>142</sup> Bunun dışında, bazıları müteşâbih kelimesinin “تَشَابَهَ” kelimesinden alındığını ve “تَمَثَّلَ” yani “benzerlik” anlamına geldiğini iddia etmektedir. Müteşâbih’in anlamı ise çoğu insan için anlamı belirsiz olan bir şeydir. Ayrıca, müteşâbih’in bir şeyin diğerine benzemesi olarak anlaşıldığı da ifade edilmiştir. Bu nedenle, kelimeler içinde müteşâbih, kelimelerin birbirine benzer ve birbirine bağlı olduğu durumu ifade eder.<sup>143</sup> Benzer bir şekilde, *Mu'cem Mekâyîsi'l-Luğa* kitabında neredeyse aynı bir dil kullanılarak, müteşâbih’in شَبَّهَ kökünden türediği ve bir şeyin rengi veya karakteristiği açısından benzerliği ifade ettiği açıklanmıştır. Müteşâbih olarak değerlendirilen şeyler, iki müteşâbih şeyin birbirine benzediği durumlarda ortaya çıkar.<sup>144</sup> Bu nedenle genel olarak müteşâbih’in anlamı, birbirinden ayırt etmeyi zorlaştıran iki veya daha fazla şey arasındaki benzerliktir. Ardından, müteşâbih terimi, herhangi bir şeyin anlamının veya gerçekliğinin belirlenmesinde muğlak ve belirsiz olan her şey için daha geniş bir anlamda kullanılır.<sup>145</sup>

Hanefî âlimlerine göre, terminolojik olarak müteşâbih teriminin anlamı iki aşamada gerçekleşir. Birinci aşama, dilbilgisel anlayışa daha yakın bir müteşâbih anlamını inceleyen aşamadır. Bu durumda, Ebü'l-Hasan el-Kerhî'ye göre, müteşâbih, iki yüze veya daha fazlasına sahip olan bir şeydir. Yani, iki veya daha fazla anlamı olan ifadelerdir, bu nedenle belirlenmiş olan anlam veya delil tarafından desteklenen anlam seçilecektir. İkinci aşama, gizli olan bir şeyi görmeye çalışan aşamadır. Bu ikinci aşamadan dolayı müteşâbih’in anlamı, lafızın kendi başına gizli olan anlamı ve ne âyet

<sup>140</sup> İbrâhîm, *el-Mu'cem'l-Vasît*, 1/471.

<sup>141</sup> Adnan Muhammed Zerzur, *'Ulûmü'l-Kur'ân ve İ'cazuh ve Tarih Tevsikih* (Ürdün: Dâru'l-A'lâm, 2005), 259.

<sup>142</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhü'l-İslâmi*, 1/311.

<sup>143</sup> Muhammed Ahmed Mahbud Ma'bed Muhammed Ahmed, *Nefahât min 'Ulûmi'l-Kur'ân 'alâ Tarîkati's-Suâl ve'l-Cevâb* (Medine: Mektebe Teybe, 1986), 75.

<sup>144</sup> İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyîsi'l-Luğa*, 243.

<sup>145</sup> Muhammed Bekir İsmail, *Dirâse fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâre, 1419), 507.

ne de hadis tarafından açıklanmayan, genel olarak anlaşılamayan bir şey olduğu için sadece ilimde uzman âlimler tarafından bilinen bir anlamdır.<sup>146</sup>

Usûl âlimlerine göre, müteşâbih terimi, lafızların kendi başına anlam ifade etmediği ve dışarıdan bir açıklama olmadığı, âlimlerin ilmiyle ele aldığı ve tefsir etmediği lafızlar anlamına gelir. Bu tür bir müteşâbih anlam, hukuki metinlere yöneltilmeyen bir anlamdır. Çünkü hukuki metinlerde veya hükümlü hadislerde metnin anlamı anlaşılabilir bir şekilde olacaktır. Bu nedenle yukarıdaki anlam, hukuki olmayan âyetler için, mukattaa harflerle ilgili bazı sûrelerde bulunan ve Allah'ın elleri, gözleri gibi konuları içeren âyetler gibi hukuki olmayan âyetlere yöneliktir.<sup>147</sup> Bu tanımın yanı sıra, Şâî, kitabında müteşâbih'i mücmel'den daha belirsiz olarak tanımlar. Ona göre, Kur'ân'da bulunan bir örnek müteşâbih, başlangıçtaki mukattaa harflerle ilgili olanlardır.<sup>148</sup>

Daha açık bir dille, Ebû Zehra müteşâbih'i, anlamının gizli olduğu ve âlimlerin bunu anlamak için bir yol bulamayacakları bir ifade olarak tanımlar. Bu ne kitaptan ne de sünnetten bir açıklama olmaksızın gizli kalmış bir anlamın varlığını ifade eder ve bu durumda insanın kendi aciziyetini kabul etmesi ve anlamı Allah'a bırakması dışında bir çaresi olmaz.<sup>149</sup> Ayrıca, müteşâbih ile ilgili iki konuya vurgu yapar. İlk olarak, müteşâbih'in varlığının İslam topluluğu tarafından kabul edilmesi gerektiğini belirtir; çünkü Kur'ân, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyeti gibi, müteşâbih âyetlerin varlığını açıkça belirtir ve âlimler, Kur'ân'daki müteşâbih âyetlerin varlığı konusunda ittifak etmişlerdir. İkinci olarak, tekellüf âyetleri ve şariat hükümlerini açıklayan âyetlerle ilgili meselelerde hiçbir şekilde müteşâbih âyet olmadığı kesin bir şekilde belirtilir. Çünkü tüm ahkâm âyetleri açık ve net olan âyetlerdir.<sup>150</sup>

Fukahâya göre, müteşâbih teriminin anlamı, zahirde görünmeyen bir maksadı ifade eder. Bu bağlamda, Abdülmuhsin b. Zeben el-Mutayrî kitabında, Kur'ân âyetlerini anlamak için müteşâbih'i üç kısma ayırır: birincisi sadece lafız açısından müteşâbih, ikincisi sadece anlam açısından müteşâbih ve üçüncüsü lafız ve anlam

<sup>146</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhü'l-İslâmi*, 1/311-312.

<sup>147</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 175-176.

<sup>148</sup> Şâî, *Usûlü's-Şâî*, 70-71.

<sup>149</sup> Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 134.

<sup>150</sup> Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 134-135.



açısından müteşâbih.<sup>151</sup> Bu nedenle Kur'ân'daki müteşâbih, lafız veya anlam açısından diğerleriyle benzerlik gösterdiği için tefsiri zor olan bir şey olarak anlaşılır.<sup>152</sup> Benzer bir açıklamayla, Serahsî de müteşâbihin anlamının anlamakta zorlanılan bir şey olduğunu ve bu nedenle maksadını bilmek için umutları kırılan bir şey olduğunu belirtir.<sup>153</sup>

Neredeyse aynı bir ifadeyle, Zuhaylî de müteşâbih teriminin, lafızın kendisiyle belirsiz bir şey olduğunu ve bu belirsizlik nedeniyle maksadını bilmek için umutların kaybolduğu bir şey olduğunu söyler.<sup>154</sup> Ona göre, müteşâbih, ne âyetten ne de hadisten kaynaklanan şeri hükümlerle ilgili değildir. Kur'ân'daki müteşâbih âyetleri açıklamak için, genellikle şu yerlerde meydana geldiğini belirtir:

1. Mukattaa Harflerin olduğu âyetlerde, bazı sûrelerde bulunan ألم<sup>155</sup> ve diğerleri gibi.
2. Yaratıkların sıfatlarına benzeyen Allah'ın sıfatlarını açıklayan âyetlerde. Örneğin, الیٰدِ hakkındaki âyet: وَتُصَنَعُ عَلٰی يَدِ اللّٰهِ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ ve العَيْنِ hakkındaki âyet: وَعَيْنِيْ. <sup>156</sup>
3. Allah'ın eylemlerinin fiziksel ve yönlendirilmiş olduğuna dair anlam taşıyan âyetlerde. Örneğin, اَلرَّحْمٰنُ عَلٰی الْعَرْشِ اسْتَوٰى. <sup>157</sup>

Müteşâbih konusunda, Allah Kur'ân'ı müteşâbih olarak nitelendirmiştir, bu da şu âyette açıklanmıştır: اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيًّا <sup>158</sup> “Allah sözün en güzeline; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.” Bu âyette, tüm Kur'ân'ın müteşâbih olarak nitelendirildiği açıkça görülmektedir. Kur'ân'ın tamamının müteşâbih olarak nitelendirilmesi, Kur'ân'ın âyetlerinin birbirine benzediği anlamına gelir; yani kalite, mükemmellik, açıklık, ifade ve mucize gibi yönlerden benzerdir. Kur'ân âyetlerinin kalite, mükemmellik, açıklık, ifade ve mucize açısından birbirine benzer olması, genel anlamda müteşâbih'in tanımının bir göstergesidir. Âyette geçen müteşâbihatın Âl-i

<sup>151</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005), 3/293-294.

<sup>152</sup> Fîrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, 3/293; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 1/443.

<sup>153</sup> Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, ts., 1/169.

<sup>154</sup> Vehbe Zuhaylî b. Muştafâ, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 342.

<sup>155</sup> Bakarah, 2/1

<sup>156</sup> Tâhâ, 20/39

<sup>157</sup> Tâhâ, 20/5

<sup>158</sup> ez-Zümer, 39/23

İmrân Sûresi 7. âyetteki anlamı, maksadın anlaşılmasında belirsizlik yaratan veya birçok kişinin veya bazı kişilerin şüphe duyduğu bir şeydir. Bu arada, âyette geçen Muhkematin anlamı, içinde şüphe uyandırmayan açık delillerdir.<sup>159</sup>

Âyetlerde geçen müteşâbih âyetlerin statüsü konusunda, genel olarak âlimler kendi inandıkları görüşe göre iki ana gruba ayrılır. İlk grup, genellikle selef görüşünü benimseyen âlimlerdir; bu görüş, ehl-i sünnetin geneli, Semerkandî âlimlerinin cemaati ve usûl âlimlerinin minhacı tarafından benimsenir. Müteşâbih âyetlerle ilgili olarak, bu âlimler bu âyetlerin anlamını sadece Allah'a bırakır ve bu âyetleri tefsir etmezler. İkinci grup, Mu'tezile metodunu kullanan bir grup âlimdir. Müteşâbih âyetlerle ilgili olarak, Mutezili âlimler bu âyetleri dil kurallarına ve Allah'ın yüce özelliklerine uygun olarak te'vil ederler. Örneğin, "يَدُ اللَّهِ" ifadesini Allah'ın güç ve kudreti olarak yorumlarlar.<sup>160</sup> Bu Halef metodunu, ehl-i sünnet âlimleri de müteşâbih âyetleri te'vil etme konusunda kullanabilirler.

Müteşâbih âyetlerin anlamı konusundaki ihtilafların kökeni Âl-i İmrân Sûresi (7): الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ وَمَا يَعْلَمُ تُأْوِيلُهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا: âyetinin tefsirinde ortaya çıkan anlam ihtilaflarından gelmektedir. Selef grubu, الله kelimesinde durdukları için, müteşâbih âyetlerin maksudunu sadece Allah'ın bildiğini savunurlar ve الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesini iman eder ve anlamını Allah'a bırakırlar. Halef grubu ise, وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesini الله lafzına bağlı olarak kabul ettikleri için, الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ifadesinin de müteşâbih âyetlerin maksudunu bildiğini savunurlar.<sup>161</sup>

Müteşâbih meselesi, muhkem meselesinden farklı olarak değerlendirilir; bu nedenle Kur'an bir yanda müteşâbih terimini kullanırken diğer yanda muhkem terimini de kullanır. Muhkem ve müteşâbih terimlerinin anlamını belirleme konusunda âlimler genel olarak farklı görüşlere sahiptir. Âlimler arasındaki Muhkem ve müteşâbih terimlerinin anlamı konusundaki farklılıklar şu şekildedir:

1. Muhkem, açık ve nass olasılığı olmayan apaçık bir delil olarak anlaşılırken, müteşâbih, anlamı gizli olan ve ne akıl ne de nakil ile kavranamayan bir şey olarak yorumlanır.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Zerzur, 'Ulümü'l-Kur'an ve İ'cazuh ve Tarih Tevsikih, 260.

<sup>160</sup> Zuhaylî, Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî, 343-344.

<sup>161</sup> Zuhaylî, Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî, 343-344; Hallâf, 'İlm Usûli'l-Fıkh, 176.

<sup>162</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'an (Kahire: 'İsâ el-Bâbi'l-Halebî, 1943), 2/272.

2. Muhkem, anlamı hem zahir hem de te'vil ile bilinebilen bir şeydir, oysa müteşâbih, Allah'ın ilmiyle gerçekleşen bir şeydir. Kıyametin kopması, deccâl'in ortaya çıkması, mukattaa harfleri gibi. Bu görüş, ehl-i sünnet âlimlerin görüşlerine dayanmaktadır.<sup>163</sup>
3. Muhkem, sadece bir anlayıştan anlaşılabilen bir şeydir, müteşâbih ise anlamında birden fazla olasılık içerir.<sup>164</sup>
4. Muhkem, kendi başına anlaşılabilen ve açıklamaya ihtiyaç duymayan bir şeydir, müteşâbih ise açıklamaya ihtiyaç duyan bir şeydir.<sup>165</sup>
5. Muhkem, sistemli ve doğrudur, bu nedenle karşıtlık olmaksızın kendi başına anlaşılabilir. Müteşâbih ise, sadece dil anlamına dayanarak anlaşılabilen, ancak işaretlerle desteklenmesi gereken bir şeydir.<sup>166</sup>
6. Muhkem'in anlamı açıktır ve bir sorun içermez, müteşâbih ise bunun tersidir.<sup>167</sup>

Bu nedenle, muhkem ve müteşâbih âyetleri anlama konusunda âlimler arasında görüş farklılıkları olmasına rağmen, genel olarak muhkem âyetlerin anlaşılabilir ve yorumlanabilir olduğunu, bu nedenle tefsir âlimlerinin muhkem âyetleri kolayca yorumlayabildiklerini, müteşâbih âyetlerin ise maksadının doğrudan anlaşılamayacağını ve bazı müteşâbih âyetlerin yorum yapılmadan anlaşılamayacağını hatta bazıları için mukattaa harfleri gibi anlaşılamayacağını belirtmektedirler.

### 2.2.3. Mücmel

Mücmel (مُجْمَلٌ), dil bilgisi açısından, mübhem kelimesinden türetilmiş bir terimdir. Bu nedenle, أَجْمَلُ الْأَمْرِ ifadesi, أَبْهَمُهُ anlamına gelir. Mübhem kelimesi belirsiz anlamına gelir. Aynı zamanda مُجْمَلٌ kelimesi جَمْعٌ olarak da yorumlanabilir, bu da أَجْمَلُ الشَّيْءِ ifadesinin جَمْعُهُ “onu topladı” anlamına geldiği anlamına gelir.<sup>168</sup> Benzer bir ifadeyle, *Tefsiru'n-Nusûs* kitabında mücmel kelimesi, الْمُجْمَلُ ve الْمَجْمُوعُ olarak tanımlanır ve الإجمال kelimesinden türetilmiştir, bu da عدم التفصيل, الإبهام, “belirsizlik, detay eksikliği” anlamına gelir. Bu nedenle, أَجْمَلُ الْأَمْرِ ifadesinin anlamı أَبْهَمُهُ'dir.<sup>169</sup>

<sup>163</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/272.

<sup>164</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/272.

<sup>165</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/272.

<sup>166</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/272.

<sup>167</sup> Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/272.

<sup>168</sup> Muhammed İbrâhîm Hefnâvî, *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebe el-İşâ'u Feniyye, 2002), 276.

<sup>169</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhü'l-İslâmi*, 1/276.

Terimler açısından, mücmel terimi, lafzının delalet ettiği şeyin belirsiz olduğu bir şeyi ifade eder.<sup>170</sup> Subhî Sâlih de bunu, delaleti belirsiz olan bir şeyin mücmel olduğu şeklinde açıklar. Daha da açıklayıcı bir şekilde, bu anlamın, 2 şey arasında daha önceden belirlenmiş bir delaletin olmamasını ifade ettiğini belirtir. Bu durumda, bir tanesinin diğerine göre üstün olmasını engelleyen herhangi bir belirgin işaret olmadığını gösterir.<sup>171</sup>

Bu anlamın ötesinde, mücmel terim olarak, lafızların anlamının gizli olduğu ve bu anlamının sadece mücmelin kendi açıklamalarıyla anlaşılabilirdiği lafızlar olarak da anlaşılır. Bu, ya dil anlamının şeriatla uyumlu özel bir anlamına dönüştürme nedeniyle oluşan mücmel olabilir veya garip bir lafızdan kaynaklanan mücmel olabilir.<sup>172</sup> Mücmel aynı zamanda, çeşitli anlamlara sahip olan ve maksadı belirsiz olan bir şey olarak da anlaşılır. Bu belirsizlik, cümlenin kendi anlamından anlaşılabilir, bu nedenle sadece derinlemesine bir yorum ve analiz ile anlaşılabilir.<sup>173</sup> *İlm Usûli'l-Fıkh* kitabında Hallâf'a göre mücmel, delillerin desteği olmadan anlamı anlaşılabilen her lafız olarak görülmektedir.<sup>174</sup>

Zuhaylî kitabında, mücmel'in, kendi başına anlamı belirsiz olan bir lafız olduğunu ve bu belirsizliğin, lafzın kendisi tarafından ortaya çıktığını belirtmektedir, bu nedenle anlamı, mütekellimin açıklaması olmadan anlaşılabilir. Bu nedenle, mücmel, sadece nakli delilin mütekellim tarafından sağlanan açıklamadan anlaşılabilen bir şeydir ve aklın aracılığıyla ulaşılamaz, çünkü anlamı sadece mütekellimin nakli delilinden kaynaklanır.<sup>175</sup> Benzer bir anlamda, mücmel, anlamı kapalı olan ve maksadı belirsiz olan bir şey olarak da tanımlanır ve bu belirsizliğin sadece diğer delillerin veya derinlemesine analizin desteklenmesiyle açıklığa kavuşabileceği ifade edilir.<sup>176</sup>

Mücmel terimi aynı zamanda mübeyyen teriminin karşıtı olarak değerlendirilir. Bu, mücmelin, anlamı genel bir anlamda ifade edildiğinde anlamının anlaşılabilen bir şey olarak değerlendirilmesidir. Mübeyyen teriminin ise, anlamı açık, maksadı belirgin

<sup>170</sup> Ebu'l-Faql Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2001), 3/53; Subhî b. İbrâhîm Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Darül-İlm lil-Melâyîn, 1986), 308.

<sup>171</sup> Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 308.

<sup>172</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1/277-278.

<sup>173</sup> Ebû Zehra, *Usûli'l-Fıkh*, 131.

<sup>174</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 174.

<sup>175</sup> Zuhaylî, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 340.

<sup>176</sup> İbrâhîm Muhammed Ceremî, *Mu'cem 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Dımask: Dâru'l-Kalem, 2001), 245.

veya belirsiz olan iki şey arasında net bir açıklama olduğunda anlamının anlaşılacağı bir şey olduğu anlamına gelir.<sup>177</sup>

Yukarıdaki anlamın yanı sıra, mücmel teriminin anlamı bazı diğer âlimler tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

1. Şâşî'nin *Usûlü's-Şâşî* adlı kitabında belirttiğine göre mücmel, maksadı anlaşılmaz hale getiren bir şeydir, bu da onun anlamının konuşan kişinin daha fazla açıklama yapmadan anlaşamayacağı anlamına gelir.<sup>178</sup>
2. Edip Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs* adlı kitabında, mücmelin anlamının belirsiz bir ifade olduğunu ve mücmelin anlamının ancak mücmelin kendi açıklamalarıyla anlaşılacağını ifade etmektedir.<sup>179</sup>
3. Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh* adlı kitabında, mücmelin usûl âlimlerinin bakış açısına göre, ifadesinin kendi içinde neyin amaçlandığını göstermeyen bir ifade olduğunu ve ifadenin ve durumun açıklayan bir delilin olmamasını belirtir. Bu nedenle, bu ifade üzerindeki anlam lafızdan dolayı ortaya çıkar, başka bir nedenle değil. Mücmelin örnekleri arasında namaz, zekat, hacc, ribâ gibi ifadeler bulunmaktadır. Bu ifadeler, anlamları dilin anlamından şer'i anlamına doğru kaydırılan ifadelerdir, bu nedenle bu ifadeler, yalnızca şer'i terim anlamından anlaşılır ve dilsel açıdan anlaşılmaz.<sup>180</sup>

Ulema tarafından ifade edilen çeşitli mücmel anlayışlarına dayanarak, genel olarak mücmel, lafzı bakımından genel olan bir âyet olduğunu ve bu nedenle mücmel âyetin anlaşılabilmesi için destekleyen bir karineye ihtiyaç duyulduğunu anlamak mümkündür. Bu nedenle mücmel ifadeleri tefsir etmek için âlimler, Peygamber'in uygulamalarından elde edilen hem kavî (sözlü) hadislerden hem de fi'li (fiili) hadislerden yararlanırlar. Çünkü peygamberin sözlü hadisleri, namazın anlamını, rükunlarını, şartlarını, nasıl yapılacağını ve benzeri konuları doğru bir şekilde anlamamıza yardımcı olabilir. Namaz gibi kelimeleri anlamak için doğrudan kullanılan bir hadis örneği şu şekildedir: *صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي*. Bu hadis, namazın anlamını anlamak için Peygamber'in namazını gözlemlemeyi emretmektedir. Aynı şekilde, diğer

<sup>177</sup> Muhammed b. Ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl el-Ba'li, *el-Maṭla' 'alâ Elfâzi'l-Muḥni'*, thk. Muhammed el-Arnâvut - Yasin Mahmed el-Hatîb (Cidde: Mektebetü's-Süvâdî li't-Tevzî, 1423), 479.

<sup>178</sup> Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 70.

<sup>179</sup> Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhü'l-İslâmi*, 1/277.

<sup>180</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 173.

mücmel örneklerine, örneğin zekat, ribâ, oruç gibi konulara Kur'ân'da rastlandığında, bu konulardaki anlamı anlamak için Peygamber'in açıklamalarına başvurulur.<sup>181</sup>

Peygamber tarafından açıklanan mücmel ifadelerin yanı sıra, Kur'ân'da manası doğrudan Kur'ân tarafından açıklanan garib mücmel kelimeler de vardır. Örneğin, الْقَارِعَةُ lafzı, Kâria Sûresi'nin (4-5) şu şekilde açıklanan anlamıyla örneklendirilebilir: “O gün insanlar, her biri bir tarafa uçuşan küçük kelebekler gibi olacaktır. Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.” Ve sonraki âyetler, الْقَارِعَةُ kelimesinin anlamını açıklamaktadır.<sup>182</sup> Bu nedenle, el-Hefnâvî'nin *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim* adlı kitabında daha ayrıntılı olarak ifade ettiği üzere, mücmel kavramı üç ana bölüme ayrılır:

1. Lafzın işaret ettiği hakiki anlamlar arasında meydana gelen mücmel.

Bu mücmel modeli Bakara Sûresinde 2/228: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” âyetinde görüldüğü gibi, lafzın işaret ettiği hakiki anlamlar arasında meydana gelir. Bu modeldeki mücmel, قُرُوءٍ kelimesinin, bir yandan hayız ile diğer yandan temizlik dönemiyle anlamlandırılabilen iki anlamı olduğu için bu kelimenin mücmel olduğunu belirtir. Bu kelimenin maksadı hakkında bir delil bulunmamaktadır.<sup>183</sup>

2. Birden türeyen bireyler arasında meydana gelen mücmel.

Bu mücmel modeli Bakara Sûresi 2/67: إِنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً “Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor” âyetinde görüldüğü gibi, birden türeyen bireyler arasında meydana gelir. Ancak, bu bireyin kim olduğunu belirlemek için bir delil bulunmamaktadır. Bu âyette geçen بَقْرَةً ifadesi, hakikaten bilinen sığırların bireylerini işaret eder, ancak bu âyette bahsedilen بَقْرَةً ifadesi belirli bir bireyi ifade eder. Bu, Beni İsrail'in sığırın rengi hakkında sorduğu soruya Allah'ın verdiği cevap ve onayla anlaşılabilir.<sup>184</sup>

3. Mecazlar arasında meydana gelen mücmel.

Bu mücmel modeli, teâruz babında adı geçen bir güçlendiren (râcih) tarafından değerlendirilmediği sürece devam eder. Bu modelin bir örneği, Peygamber'nin şu hadisinde görülebilir: “لَا صَلَاةَ إِلَّا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ” (*Namazda Fâtiha olmadan*

<sup>181</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 173; Ebû Zehra, *Usûlü'l-Fıkh*, 131; Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 310.

<sup>182</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 173-174; Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 310.

<sup>183</sup> Hefnâvî, *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 277.

<sup>184</sup> Hefnâvî, *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 277.

*hiçbir namaz yoktur*). Ebi Abdillâh'ın görüşüne göre, bu hadis, Fâtiha okunmadan namazın geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu hakikat, namazın Fâtiha olmadan da gerçekleşebileceği gerçeği ile uyumsuzdur. Bu nedenle, bu durum bir tür mecaz olarak kabul edilir. Bu mecaz, namazın geçersiz veya eksik olduğunu ifade eder. Hadis, namazın geçersiz olduğunu, ancak eksik olmadığını gösterir.<sup>185</sup>

Kur'ân içinde bulunan mücmel kesinlikle belirli sebeplere sahiptir, bu nedenle mücmel'a dahil edilen âyetler ve mücmel'e dahil edilmeyen âyetler bulunmaktadır. Genel olarak, Kur'ân âyetlerinde meydana gelen icmal nedenleri şunlardır:

### 1. Müşterek.

Kur'ân'daki müşterek cümleler, bu tür cümlelerde mücmel'e sebep olur. Örnek olarak, Bakara Sûresi 228. âyette geçen *وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ* “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.” ifadesi verilebilir. *قُرُوءٍ* kelimesi, adet ve temizlik dönemini ifade edebilir.<sup>186</sup>

### 2. Hazf (Çıkarma).

Hazf'in anlamı, bazı cümlelerin sıralamadan çıkarılması veya belirli bir düzene konulmamasıdır, bu da cümleyi mücmel hale getirir. Bu örnekte, Nisâ Sûresi 127. âyette geçen *وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ* “ve evlenmek istediğiniz yetim kızlara” ifadesinde, çıkarılan kısım *فِي* veya *عَنْ* olabilir.<sup>187</sup>

### 3. Zamirdeki Atıfın Muğlaklığı.

Zamirin nereye atıf yaptığını belirlemedeki ihtilaf örneği, Fâtır Sûresi 10. âyette geçen *إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ* “Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir.” ifadesinde görülebilir. Bu âyette, zamirin nereye ait olduğu konusunda üç olası referans bulunmaktadır. İlk olasılık, “*يَرْفَعُهُ*” zamirinin, “*إِلَيْهِ*” kelimesindeki zamirle aynı şekilde Allah'a dönmesidir. İkinci olasılık, “*يَرْفَعُهُ*” zamirinin, “*الْعَمَلُ الصَّالِحُ*” ifadesine dönmesidir, bu da demektir ki *الْعَمَلُ الصَّالِحُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ* ü yükseltecektir. Üçüncü olasılık ise “*يَرْفَعُهُ*”

<sup>185</sup> Hefnâvî, *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 277-279.

<sup>186</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 3/53; Sâlih, *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 309; Zuhaylî, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 341; Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 174; Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1/279.

<sup>187</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 3/53.

zamirinin, “الْكَلِمُ الطَّيِّبُ” ifadesine dönmesidir, bu durumda الْعَمَلُ الصَّالِحُ ü yükseltecektir.<sup>188</sup>

#### 4. Atıf ve İsti'nâf İhtimâli.

Atıf ve isti'nâf olasılığı örneği, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا “Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar” yukarıda açıklandığı gibi.

#### 5. Garîb Lafızlar.

Garîb lafız örneği, Bakara Sûresi 232. âyette geçen فَلَا تَعْضُلُوهُمْ “onları engellemeyin” ifadesidir.<sup>189</sup>

#### 6. Sıkça Kullanılmayan Kelimeler.

Sıkça kullanılmayan kelimeler, bir kelimenin veya ifadenin Kur’ân âyetlerinde nadiren geçtiği durumu ifade eder. Örneğin, Şuarâ Sûresi (223)’de geçen يُلْفُونَ ifadesi, يسمعون anlamına gelir.<sup>190</sup>

#### 7. Takdim ve Tehirin Varlığı.

Takdim ve tehirin varlığı, bir ifadenin öne çekilmesi veya geri çekilmesi durumunu ifade eder. Bu örnekte, Tâhâ Sûresi (129)’de geçen وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى ط “Rabbin tarafından daha önce söylenmiş bir hüküm ve belirlenmiş bir süre olmasaydı onlar da hemen cezalandırılırlardı.” ifadesinde takdim ve tehir bulunmaktadır. Bu durumda takdim ve tehir olmaması şu şekildedir: وَلَوْلَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُسَمًّى لَكَانَ لِزَامًا.<sup>191</sup>

#### 8. Kalb Menkulün Varlığı

Kalb menkul, bir kelimenin başka bir kelimenin yerine geçtiği durumu ifade eder. Sâffât Sûresi (130)’de geçen سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ “İlyas’a selam olsun” ifadesi, عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ demektir.<sup>192</sup>

#### 9. Açıkça Belli Olan Kelime İlişkisinden Kaynaklanan Tekrar

Açıkça belli olan kelime ilişkisinden kaynaklanan tekrar, A’râf Sûresi (75)’de geçen: لِلَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ “küçük görülüp ezilen inanmışlara” ifadesinde görülebilir.<sup>193</sup>

<sup>188</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/53; Sâlih, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 309.

<sup>189</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/53; Sâlih, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 309; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 341; Hallâf, *‘İlm Usûli’l-Fıkh*, 174; Sâlih, *Tefsiru’n-Nusûs fî’l-Fıkhî’l-İslâmî*, 1/279.

<sup>190</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/54.

<sup>191</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/54; Sâlih, *Mebâhis fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 309.

<sup>192</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/54.

<sup>193</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/54.



## 10. Lugavî Anlamdan Terim Anlama Nakil.

Lugavî anlamdan terim anlama nakil, örneğin الرَّبَّاءُ، الرَّكَّاءُ، الرَّبَّاءُ gibi ifadelerde görülebilir.<sup>194</sup>

Bu nedenle, Kur'ân âyetlerindeki mücmel ifadelerin çeşitli sebepleri vardır, bu sebepler müşterek kelimeler, zamir ihtilafı vb. gibi sebepleri içerir. Genel olarak, âlimler mücmel âyetleri anlarken, Peygamber hadislerinden ve diğer Kur'ân âyetlerinden gelen delilleri kullanarak anlamalarını desteklerler.

### 2.2.4. Mübhem

*Lisânü'l-'Arab* sözlüğünün yazarı, mübhem olan bir şeyin “لَا مَاتِي لَهُ” (*belirgin bir sonuç olmayan*) bir durum olduğunu ifade eder. Mübhem olan bir şey aynı zamanda إِذَا كَانَ مُلْتَبِسًا لَا يُعْرَفُ مَعْنَاهُ وَلَا بَابَهُ (*anlamı ve kapısı belirsiz olan bir şeyin karmaşıklığı*) olarak anlaşılır. Bu nedenle, mübhem olan bir ifade “لَا يُعْرَفُ لَهُ وَجْهٌ يُؤْتَى مِنْهُ” (*bu ifadeden anlam alınamayan bir şey*) olarak kabul edilir. Ayrıca, mübhem'in meydana gelmesinin، خَفِيًّا لَا يَسْتَنبِيْنُ (*anlaşılamayan gizli bir şeyin varlığı*) durumunda olduğunu vurgular.<sup>195</sup> Mübhem'e dair bu anlayışa göre, el-İsfehânî mübhem'in şu şekilde tanımlandığını söyler: “لِكُلِّ مَا يَصْنَعُ عَلَى الْحَاسَةِ ادْرَاكُهُ إِنْ كَانَ مَحْسُوسًا وَعَلَى الْفَهْمِ إِنْ كَانَ مَعْقُولًا” (*indirgenmiş bir şeyse duyuşsal algı tarafından zor anlaşılabilir, mantıklı bir şeyse zihinsel anlamda zor anlaşılabilir*).<sup>196</sup> Bu bağlamda, mübhem olan bir şey, belirsizlik nedeniyle hem duyuşsal algı yoluyla hem de zihinsel anlamda anlaşılamayan bir şeydir.

Mübhem konusunu açıklayan kitaplar yazan âlimlerle ilgili olarak, bu konuda eser yazan âlimlerden biri de Ebü'l-Kasım es-Süheylî'dir. Ebü'l-Kasım es-Süheylî, mübhem ilmi üzerine bir kitap yazan âlimlerden biri olarak bilinir. Yazdığı kitaba *et-Ta'rîf ve'l-İ'lâm* adı verilmiştir. Daha sonra, bu kitap, öğrencisi olan İbn Asâkir tarafından *et-Te'mil ve'l-İtmam* adlı eserinde de analiz edilmiştir.<sup>197</sup>

Kur'ân'da ortaya çıkan mübhem bir durum, arkasında bulunan sebepler tarafından belirlenir. Kur'ân'daki mübhem'in varlığının sebepleri şunlardır:

#### 1. Âyetin Anlamında Mübhem,

<sup>194</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 341; Hallâf, *İlm Usûlü'l-Fıkh*, 174; Sâlih, *Tefsiru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1/279.

<sup>195</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 376.

<sup>196</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, 1/147.

<sup>197</sup> Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-Turas, 1984), 1/155.

Âyetin anlamındaki mübhem modeli, başka âyetlerin açıklamalarını kullanarak anlaşılabilir. Örneğin, Fâtihah Sûresi 7. âyette geçen الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ “kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet” ifadesinde, kimin nimetlendirildiği belirsizdir. Bu nedenle bu âyet, Nisâ Sûresi 69. âyetinde şu şekilde açıklanır: وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَرَبِّقَاتُهُمْ “Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklarla, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güzel arkadaştır.”<sup>198</sup>

## 2. Bazı Âyetlerin Maksadı Doğrudan Belirtilmemesi,

Bazı âyetlerde maksat doğrudan belirtilmez, çünkü âyetin kastettiği şey genellikle genel olarak bilinen bir şeydir.<sup>199</sup> Örneğin, Bakara Sûresi 35. âyette geçen وَلَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْكَافِرِينَ “Dedik ki: “Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin” ifadesinde geçen زَوْجُكَ “eşin” kelimesinin anlamı, genel olarak insanların حواء olduğu bilindiği için tekrar belirtilmemiştir.<sup>200</sup>

## 3. Bazı âyetlerdeki mübhem, bir şeyi gizlemek ve ona duyulan sempatiyi artırmak amacıyla ortaya çıkar. Örneğin, Nisâ Sûresi 44. âyette geçen نُوَا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ “Kendilerine Kitaptan bir nasip verilmiş olanları görmüyor musun? Onlar sapıklığı satın alıyorlar ve sizin de yoldan sapmanızı istiyorlar.” Bu âyet, Yahudi kökenli Ref’ah b. Zeyd b. Tabut’un İslam’ı iftira ve hakaret ettiği bir durumu ele alır.<sup>201</sup>

## 4. Mübhem, belirli bir kelimenin daha fazla açıklama gerektirmemesi sebebiyle ortaya çıkar ve bu nedenle bu kelime mübhem olarak bırakılır. Bu durum, Kehf Sûresi (77) âyetinde geçen أَهْلَ قَرْيَةٍ “bir köy halkı” ifadesiyle örneklendirilebilir: فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا آتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبْوَأُوا لَهَا خِزْيَانًا مِّمَّا كَانَتْ تَأْتِي بِلَايِهِمْ بِغَافِلِينَ “Yine yola koyuldular. Nihâyet bir şehir halkına varıp onlardan yiyecek istediler.”<sup>202</sup>

## 5. Genel bir kurala dayanarak, Bakara Sûresi 274. âyette geçen الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Mallarını gece gündüz; gizli ve açık Allah yolunda harcayanlar var ya, onların Rableri katında mükafatları vardır. Onlara korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değillerdir.”

<sup>198</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/156.

<sup>199</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/156; Ebu’l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2001), 4/93.

<sup>200</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/156.

<sup>201</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/158; Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 4/95.

<sup>202</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/159.

Bu âyetin Alî b. Ebî Tâlib'in sadaka verme şekli hakkında nazil olduğu söylenmektedir.

6. Mübhem, bir kişinin olumlu özelliklerini övmek ama adını belirtmemek amacıyla ortaya çıkar. Zümer Sûresi 33. âyette geçen وَالَّذِي جَاءَ بِالصَّدَقِ وَصَدَّقَ بِهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ “*Dosdoğru Kur’ân’ı getiren ile onu tasdik edenler var ya, işte onlar Allah’a karşı gelmekten sakınanlardır.*” Bu âyette بِالصَّدَقِ ifadesiyle Hz. Muhammed ve وَصَدَّقَ بِهِ ifadesiyle Ebu Bekir kastedilmektedir.<sup>203</sup>
7. Mübhem kullanımı, olumsuz bir özelliği küçümsemek amacıyla ortaya çıkar. Hucurât Sûresi 6. âyette geçen يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ “*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*” Bu âyette kastedilen فَاسِقٌ ise Velîd b. Ukbe’tir.<sup>204</sup>

Böylece Kur’ân’ın içerdiği mübhem’in yukarıda da belirtildiği gibi birçok sebepten kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeplerden bazıları Kur’ân tarafından farklı âyetlerde doğrudan açıklanmıştır, bazıları ise diğer âyetlerde belirtilmemiş olabilir. Genel olarak, mübhem âyetlerin anlamı, genel kurallara, yaygın bilinen durumlara, bir kişinin erdemini örtme veya kusurunu gizleme amaçlarına, aynı zamanda detaylı bir açıklamaya gerek olmayan kelimelerin mübhem olarak kullanılmasına dayanabilir. Bu nedenle, bazıları Kur’ân tarafından açıklanmış olabilir, ancak diğer durumlarda genel bir anlayışa dayanarak âyetin maksadını anlamak mümkündür.

### 2.2.5. Hafi

Kelime anlamı olarak “خَفِيٌّ” Arapçada “سِتْرٌ” olarak tanımlanır. Bu nedenle “وَإِذَا سَتَرْتَهُ” kelimesi “وَإِذَا سَتَرْتَهُ” olarak gerçekleşir, aynı anlamı taşır.<sup>205</sup> “*Lisânü'l-'Arab*” sözlüğü yazarına göre “خَفِيٌّ” (hafi) kelimesi de aynı anlama gelir ve سِتْرٌ, كَتَمٌ olarak tanımlanır. Bu nedenle “أَخْفَاهُ” kelimesinin tanımı “سَتَرَهُ وَكَتَمَهُ” şeklindedir.<sup>206</sup> “خَفِيٌّ” veya “خَافٍ” kök kelimesi, “خَفِيٌّ” kelimesinden türetilmiş olan bir fail ismidir ve لَمْ يَطْهَرْ “görünmemiş” anlamına gelir. “أَخْفَاهُ” kelimesi, “سَتَرَهُ وَكَتَمَهُ” şeklinde

<sup>203</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/160.

<sup>204</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 1/160.

<sup>205</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cem Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/202.

<sup>206</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1216.

tanımlanır.<sup>207</sup> Ayrıca, bazılarına göre “hafi” kelimesinin Arapça’daki anlamı olan “الْخَفَاءُ” kelimesinden türetildiği ve bu kelimenin “عَدَمُ الظُّهُورِ , السُّتْرِ , الْكَيْفَانِ” anlamına geldiği söylenmektedir.<sup>208</sup> Benzer bir anlamın, “خَافَ وَخَفِيَ” kelimesinin “لَمْ يَظْهَرَ” anlamına geldiği ve “أَخْفَاهُ” kelimesinin “سَتَّرَهُ وَكَتَمَهُ” anlamına geldiği de belirtilmektedir. Dolayısıyla genel olarak Hafi’nin anlamı açık kelimesinin zıttıdır.<sup>209</sup>

Bunun dışında خَفِيَ, kelimesinin anlamı belirsiz ve bağlam dışında bir sebeple anlamı gizlenen bir şey olarak da görülmekte olup anlam ve maksadını anlamak için derinlemesine bir analiz yapılması gerekmektedir. “خَفِيَ” aynı zamanda “الْخَفَاءُ” kelimesi ile benzetilmektedir.<sup>210</sup> Bu tür bir anlayış, terminolojik bir anlayışa yaklaşmıştır. Fıkıh usulü âlimlerine göre, hafi’nin terminolojik anlamı, lafzının sadece zahirî delâleti gösteren bir ifade olduğunu, içerdiği diğer anlamların görünmediğini veya gizli olduğunu ifade eder. Bu nedenle, tüm bu gizli anlamları açığa çıkarmak için derinlemesine bir analize ihtiyaç vardır.<sup>211</sup>

Hafi’nin örneklerinden biri, Mâide Sûresi’nde (38) geçen السَّارِقُ konusudur: *“Yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”* Âyette, السَّارِقُ kelimesinin zahiri anlamının, başkalarının mülkiyetindeki malları saklanan bir yerden alan kişiler olarak anlaşıldığı görülmektedir. Bu anlamla, âyet sadece belirli hırsızlık türlerini açıklamaktadır. Ancak açıklananlar dışında, السَّارِقُ kelimesinden anlaşılabilen diğer hırsızlık türleri de vardır, örneğin, yankesici, soygun ve mezardan hırsızlık gibi. Tüm bu hırsızlık türleri, âyetin hedeflediği السَّارِقُ anlamına dahildir. السَّارِقُ kelimesinin kastettiği hırsızlık türlerini anlamak için âyetin derinlemesine analizi (بَحْثٌ وَتَأَمُّلٌ) gereklidir.<sup>212</sup>

### 2.3. İşkâl Sebepleri

Kur’ân âyetlerini anlamada işkâli, müfessir arasında oldukça yaygın bir durumdur. Genel olarak, Kur’ân âyetlerini anlamada işkâl sebepleri şunlardır: Kıraat

<sup>207</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmuatun mine'l-Muhakkıkın (Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.), 37/563.

<sup>208</sup> Muhammed Edîp Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1993), 1/230.

<sup>209</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhtâ*, 1/1280.

<sup>210</sup> Muhammed b. Ebî Sehl Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l-Mârifet, ts.), 1/167; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 336; Şâşî, *Usûlü's-Şâşî*, 67.

<sup>211</sup> Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 170.

<sup>212</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 336-337; Hallâf, *İlm Usûli'l-Fıkh*, 170-171.

farklılıkları, hakikat ve mecaz ihtimali, muhkem ve müteşâbih ihtimali, müşterek lafızlar, âyetin farklı anlamları, konu ve yer değişikliği, muhtelif nevi ve safhalar, zahiri mana ile asıl mana farklılığı, harf-i cerrin diğerinin yerine kullanılması, ve karşıt anlamlılıktan kaynaklanan ihtilâf sebepleri. Bu sebeplerin açıklamaları aşağıda verilecektir.

### 2.3.1. Kıraat Farklılıkları

Kur'ân'ın okunmasındaki kıraat, Kur'ân'ın özel bir yönü olarak değerlendirilmektedir. Bu kıraatlerin varlığı, Kur'ân'ı okuyanlar için Kur'ân'ı okuma konusunda hangi kıraatin kendileri için daha uygun olduğunu seçme kolaylığı sağlar. Bu durum, Kur'ân'ı okuma tercihlerine uygun bir seçenek sunmanın yanı sıra, Kur'ân'ın içerdiği mesajları anlamak konusunda müfessirlere zaman zaman zorluklar da yaşatabilir. Bu nedenle, belirli âyetlerde bulunan kıraatlerle ilgili, müfessirlerin o âyeti daha ayrıntılı bir şekilde analiz etmeleri ve bazen farklı yorumlar üretmeleri gerekebilir.

Kıraatin anlamını anlamak için, Ebi Abdullah b. Şüreyh Endülisî'nin *el-Kâfi fi Kıraati's-Seb'a* adlı kitabında, kıraati şu şekilde tanımlamıştır

هُوَ عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ كَيْفِيَّةُ النَّطْقِ بِالْكَلِمَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَطَرِيقُ أَدَائِهَا إِنْقَاقًا وَاخْتِلَافًا مَعَ عَزْوِ كُلِّ وَجْهِ أَلَى نَاقِلِهِ.

*“Bu, Kur'ânî kelimelerin telaffuzunu ve bunların nasıl icra edileceğini bilen bir ilimdir; bunların nasıl okunacağı ve bunların taşıyıcısına geri dönüşüne herhangi bir yönlendirme veya farklılıkla, hem anlaşmalı hem de anlaşmasız olarak, referans yapılarak bilinir.”*<sup>213</sup>

Genel olarak el-Mansûrî, kıraat'te meydana gelen ihtilafları üç ana kısma ayırır: birincisi, lafızda ihtilaf olup anlamı aynı olanlar. İkincisi, lafızda ihtilaf olup anlamı birleştirilebilenler, yani içlerinde çelişki bulunmayan anlamları bir araya getirilebilenler. Üçüncüsü, lafızda, anlamda veya her ikisinde ihtilaf olan ve birleştirilemeyenler. el-Mansûrî, bu üç türden üçüncüsünün, yani lafızda ve anlamda ihtilaf olan ve birleştirilemeyen türün, bazı müfessirler için problemliliğini ifade eder. Bu konuda daha fazla anlayış için el-Mansûrî, Sâffât Sûresi'nin 12. âyetinde yaşanan bir örnek de verir: *“بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ”* *“Hayır, sen (onların haline) şaşkın onlar ise alay ediyorlar.”* Hamza, Kisâf ve Halaf'ın kıraatlarına göre, *“عَجِبْتَ”* kelimesindeki *“ت”*

<sup>213</sup> Ebi Abdullah b. Şüreyh Endülisî, *el-Kâfi fi Kıraati's-Seb'a* (Beyrut: Daru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 2000), 9.

harfi “عَجِبْتُ” olarak okunurken, diğer kıraatlerde “عَجِبْتُ” olarak okunur. İmam Mahdevi’ye göre, “ت” harfi “عَجِبْتُ” şeklinde okunduğunda bu, “أَنَّهَا تُنْبِئُ الْعُجْبَ اللَّهُ” anlamına gelecek zor bir kıraattir.<sup>214</sup>

Yukarıdaki örneğin yanı sıra, ihtilaflara sebep olan farklı kıraatleri gösteren başka bir örnek de Mâide Sûresi’nin 6. âyetinde bulunmaktadır:

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

*“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin. Hasta olursanız veya seferde bulunursanız veya biriniz abdest bozmaktan (def-i hacetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin (Teyemmüm edin). Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat o sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz.”*

Âyetteki kıraat meselesiyle ilgili sorunlu kelime, “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesinde bulunan lam harfidir. Bu kelimenin lam harfi, bir tarafta feth harekesiyle okunan (وَأَرْجُلَكُمْ), Nâfi, İbn-i Âmir, Âsım’ın Hafs rivâyeti, Kisâî, Ya’kûb gibi âlimler tarafından okunmuştur. Diğer tarafta ise kesre harekesiyle okunan (وَأَرْجُلَكُمْ), İbn-i Kesîr, Hamze, Ebû Amr, Şu’be b. Âsım gibi âlimler tarafından okunmuştur. Elbette ki bu kıraat farklılıkları, âlimler arasında doğacak farklı yorumlara da etki edecektir. Bu konuda Süyûtî’nin kitabında, bu âyetteki kıraat farklılıklarına çözüm olarak bir açıklama yaptığı görülmektedir. Ona göre, “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesindeki lam harfinin fath ile ve kesre ile okunmasındaki çözüm, bunları birleştirmektir, yani “جَمَعَ بَيْنَهُمَا”. Çünkü bu durumda “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesinin lam harfinin nasb okunması durumunda “الْعَسَلُ” anlamına gelirken, kesre harekesiyle okunduğunda “مَسْحُ الْخُفِّ” anlamına gelir.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> Mansûrî, *Müşkilü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 156.

<sup>215</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 3/89.

Bu nedenle, Kur'ân'daki farklı kıraatler meselesi, müfessirler arasında Kur'ân'ın içeriğini anlama konusunda farklılıklara yol açmıştır. Bu farklılık, birbirine zıt düşen, çatışan bir ihtilaf olan tenâkuz ihtilâfı değil, tam tersine ihtilaf-ı tenevvüdüdür. Bu şekilde Kur'ân'ın anlamının sürekliliği korunmuş olacaktır.

### 2.3.2. Hakikat ve Mecaz İhtimali

Hakikat ve mecaz ihtimali konuları, Kur'ân âyetlerinde sıkça karşılaşılan meselelerdir. Bu nedenle, Kur'ân'ın bazı âyetleri hakikat, bazıları ise mecaz olarak sınıflandırılır. Genel olarak, hakikat, bir şeyin aslı gibi yorumlanan anlamına gelirken, mecaz, bir şeyin aslı gibi yorumlanmayan anlamına gelir. Mecazi anlam taşıyan âyetlerden biri Hac Sûresi 2. âyette şu şekildedir:

يَوْمَ تَرُؤْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ وَلَٰكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ.

*“Onu göreceğiniz gün, her emzikli kadın emzirmekte olduğu çocuğundan geçer ve her hamile kadın da karnındaki çocuğunu düşürür. İnsanları sarhoş görürsün; halbuki onlar sarhoş degillerdir. Ne var ki Allah'ın azabı çok şiddetlidir.”*

Âyette geçen “سُكَارَىٰ” kelimesi, mecaz anlam içeren bir kelime olarak kabul edilir. Kelimenin genel anlamı, sarhoşluktur. Ancak, Süyûtî'nin *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* kitabında yazdığına göre bu âyette geçen “سُكَارَىٰ” kelimesi gerçek anlamıyla sarhoşluk anlamına gelmez, ancak mecazi bir anlam içerir. Bu nedenle, bu kelime gerçek anlamıyla değil mecaz anlamda yorumlanmalıdır.

### 2.3.3. Muhkem ve Müteşâbih İhtimali

Muhkem ve müteşâbih ihtimali meselesi, özellikle müteşâbih âyetlerin statüsü veya hatta yorumları konusunda âlimler arasında sıkça farklı görüşlere neden olduğu için ulûmü'l-Kur'ân alanında çok ünlü bir konudur. Bu nedenle âlimler arasındaki tartışmalar çok uzundur. Genel olarak, muhkem, açık bir şekilde görünen ve metin içinde hiçbir şüphe olmadığı anlamına gelir, müteşâbih ise anlamı gizli olan bir şey olarak tanımlanır, bu nedenle ne akıl ne de nakil tarafından tam anlaşılabilir.<sup>216</sup>

<sup>216</sup> Muhammed Abdulazim Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: 'Îsâ el-Bâbi'l-Halebî, 1943), 2/272.

Muhkem ve müteşâbih âyetleri konusunda Kur'ân, Âl-i İmrân Sûresi 7. âyette belirtildiği gibi, bu konuda açık bir şekilde bahsetmektedir:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

*“O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.”*

Yukarıdaki âyet açıklamasından, Kur'ân'da bazı âyetlerin muhkem (açık ve net) statüsünde olduğu ve bazı âyetlerin ise müteşâbih (benzerlik taşıyan, anlamı karmaşık) statüsünde olduğu anlaşılabilir. Bazı görüşlere göre, müteşâbih âyetlerin içeriği emir nehiy, helâl, haram gibi hükümleri içermez ve insanların bunları bilmeye ihtiyacı olmadığı ifade edilir.<sup>217</sup>

Müteşâbih âyetler arasında sınıflandırılan Kur'ân âyetlerinden biri Fetih Sûresi'nin 10. âyetinde geçen, Allah'ın elinin tasvir edildiği âyetlerdir:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا.

*“Sana bîat edenler ancak Allah'a bîat etmiş olurlar. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir. Verdiği sözden dönen kendi aleyhine dönmüş olur. Allah'a verdiği sözü yerine getirene, Allah büyük bir mükâfat verecektir.”*

Yukarıdaki âyetin yanı sıra, müteşâbih âyetlere dahil edilen diğer bir âyet, Allah'ın cismi hakkında konuştuğu âyetlerden biridir ve Hûd Sûresi'nin 37. âyetidir. Şu şekildedir:

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ.

<sup>217</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilat Ehli's-Sünne*, thk. Mecdi Bâsellûm (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 306-307.



“Gözetimimiz altında ve vahyimize göre gemiyi yap. Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme. Çünkü onlar suda boğulacaklardır.”

Yukarıda bahsedilen iki örnek âyette açıkça görülmektedir ki, bu âyetlerde “يُدُّ” (Allah’ın eli) ve “بِأَعْيُنِنَا” (gözlerimizle) ifadeleri kullanılmıştır. Dil açısından “يُدُّ” ifadesi Allah’ın eli anlamına gelirken, “بِأَعْيُنِنَا” ifadesi de gözlerimizle anlamına gelmektedir. Bu, Allah’ın bedenine uzuvlara sahip olduğunu ima eder gibi görünse de, bu durum mümkün değildir çünkü Allah, uzuvlardan oluşan yaratıklar gibi değildir. Dolayısıyla, “يُدُّ” ve “بِأَعْيُنِنَا” konusu, “آيَاتُ الصِّفَاتِ الْمُتَشَابِهَةِ” (birbirine benzeyen sıfat âyetleri) kategorisine dahil edilmektedir.<sup>218</sup>

Bu tür müteşâbih sıfat âyetlerini anlama konusundaki tartışmalarda, âlimler iki gruba ayrılmıştır: Selef âlimleri ve Halef âlimleri. Bir yanda, müteşâbih sıfat âyetlerini ele alma konusunda Selef ve Halef âlimleri, genel olarak te’vil yöntemini kullanmada hemfikirdirler. Ancak diğer yandan, bu müteşâbih sıfat âyetlerinin anlamını anlama konusunda Selef âlimleri, genellikle anlamı Allah’a bırakma (تَفْوِضُ إِلَى اللَّهِ) yaklaşımını tercih etmiştir. Halef âlimleri ise, bu âyetlerin anlamını diğer metinlerle uyumlu olacak şekilde daha ayrıntılı bir şekilde tefsir etmeyi tercih etmişlerdir ve bunu Arapça diline uygun bir şekilde yapmayı seçmişlerdir.<sup>219</sup>

#### 2.3.4. Müşterek Lafızlar

Müşterek lafızlar, aynı zamanda Kur’ân’da sıkça bulunan lafızlardır. Müşterek lafızlar, Kur’ân âyetlerinde çeşitli anlamlar içeren bir lafızlar türüdür. Müşterek lafızların doğru anlamını belirlemede müfessirler bazen zorluk yaşayabilirler, bu nedenle bu âyetleri tefsir etme sürecinde farklı tefsirler ortaya çıkabilir. Kur’ân’daki müşterek lafızlar örneği, Bakara Sûresi 228. âyette olduğu gibi şu şekildedir:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَبَعُولَتْهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ  
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah’a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah’ın kendi

<sup>218</sup> Muştafâ Dîb el-Buga - Muhyiddin Dîb Mistû, *el-Vadîh fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* (Dimeşk: Dâr Kelimeti’t-Tayyib, 1998), 123.

<sup>219</sup> Buga - Mistû, *el-Vadîh fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 123.

*rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*

Âyet içerisinde, âlimler “قُرُوءٍ” kelimesinin çeşitli anlamlar içerdiğini düşünmektedirler. Bu nedenle, kelimenin doğru anlamını belirlemek ve anlamını tespit etmek için âlimler arasında farklı görüşler bulunmaktadır. Bu görüş ayrılıkları, örneğin Medine fakihlerinin ve ashab-ı kiramın çoğunluğunun görüşüne göre, “قُرُوءٍ” kelimesinin anlamını “الطُّهُرُ” (iki kan arasında gerçekleşen temizlik dönemi) olarak yorumladıkları açıktır. Bu görüş, İbn Âmir, Zeyd, Âişe Radıyallâhu Anhum, sahabe topluluğu, Medine fakihleri, Mâlik, Şâfiî ve İbn Hanbel gibi âlimlerin görüşüdür. Diğer bir görüşe göre ise, Ali, Ömer, İbn Mes’ûd, Sevrî, İbn Abi Leylâ ve topluluklarının görüşüne göre, “قُرُوءٍ” kelimesi “الْحَيْضُ” (hayız) anlamına gelir. Bu konuda İmam Şâfiî’nin iki görüşünden birine göre de “قُرُوءٍ” kelimesi, hayız döneminden sonraki temizlik dönemini ifade eder.<sup>220</sup> “قُرُوءٍ” kelimesinin bu şekilde anlaşılmasıyla ilgili olarak âlimler arasında farklı görüşler olması doğaldır, çünkü bu kelime çeşitli anlamları içermekte ve müşterek lafızlardan birine dahil edilmektedir.

Yukarıda verilen örneğin yanı sıra, müşterek lafızlarla ilgili başka bir örnek, Yunus Sûresi 106’da bulunan şu âyettir:

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنَ الظَّالِمِينَ

*“Allah’ı bırakıp sana yararı da zararı da olmayan varlıklara tapma; bunu yaparsan, kuşkusuz kendine yazık edenlerden olursun.”*

Bu âyetteki “الظَّالِمِينَ” kelimesi, müşterek lafızlardan birine dahil edilen kelimelerden biridir. Bu, kelimenin genellikle kullanılan yaygın yorum olan zâlim anlamının yanı sıra şirk anlamına da gelebileceği gerçeğine dayanmaktadır. Bu nedenle, âlimlere göre bu kelime genellikle zâlim şeklinde yorumlanmaz, ancak “الظَّالِمِينَ” kelimesi şirk olarak yorumlanır, çünkü şirkten daha büyük bir zulüm yoktur. Bu kelimenin âyette anlamlı olduğu düşünülmüştür, çünkü bu, Lokman Sûresi 13. âyette ifade edilen إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ “Çünkü ortak koşmak elbette büyük bir zulümdür.”

<sup>220</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 2/320.

gerçeği ile örtüşmektedir.<sup>221</sup> Bu nedenle, “الظَّالِمِينَ” kelimesi bu bağlamda şirk olarak yorumlanır ve temel anlamı olan zâlim anlamına gelmez.

### 2.3.5. Lafzın Farklı Anlamları Olması

Kur’ân, güzel bir dil ve seçilmiş kelime düzenlemeleri kullanılarak oluşturulmuş, bu nedenle dilbilim uzmanları bile kalitesini karşılayamaz. Bu durumdan dolayı bazen Kur’ân âyetleri farklı anlamlar içerir, bu da müfessirler için anlaması zor olabilir ve bazen de âyetler arasında bir çelişki olduğunu düşündürebilir. Zerkeşî’nin *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabında bu tür çoklu anlamları ifade etmek için “وَجِبْتَيْنِ” (iki yüz ve iki değerlendirme) terimini kullanmıştır.<sup>222</sup> Bu bağlamda çoklu anlamlara sahip olduğu düşünülen ve diğer âyetlerle çeliştiği düşünülen bir âyetin örneklerinden biri Kâf Sûresi 22 âyeti şu şekildedir:

لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ.

“(Ona) “Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir” (denir.)”

Şûrâ Sûresi 45 şu şekildedir:

وَتَرَاهُمْ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا خَاشِعِينَ مِنَ الدَّلِّ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ.

“Ateşe sunulurken onların zilletten başlarını öne eğmiş, göz ucuyla gizli gizli baktıklarını görürsün. İnananlar da, “İşte asıl ziyana uğrayanlar, kıyamet günü kendilerini ve ailelerini ziyana sokanlardır” diyecekler. İyi bilin ki zâlimler, sürekli bir azâp içindedirler.”

Yukarıdaki iki âyetten, her iki âyetin farklı anlamları nedeniyle görünüşte bu iki âyet arasında çelişki olduğu düşünülen bir örnek, Kâf Sûresi 22. âyetidir. Bu âyette geçen “فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ” ifadesi, “artık bugün gözün keskindir” anlamına gelir, yani görüşünün oldukça keskin olduğu vurgulanmaktadır. Ancak aynı bağlamdaki ikinci âyette aynı durum, “يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ” ifadesi ile “göz ucuyla gizli gizli baktıklarını” şeklinde tasvir edilmektedir. Bu nedenle, zahirde her iki âyet arasında bir çelişki

<sup>221</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Mısır: Mustafa el-Babî'l-Halebî ve Evladih, 1946), 13/163.

<sup>222</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/61.

olabileceği görünmektedir, çünkü birinci âyet “görme” anlamına gelirken, ikinci âyet “göz uçlarıyla bakma” anlamına gelmektedir. Bu durumu ele alırken Zerkeşî, Kutrub’un *فَبَصْرُكَ* ifadesinin maksadının *بِهَا قُوَّةٌ* “ona dair Senin bilgin ve anlayışın güçlüdür.” olduğunu belirttiği bir çözüm sunar. Zerkeşî, bu görüşü güçlendirmek için genel bir Arapça örneği de verir: *بَصَرَ بَكْدًا وَكَدًا*, yani *عَلِمَ*. Çünkü bu örnek, gözün görmesi anlamında değil, bilgi anlamında kullanılmaktadır.<sup>223</sup> Bu nedenle, bu âyetler, Zerkeşî’nin açıkladığı gibi “وَجْهَيْنِ وَاعْتِبَارَيْنِ” (iki yüz ve iki değerlendirme) terimiyle ifade edilen farklı anlam taşıyan âyetler kategorisine dahil edilmiştir.

### 2.3.6. Konu ve Yer Değişikliği

Konu ve yer değişikliği, Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasını zorlaştıran faktörlerden biridir. Konu ve yer değişikliği nedeniyle ortaya çıkan müşkülün bir örneği, kıyamet gününde insanların sorumluluğuyla ilgili olan konulardır. Kur’ân’da anlatılan kıyamet günündeki insan sorumluluğu meselesi hem konu hem de yer bakımından farklı şekillerde ifade edilen bir konudur. Bu farklılık, Kur’ân’ın bazı âyetlerinde sorumluluğun varlığına dair şu şekilde ifade edilir (A’râf Sûresi 7/6):

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ.

“Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız.”

Benzer bir ifadeyle, Kur’ân’ın diğer bir âyetinde de insanların yaptıklarıyla sorgulanacakları belirtilmiştir (Hicr Sûresi 15/92-93):

فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ . عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

“Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız.”

Yukarıdaki iki âyetten açıkça anlaşılmaktadır ki kıyamet günü geldiğinde insanlar dünyada yaptıkları her şeyden sorguya çekileceklerdir. Ancak, diğer taraftan, Rahman Sûresi 55/39’da belirtildiği gibi, kıyamet gününde insanların sorguya çekilmeyeceği ifade edilmiştir:

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ.

<sup>223</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/61.

“İşte o gün ne insana ne cine günahı sorulmayacak.”

Bu nedenle, görülebilir ki bu âyetlerin, yukarıdaki iki âyetle görünüşte çelişen anlamları olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür sorunlar, konu ve yer değişikliğinden kaynaklanan ihtilafların bir örneğidir. Bu âyetlerin çözümüyle ilgili olarak, Zerkeşî’ye göre Hâlimi’nin görüşüne dayanarak, birinci ve ikinci âyetlerin, tevhid ve peygamberin tanınmasıyla ilgili sorular olduğunu, üçüncü âyetin ise şer’i meseleleri ve dallarıyla ilgili soruları içerdiğini belirtir.<sup>224</sup> Bu âyetlerdeki soruların, Beydavî, Hâzin’e göre, tehdit etmek ve köşeye sıkıştırmak (تَوْبِيْحٌ وَتَقْرِيعٌ) “Kınama ve azarlama”) amacını taşıdığını ifade eder.<sup>225</sup>

### 2.3.7. Muhtelif Nevi ve Safhalar

Muhtelif nevi ve safhalar, Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasındaki ihtilafların sebeplerinden biridir. Hz. Adem’in yaratılışı gibi Kur’ân’da geçen muhtelif nevi ve safhalarla ilgili âyetler, insanın ilk yaratılışındaki malzemeleri açıklamaktadır. Ancak Kur’ân’da, insanın yaratılışında kullanılan malzemelerin çok çeşitli olduğu belirtilmiştir, bu malzemeler farklı âyetlerde ve sûrelerde yayılmıştır. Kur’ân’da insanın yaratılışında geçen malzemeler şunlardır:

1. من تُرَابٍ “Topraktan”. Bu âyet, Âl-i İmrân Sûresi 59’da geçmektedir:

إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.

“Şüphesiz Allah katında (yaratılışları bakımından) İsa’nın durumu, Adem’in durumu gibidir: Onu topraktan yarattı. Sonra ona “ol” dedi. O da hemen oluverdi.”

2. مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ “Şekillenmiş balçıktan”. Bu âyet, Hicr Sûresi 26’da geçmektedir:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ

“Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan

<sup>224</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/55.

<sup>225</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turas-’i’l-Arabî, 1418), 3/6; İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*, thk. Muhammed ‘Alî Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 3/64.

yarattık.”

3. مِنْ طِينٍ لَزْبٍ “Yapışkan çamurdan”. Bu âyet, Sâffât Sûresi 11’de geçmektedir:

فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ

“(Ey Muhammed!) Şimdi sen onlara sor: “Kendilerini yaratmak mı daha zor, yoksa yarattığımız diğer şeyleri yaratmak mı? Şüphesiz biz onları yapışkan bir çamurdan yarattık.”

4. مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ “Pişmiş çamur gibi bir balçıktan”. Bu âyet, Rahman Sûresi 14’te geçmektedir:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ

“Allah insanı, pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.”

Yukarıda belirtilen âyetlerin yanı sıra, insanın yaratılışında kullanılan malzemeleri açıklayan diğer âyetler de bulunmaktadır. Kur’ân’daki çeşitli âyetlerde ve sûrelerde geçen insanın yaratılışında kullanılan malzemelerin çeşitliliği, âyetler arasında bir çelişki olduğu izlenimini vermektedir. Bu izlenim, Zerkeşî’ye göre, ifadelerin sadece lafzî olarak değil, aynı zamanda bu ifadelerde bulunan anlam açısından da farklılık gösterdiği için ortaya çıkmaktadır.<sup>226</sup> Bu nedenle, bu muhtelif nevi ve safhalar, Kur’ân’daki ihtilafların bir sebebi haline gelmektedir.

### 2.3.8. Zahirî Mana İle Asıl Mana Farklılığı

Zahirî mana ile asıl mana farklılığı, âyetlerde bulunan zahirî anlam ile asıl anlam arasındaki farklılığı ifade eder. Bu tür bir ihtilafın ortaya çıkması oldukça mümkündür, çünkü genellikle müfessirler, âyetlerde bulunan zahirî anlamı ilk olarak değerlendireceklerdir. Zahirî mana ile asıl mana farklılığına dair meydana gelen ihtilafın bir örneği, Tevbe Sûresi 30. âyette görülmektedir:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَرَبٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ.

<sup>226</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/55.

“Yahudiler, “Üzeyr Allah’ın oğludur” dediler. Hıristiyanlar ise, “İsa Mesih Allah’ın oğludur” dediler. Bu onların ağızlarıyla söyledikleri (gerçeği yansıtmayan) sözleridir. Onların bu sözleri daha önce inkar etmiş kimselerin söylediklerine benziyor. Allah onları kahretsin. Nasıl da haktan çevriliyorlar!

Âyet içinde yer alan ‘فَاتْلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ’ cümlesi, zahiri mana ile asıl mana farklılığına örnek olarak kabul edilir. Bu cümle, zahir anlamıyla açıklanmayan, yani ‘beddua’ olarak adlandırılan bir ifade içerir ve bu nedenle müfessirler tarafından zahir anlamıyla açıklanmaz; bunun yerine, cümlenin anlamını ifade etmek için النَّعْجُوبُ (şaşkınlık) anlamında yorumlanır. Âlimler, bu âyetin zahir anlamının, Arap dilinde nadir rastlanan bir ifade türü olduğunu ve nadir kelam olarak adlandırıldığını değerlendirmişlerdir.<sup>227</sup> Bu nedenle, bu âyet Kur’ân’ın müşkil bölümünün bir parçası haline gelir ve bu sebepten dolayı müfessirler de, âyeti zahir anlamıyla değil, başka bir anlamla tefsir etmişlerdir.

### 2.3.9. Harf-i Cerrin Diğerinin Yerine Kullanılması

Harf-i cerrin diğerinin yerine kullanılması, âyetlerin anlaşılmasında ihtilafın meydana gelmesinin sebeplerinden biridir çünkü kullanılan cer harfi, genellikle alışıldığı gibi değildir. Kur’ân’da bulunan harf-i cerrin diğerinin yerine kullanılması örneklerinden biri, Necm Sûresi 3-4. âyette görüldüğü gibidir:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ.

“O, nefis arzusu ile konuşmaz. (3) (Size okuduğu) Kur’ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir.”

Âyet içerisinde, عَنِ الْهَوَىٰ ifadesinin kullanımı, uzmanlar tarafından yeri olmayan bir kullanım olarak değerlendirilmiştir. İbn Kuteybe bu konuda, âyette geçen عَنِ الْهَوَىٰ ifadesinin aslında بِالْهَوَىٰ olduğunu söylemiş, dolayısıyla عَنِ harfinin ب harfi anlamına geldiğini belirtmiştir. Harf-i cerrin diğerinin yerine kullanılması meselesi sadece Kur’ân’da değil, aynı zamanda Arapça konuşma dilinde de görülebilmektedir. İbnü’l-Enbârî tarafından aktarılan bir örnek, رَمِيَتْ بِالْقَوْسِ عَنِ الْقَوْسِ ifadesidir ki bu ifade, رَمِيَتْ بِالْقَوْسِ anlamına gelir ve burada عَنِ harfi, ب harfinin yerine kullanılmıştır.<sup>228</sup> Harf-i cerrin

<sup>227</sup> Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te’vîl Müşkili’l-Kur’ân*, thk. İbrâhîm Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 275.

<sup>228</sup> İbn Kuteybe, *Te’vîl Müşkili’l-Kur’ân*, 569.

diğerinin yerine kullanılması, sadece عَن harfi ile sınırlı değildir, aynı durum diğer bazı harfler için de geçerlidir.

### 2.3.10. Karşıt Anlamlılıktan Kaynaklanan İhtilâf Sebepleri

Kur’ân’daki karşıt anlam içeren ifadeler, o âyetin diğer âyetlerle çelişkili olduğu izlenimini uyandırabilir. Ancak, bu çelişki genellikle daha derinlemesine analizle çözümlenir. Karşıt anlamlılıktan kaynaklanan ihtilafların nedenlerinden biri, Ra’d Sûresi 28. âyet ve Enfâl Sûresi 2. âyette olduğu gibi durumları içerebilir. Ra’d Sûresi 28. âyet şu şekildedir:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.

*“Onlar, inananlar ve kalpleri Allah’ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”*

Enfâl Sûresi 2. âyet şu şekildedir:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ.

*“Mü’minler ancak o kimselerdir ki; Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir. Onun âyetleri kendilerine okunduğu zaman (bu) onların imanlarını artırır. Onlar sadece Rablerine tevekkül ederler.”*

İki âyetin zahirî olarak incelenmesi ile, birinci âyetin وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ “kalpleri Allah’ı anmakla huzura kavuşanlardır” dediği, yani Allah’ı anmakla huzura kavuşan kişilerin kalplerinin sükûnet bulduğunu ifade ettiği, ikinci âyetin ise إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ “Allah anıldığı zaman kalpleri ürperir” dediği, yani Allah’ın anılmasıyla kalplerin ürperdiğini ifade ettiği için âyetler arasında bir çelişki olduğu açıkça görülmektedir. Bu durum, âyetlerin zıt anlamlar içermesinden kaynaklanan bir ihtilâf olarak değerlendirilebilir. Zerkeşî’nin *el-Burhân* adlı kitabında bu meseleye yaklaşımı, kalbin huzur bulmasıyla ilgili olanın, kişinin ruhunu tevhid ilmiyle dolduranlara ait olduğu ve zıt anlam içeren ifadenin, hidâyetten sapmış ve uzaklaşmış kişilerin kalplerinin ürpermesiyle ilgili olduğu yönündedir.<sup>229</sup> Benzer bir ifadeyle, Şa‘râvî tefsirinde de, her iki âyetin birbiriyle çelişmediğini ifade etmiş ve “وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ” ifadesinin, insanların her işlerinde Allah’ın haklarına en iyi şekilde riâyet ettiği

<sup>229</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/61-62.



durumları ifade ettiğini belirtmiştir. Diğer yandan “إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ” ifadesi, insanların Allah’ın yolundan saparak kendi nefesine zarar verenleri ifade eder.<sup>230</sup> Bu açıklamalar doğrultusunda, yukarıdaki iki âyetin anlamları arasında zahirî bir çelişki olmadığı sonucuna varılabilir.

#### 2.4. Âyetlerdeki İşkâli Giderme Yolları

Kur’ân âyetlerinde ortaya çıkan zorlukların çözümü veya çıkış yolu hakkında, âlimler en iyi çözümleri sunmuşlardır, böylece zahiri olarak çelişki içeren âyetler en iyi şekilde çözülmüş ve daha fazla çelişki içermez hale gelmiştir. Zerkeşî ve Süyûtî’nin kitaplarında belirttikleri üzere, işkâli giderme yolları üç yöntemdir: Birincisi, cem yöntemiyle; ikincisi, nesh yöntemiyle; ve üçüncüsü, tercih yöntemiyle.<sup>231</sup> Mükri’nin kitabında da belirtildiği gibi, alimlerin, çelişen nasslara çözüm sunma yöntemleri üçtür: İlk olarak cem, ikinci olarak nesh ve üçüncü olarak tercih. Ayrıca, bu üç yöntemin sırayla uygulanması gerektiğini de belirtmiştir.<sup>232</sup>

Yukarıdaki görüşün yanı sıra, müşkil âyetlerin daha detaylı açıklamasıyla ilgili olarak, Abdülvehhâb Hallâf da eserinde bu konuyu açıklamıştır. Kitabında, bu müşkilatın çözümüne dair beşinci prensibi ele aldığı bölümde ( الفَاعِدَةُ الْخَامِسَةُ: فِي التَّعَارُضِ ) وَالتَّرْجِيحِ وَالتَّنْزِيحِ şu şekilde açıklama yapmaktadır:

إِذَا تَعَارَضَ النَّصَّانِ ظَاهِرًا وَجَبَ الْبَحْثُ وَالْإِجْتِهَادُ فِي الْجَمْعِ وَالتَّوْفِيقِ بَيْنَهُمَا بِطَرِيقٍ صَحِيحٍ مِنْ طُرُقِ الْجَمْعِ وَالتَّوْفِيقِ ، فَإِنْ لَمْ يُمَكَّنْ وَجَبَ الْبَحْثُ وَالْإِجْتِهَادُ فِي تَرْجِيحِ أَحَدِهِمَا بِطَرِيقِ التَّرْجِيحِ ، فَإِنْ لَمْ يُمَكَّنْ هَذَا وَلَا ذَلِكَ وَعَلِمَ تَارِيخُ وَرُودِهِمَا كَانَ اللَّاحِقُ مِنْهُمَا نَاسِخًا لِلسَّابِقِ ، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ تَارِيخُ وَرُودِهِمَا تَوَقَّفَ عَنِ الْعَمَلِ بِهِمَا.<sup>233</sup>

*“Eğer iki metin birbiriyle çelişiyor gibi görünüyorsa, geçerli bir Cem ve Teyfik yöntemiyle onları Cem ve Teyfik için araştırmak ve çabalamak farzdır. Eğer bu mümkün değilse, o zaman tercih yöntemiyle birini tercih etmek için araştırmak ve çabalamak gerekir. Eğer şu veya bu mümkün olmazsa ve bunların vuku bulunduğu tarih biliniyorsa, sonraki gelen öncekini nesheder. Ve teslim alındıkları tarihi bilmiyorsa, onlarla çalışmayı bırakırdı (Tesâkut).”*

<sup>230</sup> Muhammed Mütevelli Şa’râvî, *Tefsîru’ş Şa’râvî* (Mısır: Metâbi’u Aḥbâri’l-Yevm, 1991), 4570.

<sup>231</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/48; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/89.

<sup>232</sup> Mükri, *el-Aḥâdişu’l-Müşkiletu’l-Vâride fi Tefsîri’l-Kur’ân*, 41.

<sup>233</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlm Usûlü’l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri’ül-İslami* (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1996), 214.

Abdülvehhâb Hallâf'ın beşinci prensibinde, Kur'ân âyetlerinde görülen çelişkileri çözenin üç aşamasını açıkladığı belirtilmiştir. Sunduğu çözümler şunlardır: İlk aşama, Cem ve Tevfik'tir. Bu aşama başarısız olursa, ikinci aşama olan tercih uygulanabilir. Tercih de çözüm getirmezse, üçüncü aşama olan nesh uygulanabilir, ancak bu durumda âyetin nazil olduğu tarihin bilinmesi şarttır. Eğer tüm bu yöntemlerle çelişen âyetleri çözmek mümkün değilse, Abdülvehhâb Hallâf'ın kitabında önerdiği son çözüm tevakkuf'tur (Tesâkut), yani o âyeti terk etmek ve uygulamamaktır. Bu üç çözüm yönteminin açıklamaları ayrıntılı olarak aşağıda verilecektir.

#### 2.4.1. Cem ve Tevfik

Cem ve tevfik, âlimlerin, Kur'ân âyetleriyle karşılaştığında görünürde çelişki içinde olanları çözmek için kullandığı bir yöntemdir. Dil açısından, cem, ayrı veya farklı olan şeylerin bir araya gelmesi olarak tanımlanabilir.<sup>234</sup> Tevfik ise dil açısından, iki şey arasındaki uyumu ifade eden bir kelimedir.<sup>235</sup>

Cem ve tevfik yönteminin Kur'ân âyetlerindeki görünürdeki çelişkileri nasıl çözdüğünü anlamak için, Abdülvehhâb Hallâf'ın, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami* adlı kitabında belirttiği üç yöntem vardır. Cem ve tevfik'in uygulanması için kullanılan bu üç yöntem şunlardır: İlk olarak te'vil, ikinci olarak tahsîs, ve üçüncü olarak takyîd.<sup>236</sup> Bu üç cem ve tevfik yönteminin daha detaylı açıklamaları aşağıda verilmiştir.

#### 1. Te'vil

Te'vil, Kur'ân âyetlerinin birbiriyle çeliştiği görünen durumları çözme konusunda kullanılan cem ve tevfik metodunun bir parçasıdır. Dil anlamında, te'vil, aslına dönmek için yapılan bir çabadır.<sup>237</sup> Bu, zahirinde çelişki içinde olan bir nass veya Kur'ân âyeti üzerindeki zahir anlamın çevrilmesiyle gerçekleştirilir.<sup>238</sup> Bu te'vil, hemen hemen aynı amaçla, râcih anlamdan mercûh anlama yönelik bir anlam kayması olarak da tanımlanabilir, çünkü bunu destekleyen bir sebep vardır.<sup>239</sup> Görünen çelişki içinde

<sup>234</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 678.

<sup>235</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cem Meķâyisi'l-Luĝa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979), 6/43.

<sup>236</sup> Hallâf, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami*, 216.

<sup>237</sup> Kattân, *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 217.

<sup>238</sup> Hallâf, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami*, 216; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/150.

<sup>239</sup> Kattân, *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 218.

olan bir nassın zahiri anlamından sapmasıyla, ilgili âyet diğer âyetle uyumlu hale gelir ve çelişki ortadan kalkar.

Müşkil âyetleri anlamada kullanılan bir te'vil örneği, Hadîd Sûresi 57/4'te geçen “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ” âyetinin maksadını anlamaktır. Bu âyeti anlamak için alimler doğrudan zahiri anlamı kullanmazlar, ancak onu “بِعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ” (Onun bilgi ve gücü ile),<sup>240</sup> “بِقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ وَعِلْمِهِ” (Onun gücü, yetkisi ve bilgisi ile) gibi manalarla yorumlarlar.<sup>241</sup>

## 2. Tahsîs

Tahsis, cem ve tevfiik yönteminin karşıt âyetlerle karşılaşıldığında uygulanabilen ikinci bir yöntemidir. Dil açısından, tahsis, ifradesinin bir kısmını sınırlamak için kullanılan bir terimdir. Bu tahsisin belirlenmesinde kullanılan delillere “muhassıs” denir.<sup>242</sup> Tahsis, çelişen bir âyeti özel hale getirerek bir âyetin genel statüsünü (âyetin genel içeriği) bir diğerinin özel statüsünü (âyetin özel içeriği) haline getirmeyi amaçlar.<sup>243</sup> Böylece, âyette görünen çelişki çözülebilir hale gelir. Tahsis edilen âyetlerden bir örnek, Bakara Sûresi 228. âyettir:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ  
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

*“Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. Eğer Allah'a ve ahiret gününe inanıyorlarsa, Allah'ın kendi rahimlerinde yarattığını gizlemeleri onlara helâl olmaz. Kocaları bu süre içinde barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler. Kadınların, yükümlülükleri kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece farkı vardır. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”*

<sup>240</sup> Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdürezzak Mehdi (Beyrut: Dar'ul Kutub'il-İlmiyye, 1422), 1396; İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed 'Alî Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 4/247; Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhtî fi't-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 10/101; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî, *Garaibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkan*, (Beyrut: Dâru'l Kutûbul İlmiyye, 1996), 6/253; Ebu'l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 8/39.

<sup>241</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâr'ul-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 20/237.

<sup>242</sup> Abdülkerim Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 310.

<sup>243</sup> Hallâf, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami*, 216.

Bakara âyet 228, genel olarak iddetin yükümlülüklerini açıklayan bir âyettir. Bu genel hüküm, boşanma meselelerine hem dühûl öncesi hem de dühûl sonrası uygulanır. Bakara âyet 228'deki genel mesele daha sonra özel bir hükme tabi tutulur, çünkü bu mesele, Ahzâb Sûresi 49. âyet tarafından özel bir şekilde ele alınır ve dühûl öncesi boşanma durumunun iddet süresinin olmadığını açıklar.<sup>244</sup> Ahzâb âyet 49 ise şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَنْعُوهُنَّ وَسَرَخُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا.

*“Ey iman edenler! Mü'min kadınları nikahlayıp, sonra onlara dokunmadan (cinsel ilişkide bulunmadan) kendilerini boşadığınızda, onlar üzerinde sizin sayacağınız bir iddet hakkınız yoktur. Bu durumda onlara mut'a verin ve kendilerini güzel bir şekilde bırakın.”*

Bu nedenle, Bakara Sûresi 228. âyetindeki iddet hükmü, başlangıçta genel bir iddet olarak belirtilmiş olup, bu hüküm, özellikle Ahzâb Sûresi 49. âyette bulunan açıklamalarla özelleştirilmiştir.<sup>245</sup> Bu durum, yukarıdaki iki âyetle ilgili olan iddet meseleleriyle ilgili olarak mevcut olan hukuki hükümleri daha da netleştirmektedir.

### 3. Takyîd

Takyîd, cem ve tevfik metodunun açıkça çelişen âyetlere uygulanabilen üçüncü yöntemidir. Bu uygulama, bir âyeti mukayyed (belirli bir duruma bağlı) hale getirerek diğerini mutlak hale getirme yoluyla gerçekleştirilir. Bu sayede, söz konusu âyette görünen çelişki de çözülebilir.<sup>246</sup>

Takyîd hakkındaki açıklama, mutlak ile sıkı bir ilişkiye sahiptir. Bu nedenle, takyîd, hem Kur'ân âyetlerini özel olarak anlama hem de Arapça metinleri genel olarak anlama konularında mutlak ile bir çift oluşturur. Genel olarak, mutlakın anlamı, bir şeyi takyîd olmaksızın bir şeye işaret eden bir durumu ifade eder. Başka bir deyişle, mutlak bir ifade, bir şeyin tüm türlerini içerdiği söylenir. Mücâdele Sûresi 3. âyette olduğu gibi mutlak bir ifade örneği ise şu şekildedir:

<sup>244</sup> Muhammed Muştâfâ Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhil-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Heyr, 2006), 414.

<sup>245</sup> Muhammed Muştâfâ Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhil-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Heyr, 2006), 414.

<sup>246</sup> Hallâf, *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami*, 216.

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا ذَلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

“Kadınlarından zihar yaparak ayrılıp sonra da söylediklerinden dönecek olanlar, eşleriyle birbirlerine dokunmadan önce, bir köle azat etmelidirler. İşte bu hüküm ile size öğüt veriliyor. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”

“bir köle azat etmelidirler” ifadesinde bulunan “رَقَبَةٍ” kelimesi, iki anlam içeren mutlak bir kelimedir çünkü bu kelime, mümin bir köle veya kâfir bir köle anlamına gelebilir. Bu durum, “رَقَبَةٍ” kelimesinin mümin veya kâfir bir “رَقَبَةٍ” ile ilişkilendirilmediği için meydana gelir.<sup>247</sup> Bu nedenle, âlimler bu kelimeyi mutlak bir kelime olarak anlamışlardır. Öte yandan, mukayyed (takyîd) kelimesinin anlamı, bir şeyin belirli bir şeyi göstermesidir, takyîd olduğunda. Örneğin, Nisâ Sûresi 92. âyette olduğu gibi:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدْيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışlamadıkları sürece ailesine diyet ödemesi gerekir. (Öldürülen kimse) mü'min olur ve düşmanınız olan bir topluluktan bulunursa, mü'min bir köle azad etmek gerekir. Eğer sizinle kendileri arasında antlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkan bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ardarda oruç tutması gerekir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

Âyetteki vurgu takyîd üzerinde, فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ifadesinde bulunan “مُؤْمِنَةٍ” kelimesindedir. Bu âyette, “رَقَبَةٍ” kelimesi “مُؤْمِنَةٍ” ile takyîd edilmiştir.<sup>248</sup> Bu nedenle bu âyette ifade edilen “رَقَبَةٍ” kâfir bir köle değil, mümin bir köle anlamına gelmektedir.

<sup>247</sup> Ma‘bed, Nefahât min ‘Ulûmi’l-Kur‘ân ‘alâ Tarîkati’s-Suâl ve’l-Cevâb, 103.

<sup>248</sup> Ma‘bed, Nefahât min ‘Ulûmi’l-Kur‘ân ‘alâ Tarîkati’s-Suâl ve’l-Cevâb, 103.

### 2.4.2. Tercih

Dil açısından tercih kelimesi, التَّمْيِيلُ (eğilim), التَّغْلِيْبُ (üstünlük),<sup>249</sup> رَزَانَةٌ (ağırlaşmak) ve زِيَانَةٌ (artırmak) anlamlarına gelir.<sup>250</sup> İslam hukuku teriminde ise tercih, çoğu âlim tarafından, zıt durumdaki bir konuya dayanan düşünce gücü olarak tanımlanır.<sup>251</sup> Ayrıca tercih, müctehidin çelişkili durumlar arasında gösterdiği üstünlüğün bir yüzdesi olarak da tanımlanır, bu da ilkinin diğerine tercih etmeyi daha uygun hale getirir.<sup>252</sup> Bazı alimler tercihi şu şekilde tanımlar:

تَقْوِيَةُ أَحَدِ الْأَقْوَالِ فِي تَفْسِيرِ الْآيَةِ لِذَلِيلٍ أَوْ قَاعِدَةٍ تُقَوِّئِهِ، أَوْ لِتَضْعِيفِ أَوْ رَدِّ مَا سِوَاهُ.

“Âyetin tefsirindeki ifadelerden birini, onu güçlendiren bir delil veya kural nedeniyle güçlendirmek veya diğerlerini zayıflatmak veya reddetmek.”<sup>253</sup>

Tercih metodu, görünüşte çelişkili olan âyetleri çözme yöntemlerinden biridir. Bu tercih metodunu uygulamanın yollarıyla ilgili olarak, Vehbe ez-Zuhaylî'nin *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî* adlı kitabında, tercih metodunu uygulamanın birkaç yolunun olduğunu ifade etmektedir. Vehbe ez-Zuhaylî tarafından açıklanan tercih metodunu uygulamanın yolları şu şekildedir:

1. Sened açısından. Yani hadis metinlerini gözden geçirerek yapılan tercih.
2. Metin açısından. Yani metinlere dayanarak yapılan tercih. Burada kitabın, sünnetin, icmanın içeriğinin; emir, yasak, genel, özel gibi konularda incelenmesi kastedilmektedir.
3. Hukuk veya medlul açısından.
4. Dış faktörlerin etkisiyle. Burada dış faktörlerden biri, örneğin Medine âlimlerinin, Halifelerin ve bazı Müslümanların uyguladığı delil önceliklendirme durumudur.<sup>254</sup>

Görünüşte çelişen âyetlere çözüm olarak tercih uygulamalarıyla ilgili hükümler konusunda, Abdülkerim Zeydân'ın *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh* adlı eserinde belirttiğine göre, müctehidlerin tercih uygulamalarını gerçekleştirmek için kullandıkları birkaç

<sup>249</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1185-1186.

<sup>250</sup> İbn Fâris, *Mu'cem Meğâyisi'l-Luğa*, 2/489.

<sup>251</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1185-1186.

<sup>252</sup> Muhammed İbrâhim Muhammed el-Hefnâvî, *et-Te'ârûz ve't-Tercîh 'inde'l-Usûliyyîn ve Eserühümâ fî'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Riyad: Dâru'l-Vefâ, 1987), 282.

<sup>253</sup> Hüseyin bin Ali bin Hüseyin el-Harbi, *Kavaidü't-tercih inde'l-müfessirin: Dirase Nazariyye Tatbikiye* (Riyad: Daru'l-Kasım, 1996), 35.

<sup>254</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1188-1199.

yöntem bulunmaktadır. Âlimlerin tercih uygulamasındaki bir yöntem ise şöyledir: Eğer bir âyetin nassı (net ifadesi) ile zahir (açık anlamı) arasında bir çelişki ortaya çıkarsa, âlimler bu durumda nassı zahirden daha fazla tercih eder, çünkü nass, zahirden daha ağırlıklıdır (يُرَجَّحُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ “metin görülene tercih edilir”). Bu ilkenin bir örneği, Nisâ Sûresi 24. âyet ile Nisâ Sûresi 3. âyet arasında meydana gelen durumdur.<sup>255</sup>

1) Nisâ Sûresi 24. âyeti:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُجِّلَ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا.

“(Savaş esiri olarak) sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı. (Bunlar) üzerinize Allah’ın emri olarak yazılmıştır. Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla (mehirlerini verip) istemeniz size helâl kılındı. Onlardan (nikahlanıp) faydalanmanıza karşılık sabit bir hak olarak kendilerine mehirlerini verin. Mehir belirlendikten sonra, onunla ilgili olarak uzlaştığınız şeyler konusunda size günah yoktur. Şüphesiz ki Allah (her şeyi) hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

2) Nisâ Sûresi 3. âyeti:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا.

“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”

Her iki âyetten görülebileceği üzere, aralarındaki çelişki Nisâ Sûresi 24. âyette فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ ifadesiyle açıkça belirtilen, 4’ten fazla evliliğin müsaade edildiğini gösteren zahiri anlamıyla ilgilidir. Ancak Nisâ Sûresi 3. âyette مَنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ ifadesiyle, 4’ten fazla evliliğin müsaade edilmediği belirtilmektedir.

<sup>255</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, 394.

Dolayısıyla Nisâ Sûresi 24. âyetinin zahiri anlamıyla Nisâ Sûresi 3. âyetinin nassı arasında anlam bakımından bir çelişki meydana gelmiştir. Bu durumda, zahiri anlam yerine nass'a öncelik verilir. Bu nedenle, 4'ten fazla evlenmek caiz değildir.<sup>256</sup>

### 2.4.3. Nesh

Nesh, âlimlerin görünüşte çelişen âyetleri çözme yöntemlerinden biridir. Dil açısından nesh, الإزالة (kaldırma), التَّبْدِيلُ (değiştirme), التَّحْوِيلُ (dönüştürme) ve النَّقْلُ (taşıma) olarak tanımlanır.<sup>257</sup> Zerkeşî ve Süyûtî'nin kitaplarında da, nesh kavramı bazen Hac Sûresi 52. âyette olduğu gibi (فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) (kaldırma) anlamında, bazen de Nahl Sûresi 101. âyette olduğu gibi (وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ) (değiştirme) anlamında yorumlanır. Bazı durumlarda ise "التَّحْوِيلُ" (dönüştürme) ve "النَّقْلُ" (taşıma) anlamlarında da yorumlanabilir.<sup>258</sup> Dil konusunda, Fîrûzâbâdî'nin kitabında neshin ازالة شَيْءٍ بِشَيْءٍ يَتَعَقَّبُهُ , كَنَسَخِ الشَّمْسِ الظَّلَّ "Güneşin gölgenin yerini alması gibi, bir şeyin onu takip eden bir şey tarafından ortadan kaldırılması" olduğunu belirttiği de vardır.<sup>259</sup> Neshin terminolojik anlamı hakkında birçok âlimin açıklamaları bulunmaktadır. Kattân'a göre nesh, رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِخَطَابٍ شَرْعِيٍّ "Şer'i hükmün şer'i bir hüküm ile kaldırılması"dır.<sup>260</sup> Bu tanımın yanı sıra, nesh tanımı neredeyse aynı şekilde diğer âlimler tarafından da tanımlanır, yani رَفْعُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ بِدَلِيلٍ شَرْعِيٍّ "şer'i delil kullanarak şer'i hükmü kaldırmak". Bu tanım, âlimler arasında ünlü olan bir tanımdır.<sup>261</sup>

Nesh-mensûh teriminin açıklamasıyla ilgili olarak, Kur'an'da nesh-mensûh terimini açıkça belirten âyetlerden biri Bakara Suresi'nin 106. âyetidir.

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

"Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye hakkıyla yettiğini bilmez misin?"

<sup>256</sup> Zeydân, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*, 394.

<sup>257</sup> Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 250-260.

<sup>258</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2/29; Süyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 3/59.

<sup>259</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Beşâiru Zevi't-Temyîz fî Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. (Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005), 5/44.

<sup>260</sup> Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 223-224.

<sup>261</sup> Sâlih, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 261; Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, 2/176; Alî, *et-Ta'rifât*, 202.



Quraish Shihab, bu âyeti anlamak için, âyetin önceki âyetlerle hala bağlantılı olduğunu ve bu nedenle Yahudi halkının dinlerinin, Hz. Muhammed'in dini geldiğinde iptal edilmesinin mümkün olmadığını düşündüklerini açıkladı. Quraish Shihab'a göre, âlimler bu âyeti anlama konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bazı âlimler bu âyeti, Kur'ân'daki nesh-mensûh kavramı olarak anlarlar, bu yüzden bazı âyetlerin nesh olduğunu ve bazı âyetlerin mensûh olduğunu düşünürler. Örneğin, içki içmenin hukuku başlangıçta izinliydi (Nahl Sûresi 16/67 ve Bakara Sûresi 2/219'da açıklandığı gibi), ancak namaz vakti yaklaştığında yasaklandı (Nisâ Sûresi 4/43'te açıklandığı gibi), daha sonra Mâide Sûresi 5/90'da tamamen yasaklandı. Ayrıca, Quraish Shihab, nesh-mensûhü reddeden bir görüşü de açıklarlar. Onlara göre, bir âyetteki hüküm iptal edilmez, ancak koşullar değiştiğinde hüküm uygulanabilir ve bu hüküm, ilgili âyet indiğindeki koşullarla benzer bir durumla karşılaşıldığında geçerli olacaktır.<sup>262</sup> Bu konuda, Quraish Shihab ikinci görüşe daha eğilimlidir çünkü ona göre Kur'ân'daki tüm âyetler temelde geçerlidir. Bu nedenle, belirli bir zamanda geçerli olmayan âyetler, ilgili kişinin koşullarıyla uyumlu olduğunda yine de geçerli olacaktır.<sup>263</sup>

Nesh-mensûhü kabul eden âlimler için, Kur'ân âyetlerinde neshin uygulanmasında bazı şartlar belirlemişlerdir. Neshin uygulanabilmesi için bazı koşulların olması gerektiğini belirten âlimlerin bazı şartları şunlardır: İlk olarak, mensûh olan hükmü şeriata uygun olmalıdır. İkinci olarak, hükme son veren delil, mensûh olan hükmün en son gelen şer'î hükümden olmalıdır. Üçüncü olarak, mensûh olan delil belirli bir zamanla sınırlı olmamalıdır. Çünkü zamanla sınırlı ise, hüküm zamanın sona ermesiyle sona erecektir ve bu tür bir durum mensûh kategorisine girmez.<sup>264</sup>

Böylece nesh-mensûh hakkındaki bilgi son derece önemli bir bilgidir. Nesh ve mensûh âyetleri hakkında bilgi edinmek için âlimler, bu âyetlerin nesh-mensûh kategorisine dahil olup olmadığını belirlemek için en az 3 yol olduğunu söylerler. Birincisi, Sahih nakil üzerine dayanarak, İkincisi, âlimlerin icma kararına dayanarak, ve Üçüncüsü, âyetlerin tarihsel (tarihî) bilgisine dayanarakdır.<sup>265</sup>

<sup>262</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/289.

<sup>263</sup> Rosihon Anwar, *Ulum al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka Setia, 2013), 172-173.

<sup>264</sup> Kattân, *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 223.

<sup>265</sup> Kattân, *Mebâhiş fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 225-226.

#### 2.4.4. Tesâkut (Tevakkuf)

Tesâkut, görünüşte çelişen nassları uzlaştırmak için kullanılan son yöntemdir. Âlimler, tesâkut (تَسَاكُطٌ) teriminin anlamını şu şekilde değerlendirmektedir: İki zıt delilin çözümlenemediği durumda, bu çelişen deliller ihmal edilir veya hüküm belirleme sürecinde kullanılmaz. Bu tür bir durumda müçtehidler, hüküm belirleme aşamasında kullanılmayan, çelişen delilleri atlayarak başka deliller kullanarak hüküm tesis ederler. Başka deliller kullanma aşamasında uygun olan diğer delillerin kullanım sıralamasını belirleme formülü şu şekildedir:

1. Birinci aşama: Eğer 2 âyet arasında bir çelişki meydana gelirse, başka bir delil olarak Hadis kullanılır.
2. İkinci aşama: Eğer 2 hadis arasında bir çelişki meydana gelirse, başka bir delil olarak Sahabi sözleri veya Kıyas kullanılır.<sup>266</sup>

Âlimler tarafından yapılan tesâkut uygulamasının bir örneği, görünüşte çelişen Kur'ân âyetleriyle karşılaşıldığında Meâric Sûresi 70/4 ve Secde Sûresi 32/5'te uygulanmıştır.

Meâric Sûresi 70/4:

تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ.

*“Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”*

Secde 32/5:

يُنْبِئُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ

*“Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür. Sonra bu işler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde ona yükselir.”*

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, bir adam Secde Sûresi 32/5 ve Meâric Sûresi 70/4 hakkında İbn Abbas'a sordu. Bunun üzerine İbn Abbas, هُمَا يَوْمَانِ ذَكَرَهُمَا اللَّهُ فِي الْقُرْآنِ, الله أعلمُ بهما وأكره أن أقولَ في كتابِ الله بما لا أعلمُ *“İkisi de Allah'ın Kitabında bahsedilen iki*

<sup>266</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1179; Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhil-İslâmî*, 414.

*gündür, Allah onlar hakkında daha iyi bilir. Bilmediğim bir konuda Allah'ın Kitabı'nda bir şey söylemeyi istemiyorum.” şeklinde cevap verdi.<sup>267</sup>*

Genel olarak, nass arasındaki çatışma sorunlarına karşı, Vehbe Zuhaylî'nin *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî* adlı kitabında belirttiğine göre, müçtehidlerin nass teâruzuna karşı başa çıkma konusunda iki metot bulunmaktadır. Bu, müçtehidlerin nass teâruz sorunlarına yaklaşımını ifade eden iki metodun “Hanefî metodu” (طَرِيقُ الْحَنَفِيَّةِ) ve “Şâfiî metodu” (طَرِيقُ الشَّافِعِيَّةِ) olduğu söylenir. Bu iki metot genel hatlarıyla birbirine oldukça benzerdir.

Hanefî metodu, teâruzun, hem şeriat nassları arasında hem de şeriat dışı deliller arasında meydana geldiği durumları ele alırken yapılan adımları sunmaktadır. Hanefî metodu çerçevesinde müçtehidin, şeriat nassları arasında teâruz meydana geldiğinde uyguladığı dört adım vardır ve bu adımlar, aşama aşama ve sırayla uygulanması gereken adımlardır. Bahsedilen dört adım şunlardır:

1. Nesh,
2. Tercih
3. Cem ve Tevfik
4. Tesâkut.<sup>268</sup>

Bu dört metot, şeriat nasslarının görünüşte birbiriyle çeliştiği durumlarda düzenli bir şekilde uygulanmalıdır. Şâyet şeriat dışı deliller arasında bir çatışma meydana gelirse, Zuhaylî'nin belirttiği üzere, müçtehidler bu delil çatışmasını çözmek için tercih metodunu kullanmalıdır.<sup>269</sup>

Zuhaylî'nin teâruz sorunlarını çözme konusundaki ikinci yöntemi Şâfiî metotudur. Şâfiî metodu içinde teâruz sorunlarını çözenin iki şekli vardır, Hanefî metodu gibi. İlk olarak, çelişen delillerin kıyas kaynaklı deliller olduğu durumda çözüm, bu kıyas'lardan birini tercih etmektir.<sup>270</sup> Bu durumda hem Şâfiî metodu hem de Hanefî metodu aynıdır, çünkü her iki metot da çelişen kıyas delillerine çözüm olarak sadece tercihi önerir. İkinci olarak, çelişen iki nass delili olduğunda, Şâfiî metodu çözümü şu adımlarla gerçekleştirir:

<sup>267</sup> Ebû Ca'fer ibn Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil Âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve İslamiyye, 2001), 254.

<sup>268</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1176-1179.

<sup>269</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1180.

<sup>270</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1180.

1. Cem ve Tevfik
2. Tercih
3. Nesh
4. Tesâkut.<sup>271</sup>

Yukarıdaki açıklamadan anlaşılacağı gibi, Şâfiî metodu ve Hanefî metodu, teâruzun hem şeriata uygun deliller hem de şariat dışı deliller üzerinde gerçekleştiği durumlarda benzer bir çözüm sunarlar. Bu benzerlik, her iki metodunda şariat dışı delillerde teâruz olduğunda sadece tercihi kullanmaları ve şariat delillerinde teâruz olduğunda cem ve tevfik, tercih, nesh ve tesâkut'u kullanmalarıdır. Ancak, Şâfiî metodu ve Hanefî metodu arasındaki fark, bu dört aşamanın sıralanmasındadır. Şâfiî metoda göre sıralama önce cem ve tevfik, ardından tercih, sonra nesh ve en son tesâkut'tur. Oysa Hanefî metoda göre sıralama önce nesh, ardından tercih, sonra cem ve tevfik ve en son tesâkut'tur.

Vehbe Zuhaylî tarafından açıklanan Hanefî metod ve Şâfiî metod, Zerkeşî, Süyûtî ve Mükri tarafından açıklanan sayı ve sıralamadan farklıdır. Bu üç âlim tarafından sadece 3 yöntem sunulur ve bu yöntemlerin sıralaması cem, nesh ve tercihi içerir.<sup>272</sup> Bu nedenle, bu görüş, Vehbe Zuhaylî'nin yukarıda belirttiği sayı ve sıralamadan farklıdır.

### 2.5. Kur'ân'da Hakiki Manada Tenâkuz Olmadığının Delilleri

Mantıksal olarak, Kur'ân'daki çelişki, aklın sağduyusu tarafından kabul edilemez çünkü Kur'ân, Hz. Muhammed'e indirilmiş olan Allah'ın kelmadır. Bu kelam o kadar özel bir özelliğe sahiptir ki her bir kelimesi mucize içerir, okunması ibadet olarak sayılır, mütevatir bir şekilde indirilmiştir, mushaf'ta yazılıdır ve Fâtiha Sûresinden başlayarak en son Nisâ Sûresine kadar yazmıştır.<sup>273</sup> Kur'ân'ın kendi mucizevi doğası gereği ne insanlar ne de cinler, hatta insanlar ve cinler bir araya gelse dahi Kur'ân'a bir rakip oluşturmaya güç yetiremeyecekleridir.<sup>274</sup> Bu nedenle, Kur'ân, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin bir kanıtı olarak ve Allah'tan gelen bir vahiy olarak içinde çelişki olması mümkün olmayan bir mucizedir.

<sup>271</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 1182-1184.

<sup>272</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/48; Süyûtî, *el-İtkân*, 3/89; Mükri, *el-Ahâdisu'l-Müşkiletu'l-Vâride fi Tefsiri'l-Kur'ân*, 41.

<sup>273</sup> Muhammed Muhammed ebu Şehbe, *el-Medhal li Diraseti'l-Kur'âni'l-Kerim* (Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987), 19.

<sup>274</sup> *el-İsrâ*, 17/88.

Kur'ân'daki çelişkisizlik, sadece akılla kanıtlanabilir olmasının yanı sıra, Kur'ân'da açıkça çelişki olmadığını ifade eden birkaç âyet de bulunmaktadır. Kur'ân'da çelişki olmadığını açıkça belirten âyetlerden bazıları, Nisâ Sûresi 82. âyet, Fussilet Sûresi 42. âyet, Kehf Sûresi 1. âyet ve Zümer Sûresi 28. âyet'te bulunmaktadır. Bu âyetler Kur'ân'da herhangi bir ihtilaf olmadığını doğrudan ifade eder, ancak bahsedilen ihtilaf aynı zamanda tenâkuz bakımından da ihtilafı içerir, bu nedenle bu âyetler tenâkuz veya müşkil delili olarak da kullanılır. Bu âyetlerle ilgili daha ayrıntılı açıklamalar aşağıda verilecektir.

### 1. Nisâ Sûresi'nin 82. âyeti

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا.

*“Hâlâ Kur'ân'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”*

Açıkça ifade edildiği üzere, bu âyet, Kur'ân'da çelişki olamayacağını vurgular, çünkü Kur'ân, Allah'tan gelmektedir. Eğer Kur'ân Allah'ın tarafından gelmiyorsa, gerçekten de birçok ihtilaf olacaktır. Bu nedenle Allah, Kur'ân'ın kelamını düşünme emri vermiştir: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ. Bu âyetteki ilk emir, Kur'ân'da herhangi bir ihtilaf olmadığını görmek için düşünme emridir.

Dil açısından incelendiğinde, Cürçânî'nin *et-Ta'rîfât* kitabına göre, tedebbür kelimesini şöyle tanımlamaktadır: قَرِيبٌ مِنَ التَّفَكُّرِ, yani neredeyse tefekkür (düşünce) ile aynı anlama gelen bir şey. Daha da ileri giderek, Cürçânî, tedebbür kelimesinin anlamının tefekkür anlamına yakın olmasının nedeninin tefekkürun تَصَرُّفُ الْقَلْبِ بِالنَّظْرِ فِي الدَّلِيلِ “kalbin delili görmekle hareket etmesi” olduğunu ve tedebbürün anlamının ise تَصَرُّفُهُ بِالنَّظْرِ فِي الْعَوَاقِبِ “kalbin sonuçları görmekle hareket etmesi” olduğunu söylüyor.<sup>275</sup> Bu anlamla, tedebbürün anlamı gerçekten tefekkür anlamına yakın. Benzer bir anlamı, İbnü'l-Cevzî'nin *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* adlı kitabında ez-Zeccâc tarafından ortaya konulan bir tanıma göre sunar. İbnü'l-Cevzî, tedebbürü النَّظْرُ فِي الْعَوَاقِبِ الشَّيْئِ olarak tanımlar. Kitabında, İbnü'l-Cevzî, âyette geçen أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ifadesini تَفَكَّرُونَ “onun hakkında düşünürler” olarak yorumlayan İbn Abbas'ın görüşünü de ekler.<sup>276</sup>

<sup>275</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 49.

<sup>276</sup> Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzi, 2002), 305.



“Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.”

Fussilet Sûresi'nin 42. âyeti, Kur'ân'da herhangi bir ihtilaf olmadığını açıklamak için kullanılan bir âyettir. Bu âyetteki vurgu, “لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ” ifadesindedir. الْبَاطِلُ kelimesinin açıklamasını yapmak için, Begavî tefsirinde bazı âlimlerin görüşlerini belirtmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin aktardığına göre, Katâde ve Sadi'nin görüşleri arasında yer alır. Katâde ve Sadi'ye göre, الْبَاطِلُ ifadesi, şeytanı temsil eder ve şeytanın Kur'ân âyetlerini değiştiremeyeceği, ekleyemeyeceği veya eksiltemeyeceği anlamına gelir.<sup>281</sup> İbnü'l-Cevzî'ye göre, لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ ifadesinin üç anlamı vardır. Birinci anlam, التَّكْذِيبُ (yalan) olarak Saîd b. Cübeyr'in görüşüdür. İkinci anlam, الشَّيْطَانُ (şeytan) ve üçüncü anlam, التَّبْدِيلُ (değişim) olup Mücâhid'den rivâyet edilen bir görüştür.<sup>282</sup> Bu nedenle, bu âyet, Kur'ân'ın gerçekliğinin o kadar sağlam olduğunu vurgular ki Kur'ân, batıl şeylerden uzak ve içinde hiçbir ihtilaf barındırmaz.

### 3. Kehf Sûresi'nin 1. âyeti

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا.

“Hamd, kuluna Kitab'ı (Kur'ân'ı) indiren ve onda hiçbir eğrilik yapmayan Allah'a mahsustur.”

Kehf Sûresi'nin 1. âyeti, Kur'ân'ın Allah tarafından peygamberine indirildiğini ve içinde herhangi bir ihtilaf olmadığını kanıtlayan âyetlerden biridir. Beyzâvî'nin tefsirine göre, âyetteki “الْكِتَابَ” ifadesi Kur'ân'ı temsil eder, yani hidâyet kitabıdır. “وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا” ifadesinin anlamı, kelime düzeninde ve anlamda dengesizlik, doğruluğa olan çağrının yanı sıra gerçeklikten sapma nedeniyle meydana gelen hafif bir eğriliktir ve bu, “عِوَجًا” kelimesinin gözde bir anlamıdır.<sup>283</sup> Bu anlam hakkında Ebû Muhammed Mekkî'nin *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye* adlı kitabında ifade ettiği gibi, “عِوَجًا” kelimesinin anlamı “مَخْلُوقٌ” (yaratılmış) olarak tanımlanır, bu da Zümer Sûresi'nin 28. âyetinde geçen “غَيْرَ ذِي عِوَجٍ” ifadesinin “غَيْرُ مَخْلُوقٍ” (yaratılmamış) anlamına gelir.<sup>284</sup> Vâhidî'nin tefsirine göre, “الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا” ifadesinin

<sup>281</sup> Ebû Muhammed Hüseyin el-Begavî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân* (Riyâd: Dâru Taybe, 1992), 7/176.

<sup>282</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 1260.

<sup>283</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418), 3/272.

<sup>284</sup> Ebû Muhammed Mekkî ibn Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye* (Şârika: Külliyyatü'd-Dirâsati'l-Ulyâ ve Bahsi'l-İlmî, 2008), 6/4319.

anlamı, “لَمْ يَجْعَلْهُ مُتَّبِعًا لَا يُفْهَمُ” (Onu karmaşık yapmadı, anlaşılamayan) ve “وَمُعَوَّجًا لَا يَسْتَقِيمُ” (Ve eğri yapmadı, yani düz değil) şeklinde açıklanır. Vâhidî, bu görüşün İbn Abbas’a ait olduğunu belirtmektedir. Vâhidî, bu konuda ez-Zeccâc’ın görüşünü de ekleyerek, âyetin anlamının “لَمْ يَجْعَلْ فِيهِ إِخْتِلَافًا” (İçinde ihtilaf yaratmadı) olduğunu belirtmektedir.<sup>285</sup> Vâhidî’nin bu iki görüşten alınan tefsiriyle, âyetin Kur’ân’ın âyetleri arasında ihtilaf veya çelişki olmadığına dair bir delil olduğu açıkça görülmektedir, çünkü Kur’ân, Allah’ın kelimelerinin son derece korunmuş olduğu bir kitaptır.

#### 4. Zümer Sûresi’nin 28. Âyeti Zümer Sûresi’nin 28. Âyeti

قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

“Biz onu, Allah’a karşı gelmekten sakınınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.”

Âyetin yorumuyla ilgili olarak Âlûsî, “غَيْرَ ذِي عِوَجٍ” ifadesinin ne demek olduğunu şu şekilde açıklar: “لَا اخْتِلَافَ فِيهِ بِوَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ” yani “her yönden hiçbir çelişki yok.” Ayrıca, عِوَج kelimesinin kesre ile okunması durumunda zihin ve görüş ile ilgili olduğunu söyler. عِوَج kelimesi fetha ile okunduğunda ise duygu ve hissiyat ile ilgili olduğunu belirtir. Bu âyette kesre benzetilmiş olan عِوَج kelimesi, zihin tarafından anlaşılamayan bir noktaya ulaştığını ifade eder.<sup>286</sup>

Daha açık bir şekilde, Ebüssuûd, “غَيْرَ ذِي عِوَجٍ” ifadesinin “لَا اخْتِلَافَ فِيهِ بِوَجْهِ مِنْ” yani “her yönden hiçbir çelişki yok” anlamına geldiğini belirtir. Ardından, Ebüssuûd, عِوَج kelimesinin, الْمُسْتَقِيمُ kelimesinden daha vurgulu ve özel bir anlam taşıdığını ifade eder. Bu bağlamda Ebüssuûd, عِوَج kelimesinin anlamının الشَّكُّ olduğunu belirtir.<sup>287</sup> Aynı anlamı Râzî de paylaşır ve “غَيْرَ ذِي عِوَجٍ” ifadesinin “بِرَأْيِهِ عَنِ التَّنَافُضِ” yani “çelişkiden arınmış” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>288</sup> Yukarıda belirtilen anlamların yanı sıra, “غَيْرَ ذِي عِوَجٍ” ifadesinin anlamının “غَيْرُ مَخْلُوقٍ” yani “yaratılmamış” olduğunu söyleyenler de vardır. Bu anlam, Süyûtî’nin *Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sur* kitabında ifade edilmiştir. Süyûtî, bu anlamı ed-Deylemî’nin Enes’ten naklettiği

<sup>285</sup> Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü’rî Vâhidî, *el-Vasût fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Mecîd* (Lubnan: Dâru’l-Kutub’il-İlmiyye, 1415), 3/135.

<sup>286</sup> Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Me’âni fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-‘Azîm ve’s-Seb’i’l-Meşâni*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye. (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1995), 23/261.

<sup>287</sup> Ebüssuûd Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî, *İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turas-’i’l-Arabî, ts.), 7/252.

<sup>288</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t Tûrasi’l-Arabî, 2000), 26/276.



bir rivâyetten almıştır.<sup>289</sup> Bu şekilde, genel olarak âlimler, “عَبْرَ ذِي عَوْجٍ” ifadesinin Kur’ân’da her yönden bir çelişki veya ihtilaf tenâkuz olmadığı anlamına geldiğini anlamışlardır.

## 2.6. Müşkilü’l-Kur’ân İlminin Tarihi

Peygamber ve sahabe dönemi, Kur’ân anlayışının çok iyi korunduğu bir dönemdi. Bu dönemde, Peygamber, Kur’ân’ın açıklanması ve yorumlanması görevini üstlenmişti ve toplum içinde bulunuyordu. Bu durumda, Sahabe, bir âyetin anlamını anlamakta zorlanırlarsa veya Kur’ân’ın anlamını yanlış anlarsa, Peygamber tarafından doğru bir şekilde yönlendiriliyorlardı. Çünkü Peygamber, Kur’ân’ın anlamını açıklama görevine sahipti ve bu görev Kur’ân’da birkaç âyette ifade edilmiştir. Bu görevi ifade eden âyetlerden biri, Nahl Sûresi 16/44 içinde şu şekildedir:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۖ وَأَنْزَلْنَا لِكَذِّبِينَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

“(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur’ân’ı indirdik.”

O âyet açıkça ifade eder ki, “لِنُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ” Peygamber’in görevi Kur’ân’ın anlamını doğru bir şekilde ifade etmektir. Bu nedenle, Sahabe Kur’ân âyetlerini anlama konusunda zorlanırlarsa veya yanlış bir şekilde anlarsa, Peygamber hemen bu konuda açıklamalarda bulunarak onları yönlendirirdi. Bu duruma bir örnek, Meryem’in kardeşiyle ilgilidir. Meryem Sûresi 28. âyette geçen şu ifadelerle ilgili sorun şu şekildedir: “يَا أُخْتِ هَرُونَ مَا كَانَ أَبِيكَ امْرَأًا سَوَاءً وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا” *“Ey Hârûn’un kız kardeşi! Senin baban kötü bir kimse değildi. Annen de iffetsiz değildi.”* Âyetin anlaşılmasındaki sorun, Hz. Mûsâ ve Hz. Harun’un Meryem’den önce yaşamış olan peygamberler olmalarına rağmen âyetin “يَا أُخْتِ هَرُونَ” ifadesini içermesidir. Bu konudaki sorun, Mugîre’nin Nacran’da bulunduğu sırada insanların bu âyetle ilgili sorular sormasıdır. Mugîre, bu meseleyi anlamakta zorlandığı için Peygamber’e geldiğinde bu konuyu sormuştur. Bunun üzerine Peygamber, Meryem’in kardeşi ifadesinin Hz. Mûsâ ve Hz. Harun gibi peygamberler olmadığını, aksine bu ifadenin Meryem’in erkek kardeşini (İmran’ın kızı) ifade ettiğini açıklamıştır.<sup>290</sup>

<sup>289</sup> Ebu’l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sur* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 7/223.

<sup>290</sup> Ebû Muhammed Hüseyin el-Beğavî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’ân* (Riyâd: Dâru Taybe, 1992), 5/228-229; Ebû’l-Leys Semerkandî, *Bahru’l-’Ulûm* (Beyrut: Dar’ul- Kutub’il-İlmiyye, 1993), 2/322-

Müşkil meselelerle ilgili olarak, yukarıda belirtilen örnekler dışında, bazı sorunlar İbn Abbas'a sorulmuştur. Bu sorunlar Sa'îd b. Cübeyr tarafından nakledilmiş olup, İbn Abbas'a, aralarında ihtilaf bulunan ve dolayısıyla anlamakta zorlandığı birkaç âyet hakkında sorular yöneltilmiştir. İbn Abbas'a yöneltilen sorulardan birkaçı şunlardır:

İlk olarak, En'âm Sûresi 6/23 ile Nisâ Sûresi 4/42 arasındaki anlayış meselesi hakkındaki soruya değinildiğinde, İbn Abbas, En'âm Sûresi 23 âyetinin, Kur'an'ın şu ifadesine işaret ettiğini belirtmektedir: *تَمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ* “*Sonunda onların manevraları, “Rabbimiz Allah’a andolsun ki biz (ona) ortak koşanlar değildik” demelerinden başka bir şey olmayacaktır.*” Diğer taraftan, Nisâ Sûresi 42 âyetinde Kur'an şu şekilde ifade edilmiştir: *يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا* “*O kıyamet günü, Allah'ı inkar edip Peygamber'e isyan edenler, yer yarılıp içine girmiş olmayı isterler ve Allah'tan hiçbir söz gizleyemezler.*” Bu ilk mesele hakkındaki soruya İbn Abbas'ın cevabı ise şöyledir: En'âm Sûresi 23 âyeti, onların kıyamet gününü gördükleri ve Allah'ın İslam ümmeti ve müşrik olmayanların günahlarını affedeceğini umdukları bir zamanda meydana gelmiştir. Bu nedenle, İslam ümmeti ve müşrik olmayanların günahları affedileceği için, onlar bu şekilde söylemişlerdir. Ardından Allah, ağızlarını kapatmış ve elleriyle, ayaklarıyla yaptıkları işlere şahitlik etmelerini emretmiştir. İşte bu noktada, Nisâ Sûresi 42 âyetinde açıklandığı gibi olay gerçekleşmiştir.<sup>291</sup>

İkinci olarak, sorulan sorulardan biri kıyamet günü insanların durumu hakkındadır. Çünkü bir tarafta Mü'minûn Sûresi 101 âyeti, *فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ*, “*Sûr'a üfürüldüğü zaman, (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.*” ifadesini içerirken, diğer tarafta Tûr Sûresi 25 âyeti, *وَأَقْبَلِ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ*, “*Birbirlerine dönüp (“Ne iyilik yaptınız da bu nimetlere ulaştınız?” diye) sorarlar.*” şeklinde bir ifade içermektedir. İbn Abbas, bu meseleyle ilgili olarak Mü'minûn Sûresi 101 âyetinin kıyamet günündeki insanların durumunu açıkladığını belirtir. Bu durum, sur'a üfürüldüğü anda insanların arasındaki

323; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Şahîh-i Müslim* (Beirut: Dâru İhyai't Turasi'l Arabî, 2006), 1025; Mutayrî, *De'âve't-Tâ'inin fil-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Karni'r-Râbi 'Aşeri'l-Hicrî ver-Redd 'Aleyhâ*, 42; İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l Kur'an ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beirut: Âlemü'l-Kutub, 1988), 3/327.

<sup>291</sup> Ebyârî İbrâhîm İsmâîl, *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye* (Kahire: Muessesetu Sicil el-Arab, 1405), 2/191; Mutayrî, *De'âve't-Tâ'inin fil-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Karni'r-Râbi 'Aşeri'l-Hicrî ver-Redd 'Aleyhâ*, 46; Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 475; Cemâleddîn Muhammed el-Mekkî İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-Kur'an* (Şârika: Merkezu'l-Buhûş ve'd-Diraset bi'ş-Şârika, 2006), 5/197-198.

soy sop yakınlığının ortadan kalkacağı ve birbirlerini sormayacakları bir durumu tasvir etmektedir. Diğer taraftan, Tûr Sûresi 25 âyeti ise bir sonraki sur'a üfürüldüğünde insanların tekrar diriltileceği anı tasvir eder ve insanların birbirlerine dönüp soracakları bir durumu ifade eder.<sup>292</sup>

Üçüncü olarak, sorulan sorulardan biri Fussilet Sûresi 41/9-11 içinde yer alan gökyüzü ve yerin yaratılışı hakkındadır: “De ki: قُلْ أَنْتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ “Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor... “Diğer bir âyet ise Nâziât Sûresi 30 âyetidir: وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَاً “Ardından yeri düzenleyip döşedi.” İbn Abbas’a göre, Fussilet Sûresi 9-11 âyetleri, yerin yaratılışının gökyüzünden önce gerçekleştiğini, o dönemde göğün henüz dumandan bir toplak olduğunu, daha sonra ise gökyüzünün iki gün içinde yedi katmanlı olarak yaratıldığını açıklamaktadır. Öte yandan, Nâziât Sûresi 30 âyeti, içinde dağların, nehirlerin, ağaçların ve denizlerin yaratılışı gibi yerin düzenlemesini tasvir etmektedir.<sup>293</sup>

Dördüncüsü, Nisâ Sûresi 56 âyetinde bulunan كَانَ kelimesi hakkında yapılan bir sorudur: إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا “Şüphesiz, Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” Bu kişi, âyette geçen كَانَ kelimesi hakkında soru sormuştur çünkü bu, Allah’ın azîz ve hakîm sahibi olduğu gibi bir geçmiş zaman ifadesi içermektedir ve sanki Allah’ın azîz ve hakîm sahibi olma durumu geçmişte kalmış gibi algılanabilir. Bu soru üzerine İbn Abbas, Allah’ın var olduğunu ve kaybolmayacağını, aynı şekilde Allah’ın azîz ve hakîm sahibi sıfatlarının da daima var olacağını açıklamıştır.<sup>294</sup> Bu sorular, dolaylı olarak, Sahabe döneminde Kur’ân’ın müşkil (anlaşılması güç) konularını göstermiştir.

Sahabe döneminden sonra, Kur’ân âyetlerindeki müşkilat (zorluklar) meselesi, Tâbiîn döneminde de ortaya çıkmıştır. Bu duruma örnek olarak, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî’nin Bakara Sûresi 2/51 içinde geçen Hz. Mûsâ’ya vaat edilen gecelerin sayısı ile ilgili konudaki sorununu verebiliriz: وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ

<sup>292</sup> İsmâil, *el-Mevsûatü'l-Kur’âniyye*, 1405, 2/191; Mutayrî, *De’âve’t-Tâ’inin fil-Kur’âni’l-Kerîm fi’l-Karnî’r-Râbi ‘Aşeri’l-Hicrî ver-Redd ‘Aleyhâ*, 45-46; Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 475-476; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 5/197-198.

<sup>293</sup> İsmâil, *el-Mevsûatü'l-Kur’âniyye*, 1405, 2/191-192; Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 475-476; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2006, 5/197-198.

<sup>294</sup> İsmâil, *el-Mevsûatü'l-Kur’âniyye*, 1405, 2/191-192; Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed Tayyıp (Suudi Arabistan: Mektebetü’n-Nezzâr, 2003), 3/1112; Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 475-476; İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve’l-İhsân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2006, 5/197-198.

وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ “Hani, biz Mûsâ ile kırk gece için sözleşmiştik. Sizler ise onun ardından (kendinize) zulmederek bir buzağıyı tanrı edinmiştiniz.” Ayrıca, A’râf Sûresi 7/142 içinde yer alan gece sayısı hakkındaki mesele de örneklendirilebilir: وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَّمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ “Mûsâ’ya otuz gece süre belirledik, buna on (gece) daha kattık. Böylece Rabbinin belirlediği vakit kırk geceye tamamlandı. Mûsâ kardeşi Hârûn’a, “Kavmim arasında benim yerime geç ve yapıcı ol. Sakın bozguncuların yoluna uyma” dedi.” Hasan al-Basri, bu iki âyetin ilk bakışta çelişkili gibi görüldüğünü ancak sonradan bu âyetlerin gerçek anlamının, A’râf Sûresi’nin 142. âyetinin aslında 30 gün ve ardından 10 gün vaadi olmadığını, ancak Allah’ın toplamda 40 gün sonra Tevrat’ı verme sözü olduğunu değerlendirdiğini belirtmiştir.<sup>295</sup>

Müşkilü’l-Kur’ân, müşkil hadis kadar önemli olarak değerlendirilir. Bu nedenle, âlimler bu ilmi kitap şeklinde derlemeye başladılar. Bu alandaki çalışmalar arasında, âlimlerin iyi bir şekilde düzenlediği kabul edilen eserlerden biri Kutrub’un eseridir. Bu ilmi konuda Kutrub’un yazdığı ve *er-Redd ‘ale’l-Mülhidîn fi Müteşâbihi’l-Kur’ân* adını verdiği kitap, düzenli bir yapıya sahip ve âyetlere dayalı olarak derlenmiştir.<sup>296</sup>

Gelişme sürecinde, âlimler müşkilü’l-Kur’ân konusunu özel kitaplarda yazmanın yanı sıra genel olarak Kur’ân ilimleri (ulûmü’l-Kur’ân) kitaplarında da ele almışlardır. Müşkilü’l-Kur’ân’ın yazılması genellikle ilgili kitaplarda özel bir bölümde ele alındığından, okuyucular, Kur’ân ilimleri kitaplarında müşkilü’l-Kur’ân hakkındaki tartışmalara kolayca ulaşabilirler. Örneğin, Süyûtî’nin *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabında, eserinin bir bölümüne “فِي مُشْكِلَةِ وَمَوْهَمِ الإِخْتِلَافِ وَالتَّنَافُضِ” adını vermiştir.<sup>297</sup> Süyûtî’nin kitabındaki bir bölümün yanı sıra, müşkilü’l-Kur’ân konusundaki tartışmaları ele alan diğer bir eser de Zerkeşî’nin *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân* adlı kitabıdır. Bu kitapta, müşkilü’l-Kur’ân hakkındaki bir bölüm, eserin içinde “مَعْرِفَةُ مَوْهَمِ الْمُخْتَلَفِ” adıyla yer almaktadır.<sup>298</sup> Zerkeşî ve Süyûtî’nin ulûmü’l-Kur’ân kitaplarındaki müşkilü’l-Kur’ân konularını ele almaları, birçok âlimin bu konuyu eserlerine özel bölümler veya tartışma içindeki alıntılarla eklediğini göstermektedir.

<sup>295</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/45.

<sup>296</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/45.

<sup>297</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 475.

<sup>298</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, 2/45.

## 2.7. Kur'ân'da Müşkilin Olmasının Hikmetleri

Kur'ân âyetlerindeki müşkilatın varlığı, bir yandan bu âyetleri anlamakta yeni başlayanlar (acemi) için zorluk yaratabilir; ancak bu âyetlerin tefsirlerinde daha ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde, bu müşkilatla ilgili soruların cevapları bulunabilir. Âlimler, müşkilat âyetlerinin varlığının bir hikmete sahip olduğunu düşünmektedirler. Müşkil âyetlerin ve müteşâbih âyetlerin hikmetleri konusunda el-Mansûrî'nin kitabında belirtildiği gibi, açıkça ifade edilen hikmet, müteşâbih âyetlerin hikmetiyle aynıdır. Ona göre, müşkilatın ve müteşâbih âyetlerin hikmetleri şunlardır:

### 1. Kur'ân'ın kullandığı dilin birliğini göstermek.

Dil birliği, Kur'ân'ın müşkilatının varlığını gösteren unsurlardan biridir. el-Mansûrî'ye göre, Kur'ân'daki dil birliği, Kur'ân'ın genel olarak Arap kabilelerinin dillerini kullandığını yansıtmaktadır. Bu nedenle, kullanılan dilin bir kısmında müşkilat bulunmaktadır. Kur'ân'ın kullandığı dil, el-Mansûrî'nin ifadesiyle, أَفْصَحُ ve أَعْرَبُ özelliklerine sahip bir dil olarak kabul edilir. Çünkü o, Kur'ân'ın dilinin, asalıb, belâgat, mecâz, işaret, kinâye, teşbîh, te'rid ve diğer dil bilgisi alanlarındaki yüksek dereceli bir dil olduğunu düşünmektedir. Çünkü Kur'ân'ın dilinin genel olarak içerdiği iki unsur, *el-Mebânî li Nezmi'l-Me'ânî* alıntılacağı üzere şunlardır:

İlk olarak, Kur'ân dili, الواضِحُ الْمَوْجِزُ (kısa ve açık) olarak tanımlanan bir dildir, böylece âyetlerin anlamı kolayca anlaşılır, çünkü Kur'ân âyetlerinde gizli bir anlamdan veya âyetin anlamı âyetin açık lafzından anlaşılabilir. İkinci olarak, Kur'ân diline, التَّلْوِيْحَاتُ ve الإِشَارَاتُ ve الكِنَايَاتُ ve المَجَازُ gibi figüratif, mecazi ve işaret edici dil unsurları hâkimdir. Bu tür bir dil modeli, onların anlamakta zorlandığı bir dil modelidir, çünkü bu tür bir dil, genellikle kullandıkları dilden farklıdır, bu nedenle Kur'ân, onlara meydan okuyarak bir âyet bile üretmeye güç yetiremediklerini göstermektedir.<sup>299</sup> Bu nokta aynı zamanda *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* kitabında, Kur'ân'ın müşkilatıyla ilgili, Kureyş kavmi ile başa çıkmak için bir argüman olarak da geçmektedir. Ancak, bu nokta genellikle müteşâbih hikmetinin bir parçası olarak sınıflandırılmaktadır.<sup>300</sup>

### 2. Âlim ve cahil insanların Kur'ân'a dair bilgisini ayırt etmek.

Eğer bütün Kur'ân, açık ve anlaşılır lafızlar temelinde düzenlenmiş olsaydı, âlim ve cahil insanlar arasında Kur'ân'a dair bilgi ayrımı olmazdı. Eğer bu durum gerçekleşmiş olsaydı, insanlar arasında üstünlük olmazdı, zorluk olmazdı ve

<sup>299</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 105-107.

<sup>300</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/75; Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 107.

eleştirel düşünce olmazdı.<sup>301</sup> Bu hikmet noktası aynı zamanda müteşâbih hikmeti içinde bulunan hikmetle aynı değerlendirilir. Çünkü Kur'ân'daki müteşâbih hikmetinde de belirtildiği gibi, eğer Kur'ân'da müteşâbih olmasaydı (bütün âyetler Muhkem olurdu), o zaman âyetlerin sorunlarını çözmek için te'vil'e gerek duyulmazdı, üstünlük olmazdı ve bütün yaratıklar aynı görünürdü.<sup>302</sup>

3. Yaratıklar arasındaki üstünlüğü göstermek ve âlimleri diğerlerinden ayırmak.<sup>303</sup>

4. Allah'ın Yaratıklarına Yönelik Sınavı.

Bu sınav sayesinde kimin iyi, kimin kötü, kimin gerçekten inanan ve kimin münafık olduğu açıkça görülecektir. Bu nedenle Kur'ân'a şüpheyle yaklaşan ve Kur'ân âyetlerinin çelişkili olduğuna inanan kişi, münafık kategorisine dahil olur ve Rab'lerini inkar eder. Bu nedenle İmam Ahmed, kitabına “*er-Red 'ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye Fîmâ Şekket fîhi min Müteşâbihi'l-Kur'ân*” adını vermiştir ve aynı şekilde İmam Muhammed Mustanir, “*er-Redd ale'l-Mulhidîn fi Teşâbihi'l-Kur'ân*” adını verdiği kitabını yazmıştır.<sup>304</sup> Müteşâbih hikmetinde, Allah'ın yaratıklarına yönelik bir sınavın da bulunması, bu hikmetin bir parçası olarak belirtilir.<sup>305</sup>

5. Kur'ân'ın İ'cazı.

Müşkil üzerine yapılan tartışmalar, Kur'ân'ın mübalağa, hüküm, anlam tutarlılığı ve kelime güzellikleri gibi özelliklerini yansıtacaktır.<sup>306</sup>

6. Âlimlerin Kur'ân âyetlerini anlama konusundaki ekstra çabaların ortaya çıkması müşkil âyetlerin varlığı nedeniyle, bu âyetlerin sorunlarını çözmek için âlimler, bu sorunları bulma ve çözme konusunda önemli çabalar göstermişlerdir. Bu nedenle âlimler, müşkil âyetleri ve bu âyetlerin çözümleri hakkında birçok kitap yazmayı başarmışlardır.<sup>307</sup>

7. Şer'i ilimlere, hadis, fıkıh, dilbilim ve benzeri alanlarda katkı sağlama.

müşkil konuları üzerine yapılan tartışmalar, hadis, fıkıh, dilbilim gibi şer'i ilimlerde birçok tartışmayı ortaya çıkarmıştır. Bu ilimler, müşkil konularına çözüm sunmak için kullanılmıştır. Müşkil âyetlerin varlığıyla birlikte, bu ilimler ortaya çıkmıştır.<sup>308</sup>

8. Müşkilü'l-Kur'ân, Müslümanları nazik ve alçak gönüllü olmaya teşvik etmektedir.

<sup>301</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 107.

<sup>302</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/75.

<sup>303</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 107.

<sup>304</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

<sup>305</sup> Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2/75-76.

<sup>306</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

<sup>307</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

<sup>308</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

Bir kişi, başkalarının bilmediği bir şeyi bildiğini gördüğünde, bu durum onu öğrenmeye ve kendi zayıflığını kabul etmeye yönlendirecektir.<sup>309</sup>

9. Müşkilatın tartışılması, bir kişiyi çalışmaya ve düşünmeye, deliller üzerinde araştırma yapmaya yönlendirebilir, böylece taklit hatalarını önleyebilir.<sup>310</sup>

Müşkil konularının varlığı, Kur'ân'ı tefsir etme konusunda âlimlerin ekstra çaba sarf etmelerine neden olmaktadır. İbn Kuteybe, bu nedenle müteşâbih meselelerini müşkil meseleleriyle aynı konumda görmekte olup, kitabında şöyle demektedir: “ وَمِثَالٌ : لِأَنَّهُ أَشْكَلُ الْمُتَشَابِهِ (الْمُشْكِلِ) . وَسَمِّيَ مُشْكِلًا : لِأَنَّهُ أَشْكَلُ . ”<sup>311</sup> Çünkü o zor ve karmaşıktır.” Bu nedenle, müteşâbih meseleleri ile müşkil meselelerini birbirine benzetmektedir.

## 2.8. Müşkilü'l-Kur'ân Hakkında Yazılan Eserler

Müşkilü'l-Kur'ân konusunda yazılmış kitapların gelişimi, birçok âlimin bu alana daha fazla ilgi göstermeye başladığını göstermektedir. Bu nedenle, müşkilü'l-Kur'ân alanında eserlerini yazan birçok âlim bulunmaktadır. Genel olarak, müşkilü'l-Kur'ân ilmi hakkındaki kitapların yazım süreci, ilk dönem eserleri (2. Hicrî-10. Hicrî) ve son dönem eserleri (11. Hicrî-günümüz) olarak iki döneme ayrılabilir. Her iki dönem eserlerine dair açıklamalar aşağıda verilmiştir.

### 2.8.1. İlk Dönem Eserleri

Müşkilü'l-Kur'ân ilmi alanında Hicrî 2 ilâ 10. yüzyıllar arasında yazılmış ilk dönem eserleri şunlardır:

1. *Hablu'l-Ümme ve Tercümanu'l-Kur'ân*, İbn Abbas (ö. 68)

el-Mansûrî, doğrudan kitabın adını belirtmez, ancak bu kitabın müşkilü'l-Kur'ân üzerine olduğunu belirtir. Kitabın iki ana içeriği bulunmaktadır. İlk olarak, kitap “*el-garib*” konusunu ele alır, ki bu, Nâfi' b. Ezrak'ın sorduğu soruları içerir ve daha sonra Süyûtî tarafından *el-İtkân* kitabında toplandı. Ayrıca, Ebû Tûrâb ez-Zahiri'nin *Şevâhidul Kur'ân* adlı kitabında toplandı ve açıklamalarla birlikte sunuldu. Kitabın ikinci bölümü ise *مَوَهَّمُ الإِخْتِلَافِ وَالتَّعَارُضِ* hakkında bir incelemedir.<sup>312</sup>

<sup>309</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 108.

<sup>310</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 109.

<sup>311</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl Müşkili'l-Kur'ân*, 202.

<sup>312</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 27.

2. Mukâtil İbn Süleyman (ö.150). Kitabının adı *Müteşâbih Kur'ân* dır.<sup>313</sup> el-Mansûrî, bu kitabın başlığında geçen müteşâbih teriminin aslında müşkil anlamına geldiğini değerlendirir. Ona göre, bu kitap, ihtilaflar ve çelişkiler hakkında yapılan varsayımları içeren bir inceleme içermektedir.<sup>314</sup> Müşkilü'l-Kur'ân kitabının yanı sıra, ed-Dâvûdî'nin *Tabakâtü'l-Müfessirîn* kitabına göre, Mukâtil İbn Süleyman'ın diğer eserleri de bulunmaktadır. Mukâtil İbn Süleyman'ın yazdığı eserlerden bazıları şunlardır: *Nezâirul Kur'ân*, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, *an-Nesh* ve *Mensûh* ve diğerleri.<sup>315</sup>
3. Süfyân b. Uyeyne (ö. 198) tarafından yazılan *Cevabâtu'l-Kur'ân* adlı kitap,<sup>316</sup> İbnü'n-Nedîm'e göre müşkil kategorisine aittir.<sup>317</sup>
4. Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub (ö. 206), *er-Red 'ale'l-Mülhidîn fi Müteşâbihi'l-Kur'ân* adlı kitabı yazmıştır.<sup>318</sup> Bu kitapta tüm teâruz ve ihtilaf meselelerini sınıflandırmıştır.<sup>319</sup>
5. Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *er-Redd ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı kitabını yazmıştır. Kitap, iddia edilen ihtilaflar ve çelişkileri ele almaktadır.<sup>320</sup>
6. el-İmam İbn Kuteybe (ö. 276), *Te'vîlü Müşkilü'l-Kur'ân* adlı kitabı yazmıştır.<sup>321</sup>
7. el-Mufaddal b. Seleme b. Âsım Ebû Tâlib (ö. 290), İbnü'n-Nedîm'e göre kitabın adı *Ziyâu'l-Kulûb min Meâni'l-Kur'ân Garîbih ve Müşkilih*'tir.<sup>322</sup>
8. Said b. Haddad Keyruvanî'nin (ö. 302), *Tevzîhu Müşkilü'l-Kur'ân* adlı kitabı yazmıştır.<sup>323</sup> Kendisi fıkıh ve hadis alanında uzman bir kişiydi.<sup>324</sup>
9. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316), *Müşkilâtu'l-Kur'ân* adlı kitabını yazmıştır.<sup>325</sup>

<sup>313</sup> Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim Hakkı, *'Ulümü'l-Kur'ân Min Hilal Mukaddimeti't-Tefâsir* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 2004) 1/187; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2/330.

<sup>314</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 28.

<sup>315</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 2/331.

<sup>316</sup> Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, 1/198.

<sup>317</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 28; Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010), 53

<sup>318</sup> Hakkı, *'Ulümü'l-Kur'ân Min Hilal Mukaddimeti't-Tefâsir*, 1/187

<sup>319</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 28; Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulümü'l-Kur'ân*, 2/45; Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulümü'l-Kur'ân*, 475; Cemaleddin Ebû'l-Hasen Ali b. Yusuf el-Kıfî, *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1986) 3/219.

<sup>320</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 28.

<sup>321</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29; Hakkı, *'Ulümü'l-Kur'ân Min Hilal Mukaddimeti't-Tefâsir*, 1/187; Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/251.

<sup>322</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29.

<sup>323</sup> Hakkı, *'Ulümü'l-Kur'ân Min Hilal Mukaddimeti't-Tefâsir*, 1/187;

<sup>324</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29; Mutayrî, *De'âve't-Tâ'inîn fil-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Karnı'r-Râbi 'Aşeri'l-Hicrî ver-Redd 'Aleyhâ*, 61.

<sup>325</sup> Mutayrî, *De'âve't-Tâ'inîn fil-Kur'âni'l-Kerîm fi'l-Karnı'r-Râbi 'Aşeri'l-Hicrî ver-Redd 'Aleyhâ*, 61.



10. Ebû Bekr b. el-Enbârî, Muhammed b. el-Kâsım (ö. 328). ed-Dâvûdî'nin ifadesine göre kitabının adı *Müşkil fî Meâni'l-Kur'ân*'dir.<sup>326</sup>
11. Ali b. İsâ b. el-Cerrâh el-Vezir (ö. 334), İbnü'n-Nedîm'e göre Kur'ân'ın anlamı, tefsiri ve müşkili hakkında bir kitaba sahiptir.<sup>327</sup>
12. Ebu'l Hasan et-Taberi, Ali b. Muhammed b. el-Mehdî (ö. 380). Kitabının adı: *Te'vil Ayil Müşkilât el-Muvaddahah ve Beyanuhâ bi'l-Hucceci vel-Burhân*'dir.<sup>328</sup>
13. el-Kadi Ebü'l-Ferec el-Muâfâ b. Zekeriyâ b. Yahyâ en-Nehrevânî el-Cerîrî (ö. 390). *Tefsîru Müşkili İ'râbi'l-Kur'ân* adlı kitabı vardır.<sup>329</sup>
14. Ebû Halef, Abdülazîz es-Saydalani el-Merzübânî (ö. 351). *el-Muvaddah fî Meâni'l-Kur'ân ve Keşfü Müşkilâti'l-Kur'ân* adlı kitabı bulunmaktadır.<sup>330</sup>
15. İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasen Ensârî el-İsfehânî, Ebu Bekri (ö. 406). Kitabının adı *Müşkilü'l-Kur'ân*'dir.<sup>331</sup>
16. Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî el-Mu'tezile (ö. 415). Kitapları *Tenzîhü'l-Kur'ân 'ani'l-Me'tâ'in*<sup>332</sup> ve *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlarını taşımaktadır. Her iki kitap da müşkilü'l-Kur'ânı konusunu mu'tezile metoduna dayanarak ele almaktadır.<sup>333</sup>
17. Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî (ö. 437). İki kitabı vardır: *Tefsîrü'l-Müşkil min Garîbi'l-Kur'ân ve Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân*.<sup>334</sup>
18. Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif el-Kinânî (ö. 454). *el-Kartaini* adlı kitabı, İbn Kuteybe'nin *Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân ve Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân* adlı iki kitabının derlemesidir.<sup>335</sup>
19. Aziz b. Abdülmelik b. Mansûr (ö. 494). *el-Burhân fî Müşkilâti'l-Kur'ân* adlı kitabı bulunmaktadır.<sup>336</sup>

<sup>326</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 29-30. Dâvûdî, *Ṭabaqâtü'l-Müfessirîn* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/231.

<sup>327</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30.

<sup>328</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30; Fuad Sezgin, *Tarihu't-Türasi'l-'Arabî* (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991), 1/45

<sup>329</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30.

<sup>330</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30. Ali Şevah İshak, *Mu'cem Musannifât el-Kurân el-Kerîm* (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1984), 4/22.

<sup>331</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 30-31.

<sup>332</sup> Ebû Suud b. Abdullah el-Faisan, *İhtilâfu'l-Müfessirin Esbâbüh ve Esârüh* (Riyad: Daru Eşbiyaye, 1997), 52.

<sup>333</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 31.

<sup>334</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 31; Mustafâ b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-u'l-Arabî, 1941), 1/241.

<sup>335</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 31.

20. Ebü'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî el-Hanbeli (ö. 513). *Mesâilü Müşkilâh fi Âyeti Mine'l-Kur'ân* adlı kitabı vardır.<sup>337</sup>
21. Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-İsbahani el-Bâkûlî (ö. 543). Kitabının adı *Keşfu'l-Müşkilât ve İdâhu'l-ma'dilât*'dir.<sup>338</sup>
22. Ebü Bekr ibnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdillâh (ö. 543). *Ahkâmü'l-Kur'ân* kitabında bahsedilen ve *Kitâbu'l-Müşkileyn* veya *Şerh Müşkileyn* adını taşıyan kitaba sahiptir. Bu kitap, Kur'ân ve hadislerin müşkilatına dair bir kitap olabilir.<sup>339</sup>
23. Mahmûd b. Ebi'l-Hasen el-Ğaznevî (ö. 553). Kitabının adı *Bâhirü'l-Burhân fi Me'ânî Müşkilâti'l-Kur'ân*'dir.<sup>340</sup>
24. İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'ın (ö. 660). Kitabının adı *Fevâ'id fi Müşkili'l-Kur'ân*'dir.<sup>341</sup>
25. Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil (ö. 665). Kitabının adı '*Müşkilatu'l Âyât*'dir.<sup>342</sup>
26. Muhammed b. Ebî Bekr Râzî (ö. 666). Kitabının adı *en-Mûzecun Celîl fi Es'ile ve Ecvibe min Ğarâibi Âye't-Tenzîl*'dir. Bu kitap bazen *Tefsir er-Râzî* olarak da adlandırılır.<sup>343</sup>
27. Kutbüddîn-i Şîrâzî Mahmûd b. Mes'ûd (ö. 710). Kitabının adı *Müşkilâtu't-Tefsîr*'dir.<sup>344</sup>
28. Ibn el-Ahnef (ö. 717). Kitabının adı *el-Bustân fi İ'râbi Müşkilâti'l-Kur'ân*'dir.<sup>345</sup>
29. Takiyyüddîn b. Teymiyye'nin (ö. 728). Kitabının adı *Tefsîru Âyâtin Eşkelet 'alâ Kesîrin mine'l-Ulemâ*'dir.<sup>346</sup>

<sup>336</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 31; İshak, Ali Şevah İshak, *Mu'cem Musannifât el-Kurân el-Kerîm* (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1984), 2/141

<sup>337</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 31-32.

<sup>338</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32; Ferid Abdulaziz Suleimi, *el-Hilâfu't-Tesrif ve Esâruhu'd-Delâli fi'l-Kurân el-Kerîm*, (Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1427), 494.

<sup>339</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32.

<sup>340</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32; Ebü Cum'a Saîd b. Mesud el-Mârâğûsî, *Kenzül Muttalib 'alâ Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Bilal Muhammed Celal Osman (Beyrut: Dâru'l-Kütüi'l-İlmiyye, 1971), 3/2144.

<sup>341</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32; Cemâleddîn Muhammed el-Mekkî İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Merkezu'l-Buhûş ve'd-Diraset bi'ş-Şârika, 2006), 10/424.

<sup>342</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas* (Amman: el-Mecmau'l-Melikî, 1989), 1/353.

<sup>343</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 32-33.

<sup>344</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33.

<sup>345</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas*, 1/360.

<sup>346</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33.

30. Ibn Luban ed-Dımaşki (ö. 749). Kitabının adı *İzaletü 'ş-Şübuhat 'ani'l-Âyet ve'l-Hadisi'l-Müteşâbihat'* dir.<sup>347</sup>
31. Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Muhammed el-Ensârî (ö. 926). Kitabının adı *Fethu'r-Rahmân bi-Keşfi mâ Yeltebisü fi'l-Kur'ân'* dir.<sup>348</sup>
32. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Endülüsî eş-Şatıbî' (ö. 963). Kitabının adı *el-Lübâb fi Müşkilâti'l-Kitâb'* dir.<sup>349</sup>
33. Zeynü'l-Âbidîn Muhammed el-Umeri eş-Şâfiî el-Eşârî el-Mersafî (ö. 966). Kitabının adı *Keşfu Ğavâmidi'l-Menkûl fi Müşkili'l-Âyâti ve'l-Âsâr ve Ahbâru'r-Rasûl'* dir.<sup>350</sup>

### 2.8.2. Son Dönem Eserleri

Son dönemde, 11 hicre ve sonrasında yazılmış olan ilmu müşkilü'l-Kur'ân alanındaki eserler şunlardır:

1. Ali b. Muhammed b. Nasuruddîn et-Tarâblusî ed-Dimeşkî el-Hanefi (ö. 1032). Kitabının adı *Nazmu'l-Es'ileti Elletî teteallak Biba'di'l-Müşkilâti fi'l-Kırâati'l-Aşere'* dir.<sup>351</sup>
2. Muhammed b. Kâsim el-Ezherî (ö. 1065). Kitabının adı *Fethu'l-Kebîri'l-Muteâl Biserhi Muzhibeti'l-İşkâli an Ba'di Kelâm zi'l-Celâl'* dir.<sup>352</sup>
3. Şihâb el-Huffaşî Ahmed b. Muhammed el-Misrî (ö. 1069). Kitabının adı *Beyân mâ Eşkele Alâ Ba'di't-Tullâb min Âyeteyni min Evveli Sûreti'l-En'âm'* dir.<sup>353</sup>
4. Şeyh Muhammed Hayât es-Sindî el-Hanefi el-Medenî (ö. 1163). Kitabının adı *Ecvibe 'alâ Suâlî Taallaka bi Müşkilâti't-Tefsîri'l-Kur'ân ve başka bir kitabı Risâle fi Reddi alâ man İdda'a Tenâkuz fi Kelâmillah'* dir.<sup>354</sup>
5. İmâm es-Sin'ânî, Muhammed b. İsmâil (ö. 1182). Kitabının adı *Ref'u'l-İşkalil Âyeti'l-Kâziye Baizaha Bitakdim Halki's-Semâwât'* dir.<sup>355</sup>

<sup>347</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33.

<sup>348</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 33-34.

<sup>349</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 34; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas*, 1/604

<sup>350</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 34; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Arifin: Esmâi'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 2/246

<sup>351</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 34; Ömer Rızâ Kehhâle, Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifiyyi'l-Kütübi'l-Arabiyye (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 2/528.

<sup>352</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 34; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas* (Amman: el-Mecmau'l-Melikî, 1989), 2/697.

<sup>353</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 34; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas*, 2/702.

<sup>354</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Türas*, 2/673.

6. Şeyh Muhammed Emîn b. Hayrullâh el-Hatîb el-Umerî (ö. 1203). Kitabının adı *Ticânu'l-Beyân fî Müşkilâti'l-Kur'ân*'dir.<sup>356</sup>
7. Şeyh Muhammed Ali b. Ömer el-Mîhî el-Mukrî eş-Şâfiî (ö. 1204). Kitabının adı *Hidâyetu's-Sibyân li-Fehmi Ba'di Müşkilî'l-Kur'ân*'dir.<sup>357</sup>
8. Şeyh Ahmed b. Süleyman el-Ahmedî el-Kârî el-Ekberi el-Hâlidî (ö. 1270). Kitabının adı *el-Kavlu'l-Müfîd fî halli Ba'di Müşkilât min el-Kur'ân il el-Mecîd*'dir.<sup>358</sup>
9. Şeyh Muhammed Abduh (ö. 1323). Kitabının adı *Müşkilâtu'l-Kur'âni'l-Kerîm*'dir.<sup>359</sup>
10. Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmirî (ö. 1353). Kitabının adı *Müşkilâtü'l-Kur'ân*'dir.<sup>360</sup>
11. Muhammedü'l-Emîn eş-Şinkîti (ö. 1393). *Def'u İhâmi'l-İdîrâb 'an Âyeti'l-Kitâb* adlı kitabı ile tanınmıştır.<sup>361</sup>
12. Seyyid Ahmed Muhsib Mirsî. *er-Redd ale'l-Müşkil* adlı eseri ile bilinir.<sup>362</sup>
13. Muhammed Alî Hasan el-Hallî (ö. 1991). *el-Müteşâbih minel Kur'ân - Tefsîru'l-Âyâti'l-Ğâmûda* adlı kitabı bulunmaktadır.<sup>363</sup>
14. Râşid Abdullâh el-Ferhâ. *Tefsîru Müşkilî'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır.<sup>364</sup>
15. Zekeriyâ Alî Yûsuf. *Müşkilâtu'l-Kur'ân ve Müşkilâtu'l-Ehâdis ev et-Tevfîk Beyne'n-Nusûsi'l-Müteârıza* isimli kitabı ile tanınır.<sup>365</sup>

Kitap formundaki eserlerin yanı sıra, son dönemde müşkilü'l-Kur'ân ilmi üzerine çeşitli üniversitelerde birçok öğrenci tarafından tez şeklinde yazılan akademik

<sup>355</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35; el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye, *el-Fehras Şâmile li't-Tûras*, 2/774.

<sup>356</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35.

<sup>357</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35.

<sup>358</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35; Saleh Muhammed Haimi, *Fihrist Mahtutat Dari-l-Kutub ez-Zahiriyye* (Dimâşk: Mecme'i'l-Luğat'il-Arabiyye, 1984), 2/242

<sup>359</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 35; Ali Şevah Ishak, *Mu'cem Musannifât el-Kurân el-Kerîm* (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1984), 3/251.

<sup>360</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36; Hâlid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten* (Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1997), 2/932.

<sup>361</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36.

<sup>362</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36.

<sup>363</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36; Muhammed Alî Hasan el-Hallî, *el-Müteşâbih minel Kur'ân - Tefsîru'l-Âyâti'l-Ğâmûda* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), 5.

<sup>364</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36.

<sup>365</sup> Mansûrî, *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 36.

çalışmalar kaleme alınmıştır. Son dönemde çeşitli üniversitelerde yazılan müşkilü'l-Kur'ân ilmi üzerine tez şeklindeki akademik çalışmalardan bazıları şunlardır:

1. Süleyman Pak. *Müşkilü'l-Kur'ân*. Selçuk Üniversitesi: Doktora Tezi, 2000.
2. Kawther Alî M. Qaraeen. *The Problems of Polysemy in The Holy Qur'an*. Yermuk Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2002.
3. Sabri Demirci. *Fahrudin Râzî'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb'da Müşkilü'l-Kur'ân Meselesi*. Marmara Üniversitesi: Doktora tezi, 2003.
4. Ahmet Özbay. *Kurtubi Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'an*. Marmara Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2003.
5. İbrahim Durmaz. *el-Kaysî'nin 'Müşkilü İ'râbi'l-Kur'ân' Adlı Eserinin Tahlili*. Uludağ Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2004.
6. Riyad Mufaddî Sîâtân. *el-Müşkil ve Eserüh fî Menheci Fehmi'l-Kur'âni'l-Kerîm. Âl-i Beyt Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2006.*
7. Erwati Aziz. *Müşkilü'l-Kur'ân: Kajian Metodologis Penafsiran Ayat-Ayat yang Tampak Kontradiktif Tentang Peperangan dan Perkawinan*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga: Doktora Tezi, 2007.
8. Muhammed Ali Ağilkaya. *Kur'ân Müşkillerinin Giderilmesinde Tarihi Malzemenin Kullanımı*. Ankara Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2008.
9. Tuğba Nur Tuğut. *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Marmara Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2009.
10. Flamur Kasami. *İbn Kesîr Tefsiri'nde Müşkilü'l-Kur'ân*. Uludağ Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2011.
11. Abdülkerim Seber. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kıraatlerinde İ'râb Müşkilleri*. Demirel Üniversitesi: Doktora Tezi, 2012.
12. Hasan Hüseyin Havuz. *Çağdaş Müşkilü'l-Kur-ân (Muhammed Esed örneği)*. Süleyman Demirel Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2013.
13. Hamid Ediyinvi Cuma. *Kutubu Müşkilü'l-Kur'ân hatta el-karni'sadis el-Hicrî*. Ulum İslamiyye ve Âlimiyye Üniversitesi: Doktora Tezi, 2014.
14. Mehmet Akın. *Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l Kur'ân*. Ankara Üniversitesi: Doktora Tezi, 2016.
15. Erkan Çakır. *Mâturîdî'nin Te'vilât'ında Müşkilü'l-Kur'ân*. Sakarya Üniversitesi: Doktora Tezi, 2017.
16. Yunus Akça. *Müfessirlerin Müşkil Âyetlere Yaklaşımları (Kurtubî ve İbn Kesîr Örneği)*. Fırat Üniversitesi: Doktora Tezi, 2018.

17. Ahmet Efe. *Advâu 'l-Beyân Adlı Tefsirde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Bingöl Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2018.
18. Murat Dinler. *Ebussuûd Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi: Doktora Tezi, 2018.
19. Muhammet İkbâl Çalış. *İbn Cüzey'in Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân*. İstanbul Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2019.
20. Mehmet Yalınkılıç. *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Müşkil Âyetlere Yaklaşımı*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2019.
21. İbrahim Akşit. *Taberî Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Bursa Uludağ Üniversitesi: Doktora Tezi, 2019.
22. Muhammed Selim Çalışkan. *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl Adlı Tefsirde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Süleyman Demirel Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2020.
23. Reyhan Karaahmetoğlu. *İbn Âşûr Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Karabük Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2020.
24. Abdulrahman Alnaka. *Beyânü 'l Hak En-Nîsâbü'rî'nin (Ö 553) Bâhiru 'l Burhân fî Müşkileti Meâni 'l Kur'ân İsimli Eserinde Ses Olayları*. Kastamonu Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2020.
25. Gülcan Sevim Kayı. *İbn Kuteybe'nin 'Te'vîlu Müşkilü 'l-Kur'ân' Adlı Eserinin Kur'ân İlimleri Açısından Değeri*. Marmara Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2021.
26. M. Ahsin Tohir. *Müşkilü 'l-Kur'ân: Studi Penafsiran Ayat Ayat Yang Tampak Kontradiktif Tentang Hari Kiamat*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga: Yüksek Lisans Tezi, 2021.
27. Hidâyet Yılmaz. *Kur'ân Yolu Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Karabük Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2021.
28. Kadri Oğul. *Âlûsî'nin Rûhu 'l-me'ânî Tefsiri Ekseninde Müşkilü 'l-Kur'ân*. Gaziantep Üniversitesi: Doktora Tezi, 2021.
29. Valmire Batatına Krasnıqı. *Zemahşerî'nin el-Keşşâf'ında Müşkilü 'l-Kur'ân*. Bursa Uludağ Üniversitesi: Doktora Tezi, 2021.
30. İbrahim Atay. *Kâdî Beyzâvî'nin Envârü 't-Tenzîl ve Esrârü 't-Te'vilâdli Tefsirinde Müşkilü 'l-Kur'ân'a Yaklaşımı*. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2022.

31. Didik Andriawan. *Mu'tezilî Müfessir Hâkim el-Cüşemî'nin et-Tehzîb fi't-Tefsîr Adlı Eserinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Necmettin Erbakan Üniversitesi: Doktora Tezi, 2023.
32. Ömer Mantır. *Beyzâvî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'ân*. Pamukkale Üniversitesi: Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, bu durum müşkilü'l-Kur'ân üzerine kitaplar veya tezler şeklinde yazılmış bilimsel çalışmaların gelişimini göstermektedir. Bu, âlimlerin ve araştırmacıların müşkilü'l-Kur'ân disiplini konusundaki ilgisinin arttığını ve yukarıda açıklandığı gibi bu alanda çeşitli yazıların ortaya çıkmasına neden olduğunu göstermektedir. Ayrıca hem ilk dönemde hem de son dönemde müşkil ilmi hakkında çeşitli yazıların ortaya çıkmasına katkıda bulunmaktadır.



## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### MUHAMMAD QURAIŞ SHİHAB'IN TEFSİRİ'NDE MÜŞKİLÜ'L-KUR'ÂN KONULARI

#### 3.1. Yüce Allah ile İlgili Konular

Yüce Allah'a dair konular, birçok âlimin tartıştığı bir konudur çünkü özellikle Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak bazı âlimler te'vil ederken bazıları etmez. Ayrıca, Kur'ân'da, Yüce Allah ile ilgili konuları içeren bazı müşkil âyetler de bulunmaktadır. Yüce Allah ile ilgili konulara dair olan müşkil âyetler aşağıda açıklanacaktır.

##### 3.1.1. Allah'ın Hidâyet Vermesi

Allah'ın hidâyet vermesi meselesiyle ilgili olarak, Kur'ân'da bu konuyu açıklayan çeşitli âyetler bulunmaktadır. Bu konu ile ilgili âyetler arasında, hidâyetin yalnızca Allah'ın yetkisi olduğunu açıkça belirten âyetler bulunmaktadır. Allah, hidâyet vermesini dilediği kimselere verecektir; bu, Kasas Sûresi'nin 28/56 âyetinde açıkça belirtildiği gibi, Allah'ın takdirine bağlı bir meseledir.

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

*“Şüphesiz sen sevdiğin kimseyi doğru yola iletemezsin. Fakat Allah, dilediği kimseyi doğru yola eriştirir. O doğru yola gelecekleri daha iyi bilir.”*

Kasas Sûresi'nin 28/56 âyeti temel alınarak, Quraish Shihab, bir kişiyi Allah'a yönlendiren hidâyet meselesinin insanların yetkisi olmadığını belirtir; çünkü hidâyet, Allah'ın yetkisi ve hak ayrıcalığıdır. Ayrıca, yukarıdaki âyet, Allah tarafından en çok sevilen bir insan olmasına rağmen, Peygamber'e şunu hatırlatır: Peygamber, insanlara hidâyet verme konusunda yetkili değildir, çünkü hidâyet verme işi tamamen Allah'a aittir. Bu nedenle, âyette, Kur'ân, Peygamber'in sevdiği insanlara bile hidâyet verme yeteneğinin olmadığını belirtmek için “إِنَّكَ” kelimesi kullanılır.<sup>366</sup> Bu durum, Peygamber'in hidâyet verme yeteneğinin olmamasından kaynaklanır ve Peygamber'in görevi sadece “بَلَاغٌ” olarak tanımlanır, yani din mesajlarını iletmektir. Bu bağlamda, Zeccâc, müfessirlerin icma ettiği görüşe göre, bu âyetin Ebu Talib'in sorunuyla ilgili

<sup>366</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 10/370.



olarak indirildiğini belirtir.<sup>367</sup>

Temas eden başka bir sûrede de Kur'ân, hidâyetin verilmesinin Allah'ın yetkisi olduğunu vurgular. Örneğin Bakara Sûresi'nin 272. âyetinde لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ “Onları hidâyete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidâyete erdirir.” ifadesiyle bu durumu açıklar. Yûsuf Sûresi'nin 103. âyetinde de aynı anlamı buluruz: وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ “Sen ne kadar şiddetle arzu etsen de insanların çoğu inanacak değildir.” İsrâ Sûresi'nin 97. âyetinde وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ “Allah kimi doğru yola iletirse işte o, doğru yolu bulmuştur,” denilerek hidâyetin Allah'a ait olduğu bir kez daha vurgulanır. Kehf Sûresi'nin 17. âyetinde مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ “Allah kime hidâyet ederse işte o, doğru yolu bulandır.” ifadesiyle aynı prensibi tekrarlar. Zümer Sûresi'nin 37. âyetinde, وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ “Allah kimi de doğru yola iletirse artık onu saptıracak hiç kimse yoktur.” Allah'ın hidâyet verme yetkisinin benzersiz olduğunu belirtir. Leyl Sûresi'nin 12. âyetinde de إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ “Şüphesiz bize düşen sadece doğru yolu göstermektir,” denilerek hidâyetin yalnızca Allah'a ait olduğu ifade edilir. Bu âyetler, hidâyetin sadece Allah'ın yetkisinde olduğunu açıkça ortaya koyar. Ancak, başka âyetlerde Kur'ân, Peygamber'in de insanlara hidâyet verebileceğini belirtir. Bu konuda bir örnek, Şûrâ Sûresi'nin 52. âyetinde yer almaktadır.

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

“İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun;”

Âyetin sonunda Kur'ân, açık bir şekilde “Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun” (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) ifadesiyle, Peygamber'in insanlara hidâyet verebileceğini belirtir. Bu, Peygamber'in de hidâyet verme yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Bu nedenle, bazı âyetlerde hidâyetin sadece Allah'a ait olduğu vurgulanırken, diğer âyetlerde Peygamber'in de insanlara hidâyet verebileceğine dair ifadeler bulunmaktadır. Bu durum, âyetler arasında bir çelişki gibi görünebilir.

<sup>367</sup> İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me'âni'l Kur'ân ve İ'râbuh*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988), 4/149.

Hidâyet verme konusundaki görünür çelişkilerin çözümüne gelince, Quraish Shihab, iki tür hidâyet olduğunu belirtmektedir. İlk olarak, dinî mesajları iletme veya uygulamayla ilgili örnekler sunmak anlamına gelen hidâyet türüdür. Bu anlamdaki hidâyete “irşad hidâyeti” denir. Kur’ân’da, irşad hidâyeti anlamına işaret eden birçok âyet bulunmaktadır. Bunlardan bazıları Şûrâ Sûresi 52 ve Fussilet Sûresi 11’de yer almaktadır. Bu tür irşad hidâyeti, Allah tarafından gerçekleştirilebildiği gibi insanlar veya peygamberler tarafından da gerçekleştirilebilir. İkinci olarak, hidâyetin, rehberliğin içeriğini uygulama yeteneği verme anlamına gelmektedir. Bu anlamdaki hidâyete “tevfik hidâyeti” denir. Tefvik hidâyeti, insanlar tarafından gerçekleştirilemez, sadece Allah tarafından gerçekleştirilebilir. Bu nedenle, Kasas Sûresi’ndeki hidâyetin amacı tevfik hidâyeti olarak anlaşılmalıdır, çünkü sadece Allah tarafından verilebilir.<sup>368</sup> Bu bağlamda, bir insanın yapamayacağı tevfik hidâyeti, بِئِدِ اللّٰهَ وَحْدَهُ “yalnız Allah’ın elinde” olan tevfikle ilgili olduğunu ifade ederken, peygamberin yapabileceği hidâyet, الدَّلَالَةُ عَلَى الْحَقِّ وَالْإِرْشَادُ إِلَيْهِ “doğruya işaret etme ve ona rehberlik etme” anlamına gelir.<sup>369</sup> Bu açıklamadan dolayı, Kasas Sûresi 28/56’daki hidâyetin amacı “tevfik hidâyeti” iken, Şûrâ Sûresi 42/52’deki hidâyetin amacı “irşad hidâyeti” olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, bu iki sûre arasında bir çelişki bulunmamaktadır.

Quraish Shihab’ın tevfik hidâyeti ve irşad hidâyeti konusundaki açıklamaları, Merâğî’nin sunmuş olduğu hidâyet hakkındaki saygın tefsiri (tefsir muteber) ile benzerlik göstermektedir. Merâğî, hidâyet’i bazen الدَّعْوَةُ وَالْإِرْشَادُ إِلَى طَرِيقِ الْخَيْرِ “iyiliğe giden yolu çağrı ve rehberlik” olarak yorumlandığını ve bazen de هِدَايَةُ التَّوْفِيقِ وَشَرْحُ الصَّدْرِ بِقَدْفِ نُورٍ يَحْيَا بِهِ الْقَلْبُ “tevfik hidâyeti ve kalbi canlandıran bir nur yerleştirerek göğsü genişletme” olarak yorumlandığını belirtir.<sup>370</sup> Ayrıca, hidâyetin bu bağlamdaki bölünüşü, İbn Âşûr’un gerçekleştirdiği hidâyet taksimiyle de benzerlik göstermektedir. İbn Âşûr, bu konuda Kasas Sûresi 28/56’daki hidâyetin الْهَدَايَةُ بِالْفِعْلِ “fiil ile rehberlik” olarak anlaşıldığını, yani insan kalbini imanı kabul etmeye açmak anlamına geldiğini ifade etmektedir. Diğer taraftan, Şûrâ Sûresi 42/52’deki hidâyet’in davet hidâyeti ve irşad (davet etme ve rehberlik) anlamına geldiğini belirtir.<sup>371</sup>

<sup>368</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/371.

<sup>369</sup> Muhammed Emîn Şinkîti, *Advâ’u’l-Beyân fî Âdâhi’l-Kur’ân bi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâr’ul-Fikr, 1995), 6/505; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli’l-Kur’ân* (Beyrut: Darü’ş-Şuruk, 2003), 6/633.

<sup>370</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâğî, *Tefsîrû’l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-Babi’l Halebî ve Evlâduh, 1946), 20/73; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 25/154.

<sup>371</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 20/147-148.

Benzer bir ifade kullanarak, Râzî de aynı şeyi söylemektedir ki Kasas Sûresi 28/56'da ifade edilen hidâyet, الدَّعْوَةُ ve البَيَّانُ anlamına gelir ve هِدَايَةُ النَّوْفِيْقِ ve شَرْحُ الصَّدْرِ anlamına gelmez. شَرْحُ الصَّدْرِ ifadesiyle kastedilen, kalbe nur yerleştirmektir, böylece kalp yaşar ve nur saçar, bu da En'âm 122'de belirtilir gibi.<sup>372</sup> Bu nedenle, Şûrâ Sûresi 42/52'de geçen لَتَهْدِي وَإِنَّكَ لَتُرْشِدُ ifadesinin anlamı لَتُرْشِدُ'dür.<sup>373</sup> Bu nedenle, hidâyet dalaletin tam tersidir; çünkü dalalet, وَيُضَادُّهُ الْهَدَايَةُ, “Doğru yoldan sapma ve bunun tersi hidâyettir” olarak anlaşılır.<sup>374</sup> Bu nedenle İsrâ Suresi 17/15'te: مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا *“Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapmışsa kendi aleyhine sapmıştır.”* Bu âyette Kur'ân, hidâyet ve dalalet kelimelerini açıkça kullanır, bu da hidâyet ile dalaletin birbirine zıt olduğunu gösterir.

Quraish Shihab tefsirinde, hidâyet meselesiyle ilgili olarak şunu söylemektedir: Âlimler, hidâyet kelimesinin إِلَىٰ harfi cerri ile bir araya geldiğinde, kastedilenin irşad hidâyeti olduğunu, yani sadece dinî rehberlik sunma veya uygulama örneği verme olduğunu düşünmektedirler. Diğer yandan, hidâyet kelimesinin إِلَىٰ harfi ile bir araya gelmediği durumlarda, kastedilenin tevfiik hidâyeti olduğunu, yani sadece dini öğretmekle kalmayıp aynı zamanda bunu uygulama yeteneği sağlayan bir hidâyet olduğunu ifade etmektedirler.<sup>375</sup> Bu açıklama, Bikâî'nin kitabında إِلَىٰ صِرَاطٍ hakkında açıklama yaparken verdiği açıklamaya neredeyse aynıdır.<sup>376</sup>

إِلَىٰ harfi ile ilgili açıklama, âyette anlatılan anladığı hidâyeti ayırt etmek için bir anahtar kelime olacaktır. Bu nedenle, Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh* tefsirinde Kasas Sûresi 28/56'daki tevfiik hidâyeti ve Şura Sûresi 42/52'deki irşad hidâyetinin anlamı hakkındaki yorumları genel olarak İbn Kesîr Zeccâc, Şinkîfî, Seyyid Çuţub, Merâğî, İbn Âşûr, Râzî, Şa'râvî ve Ebû Hayyân gibi diğer tefsir alimleri tarafından yapılan yorumlarla aynıdır. Bunun yanı sıra, Quraish Shihab'ın إِلَىٰ harfini tevfiik hidâyeti ve irşad hidâyeti arasındaki farkı ayırt etmek için kullanılan bir anahtar kelime olarak açıklaması, okuyucuların âyette hangi tür hidâyetin kastedildiğini doğrudan görmelerine yardımcı olacaktır.

<sup>372</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 26/3.

<sup>373</sup> Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Baħru'l-Muħîṭ fi't-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1990), 8/315; Şa'râvî, *Tefsîru'ş Şa'râvî*, 10966.

<sup>374</sup> Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 509.

<sup>375</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/371;

<sup>376</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî, *Naẓmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 17/372-373.

Yukarıdaki açıklamaya dayanarak, Allah'ın hidâyet vermesi konusundaki sorunu çözmek için Quraish Shihab'ın cem metodu kullandığı görülebilir. Bu nedenle, o, Kasas Sûresi'nin 28/56'da bulunan hidâyetin tevfik hidâyeti olduğunu belirtirken, Şûrâ Sûresi'nin 42/52'de bulunan hidâyetin irşad hidâyeti olduğunu söyler. Bu açıklama, diğer tefsir uzmanlarının açıklamalarına benzerdir.

### 3.1.2. Allah'ın Kalpleri Mühürlemesi

Allah'ın kalpleri mühürleme konusuna gelince Kur'ân'da, Allah'ın kâfirlerin kalplerini ölü bir şekilde mühürlediğini ve bu nedenle onların, peygamberin uyarılarından önce ve sonra imanı kabul etmekten kaçındığını belirten birçok âyet bulunmaktadır. Allah'ın kalpleri mühürleme meselesi, kâfirlere iman etme özgürlüğünün verilmediği gibi görünmektedir, çünkü kalpleri ve kulakları kilitlenmiş ve gözleri de perdelenmiştir. Allah'ın kalpleri mühürlemesi konusunu ele alan Kur'ân âyetlerinden biri Bakara Sûresi 2/6-7'dir ve şu şekildedir:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ.

*“Küfre saplananlara gelince, onları uyarsan da, uyarmasan da, onlar için birdir, inanmazlar. Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.”*

Allah'ın kalpleri mühürlemesi hakkında açıklama yapılırken, Kur'ân, bunu إِنَّ (kesinlikle) kelimesini kullanarak başlatır. Bu kullanım, uyarının gerçekten de inkar edenlere fayda sağlamayacağını vurgulamak içindir. Bu kişilerin Allah'ın bilgisi karşısındaki inkarı öyle bir seviyededir ki, onlar hiçbir zaman inanmayacaklardır, mesela Ebu Cehil, Ebu Leheb ve diğerleri gibi. Bu nedenle kalpleri tamamen kilitlenmiş, kulakları hidâyeti duyamaz ve gözleri perdelenmiştir, böylece Allah'ın büyüklüğünü gösteren işaretleri göremezler.<sup>377</sup>

Bakara Sûresi 2/6-7 dışında, Kur'ân'da Allah'ın kalpleri mühürleme konusunu ele alan diğer âyetler de bulunmaktadır. Allah'ın kalpleri mühürlemesi'ni konu alan âyetlerden biri Nisâ Sûresi 4/155'tir: *“Tam aksine inkarları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artık onlar inanmazlar.”*

<sup>377</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/95-96.

Münâfikûn Sûresi 63/3: *“Bu, onların önce iman edip sonra inkar etmeleri, bu yüzden de kalplerine mühür vurulması sebebiyledir. Artık onlar anlamazlar.”* Saf Sûresi 61/5: *“Onlar yoldan sapınca, Allah da kalplerini (doğru yoldan) saptırdı. Allah fasıklar topluluğunu hidâyete erdirmez.”* Bu âyetler, kâfirlerin kalplerinin ölü olduğunu, bu nedenle imanı seçme özgürlüğü olmadığı izlenimi yaratmaktadır. Ancak, bunun tersine, Kur’ân’da kâfirlerin iman etme veya etmeme konusunda bir özgürlükleri olduğunu açıklayan başka âyetler de bulunmaktadır. Bu âyetlerden biri, Kehf Sûresi 18/29’da yer almaktadır.

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهَا بِهَمَّ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِينُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا.

*“De ki: “Hak, Rabbinizdir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkar etsin.” Biz zâlimlere öyle bir ateş hazırladık ki, onun alevden duvarları kendilerini çepeçevre kuşatmıştır. (Susuzluktan) feryat edip yardım dilediklerinde, maden eriyiği gibi, yüzleri yakıp kavuran bir su ile kendilerine yardım edilir. O ne kötü bir içecektir! Cehennem ne korkunç bir yaslanacak yerdir.”*

Bu âyet açıkça ifade ediyor ki kâfirlerin iman etme veya etmeme, Peygamber’in davetini kabul etme veya reddetme konusunda bir irade özgürlüğü vardır. Bu âyetin yanı sıra, kâfirlerin iman etme veya etmeme konusunda bir irade özgürlüğü olduğunu belirten diğer âyetler de bulunmaktadır, örneğin Nisâ Sûresi 4/170: *“O halde kendi iyiliğiniz için iman edin. Eğer inkar ederseniz bilin ki, göklerdeki her şey, yerdeki her şey Allah’ındır”*, ve Bakara Sûresi 2/175: *“İşte bunlar hidâyeti verip sapıklığı, bağışlanmayı verip azabı satın alanlardır”* gibidir. Bu iki tür âyetin her ikisi de gösteriyor ki bir yandan Kur’ân, kâfirlerin kalplerinin ölü olduğunu ve bu nedenle iman etme, irade kullanma ve özgürlük eksikliği gibi görünen bir izlenim yaratıyor (Bakara Sûresi 2/6-7, Nisâ Sûresi 4/155, Münâfikûn 63/3 ve Saf 61/5 gibi). Öte yandan diğer âyetler, kâfirlerin iman etme veya etmeme konusunda bir irade özgürlüğü olduğunu açıklayarak, tam tersini belirtir. Bu nedenle, bu âyetler arasında görünür bir çelişki olduğu düşünülebilir.

Yukarıdaki âyetlerde ortaya çıkan çelişki sorununa cevap olarak, Quraish Shihab tefsirinde öncelikle Bakara âyet 6-7’de geçen “kâfir” teriminin genel bir anlamda kullanılmadığını, bu âyetin, kâfirleri ifade eden bir genel terim olmadığını açıklar. Bu âyetin, inkarlarının ruhlarında derinleşmiş, değişmesi artık mümkün olmayan bir inkar durumunu ifade ettiğini belirtir. Allah’ın bilgisi içinde, Peygamber’in daveti onlar için faydalı olmayacaktır, çünkü zaten iman etmeyeceklerdir.<sup>378</sup>

Daha da ileri giderek, Quraish Shihab ayrıca Allah’ın kesin bilgisi nedeniyle onlara yapılan uyarının işe yaramayacağını, iman etmeyeceklerinin bir gerçek olduğunu belirtir. Ancak bu, onların iman etmemesine sebep olan bir neden değildir. Bu durum, imanı kabul etme konusundaki isteksizliklerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Allah, kalplerini ve işitme yeteneklerini ölü kılar, yani onları kendi kalplerinin arzularına göre sapıklığa bırakır. Sonuç olarak, kalpleri ölü hale gelir ve kulakları, rehberliği işitemez hale gelir, görmeleri de kapanır, bu nedenle Allah’ın büyüklüğünün işaretlerini göremezler. Bu şekilde, Quraish Shihab, *خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ* (Allah’ın kalplerini mühürledi) ifadesini, kendi isteklerine dayanarak seçtikleri inkarın bir sonucu olarak yorumlar. Bu âyet, kâfirlere iman etme özgürlüğü verilmediğini göstermez.

Quraish Shihab ayrıca Münâfikûn 63/3’te belirtilen kalbin kapanması durumunun, kendi çabalarının bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve işitme, görme ve kalplerini kullanmaktan kaçındıkları için nihâyetinde kalplerinin paslandığını ve kapandığını vurgular.<sup>379</sup> Quraish Shihab’ın açıklaması, Semerkandî’nin açıklamasına neredeyse benzer, çünkü Semerkandî de bu âyetin anlam açısından eksik görüldüğünü belirtir; çünkü eğer kalpleri, işitme ve görme yetenekleri kilitlenmişse, hidâyet elde etmeleri engellenmişse, o zaman nasıl olur da azabı hak ederler? Bu soruya cevap vermek için Semerkandî, kalplerinin, işitme ve görme yeteneklerinin kapanmasının, Nisâ Sûresi’nin 155. âyetinde belirtildiği gibi, kendi kâfirlüklerinin bir sonucu olduğunu söyler. Temelde Allah, onlara eğer isterlerse (Ankebût 69) hidâyet elde etme şansı vermiştir. Ancak istemedikleri ve küfrü seçtikleri bir noktada, Allah dünyada kalplerini, işitme ve görme yeteneklerini kapatma cezasını verecektir ve ahirette çok acı bir azaba uğrayacaklardır.<sup>380</sup>

<sup>378</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/96.

<sup>379</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/245.

<sup>380</sup> Semerkandî, *Bahru’l-’Ulûm*, 2/93.

Allah'ın peygamberin davetine dair bilgisinin onlara fayda sağlamayacağını açıklarken Quraish Shihab, öğretmen ile öğrenci arasında bir benzetme yapmaktadır. Bir öğretmen, tembel ve cahil bir öğrencinin başarılı olmayacağını bilmektedir. Öğretmenin bilgisi, öğrencinin başarısız olmasına neden olan şey değildir, ancak öğrencinin başarısız olma sebebi öğrencinin cehaleti ve tembelliğidir, bu nedenle öğrenci başarısız olur.<sup>381</sup> Bu nedenle, Bakara Sûresi 6-7. âyette de açıklandığı gibi, kâfirlerin iman etme veya iman etmeme konusunda özgür iradeleri olduğu anlaşılabilir, ancak onlar iman etmemeyi seçtikleri için kalpleri kilitlenir. Bu nedenle, Bakara Sûresi 6-7 ve Kehf Sûresi 18/29 arasında bir çelişki yoktur.

Küfür meselesiyle ilgili olarak, Quraish Shihab ayrıca Kur'ân'ın küfür terimini çeşitli anlamları ifade etmek için kullandığını belirtiyor. Ona göre genel olarak, âlimler küfrü beş türe ayırır. Birinci, küfr-i cuhud (كُفْرُ جُحُودٍ), yani Allah'ın varlığını tanımayanlar, ateistler ve komünistler gibi. İkinci, gerçeği tanıyan ama kıskançlık ve haset yüzünden onu reddeden kâfirler. Üçüncü, nimet küfrü (كُفْرُ نِعْمَةٍ) Allah'ın nimetlerine şükretmeyenler İbrâhîm Sûresi 14/7'de bulunan *وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ* *Hani Rabbiniz şöyle duyurmuştu: “Andolsun, eğer şükrederseniz elbette size nimetimi artırırım. Eğer nankörlük ederseniz hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir.”* Dördüncü, dini görevleri yerine getirmeyerek veya inançlarını sürdürmekle birlikte dinin öğretilerini reddeden küfür; Bakara Sûresi 4/85: *أَفْتُمُونَنَّا بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ* *بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَسَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ* *Yoksa siz Kitab'ın (Tevrat'ın) bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr mı ediyorsunuz? Artık sizden bunu yapanın cezası, dünya hayatında rezil olmaktan başka bir şey değildir. Kıyamet gününde ise onlar azabın en şiddetlisine uğratılırlar. Çünkü Allah yaptıklarınızdan habersiz değildir.”* gibi.<sup>382</sup>

Beşinci, bera'e küfrü (كُفْرُ بَرَاءَةٍ) yani onaylamama ve uzaklaşma anlamındaki küfür, Mümtehine Sûresi 60/4 içinde peygamber İbrahim'in kavmiyle konuşmasında olduğu gibi: *إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ* *Hani onlar kavimlerine, “Biz sizden ve Allah'ı bırakıp taptıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve nefret belirlemiştir” demişlerdi...<sup>383</sup>* Bu detaylı

<sup>381</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/96.

<sup>382</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/97.

<sup>383</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/97.

küfür sınıflandırması, bu âyetlerde bulunan küfür konusunu tamamlayacaktır. Ancak Bakara 2/7'deki kâfir, genel anlamda bir kâfir değildir. Bu nedenle, müslümanlar için kâfirlere tebliğ görevi her zaman devam etmelidir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Allah'ın kalpleri mühürlemesi konusundaki sorunu çözmek için Quraish Shihab'ın cem yöntemini kullandığı söylenebilir. O, Bakara Suresi 2/6-7'deki küfrün, Allah'ın ilminde özel bir küfür olduğunu ve bu nedenle peygamberin daveti değişmeyecekleri için onların kalplerinde kök salmış olduğunu ve değişmeyeceğini ifade eder. Öte yandan, Kehf Sûresi 18/29'daki küfrün genel bir küfür olduğunu ve Allah'ın istediği takdirde değişebileceğini ifade eder. Bu tür bir yorum, diğer tefsir uzmanları tarafından da aynı âyetleri anlamak için kullanılan bir yorumdur.

### 3.1.3. Allah'ın Arş'a İstiva Etmesi

Allah'ın Arş'a istiva etmesi konusundaki meseleyle ilgili olarak, Kur'an'da Allah'ın Arş'a istiva etmesini açıklayan birkaç âyet bulunmaktadır. Allah'ın Arş'a istiva etmesi hakkında açıklamalardan biri Hadîd Sûresi 57/4'te yer almaktadır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۗ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

*“O, gökleri ve yeri altı günde (altı evrede) yaratan, sonra Arş'a kurulandır. Yere gireni, ondan çıkanı, gökten ineni, oraya yükseleni bilir. Nerede olsanız, O sizinle beraberdir. Allah bütün yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”*

Hadîd Sûresi 57/4'te olduğu gibi, Allah'ın Arş'a istiva etmesi meselesinden diğer bazı âyetlerde de bahsedilmektedir. Bunlardan biri Bakara Sûresi 2/29'dur: ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَمُ اللَّهُ ۗ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ *“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır.”*

Hadîd Sûresi 57/4'ten anlaşılacağı üzere, Yaratıcı yedi gün içinde gökyüzü ve yeri yarattıktan sonra Arş'a istiva etmiştir. Ancak, aynı âyette Kur'an, “ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا ”



”كَنتُمْ“ ifadesini de içermektedir. Bu nedenle, “تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ve “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ” ifadeleri arasında bir çelişki olduğu izlenimi oluşabilir, çünkü bir tarafta “تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ifadesi geçerken, diğer tarafta “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ” ifadesi bulunmaktadır. Bu soruna cevap olarak, Quraish Shihab, Hadîd Sûresi 57/4’ü tefsir ederken “تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ” ifadesinin anlamının, Onun hükmettiği<sup>384</sup> ve kontrol ettiği ve yaratıklarının işlevselliğini dilediği gibi gerçekleştirmesi olduğunu açıklamıştır. Quraish Shihab ayrıca, Allah’ın evreni yaratmayı tamamladıktan sonra, Allah’ın yaratıklarının durumunu ihmal etmediğini vurgulamaktadır.<sup>385</sup>

Quraish Shihab daha detaylı bir açıklama yaparak, تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ifadesinin anlamıyla ilgili olarak şöyle demektedir: تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ifadesini anlamlandırma meselesi, bazı âlimler bunu yorumlamaktan kaçınmasına sebep olmuştur; çünkü onlara göre, bu ifadenin anlamı “sadece Allah’ın bildiği bir şeydir,” bu, I-III. yüzyıl Selef âlimlerinin ifadesiyle uyumludur. Bu durumda İmam Mâlik’e, اسْتَوَى kelimesinin manası sorulduğunda, اسْتَوَى kelimesinin dille bilindiğini, yönteminin bilinmediğini, ona inanmanın farz olduğunu, sormanın ise bid’at olduğunu söylemiştir. Quraish Shihab, üçüncü asırdan sonra âlimlerin kelimeyi temel anlamı olan “yerleşmek”ten mecazi yani hükmetme anlamına doğru yorumlamaya çalıştıklarını açıklamaktadır.<sup>386</sup>

Quraish Shihab, “مَعَكُمْ” teriminin anlamının bilgi ve güç ile olduğunu belirtmektedir.<sup>387</sup> Quraish Shihab’ın bu açıklaması, İbnü’l-Cevzî’nin açıklamasıyla uyumludur çünkü İbnü’l-Cevzî de “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ” ifadesinin “بِعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ” (Onun bilgi ve gücü ile) olduğunu ifade etmiştir.<sup>388</sup> Bu benzer anlamı, Kurtubî’nin de “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ” ifadesinin “بِقُدْرَتِهِ وَسُلْطَانِهِ وَعِلْمِهِ” (Onun gücü, yetkisi ve bilgisi ile) olduğunu belirtmesiyle desteklenmektedir. Bu konudaki açıklamaların ötesinde, Kurtubî, “تَمَّ اسْتَوَى

<sup>384</sup> Neseî de kitabında تَمَّ اسْتَوَى kelimesinin manasının اسْتَوَى olduğunu söylüyor. bk. Ebû’l-Berekât Abdullâh b. Ahmed Neseî, *Medârikü’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, thk. Seyit zekariyye (Suûdî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2013), 4/1192.

<sup>385</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/11; Böyle bir yorum Bikâî’nin kitabında açıkladığı yorumun hemen hemen aynısıdır. Ebû’l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî, *Naẓmü’d-Dürer Fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Suver* (Kahire: Darü’l-Kitabi’l-İslami, no date), 19/258; Ebû’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 8/9.

<sup>386</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 5/119.

<sup>387</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/12.

<sup>388</sup> Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, thk. Abdürezzak Mehdi (Beyrut: Dar’ul Kutub’il-İlmiyye, 1422), 1396; İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*, thk. Muhammed ‘Alî Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 4/247; Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî’t-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990), 10/101; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec en-Nisâbüri, *Garaibu’l-Kur’ân ve Reḡaibu’l-Furkan*, (Beyrut: Dâru’l Kutûbul İlmiyye, 1996), 6/253; Ebu’l-Faḍl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fî’t-Tefsîr bi’l-Me’sur* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/39.

”عَلَى الْعَرْشِ“ ve ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ“ ifadeleri arasında bir çelişki olacağını, bu âyetin yorumlanmaması durumunda çelişki ortaya çıkacağını doğrudan belirtmektedir. Bu nedenle, âyetin çelişki içermemesi için âyetin te’vil edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.<sup>389</sup>

Bu âyet, Allah’ın Mûsâ ve Harûn ile birlikte olma ifadesini beyan ettiği bir anıyı içermektedir. Bu anlam, aynı zamanda Peygamber’in hicret sırasında Hz. Ebû Bekr’e yönelik ifadesi olan ”إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا“ (Allah bizimle beraberdir) ile de aynıdır. Bu ifade, Tevbe Sûresi’nin 40. âyetinde geçmektedir.<sup>390</sup>

إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ.

“Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, çünkü Allah bizimle berâber” diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş”

Quraish Shihab tarafından yapılan مَعَ kelimesinin açıklaması, *Nazmü’l-Dürer* adlı eserinde Bikâî tarafından yapılan مَعَ kelimesinin açıklamasıyla tam olarak aynıdır. Ancak, Bikâî مَعَ kelimesinin açıklamasını yaparken, Kur’ân âyetlerinden bazı örnekler eklemiş ve daha ayrıntılı bir açıklama yapmıştır.<sup>391</sup> Bu açıklamalardan, تَمَّ اسْتَوَى عَلَى ve مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ arasında bir çelişki olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu açıklama sonucunda, تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ile مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ arasında bir çelişki olmadığı anlaşılabilir. Çünkü her iki âyet de aslında anlamıyla değil, yukarıda açıklandığı gibi te’vil anlamında anlaşılır. Ancak Quraish Shihab bu konuda âyeti te’vil etmek istemeyen bazı alimlerin müşkiline nasıl çözüm bulunacağını ayrıntılı bir şekilde açıklamaz. Quraish Shihab, sadece مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ âyetinin te’vil edilmesini istemeyen bazı alimlerin sorununu belirtir, ancak bu alimlerin perspektifinden müşkilin nasıl çözüleceğini açıklamaz.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Allah’ın Arşa istiva etmesi konusundaki sorunu çözmek için Quraish Shihab’ın takvil yöntemini kullandığı görülebilir. O, Hadîd Sûresi 57/4’te geçen ”تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ“ âyetini O, yarattıklarını kontrol eder ve

<sup>389</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâr’ul-Kutubi’l-Misriyye, 1964), 20/237.

<sup>390</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/12.

<sup>391</sup> Bikâî, *Nazmü’l-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Suver*, 19/259-260.

düzenler şeklinde te'vil bir yorumla açıklamış. Ayrıca “وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ” âyetinin anlamını da bilgisi ve gücüyle ilişkilendirir. Bu tür bir yorum, genellikle alimlerin te'vil teorisini kullanarak yaptığı yorumlarla benzerdir.

### 3.1.4. Rü'yetullah

Rü'yetullah meselesi, özellikle Ehli sünnet ve Mu'tezile arasında uzun bir tartışma konusu olan bir meseledir. Rü'yetullah konusunda Kur'ân içinde de bu konuyu ele alan bazı âyetler bulunmaktadır. Rü'yetullah ile ilgili âyetlerden biri, En'âm Sûresi 6/103'te yer almaktadır.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ.

*“Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.” O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır.”*

Bu âyette açıkça görülebileceği gibi, Kur'ân, Allah'ın gözlerle görülemeyeceğini beyan etmektedir. Ancak, bunun birlikte, Kıyâmet Sûresi 75/22-23'te belirtildiği gibi, Kur'ân'ın diğer bazı âyetlerinde Allah'ın görülebileceği ifade edilmektedir.

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ. إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ.

*“O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar.”*

Yukarıdaki âyetlerin açıklamalarından anlaşıldığı üzere, bir yandan Kur'ân'ın Allah'ın görülemeyeceğini ifade ettiği izlenimini edinmek mümkündür; ancak diğer yandan, Kur'ân'ın diğer bazı âyetlerinde Allah'ın görülebileceği belirtilmiştir, örneğin Kıyâmet Sûresi 75/22-23. Bu nedenle, En'âm Sûresi 6/103'teki ifade ile Kıyâmet Sûresi 75/22-23'teki ifade arasında bir çelişki olduğu izlenimi uyanmaktadır.

Quraish Shihab, En'âm Sûresi 6/103'teki ifadenin Kıyâmet Sûresi 75/22-23 ile çeliştiğini gösteren sorunla ilgili olarak şunları belirtmiştir. En'âm Sûresi 6/103'teki ifadeyi, dünyevi bir bağlamda Allah'ın görülemeyeceği şeklinde yorumlamaktadır. Diğer taraftan, Kıyâmet Sûresi 75/22-23'teki ifadenin, ahiret ortamında Allah'ın görülebileceği anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>392</sup> Quraish Shihab'ın açıklaması, İbn

<sup>392</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 4/224-225; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/637.

Abbas'ın açıklamasına oldukça benzerdir. Kurtubî'nin aktardığına göre İbn Abbas, bu tür ifadelerin ahiret bağlamında Allah'ın zahir bir şekilde görülebileceği anlamına geldiğini ifade etmiştir.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ، فِي الدُّنْيَا ، وَبِرَأَاهِ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْآخِرَةِ ؛ لِإِخْبَارِ اللَّهِ بِهَا فِي قَوْلِهِ : “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ . إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ( الْقِيَامَةُ : 22 – 23).<sup>393</sup>

“Dünya hayatında gözler onu idrak edemez, ancak müminler Ahirette onu göreceklerdir; çünkü Allah, şu âyetiyle onu bildirmiştir: “O gün bir takım yüzler aydındır. Rablerine bakarlar. (Kıyâmet Sûresi 75/22-23)”

Quraish Shihab, En'âm Sûresi 6/103 ve Kıyâmet Sûresi 75/22-23'ü açıklarken belirli temel kelimelerin önceden anlaşılması gerektiğini belirtir, böylece bu temel kelimeler, En'âm 6/103 ve Kıyame 75/22-23'teki çelişkili ifadelerin çözümünde anahtar rol oynar. Bu temel kelimeler şunlardır: نَاطِرَةٌ ve تُدْرِكُ، الْأَبْصَارُ. Âyetin anlamını açıklarken, Quraish Shihab, “تُدْرِكُ” kelimesinin “ulaşılabilir şey” anlamına gelen “درك” kelimesinden alındığını ifade eder. Bu kelimenin anlamı, insan duyuları ve akıl tarafından ulaşılabilen bir başarıdır. Bu nedenle, “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ” ifadesi, âyette ifade edilen Allah'ın varlık ve sıfatlarının insan gözleri tarafından anlaşılamayacağını ve aynı zamanda insan aklının da ulaşamayacağını vurgular.<sup>394</sup>

Quraish Shihab aynı zamanda, âyette kullanılan يُدْرِكُ kelimesinin Allah'a isnat edilmesinin dil uzlaşması amacıyla önceki kelimeyle uyumlu hale getirilmiş bir ifade olduğunu açıklamıştır, ancak Allah'a isnat edilen يُدْرِكُ kelimesinin, insanlara isnat edilen تُدْرِكُ kelimesinden farklı bir anlam taşıdığını ifade etmiştir. Allah'a isnat edilen يُدْرِكُ kelimesi, anlam itibarıyla kapsama ve hakimiyet anlamına gelir.<sup>395</sup> Yukarıda Quraish Shihab'ın açıkladığı تُدْرِكُ anlayışı ve Allah'a nisbet edilen يُدْرِكُ anlamı, diğer âlimlerin açıkladığı تُدْرِكُ ve يُدْرِكُ anlamlarıyla aynıdır. Çünkü diğer âlimler de تُدْرِكُ'nin لَا تُحِيطُ بِهِ تُدْرِكُهُ ifadesini belirtmişlerdir. Bu nedenle, لَا تُدْرِكُهُ ifadesini “ulaşmak” anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Bu nedenle, لَا تُدْرِكُهُ ifadesini “Onu kuşatamaz” olarak anlamaktadır. Ancak, Allah'a isnat edilen يُدْرِكُ kelimesi,

<sup>393</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâr'ul-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 8/482.

<sup>394</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/225.

<sup>395</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/225.

örneğin *يُحِيطُ عِلْمُهُ بِهَا وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ* âyetinde olduğu gibi, “*Onun bilgisi onu kuşatır*” anlamına gelmektedir.<sup>396</sup>

Quraish Shihab daha da ileri giderek, âyette geçen *الْأَبْصَارُ* kelimesinin anlamına dayanarak, Allah’ın yaratıkların görme yeteneğinden uzak olduğunu belirtir. Ona göre, *الْأَبْصَارُ* kelimesi, gözün kornea adı verilen saydam bir zar kullanarak ışığı içeri almasını sağlayan potansiyeli temsil etmektedir, böylece insan görebilmektedir. Bu nedenle, yaratıkların görme potansiyelinin zayıflığı, onların sahip oldukları baş gözleriyle Allah’ı görememelerine neden olur. Quraish Shihab, yaratıkların görme yetenekleri hakkında konuşurken, bazı hayvanların insanın altında bir görme potansiyeline sahip olduğuna dair örnekler verir. Örneğin, gündüzleri etkili bir şekilde göremeyen yarasalar gibi bazı hayvanlar, insanın görme yeteneğinin altında bir potansiyele sahiptir. Aynı şekilde, kuşların daha iyi görebildiği gösterilen bir örnek olan kartal, insanın görme potansiyelinin üstünde bir kapasiteye sahiptir.<sup>397</sup>

Bu konuyla ilgili olarak Quraish Shihab, Kıyâmet Sûresi 75/23’te geçen *نَاطِرَةٌ* kelimesinin çoğu ehl-i sünnet ve’l-cemâat âlimlerine göre genellikle doğrudan görmek anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ancak birçokları, *نَاطِرَةٌ* kelimesinden anlaşılanın özel bir görme yeteneği olduğunu belirtmişlerdir. Bu görüşü desteklemek için Quraish Shihab, Allah’ı görmekle ilgili bazı rivâyetlerin bulunduğunu belirtmiştir. Bu rivâyetlerden biri, İmam Buhârî’nin Cerîr b. Abdullah’tan naklettiği bir rivâyettir. Bu rivâyette Peygamber’in arkadaşlarıyla birlikte dolunayın altında oturduğu bir anıda Peygamber’in şöyle dediği belirtilmiştir: “*Şüphesiz, Rabbinizi bu ay (gördüğünüz) gibi göreceksiniz.*” Bunun yanı sıra, Quraish Shihab, *نَاطِرَةٌ* kelimesinin anlamına dair Mu’tezile perspektifinden de bir açıklama yapmıştır. Bu perspektife göre, *نَاطِرَةٌ* kelimesinin anlamı, Allah’ın nimetlerini beklemek anlamına gelir.<sup>398</sup> Rü’yetullah’ın anlamını anlamak için Mu’tezile’nin görüşünün belirtilmesi, Quraish Shihab’ın Rü’yetullah konusundaki açıklamalarını çeşitli perspektiflerden daha kapsamlı bir şekilde sunmaya çalıştığını gösterir.

<sup>396</sup> Nâsirüddîn Ebû Saïd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü’l-Tenzîl ve Esrârü’l-Te’vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar’aşî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Turas-’i’l-Arabî, 1418), 2/176; Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1990), 4/605; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8/482.

<sup>397</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/225.

<sup>398</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/637.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Allah'ın görülmesi konusundaki sorunu çözmek için Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, En'âm Sûresi 6/103'teki "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" âyetinin dünyevi bir bağlamda gerçekleştiğini düşünür. Diğer yandan, Kıyâmet Sûresi 75/22-23'teki "وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ" âyetinin ahiret bağlamında Allah'ın görülebileceği şeklinde yorumlar. Ancak, bu konuda, Mu'tezile'nin, bu âyetleri Allah'ın nimetlerini bekleyerek anladığı bir görüş olduğunu da açıklar.

### 3.1.5. Günah/Kötülük Meselesi

İnsanlar tarafından işlenen günahlarla ilgili mesele, kelim ilmi ekollerinin arasında bir tartışma konusu olmuştur. Çünkü işlenen günahın sorumluluğu kişiye mi atfedilecek yoksa atfedilmeyecek mi, bu konuda bir anlaşmazlık söz konusudur. Kur'an'da, günah işleyenlerle ilgili açıklamalar yapılan âyetler bulunmaktadır ve bu kişiler günahlarını Allah'ın emri olduğunu iddia etmektedirler. Ancak Kur'an, bu iddiayı doğrudan reddederek Allah'ın insanlara günah işlemelerini emretmediğini ifade etmektedir. Bu konuda açıkça ifade edilen bir âyet, A'râf Sûresi 6/28'de şu şekildedir:

وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَلَّ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

*“Çirkin bir iş işledikleri vakit, “Biz atalarımızı bunun üzerinde bulduk, Allah da bize bunu emretti” derler. De ki: “Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez. Siz bilmediğiniz şeyleri Allah’ın üzerine mi atıyorsunuz?”*

Yukarıdaki âyette açıkça بِالْفَحْشَاءِ “Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez” denilmektedir. Ancak Kur'an-ı Kerim, bu âyetin İsrâ 17/16'daki beyanından farklı olarak, Allah'ın bir ülkeyi helak etmek istediğinde فَمَنْ فَعَلُوا فِيهَا فَمَنْ فَعَلُوا فِيهَا şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla A'râf Sûresi 6/28 ile İsrâ 17/16 arasında bir çelişki olduğu görülmektedir. İsrâ 17/16'ya gelince:

وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا.

*“Biz bir memleketi helâk etmek istediğimizde, onun refah içinde yaşayan şumarık elebaşlarına (itaati) emrederiz de onlar orada kötülük işlerler. Böylece o memleket hakkındaki hükmümüz gerçekleşir de oranın altını üstüne getiririz.”*

İsrâ Sûresi 17/16'nın anlamıyla ilgili olarak, Quraish Shihab şu açıklamayı yapmıştır: *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* ifadesi, Allah'ın ve Resulünün emirlerine itaat etmeyi ifade etmektedir. Ancak, onlar itaat etmeyi reddedip zulmettikleri ve yeryüzünde bozgunculuk yaptıkları için sonunda helak olmuşlardır.<sup>399</sup> Allah, kullarına kötü işler yapmalarını emretmez çünkü A'râf Sûresi 6/28'de açıkça belirtildiği gibi, “*Şüphesiz, Allah çirkin işleri emretmez.*” Bu âyet, Allah'ın hiçbir zaman günah işlemeleri için kimseye emir vermediğini ifade eder.<sup>400</sup> Bu nedenle, İsrâ Sûresi 17/16'daki emir, günah işlemek için değil, Allah'a ve Resulüne itaat etmek için bir emirdir. Bu anlayışla, A'râf Sûresi 6/28 ile İsrâ Sûresi 17/16 arasında hiçbir çelişki olmadığı anlaşılır.

İfade edilen tefsir genel olarak diğer âlimlerin açıklamalarıyla benzerdir. Bu bağlamda, aynı görüşü paylaşan diğer bir âlim de Şinkîfî'dir. Ona göre, *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* ifadesinin anlamı, itaat, tevhid, Resul'e ve onun öğretilerine sadık olmaktır. Ancak, onlar Allah'ın emrine karşı gelmiş, isyan etmiş ve Resul'ü inkar etmişlerdir.<sup>401</sup> Benzer bir şekilde Taberî, âyetteki emrin itaati yerine getirme olduğunu, ancak onların Allah'a isyan ettiklerini ve emirlerini ihlal ettiklerini ifade eder.<sup>402</sup>

Görüşünü güçlendirmek amacıyla, Quraish Shihab, *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً* ifadesinin anlamı ve *أَمْرًا مُتْرَفِيهَا* ifadesinin anlamı hakkında detaylı bir şekilde açıklama yapmıştır. *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً* ifadesinin anlamını açıklarken Quraish Shihab, bazı âlimlerin âyetin metni üzerine cümle eklediklerini belirtir. Ayrıca, bu âyetin anlamını anlamak için Quraish Shihab, İbn Âşûr'un görüşünü de aktarır; İbn Âşûr, bu âyette takdim ve tehir olduğunu ifade eder, yani âyetin metni içinde önce gelen ve sonra gelen kısımlar bulunmaktadır. Quraish Shihab, takdim ve tehir olmadan aşağı yukarı şöyle okunacağını söyler: “ve Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edici değiliz. (15) ve şehirde lüks yaşayanları elçinin rehberliğine uymaları için emrediyoruz, ancak onlar isyan ederler ve bu durumda hükmümüz gereği, eğer dilersek, onları tamamen yıkıma uğratarız.”<sup>403</sup> Bu, İbn Âşûr tefsirinde belirtildiği gibidir:

<sup>399</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 7/433.

<sup>400</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/68.

<sup>401</sup> Muhammed Emîn Şinkîfî, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995), 3/573.

<sup>402</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müesestu'r- Risâle, 2000), 14/527.

<sup>403</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/433-434.

فَيَكُونُ أَصْلُ نَظْمِ الْكَلَامِ هَكَذَا : وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا وَأَنَامَرَ مُثْرَفِي قَرِيَّةٍ بِمَا نَأْمُرُهُمْ بِهِ عَلَى لِسَانِ الرَّسُولِ فَيَفْسِفُوا عَنْ أَمْرِنَا فَيَحِقُّ عَلَيْهِمُ الْوَعِيدُ فَتَهْلِكُهُمْ إِذَا أَرَدْنَا إِهْلَاكَهُمْ.<sup>404</sup>

“Böylece, konuşmanın düzeninin aslı şu şekildedir: Biz elçi göndermedikçe ve şehirdeki refah içinde yaşayanları, elçinin ağzıyla onlara neyi emrettiyse onu emretmedikçe cezalandırmadıkça, azapta bulunmadıkça biz azaplandırıcı değiliz. Sonra onlar, emrimizden ayrılıp onlara vaad edilen ceza hak olur. Böylece, onları yok etmek istediğimizde onları yok ederiz.”

’أَمْرُنَا’nın anlamını açıklarken, Quraish Shihab aynı zamanda Tabâtabâî’nin görüşlerini de aktarmaktadır. Tabâtabâî’ye göre, ’أَمْرُنَا kelimesinin iki anlam içerdiğini belirtir. İlk olarak, Allah’a itaati emretmek, ve ikinci olarak, mecaz anlamda anlaşılan bir şekilde günaha yönlendirmek. Mecaz anlamda günah işleme emri şu şekildedir: “Allah, onlara çeşitli nimetler bahşederek, bunları isyan vesilesi yapmaları için sanki bu nimetleri onlara bir emir gibi vermiş gibi davranır; halbuki gerçekte, bu nimetleri şükretmeleri ve itaat etmeleri için vermiştir,” şeklinde açıklanır, bu da Zemahşerî tarafından ifade edilmiştir.<sup>405</sup>

Quraish Shihab ayrıca Bikâî gibi bazı âlimlerin, ’أَمْرُنَا مُثْرَفِيهَا ifadesinin anlamının “Lüks yaşayanları yöneticiler olarak atadık” olduğunu söylediklerini belirtiyor. Bu, ’أَمْرُنَا ifadesinin “biz yönetici atadık/amir kıldık” şeklinde okunması nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu konuda Quraish Shihab, bu okumanın, âlimler tarafından Kur’ân’ın standart okumaları (kıraat) olarak kabul edilen yedi okumadan biri olarak kabul edilmediğini vurgulamaktadır.<sup>406</sup>

Quraish Shihab’a göre, ’أَمْرُنَا مُثْرَفِيهَا terimi, ’مُثْرَفٌ kelimesinden türetilmiş bir kelimedir ve ترف kökünden gelir. ’مُثْرَفٌ kelimesi, çeşitli nimetler lütfedilen kişi anlamına gelir. Ancak Kur’ân, ’مُثْرَفٌ kelimesini, nimetlere karşı nankör ve israf eden kişileri tasvir etmek için kullanır, bu da onların dini değerleri küçümsemelerine ve zayıf insanları

<sup>404</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984), 15/54.

<sup>405</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/434. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil*, 3/500.

<sup>406</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/434. Bu kıraatle ilgili olarak İbn Kesîr tefsirinde şöyle demektedir: وَقَالَ ابْنُ جَرِيرٍ : وَقَدْ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ جَعَلْنَاهُمْ أَمْرَاءَ . قُلْتُ : إِنَّمَا يَجِيءُ هَذَا عَلَى قِرَاءَةِ مَنْ قَرَأَ " أَمْرُنَا مُثْرَفِيهَا " قَالَ عَلِيُّ بْنُ طَلْحَةَ ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَوْلُهُ : { أَمْرُنَا مُثْرَفِيهَا فَفَسَفُوا فِيهَا } يَقُولُ : سَلَطْنَا أَشْرَارَهَا فَعَصَوْا فِيهَا ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ أَهْلَكْتُهُمْ بِالْعَذَابِ ، وَهُوَ قَوْلُهُ : { وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ مُجْرِمِينَ لِيَمْكُرُوا فِيهَا } [ الأَنْعَامُ : 123 ] ، وَكَذَا قَالَ أَبُو الْعَالِيَةِ وَمُجَاهِدٌ وَالرَّبِيعُ بْنُ أَنَسٍ .

bk. Ebû'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 5/62.



ezme eğiliminde olmalarına neden olur.<sup>407</sup>

Âyeti tamamlamak için, Quraish Shihab aynı zamanda Seyyid Kütüb'un Allah'ın sosyal yasaları, neden-sonuç ilişkileri ve kader konusundaki görüşlerini de aktarmıştır. Allah kötülüğü emretmez, ancak israf edenlerin varlığı, onların tabiat kanunları tarafından cezalandırılması sonucunu doğurur, yani adetullah olarak bilinen Allah'ın yasalarının işlermesidir. Bu nedenle, Onun iradesi, sebep olanın varlığı nedeniyle gerçekleşir, zorlayan ve sebep olan bir irade değildir.<sup>408</sup> Seyyid Kütüb'un görüşü, yukarıda açıklanan mecaz anlamındaki *أَمْرُنَا*'nın anlamıyla benzerlik göstermektedir, çünkü *Tabâtabâh*'nin mecaz anlamındaki açıklamasında, kendilerine verilen nimetlerin araç olarak kullanılarak isyanlarına sebep olduğunu vurgular. Bu nedenle sanki bu lütuflarla kendilerine “kötülük yapmaları” için emredilmiş gibi görünüyorlar. Oysaki bu nimetlerin verilmesi, onların şükretmeleri ve itaat etmeleri için bir vesile olmalıdır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, günah/kötülük meselesini çözme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. Ona göre, âyette geçen “*وَمَا أَمْرُنَا مُتْرَفِيهَا*” ifadesi bir günah işleme emri değildir, ancak bu, Allah'a ve Onun Resulüne itaat emri olarak anlaşılmalıdır. Bu nedenle, bu iki âyet birbiriyle çelişmez.

### 3.1.6. Allah'ın Olacakları Bilmesi

Evrenin ve tüm canlıların yaratıcısı olan Allah, elbette olmuş, olmakta ve olacak olan her şeyi bilir. Kur'ân'da insanın yaptıkları dahil her şeyi Allah'ın bildiğini bildiren pek çok âyet bulunmaktadır. Allah'ın, beşerî meseleler de dahil, her şeyi bildiğini bildiren âyetlerden biri Necm Sûresi 53/32'de şöyle geçmektedir:

الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ ۗ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَإِذْ أَنْتُمْ  
أَجِنَّةٌ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ ۗ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَىٰ.

*“Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır. Sizi, topraktan yarattığında da ve analarınızın karnında ceninler iken de, en iyi*

<sup>407</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/434.

<sup>408</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/434.

*bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, Allah'a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir.”*

Necm Sûresi 53/32'de Kur'ân, açıkça “هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ” ifadesiyle Allah'ın her şeyi bildiğini belirtir, bu nedenle bu âyet, Allah'ın insanlarla ilgili meseleleri de içeren her şeyi bildiğini beyan eden bir delil olarak anlaşılabilir. Ancak Bakara Sûresi 2/143 Kur'ân'da, Necm Sûresi 53/32'nin aksine görünen bir ifade bulunmaktadır. Bakara Sûresi 2/143 şu şekildedir:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ.

*“Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”*

Bakara Sûresi 2/143'teki “وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ” ifadesi, Necm Sûresi 53/32'deki “هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ” ifadesiyle zıt bir anlam ifade ettiği gibi görünmektedir. Bir yandan Necm Sûresi 53/32 “هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ” ifadesiyle Allah'ın her şeyi bildiğini belirtirken, diğer yandan Bakara Sûresi 2/143, “وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ” ifadesiyle Peygamberi kimin takip ettiğini belirlemek için kibleyi değiştirdiği açıklanmıştır. Bu nedenle, Necm Sûresi 53/32 ile Bakara Sûresi 2/143 arasında bir çelişki olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Necm Sûresi 53/32 ile Bakara Sûresi 2/143 arasında görünen çelişkiyi açıklamak için, Quraish Shihab, Bakara Sûresi 2/143'ün Allah'ın kimin Resul'ü takip ettiğini bilmediği anlamına gelmediğini düşünmektedir. Ona göre, Allah kimin Resul'ü takip ettiğini ve kimin isyan ettiğini bilir, ancak bu âyet sadece insanları sınamak ve kimin Resul'ü takip ettiği ve kimin ona isyan ettiği hakkında dünya üzerinde gözlemlenebilen somut bir kanıt sunmak amacıyla kullanılmıştır.<sup>409</sup> Bakara Sûresi

<sup>409</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/348.

2/143'ün bu şekilde anlaşılması, Necm Sûresi 53/32 ile Bakara Sûresi 2/143 arasında bir çelişki olmadığını göstermektedir.

Aynı şekilde Şinkîfî, âyetin Allah'ın bir şeyi bilmemesi anlamına gelmeyeceğini, insanlara bilgi verme veya konuyu açıklama amacını taşıdığını söylüyor. Bu nedenle, sadece cahil insanların bu âyetin Allah'ın bilmediğine delil gösterenler olduğunu ifade eder. Cahil insanların bu iddiasının mümkün olmadığını çünkü Allah'ın her şeyi en iyi bildiğini, hatta Âl-i İmrân Sûresi 3/154'te açıklandığı gibi insanın göğüslerinde gizlenen şeyleri bile bildiğini söyler: “Allah, göğüslerin özünü (kalplerde olanı) bilir.”<sup>410</sup>

Görüşünü güçlendirmek için, Quraish Shihab yukarıda belirtilen hususu açıklığa kavuşturmak amacıyla Bakara Sûresi 2/143'ün Allah'ın bilgisi hakkında dünya gerçeklerini göstermek amacıyla olduğunu ifade eder. Başka bir deyişle, Allah'ın ezelden beri mevcut olan bilgisi dünya gerçeklerinde kanıtlanır, böylece bu durumu sadece Allah değil, aynı zamanda diyen kişi ve diğer insanlar da gerçekten bilir.<sup>411</sup>

Allah'ın ezelden beri bilgisinin olması konusundaki vurgu, İbn Atıyye'nin ifadesiyle de teyit edilmiştir. İbn Atıyye, Allah'ın kimin Resul'ü takip ettiğini ve kimin isyan ettiğini ezelden beri bildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle Allah, bu olay meydana geldiğinde kimin Resul'ü takip ettiğini, kimin hainlik yaptığını ve hatta bu olaydan sonraki gelişmeleri de bilmektedir. İbn Atıyye, âyette geçen “لِنَعْلَمَ” ifadesinin anlamını daha detaylı bir şekilde açıklamıştır. Bu ifadenin anlamı şu şekilde sıralanabilir: birinci olarak, “لِيَعْلَمَ رَسُولِي وَالْوَامِنُونَ بِهِ” (Resul'üm ve ona inananlar bilsin diye), ikinci olarak, “ذِكْرُ عِلْمِهِ” (ilmi hatırlatmak), üçüncü olarak, “لِنُبَيِّنَ الْعِلْمَ” (ilmi başlatmak), dördüncü olarak, “لِنُنَيِّبَ” (mükafatlandırmamız için), beşinci olarak, “لِنَمَيِّزَ” (ayırta etmemiz için) ve altıncı olarak “لِنُرَى” (göstermemiz için).<sup>412</sup>

Allah'ın ezelden beri sahip olduğu bilgiyi daha iyi anlamak için, Quraish Shihab şu benzetmeyi kullanmaktadır: Bu durumu, bir öğretmen mezun olamayacak bir öğrenciyi bilmesine benzetebiliriz. Ancak öğrencinin mezun olamayacağını dünya

<sup>410</sup> Muhammed Emîn Şinkîfî, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995), 1/104.

<sup>411</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/348-349.

<sup>412</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam b. Abduşafii Muhammed (Beyrut: Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, 1422), 1/220; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418), 1/111.

gerçeğinde kanıtlamak için öğrenciyi sınaması gerekir. Sınavın sonuçları ortaya çıktığında, diğer öğrenciler de arkadaşlarının mezun olmadığını gerçekten görebilirler.<sup>413</sup> Bu, hem entelektüel çevreler hem de genel toplum için oldukça anlaşılır bir örnektir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Allah'ın geleceği bilme konusundaki sorunu çözme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, Bakara Sûresi 2/143 ile ilgili olarak, âyetin Allah'ın bilmediğini değil, insanları sınamak ve gerçek dünyada kimin peygambere uyarıldığını ve kimin ondan yüz çevirdiğini göstermek için olduğunu söyler.

### 3.1.7. Allah'ın Kâfirlere ve Müminlere Yardım Etmesi Meselesi

Allah'ın kâfir ve müminlere yardım etmesi meselesiyle ilgili olarak, kıyâmet günü insanlar mahşer yerinde olduklarında, tüm amelleri sorgulanacak ve hepsi gerçekte mevla olan Allah'a geri döneceklerdir. Allah'ın gerçek anlamda tüm insanların mevlası olduğu konusunda Kur'an Yûnus Sûresi 10/30'da şu şekilde ifade edilmektedir:

هٰذَا لِكُتُبُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا سَلَفَتْ وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلِيَهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ.

*“Orada herkes daha önce yaptığı şeyleri yoklayacak (ve kendi akıbetini öğrenecek), hepsi de gerçek sahipleri olan Allah'a döndürülecekler ve (ilah diye) uydurdukları şeyler (onları yüzüstü bırakıp) kendilerinden kaybolup gidecektir.”*

Daha önceki âyette, Kur'an şu şekilde ifade ediyor: وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلِيَهُمُ الْحَقِّ, yani insanlar gerçek mevlaları olan Allah'a döndürüleceklerdir. Âyette bahsedilenler كُلُّ نَفْسٍ, yani her canlı varlık, mümin veya kâfir, çünkü âyette genel olarak كُلُّ نَفْسٍ ifadesi kullanılmıştır. Ancak başka bir âyette, Kur'an yalnızca müminlere mevla olduğunu, kâfirlerin ise mevlasının olmadığını ifade eder. Bu, Muhammed Sûresi 47/11 âyetinde şu şekildedir:

ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَّ اَنَّ الْكٰفِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ.

*“Bu, Allah'ın inananların yardımcısı olması, inkâr edenlerin ise, hiçbir*

<sup>413</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 1/348-349.

*yardımcısı bulunmamasından dolayıdır.”*

Yukarıdaki açıklamadan görüleceği üzere, bir tarafta Kur’ân, Yûnus Sûresi 10/30’da olduğu gibi Allah’ın herkes için mevla olduğunu belirtirken, diğer tarafta Muhammed Sûresi 47/11’de sadece inananlara mevla olduğunu, kâfirlerin ise mevlasının olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle, Yûnus Sûresi 10/30 ile Muhammed Sûresi 47/11 arasında bir çelişki olduğu izlenimini vermektedir.

Bu konuyla ilgili olarak, Quraish Shihab, müminlere nispet edilen مَوْلَى kelimesinin “koruyucu, yardımcı ve diğer taraflarla iyi bir şekilde ilgilenen, yöneten, hatta sahip” anlamına geldiğini söyledi. Öte yandan, kâfirlere nispet edilen مَوْلَى kelimesinin, onları kontrol eden, aynı zamanda onları yakından tanıyan bir sahip anlamına geldiğini ifade eder.<sup>414</sup> Böylece Yûnus Sûresi 10/30 ile Muhammed Sûresi 47/11 arasında iddia edilen çelişki sorunu çözüme kavuşturulmuştur.

Quraish Shihab tarafından verilen مَوْلَى kelimesinin anlamına dair anlayış, genel olarak diğer âlimler tarafından verilen anlamla aynıdır. Çünkü مَوْلَى kelimesinin temel anlamı المَالِكُ ve النَّاصِرُ anlamına gelir.<sup>415</sup> Ayrıca, مَوْلَى kelimesi bazen السَّيِّدُ anlamına geldiği şekilde yorumlanır. Bu nedenle, مَوْلَى kelimesi bazen başkalarının işlerinde sorumluluk taşıyan ve işlerini sağlayan biri anlamda kullanılır,<sup>416</sup> Bu nedenle, Yûnus Sûresi 10/30’daki مَوْلَى’nın anlamı, السَّيِّدُ,<sup>417</sup> المَالِكُ, الرَّبُّ’yi ifade etmektir, Muhammed Sûresi 47/11’deki مَوْلَى’nın anlamı ise النَّاصِرُ’dur. Bu şekilde Muhammed Sûresi’ndeki “اللَّهُ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا” ifadesi “Onların yardımcısı, koruyucusu ve işlerinin yöneticisi olan Allah” şeklinde anlaşılabilir, “وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ” ifadesi ise “Onların hiçbir yardımcıları yoktur” şeklinde anlaşılabilir.<sup>418</sup>

Yukarıdaki anlamın yanı sıra, Süyûtî gibi bazı âlimler de Muhammed Sûresi 47/11’de geçen مَوْلَى kelimesini الْقَرِيبُ anlamına geldiği şeklinde yorumlamışlardır. Bu nedenle, الْقَرِيبُ مِنَ الْمُصَدِّقِينَ بِهِ الْمُرْضِينَ لَهُ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا ifadesini “Yakın olanlar, ona iman

<sup>414</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/129.

<sup>415</sup> İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil fi Me’âni’t-Tenzîl*, thk. Muhammed ‘Alî Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 2/441-442.

<sup>416</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984), 5/154.

<sup>417</sup> Ebu’l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sur* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 18/213.

<sup>418</sup> Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil fi Me’âni’t-Tenzîl*, 2/441-442; Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vil fi Me’âni’t-Tenzîl*, 4/142; Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fi’t-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1990), 9/464; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-‘Aklı’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turas-’i’l-Arabî, ts.), 8/94.

*edenler ve ona razı olanlardır* “olarak yorumlamış ve *لَأَنَّهُمْ* وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ ifadesini *بَعِيدُونَ مِنَ اللَّهِ الَّذِي لَا يُعْبَدُ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا هُوَ* “Çünkü onlar, gerçekte yalnızca hakkıyla ibadet eden Allah’a uzaktırlar” olarak yorumlamıştır. Yûnus Sûresi 10/30’daki *اللَّهُ مَوْلَاهُمْ* ifadesinin ise *سَيِّدُهُمْ وَمَالِكُهُمْ* “efendileri ve sahipleri” anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>419</sup> Süyûtî, yukarıdaki âyetlerle ilgili olarak, Suddi’nin, Yûnus 10/30 âyetinin Muhammed 47/11 âyeti tarafından neshedildiğini ifade ettiği bir kaynağa dayanarak bu konuda bir açıklama yapmıştır.<sup>420</sup>

Söz konusu âyetin yorumuyla ilgili olarak, Quraish Shihab yukarıda belirtildiği gibi *مَوْلَاهُمْ* kelimesinin iki farklı anlamını ayırma da genel olarak Yûnus Sûresi 10/30’da geçen *مَوْلَاهُمْ* kelimesini, o an bir şekilde Allah’ın birliği ve egemenliğini inkar edemeyen gerçek koruyucuları olarak yorumlamaktadır.<sup>421</sup> Ayrıca Muhammed Sûresi 47/11’de geçen *مَوْلَى لَهُمْ* kelimesini de, inananlara savunma sağlayan ve onlara sevgi ve merhametle yaklaşan gerçek bir koruyucu olarak yorumlamakta; ancak kâfirlerin, inananların elde ettiği gibi bir koruyucularının olmadığını, bu nedenle yardım göremeyeceklerini belirtmektedir.<sup>422</sup> Bu, yukarıda kendi tanımını verdiği *مَوْلَى* kelimesinin anlamından biraz farklıdır, ancak anlam bağlamında hala anlaşılabilir, çünkü o, gerçek koruyucularının, Allah’ın birliğini ve egemenliğini inkar edemeyenler olduklarını açıklamaktadır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Allah’ın kâfirler ve müminlere yardım etmesi meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, “*مَوْلَى*” kelimesinin iman edenler için koruyucu ve yardımcı anlamına geldiğini belirtir. Ancak, kâfirlerle ilişkilendirilen “*مَوْلَى*” kelimesinin bir yandan onlara hâkim olan sahip anlamına geldiğini ifade ederken, diğer yandan onların gerçek koruyucusu olduğunu ve bu durumda onların birliğini ve Onun egemenliğini inkar etmelerinin artık mümkün olmadığını açıklar.

### 3.1.8. Kulların Canını Kimin Aldığı Meselesi

Can alma meselesi, her canlının kaçınılmaz bir gerçeğidir, zira her canlının bir gün ölümü tadacağı Âl-i İmrân Sûresi 185. âyette açıkça belirtilmiştir. Kur’ân’da

<sup>419</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sur*, ts., 18/213.

<sup>420</sup> Ebu’l-Faql Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sur* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 4/362-363.

<sup>421</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 6/65.

<sup>422</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/129.

ölümle ilgili bu mesele, canlı varlıkların hayatını kimin alabileceğini açıklayan âyetlerle ele alınmaktadır. Zümer Sûresi 39/42 içinde, canlı varlıkların hayatını alan veya onları öldürenin Allah olduğunu belirten bir âyet bulunmaktadır.

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

*“Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”*

Bu âyette Kur’ân, tüm canlıları öldürenin Allah (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ) olduğunu açıkça belirtmektedir. Ancak Kur’ân başka bir âyette de bir canlının canını alan kişinin ölüm meleği olduğunu Secde Sûresi 32/11’de şöyle bildirmektedir:

قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ.

*“De ki: “Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.”*

Secde Sûresi 32/11 dışında, ölüm geldiğinde insanı öldürenin “رُسُلْنَا” (elçilerimiz) olduğunu açıklayan bir âyet de bulunmaktadır. En’âm Sûresi 6/61’de şöyle buyuruluyor:

وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ۗ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلْنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ.

*“O, kullarının üstünde mutlak hakimiyet sahibidir. Üzerinize de koruyucu melekler gönderir. Nihâyet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.”*

Yukarıdaki üç âyetin açıklamasından, bu üç âyetin canlıları kimin öldürdüğünü açıkladığı görülmektedir. Ancak bu üç âyetten açıkça görülebileceği gibi, Zümer Sûresi 39/42’de Allah’ın canlı varlıkları öldürdüğünü belirtirken; Secde Sûresi 32/11’de ölüm meleklerinin canlı varlıkları öldürdüğünü belirtir ve En’âm Sûresi 6/61’de de gönderilen elçilerin canlı varlıkları öldürdüğünü belirtir. Bu nedenle, yukarıdaki üç âyet tenâkuzun kendi aralarında gerçekleştiği izlenimini vermektedir.

Yukarıdaki âyetlerdeki muhtemel çelişki konusundaki soruna gelince, Quraish Shihab şu açıklamayı yapmaktadır. Bu üç âyetin anlamı, canlı varlıkları öldürenin Allah olduğudur ve bu, ölüm meleklerine emir vererek canlıların yaşamlarını sonlandırmalarını sağlamak suretiyle gerçekleşir. Daha sonra ölüm melekleri, elçilerini (yardımcılarını) görevlendirir ve bu elçiler, canlı varlıkların yaşamlarını sonlandırır. Yani, bu elçiler canlı varlıkların yaşamlarını sonlandıranlardır. Kur'ân, bu elçileri *تَوَفَّئُهُ* (elçilerimiz onun canını alır) ifadesiyle tanımlar. Böyle bir yorumla yukarıdaki âyetlerde iddia edilen tenâkuz sorununun çözüldüğü açıktır.<sup>423</sup>

Secde Sûresi 32/11 hakkındaki bu konuda Quraish Shihab, canların alınmasının tek bir melek tarafından gerçekleştirildiğini düşünmektedir, çünkü bu âyette Allah, melekler anlamına gelen *مَلَائِكَةٌ* kelimesinin tekil formu olan *مَلَكٌ* kelimesini kullanmıştır. Ruhun çekilmesi konusundaki açıklamada, Quraish Shihab, ruhun çıkması anlamına gelen bir manada ölümün gerçekleştirdiğini söyleyen Tabâtabâî'nin görüşünü alıntılar.<sup>424</sup> Ölüm meleğinin adı konusunda, Ebû Hayyân'ın tefsirinde ölüm meleğinin *عَزْرَائِيلُ* olduğunu ve *عَزْرَائِيلُ*'in “Allah'ın kuludur” anlamına geldiğini ifade ettiğini belirtir.<sup>425</sup>

En'âm Sûresi 6/61'de ruhun çekilmesinin elçiler tarafından gerçekleştirildiği açıklanmaktadır ve kullanılan kelime “*رُسُلٌ*” (elçiler) kelimesidir, bu kelime cemî' (çoğul) bir formda kullanılmıştır. Bu durumda Quraish Shihab, Rusul'u ölüm melekleri olarak yorumlar.<sup>426</sup> Bu nedenle, cemî' (çoğul) bir kelimenin kullanımı, ruhun alınmasında sadece tek bir meleğın değil, birçok meleğın görevlendirildiğini gösterir.<sup>427</sup>

Quraish Shihab, yukarıdaki üç âyeti anlamak için iki soru önerdi ve ardından bu soruların cevaplarını açıkladı. Birinci soru, ölüm meleklerinin sayısı hakkındaydı; ölüm melekleri sadece bir mi yoksa birçok mu? İkinci soru, canlıları vefat ettiren kim, Allah mı (Zümer Sûresi 39/42'de belirtildiği gibi) yoksa melek mi (Secde Sûresi 32/11 ve En'âm Sûresi 6/61'de belirtildiği gibi)?

Quraish Shihab, yaratıkların canını alan meleklerin sayısı ile ilgili ilk soruyu yanıtlarken, İbn Abbas'tan gelen açıklamaya göre bir ölüm meleğının yardımcıları

<sup>423</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 11/190.

<sup>424</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/189.

<sup>425</sup> Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, 8/434.

<sup>426</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/137.

<sup>427</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/189.



olduğunu söyledi ve bu En'âm Sûresi 6/61'deki "رُسُلُنَا" âyetinde ifade edilen şeydir. Bu bilgi, hadis ve tefsir uzmanları olan İbn Cerîr et-Taberî ve Ebu Eş-Şeyh tarafından İbn Abbas'a dayandırılan bir rivâyettir.<sup>428</sup>

İlk soruya verilen cevapta, İbn Abbas'a dayalı bilgilerin yanı sıra, Quraish Shihab, dil yaklaşımından kaynaklanan bir cevap da kullanarak, dil açısından her bir öğeyi grup içinde ifade etmek için çoğul formun kullanılmasına izin verildiğini belirtti. Ayrıca, el-Cemal'ın görüşlerini kullanarak, رُسُلُنَا kelimesinin ifade ettiği melek sayısının 1 olduğunu ve çoğul formun, melek ölümünün yüceliği ve büyüklüğüne işaret etmek için kullanıldığını belirtti.<sup>429</sup>

İkinci soruya cevap vermek için, kimin ölüm anında ve uykuda canlıyı öldürdüğü sorusu Quraish Shihab tarafından şöyle açıklanmıştır: Bu soru, Kur'an'da Zümer 42. âyette öldürenin Allah olduğunu belirtirken, Secde Sûresi 32/11 ve En'âm Sûresi 6/61'de öldürenin melek olduğunu belirtmesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, ikinci soru ortaya çıkar. İkinci soruyu yanıtlamak için Quraish Shihab yukarıda açıkladığı gibi, canlıyı öldürenin Allah olduğunu, meleğin ise ölecek kişinin ruhunu çekmesi için Allah'ın emir vermesi ile ölümü gerçekleştirdiğini ve ardından ölüm meleğinde Resullerin (yardımcıların) görevlendirildiğini belirtmiştir.<sup>430</sup>

Quraish Shihab'ın açıklaması, Sa'lebî'nin tefsirinde verilen açıklamaya neredeyse benzemektedir. Sa'lebî, اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ ifadesinin hakikaten öldürme anlamına geldiğini, ölüm meleğinin anlamının ise Allah'ın izniyle ruhları almak olduğunu belirtmiş; ölüm meleğinin, ruhları çıkaran melekler arasında yardımcıları ve askerleri bulunduğunu ifade etmiştir. Ruh, boğaza ulaştığında ölüm meleğinin onu kavradığını söylemiştir.<sup>431</sup>

Açıklamanın anlaşılmasını kolaylaştırmak için Quraish Shihab, bir yazının sonuçlarını göstermektedir. Yazan kişinin bilgisayar ya da kalem olduğunu, yazı aletini hareket ettirenin parmaklar, parmakları hareket ettirenin ise beyin olduğunu söyler. Çünkü parmakların hareket etmesini emreden beyindir.<sup>432</sup> Bu nedenle, canlıları öldüren

<sup>428</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/189; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/140.

<sup>429</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/190; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/138.

<sup>430</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/190.

<sup>431</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmam Ebû Muhammed İbn 'Âşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 4/59.

<sup>432</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/190.

aslında Allah'tır, çünkü Allah canlıları yaratan ve tüm yaratıklarını öldürendir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, can alma meselesini çözme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, canlı varlıkların ölümünü Allah'ın ölüm meleğine emir vererek gerçekleştirdiğini ve ardından ölüm meleğinin resullerini canlı varlıkların ruhunu çekmek için görevlendirdiğini belirtir. Bu nedenle, bu üç âyet birbiriyle çelişmez.

## 3.2. Kıyâmet ile İlgili Âyetler

### 3.2.1. Kıyâmet Gününde Dağların Yok Olması

Evrenin sonu olan kıyâmet gününün gelmesi, kesinlikle iman edilmesi gereken ve imanın şartlarından biri olan bir gerçektir. Kur'an'da anlatılan evrendeki yıkımlardan biri de dağların yıkımıdır. Dağların helak olmasıyla ilgili olarak Kur'an'da birçok âyette dağların tamamen yıkılacağını anlatılmaktadır. Ancak Kur'an'da kıyâmet geldiğinde dağların parça-parça olacağına dair açıklama, çeşitli âyetlere dağılmış farklı açıklamalarla anlatılmaktadır. Dolayısıyla kıyâmet gününde dağların helak olacağına ilişkin açıklama âyetten âyete farklılık gösterdiği için bu âyetler arasında bir çelişki varmış gibi görünmektedir. Kıyâmet geldiğinde dağların dağılacağını anlatan âyetler şöyledir:

- 1) Tâhâ Süresi 20/105:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا.

“(Ey Muhammed!) Sana dağların (Kıyâmet günündeki) halini soruyorlar. De ki: “Rabbim onları toz edip savuracak.”

- 2) Müzzemmil Süresi 73/14:

يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً.

“Yerin ve dağların sarsılacağı ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (Kıyâmeti) hatırla.”

- 3) Mürselât Süresi 77/10:

وَإِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتِ.

“Dağlar ufalanıp savrulduğu zaman.”

- 4) Tûr Süresi 52/10:

وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا.

“Dağlar yürüdükçe yürür.”

5) Tekvîr Süresi 81/3:

وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ.

“Dağlar, yürütüldüğü zaman.”

6) Vâkıa Süresi 56/5-6:

وَبُسَّتِ الْجِبَالُ بَسًا. فَكَانَتْ هَبَاءً مُنْبَثًا.

“Dağlar parça parça dağılıp saçılmış toz olduğu zaman.”

7) Hâkka Süresi 59/14:

وَحُمِلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً.

“Yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine çarptırılınca.”

8) Kâria Süresi 101/5.

وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ط.

“Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.”

Yukarıdaki âyetlerin hepsi kıyâmet gününün gelmesiyle dağların durumu hakkında farklı açıklamalarda bulunur, bu da farklı açıklamalar arasında bir çelişki olduğu izlenimini uyandırabilir. Kıyâmet günü dağların durumuyla ilgili âyetlerin yorumu hakkında Quraish Shihab, bu farklı açıklamaların dağların yok olma sürecini veya aşamalarını gösterdiğini söyler. Ona göre, kıyâmet günü dağların yok oluşunu tasvir eden birkaç süreç yaşanacaktır. Bu süreçler şunlardır: Birinci süreç, dağların birbirine çarptırıldığı şeklinde açıklanan Hâkka Süresi 14. âyetle ifade edilir: “Yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine çarptırılınca.” İkinci süreç, dağların yer ve gök gibi sarsılacağı, dağların akıp giden kum yığını olacağı şeklinde açıklanan Müzzemmil Süresi 14. âyetle ifade edilir: “Yerin ve dağların sarsılacağı ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (Kıyâmeti) hatırla.” Üçüncü süreç, dağların renkli yünler gibi atıldığı şeklinde açıklanan Kâria Süresi 15. âyetle ifade edilir: “Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.”<sup>433</sup>

Kıyâmet günündeki dağların durumuyla ilgili âyetlerin anlaşılmasıyla, yukarıda bahsedilen âyetler arasında birbirine zıtlık olmadığı söylenebilir. Çünkü bu âyetler, dağların yıkılma sürecini ve aşamalarını açıklamaktadır. Bu nedenle, Kur’ân âyetleri farklı âyetlerinde farklı koşullarla açıklar. Şinkîti’nin tefsirinde yazdığı açıklamaya bakılırsa, Quraish Shihab’ın dağların yok oluşu sürecine ilişkin açıklamasının

<sup>433</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/81-83.

Şinkîti'nin açıkladığı açıklamayla benzer olduğu söylenebilir ancak Şinkîti'nin açıklaması daha detaylı olarak değerlendirilir çünkü Quraish Shihab sadece kıyâmet günündeki dağların durumunu üç süreçle açıklamıştır.

Bu bağlamda, Şinkîti, kıyâmet gününün gelmesiyle dağların yok olma sürecinde birkaç aşama olduğunu açıklar. Birincisi, *“onları yerlerinden sökiüp alacak ve onları parçalayarak sürükleyecektir”* olarak ifade edilen Hâkka Sûresi 13-14. âyette açıklanan aşamadır. İkincisi, *“onları yerlerinden sökiüp alacak ve onları parçalayarak sürükleyecektir”* olarak ifade edilen Neml Sûresi 87-88, Kehf Sûresi 47, Tekvîr Sûresi 3, Nebe Sûresi 20 ve Tûr Sûresi 9-10. âyetlerde açıklanan aşamadır. Üçüncüsü, *“onu gökyüzü ile yer arasında taşıyacak”* olarak ifade edilen Neml Sûresi 87-88, Kehf Sûresi 47, Tekvîr Sûresi 3, Nebe Sûresi 20 ve Tûr Sûresi 9-10. âyetlerde açıklanan aşamadır. Dördüncüsü, *“onu sallayacak ve ezecek (Yağla karıştırılmış un ya da onun gibi bir şey olan kasis gibi olana kadar ufalanır.)”* olarak ifade edilen Vâkıa Sûresi 5 ve Hâkka Sûresi 14. âyetlerde açıklanan aşamadır. Beşincisi, *“onu savrulan toz zerresi gibi yapacak”* olarak ifade edilen Vâkıa Sûresi 5-6. âyetlerde açıklanan aşamadır. Altıncısı, *“onu uçuşan buhar gibi yapacak”* olarak ifade edilen Nebe Sûresi 20. âyetlerde açıklanan aşamadır.<sup>434</sup>

Kıyâmet günü dağların yok edilmesi sürecine ilişkin Şinkîti'nin yanı sıra Râzi de kendi tefsirinde yazdığı gibi görüşlerini aktarmıştır. Ona göre, kıyâmet gününde dağların yok olma sürecini tasvir eden en azından 4 süreç bulunmaktadır. Birinci süreç, Hâkka Sûresi 14. âyette açıklandığı gibi *“parçalara ayrılmasıdır.”* İkinci süreç, Neml Sûresi 88. âyette açıklandığı gibi *“kum gibi toza dönüşmesidir.”* Üçüncü süreç, *“dağlar gibi parçalanıp evin penceresinden içeri giren toz zerrecikleri gibi kılcal olmasıdır.”* Dördüncü süreç, Nebe Sûresi 20. âyette açıklandığı gibi *“serap gibi olmasıdır.”* Genel olarak bu dört süreçle ilgili olarak Râzi'nin birinci, ikinci ve üçüncü süreçlere ilişkin görüşlerinin yukarıda açıklandığı gibi Quraish Shihab'ın anlattığı kıyâmet günü helak süreciyle aynı olduğu görülmektedir.

<sup>434</sup> Muhammed Emîn Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995), 4/637-638.

Tâhâ Sûresi 20/105 âyetinin daha ayrıntılı bir tefsiri konusunda, Quraish Shihab, âyetteki dağların yok oluşunu şu şekilde açıklar: dağların kökünden çekilip sökülmesi ve ardından parçalanarak kum taneleri gibi ince ve hafif hale getirilmesi, pamuk gibi hafif ve kolayca uçan bir şekilde dağılmasıdır.<sup>435</sup> Dağların kökünden çekilip sökülmesi, dağların yok oluşunu simgeliyor ve bunu açıklayan Bikâî'ye göre, dağlar çekildikten sonra havaya fırlatılır.<sup>436</sup> Bu konuda Zemahşerî ve diğer müfessirler de benzer bir açıklama yapmışlar, dağların durumunu kum gibi yapıp ardından rüzgar tarafından savrulurken dağılan bir duruma benzetmişler, bu dağılan durumun yiyeceklerin serpilmesine benzer olduğunu belirtmişlerdir.<sup>437</sup>

Müzzemmil 73/14 âyetinde geçen “كَثِيْبًا” kelimesi hakkında, Quraish Shihab'a göre bu kelime “kum yığını” olarak dilde anlam bulur, “مَهِيْلًا” kelimesi ise “dağılmış” olarak tercüme edilir. Bu nedenle âyet, dağların kum yığınları gibi dağılmış durumunu tasvir eder. Daha da ileri gidilerek, o anki dağların artık sağlam kayalardan oluşmadığı, ancak kum yığınlarına dönüştüğü ifade edilir. Bu âyette anlatılan dağların yok olması, dağların yok olma sürecinin bir aşamasını temsil eder ve bu sürecin son aşaması, Kâriya Sûresi 5. âyette açıklandığı gibi gerçekleşir. Sonuç olarak, dağların olduğu yerin düzleştiği, Tâhâ Sûresi 6. âyette tasvir edildiği gibi, dağların yerleşim yerinin düz bir hale geldiği anlatılır.<sup>438</sup>

Tûr Sûresi 52/10 âyetinde geçen “وَتَسِيْرُ الْجِبَالِ سَيْْرًا” ifadesi hakkında, Quraish Shihab, “yürüme” ifadesinin dağların yerinden hareket etmesini, rüzgarın şiddetli hareketiyle sürüklenen bulutlar gibi, güçlü bir hareketle tasvir ettiğini açıklar. Ancak bu âyetteki سَيْْرًا kelimesinin asıl manasını değil, mecazi manasını anlatmak amacını taşıdığını ifade etmiştir.<sup>439</sup>

Tekvîr Sûresi 81/3'te dağların hareketiyle ilgili mesele daha ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Quraish Shihab, سَيَّرَتْ kelimesinin سَارَ kelimesinden alındığını ve temel anlamının “yürüme” olduğunu belirtir. Âyet, kıyâmet gününde dağların yerinden

<sup>435</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 8/367.

<sup>436</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî, *Naẓmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 12/345.

<sup>437</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fî Vucûhi't-Te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud vd. (Riyad: Mektebetü'l Ubeykan, 1998), 4/109; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/42; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 918.

<sup>438</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/528-529.

<sup>439</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/373.

oynayacağını ve yer değiştireceğini göstermektedir. Bu âyetteki dağların durumuyla ilgili açıklamaları yaparken, Quraish Shihab, kıyâmet günündeki dağların durumu hakkında birçok âyetin bulunduğunu belirtir. Farklı âyetlerde kıyâmet günündeki dağların durumuyla ilgili farklı açıklamaların bulunması, dağların yok olma sürecinin aşamalarını gösterir, yukarıda açıklandığı gibidir.<sup>440</sup>

Vâkıa Sûresi 56/6’da geçen “هَبَاءٌ” kelimesi hakkında, Quraish Shihab, kelimenin çok küçük ve ince toz anlamına geldiğini belirtir. Bu anlayış, هَبَاءٌ kelimesini temelde görülebilen ya da güneş ışığı arasından görünen toz olarak yorumlar. Bu âyeti yorumlarken, Quraish Shihab aynı zamanda deprem nedenlerini, yer altı boşluklarından kaynaklanan deprem potansiyeli hakkında bilim perspektifinden açıklar ve ardından bu âyetin yorumunun bilim perspektifinden dini perspektifle pek farklı olmadığını belirtir, çünkü Allah’ın doğa kanunlarını bilmediğimiz bir yasa üzerine birleştirebileceğini ifade eder.<sup>441</sup>

Hâkka Sûresi 59/14’te geçen “دَكَّةٌ” kelimesi hakkında, Quraish Shihab, kelimenin “parçaların yıkılması sonucunda düz ve ince olma” anlamında anlaşılan “دَكَّ” kelimesinden türediğini belirtir. Bu kelimenin aynı zamanda “دَقَّ” kelimesiyle benzer olduğu ancak “دَقَّ” kelimesinin bazı âlimlere göre parçaların yok olması ve birbirine karışması anlamına geldiği ifade edilir. Bu nedenle bu terimi kullanarak tüm parçalarının karıştığı buğdaya “دَقِّقٌ” terimi verildiğini ifade eder.<sup>442</sup>

Kâria Sûresi 101/5’te geçen “كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ” ifadesini, Quraish Shihab, “*Hafif tüyler gibi ve rüzgar tarafından savrulup parçalarına ayrılarak uçuşan*” şeklinde tercüme eder. Bu âyette geçen “الْعَيْنِ” ifadesini tüy olarak yorumlar. Bu manayı kırmızı veya renkli tüylere sahip olmaktan anlayanların da bulunduğunu söyledi. Bu yorum, Fussilet Sûresi 27. âyette geçen “*Görmüyor musun ki Allah gökten su indirdi. Biz onunla türlü türlü ürünler çıkardık. Dağlardan da beyaz, kırmızı (birbirinden farklı) çeşitli renklerde yollar (katmanlar) var, simsiyah taşlar da var*” ifadesine dayandırılmıştır.<sup>443</sup>

<sup>440</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/81-83.

<sup>441</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/544-545.

<sup>442</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/417.

<sup>443</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/477.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Kıyamet günü'nde dağların yok olması meselesini çözme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, bu âyetlerin Kıyamet günü dağların yok olma sürecini aşamalarıyla açıkladığını söyler. İlk aşama dağların çarpıştırılmasıdır (Hâkka Süresi 69/14), ikinci aşama dağların kum gibi dağılmasıdır (Müzzemmil Süresi 73/14), üçüncü aşama ise dağların pamuk veya tüy gibi rüzgarla savrulup dağılmasıdır (Kâria Süresi 101/5). Ancak, Quraish Shihab'ın açıklamaları, diğer müfessirlerin, mesela Şinkîti ve Râzî'nin sunduğu detaylara kıyasla, daha az detaylıdır.

### 3.2.2. Herkesin Cehenneme Uğraması

Cennet ve cehennem meselesi aslında görülmeyen ve inanılması gereken bir konudur. Çünkü cennet ve cehennem, kıyâmet günü insanların varacağı son yer olacaktır. Kim iman eder ve salih amel işlerse, cennet'e yerleştirilecek; kim küfür ve isyan ederse, cehennem'e yerleştirilecektir. Kur'ân'da cehennem'e girecek olanlarla ilgili birkaç âyet bulunmaktadır. Bu konuda açıklama yapan âyetlerden biri, Meryem Sûresi 19/71-72'de bulunmaktadır:

وَأَنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا. ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا.

*“(Ey insanlar!) Sizden cehenneme varmayacak hiç kimse yoktur. Rabbin için bu, kesin olarak hükme bağlanmış bir iştir. Sonra Allah'a karşı gelmekten sakınanları kurtarırız da zâlimleri orada diz üstü çökmüş halde bırakırız.”*

Bu âyetin ifadesinden, Kur'ân'ın yüzeysel bir şekilde tüm insanların cehenneme gireceğini belirttiği görülebilir. Ancak bu âyetin tersine, Kur'ân'ın diğer âyette bazı insanların cehenneme girmeyecekleri hatta cehennemin gürültüsünü bile duymayacakları belirtilmektedir. Bu konuda açıklama yapan âyetlerden biri, Enbiyâ Sûresi 21/102-103'te bulunmaktadır:

لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَةً وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ. لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ.

*“Onlar cehennemin hışıltısını bile duymazlar. Canlarının istediği nimetler içinde ebedi olarak kalırlar. En büyük korku bile onları tasalandırmaz ve melekler onları, “İşte bu, size vaad edilen (mutlu) gününüzdür” diyerek karşılarlar.”*

Kur’ân’ın bir yanda Meryem Sûresi 19/71-72’de tüm insanların cehenneme gireceğini belirttiği gibi, diğer yanda Enbiyâ Sûresi 21/102-103’te ise tüm insanların cehenneme girmeyeceğini belirttiği görülebilir. Bu nedenle, Meryem Sûresi 19/71-72 ile Enbiyâ Sûresi 21/102-103 arasında ilk bakışta bir çelişki olduğu görülmektedir.

Bu konudaki problemi çözmek için, Quraish Shihab, Meryem Sûresi 19/71-72’de bulunan “وَأَرْدُهَا” ifadesinin anlamının, bu âyetin bağlamında kimin kastedildiği konusunda âlimler arasında ihtilaf doğurduğunu kabul ediyor. Ona göre, bu âyet gerçekten de tüm insanlar, Müminler ve kâfirler için geçerli olmakla birlikte, “وَأَرْدُهَا” ifadesi “girmek” anlamına gelmez, ancak “üzerinden geçmek” anlamına gelir. Bu nedenle, âyet, tüm insanların cehennemi geçerek, yani cennete ulaşmak üzere kullanacakları bir köprü olan cennetin üzerinden geçecekleri anlamına gelir.<sup>444</sup> Bu anlayışla, Meryem Sûresi 19/71-72 ile Enbiyâ Sûresi 21/102-103 arasındaki çelişki sorunu çözülmüş oluyor.

Quraish Shihab’ın, söz konusu âyetin Müslüman veya kâfir herkesi kapsadığı yönündeki görüşü, çoğu âlim tarafından benimsenen bir görüştür. İbnü’l-Cevzî tefsirinde, bu görüşün çoğu âlim tarafından benimsendiğini belirtir; çünkü çoğu âlim, bu âyetin genel anlamda Mümin veya kâfir olsun tüm insanlar için olduğunu anlar. Ayrıca İbnü’l-Cevzî, bu âyetin sadece kâfirler için geçerli olduğunu düşünenlerin görüşünün İbn Abbas’a dayandırıldığını da ifade eder.<sup>445</sup> Aynı şekilde, Şa’râvî, bu âyette anlatılanın salih veya diğer tüm varlıkları kapsadığını söyler.<sup>446</sup>

Ona göre, genel anlamda وَأَرْدُهَا kelimesi “girmek” anlamına gelir. Bu anlamın yanı sıra, وَأَرْدُهَا kelimesi aynı zamanda “bir yere varmak” veya “geçmek” şeklinde de anlaşılabilir. Bu anlam, genel olarak anlaşılan bir anlamdır, ancak kelimenin temel anlamı “bir kuyruğa doğru gitmek”tir. Bu kelime, söz konusu âyette olduğu gibi, Enbiyâ Sûresi 98 ve 99. âyetlerde de geçmektedir. Ancak Hûd Sûresi 98. âyette kelime, onları cehenneme sokan Firavun’un değil, sadece onları cehenneme götüren anlamına gelir, çünkü Firavun onları cehenneme sokmamış, sadece oraya götürmüştür.<sup>447</sup>

<sup>444</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/228-232.

<sup>445</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, 893.

<sup>446</sup> Şa’râvî, *Tefsîru’s Şa’râvî*, 9154.

<sup>447</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/228-229; وَأَرْدُهَا’nin “su kuyusuna gitmek” anlamı da Sya’rawi tarafından yorumlanmıştır. bk. Şa’râvî, *Tefsîru’s Şa’râvî*, 9154.



وَأَرْدُهَا ifadesinin Quraish Shihab tarafından ifade edilen anlamı, tefsir âlimleri tarafından ifade edilen anlamı temsil ediyor ve bu ifade diğer tefsir âlimleri tarafından paylaşılmaktadır. Ancak, İbnü'l-Cevzî daha ayrıntılı bir açıklama yaparak الْوُرُودُ kelimesinin beş farklı anlamını açıklamış: Birinci anlamı, Câbir b. Abdullah'ın Peygamber'den rivâyet ettiği gibi الدُّخُولُ (girmek), ikinci anlamı, Abdullah b. Mes'ûd, Katâde ve İbn Mes'ûd'un ifade ettiği المَمْرُ عَلَيْهَا (üzerinden geçmek), üçüncü anlamı, Ubeyd b. Umeyr'in ifade ettiği حُضُورُهَا (gelmek), dördüncü anlamı وَرُودُ الْمُسْلِمِينَ (müslümanların geçişi) عَلَى الْجِسْرِ (köprü üzerinden geçmek), beşinci anlamı رُودُ الْمُشْرِكِينَ (müşriklerin geçişi) ise دُخُولُهَا (girmek) olarak ifade edilmiştir.<sup>448</sup> İbnü'l-Cevzî'in sunduğu beş anlamın yanı sıra, Şa'râvî الْوُرُودُ kelimesinin ayrıca رُؤْيَةُ النَّارِ دُونَ دُخُولِهَا (ateşi görmek ancak içeri girmemek) anlamına geldiğini belirtir.<sup>449</sup>

Daha detaylı bir şekilde, bu âyeti anlamak için Quraish Shihab, üç âlimin görüşünü de alıntulamaktadır. Alıntıladığı ilk görüş, Râzî'nin görüşüdür ve âyetin gerçekten de tüm insanların, Müminlerin ve kâfirlerin de cehenneme gireceğini ifade ettiğini söyler. Çünkü peygamberler dışında Müminler de günah işler ve tüm günahkârlar günahlarını temizlemek için cehenneme gireceklerdir. Diğer bir görüşe göre, Enbiyâ Sûresi 101-102'deki ifadenin anlamı, onların cehenneme gireceği, ancak eziyet görmeyecekleri, ayrıca Allah'ın ateşi soğuk ve güvenli hale getirdiği için yanmayacaklarıdır.<sup>450</sup>

İbn Âşûr'un alıntıladığı ikinci görüş, Râzî'nin görüşünün tersine, âyetin tüm insanlar için değil, sadece kâfirler için olduğunu söyleyen bir görüştür. İbn Âşûr'a göre, bu âyet önceki âyetlerde bahsedilen zâlim grupların devamı olarak değerlendirilir. Bu nedenle itaat etmeyenlerin hepsi cehenneme atılacaktır. Demek ki âyet tüm insanlara hitap etmiyor, sadece kâfirlere hitap ediyor.<sup>451</sup>

Üçüncü alıntılanan görüş, âyetin Allah'ın yardımı olmadan ne olacağını anlattığını belirtir. Allah'ın yardımı olmadan, herkesin cehenneme gireceği ifade edilir. Ancak Allah'ın rahmeti ve yardımıyla bazı insanlar cehennemden kurtarılır, bu da takvalarına dayanmaktadır. Bu, onların kurtuluşu için takvaları tek başına yeterli olmadığı anlamına gelir, ancak Allah'ın rahmeti ve yardımıyla birleştiğinde kurtuluşa

<sup>448</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 893-894.

<sup>449</sup> Şa'râvî, *Tefsîru'sh Şa'râvî*, 9156.

<sup>450</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/229.

<sup>451</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/229-230.

ererler. Nûr Sûresi 24/21 ile uyumlu olduğunu düşünen bazılarına göre, Quraish Shihab bu görüşü eleştirmiştir, çünkü ona göre bu, âyetteki *وَأَرْدُهَا* ifadesinin anlamını desteklememektedir.<sup>452</sup>

Yukarıda alıntılanan üç görüş arasından, Quraish Shihab Meryem Sûresi 72. Âyetinin hem Müslümanlar hem de kafirler için amaçlandığını belirten görüşü tercih eder. Ona göre, bu, Meryem Sûresi 72. âyeti tarafından desteklenmektedir: “*Sonra Allah’a karşı gelmekten sakınanları kurtarırız da zâlimleri orada diz üstü çökmüş halde bırakırız.*” Ancak Quraish Shihab, *وَأَرْدُهَا* kelimesini “girmek” anlamında değil, onu “gelip geçmek” ve “üzerinden geçmek” anlamında yorumlamıştır. Bu nedenle âyeti, cennete gitmek için tüm insanların cehennem üzerindeki sırat köprüsünü kullanarak cehennemden geçeceği şeklinde anlar. Bu nedenle cennete gitmek için tüm insanlar otomatik olarak cehennemden geçecektir. Sırat’ın bu açıklamasıyla ilgili olarak Quraish Shihab, çeşitli delillerle desteklenen insanın bu köprüden geçme durumlarına geniş bir şekilde değinmektedir.<sup>453</sup>

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, herkesin cehenneme uğraması meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, *وَأَرْدُهَا* ifadesinin “geçmek” anlamına geldiğini söyler, yani cennete giden sırat köprü üzerinden cehennemi geçmek demektir. Bu nedenle, bu iki âyet birbiriyle çelişmez.

### 3.2.3. Mahşerde Peygamberlerin Şahitliği

Resul, Allah’ın yeryüzündeki elçisidir ve görevi insanlığı Allah’a doğru ibadet etme yollarına rehberlik etmektir. Resul’ün görevi sadece insanları doğru yola yönlendirmekle kalmaz, aynı zamanda kıyâmet günü geldiğinde şahitlik yapma görevini de üstlenir. Kıyâmet gününde peygamberlerin şahitliği ile ilgili birkaç âyet Kur’ân’da açıklanmıştır. Bu konuda açıklama yapan âyetlerden biri, Nisâ Sûresi 4/41’de bulunmaktadır:

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا.

“Her ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onların üzerine bir şahit yaptığımız zaman, bakalım onların hali nice olacak!”

<sup>452</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/230-231.

<sup>453</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/231-232.

Kur’ân, Nisâ Sûresi 4/41 âyetinde olduğu gibi, aynı zamanda Bakara Sûresi 143. âyetinde de kıyâmet günü peygamberlerin şahitliği konusunu açıklamaktadır.

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ.

*“Böylece, sizler insanlara birer şahit (ve örnek) olasınız ve Peygamber de size bir şahit (ve örnek) olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl’e tabi olanlarla, gerisin geriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”*

Yukarıdaki iki âyet, elçilerin kıyâmet günü insanlara verdikleri şahitliği açıkça anlatmaktadır. Ancak Kur’ân’ın diğer âyetlerinde sanki yukarıdaki âyetin içeriği tam tersiymiş gibi görünmektedir. Söz konusu Mâide Sûresi 5/109’da yer aldığı şekliyle şöyledir:

يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّا كُنَّا نَعْلَمُ الْغُيُوبَ.

*“Allah’ın, peygamberleri toplayıp “siz (den sonra davetiniz)e ne derece uyuldu?” diyeceği, onların da, “Bizim hiçbir bilgimiz yok. Gaybleri hakkıyla bilen ancak sensin” diyecekleri günü hatırlayın.”*

Mâide Sûresi 5/109’daki açıklamalara dayanarak, لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin bulunduğu bu âyette, Nisâ Sûresi 4/41 ve Bakara 2/143 âyetleriyle çelişkili olduğu izlenimini edinilebilir. Yukarıda belirtilen âyetler arasındaki bu çelişkinin sebebi, bir yandan Kur’ân’ın, Peygamber’in şahitlik ettiğini belirttiği (Nisâ Sûresi 4/41 ve Bakara Sûresi 2/143 âyetlerinde olduğu gibi), diğer yandan Peygamber’in لَا عِلْمَ لَنَا şeklinde cevap verdiği Mâide Sûresi 5/109 âyetindeki ifadede kaynaklanmaktadır. Bu nedenle, bu âyetler arasında bir çelişki olduğu izlenimi uyanmaktadır.

Mâide Sûresi 5/109’daki لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin yorumuyla ilgili olarak, Quraish Shihab, Peygamber’in لَا عِلْمَ لَنَا yanıtının, Peygamber’in onların gizli durumları ve gerçek tavırları hakkında bilgi sahibi olmadığı anlamına geldiğini belirtir. Çünkü

Peygamber'in bilebileceği gizli durumları ve gerçek tavırları, Peygamber tarafından bilinen açık durumlarıyla çelişebilir. Bu nedenle Peygamber, لَا عِلْمَ لَنَا yanıtını verir.<sup>454</sup> Quraish Shihab'ın bu yorumu, Bikâî'nin tefsirinde verdiği yoruma neredeyse benzerdir. Bikâî de şöyle der: Peygamber, hakikati bilmemekte ve sadece tanıklık ettiklerini bilmekte; Peygamber'in gördükleri ile gerçekte olanlar arasında farklılık olabilir, çünkü görülen şey gerçekleşen olayların ölçüsü olamaz.<sup>455</sup> Quraish Shihab'ın bu yorumuyla, Nisâ Sûresi 4/4, Bakara Sûresi 2/143 ve Mâide Sûresi 5/109 arasındaki görünür çelişki çözülmüş olur.

لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin Mâide Sûresi 5/109'daki tefsiriyle ilgili olarak, Quraish Shihab daha ayrıntılı bir açıklama yapar. Belirli müfessirlerin görüşlerine göre, elçinin لَا عِلْمَ لَنَا yanıtı, elçinin kendi ümmeti hakkındaki bilgisinin, Allah'ın bilgisiyle karşılaştırıldığında çok sınırlı olduğunu fark ettiği ve bu nedenle Allah'ın ondan bu konuda bir bilgi istemesine karşılık verdiği bir ifadedir. Bu bağlamda elçi, kendi bilgisinin sınırlılığını fark ederek, Allah'ın ümmeti hakkında daha fazla bilgiye sahip olduğunu ifade etmek için لَا عِلْمَ لَنَا dediği belirtilir.<sup>456</sup> Bu yoruma ek olarak, لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin anlamını anlamak için Quraish Shihab, başka bir görüşü de aktarır. Bu görüşe göre, لَا عِلْمَ لَنَا ifadesi, elçilerin Allah'tan doğrudan bir karar almasını isteme arzusundan kaynaklanır. Bu şekilde, elçiler hatalarını tekrar göstermek zorunda kalmadan, Allah doğrudan hüküm verecektir.<sup>457</sup>

Quraish Shihab'ın yukarıda verdiği yanıtın, İbnu'l-Cevzî'nin لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin anlamını anlama konusundaki ifadesiyle benzerlik taşıdığı değerlendirilmektedir. Ancak, bu durumda, İbnu'l-Cevzî'nin daha kapsamlı bir yanıt sunduğu görülmektedir, çünkü لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin anlamı hakkında, tefsirinde İbnu'l-Cevzî en az altı anlamın bulunduğunu belirtmektedir. Söz konusu altı anlam şunlardır:

1. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Resullerin cehennem rüzgarının ürpertici etkilerini gördüklerinde yaşadıkları korkuyu ifade etmek için kullanılmıştır. Bu durumu anlatan bir rivâyete göre, Dahhâk, İbn Abbas'tan nakletmiş olup aynı şekilde Hasan, Mücâhid ve Süddî de benzer bir ifade kullanmışlardır.

<sup>454</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/235.

<sup>455</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî, *Naẓmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 6/337.

<sup>456</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/235; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 2/148.

<sup>457</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/235.

2. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Allah’ın bilgisinin Resul’ün bilgisinden üstün olduğunu göstermek için kullanılmıştır. Bu, Abī Ṭalḥa tarafından İbn Abbas’tan rivâyet edilen bir hadise dayanmaktadır.
3. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Resul’e yöneltilen “Siz ne iş yapıyordunuz ve bizden sonra neler oldu?” şeklindeki sorulara verilen bir cevaptır. Resul, İbn Cerrâh’in ifadesine göre, bu sorulara “لَا عِلْمَ لَنَا” diyerek cevap vermiştir.
4. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Allah’ın ilminin sınırsız olduğunu ifade etmek ve Allah’ın gizli olanları bilmesiyle ilgili bir anlam taşımaktadır. Bu, Zeccâc’ın ifadesine dayanmaktadır.
5. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Resul’ün bilgisinin sınırlı olduğunu ve Allah’ın hem açık hem de gizli olanları bildiğini vurgulamak amacıyla kullanılmıştır. Bu anlam, Anbari’nin seçtiği görüşe dayanmaktadır.
6. “لَا عِلْمَ لَنَا” ifadesi, Resul’ün, hayatta oldukları dönemde sadece bazı eylemlerini bilebildiğini ve ölüm sonrasında onlar hakkında hiçbir bilgiye sahip olamayacağını ifade etmektedir. Bu, İbnu Anbari’nin ifadesine dayanmaktadır.<sup>458</sup>

İbnu’l-Cevzî tarafından yapılan لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin anlamına dair açıklama, yukarıda belirtildiği gibi, diğer müfessirlerin gerçekleştirdiği tefsirleri temsil ettiği düşünülmektedir. Çünkü İbnu’l-Cevzî, konuyu açık ve kapsamlı bir şekilde ifade etmiştir. İbnu’l-Cevzî dışında, لَا عِلْمَ لَنَا ifadesinin anlamına dair uzun açıklamaları başka müfessirler de yapmışlardır, örneğin İbn Kesîr ve Hâzin. Ancak genel olarak, İbn Kesîr ve Hâzin’in İbnu’l-Cevzî ve Quraish Shihab tarafından yapılan açıklamalarla neredeyse aynı olduğu değerlendirilmektedir.<sup>459</sup>

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, mahşerde peygamberlerin şahitliği meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab’ın cem metodunu kullandığı görülebilir. O, peygamberlerin cevabının “لَا عِلْمَ لَنَا” olduğunu belirtiyor, bu da peygamberlerin gizli olan durum ve gerçek tutumları hakkında bilgi sahibi olmadıklarını ifade eder. Bu nedenle, peygamberlerin cevabı “لَا عِلْمَ لَنَا” idi. Dolayısıyla, bu iki âyet birbiriyle çelişmiyor.

<sup>458</sup> İbnu’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, 418.

<sup>459</sup> Ebû’l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 3/222; Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*, 2/89-91.

### 3.2.4. Ahiretteki Sorgulama

Ahiret günü, aynı zamanda “hesap günü” olarak bilinir; yani, tüm insanların dünyada yaptıkları her eylemi hesaplayacakları gün. Kur’ân’da, ahiret günü’ndeki hesaplaşma konusu, âyetlerden açıkça anlaşılan bir konudur. Ahiretteki sorgulama ile ilgili bir Kur’ân âyeti, A’râf Sûresi 7/6’da şu şekildedir:

فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ.

*“Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız.”*

Bu âyette Kur’ân, tüm insanların hesaba çekileceğini açıkça belirtmektedir. A’râf Sûresi 7/6 dışında diğer âyetlerde de Kur’ân’da Hicr Sûresi’nde 15/92-93 yer alan ahiretteki sorgulama şöyle anlatılmaktadır:

فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

*“Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız.”*

Yukarıdaki iki âyetten açıkça anlaşılıyor ki, kıyâmet geldiğinde, insanların dünyada yaptıkları her şeyden elbette sorguya çekileceklerdir. Ancak, bu iki âyetin aksine, başka bir âyette Kur’ân, kıyâmet gününde insanların ve hatta cinlerin yapmış oldukları günahlardan sorgulanmayacaklarını açıklamaktadır. Bu durum, Rahmân Sûresi 55/39’da şu şekildedir:

فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ.

*“İşte o gün ne insana, ne cine günahı sorulmayacak.”*

Rahmân Sûresi 55/39’da olduğu gibi, Kur’ân’ın başka bir âyetinde de ifade edildiği üzere, kıyâmet gününde insanlar günahlarından sorgulanmayacaklarını belirtir. Bu durum, Kasas Sûresi 28/78 âyetinde şu şekildedir:

قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي ۗ أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْأَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ.

*“Kârûn, “Bunlar bana bendeki bilgi ve beceriden dolayı verilmiştir” dedi. O, Allah’ın kendinden önceki nesillerden, ondan daha kuvvetli ve daha çok mal*

*biriktirmiş kimseleri helak etmiş olduğunu bilmiyor muydu? Suçlulukları kesinleşmiş olanlara günahları konusunda soru sorulmaz (Çünkü Allah hepsini bilir).”*

Yukarıda bahsedilen iki âyet, Rahmân Sûresi 55/39 ve Kasas Sûresi 28/78, kıyâmet gününde insanların dünya hayatındaki günahlarından sorgulanmayacaklarını açıkça ifade etmektedir. Bu durum, A'râf Sûresi 7/6 ve Hicr Sûresi 15/92-93'deki açıklamaların aksine gelmektedir, çünkü bu âyetler kıyâmet gününde insanların sorgulanacaklarını belirtmektedir. Bu nedenle, Rahmân Sûresi 55/39 ve Kasas Sûresi 28/78'deki ifadelerle, A'râf Sûresi 7/6 ve Hicr Sûresi 15/92-93'teki ifadeler arasında bir çelişki olduğu izlenimi oluşmaktadır.

A'râf Sûresi 7/6'nın anlamını anlamak için Quraish Shihab, bu âyetin Rahmân Sûresi 55/39 ile çelişmediğini vurguluyor. A'râf Sûresi 7/6, yargılama sürecinin gerçekleştiği sırada sorulacak soruları açıklamaktadır. Öte yandan, Rahmân Sûresi 55/39, bir yaptırım uygulandığında artık soru sorulmayacağını ifade etmektedir. Çünkü bir yaptırım uygulandığında, soru sorulmaz ve hatta konuşmaya izin verilmez, bu durum Mü'minûn Sûresi 23/108'de açıklandığı gibi.<sup>460</sup> Bu görüşü, Kasas Sûresi 28/78'i anladığında da vurguluyor. Quraish Shihab, Kasas Sûresi 28/78'in Hicr Sûresi 15/92 ile çelişmediğini belirterek, Hicr Sûresi 15/92'deki sorunun tehdit etmek ve köşeye sıkıştırmak için yapılan bir soru olduğunu veya bu sorunun belirli bir yerde ve durumda sorulduğunu ve başka bir yerde veya zamanda sorulmadığını ifade ediyor.<sup>461</sup>

Quraish Shihab'ın ifadesine göre, bu âyetlerdeki soruların, tehdit etmek ve köşeye sıkıştırmak amacı taşıyan bir soru olduğunu belirtmesi, birçok diğer müfessirin de benzer bir görüşe sahip olduğu genel bir yorumdur. Bu görüşü paylaşan diğer müfessirler arasında Beyzâvî, Hâzin, Şinkîti ve diğerleri bulunmaktadır. Bu müfessirler, Quraish Shihab gibi, bu tür bir soruyu ifade etmek için “تَوْبِيحٌ وَتَقْرِيعٌ” terimini kullanmışlardır, yani tehdit etmek ve köşeye sıkıştırmak amacıyla sorulan bir soruyu ifade etmektedirler.<sup>462</sup>

<sup>460</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/13.

<sup>461</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/410-411.

<sup>462</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beirut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418), 3/6; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, 3/64; Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 3/343.

A'râf Sûresi 7/6'yı daha ayrıntılı bir şekilde yorumlarken, Quraish Shihab, bu âyetteki sorunun Allah'ın bilmediği anlamına gelmediğini, bu nedenle hatalarını gizleyebilecekleri anlamına gelmediğini vurgulamaktadır. Bunun yerine, Allah'ın her şeyi bildiğini belirtir. Bununla birlikte, soru hala sorulur çünkü soru, onların cezalandırılmasını ve pişmanlık duymalarını artırmak için bir alay ve kınama amacı taşır. Resul'e sorulan soru ise ahiret yargısının kurulduğu zamanda gerçeği ortaya çıkaracak bir şahit olma amacını taşır.<sup>463</sup>

A'râf Sûresi 7/6'daki soruyla ilgili olarak Quraish Shihab, bazı âlimlerin, âyetteki sorunun gerçek anlamıyla değil, aslında sadece isyankarların içsel çalkantılarını, pişmanlıklarını ve hissettikleri umutsuzluğu anlatmak için olduğunu söylediğini belirtiyor. Diğer taraftan, Resullerin içinde huzur, içsel güven ve sevinç hissi olduğunu ifade ediyor.<sup>464</sup>

Rahmân Sûresi 55/39'daki soruların yanı sıra, başka âyetlerde de kınamayı amaçlayan sorular bulunmaktadır, örneğin Hicr Sûresi 15/92-93: "*Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız.*" ve Sâffât Sûresi 37/24: "*Çünkü onlar sorguya çekileceklerdir.*" Quraish Shihab'a göre, bu soruların yanı sıra insanlar ahiret gününde birçok durumdan geçeceklerdir. Bazı anlarda sorular sorulmayacak ve diğer anlarda çeşitli zorlayıcı ve acı verici sorularla karşılaşacaklardır.<sup>465</sup> Benzer bir ifadeyle Hâzin de kıyâmetin uzun bir gün olduğunu ve bu günde birçok durak bulunduğunu belirterek, insanların bazı duraklarda sorguya çekileceğini, diğer duraklarda ise sorguya çekilmeyeceklerini ifade etmektedir.<sup>466</sup> Bu nedenle, Quraish Shihab'ın yukarıdaki âyetlerle ilgili yorumları genel olarak kıyametin uzun süreli olduğu, kıyamet gününde soruların amacı ve benzeri konularda genel tefsirlerle benzerlik göstermektedir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, ahiretteki sorgulama meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, A'râf Sûresi 7/6'nın yargılama sürecinde sorulan soruları açıkladığını belirtir. Diğer yandan, Rahmân Sûresi 55/39'un, cezanın verildiği noktada artık soruların olmadığını ifade ettiğini söyler. Quraish Shihab ayrıca, insanların ahirette birçok durumdan geçeceğini

<sup>463</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/13.

<sup>464</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/13-14.

<sup>465</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/528.

<sup>466</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, 3/64.



ve bazen hiç soru sorulmayacağını, bazen ise onları zorlayan ve acı veren çeşitli soruların sorulacağını belirtir.

### 3.2.5. Mahşerde İnsanların Birbiriyle Konuşması Meselesi

Kıyâmet günü geldiğinde, dağlar parçalanacak ve tüm yeryüzü yok edilecek, ardından her şey ölecek ve sonra tekrar diriltilecektir. Kur'ân, insanların tekrar diriltilmesi konusunda, Mü'minûn Sûresi 23/101'de açıklandığı gibi, o zaman insanların sadece kendi kaderlerini düşüneceklerini ve hatta birbirleriyle konuşmayacaklarını belirtir.

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ.

*“Sûr'a üfürüldüğü zaman, (işte) o gün ne aralarında soy-sop yakınlığı kalacak, ne de birbirlerini arayıp soracaklardır.”*

Âyette ifade edildiği gibi, kıyâmet günü geldiğinde, sura üfürülecek ve bu zaman zarfında insanlar arasında akrabalık ilişkileri ortadan kalkacak, insanlar birbirlerine sormayacak ve tartışmayacaklardır. Aynı açıklama, Müddessir Sûresi 74/8'de de bulunmaktadır: *“(O gün) hiçbir samimi dost, dostunu sormaz.”* Ancak, başka bir âyette Kur'ân, o zaman insanların birbirleriyle yüzleşeceklerini ve hatta birbirlerine soru soracaklarını veya tartışacaklarını belirtir, örneğin Sâffât Sûresi 37/27.

وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ.

*“Birbirlerine yönelip sorarlar (çekişirler).”*

Âyetteki açık ifadeyle, o zaman insanların birbirleriyle yüzleşecekleri, birbirlerine soru soracakları veya tartışacakları belirtilmiştir. Bu açıklama, Sâffât Sûresi 37/25'te de bulunmaktadır: *“Derken birbirlerine yönelip sorarlar.”* Bu nedenle, Mü'minûn Sûresi 23/101'in, Kur'ân'da Sâffât Sûresi 37/27 ile çelişen bir görüntü oluşturduğu izlenimini verdiği gözlemlenebilir. Çünkü Mü'minûn Sûresi 23/101'de Kur'ân, insanların *“وَلَا يَتَسَاءَلُونَ”* (birbirlerine sormazlar) olduğunu belirtirken, Sâffât Sûresi 37/27'de insanların *“يَتَسَاءَلُونَ”* (soru sorarlar veya tartışırlar) olduğunu ifade eder.

Bu konuda Quraish Shihab, Sâffât Sûresi 37/27'nin Mü'minûn Sûresi 23/101 ile çelişmediğini belirtir. Bu durumun, kıyâmetin o kadar uzun bir süreç olması nedeniyle meydana geldiğini ve bazı anlarda insanların sessiz olduğu, konuşmadığı anlar

olduğunu, diğer anlarda ise birbirlerine soru sorduklarını ve konuştuklarını ifade eder. Mü'minûn Sûresi'ndeki “يَتَسَاءَلُونَ” kelimesinin “birbirlerine yardım etme” anlamına da gelebileceğini ekler. Öte yandan, Sâffât Sûresi 37/27'deki “يَتَسَاءَلُونَ” kelimesinin tartışma veya çekişme anlamına geldiğini, yani zulümleri nedeniyle birbirleriyle çekişeceklerini ifade eder.<sup>467</sup>

Daha detaylı bir açıklama yaparak, Mü'minûn Sûresi 23/101'i tefsir ederken, Quraish Shihab şunu söylüyor: Âyette geçen “وَلَا يَتَسَاءَلُونَ” ifadesi, ikinci sura üfürülme anındaki durumu ifade eder. Çünkü o an, insanlar kabir alemlerinden kalkarlar ve o zaman akrabalık ilişkileri sona erer, insanlar birbirlerine sormazlar. Herkes kendi durumuyla meşguldür ve birbirlerinden yardım dahi istemezler, çünkü o an insanlar sadece Allah'a teslim olmuş durumdadır. İlk sura üfürülme anı ise tüm insanların öldüğüne dair bir işarettir.<sup>468</sup>

Ona göre, bu âyet, “*Bunun üzerine birbirlerini kınamaya başladılar*” ifadesini içeren Kalem Sûresi 30 ile çelişmez, çünkü ona göre Mü'minûn Sûresi 101'deki inkâr edilen şey, yardımlaşma konusundaki konuşmadır, kınama ve ayıplama değil.<sup>469</sup> Kıyâmet gününün uzunluğu göz önüne alındığında, zaman zaman hiç konuşmadıkları ve diğer zamanlarda birbirlerini kınamak gibi çeşitli durumlar yaşayabileceklerini söylüyor.<sup>470</sup> Ona göre, bu konuda üç olası durum vardır: Birinci olasılık, herhangi bir konuşmanın veya yardım istemenin olmaması, ilk sura üflendiğinde meydana gelir çünkü bu an, tüm yaratıkların öldüğü anlamına gelir ve bu nedenle bu anda konuşma ve yardım isteme olmaz. İkinci olasılık, konuşma ve kınamanın ikinci sura üflendiğinde gerçekleşmesidir, çünkü o zaman insanlar kabir alemlerinden kalkacak ve her biri kendi durumu hakkında Allah'ın kararını bilecek, bu nedenle bu anda konuşma ve kınamanın gerçekleştiği zaman olabilir. Üçüncü olasılık ise konuşmanın olmamasının, insanların mahşer alanı'na gitmesi sırasında olması ve konuşma olan durumun ise, mahşer alanı'ndaki hesaplaşmaların tamamlanmasından sonra gerçekleşmesidir.<sup>471</sup>

Quraish Shihab'ın yukarıda sunduğu üç olasılık, genel olarak Şinkî tarafından açıklanan üç çözüm yoluna neredeyse uygun görünmektedir, ki bu çözüm yolları

<sup>467</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 12/26.

<sup>468</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh* (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 9/257-258.

<sup>469</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/258.

<sup>470</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/258; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 14/690.

<sup>471</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/258.

yukarıdaki âyetlerdeki çelişki sorununu çözmek için sunulmuştur. Şinkîti tarafından açıklanan üç çözüm yöntemi şunlardır: Birinci yöntem نَفْيِ السُّؤَالِ'nin birinci üflemeden sonra ve ikinci üfleme öncesi gerçekleştiği, اِثْبَاتُهُ'nin ise ikinci üflemeden sonraki dönemde gerçekleştiği durumlardır. İkinci yöntem نَفْيِ السُّؤَالِ'nin, insanların şaşkınlık, hesap ve sırat geçişi ile meşgul oldukları anlarda gerçekleştiği, اِثْبَاتُهُ'nin ise yukarıda belirtilenler dışında kalan durumlarda gerçekleştiği durumdur. Üçüncü yöntem نَفْيِ السُّؤَالِ'nin, özel meselelerle ilgili soruların olduğu durumlarda gerçekleştiği, örneğin birbirlerine hakları konusunda birbirlerini affetme meseleleri gibi, اِثْبَاتُهُ'nin ise bu tür durumlar dışında gerçekleştiği durumdur.<sup>472</sup>

Yukarıda sunulan Quraish Shihab'ın çözüm yollarındaki birinci ve ikinci olasılık, Hâzin'in tefsirinde ifade ettiği görüşle neredeyse aynıdır. Hâzin, birinci üfleme anında (İbn Abbas'tan alınan bir kaynağa dayanarak) gökyüzündeki ve yerdeki her şeyin öleceğini ve ikinci üfleme anında (İbn Mes'ûd'dan alınan bir kaynağa dayanarak) her şeyin diriltileceğini ve insanların birbirleriyle karşı karşıya geleceklerini ve birbirlerine sorular soracaklarını belirtmiştir.<sup>473</sup> Tenâkuz meselesine gelince, Ebüssuûd da Mü'minûn Sûresi 23/101'deki فَاقْبَلْ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ifadesinin ifadesiyle çelişmediğini vurgular. Ancak, وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ifadesinin ikinci üfleme anında gerçekleştiğini, يَتَسَاءَلُونَ ifadesinin ise bunun sonrasında meydana geldiğini savunur.<sup>474</sup>

Quraish Shihab'ın yukarıdaki açıklamalarına göre, konuşma olmama ve yardım talep etmeme meselesinde, Quraish Shihab bir yandan bunun ilk üfleme anında meydana geldiğini söylerken, diğer yandan bunun ikinci üfleme anında gerçekleştiğini belirtir. Bu iki görüşün elbette kendi kaynak referansları vardır. Mü'minûn âyet 101'deki bu üfleme meselesiyle ilgili olarak âlimler arasında iki görüş olduğu bilinmektedir. Kimileri bunun birinci üfleme anında meydana geldiğini, bu görüşü de İbn Abbas'tan alınan ve Saîd b. Cübeyr tarafından rivâyet edilen bir görüşe dayandırırken;<sup>475</sup> diğerleri bunun ikinci üfleme anında gerçekleştiğini, bu görüşü de İbn

<sup>472</sup> Muhammed Emîn Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995), 5/900.

<sup>473</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, 3/276-277.

<sup>474</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/150-151.

<sup>475</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 981; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmam Ebû Muhammed İbn 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 7/56.

Abbas'tan alınan ve Atâ tarafından rivâyet edilen,<sup>476</sup> aynı zamanda İbn Mes'ûd'un görüşüne dayandırılır.<sup>477</sup>

وَلَا يَسْأَلُونَ meselesiyle ilgili olarak, âlimler farklı yorumlar sunmuşlardır. İbn Cerîc tarafından ileri sürülen ve Sa'lebî'nin tefsirinde aktarılan bir görüşe göre, bu ifadenin anlamı, kıyâmet gününde insanların soy bağı meseleleriyle ilgili artık birbirlerine sormayacaklarıdır.<sup>478</sup> Bu görüşü, İbnu'l-Cevzî de benimsemekte olup وَلَا يَسْأَلُونَ ifadesini üç farklı anlamla açıklamıştır: birincisi لَا يَسْأَلُونَ ifadesini soy bağıyla ilgili olarak, ikincisi لَا يَسْأَلُونَ ifadesini durumları hakkında, üçüncüsü ise لَا يَسْأَلُونَ ifadesini bir Kâbile geleneği olarak, insanların şanlarını belirleme sürecinde soy bağı sık sık soran insanlar hakkında kullanmıştır.<sup>479</sup> Yukarıdaki bütün bu görüşler elbette birbirini tamamlayacak ve Kur'ân'ın kıyamet günü insanın durumunu daha da açık bir şekilde anlatmasını sağlayacaktır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Mahşerde insanların birbiriyle konuşması meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, bu konuda üç olası olduğunu belirtir: Birinci olasılık, ilk boru üfleme sırasında hiç konuşma veya yardım isteme olmamasıdır. Ancak diğer yandan, Quraish Shihab, âyetteki “وَلَا يَسْأَلُونَ” ifadesinin ikinci boru üfleme sırasında gerçekleştiğini söyler. İkinci olasılık, insanların mezardan kalktığı ikinci boru üfleme sırasında konuşma ve kınama arasında geçer. Üçüncü olasılık ise, insanların Mahşer alanı'na doğru hareket ettiği sırada konuşma olmaması ve Mahşer alanı'ndaki hesaplama tamamlandıktan sonra konuşmanın başlamasıdır.

### 3.2.6. Meleklerin Resul Olması

Melekler, Allah'ın her an O'na hamd eden yaratıklarından biridir. Kur'ân âyetlerinde insanlar gibi bazı meleklerin de elçi olarak seçildiği anlatılmaktadır. Kur'ân'da elçi olarak seçilmiş bazı meleklerin bulunduğunu anlatan âyet Hac Sûresi 22/75'te şöyle yer almaktadır:

اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ.

<sup>476</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 981.

<sup>477</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Atfîş (Kahire: Dâr'ul-Kutubi'l-Mısriyye, 1964), 15/89.

<sup>478</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 7/56.

<sup>479</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 981; Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/89.

*“Allah meleklerden de resüller seçer, insanlardan da. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.”*

Yukarıdaki âyette, bazı meleklerin tıpkı insanlar gibi elçi olarak seçildiği, bazı insanların da İslam şeriatını tebliğ etmek üzere elçi olarak seçildiği bildirilmektedir. Ancak Kur’ân’da başka bir âyette Fâtır Sûresi 35/1’de belirtildiği gibi bütün meleklerin elçi olduğu bildirilmektedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أجنحةٍ مثنى وثلاث ورباعٍ يزيدُ في الخلقِ ما يشاءُ إنَّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ.

*“Hamd, gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah’a mahsustur. O yaratmada dilediğini artırır. Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakkıyla yeter.”*

Yukarıdaki iki âyete bir bakışta, Hac Sûresi 22/75 ile Fâtır Sûresi 35/1 arasında bir çelişki olduğu görülebilir. Her iki âyet arasında bir çelişki olduğu görünmektedir, çünkü bir yanda Kur’ân, sadece bazı meleklerin elçi olarak seçildiğini belirtir (Hac Sûresi 22/75’te açıklandığı gibi) ancak diğer tarafta Kur’ân, tüm meleklerin elçi olduğunu belirtir (Fâtır Sûresi 35/1’de açıklandığı gibi). Bu nedenle, Hac Sûresi 22/75 ile Fâtır Sûresi 35/1 arasında bir çelişki olduğu görünmektedir.

Bu iki âyeti anlamak için, Quraish Shihab, Hac Sûresi 22/75’i şu şekilde yorumlamıştır: Bazı meleklerin seçildiği ve elçi olarak atanmış (melekler grubundan resuller) oldukları, Allah ile insan elçisi arasında vahyin taşınması görevini üstlenmeleri ile görülmektedir. Sonrasında insan elçisi, bu vahyi insan toplumuna iletacaktır.<sup>480</sup> Diğer taraftan, Fâtır Sûresi 35/1’de anlaşıldığı gibi, melek Resulünün genel anlamda melekleri ifade ettiğini, her birinin kendi görev ve sorumlulukları olduğunu belirtir. Quraish Shihab, Fâtır Sûresi 35/1’i açıklarken meleklerin tanımı, fiziksel özellikleri, görevleri ve diğer konularda genel bir yorumda bulunur.<sup>481</sup>

İki âyet arasındaki çelişkiyle ilgili olarak, Râzî’nin tefsirinde verdiği çözüm, Quraish Shihab’ın yukarıda açıkladığıyla neredeyse aynıdır. Çünkü Râzî, bu iki âyetteki çelişkiyi çözenin yolu olarak, Hac Sûresi 22/75’in meleklerin amacının,

<sup>480</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/128.

<sup>481</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/423-427.

insanlara gönderilen elçiler olduğunu belirtir. Bu elçiler, meleklerin liderleri olan Cebrâil, Mikâil, İsrâfil ve Azrail gibi meleklerdir. Öte yandan, Fâtır Sûresi 35/1'deki melekler ifadesi, tüm melekleri içerir ve bunlardan bazıları diğer melek gruplarına elçi olarak gönderilen meleklerdir. Râzî böyle bir cevapla tenâkuz sorununun çözüldüğünü de vurguladı.<sup>482</sup> Benzer bir şekilde, Şa'râvî ve Ebû Hayyân da tefsirlerinde Râzî'nin açıklamasına benzer bir şekilde, bu iki âyetin yorumunu açıklarlar.<sup>483</sup>

Daha detaylı bir açıklama olarak, Quraish Shihab, Hac Sûresi 22/75'te bulunan “اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ” ifadesinin, peygamberlik ve elçilik meselesinin Allah'ın yegane yetkisi olduğunu göstermek için olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, peygamberlik ve elçilik meselesinde, ilahi mesajı iletmekle görevli olanların seçimi sadece Allah'ın yetkisindedir. Bu sebeple, peygamberlik ve elçilik, bir varlığın kendi çabalarıyla ulaşabileceği bir şey değildir. Çünkü sadece Allah, hangi kişiyi seçeceğine ve ilahi mesajı iletmekle görevlendireceğine karar verecektir.<sup>484</sup>

Resullerin fırkalarının ayrılması ve görevlerinin daha ayrıntılanmasına dair Quraish Shihab, Tabâtabâî'nin görüşüne dayanarak, Hac Sûresi 22/75'in Resullerin gruplarının iki kategoriye ayrıldığını belirtir. İlk grup, meleklerden gelen Resullerdir ve ikinci grup, insanlardan gelen Resullerdir. İki Resul grubu genel olarak aynı görevi paylaşırlar, yani ilahi şeriatı insanlara iletirler. İki grubun Resulleri arasındaki görev ayrımına daha net bir şekilde bakıldığında, meleklerin Resulleri, Allah'tan gelen vahyi almak ve bunu insanlardan gelen Resullere iletmekle görevlidir. İnsanlardan gelen Resullerin görevi ise bu ilahi şeriatı tüm insanlara iletmektir. Bu şekilde Resullerin görev sıralaması şu şekildedir: Meleklerin Resulleri, Allah'tan vahyi alır ve bunu insanlardan gelen Resullere iletir; ardından insanlardan gelen Resuller, bu ilahi şeriatı tüm insanlara iletir.<sup>485</sup>

Beyzâvî ve diğer âlimler, Resullerin görevlerinin meleklerden gelenlerle insanlardan gelenler arasında nasıl bölündüğünü yukarıda açıklandığı gibi benzer bir dil kullanarak açıklamışlardır. Çünkü Beyzâvî, meleklerden gelen Resullerin görevinin “يَتَوَسَّطُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْأَنْبِيَاءِ بِالْوَحْيِ” *Allah ile peygamberler arasında vahiy aracılığıyla*

<sup>482</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000), 23/70-71.

<sup>483</sup> Şa'râvî, *Tefsîru 'ş Şa'râvî*, 9940; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, 9/10.

<sup>484</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/128.

<sup>485</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/129.

*aracılık etmek*” olduğunu belirtirken, insanlardan gelen Resullerin görevinin ise يُدْعُونَ “tüm insanları hakka çağırarak ve üzerlerine indirilen mesajı iletmek” olduğunu ifade eder.<sup>486</sup>

Fâtır Sûresi 35/1’de geçen “جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا” ifadesinin anlamıyla ilgili olarak, Quraish Shihab bunu “melekleri işlerini yönetmek için elçiler olarak atayan, dilediği gibi iş görmelerini sağlayan” şeklinde açıklamaktadır. Bu bağlamda Quraish Shihab, meleklerin elçilik görevine genel bir açıklama yapmakta ve meleklerin elçiliği konusunda detay vermemektedir. Bu âyetle ilgili olarak, Quraish Shihab, âyette geçen “الْمَلَائِكَةِ” kelimesini dil bakış açısından ele alarak, “الْمَلَائِكَةِ” kelimesinin cemî’ şeklinin müfredi olan “مَلَكٌ” kelimesi gibi, âlim kelimesinin cemî’ şeklinin müfredi olan “عُلَمَاءٌ” gibi bir kelime olduğunu ifade etmektedir.<sup>487</sup>

Quraish Shihab, melek kelimesinin esasına ilişkin olarak, melek kelimesinin kökeninin göndermek anlamına gelen مَلَأَ - مَلَأَةٌ olduğunu söyleyen âlimlerin de bulunduğunu ifade etmiştir. Çünkü melekler temelde Allah’ın elçileridir ve her birinin çeşitli görevleri vardır. Bunun dışında melek kelimesinin bir şeyi iletmek anlamına gelen مَلَأَ kelimesinden geldiğini düşünenler de vardır. Çünkü meleklerin, Allah’ın yaratıkları olarak, Allah’tan bir şeyler nakletme görevine sahip oldukları bilinmektedir.<sup>488</sup> Bu nedenle, bu âyette Quraish Shihab’ın melek kelimesini genel bir anlamda yorumladığı anlaşılır. Hâzin ise, âyeti anlamak için جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا ifadesinin Peygamber’ler için Resul olan melekleri ifade ettiğini belirtir.<sup>489</sup> Bu durumda, Hâzin’in Fâtır Sûresi 35/1’deki melek kelimesinin anlamını, yukarıda Hac Sûresi 22/75’te geçen malaikat anlamıyla aynı olarak kabul ettiğini görebiliriz.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, meleklerin peygamber olması meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, Hac Sûresi 22/75’in, Allah ile peygamber arasında aracı olan, yani insanlık için elçi

<sup>486</sup> Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418), 4/80, 253; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.), 6/121; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/454; Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesâni*, thk. Ali Abdulbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 17/146; Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evladih, 1946), 17/146; İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed 'Alî Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2004), 3/452.

<sup>487</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/424.

<sup>488</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/424.

<sup>489</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, 3/452.

olan seçkin melekler olduğunu ifade eder. Diğer yandan, Fâtır Sûresi 35/1'in, genel anlamda görevleri olan melekler olduğunu belirtir.

### 3.3. Yaradılış İle İlgili Âyetlerde Müşkil Konular

#### 3.3.1. Kainatın Yaradılışı

Yer, gök ve evrenin yaratılması, son derece olağanüstü bir olaydır ve Allah'ın gücünün bir kanıtıdır. Kur'ân'da, yerin ve göğün yaratılışıyla ilgili birçok âyet yer alır. Yer ve göğün yaratılışıyla ilgili Kur'ân âyetlerinden biri A'râf Sûresi'nde 7/54 bulunan şu şekildedir:

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

*“Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir.”*

Âyetteki ifade açık bir şekilde gösteriyor ki göklerin ve yerin yaratılması altı gün süresince gerçekleşmiştir. Bu âyetin yanı sıra, göklerin ve yerin altı gün içinde yaratıldığını ifade eden diğer bir Kur'ân âyeti ise Hûd Sûresi 11/7'de bulunmaktadır: *“O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. Böyle iken “Ölümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz” desen, inkarcılar “Mutlaka bu apaçık bir büyüdür” derler.”* Ayrıca, Yûnus Sûresi 10/3'te de şu ifadeler yer almaktadır: *“Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koyan Allah'tır. Onun izni olmaksızın, hiç kimse şefaâtçi olamaz. İşte o, Rabbiniz Allah'tır. O halde O'na kulluk edin. Hâlâ düşünmüyor musunuz?”*

Yukarıdaki üç âyet, سِتَّةِ أَيَّامٍ sözlerinden de anlaşılacağı üzere, göklerin ve yerin yaratılışının 6 günde yaratıldığını açıkça belirtmektedir. Ancak bir başka âyet Fussilet Sûresi 41/9-12'de sanki Kur'ân, yerin yaratılışının 2 gün, içindekilerin 4 gün, göğün de 2 gün sürdüğünü, yani tüm yaratılışın 8 gün sürdüğünü bildiriyor. Fussilet Sûresi 41/9-12 şöyledir:



قُلْ إِنَّا نَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

*“De ki: “Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratanı inkâr ediyor ve O’na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.” O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti.” Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.”*

Fussilet Sûresi 41/9-12’de anlatılan yaratılış ayrıntıları, evrenin yaratılışından itibaren gün sayısının 8 olduğunu göstermektedir. Çünkü yerin yaratılışı 2 gün, içindekilerin yaratılışı 4 gün, göklerin yaratılışı 2 gün sürmüş yani tüm yaratılış 8 gün sürmüştür. Bu arada A’râf Sûresi 7/54’te yaratılış günlerinin sayısı 6’dır. Dolayısıyla bu iki âyet tenâkuzun gerçekleştiği izlenimini vermektedir.

A’râf Sûresi 7/54 ve Fussilet Sûresi 41/9-12’deki yaratılış günleri meselesiyle ilgili olarak, Quraish Shihab, her iki âyetin de evrenin yaratılışını 6 gün olarak ifade ettiğini belirtmektedir. Ona göre, Fussilet Sûresi 7/54’teki *أَيَّامٍ* kelimesi, *سَوَاءً* kelimesiyle ilişkilendirildiğinden, bu, 2 gün 2 gün anlamını taşır, 2 gün ve 4 gün değil. Adaletin, 2 gün ve 2 gün anlamını, 2 gün ve 4 gün değil, göstermesi gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle, *فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً* ifadesinin, adil bir şekilde bölünen 4 günü temsil ettiğini, yani 2 günün yeryüzünün yaratılışı, 2 günün içeriğinin yaratılışı ve 2 günün yedi göğün yaratılışı olduğunu belirtmektedir.<sup>490</sup> Böylece, A’râf Sûresi 7/54 ve Fussilet Sûresi 41/9-12 arasındaki muhtemel çelişki iddiası çözülmüş olmaktadır.

Quraish Shihab’ın *فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ* hakkındaki açıklamaları, Şinkîti’nin eserinde sunduğu açıklamalara neredeyse benzemektedir. Zira Şinkîti de, *فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ* ifadesinin 2 günü temsil ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu, yer yaratılışının 2 gün, içeriğin

<sup>490</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/385-387.

yaratılışının 2 gün ve toplamda فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ âyeti tarafından işaret edilen şekilde 4 gün olduğunu ifade eder. Bu 4 gün, ardından gökyüzünün yaratılışından kaynaklanan 2 günle toplamda 6 gün eder. Yani genel olarak bu âyet, yerin, göğün ve içeriğin yaratılışının toplamda 6 gün sürdüğünü ifade etmektedir. Ayrıca, Şinkîti, eğer فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ifadesini içeriğin yaratılışı olarak anlayan biri varsa, bu durumda yerin yaratılışı için 2 gün ve gökyüzünün yaratılışı için 2 gün eklenerek toplamda yerin, gökyüzünün ve içeriğin yaratılışının 8 gün olduğunu iddia etmektedir. Ancak, bu tür bir toplam, mevcut delillerle çelişmektedir.<sup>491</sup>

Quraish Shihab'ın, فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً ifadesinin anlamıyla ilgili görüşü, yukarıda açıklandığı gibi, Bikâi'nin görüşüne dayanan bir görüştür. Ayrıca, سَوَاءً kelimesinin anlamının, 4 günün miktarından eksik veya fazla olmayan tam bir anlamı da içerebileceğini belirtmektedir. سَوَاءً kelimesini anlamak için Quraish Shihab ayrıca Taberî'nin görüşünü de alıntılarmaktadır. Bu bağlamda, Taberî'nin, سَوَاءً kelimesini أَقْوَاتَهَا kelimesi ile ilişkilendirmeyi tercih ettiğini, bu da Allah'ın her biri için adil bir şekilde zamanlarını belirlediği anlamına geldiğini değerlendirmektedir.<sup>492</sup>

Quraish Shihab, سِنَّةٍ أَيَّامٍ ifadesinin yorumuyla ilgili olarak, bu konunun müfessirler tarafından geniş bir şekilde tartışıldığını ifade etmektedir. Bu bağlamda, سِنَّةٍ أَيَّامٍ ifadesinin anlamını ele alan birkaç görüş bulunduğunu, bu görüşlerden bazılarını alıntılarmaktadır. Alıntılarmadığı görüşler arasında ilk olarak, bazı müfessirlerin bu ifadeyi altı kez 24 saat olarak anladığı görüşü bulunmaktadır. Bu müfessirlere göre, o dönemde güneş ve evren henüz mevcut olmasa da, bu âyet insanlara yöneliktir ve insan dilini kullanmaktadır, bu nedenle âyette geçen günler insanlar tarafından anlaşılabilir günlerdir, yani 24 saatlik günlerdir.<sup>493</sup> Bu görüş, İbnu'l-Cevzî'nin de benimsediği bir görüştür; kitabında, o dönemde güneş henüz mevcut olmasa da günün referans noktasının بِطُلُوعِ الشَّمْسِ وَعُرُوبِهَا “güneşin doğuşu ve batışı” olduğunu belirtir ve gün kavramının فِي مِقْدَارِ ذَلِكَ “o kadar süre” anlamında olduğunu ifade eder.<sup>494</sup>

<sup>491</sup> Muhammed Emîn Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995), 7/125-126.

<sup>492</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/385-386.

<sup>493</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/118.

<sup>494</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 500; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 3/15; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, 2/206; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.), 3/232.

Quraish Shihab'ın alıntıladığı ikinci görüş ise, âyette bahsedilen günün Allah'ın hesaplamasına göre olan bir gün olduğunu belirten görüştür. Allah'ın hesaplamasına göre geçen bir gün, Hac Sûresi 22/47'de ifade edildiği gibi, sizin hesapladığınız bin yıl gibi bir zamanı kapsar: “*Bir de senden acele azap istiyorlar. Halbuki Allah asla va'dinden caymaz. Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir.*” İbn Abbas da benzer bir görüşe sahiptir ve şöyle der: مِقْدَارُ كُلِّ يَوْمٍ مِنْ تِلْكَ الْأَيَّامِ أَلْفَ سَنَةٍ “*O günlerin her birinin süresi bin yıldır.*” İbn Abbas dışında, bu görüşe Kâ'b, Mücâhid ve Dahhâk gibi diğer âlimler de katılmıştır.<sup>495</sup>

Quraish Shihab'ın alıntıladığı üçüncü görüş, insanların çeşitli hesaplamaları tanıdığını belirten bir görüştür, bu hesaplamalar ışık hızına, ses hızına veya saniye başına düşen saat hızına dayanabilir. Kur'ân'daki günlerin ölçümü konusuna gelince, bu konuda farklı bir açıklama yapılmıştır. Çünkü bir âyet, bir günün bin yıl gibi olduğunu ifade eder, yukarıda açıklandığı gibi Hac Sûresi 22/47'de: “*Bir de senden acele azap istiyorlar. Halbuki Allah asla va'dinden caymaz. Şüphesiz Rabbinin nezdinde bir gün, sizin saydığınız bin yıl gibidir.*” Diğer bir âyette ise bir günün süresinin elli bin yıl olduğu ifade edilir, Meâric Sûresi 70/4'te: “*Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.*” Kur'ân'ın gün ölçümlerini farklı şekillerde açıklamasına rağmen, Quraish Shihab, bu farklılığın Kur'ân âyetlerinde bir çelişki anlamına gelmediğini, aksine zamanın göreceli olduğunu vurgular. Çünkü ışığın hızıyla sesin hızı arasında farklı hızlar bulunmaktadır, bu nedenle ışığın hedefine ulaşması sesin hedefine ulaşmasından daha kısa bir zaman alır, çünkü ışık hızı ses hızını aşar.<sup>496</sup>

Ayrıca Quraish Shihab, أَيَّامٍ meselesiyle ilgili olarak أَيَّامٍ kelimesinin her zaman günde 24 saat olarak anlaşılmadığını, ancak günlerin çok uzun veya kısa olan belirli dönemler veya zamanlar olarak da anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla bu âyette geçen günü, ne kadar süreceği belli olmayan bir dönem veya zaman olarak anlayan âlimler bulunduğunu söyledi.<sup>497</sup>

Günlerin konusunu açıklarken, Quraish Shihab ayrıca Seyyid Kütub'un görüşlerini de alıntılamaktadır. Seyyid Kütub'a göre, göklerin ve yerin yaratılışıyla

<sup>495</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 500.

<sup>496</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/118.

<sup>497</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/118.

ilgili 6 gün konusu, Kehf Sûresi 18/51’de belirtildiği gibi gizemli bir konudur. Ayrıca, Quraish Shihab, evrenin 6 günde yaratılmasının Allah’ın gücü, bilgisi ve hikmetine bir işaret olduğunu belirtmektedir. Çünkü eğer Allah dileseydi, bir şeyi anında yaratır, Yâsîn Sûresi 36/82’de ifade edildiği gibi: “*Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.*” ve Kamer Sûresi 54/50’de: “*Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir. (Anında gerçekleşir.)*” Bu durumda, evrenin 6 günde yaratılmasının hikmeti, aceleci davranmanın övülen bir şey olmadığını göstermektedir. Övgüye değer olan, eserin güzellik ve iyiliği, aynı zamanda hikmet ve yararlılıkla uyumudur.<sup>498</sup>

Bu nedenle, yukarıdaki âyetlerdeki müşkil sorunları çözme konusunda Quraish Shihab’ın genel olarak diğer müfessirler gibi aynı yöntemi kullandığını görebiliriz. Yani, فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ifadesini toplamda 6 gün içinde yer alan dünya ve içeriğinin yaratılması olarak yorumlamaktadır. Bu yaratılış sürecinin 2 gün boyunca dünya ve 2 gün boyunca içeriğin yaratılmasıyla ilgili olduğunu anlamak için bu ifadedeki سَوَاءٌ kelimesinin önemli bir anahtar olduğunu belirtmek gerekir. Bu nedenle, yukarıdaki âyetler, dünya, gökyüzü ve içeriklerinin yaratılışının 6 gün içinde olacağını açıklamaktadır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Evrenin Yaratılışı meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, “فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً” ifadesinin adil bir şekilde dört gün anlamına geldiğini belirtir; yani 2 günün dünyanın yaratılışına, 2 günün içeriğinin yaratılışına ve ardından 2 günün yedi göğün yaratılışına ayrıldığını söyler. Dolayısıyla, Fussilet Sûresi’nde (9-12) bahsedilen tüm göklerin ve yerlerin yaratılışının gün sayısı da A’râf Sûresi’nde (54) belirtilen altı günle aynıdır.

### 3.3.2. Gök veya Yeryüzünün Önce Yaratılması Meselesi

Göklerin ve yerlerin yaratılışıyla ilgili olarak Kur’ân-ı Kerim birçok âyette göklerin ve yerin yaratılışını açıkça anlatmaktadır. Göklerin ve yerin yaratılışında Kur’ân’da birçok âyette yerin göklerden önce yaratıldığı anlatılmaktadır. Kur’ân’da yerin gökten daha önce yaratıldığını açıklayan âyetlerden biri Fussilet Sûresi 41/9-12’de şöyle haber verilmektedir:

<sup>498</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/118.

قُلْ إِنَّا نَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ. وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءَ لِلسَّائِلِينَ. ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ. فَفَضَّلَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ.

*“De ki: “Siz mi yeri iki günde (iki evrede) yaratana inkâr ediyor ve O’na ortaklar koşuyorsunuz? O, âlemlerin Rabbidir.” O, dört gün içinde (dört evrede), yeryüzünde yükselen sabit dağlar yarattı, orada bolluk ve bereket meydana getirdi ve orada rızık arayanların ihtiyaçlarına uygun olarak rızıklar takdir etti.” Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi; ona ve yeryüzüne, “İsteyerek veya istemeyerek gelin” dedi. İkisi de, “İsteyerek geldik” dediler. Böylece onları, iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı ve her göğe kendi işini bildirdi. En yakın göğü kandillerle süsledik ve onu koruduk. İşte bu, mutlak güç sahibi ve hakkıyla bilen Allah’ın takdiridir.*

Âlimler, Fussilet Sûresi 41/9-12’nin, yerin gökyüzünden önce yaratıldığına dair bir delil olarak kabul edildiğini anlamaktadır. Ancak, bu âyetin açıklamasının aksine, Kur’ân’ın diğer âyetlerinde gökyüzünün yerden önce yaratıldığı izlenimi de uyandırmaktadır. Bu durumu ifade eden bir örnek, Nâziât Sûresi 79/27-31’de şu şekildedir:

ءَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنِيهَا. رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّيَهَا. وَأَغْطَسَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحِيهَا. وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحِيهَا  
أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا.

*“(Ey inkarcılar!) Sizi yaratmak mı daha zor, yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah kurmuştur. Onu yükseltmiş ve ona düzen ve âhenk vermiştir. O göğün gecesini karanlık yaptı, ışığını da çıkardı. Ardından yeri düzenleyip döşedi. Ondan suyunu ve merasını çıkardı.*

Yukarıdaki iki grup âyete bakıldığında, ilk bakışta Kur’ân’ın Fussilet Sûresi 41/9-12’de yer alan yerin gökten daha önce yaratıldığını açıkladığı görülmektedir. Diğer taraftan Kur’ân’da da Nâziât Sûresi 79/27-31’de belirtildiği gibi göklerin yerden önce yaratıldığı bildirilmektedir. Dolayısıyla Fussilet Sûresi 41/9-12 ile Nâziât Sûresi 79/27-31 arasında bir çelişki olduğu görülmektedir.

Bahsedilen sorunla ilgili olarak, Quraish Shihab doğrudan Fussilet Sûresi 41/9-12'nin yerin gökyüzünden önce yaratıldığını açıkladığını, ancak Nâziât Sûresi 79/27-31'de tersine bir izlenim bırakıldığını ifade etmektedir. Bu sorunun çözümüne yönelik olarak Quraish Shihab, âlimlerin, yerin gökyüzünden önce yaratıldığı konusunda hemfikir olduklarını, ancak o dönemde yaratılan yerin henüz düz bir zemin olmadığını ve bu nedenle henüz yerleşime uygun olmadığını ifade etmektedir. Daha sonra, bu ikisi bir araya geldiğinde, yer daha fazla işleme tabi tutularak (düzleştirilerek), canlıların ikamet etmeye uygun hale gelene kadar bir süreç yaşandığını belirtir.<sup>499</sup> Bu açıklamayla, Fussilet Sûresi 41/9-12 ile Nâziât Sûresi 79/27-31 arasındaki çelişki izlenimi ortadan kaldırılmış olmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak, Hâzin kitabında, Quraish Shihab'ın yukarıdaki âyetlerdeki çelişki izlenimini çözme yöntemine neredeyse benzer bir açıklamada bulunur. Hâzin, ilk olarak yaratılanın yer, ardından gökyüzü ve bunun ardından yerin düzleştirilmesi olduğunu belirtir; böylece, yukarıda çelişkili gibi görünen iki âyet bir araya getirilebilir. Ayrıca, bu görüşün İbn Abbas'ın görüşüyle uyumlu olduğunu ifade eder.<sup>500</sup> Hâzin dışında, Ebû Hayyân da evrenin yaratılış sırasını açıklar, kısaca şöyle der: *“Sonra yer yaratıldı, sonra gökyüzü yeryüzüne yayıldı.”*<sup>501</sup> Bu durum aynı zamanda Âlûsî tarafından da ifade edilir: *“Allah gökyüzünü yaratmadan önce yer yaratmış, sonra gökyüzünü yaratmış, ardından gökyüzünü yaratıp düzleştikten sonra yeri genişletmiştir.”*<sup>502</sup> Ayrıca, Merâğî şunları ifade eder: *“Allah, yerin yaratılmasından sonra gökyüzünü yaratmış, ardından gökyüzünü yaratıp düzleştikten sonra yere dönmüş, onu düzleştirmiş ve genişletmiştir.”*<sup>503</sup> İbn Kesîr de İbn Abbas'ın görüşüne dayanarak aynı şeyi ifade eder ve ayrıca İbn Cerîr'in tercih ettiği görüşü aktarır.<sup>504</sup>

*دَحَاهَا* kelimesiyle ilgili olarak Quraish Shihab, *دَحَاهَا* kelimesinin *دَحَا* kökenli bir kelime olduğunu ve dil bakımından “yaymak” veya “genişletmek” anlamına geldiğini

<sup>499</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/46.

<sup>500</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, 4/393.

<sup>501</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhtâ fi't-Tefsîr*, 10/400.

<sup>502</sup> Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'âni fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 30/33; Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evladih, 1946), 30/31.

<sup>503</sup> Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî*, 30/32.

<sup>504</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/316.

belirtir. Bu kelimenin anlamı, onu insanların ikamet etmeye hazır hale getirmektir. Çünkü başlangıçta yer, yayılmamış bir durumda yaratıldı, bu nedenle o zamanlarda yer, canlılar tarafından ikamet edilemezdi. Yer yayıldıktan sonra, uygun ve ikamet etmeye hazır hale geldi.<sup>505</sup> Quraish Shihab'ın yukarıda açıkladığı دَحَاهَا'nın anlamı, genel olarak diğer tefsir bilginleri tarafından açıklanan دَحَاهَا anlamıyla neredeyse aynıdır. Bu, Beyzâvî'nin kitabında ifade ettiği gibi, بَسَطَهَا وَمَهَّدَهَا لِلسُّكْنَى “onu düzleştirip ikamet edecek kişiler için hazır hale getirmek” anlamına gelir.<sup>506</sup> Aynı şekilde, Merâgî'nin kitabında tanımladığı gibi, أَيَّ وَمَهَّدَ الْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ وَبَسَطَهَا لِلسُّكْنَى “Yani, onu düzleştirdi ve ikamet etmeye hazır hale getirdi.” şeklinde ifade edilir.<sup>507</sup>

Görüşünü daha da güçlendirmek amacıyla Quraish Shihab, Mısır kökenli Müslüman bilim adamı Prof. Zağlul en-Neccar'ın, evrenin yaratılış sürecini ifade eden “فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ” veya “altı günde” olarak adlandırılan dönemi ele alan görüşlerini de aktarmaktadır. Ona göre, yerin düzleştirilme süreci, yer kabuğunun oluşumu, ardından kırılması, vadilerin oluşumu ve kıtaların, dağların, nehirlerin vb. meydana gelmesi, evrenin yaratılışının beşinci döneminde gerçekleşmiştir. Diğer taraftan, yaşamın oluşumu ve insanın yaratılışı altıncı dönemde meydana gelmiştir. Daha da ileri giderek, evrenin tahmini yaşının 10-15 milyar yıl olduğunu belirtmektedir. Bu süre zarfında, Dünya üzerinde bulunan en eski kaya tabakasının yaklaşık 4,6 milyar yıl önce oluştuğu tahmin edilmiştir.<sup>508</sup> Quraish SHihab ayrıca En eski yaşam izlerinin yaklaşık 3,8 milyar yıl öncesine dayandığının düşünüldüğünü de açıklamıştır. Bu durumda, Dünya'nın yaşamın varlığı için hazırlık sürecinin yaklaşık 800 milyon yıl sürdüğü, insan adını taşıyan varlıkların yaşamının ise yaklaşık 100.000 yıl önce başladığı tahmin edilmektedir.<sup>509</sup>

Yerin gökten daha önce yaratıldığını gösteren şeylerden biri de Fussilet Sûresi 41/11'de geçen تَمَّ kelimesinin işaret ettiği gibidir. Ancak Quraish Shihab, âlimler arasında تَمَّ kelimesinin anlamını anlama konusunda farklı görüşler olduğunu belirtir. Kimileri, Allah'ın bir şeyi yaratmak için zamana ihtiyaç duymadığı gerekçesiyle, تَمَّ kelimesinin zaman aralığını ifade etmediğini savunur. Bunun yerine İbn Âşûr'un

<sup>505</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/45.

<sup>506</sup> Nâsırüddîn Ebû Saïd Abdullâh Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418), 5/284.

<sup>507</sup> Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 30/31.

<sup>508</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/45-46. Zağlul en-Neccar, *Min Âyeti'l- İ'câzi'l-İlmi fi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebetu's-Şurûkî'd-Duveliyye, 2008), 1/46-50.

<sup>509</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/45-46.

görüşüne göre, ثُمَّ kelimesinin gökyüzünün yaratılmasının yerin yaratılmasından çok daha büyük bir yaratılışın üzerine vurgu yapmak için kullanıldığına inanırlar. Hatta İbn Âşûr, bu konuda Allah'ın yeni bir gökyüzü yaratma isteğinin yerin yaratılmasından sonra gerçekleştiğini veya gökyüzünün yaratılmasının yerin yaratılmasından sonra gerçekleştiğini göstermediğini vurgular.<sup>510</sup>

Quraish Shihab ayrıca, ثُمَّ kelimesinin zaman aralığı anlamında anlaşılmadığı görüşünü reddeden bazı âlimlerin bulunduğunu belirtir. Bu âlimler, Allah'ın evreni yaratmak için zamana ihtiyaç duymadığını, ancak Allah'ın yarattığı bir şeyin zaman ve mekan gerektirdiğini söylerler. Bu nedenle, önce yaratılan bir mahluk bulunmaktadır. Bu görüş, Taberî tarafından da savunulmuştur ve hatta açıkça Taberî, Nâziât Sûresi 79/30'da geçen وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ نَحْيَهَا "Ardından yeri düzenleyip döşedi." âyeti ile hatırlatmaktadır. Bu âyette bulunan بَعْدَ "sonra" kelimesi, evrenin yaratılmasında zamanın belirlenmesini açıkça anlayabileceğimizi gösterir. Çünkü بَعْدَ "sonra" kelimesi, ثُمَّ "sonra" kelimesine kıyasla zamanın belirlenmesini daha açık bir şekilde gösterir.<sup>511</sup>

Böylece Quraish Shihab ve diğer müfessirler de (Fussilet Sûresi 41/9-12 ve Nâziât 79/27-31) âyetlerinin, yerin yaratılmasının gerçekten de göğün yaratılmasından önce olduğunu belirttiklerini gösteriyor. Çünkü Nâziât 79/30 âyetinde yerin yaratılmasından bahsedilmemekte, ancak bu âyette sadece yerin serilmesinden bahsedilmektedir, bu da نَحْيَهَا kelimesinden anlaşılmaktadır. Bu nedenle, yerin yaratılması, göğün yaratılmasından önce meydana gelmiştir; ancak o zaman oluşturulan yer henüz serilmemiş ve yerin serilmesi, göğün yaratılmasından sonra gerçekleşmiştir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, gök veya yeryüzünün önce yaratılması meselesini çözüme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, Nâziât Sûresi 79/27-31'de bahsedilenin, yeryüzünün göğe önce yaratıldığı olduğunu söyler. Ancak o dönemde yeryüzü yayılmamıştı, daha sonra göğün yaratılmasından sonra yeryüzü yayılmıştır.

### 3.3.3. İnsanın Yaratılışı

İnsanın yaratılışıyla ilgili konu, Kur'an'da oldukça sık bir şekilde ele alınmıştır. Bu konulardan biri de insanın yaratılışında kullanılan temel unsurlardır. Kur'an, insanın

<sup>510</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/387-388.

<sup>511</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/387.



yaratılışındaki temel unsurlar konusunda çeşitli açıklamalarda bulunur. İşte insanın yaratılışındaki temel unsurlardan bazıları:

1. İnsan, Kehf Sûresi 18/37’de belirtildiği gibi, “تُرَابٌ” yani “toprak”tan yaratılmıştır.

قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُكَ رَجُلًا .

“Arkadaşı ona cevap vererek dedi ki: “Seni topraktan, sonra bir damla döl suyundan yaratan, sonra da seni (eksiksiz) bir insan şeklinde düzenleyen Allah’ı inkâr mı ediyorsun?”

Kehf Sûresi 18/37’de olduğu gibi, insanın تُرَابٌ dan (toprak) yaratılması diğer âyetlerde de ifade edilmiştir. Bu âyetler arasında Hac Sûresi 22/5, Fâtır Sûresi 35/11, Mü’min Sûresi 40/67, Âl-i İmrân Sûresi 3/59, Rûm Sûresi 30/20 ve Tâhâ Sûresi 20/55 bulunmaktadır. Bu âyetlerde Kur’ân, insanın تُرَابٌ dan yaratıldığını açıkça belirtir.

2. İnsan, En’âm Sûresi 6/2’de belirtildiği gibi طِينٌ “çamur”dan yaratılmıştır:

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ .

“O öyle bir Rab’dir ki, sizi çamurdan yaratmış, sonra (her birinize) bir ecel tayin etmiştir. (Kıyâmetin kopması için) belirlenmiş bir ecel de onun katındadır. Siz ise hâlâ şüphe ediyorsunuz.”

En’âm Sûresi 6/2’de olduğu gibi, insanın yaratılışı طِينٌ “çamur”dan olduğu diğer birçok âyette de açıklanmıştır. Bunlar arasında Mü’minûn Sûresi 23/12, Sâd Sûresi 38/71, 76, Secde Sûresi 32/7, Sâffât Sûresi 37/11 ve Sâffât Sûresi 37/11 bulunmaktadır. Bu âyetler, insanın طِينٌ “çamur”dan yaratıldığını açıkça belirtmektedir.

3. İnsan, Hicr Sûresi 15/26’de belirtildiği gibi حَمًا مَسْنُونٌ “şekillendirilmiş bir balçık”tan yaratılmıştır:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمًا مَسْنُونٍ .

“Andolsun, biz insanı kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş bir balçıktan yarattık.”

Rahmân Sûresi 55/14’te yer alan insanın şekillendirilmiş bir balçıktan yaratıldığına dair bilgiler, Kur’ân’da Hicr 15/26 âyetleri de dahil olmak üzere birçok âyette de geçmektedir. Bu âyetler arasında Hicr Sûresi 15/26, 28 ve 33 gibi âyetler bulunmaktadır. Bu âyetlerin tamamı, insanın şekillendirilmiş bir balçıktan yaratıldığını açıkça belirtmektedir.

4. İnsan, Rahmân Sûresi 55/14’te belirtildiği gibi صَلْصَالٍ “balçık”tan yaratılmıştır:

خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ.

“Allah insanı, pişmiş çamur gibi bir balçıktan yarattı.”

Rahmân Sûresi 55/14’te olduğu gibi, insanın صَلْصَالٍ’dan yaratıldığı bilgisi, Kur’ân’da diğer birkaç âyette de geçmektedir; bunlar arasında Hicr Sûresi 15/26, 28 ve 33 bulunmaktadır. Bu âyetlerin tamamı aynı zamanda insanın Allah’tan yaratıldığını da açıkça belirtmektedir.

5. İnsanın Secde Sûresi 32/8’de belirtildiği gibi مَاءٍ “su”dan yaratıldığı ifade edilmiştir:

ثُمَّ جَعَلْنَا نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ.

“Sonra onun neslini bir öz sudan, değersiz bir sudan yarattı.”

Mürselât Sûresi 77/20’de bulunan insanın مَاءٍ’dan yaratılışına, Furkân Sûresi 25/54, Târık Sûresi 86/6 âyetleri de dahil olmak üzere diğer âyetlerde de geçmektedir. Bu âyetler arasında Furkân Sûresi 25/54, Târık Sûresi 86/6, Enbiyâ Sûresi 21/30 ve Nûr Sûresi 24/45 bulunmaktadır. Bu âyetler insanın مَاءٍ’dan yaratıldığını açıkça ifade etmektedir.

Yukarıdaki âyetlerin açıklamalarından anlaşılacağı üzere, Kur’ân’ın çeşitli âyetlerinde belirtilen insanın yaratılışının bazı temel unsurları vardır: مِنْ تُرَابٍ, مِنْ طِينٍ, مِنْ مِنْ صَلْصَالٍ ve مِنْ مَاءٍ. Kur’ân’daki bu çeşitli âyetlerde açıklanan insan yaratılışının temel unsurlarının çeşitliliği, bu âyetler arasında bir çelişki olduğu izlenimini uyandırabilir. Çünkü bir yanda Kur’ân, insanın مِنْ تُرَابٍ yaratıldığını söylerken, diğer yanda insanın مِنْ صَلْصَالٍ, مِنْ طِينٍ ve مِنْ مَاءٍ şeklinde yaratıldığını belirtir.

Belirttiğiniz konuyla ilgili olarak, Quraish Shihab, insanın yaratılışıyla ilgili olarak Kur’ân’ın çeşitli unsurlar hakkında farklı bilgiler sunduğunu ifade etmektedir. Kur’ân’ın insanın yaratılış unsurlarıyla ilgili verdiği bilgiler arasında مِنْ تُرَابٍ, مِنْ طِينٍ, مِنْ مِنْ صَلْصَالٍ ve مِنْ مَاءٍ bulunmaktadır. Kur’ân’ın, yaratılışla ilgili çeşitli bilgiler sunmasına rağmen yukarıda belirtildiği gibi, Quraish Shihab, bunların birbiriyle çelişmediğini vurgulayarak, her birinin farklı aşamalardaki insan yaratılış süreçlerini ele aldığını belirtmektedir.<sup>512</sup>

İnsanın yaratılışıyla ilgili bilgilerin çeşitliliği, sadece insanın yaratılış sürecinin aşamaları hakkında bilgi vermektedir. Yaratılış sürecinin aşamalarıyla ilgili daha açık

<sup>512</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/11.

bir şekilde, Quraish Shihab ayrıca ilk aşamanın “تُرَابٌ/toprak” ile başladığını, ardından toprağın su ile karıştırılarak “طِينٌ” haline geldiğini, طِينٌ’in bir süre bırakıldığını ve “حَمَاءٌ” yani siyah balçıktan oluşan kuru kilin ortaya çıktığını, ardından siyah balçıktan oluşturulan şekli alarak kurutulduğunu, böylece “صَلْصَالٌ كَالْفَخَّارِ” yani kuru kil gibi toprak haline geldiğini belirtmektedir. Ayrıca, bu aşamaların genel olarak “nutfe”, “alaka” gibi üreme aşamalarına benzediğini ve insanın üreme süreçlerini açıkça belirten diğer aşamalarla aynı olduğunu ifade etmektedir.<sup>513</sup> Quraish Shihab’ın açıkladığı yaratılış süreci hakkındaki açıklamalar, diğer tefsir âlimleri tarafından da benzer şekilde açıklanmıştır. Bu konuda Ebüssuûd’un tefsirinde belirtildiği gibi, Allah’ın Hz. Adem’i (as) yaratma sürecinin “تُرَابٌ” aşamasından başladığını, ardından “طِينٌ” haline getirildiğini, sonra “حَمَاءٌ مَسْنُونٌ” ve ardından “صَلْصَالٌ” şeklinde devam ettiğini belirtir.<sup>514</sup> Aynı açıklamayı Şinkîti, Hz. Adem’in yaratılış sürecini “تُرَابٌ” aşamasından “صَلْصَالٌ” aşamasına kadar çeşitli Kur’ân âyetlerinde bulunan delillerle birlikte benzer şekilde açıklar.<sup>515</sup>

İnsanın yaratılışıyla ilgili daha detaylı olarak, Quraish Shihab, En’âm Sûresi 6/2’de geçen “طِينٌ” kelimesinin, toprakla karıştırılmış su anlamına geldiğini belirtiyor. Ona göre, insanın topraktan yaratılmasıyla ilgili iki anlam anlaşılabilir: birincisi, insanın yediği gıdanın topraktan geldiği anlaşılabilir ve ikincisi, insanın topraktan yaratılması, insanın ilk önce yaratılan varlık veya Hz. Adem olarak bilinen ilk insanın yaratılışı anlamına gelir. İkinci görüş, gerçekten Hz. Adem’in topraktan yaratılan ilk insan olarak kabul edildiği bir görüştür, ancak bunun ötesinde, bu durum aynı zamanda Hz. Adem’in torunları olan insanların genel olarak fitrat ve içgüdü açısından Hz. Adem ile ilişkisi olduğunu gösteriyor. Bu benzerlik nedeniyle, tüm insanların topraktan yaratıldığını söylemek mümkündür.<sup>516</sup>

Quraish Shihab ayrıca toprak içeriği üzerine analiz yapan uzmanlara göre, çeşitli toprak elementleri bulduklarını ve buldukları toprak elementlerinin büyük bir kısmının aynı zamanda insan bedeninde bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>517</sup> İnsan vücudundaki toprak element içeriği arasında karbon, oksijen, hidrojen, fosfor, azot,

<sup>513</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/505.

<sup>514</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-‘Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 8/179.

<sup>515</sup> Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 7/797-798.

<sup>516</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/10.

<sup>517</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 4/11.

kalsiyum, potasyum, sodyum, klor, magnezyum, demir, bakır, flor, kobalt, çinko, silikon, alüminyum ve benzerleri bulunmaktadır.<sup>518</sup>

Quraish Shihab'ın bakış açısına göre, Rahmân Sûresi 55/14'teki "صَلْصَالٌ" terimi, vurulduğunda ses çıkaran kuru bir toprak anlamına gelir. Quraish Shihab, bu ifadeyi yorumlarken, insan yaratılışlarıyla ilgili çeşitli bilgiler ışığında, Kur'ân âyetleri arasında bir çelişki olmadığını da vurgular.<sup>519</sup> صَلْصَالٌ teriminin anlamı, Merâgî'nin tefsirinde verdiği anlamla örtüşmektedir. Merâgî de صَلْصَالٌ'ın, الطَّيْنُ الْيَابِسُ الَّذِي لَهُ صَلْصَالَةٌ, "Kurumuş çamur, vurulduğunda ses çıkaran ve gürleyen" olduğunu ifade eder. Ayrıca, bu yaratılışın ilk aşamasının, yani Hz. Adem'in yaratılışı olduğunu belirtir.<sup>520</sup> Merâgî'nin yanı sıra, Şinkîti de صَلْصَالٌ'ın yukarıda açıklanan anlamına benzer bir şekilde ifade etmiştir.<sup>521</sup>

Kehf Sûresi 37. âyeti tefsir edilirken Quraish Shihab, مِنْ تُرَابٍ ifadesinin, insanın atası olan Hz. Adem'in yaratılışının temeli olarak anlaşılması gerektiğini ifade ederken, مِنْ نُطْفَةٍ ifadesinin ise Hz. Adem'in soyunun, yani insanın genel yaratılışının başlangıcı olarak anlaşılması gerektiğini belirtir. Hz. Adem'in soyu bir damla meniden türemiş olsa da, temelde bu meni, topraktan biten bitkilerden ve besinlerden elde edilmiştir. Âyette geçen تَمُّ kelimesi, toprak ile sperm arasındaki mesafenin ve insanın yaratılışındaki aşamaların ne kadar uzak olduğuna işaret etmektedir.<sup>522</sup>

Secde Sûresi 32/8'de geçen مِنْ مَّاءٍ ifadesi, مِنْ سُلَالَةٍ ile başlar ve مَهِينٌ ile sona erer. Quraish Shihab'a göre, bu âyette geçen سُلَالَةٍ kelimesi, kök itibarıyla "almak, çekmek" anlamına gelen سَلَّ kelimesinden türetilmiştir. Bu kelime aynı zamanda "az" anlamını içerir, bu nedenle سُلَالَةٍ kelimesinin anlamı, az veya fişkıran meniyi almak anlamına gelir. Diğer yandan, مَهِينٌ kelimesi, bir kişi ile ilişkilendirildiğinde "zayıf" anlamına gelir. Ayrıca, kelime "az" olarak da yorumlanabilir. Dolayısıyla, مِنْ مَّاءٍ مَهِينٌ ifadesi "az ve zayıf su" olarak çevrilebilir. Ayrıca, Quraish Shihab bu kelimeyle ilgili olarak, aynı harflerle oluşturulan "مَهْنٌ" kelimesinin genellikle sütü sağıp çıkarmak anlamına geldiğini ve bu sütün genellikle fişkırıldığını ve az olduğunu belirtir. Bu, kelimenin

<sup>518</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/505.

<sup>519</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/505.

<sup>520</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, *Tefsîrû'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Babi'l Halebî ve Evladih, 1946), 27/110.

<sup>521</sup> Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 7/797.

<sup>522</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/60-61.

“fışkıran su” veya “az su” anlamına geldiği şeklindeki açıklama âlimlerin açıklamalarıyla uyumludur.<sup>523</sup>

Dolayısıyla, Kur’ân’daki insanın yaratılışıyla ilgili bilgi çeşitliliği, bu âyetlerin birbirleriyle çeliştiğini göstermez. Bunun yerine, bu âyetler ilk insanın yaratılışında gerçekleşen çeşitli süreçleri açıklar. Yukarıdaki âyetlerde açıklanan yaratılış süreci gerçekten de ilk insanın (Hz. Adem) yaratılış sürecine yöneliktir, çünkü Hz. Adem doğrudan topraktan yaratılmıştır. Ancak, Hz. Adem’in soyundan gelenlerin yaratılışında da benzer süreçler bulunmaktadır, örneğin nutfe, alaka, mudga vb. süreçler, Mü’minûn Sûresi 23/12-14’te açıklandığı gibidir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, insanın yaratılışı meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, söz konusu âyetlerin insanın yaratılış sürecinin aşamalarını göstermek amacıyla olduğunu belirtir. Bu aşamalar “تُرَابٌ” aşamasından başlayarak “طِينٌ” aşamasına, ardından “حَمَاءٌ” aşamasına ve son olarak “صَلْصَالٌ كَالْفَخَّارِ” aşamasına kadar devam eder. Dolayısıyla bu âyetler birbirleriyle çelişmez.

### 3.4. Peygamber ile İlgili Âyetlerde Müşkiller

#### 3.4.1. Hâbil’in Kâbil’i Öldürmesi Meselesi

Hâbil-Kâbil Hikayesi, Kur’ân’da yazılı olan kıssalardan biridir. Bu kıssa, Kâbil’in Hâbil adlı kardeşiyle olan kıskançlık ve düşmanlık hikayesini anlatan bir hikaye olarak bilinir ve sonunda Kâbil, kardeşi Hâbil’i öldürür. Kur’ân’da Hâbil-Kâbil cinayet meselesi, Mâide Sûresi’nin 5/27-32 âyetlerinde anlatılmaktadır. Bu kıssada, cinâyetin gerçekleşmeden önce, Hâbil’in kardeşi Kâbil’e nasihat verdiği ve öldürmenin büyük bir günah olduğunu açıklamaya çalıştığı bir âyet bulunmaktadır. Bu nasihat, Mâide Sûresi’nin 5/29 âyetinde şu şekilde ifade edilir:

إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبُوَآ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاؤُ الظَّالِمِينَ.

*“Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zâlimlerin cezasıdır.”*

Hâbil’in Kâbil kardeşine verdiği bu tavsiye, bir kişinin günahının başkası tarafından taşınabileceğini ifade etmek gibi görünmektedir. Bu, çünkü bu âyetin

<sup>523</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/185.

başında şu ifade yer almaktadır: *بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ*: “Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın.” Bu nedenle, bir kişinin günahının başkası tarafından taşınabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Ancak, Kur’ân’ın diğer âyetlerinde, bir kişinin günahının başkası tarafından taşınmasının mümkün olmadığı vurgulanmaktadır, örneğin bu konuda Fâtır Sûresi 35/18’de şu şekilde ifade edilmiştir:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَإِن تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ حِمْلِهَا لَا يُحْمَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ ۗ إِنَّمَا تُنذِرُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ۗ وَمَنْ تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ.

“Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez. Günah yükü ağır olan kimse, (bir başkasını), günahını yüklenmeye çağırırsa, ondan hiçbir şey yüklenilmez, çağırıldığı kimse yakını da olsa. Sen ancak, görmedikleri halde Rablerinden için için korkanları ve namaz kılanları uyarırsın. Kim arınırsa ancak kendisi için arınmış olur. Dönüş ancak Allah’adır.”

Fâtır Sûresi 35/18’de olduğu gibi, Kur’ân’ın birkaç başka âyetinde de bir kişinin başkasının günahını taşıyamayacağına dair açıklamalar bulunmaktadır. Bunlar arasında, En’âm Sûresi 6/164, Necm Sûresi 35/38, İsrâ Sûresi 17/15 ve Zümer Sûresi 39/7’de yer alanlar da vardır. Fâtır Sûresi 35/18, En’âm Sûresi 6/164, Necm Sûresi 35/38, İsrâ Sûresi 17/15 ve Zümer Sûresi 39/7’deki tüm âyetlerde aynı ifadeler kullanılarak şu gerçek vurgulanmaktadır: *وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ*: “Hiçbir günahkâr başka bir günahkârın yükünü yüklenmez.” Kur’ân’ın bir kişinin başkasının günahını taşıyamayacağına dair ifadeleri, Mâide Sûresi 5/29’daki “Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da, kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın.” ifadesiyle çeliştiği gibi bir izlenim vermektedir.

Bu âyetlerle ilgili olarak, Quraish Shihab tefsirinde Mâide Sûresi 5/29’da geçen *بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ* ifadesinin anlamının, “benimle işlediğin cinâyet günahını, hatta benim işlediğim günahları ve senin bana yaptığın kötülükleri kendi günahına karşılık olarak taşı” olduğunu belirtir.<sup>524</sup> Quraish Shihab’ın bu görüşü, diğer birçok müfessirin görüşleriyle farklıdır. Çünkü diğer müfessirler genellikle, *بِإِثْمِي* ifadesini Quraish Shihab’ın anladığı gibi kendi günahı olarak değil, Kabil’in işlediği suç anlamına gelen *بِإِثْمِ قَتْلِي* olarak yorumlamaktadırlar. Bu anlam, İbn Mes’ûd, İbn Abbas, Mücâhid,

<sup>524</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur’âni'l-Azîm*, 3/75.

Katâde, Dahhâk gibi birçok müfessirin kitabında geçen ifadelerle uyumludur.<sup>525</sup> Quraish Shihab'ın ifade ettiği görüş, diğer çoğu tefsir âliminin seçtiği görüşten farklı olabilir, ancak bu, Quraish Shihab'ın ifade ettiği şeyin hiçbir kaynağı olmadığı anlamına gelmez. Quraish Shihab'ın ifade ettiği görüş, İbn Cerîr ve diğerleri tarafından, özellikle İbn Kesîr'in tefsirinde aktarılan Mücâhid'e dayalı olan görüşle aynıdır. Ancak, İbn Kesîr bu görüşü doğru kabul etmekten çekinir çünkü bu konuda doğru/sahih bir hadisin tam tersi bir duruma işaret ettiğini belirtir. Ayrıca, bu konuda birçok insanın şüphe ettiğini ve bunun kaynağının olmadığını iddia ettiğini de belirtir.<sup>526</sup>

Ayrıca Quraish Shihab, بِأَثْمِي وَإِثْمِكَ ifadesinin bir kişinin günahının başka birine geçebileceğini gösterdiğini belirtir. Bu görüşü güçlendirmek için, şöyle bir Hadis-i Şerif'i de aktarır: *'Kiyâmet gününde zâlim bir kişi ile zulme uğrayanlar arz edilecek, zâlim kişiden alınan iyilikler, onları haklı duruma getirip tatmin edici bir adalet sağlayacak şekilde mağdur kişiye verilecek. Zâlim kişi iyiliklere sahip değilse, mağdur kişiden alınan zulümler, zâlim kişinin üzerine yükletilecek.'* (HR. Muslim).<sup>527</sup>

Bu konuyla ilgili olarak Quraish Shihab, görüşünün Necm Sûresi 53/38'deki *"Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenmez."* âyetiyle çelişkili görüldüğünü kabul ettiğini ifade etmektedir. Bu çelişkiyi ele alırken Quraish Shihab, Tabâtabâî'nin görüşünü alıntılar. Tabâtabâî, bu durumun, âyette belirtilenin teorik akıl kararlarına dayanmamasından, ancak pratik akıl kararlarına dayanmasından kaynaklandığını belirterek çelişkili olmadığını savunmaktadır. Pratik akıl kararlarına dayanma, toplumun kesin ve değişken olan menfaatleriyle ilgilidir. Tabâtabâî daha da ileri giderek toplumun bir eylemi bir kişiden kaynaklanmış gibi görebileceğini, bu kişiyi suçlayabileceğini ve cezalandırabileceğini, ancak aslında eylemin başka birinden kaynaklandığını belirtir. Bu durumda, zulmeden kişi başkasının günahını taşımaz,

<sup>525</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 375; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it Tûrasi'l-Arabî, 2000), 11/212; Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam b. Abduşafii Muhammed (Beyrut: Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, 1422), 2/179; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nîsâbü'rî, *Garaibu'l-Kur'ân ve Reğaibu'l-Furkan*, (Beyrut: Dâru'l Kutûbul İlmiyye, 1996), 2/579; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, 2/33.

<sup>526</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/87.

<sup>527</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/75. Bu, 2581 numaralı hadisin anlamıdır. bk. Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim (öl. 261/875), *Sahih-i Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2006), "kitap el-Birr ve's-Sıla ve'l-Âdâb", 20 (No. 2581); Bu hadisin manası şudur:

وَهَذَا يُعْضِدُهُ قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : يُؤْتَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِالظَّالِمِ وَالْمُظْلَمِ فَيُؤْخَذُ مِنَ حَسَنَاتِ الظَّالِمِ فَتُرَادُ فِي حَسَنَاتِ الْمَظْلُومِ حَتَّى يَنْتَصِفَ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أَخَذَ مِنْ سَيِّئَاتِ الْمَظْلُومِ فَتَطْرَحُ عَلَيْهِ . أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ .

bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/414.

aslında kendi günahını taşır, çünkü o, başkasının günah işlemesine sebep olan kişidir.<sup>528</sup> Quraish Shihab, bu görüşü Nahl Sûresi 16/25'in içeriğiyle de güçlendirmektedir. Çünkü ona göre bu âyet de başkalarının günahını taşıyanların aslında başkalarını günaha sürükleyenler olduğunu doğrulamaktadır.<sup>529</sup>

Fâtır Sûresi 35/18 *وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ*; âyetiyle ilgili daha detaylı bir açıklama yaparken, Quraish Shihab, bu âyetin Ankebût Sûresi 29/13 ile çelişmediğini vurgulamaktadır: “*Andolsun, onlar mutlaka kendi yüklerini ve kendi yükleriyle beraber nice ağır yükleri yüklenecelerdir. Uydurmakta oldukları şeylerden de Kıyâmet günü şüphesiz, sorguya çekileceklerdir.*” Çünkü başkalarının günahını taşımak, başkalarını aldatmanın günahını taşımaktır.<sup>530</sup> Benzer bir ifadeyle Hâzin de, Fâtır Sûresi 35/18 ile Ankebût Sûresi 29/13 arasında bir çelişki olmadığını belirtir ve Fâtır Sûresi 18 âyetinde bahsedilenin zâlimlere ait olduğunu, Ankebût 13 âyetinde ise mağdurların günahlarından bahsedildiğini detaylandırır. Zâlim olanlar, zulmettikleri kişilerin günahlarını taşıyacaklar ve aynı zamanda kendi günahlarını da taşıyacaklardır, çünkü bu, onların cezasıdır.<sup>531</sup>

Bu görüşü güçlendirmek için Quraish Shihab, Ankebût Sûresi 13. âyetin Nahl Sûresi 25. âyet ile aynı olduğunu söylemiştir. Her ikisi de, Hz. Muhammed'in şu hadisiyle de aynıdır: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْءٌ وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ “*Kim İslam'a bir hayırla başladıysa/öncülük yaptıysa, o zaman hem onun sevabını hem de kendisinden sonra bunu yapanların sevabını zerre kadar eksiltmeden alacaktır (öncüden sonra yapanlar) ve kim İslam'a onunla başlarsa bir günah yaparsa, hem kendisinin hem de kendisinden sonra çalışanların (öncüden sonra çalışanların) günahlarında zerre kadar bir azalma olmaksızın kendi günahını alır*” (HR. Müslim).<sup>532</sup>

Linguistik bir incelemede Quraish Shihab, söz konusu âyette bulunan *تَزِرُ* ve *وَازِرَةٌ* kelimelerini *الْوِزْرُ* kökenli olduğunu göstermektedir. Bu kelime, sığınak yeri, dağ

<sup>528</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/75-76.

<sup>529</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/430.

<sup>530</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/455.

<sup>531</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, 3/455; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.), 7/149.

<sup>532</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/455; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 7/430. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim (öl. 261/875), *Sahih-i Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2006), “Kitâbü'z-Zekât”, 20 (No. 1017).



ve benzeri gibi anlamlara gelirken, *el-vizr* ise dağ gibi ağırdır anlamına gelir. Dil anlamından yola çıkarak, bu kelimenin aynı zamanda günahı ifade ettiğini çünkü günahın da taşınması zor bir şey olduğunu söylemek mümkündür.<sup>533</sup> Ayrıca, *جَمَلٌ/himl* kelimesinin anlamı yüküdür, yani bu kelime eğer kesre harakesi ile okunursa sırtta taşınan bir yükü ifade eder. Eğer bu kelimenin ha harfi fetha harakesi ile okunursa, bu da baş ve karın (cenin) üzerinde taşınan bir yükü ifade eder.<sup>534</sup>

Bu durumda, aslında Quraish Shihab'ın *بِإِثْمِي* kelimesini *بِإِثْمِ قَتْلِي* yani “benimle işlediğin cinâyet günahını” olarak yorumladığı ve bunun çoğu müfessir tarafından kabul edilen şekilde bir anlam taşıdığı görülmektedir. Ancak, *بِإِثْمِي* kelimesini anlarken “benimle işlediğin cinâyet günahı” olarak yorumlamanın yanı sıra, onun “işlediğim günahları” olarak yorumlanmasını da içerdiği anlaşılmaktadır. *بِإِثْمِي* kelimesini “işlediğim günahları” olarak anlamak, genellikle müfessirler tarafından açıklanan anlamdan farklıdır, ancak Quraish Shihab'ın bu görüşünü güçlendirmek için kendi dayanakları da vardır, bunlardan biri yukarıda bahsedilen hadistir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Habil-Kabil hikayesi meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab'ın cem metodu kullanarak yorumladığı görülebilir. O, Mâide Sûresi 5/29'da bulunan “*بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ*” ifadesini “benim günahım ve senin günahın” olarak yorumlar. Dolayısıyla, birinin günahının başkasına geçebileceğini belirtir ve bu görüşünü desteklemek için yukarıda açıklandığı gibi bir hadis alıntısı yapar. Ona göre, bu durum, “*وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى*” âyetiyle çelişmez çünkü kişi başkasının günahını yüklenmez, ancak kendi günahını yüklenir çünkü başkasının günahını işlemesine neden olan kişidir.

### 3.4.2. Hz. İbrahim'in Kâfir Babasına İstiğfar Etmesi

Müşriklere istiğfar etmek İslam'da yasaklanan bir şeydir. Bu yasağın, peygamberlere dahi geçerli olduğu belirtilmiştir. Peygamberler, seçilmiş bir insan ve Allah'a en yakın olan kişi olmasına rağmen, müşrikler için af dileme hakkına sahip değildir, ayrıca akrabaları da bu duruma dahildir. Müşrikler için af dilemenin yasak olduğu bu konuda Kur'ân, özellikle Tevbe Sûresi 9/113'te açık bir ifade kullanmaktadır:

<sup>533</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/455; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/192.

<sup>534</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/455.

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْحَجِيمِ.

“Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah’a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de mü’minlere.”

Bu âyette, Kur’ân, müşriklerin affına dair yasağın sadece peygamber (النَّبِيِّ) için değil, aynı zamanda iman edenler (وَالَّذِينَ آمَنُوا) için de geçerli olduğunu net bir şekilde ifade eder. Ancak, Kur’ân’ın bir âyetinde Hz. İbrahim’in kâfir olan babası için af dilemiş olduğunu belirtir, bu da Tevbe Sûresi 9/113 ile çelişkili bir durum gibi görünmektedir. Hz. İbrahim’in kâfir babası için af dilemesini açıklayan Kur’ân âyeti Meryem Sûresi 19/47’de şu şekildedir:

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا.

“İbrahim şöyle dedi: “Esen kal! Senin için Rabbimden af dileyeceğim. Şüphesiz O, beni nimetleriyle kuşatmıştır.”

Yukarıdaki âyet açıkça Kur’ân’ın, Hz. İbrahim’in kâfir olan babası için Allah’tan af dilediğini ifade ettiğini belirtir: “سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي” *“Rabbimden senin için mağfiret dilerim.”* Bu ifade, Hz. İbrahim’in, o dönemde babasının, açıkça Hz. İbrahim’in getirdiği dini tebliğe uymayan bir kavimden olduğu bir durumda, babası için Allah’tan af dilemiş olduğunu göstermektedir. Bu nedenle, bu âyet, Tevbe Sûresi 9/113’teki genel yasakla çelişiyor gibi görünmektedir, çünkü bu âyet, peygamberlere ve müslümanlara, müşrikler için haklarında olsa bile af dilemenin yasak olduğunu belirtir. Ancak Meryem Sûresi 19/47’de Hz. İbrahim’in kâfir babası için af dileme durumu, açıkça bir çelişki izlenimi yaratır, çünkü babası, Hz. İbrahim’in getirdiği dinin mensubu olmayan biriydi. Dolayısıyla, Tevbe Sûresi 9/113 ile Meryem Sûresi 19/47 arasında bir çelişki olduğu izlenimini yaratmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak, Kur’ân’ın Meryem Sûresi 47. âyetinde geçen سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ ifadesi, Quraish Shihab iki anlamda anlar. Bu kelime, mağfiret dileme olarak yorumlanabilirken aynı zamanda hidâyet dileme olarak da yorumlanabilir. Quraish Shihab daha da ileri giderek, müşrik topluluklara istiğfar etmenin yasaklandığını belirten bir âyet olduğundan dolayı, bazı âlimlerin سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي ifadesini Meryem Sûresi 47. âyetinde hidâyet dileme olarak yorumladığını belirtir; yani bu âyet, Allah’a

babasının hidâyet bulmasını dilemek amacıyla yapılmış bir dua olarak anlaşılmalıdır. Buna rağmen, o aynı zamanda şunu vurgular: *سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي* ط ifadesi, Allah'tan mağfiret dileme olarak yorumlanırsa da bunda bir sakınca yoktur. Çünkü bu söz, Allah'ın yasaklamasından önce yapılmış bir sözdür. Allah'ın yasağından sonra Nuh peygamber de, Tevbe Sûresi 114. âyette açıklandığı gibi, artık istiğfar etmemiştir.<sup>535</sup>

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَّتْهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ط إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ.

*“İbrahim’in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi.”*

Quraish Shihab'ın, *سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي* ط ifadesinin anlamına dair açıklaması, genel olarak Şinkîî ve Ebüssuûd gibi diğer tefsir uzmanları tarafından yapılan açıklamalarla uyumludur. Örneğin, Ebüssuûd tefsirinde, *سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي* ط ifadesinin *أَنْ يَغْفَرَ لَكَ بِأَنْ يُؤَفِّقَكَ* şeklinde ifade etmektedir, yani *“sana mağfiret dilemek, Allah'ın sana tevbe etme yetisi vermesi ve sana iman etme yolunu göstermesi anlamına gelir.”*

Buna ek olarak, Ebüssuûd, kâfirler için mağfiret istemenin, ölüm anında açıkça kâfir olarak bilinmesinden önce yapılması gerektiğini açıklar. Eğer durumları belirsizse, mağfiret istemek mümkündür. Ancak durumları açıkça ortaya çıktığında, bu mümkün değildir. Bu nedenle, babasının kâfirliği konusundaki durumu açıkça ortaya çıktıktan sonra, Hz. İbrahim o zamandan itibaren babası için mağfiret dilememiştir. Ayrıca, Ebüssuûd, bu âyetin Hz. İbrahim'in vaadi hakkında bir açıklama olduğunu görmekte olup, o dönemde Hz. İbrahim'in babasının iman etme umudu olduğunu ifade etmektedir. Ancak babasının Allah'ın düşmanı olduğu açıkça ortaya çıktıktan sonra, Hz. İbrahim babası için mağfiret dilemeyi bırakmıştır. Bu âyetin aynı zamanda müşriklere mağfiret istemenin yasaklanmadan önce indirildiği kabul edilmektedir. Bu nedenle o dönemde müşriklere mağfiret isteme konusunda bir yasaklama bulunmamaktadır.<sup>536</sup>

Yukarıdaki görüşün dışında Quraish Shihab, Tevbe Sûresi 113. âyette yer alan *سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي* ط kelimelerini açıklarken İbn Âşûr'un da görüşünü aktararak Hz. İbrahim

<sup>535</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/201.

<sup>536</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.), 5/268; Şinkîî, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 4/361-362.

Peygamber, babasının putperestlik konusunda kararsız olduğundan şüphelendiği için o dönemde İstiğfar'ı yapmıştı. Bu şüphe, babasının Meryam Sûresi 46. âyette bildirildiği gibi “*Uzun bir süre benden uzaklaş!*” demesiyle ortaya çıktı.<sup>537</sup>

Daha detaylı bir açıklama yapmak gerekirse, Quraish Shihab, Tevbe Sûresi 113. âyette geçen istiğfar yasağının, kişilerin Allah’a olan düşmanlık ve müşrikliklerinin açıkça ortaya çıktığı durumlarda geçerli olan bir yasak olduğunu belirtir. Bahsedilen açıklık, onların müşrik olarak ölmeleridir. Dolayısıyla, bu durum, İslam’a mensup olan kişilere, zâlimler için dua etme olasılığını açar; çünkü hâlâ hayatta olmaları, durumlarının ne olacağı konusunda net bir bilgi olmadığını gösterir. Yani, onların kâfir olarak mı yoksa başka bir durumda mı ölecekleri henüz belirsizdir veya başka bir deyişle, cehennemın sakinleri olup olmayacakları hâlâ açık değildir.<sup>538</sup>

Âyette bulunan مَا كَانَ kelimesinin anlamı hakkında Quraish Shihab, bunun مَا يَنْبَغِي kelimesinin anlamından farklı olduğunu ifade eder. Çünkü مَا كَانَ kelimesi dilbilgisi açısından “hiç olmadı” anlamına gelir ve aynı zamanda “olmamalıydı” olarak da yorumlanır. İbn Âşûr’a göre, bu kelime, bir şeyi vurgulamak için kullanılan bir kelimedir. Şa‘râvî’ye göre مَا كَانَ kelimesi, bir şeyi yapma yeteneğini inkâr etmek için kullanılır. Öte yandan, مَا يَنْبَغِي kelimesi, bir şeyi yapma yeteneğini inkâr etmez, ancak sadece yapılmamalıdır anlamını taşır.<sup>539</sup>

Nitekim, Meryem Sûresi’nde (19/47) bulunan “سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي” ifadesi, hidâyet dileme veya bağışlanma dileme anlamına gelebilir. Her iki anlam da kullanılabilir çünkü bazıları “سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي” ifadesinin, kafirlere bağışlanma dilemenin yasağının olmadığı bir dönemde indiğini savunmaktadır. Bu nedenle “سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي”, hidâyet dilemek olarak yorumlandığı gibi, aynı zamanda Hz. İbrahim’in babasının bağışlanmasını dilemesi olarak da yorumlanabilir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Hz. İbrahim’in kafir babasından mağfiret dilemesi meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodu kullandığı görülebilir. O, “سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي” âyetini 2 anlamda anlar. Bu kelimeyi mağfiret dilemek ve hidâyet dilemek olarak anlamak mümkündür. Ayrıca, Allah’a mağfiret dilemek

<sup>537</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/201.

<sup>538</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/733.

<sup>539</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/733.

şeklinde de anlamakta bir sakınca olmadığını vurgular. Çünkü Hz. İbrahim bunu Allah'ın bir yasağını koymadan önce söylemiştir.

### 3.4.3. Kavminin Hz. Lût'a Verdiği Cevaplar

Peygamberlik görevini yerine getirirken, Kur'ân birçok âyette, peygamberlerin insanlık toplumuna tebliğdeki çabalarını anlatmaktadır. Kur'ân'da anlatılan peygamberlerden biri de Hz. Lût ve peygamber Lût'un davet çağrısına halkının direnişi ile ilgili hikayelerdir. Kur'ân'ın Ankebut Sûresi 29/29'da tasvir edildiği gibi, Hz. Lût'un davetini reddettiklerinde verdikleri cevaplar şu şekildedir:

أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا إِنَّنَا بَعْدَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ.

*“Siz hâlâ erkeklere yanaşacak, yol kesecek ve toplantılarınızda edepsizlik yapacak mısınız?” Kavminin cevabı, “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah'ın azabını getir bize” demeden ibaret oldu.*

Âyette, Hz. Lût'un davetini toplumunun nasıl reddettiği açıkça tasvir edilmektedir. Bu reddetme o kadar şiddetlidir ki, hatta Hz. Lût'a, eğer gerçekten doğru söylüyorsa, Allah'ın azabını getirmesi için meydan okurlar, âyette belirtildiği gibi: إِنَّنَا بَعْدَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah'ın azabını getir bize.” Hz. Lût'un davetini reddederken verdikleri cevaplar, Kur'ân'ın Neml Sûresi 27/55-56'da da açıklanmaktadır, ancak bu cevapların ifadesi Ankebût Sûresi 29/29'daki ifadeden farklıdır. Hz. Lût'un toplumu tarafından verilen reddetme cevapları, Neml Sûresi 27/55-56'da şu şekilde ifade edilir:

أَنْتُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ. فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَنْطَهَرُونَ.

*“Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi varıyorsunuz? Doğrusu siz ne yaptığınızı bilmez bir toplumsunuz.” Bunun üzerine kavminin cevabı ancak şöyle demek oldu: “Lût'un ailesini şehrinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış(!)”*

Neml Sûresi 27/55-56 ve Ankebût Sûresi 29/29'daki cevap metinlerinin yanı sıra, başka bir metinde de buna benzer bir cevap bulunmaktadır. Bu, A'râf Sûresi

7/82’de aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَنْتَهَرُونَ.

“Kavminin cevabı ise sadece, “Çıkarın bunları memleketinizden! Güya onlar kendilerini fazla temiz tutan insanlar!” demek oldu.”

Üç âyetin üzerinden, Hz. Lût’un kavminin verdikleri cevapların farklı olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü Ankebût Sûresi 29/29’da verdikleri cevap şu şekildedir: *اِئْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ* “Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi Allah’ın azabını getir bize.” Neml Sûresi 27/55-56’da verdikleri cevap ise şu şekildedir: *أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَنْتَهَرُونَ* “Lût’un ailesini memleketinizden çıkarın. Çünkü onlar temiz kalmak isteyen insanlarmış.” A’râf Sûresi 7/82’deki verdikleri cevap ise şu şekildedir: *أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَنْتَهَرُونَ* “Çıkarın bunları memleketinizden! Güya onlar kendilerini fazla temiz tutan insanlar.” Bu nedenle Ankebût Sûresi 29/29, Neml 27/55-56 ve A’râf 7/82 arasında bir çelişki olduğu izlenimi oluşmaktadır.

Bu konuyla ilgili olarak, Quraish Shihab, A’râf Sûresi 7/82 ve Ankebût Sûresi 29/29’daki farklı cevapların, Hz. Lût’un kavmini birçok kez uyardığı ve onları azarladığı gerçeğini gösterdiğini belirtmektedir.<sup>540</sup> Bu durumu, Ankebût Sûresi 29/29’u tefsir ederken tekrar vurgular. Ona göre, verdikleri farklı cevaplar, Hz. Lût’un onları birçok kez uyardığı ve azarlamış olmasının bir sonucudur. Bu nedenle, Ankebût Sûresi 29/29’daki cevaplar, A’râf Sûresi 7/82’deki cevaplarla farklıdır.<sup>541</sup>

Quraish Shihab’ın görüşü genel olarak diğer müfessirler tarafından açıklananlarla aynıdır. Ebû Hayyân’ın tefsirinde belirttiği gibi, onun görüşü şöyledir: İlk olarak, onların verdiği cevap *اِئْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ* idi, sonra inkar edenlerin sayısı arttı, bu yüzden peygamber tekrar uyardı ve sonra onlar *أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ* şeklinde cevap verdiler.<sup>542</sup> Ebû Hayyân dışında, Ebüssuûd, Âlûsî ve Merâgî neredeyse aynı dilde açıklamalar yaparak, onların *اِئْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ* âyetindeki cevabın ilk cevapları olduğunu, A’râf Sûresi 7/82’deki *أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ* ve Neml Sûresi 27/56’daki *أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ* âyetlerindeki cevapların ise sonraki cevapları olduğunu

<sup>540</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/163.

<sup>541</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/483-484; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/163.

<sup>542</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-Muhîtu fi’t-Tefsîr*, 8/354.

belirtirler.<sup>543</sup>

A'râf 82. âyette yer alan *أَخْرَجُوهُمْ مِّن قَرْيَتِكُمْ* ve Neml 56. âyette yer alan *أَخْرَجُوا آلَ لُوطٍ مِّن قَرْيَتِكُمْ* hakkında Nisâbüri tefsirinde Neml 56. âyetin bir açıklama olduğunu söylemiştir. A'râf 82. âyetinde yer alan kinâyelerdendir. Bunun dışında Neml Sûresi'nin A'râf'tan önce nazil olduğu söylenmektedir, dolayısıyla birincisi açıklama, ikincisi ise kinâye niteliğindedir.<sup>544</sup>

Daha detaylı olarak, Neml Sûresi 27/57'deki *مِن قَرْيَتِكُمْ* ifadesiyle ilgili olarak, Quraish Shihab şunu belirtmektedir: Bu ifade, Hz. Lût'un o şehrin yerlisi olmadığını gösterir, aynı şekilde Hz. İbrahim'in de kendi kavminin yerlisi olmadığını gösterir. Ayrıca, bu ifade aynı zamanda, onların Hz. Lût'u kendi aralarında ikamet etmesini normal ve doğru bulmadıkları şeklinde bir değerlendirmeyi yansıtmaktadır, çünkü onlar Hz. Lût'unun normal ve doğru olarak kabul ettikleri şeylere uymadığını düşünüyorlardı.<sup>545</sup>

Âyette geçen *يَتَطَهَّرُونَ* kelimesiyle ilgili olarak, Quraish Shihab şu açıklamayı yapmaktadır: Dil açısından, bu kelime *طَهَارَةٌ* kökünden gelir ve dışsal ve/veya içsel temizlik anlamına gelir. *يَتَطَهَّرُونَ* kelimesine ta harfinin eklenmesi ciddi çaba anlamını göstermektedir. Bu çabanın temizlenmek için gerçek bir çaba sarf etmek anlamına geldiği düşünülebilir veya belki de onlar, Hz. Lût ve ailesinin temizlik konusunda sınırı aştığını düşündükleri için Hz. Lût'un, normal ve doğru kabul ettikleri şeylere karşı çıkmasını kınamış olabilirler.<sup>546</sup> *يَتَطَهَّرُونَ* kelimesinin fill muzari (şimdiki ve geniş zaman) olarak kullanılması, Hz. Lût ve ailesinin kendilerini sürekli olarak temizledikleri anlamına gelir.<sup>547</sup>

Bu nedenle, bu müşkil âyetleri çözerken Quraish Shihab'ın diğer müfessirler ile aynı çözümü kullandığını görmekteyiz, yani bu âyetleri birleştirmek yolunun tercih etmiştir. Genellikle müfessirler, Hz. Lût'un topluluğunun cevaplarının farklılıklarını, onun defalarca kendilerine tebliğde bulunmasına karşı bir reddetme şekli olarak

<sup>543</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 7/38; Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Meşânî*, thk. Ali Abdalbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 20/154; Merâgî, *Tefsîri'l-Merâgî*, 20/135.

<sup>544</sup> Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbüri, *Garaibu'l-Kur'ân ve Reğaibu'l-Furkan*, (Beyrut: Dâru'l Kutûbul İlmiyye, 1996), 3/280.

<sup>545</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/244.

<sup>546</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/244; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/163.

<sup>547</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/164.

anlamaktadır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Hz. Lût kavmi'nin verdiği cevaplar meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihab'ın cem metodunu kullandığı görülebilir. O, kavminin farklı cevaplar vermesinin sebebinin Hz. Lût'un defalarca onları uyarıp ikaz etmesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla, Hz. Lût'un kavmini tekrar tekrar uyardığında, onlar farklı cevaplar vermişlerdir.

#### 3.4.4. Hz. Süleyman'ın Rüzgara Emretmesi

Hz. Süleyman, bir peygamber ve kral olarak, çeşitli nimetlere sahip olan bir kişidir, bu nimetler arasında güç, zenginlik, bilgelik bulunmaktadır ve ayrıca hayvanlarla ve cinlerle konuşma yeteneği de verilmiştir. Bunun yanı sıra, Hz. Süleyman, Kur'ân'da anlatılan peygamberlerden biridir. Hz. Süleyman hakkında Kur'ân'da anlatılan âyetlerden biri Enbiyâ Sûresi 21/81'de bulunmaktadır.

وَلَسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ.

*“Süleyman'ın hizmetine de güçlü esen rüzgarı verdik. Rüzgar, onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere eser giderdi. Biz her şeyi hakkıyla bileniz.”*

Bu âyette Allah'ın Hz. Süleyman'a bahşettiği yeteneklerden birinin de rüzgarı kontrol etme yeteneği olduğu görülmektedir. Âyette tasvir edilen, Hz. Süleyman'ın kontrol ettiği rüzgar, “güçlü esen rüzgar” olan عَاصِفَةً rüzgardır. Ancak başka bir âyette Kur'ân, Hz. Süleyman'ın kontrol ettiği rüzgarın “hafif hafif” olan رُخَاءُ rüzgar olduğunu açıklar, bu da Sâd Sûresi 38/36'da şu şekilde belirtilmiştir:

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ.

*“Biz de rüzgarı onun buyruğuna verdik. Rüzgar onun emriyle dilediği yere hafif hafif eserdi.”*

İki âyet üzerinden, açıkça görülebileceği üzere, Kur'ân bir yandan Hz. Süleyman'ın kontrol ettiği rüzgarın “güçlü esen rüzgar” olan عَاصِفَةً olduğunu tasvir eder (Enbiyâ Sûresi 21/81). Aynı zamanda diğer taraftan Kur'ân, Hz. Süleyman'ın kontrol ettiği rüzgarın “hafif hafif” olan رُخَاءُ rüzgar olduğunu da ifade eder (Sâd Sûresi 38/36). Hz. Süleyman'ın kontrol ettiği rüzgarla ilgili bu iki açıklama arasında Enbiyâ Sûresi 21/81 ve Sâd Sûresi 38/36 arasında bir çelişki olduğu izlenimi uyandırmaktadır.



Yukarıda bahsedilen âyetlerle ilgili olarak, Quraish Shihab tefsirinde açıkça ifade etmektedir ki Enbiyâ Sûresi 21/81 ve Sâd Sûresi 38/36 arasında bir çelişki bulunmamaktadır. Enbiyâ Sûresi 21/81 ve Sâd Sûresi 38/36'nın çelişkili olmamasının sebebi, her ikisinin de Allah'ın izniyle Hz. Süleyman tarafından yapılabilecek eylemleri ifade etmesidir. Dolayısıyla, Hz. Süleyman gemileri veya orduları hızlandırmak istediğinde Allah'ın izniyle rüzgarı sert bir şekilde estirebilir ve aynı şekilde Hz. Süleyman rüzgarı yatıştırmak istediğinde Allah'ın izniyle rüzgarı sakinleştirebilir, böylece rüzgar yumuşak bir esinti haline gelebilir. Bu nedenle, Quraish Shihab, Enbiyâ Sûresi 21/81 ve Sâd Sûresi 38/36 arasında bir çelişki olmadığı görüşündedir.<sup>548</sup>

Quraish Shihab'ın yukarıda açıkladığı, genel olarak diğer tefsir yazarlarının da belirttiği şeylerle uyumludur. Çünkü tüm müfessirler, söz konusu âyetlerin birbiriyle çelişmediği konusunda hemfikirdir, örneğin Hâzin, rüzgarın kontrolünün tamamen Hz. Süleyman'a bağlı olduğunu ifade eder, eğer o hafif esen bir rüzgar istiyorsa, rüzgar hafif eser. Aynı şekilde, eğer güçlü bir rüzgar isterse, rüzgar güçlü eser.<sup>549</sup> Hâzin'in yanı sıra, Şinkîti daha geniş bir açıklama yaparak, Hz. Süleyman'ın rüzgar kontrolü konusundaki iki farklı yanıtı olduğunu belirtir. Birinci yanıtında, bazı zamanlarda rüzgarın şiddetli estiğini, diğer zamanlarda ise Hz. Süleyman'ın isteğine bağlı olarak hafif esinti halinde olduğunu söyler. İkinci yanıtı ise Zemahşeri'nin görüşünü aktararak, bu iki özelliğin birleşimiyle ortaya çıkan bir durumda rüzgarın sakin olduğunu, ancak ihtiyaç olduğunda ve Hz. Süleyman'ın emrine bağlı olarak işlev gördüğünü belirtir.<sup>550</sup>

Şinkîti tarafından ortaya konulan ikinci açıklama, Bikâi'nin rüzgarın özellikleri hakkındaki açıklamasıyla neredeyse aynıdır. Ona göre, bu iki özellik farklı roller oynar. “*Şiddetli esen*” rüzgar özelliğinin belirtilmesi, rüzgarın işlevine bağlı olarak gerçekleşmiştir. Öte yandan, “*hafif esen*” rüzgar özelliği, rüzgarın yumuşaklığına bağlı olarak ifade edilmiştir. Bu nedenle, Bikâi, bu durumun zor bir durum olmadığını vurgulamıştır. Çünkü her şey Hz. Süleyman'ın isteğine göre gerçekleşecektir.<sup>551</sup> Bu bağlamda Nîsâbü'rî, “*şiddetli esen*” rüzgar özelliğinin belirtilmesinin, Sâd Sûresi 36'da

<sup>548</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/145; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/492.

<sup>549</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*, 3/233.

<sup>550</sup> Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 4/845-846.

<sup>551</sup> Bikâi, *Naẓmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver*, 12/458.

belirtilen “*hafif esen*” özelliğini reddetmediğini ifade etmiştir. Bu nedenle, Hz. Süleyman’ın isteğine göre tüm rüzgar özellikleri meydana gelmektedir.<sup>552</sup>

Rüzgarın kontrolü konusunda daha fazla açıklama yapmak için, Quraish Shihab ayrıca “*رُخَاءٌ*” kelimesinden anlaşılan yumuşak esen rüzgarın temelde kolay ve nazik anlamına geldiğini ifade eder. Bunun yanı sıra, Hz. Süleyman’ın gerçekleştirdiği rüzgar kontrolünün Sebe’ Sûresi 34/12’de de bahsedildiğini belirtir.<sup>553</sup>

وَلَسَلِّمْنَ الرِّيحَ غُدُوها شَهْرٌ وَرَوَاحُها شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنَّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَنْ يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ.

*“Süleyman’ın emrine de, sabah esişi bir ay, akşam esişi de bir ay (lık yol) olan rüzgarı verdik. Erimiş bakır ocağını da ona sel gibi akıttık. Cinlerden de Rabbinin izniyle onun önünde çalışanlar vardı. İçlerinden kim bizim emrimizden çıkarsa ona alevli ateş azabını tattırırız.”*

Bu âyeti anlamak için Quraish Shihab, İbn Âşûr’un görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre bu âyette anlatılan rüzgarın kontrolünün, gemilerinin seyahatini bir ay içinde hedefine ulaştırmak için rüzgarın hızını düzenleme amacını taşıdığını belirtir; bu durum gemilerin geri döndüğü zaman için de geçerlidir.<sup>554</sup>

İbn Âşûr’un alıntıladığı görüş, görünüşe göre onun yorumladığı tefsirin destekçisi olarak kullanılmaktadır. Bu görüş, Şinkî tarafından alıntılanan Zemahşerî’nin görüşü ve rüzgarın özellikleri hakkındaki Bikâ’î’nin görüşü ile biraz farklıdır. Yukarıda açıklandığı gibi Zemahşerî ve Bikâ’î’nin rüzgarın özellikleri konusundaki görüşleri, rüzgarın “*şiddetli*” (عَاصِفَةً) ve “*hafif hafif*” (رُخَاءٌ) özelliklerini birleştirmeye daha fazla vurgu yapmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Hz. Süleyman’ın rüzgara emretmesi meselesini çözme konusunda Quraish Shihab’ın cem metodunu kullandığı görülebilir. O, yukarıdaki âyette açıklanan iki rüzgar niteliğinin (şiddetli esen rüzgar ve yumuşakça esen rüzgar) Hz. Süleyman tarafından Allah’ın izniyle ikisinin de istenildiği ve

<sup>552</sup> Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A’rec en-Nisâbüri, *Garaibu’l-Kur’ân ve Reğaibu’l-Furkan*, (Beyrut: Dârul Kutûbul İlmîyye, 1996), 5/38-39.

<sup>553</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/145.

<sup>554</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 11/357.

gerektiği gibi yapılabilir olduğunu belirtir. Dolayısıyla, bu iki âyet birbirine karşı gelmez.

### 3.4.5. Hz. Mûsâ'nın Asasının Değişimi

Hz. Mûsâ, Kur'ân'da sıkça anlatılan peygamberlerden biridir. Kur'ân'da Hz. Mûsâ hakkında anlatılan yönlerden biri de Hz. Mûsâ'nın, Firavun olarak bilinen adaletsiz Mısır hükümdarıyla karşılaştığında gösterdiği mucizelerdir. Kur'ân, Hz. Mûsâ'nın mucizesini göstermek için asasını Firavun'un önüne attığını ve sonunda bu asanın büyük bir yılanı dönüştüğünü belirtir, bu durum A'râf Sûresi 7/107'de şu şekilde açıklanmıştır:

قَالَفَى عَصَاهُ فَاذًا هِي تُعْبَانٌ مُّبِينٌ.

*“Bunun üzerine Mûsâ asasını yere attı. Bir de ne görsünler, apaçık bir ejderha.”*

Bu âyetten, Hz. Mûsâ'nın asasının büyük bir yılanı dönüştüğü görülmektedir, bu durum تُعْبَانٌ olarak tanımlanmıştır ve Hz. Mûsâ'nın Firavun ile karşılaştığı zaman yaşanan bu asa değişimi, Hz. Mûsâ'nın mucizelerinden biri olmuştur. Ancak Kur'ân'da, Hz. Mûsâ'nın asasının değişimini anlatan diğer bir âyette تُعْبَانٌ olarak tanımlanmamış, ancak جَانٌّ ve حَيَّةٌ olarak tanımlanmıştır. Hz. Mûsâ'nın asasının جَانٌّ olarak değişimi, bu durum Neml Sûresi 27/10'da şu şekildedir:

وَأَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ.

*“Değneğini at.” (Mûsâ değneğini attı) Onu yılanmış gibi hareket eder görünce, dönüp ardına bakmadan kaçtı. (Allah şöyle dedi): “Ey Mûsâ korkma! Benim katımda peygamberler korkmazlar.”*

Hz. Mûsâ'nın asasının حَيَّةٌ olarak değişimi, Tâhâ Sûresi 20/20'de şu şekildedir:

قَالَفِيهَا فَاذًا هِي حَيَّةٌ تَسْعَى.

*“Mûsâ da onu attı. Bir de ne görsün o, hızla akan bir yılan olmuş!”*

Yukarıdaki âyetler, Hz. Mûsâ'nın asasının değişimini mucizevi bir kanıt olarak açıklamaktadır. Ancak Kur'ân'da bu asa değişimi farklı terimlerle ifade edilmiştir; Hz. Mûsâ'nın asası, A'râf Sûresi 7/107'de geçtiği üzere “تُعْبَانٌ”, Neml Sûresi 27/10'da

geçtiği üzere “جَانُّ” ve Tâhâ Sûresi 20/20’de geçtiği üzere “حَيَّةٌ” olarak değişmiştir. Bu nedenle, bu âyetler arasında bir çelişki olduğu izlenimi vermektedir.

Âyetteki sorunlarla ilgili olarak, Quraish Shihab, Hz. Mûsâ’nın esasının mucizesinin gerçekleştiği yerlerdeki farklılıklardan kaynaklandığını söylüyor. Hz. Mûsâ’nın esasının değişimi sadece aynı anda ve aynı yerde gerçekleşen bir şey değildir, aksine farklı yerlerde farklı zamanlarda gerçekleşmiştir. Örneğin, Hz. Mûsâ’nın asası A’râf Sûresi 7/108’de Firavun’un huzurunda “تُعْبَانُ” olarak değişirken, Tâhâ Sûresi 20/20’de “حَيَّةٌ” olarak değişimi ve Neml Sûresi 27/10 (Kasas Sûresi 31. âyet)’de “جَانُّ” olarak değişimi, Allah’ın Hz. Mûsâ’yı ilk çağırdığı gece gerçekleşmiştir. Allah o anda Hz. Mûsâ’ya verdiği mucizeleri göstermiştir. Dolayısıyla, Hz. Mûsâ’nın esasının değişimleri gerçekten de meydana gelmiştir, ancak bunlar farklı yerlerde, farklı hedeflerle ve farklı görünümünün amaçlarına bağlı olarak gerçekleşmiştir.<sup>555</sup> Bu nedenle, yukarıdaki âyetlerle ilgili çelişki iddiasının çözülebileceğini söylemek mümkündür.

Quraish Shihab’a zıt olarak, Şa’râvî, Kur’ân’ın Hz. Mûsâ’nın esasındaki üç yılan özelliğini anlatan bölümün, Hz. Mûsâ’nın asasını atışının üç kez tekrar etmesiyle büyücülere bir meydan okuma olarak sunulduğunu belirtir. Her atışın bir yeri vardır, dolayısıyla bir tekrar değildir. Aksine, çeşitli durum ve koşulların temelidir, yani her durumun gerektirdiği şey vardır, bu nedenle buraya atış, oraya atışın yerini almaz. Yılanların özelliklerindeki farklılıkların birbirleriyle çatışan farklılıklar değil, birbirini tamamlayan farklılıklar olduğunu vurgulamıştır. Her bir değişiklik biçimi, onu gören herkesi korkutmak amacıyla olduğu için, “تُعْبَانُ” ile korkanlar için asa “تُعْبَانُ” şekilde değişir ve “حَيَّةٌ” ile korkanlar için asa “حَيَّةٌ” şekilde değişir, ve “جَانُّ” ile korkanlar için asa “جَانُّ” şekilde değişir.<sup>556</sup> Hz. Mûsâ’nın esasındaki değişikliklerle ilgili olarak Quraish Shihab ve Şa’râvî’ye zıt olarak, al-Hâzin, asanın تُعْبَانٌ ve جَانُّ’a dönüşümü arasında birleştirilebileceğini ifade eder. تُعْبَانٌ ve جَانُّ’ı birleştirme yöntemi, fiziksel olarak büyük olanın تُعْبَانٌ “büyük yılan” gibi ve çevik hareket edenin جَانُّ “küçük yılan” gibi olduğu şekildedir.<sup>557</sup>

<sup>555</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/199; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/33; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/191; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/290-291.

<sup>556</sup> Şa’râvî, *Tefsîru’ş Şa’râvî*, 4280.

<sup>557</sup> Hâzin, *Lübâbü’t-Te’vîl fî Me’âni’t-Tenzîl*, 2/233.

Yukarıda al-Hâzin tarafından açıklanan نُعْبَانٌ anlamı, Quraish Shihab'ın aktardığı Bikâî'nin açıklamasına benzer. Quraish Shihab, نُعْبَانٌ kelimesinin anlamını açıklarken Bikâî'nin alıntısını yapar; çünkü Bikâî'ye göre bu kelime büyük bir yılanı ifade etmektedir. Ancak, bu büyük yılan, küçük yılanın hareket ve çevikliğine sahiptir. Ayrıca bu âyetin onun şeklini ve büyüklüğünü açıklama amacı taşımadığını da söyler.<sup>558</sup>

Quraish Shihab'a göre, Tâhâ Sûresi 20. âyette geçen حَيَّةٌ kelimesi, Kasas Sûresi 31. âyette geçen جَانٌ kelimesi ile aynı anlamı taşır. Her iki kelime de küçük yılanlar anlamına gelir. Bunun yanı sıra, Quraish Shihab ayrıca bazı âlimlerin نُعْبَانٌ kelimesinin uzun ve çevik yılan anlamına geldiği, حَيَّةٌ kelimesinin birleşik ve korkutucu bir yılan yığını anlamına geldiği, جَانٌ kelimesinin ise korkutucu bir şekle sahip yılan anlamına geldiği görüşünde olduğunu belirtir.<sup>559</sup> Daha detaylı olarak Quraish Shihab, جَانٌ kelimesinin tekil formunun erkek yılan anlamına geldiğini, çoğul formunun ise جِنَانٌ olduğunu ve bazı âlimlerin bunu küçük yılanlar olarak yorumladığını ifade eder.<sup>560</sup>

Quraish Shihab tarafından alıntılanan نُعْبَانٌ kelimesi, uzun ve çevik yılan anlamına gelir, bu da Şa'râvî'nin kitabında açıkladığı نُعْبَانٌ kelimesinin anlamıyla aynıdır. Şa'râvî de aynı şekilde نُعْبَانٌ kelimesinin anlamının الطَّوِيلُ الْخَفِيفُ الْحَرَكَةُ, yani uzun ve çevik hareket eden bir yılan olduğunu belirtir.<sup>561</sup> Bu anlamlar, âlimlerin نُعْبَانٌ kelimesinin anlamını çeşitli şekillerde anladığını göstermektedir. Bu anlamların yanı sıra, İbn Kesîr, İbn Abbas'ın rivâyetinden yola çıkarak نُعْبَانٌ kelimesinin anlamının الْحَيَّةُ الذَّكَرُ “erkek yılan” olduğunu ifade eder.<sup>562</sup> Başka bir anlamda ise Beyzâvî, نُعْبَانٌ kelimesinin anlamının الْحَيَّةُ الْعَظِيمَةُ “büyük yılan” olduğunu belirtir.<sup>563</sup>

Öyleyse, Quraish Shihab ve diğer müfessirlerin, yukarıdaki âyetleri açıklarken biraz farklı oldukları görülebilir. Asanın atılma yeri, amacı ve değişim özelliği bu farkın altında yatan nedenlerdir. Ancak genel olarak Quraish Shihab ve diğer müfessirler de bu âyetlerdeki müşkil sorunları çözmeye genellikle müşterek (cem) yöntemi kullanırlar, böylece bu âyetlerde çelişki oluşmaz.

<sup>558</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/191.

<sup>559</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/199.

<sup>560</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/191; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/342; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/290-291.

<sup>561</sup> Şa'râvî, *Tefsîru 'ş Şa'râvî*, 4280.

<sup>562</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 3/455.

<sup>563</sup> Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/27.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, Hz. Mûsâ'nın asası meselesini çözmeye konusunda Quraish Shihabim cem metodunu kullandığı görülebilir. O, Hz. Mûsâ'nın asasının farklı şekillere dönüşmesindeki farklılığın, mucizelerin meydana geldiği farklı yer ve zamanlardan kaynaklandığını belirtir. Hz. Mûsâ'nın asası, Firavun'un huzurunda bir ثُعْبَان oluşturmak için dönüştü, ancak Allah'ın Hz. Mûsâ ilk kez çağırdığı gece, asa bir حَيَّة ve جَان haline geldi. Bu durum, Allah'ın Hz. Mûsâ'ya verdiği mucizeleri gösterdiği gece gerçekleşti.

### 3.4.6. Hz. Mûsâ'nın Yed-i Beyzası

Kur'ân, Hz. Mûsâ'nın bir asasını atmasıyla yılanla dönüşebilen mucizesinin yanı sıra, çeşitli âyetlerde Hz. Mûsâ'nın diğer bir mucizeye sahip olduğunu belirtir; bu mucize de asasının yılan olmasındaki mucize ile sıkı bir bağa sahiptir. Hz. Mûsâ'nın sahip olduğu diğer mucize, Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzası'dır. Kur'ân çeşitli âyetlerde Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzası'nı hakkında bilgi verir, ancak bu mucizenin açıklamaları Kur'ân âyetlerinde farklı ifadelerle yapıldığından dolayı, bu âyetler arasında bir çelişki izlenimi yaratmaktadır. Hz. Mûsâ'nın yed-i beyzası'nı ile ilgili âyetler şunlardır:

- 1) A'râf Sûresi 7/108:

وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاطِرِينَ.

“Elini (koynundan) çıkardı. Bir de ne görsünler o, bakanlar için, bembeyaz olmuş.”

- 2) Tâhâ Sûresi 20/22:

وَاصْنُمِ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى.

“Sana büyük mucizelerimizden birini daha göstermemiz için elini koynuna sok ki bir başka mucize olarak, (alaca hastalığı gibi) bir hastalık sebebiyle olmaksızın bembeyaz bir halde çıksın.”

- 3) Neml Sûresi 27/12:

وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ آيَاتِ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ.

“Elini koynuna sok; Firavun'a ve onun kavmine gönderilen dokuz mucizeden biri olarak, kusursuz bembeyaz olarak çıksın. Çünkü onlar fasık bir kavimdir.”

- 4) Kasas Sûresi 28/32:

أَسْلُوكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَاصْنُمِ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَانِكَ بُرْهَانَانِ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ.

“Elini koynuna sok. (Alaca hastalığı gibi) bir hastalık sebebiyle olmaksızın bembeyaz bir hâlde çıksın. Korkudan açılan kolunu kendine çek (toparlan). İşte

*bunlar, Firavun ve ileri gelen adamlarına (göstermen için) Rabbin tarafından (sana verilen) iki delildir. Çünkü onlar fasık bir kavimdirler.”*

Yukarıdaki âyetlerin açıklamalarından görülebileceği gibi, Kur’ân, Hz. Mûsâ’nın yed-i beyzası’nı hakkında farklı ifadeler kullanarak bu mucizeyi anlatmaktadır. Bu nedenle, söz konusu âyetlerle ilgili olarak çelişki izlenimi uyandırdığı görülmektedir.

Yukarıdaki âyetlerle ilgili olarak, Quraish Shihab’ın görüşüne göre, söz konusu âyetler, Hz. Mûsâ’nın ellerinin mucizesini nasıl gösterdiğini açıklayan âyetlerdir. Yukarıdaki âyetlerin anlamından hareketle, Quraish Shihab, bu mucizeyi göstermek için en az üç sürecin açıklandığını ifade etmektedir. İlk süreç, Hz. Mûsâ’nın elini cebine sokmasıyla ilgili olarak Neml Sûresi’nin 12. âyetinde geçen *وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ* “*elini koynuna sok*” ifadesi ile açıklanmıştır. İkinci süreç, Hz. Mûsâ’nın elini koltuğuna yerleştirmesiyle ilgili olarak Tâhâ Sûresi’nin 22. âyetinde geçen *وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ* “*elini koynuna sok*” ifadesi ile açıklanmıştır. Üçüncü süreç, Hz. Mûsâ’nın elini çıkarmasıyla ilgili olarak A’râf Sûresi’nin 108. âyetinde geçen *وَنَزَعُ يَدَهُ* “*elini (koynundan) çıkardı*” ifadesi ile açıklanmıştır. Bu üç süreç, Hz. Mûsâ’nın mucizesini ortaya çıkarmak için gerçekleştirdiği adımları temsil etmektedir. Bu nedenle, yukarıdaki âyetlerdeki farklı açıklamalar, Hz. Mûsâ’nın mucizesinin nasıl meydana geldiğini anlatan farklı süreçleri açıklamaktadır.<sup>564</sup> Böylece yukarıdaki âyetlerde iddia edilen çelişki giderilebilir. Çünkü yukarıdaki âyetlerin farklı açıklamaları, Hz. Mûsâ (as)’ın mucizesinin meydana geldiği süreci açıklamaktadır. Buna göre Hz. Mûsâ bu mucizeyi göstermek için üç şekilde hareket etmiştir: İlk olarak elini cebine sokmuş, ikinci olarak elini koltuğuna yerleştirmiş, ve üçüncü olarak ise elini çıkarmıştır.

Quraish Shihab’ın yukarıdaki açıklaması, Şa’râvî’nin açıklamasıyla aynıdır, çünkü Şa’râvî de bu âyetlerin, Hz. Mûsâ’nın mucizesinin nasıl meydana geldiğini anlatan âyetler olduğunu değerlendirmiştir. Daha ayrıntılı bir şekilde, Quraish Shihab’ın yukarıda belirttiği aşamaları tekrar eden Şa’râvî, ilk aşamanın *دُخُولُ الْيَدِ فِي الْجَيْبِ* olduğunu, ikinci aşamanın *اضْمُ الْيَدِ إِلَى الْجَنَاحِ* olduğunu ve üçüncü aşamanın *نَزْعُ الْيَدِ* olduğunu belirtmektedir. Bu aşamalarla ilgili olarak bu âyetlerin bir mucize kıssasının tekrarını anlatan âyetler olmadığını da vurguladı. Ancak bu tekrar yalnızca cümlelerde

<sup>564</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/199-200.

görülür. Bu cümlelerin düzenlenmesi hikayeyi yapılandırılmış ve tamamlanmış hale getirecektir.<sup>565</sup>

Quraish Shihab, bahsedilen âyetlerle ilgili önemli kabul edilen kelimeleri daha ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. İncelediği kelimelerden biri, A'râf Sûresi'nin 108. âyetinde geçen “نَزَعَ” kelimesidir. Ona göre, “نَزَعَ” kelimesi, “zorlu bir şekilde bir şeyi çıkarmak veya sert bir şekilde sökmek” anlamını taşıyan bir kelimedir. Bu anlamıyla, adeta bir şeyin sıkıştığı yerden, çıkarılması için kararlılık ve güç gereken bir durumu ifade eder; bu durum, Âl-i İmrân Sûresi'nde de bahsedilen güç ile çıkarma ifadesinde kullanılan “نَزَعَ” kelimesiyle benzerlik gösterir. “نَزَعَ” kelimesinin anlamından hareketle, Hz. Mûsâ'nın elinin çıkarılması zor bir pozisyonda olduğu, bu nedenle elini çıkarmak için Hz. Mûsâ'nın gerçekten ciddi bir çaba sarf ettiği anlaşılabilir.<sup>566</sup>

Quraish Shihab'ın açıklaması, Şa'râvî'nin tefsirinde açıklanan açıklamayla aynıdır. Şa'râvî de “نَزَعَ” kelimesinin, “خَرَجَ الْيَدِ بَعْسِرٍ كَأَنَّ هُنَاكَ شَيْئًا يُقَاوَمُ إِخْرَاجَ الْيَدِ” *“elini zorlukla çıkarmak, adeta bir direnişle karşılaşmak gibi, sanki eli çıkarılacak bir engel varmış gibi”* anlamını taşıyan bir kelime olduğunu ifade etmiştir. Bu, tıpkı Âl-i İmrân Sûresi'nin 26. âyetinde geçen “نَزَعَ” kelimesiyle açıklanan iktidarın serbest bırakılması gibi bir durumu yansıtmaktadır. Çünkü ona göre iktidarın serbest bırakılması da kolayca gerçekleştirilebilecek bir durum değildir.<sup>567</sup>

İkinci olarak açıkladığı kelime “جَيْبٍ” kelimesidir. O, “جَيْبٍ” kelimesinin günümüzde kullanılan bir cep anlamına gelmediğini, ancak burada boynun geçmesi için açılan boşluk anlamına geldiğini vurgulamaktadır.<sup>568</sup> Bu anlam, Şa'râvî'nin ifadesiyle de uyumludur çünkü o da “جَيْبٍ” kelimesinin “مَكَانٌ دُخُولِ الرَّأْسِ مِنَ التَّوْبِ” *“başın giysiye sokulduğu yer”* anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>569</sup> Bu nedenle, elin boyun deliğine sokulması, ardından koltuk altına dokunulması ve ardından tekrar çıkarılması süreci, zor bir süreçtir. Bu nedenle, Kur'an, elin çıkarılması için “نَزَعَ” kelimesini kullanmaktadır. Bu durum, mucizenin gösterilmesi sürecinin zorlu bir süreç olduğunu göstermektedir, aynı şekilde Peygamber Muhammed'in Kur'an'ı mucize olarak aldığı

<sup>565</sup> Şa'râvî, *Tefsîru's Şa'râvî*, 4283.

<sup>566</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/199; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/291; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/194.

<sup>567</sup> Şa'râvî, *Tefsîru's Şa'râvî*, 4282-4283.

<sup>568</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/200; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/194.

<sup>569</sup> Şa'râvî, *Tefsîru's Şa'râvî*, 4283.



süreçte ortaya çıkan durum gibi, kış mevsiminde olmasına rağmen terlemeye neden olmuştur.<sup>570</sup>

Üçüncü olarak açıklanan kelime “بَيْضَاءَ” kelimesidir ve ona göre bu kelime dil açısından beyaz anlamına gelmektedir. Ancak, burada ifade edilen beyaz, lekeli veya hastalıklı beyaz değil, parlak ve ışıldayan beyazdır. Ayrıca, el-Buhârî'nin Abdullah b. Ömer'den aldığı rivâyete dayanarak, Hz. Mûsâ peygamberin koyu tenli bir peygamber olduğunu ifade etmiştir.<sup>571</sup> Benzer şekilde, Hâzin ve Ebüssuûd da beyazlığı olağanüstü bir beyazlık olarak tanımlayarak, genellikle görülen beyazlıktan farklı ve etkileyici bir beyazlık olduğunu belirtmişlerdir.<sup>572</sup>

Dördüncü ve beşinci olarak açıkladığı kelime “جَنَاحٌ” kelimesidir ve temelde bu kelimenin kanat anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ancak, bu bağlamda bu kelime omuzdan aşağıya, koltuğa kadar olan bölgeyi ifade etmektedir.<sup>573</sup> Bu anlam, İbn Âşûr'un açıklamasında ifade edilen anlamla aynıdır; İbn Âşûr, “جَنَاحٌ” kelimesinin, العَضُدُ “omuz ve altındaki, koltuğa kadar olan” anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>574</sup> Diğer yandan, “اَضْمَمٌ” kelimesinin temel anlamı birleştirmektir ve bu kelime “ضَمٌّ” kelimesinden türetilmiştir. Bu nedenle, “وَاضْمَمٌ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ” ifadesinin anlamı, sağ elini koltuğuna yapıştırmaktır ve bunu gerçekleştirmek için elin önce “جَيْبٌ” yani “giysi boyun deliğine” sokulması gerekmektedir.<sup>575</sup> Bu açıklama İbn Âşûr'un kitabındaki açıklamasıyla da aynıdır, hatta İbn Âşûr koltuk altına koyduğu elin Hz. Mûsâ'nın asayı tutan sağ eli olduğunu açıklamıştır.<sup>576</sup>

Hz. Mûsâ'nın mucizeleri konusunu tamamlamak için Quraish Shihab, Hz. Mûsâ'nın mucizelerinin sayısını açıklamıştır. Bu bağlamda Quraish Shihab, bir müfessirin alıntılacağı ilk görüşü paylaşmıştır ve bu görüşe göre Hz. Mûsâ'nın mucizeleri dokuz adettir: birinci olarak asa, ikinci olarak elinin beyaz parlaması, üçüncü olarak kasırğa, dördüncü olarak çekirgeler, kurbağalar ve kan, beşinci olarak kuraklık ve meyve kıtlığı, altıncı olarak denizin yarılması, yedinci olarak kayadan su

<sup>570</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/200; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/194.

<sup>571</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/200; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/291; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/194.

<sup>572</sup> Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl*, 2/233; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3/258.

<sup>573</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/291.

<sup>574</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/208.

<sup>575</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 8/291.

<sup>576</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 16/208.

çıkması, sekizinci olarak dağın kaldırılması ve dokuzuncu olarak da Allah ile doğrudan konuşmasıdır. İkinci görüş, Bikâî'nin Eski Ahit'e atıfta bulunarak paylaştığıdır ve Mûsâ'nın mucizelerini şunlar olarak sıralar: birinci olarak asa, ikinci olarak kan, üçüncü olarak kurbağalar, dördüncü olarak bit, beşinci olarak hayvanların ölümü, altıncı olarak sıradanın ötesinde soğuk, yedinci olarak çekirgeler, sekizinci olarak karanlık ve dokuzuncu olarak genç erkek ve kızların ölümü. Üçüncü görüş, Seyyid Kûţub'un alıntılıdır ve Hz. Mûsâ'nın mucizelerini şu şekilde sıralar: birinci olarak parlayan yed-i beyzası, ikinci olarak asa, üçüncü olarak uzun süreli kuraklık, dördüncü olarak kıtlık, beşinci olarak kasırğa, altıncı olarak çekirgeler, yedinci olarak bit ve haşere, sekizinci olarak kurbağalar ve dokuzuncu olarak kandır.<sup>577</sup> Üç görüş arasındaki farkların altında elbette farklı kaynaklara dayanması yatmaktadır.

Quraish Shihab'ın yukarıdaki müşkil âyetleri açıklaması, genel olarak diğer müfessirlerin açıklamalarına benzer. Çünkü yukarıdaki âyetler tekrarlanan bir olayı anlatan âyetler değildir; bunun yerine bu âyetler, Hz. Mûsâ'nın beyaz el'i (yed-i beyza) mucizesini gerçekleştirirken uyguladığı sürecin aşamalarını açıklamaktadır. Bu nedenle, yukarıdaki âyetler birbirleriyle çelişmez.

### 3.4.7. Hz. Sâlih'in Devesini Öldüren Kişi

Hz. Sâlih'in hikayesi, Kur'ân tarafından anlatılan hikayelerden biridir. Kur'ân'ın bazı âyetlerinde, Hz. Sâlih'in peygamberliğini kanıtlamak için getirdiği dişi bir devenin nasıl öldürüldüğünü anlatmaktadır. Ancak bu deveyi öldürmek için, Semûd adındaki topluluk, bir arkadaşı çağırışlar ve o kişi deveyi öldürmeyi başarmıştır. Bu durum, Kamer Sûresi 54/29 âyetinde açıklandığı gibi şu şekildedir:

فَنَادُوا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ.

*“Derken, (kavmin en azgını olan) arkadaşlarını çağırdılar. O da işe koyuldu ve deveyi kesti.”*

Yukarıdaki âyette, Kur'ân, Hz. Sâlih'in devesini öldüren kişinin Semûd kavminin bir arkadaşı olduğunu belirtir ve bu da فَعَقَرَ kelimesinden anlaşıldığı üzere tekil bir anlam taşımaktadır. Ancak Kur'ân, Hz. Sâlih'in devesini öldüren kişi sayısını başka bir âyette çoğul bir kelime kullanarak belirtir, bu da devenin birden fazla kişi

<sup>577</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 10/194-195.

tarafından öldürüldüğü izlenimini uyandırır. Bu durum A'râf Sûresi 7/77'de şu şekilde açıklanmıştır:

فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ.

“Nihâyet deveyi kestiler, Rablerinin emrine karşı geldiler ve “Ey Salih! Sen eğer (dediğin gibi) peygamberlerden isen, haydi bizi tehdit ettiğin azabı getir” dediler.”

Yukarıdaki A'râf Sûresi 7/77 âyetinden, Hz. Sâlih'in devesini öldürenin tek bir kişi olmadığı görülebilir. Bu durum, فَعَقَرُوا kelimesinin müzekker sâlim çoğul formunu kullanmasıyla açıkça anlaşılmaktadır, bu da devenin bir kişi tarafından değil, birçok kişi tarafından öldürüldüğünü gösterir. Bu nedenle, A'râf Sûresi 7/77'nin Kamer Sûresi 54/29 ile çeliştiği izlenimi edinilebilir, çünkü Kamer Sûresi 54/29'da deveyi öldürenin tek bir kişi olduğu belirtilirken, A'râf Sûresi 7/77'de deveyi öldürenin birçok kişi olduğu ifade edilmektedir.

Âyetlerdeki sorunlarla ilgili olarak, Quraish Shihab şu şekilde açıklamaktadır: A'râf Sûresi 7/77'deki bilgilere göre “deveyi kestiler” ifadesiyle deveyi birçok kişinin kestiğini belirtirken, Kamer Sûresi 54/29'daki bilgilere göre “deveyi kesti” ifadesiyle deveyi tek bir kişinin kestiğini belirtir. Ancak bu durum, her iki âyetin birbirine zıt olduğunu göstermez; yani, bu iki âyet arasında bir çelişki olmadığını belirtir. Quraish Shihab'ın açıklamalarına göre, bu durum, kurbanın kesilmesini onaylayan kişilerin birçok kişi olması ve onların kesiciyi çağırmaları nedeniyledir. Ayrıca, Quraish Shihab'a göre, belki de onlar, kurban kesimi öncesinde deveyi yakalamada yardımcı olmuşlardır. Quraish Shihab'ın görüşünü güçlendirmek için, kurbanın yakalanmasına yardımcı olduklarını belirtiyor ve tarihçi İbn İshak'ın şu görüşünü aktarıyor: “Onlar ok atarak katılmışlar, bacaklarını kesmişler ve bazıları da deveyi kesmişler.”<sup>578</sup>

Yukarıdaki âyetlerle ilgili sorunların çözümü konusunda Şinkîfî, yukarıda Quraish Sihab'ın açıkladığı gibi bir açıklama yaparak, Kamer Sûresi 29. âyetin, deve kesimi konusunda anlaşmaya varanların kendileri olduğunu ve dostlarını çağırarak onlara deve kesme görevini üstlenmelerini istediklerini gösterdiğini açıklamıştır. Bu nedenle, deve kesiminde Hz. Sâlih'e karşı sorumlulukları olanlar onlardır. Ayrıca,

<sup>578</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/156; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/303.

kesim sorununu kesiciye nispetlendirmek veya hepsi için nispetlendirmek mümkündür. Bu konudaki diğer bir cevapta Şinkîti, bazı âlimlerin kısmi bir anlam için kullanılan genelleme (mecmu) konusunda Araplar arasında yaygın olan bir görüş olduğunu söylüyor.<sup>579</sup> Anlatılan konu hakkında, Quraish Shihab'ın açıklamalarına neredeyse benzer bir şekilde, Râzî, Nîsâbûrî, Beyzâvî, Ebüssuûd ve diğerleri, bu âyetteki sorumluluğun onların onayları temelinde olduğunu, ancak bu onayın sadece onların bir kısmından geldiğini belirtiyorlar.<sup>580</sup> Çünkü onlar buna razı olduklarında ve onay verdiklerinde, sanki hepsi bir arada yapmış gibi olurlar (صَارُوا كَأَنَّهُمْ فَعَلُوهُ جَمِيعًا) anlamına geldiğini belirtir.<sup>581</sup>

Quraish Shihab bu nedenle, Bikâi'nin Hz. Sâlih'in Kur'ân'da tasvir edilen devesinin kurban edilmesiyle ilgili olarak “فَعَقَرُوهَا” kelimesini tercih etmesine sebep olanın bu argüman olduğunu düşünmektedir (Kur'ân, “فَنَحَرُوهَا” kelimesini kullanmaz). Çünkü “فَعَقَرُوهَا” kelimesi genellikle “kesmek” olarak yorumlanmaktadır. Eğer bu kelime kurban kesimi olarak yorumlanıyorsa, kesimin amacının kâr sağlamak değil, zarara yol açmak olduğu görülebilir.<sup>582</sup> “عَقَرَ” kelimesinin “نَحَرَ” anlamında kullanılması, Nîsâbûrî'nin tefsirinde de belirtilmiştir.<sup>583</sup> Ancak, İbn Kuteybe, “العَقْرُ” kelimesini doğrudan “الْقَتْلُ” olarak yorumlar; bu da İbnu'l-Cevzî'nin tefsirinde yazıldığı gibidir.<sup>584</sup> Bu bağlamda, Quraish Shihab ayrıca Taberânî tarafından rivâyet edilen Hz. Sâlih'in devesini keserek gerçekleştirdikleri zarar hakkındaki bir hadisi de anar. Hadis şu şekildedir: “Öncekilerin en kötüsü deveyi kesenlerdir.”<sup>585</sup> Bu hadisin tam metni aşağıdaki gibidir:

أَشَقَى الْأَوْلِيَيْنِ عَاقِرُ النَّاقَةِ ، وَ أَشَقَى الْأَخِيرِينَ الَّذِي يَطْعُنُكَ يَا عَلِيَّ وَ أَشَارَ إِلَى حَيْثُ يَطْعُنُ .<sup>586</sup>

“Öncekilerin en kötüsü deveyi kesenlerdir. sonuncuların en kötüsü de seni hançerleyen ve hançerlediği yere işaret edendir.”

<sup>579</sup> Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 7/772-773.

<sup>580</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000), 14/172; en-Nîsâbûrî, *Garaibu'l-Kur'ân ve Reğaibu'l-Furkan*, 3/275; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil*, 3/21; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 3/243.

<sup>581</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Babi'l Halebî ve Evladih, 1946), 8/200-201.

<sup>582</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/156; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 13/470; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/303.

<sup>583</sup> en-Nîsâbûrî, *Garaibu'l-Kur'ân ve Reğaibu'l-Furkan*, 3/275.

<sup>584</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 505; İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 1372.

<sup>585</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 5/156; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 15/303.

<sup>586</sup> Muhammed Nasîrüddin el-Elbâni, *Silsiletü'l-Ehadisi's-Sahîha* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1995), (No.1077).

Bu nedenle, Quraish Shihab'ın yukarıdaki müşkil âyetlerle ilgili açıklamasının genel olarak diğer müfessirlerin açıklamalarıyla aynı olduğu görülmektedir. Diğer müfessirler de Hz. Sâlih'in kurbanlık deve kesiminde birçok kişinin pay almasının, bu görevi yerine getiren sorumluları içermesi bakımından anlaşılabilir olduğunu belirtirler. Dolayısıyla, yukarıdaki âyetler birbirleriyle çelişmez.

### 3.4.8. Peygamberlerin Din ve Şeriatları Konusu

Resul ve peygamberler, dünyada Allah'ın elçileri olarak görev yapan ve insanları Allah'a ibadete davet eden kişilerdir. Peygamber ve Resuller, insanların Allah'a iman etmelerini ve Allah'a karşı takva sahibi olmalarını sağlamak için Allah'ın dinini ve şeriatını öğretirler. Kur'ân, Resullerin getirdiği din ve şeriatın, Şûrâ Sûresi, 42/13'te belirtildiği gibi aynı olduğunu ifade eder:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ.

*“Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!” diye Nûh'a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim'e, Mûsâ'ya ve İsa'ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığın şey (İslam dini), Allah'a ortak koşanlara ağır geldi. Allah ona dilediğini seçer. İçtenlikle kendine yönelenleri de ona ulaştırır.”*

Yukarıdaki âyette Kur'ân, peygamberlerin getirdiği din ve şeriatın Nuh peygamber, İbrahim peygamber, Mûsâ peygamber, İsa peygamber ve aynı zamanda Muhammed peygamber tarafından getirilenler de dahil olmak üzere aynı olduğunu açıkça belirtmektedir. Ancak Kur'ân'ın bir başka âyetinde de Peygamberlerin getirdiği şeriat ve Minhac'ın farklı olduğu bildirilmektedir. Bu, Mâide Sûresi, 5/48'de şu şekildedir:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

*“(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab'ı (Kur'ân'ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık Allah'ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette*

*sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.”*

Mâide Sûresi 5/48'de, Kur'ân şu ifadeyi kullanarak doğrudan ifade etmektedir: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا “Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk”. Bu ifade, genel anlamda her peygamberin ve elçinin, kendi topluluğuna iman etmeleri ve Allah'a karşı takvâ sahibi olmaları için çağrıda bulunurken kendi şeriat ve yöntemlerine sahip olduğunu gösterir. Ancak, Şûrâ Sûresi 42/13'te durumun tersi ifade edilmektedir. Âyet, Nuh peygamber, İbrahim peygamber, Mûsâ peygamber, İsa peygamber ve aynı zamanda Muhammed peygamber tarafından getirilen şeriatın aynı olduğunu belirtir. Bu nedenle, Şûrâ Sûresi 42/13 ile Mâide Sûresi 5/48 arasında bir çelişki olduğu ilk bakışta düşünülebilir.

Yukarıdaki âyetlerin sorunuyla ilgili olarak Quraish Shihab bu âyetlerin birbirleriyle çelişmediğini belirtmemiştir. Ancak, bu âyetlerin tefsirinden anlaşıldığı kadarıyla Quraish Shihab, bu âyetlerin birbirleriyle çeliştiğini ima etmektedir. Âyetlerin anlaşılmasında olası çelişkilerin önlenmesi amacıyla, Quraish Shihab, bu âyetleri tefsir ederken doğrudan şeriat kavramını farklı bir anlamla yorumlamış gibi görünmektedir. Bu yaklaşımıyla, görünüşte çelişen bu iki âyetin çelişkili bir izlenim bırakmamasını sağlamıştır.

Şûrâ Sûresi 42/13'teki şeriat kelimesini Quraish Shihab, dinin prensipleri olarak yorumlar ve bu prensiplerin önceki peygamberlere (Nuh Peygamber, İbrahim Peygamber, Mûsâ Peygamber, İsa Peygamber gibi) emanet edilen prensiplerle benzer olduğunu ifade eder. Bu prensipler, dinin yönergelerini iyi, eksiksiz ve sürekli bir şekilde yerine getirmeyi içerir ve ayrılıklardan kaçınılmalıdır. Quraish Shihab ayrıca, Şûrâ Sûresi 42/13'te açıklanan eski peygamberlerin şeriatının sadece önemli prensipleri içerdiğini ve bu nedenle Nuh Peygamber ve diğerlerinin öğretilerinin tamamının Muhammed Peygamber'e iletilmediğini vurgulamıştır. Bu nedenle, Quraish Shihab, bu prensiplerin akide, şeriat ve ahlak prensipleri olduğunu belirtir.<sup>587</sup> Diğer yandan, Mâide Sûresi 5/48'deki şeriat teriminin anlamını Quraish Shihab, ebedi mutluluğa giden bir kaynak olarak tanımlar ve bunu bu kaynağa doğru açılan bir yol olarak yorumlar. Quraish Shihab, bu âyetteki şeriatın belirli bir ümmet ve peygamber için geçerli olan

<sup>587</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/472.

bir yol olduğunu ifade eder ve her peygamberin kendi şeriatını ve yöntemini belirlediğini içerir. Bu yol, mutluluğa giden kaynaklar olarak anlaşılır. Quraish Shihab, Kur'ân'ın şeriatı tanımlarken genellikle dini ifade eden “دِينٌ” teriminin anlamından daha dar bir anlama sahip olduğunu vurgular. Buna göre, menhec, şeriate ulaşmak istendiğinde kullanılır ve şeriat elde edildiğinde dinin de elde edileceğini belirtir.<sup>588</sup> Bu şeriat anlayışıyla Quraish Shihab, Şûrâ Sûresi 42/13 ve Mâide Sûresi 5/48 arasındaki çelişkiye çözüm sunduğunu ifade eder.

Quraish Shihab, Şûrâ Sûresi 42/13 âyetinde geçen “şeriat” kelimesini anlamak için ortaya koyduğu dinin temel prensipleri, tefsirinde açıkladığı gibi İbn Atıyye'nin görüşleriyle benzerlik göstermektedir. İbn Atıyye, bu konuda Şûrâ Sûresi 42/13 âyetinde anlatılan şeriatın, ahlak ve tevhid konularında genel bir şeriat olduğunu belirtir, çünkü bu, İbrahim ve diğer peygamberlerin tüm öğretilerinde çağrılan aynı şeriatın bir parçasıdır. Akide bölümü dışında, İbn Atıyye, bu şeriatın tüm peygamberlerin sahip olduğu genel hükümleri de içerdiğini ifade eder. Öte yandan, Mâide Sûresi 5/48 âyetinde geçen şeriatın ayrıntılı hükümleri olduğunu belirtir ve bu hükümlerin tüm peygamberler arasında farklı olduğunu ifade eder.<sup>589</sup>

İbn Atıyye'nin açıklamalarıyla neredeyse aynı olan Quraish Shihab'ın şeriat hakkındaki açıklamaları, Râzî'nin görüşleriyle de neredeyse aynıdır. Râzî, tefsirinde Şûrâ Sûresi 42/13 âyetinde geçen şeriatın genel bir şeriat olduğunu vurgular, bu genel şeriatın önceki peygamberlerin şeriatıyla büyük ölçüde aynı olduğunu ve Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere iman etmek, güzel ahlakı uygulamak ve kötü davranışlardan kaçınmak gibi konuları kapsadığını belirtir. Bu nedenle, Râzî, şeriatın iki tür olduğunu düşünür: birincisi değişmeyen ve neshedilmeyen genel şeriat, dürüstlük, adalet ve erdem gibi konuları içerir ve ikincisi her peygamberlik döneminde değişen şeriat.<sup>590</sup> Mâide Sûresi 5/48 âyetini tefsir ederken Râzî, bu sorunun çözümünün her iki türü de bir araya getirmek olduğunu belirtir; birinci âyet *usul-i din* ile ilgiliyken, bu âyet *fürü-i dîn* 'i açıklamaktadır.<sup>591</sup>

<sup>588</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 3/111-114.

<sup>589</sup> Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam b. Abdüşafii Muhammed (Beyrut: Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, 1422), 5/29.

<sup>590</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000), 27/157-158.

<sup>591</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000), 12/14.

Hâzin de benzer bir yorum yaparak Şûrâ Sûresi 42/13 âyetinde geçen şeriatın genel bir şeriat olduğunu ve her peygamberin döneminde aynı olduğunu ifade eder; bu nedenle âyetin hükümlerle ilgili olmadığını, ancak değişen durumlara uygun olarak toplumun çıkarlarına hizmet eden hükümlerle ilgili olmadığını belirtir.<sup>592</sup> Yukarıda Quraish Shihab'ın açıkladığı şeriat ve menheç anlayışı da hemen hemen aynı şekildedir. Beyzâvî, şeriat ve menheç kelimelerin anlamını kendi yorumunda açıklamıştır; çünkü Beyzâvî, şeriatı, dine benzetilen bir pınara yön olarak, sonsuz hayata giden bir yol olarak görmekte ve menhec, dinde apaçık bir yol olarak anlaşılmaktadır.<sup>593</sup>

Daha detaylı olarak, her iki âyette geçen “şeriat” kelimesini açıklarken, Quraish Shihab aynı zamanda kelimenin dil anlamını da göz önünde bulundurur. Ona göre, “şeriat” kelimesi dil anlamıyla Allah’a ulaşan bir yol anlamına gelir, yani Allah insanlar için manevî hayatın kaynağına ulaşmaları için açık bir yol belirlemiştir, bu da suyun insanların fiziksel ihtiyaçlarını karşılamak için kullanılabilmesi ile benzerdir. Ayrıca dil anlamını açıklarken, Şûrâ Sûresi, 42/13’ü tefsir ederken, bu âyette geçen peygamberlerin şeriatlarının adını verirken, Tabâtabâî ve İbn Âşûr’un görüşlerini de alıntılar.<sup>594</sup>

Bu şekilde ifade edilmiştir ki Quraish Shihab ve diğer müfessirler, Şûrâ Sûresi, 42/13’te bahsedilen şeriatın genel olarak usûlü’-d-dîn olarak adlandırılan genel bir şeriat olduğunu düşünmektedir. Bu genel şeriat prensipleri, değişmeyecek ve bu genel şeriat modeli tüm peygamberlere aittir. Ancak, Mâide Sûresi 5/48’de bahsedilen şeriat daha spesifik bir şeriat anlamına gelmektedir. Bu nedenle, her peygamberin kendi özel şeriatı bulunmaktadır.

### 3.5. Fıkhi Konulardaki Âyetlerde Müşkiller

#### 3.5.1. Zinanın Cezası Meselesi

Zina, İslam öğretisinde son derece ayıp bir eylem olup hatta Kur’ân’ın bazı âyetlerinde, zina failleri için cezaları açıklamaktadır. Zina sırasında bu eylemin doğruluğu dört tanıkla kanıtlanabildiğinden, bu konudaki ceza hükümleri Nisâ Sûresi 4/15’te açıklanan şu âyetle ifade edilmiştir:

<sup>592</sup> Hâzin, *Lübâbü’-t-Te’vîl fi Me’âni’-t-Tenzîl*, 4/95.

<sup>593</sup> Beyzâvî, *Envârü’-t-Tenzîl ve Esrârü’-t-Te’vîl*, 2/129.

<sup>594</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 12/473.



وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا.

*“Kadınlarınızdan fuhuş (zina) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).”*

O âyette, zina yapan ve zinası dört tanık şahitliği ile kanıtlanan kişinin, zina faillerine yönelik cezaları belirtilmiştir. Bu durumda, zina işleyen kişi, kesinleşen mahkeme kararı sonrasında evinde veya hapisanede hapsedilecek ve bu hapis cezası ölüm anına kadar devam edecektir. Ancak, Allah yeni bir hüküm indirene kadar da bu durum devam edebilir. Ancak, zina işleyenlere yönelik bir başka âyette, hem erkek hem de kadın zina faillerine uygulanacak cezanın 100 defa kırbaçlanması olduğu Nûr Sûresi 24/2’de açıklanan şu şekilde olduğu belirtilmiştir:

الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ وَلَيْشَهْدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ.

*“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyacağınız tutmasın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun.”*

Nûr Sûresi 24/2’deki bu âyette açıkça görüleceği üzere, zina suçunu işleyen kadın veya erkek için öngörülen cezanın yüz kırbaç olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte, bu âyette ayrıca bu cezanın uygulanma sürecinin müminlerin huzurunda gerçekleştirilmesi emredilmiş, böylece müminlerin kamçılama cezasının hukuki sürecini gözlemlemelerine olanak tanınmıştır. Ancak, Nisâ Sûresi 4/15’te zina suçlarına yönelik ceza, Nûr Sûresi 24/2’de belirtilen ceza ile aynı olmadığı için, bu iki âyet arasında bir çelişki olduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Bu âyetlerin sorunlarına yönelik çözüm hakkında, Quraish Shihab, bazı âlimlerin görüşlerine dayanarak, Nisâ Sûresi 4/15’in hükmünün Nûr Sûresi 24/2 tarafından neshedilmiş (geçersiz kılınmış) olduğunu belirtmiştir. Nûr Sûresi 24/2’de, henüz evlenmemiş olan erkek veya kadınların zina işlemeleri durumunda uygulanacak cezanın 100 değnek olduğu vurgulanmaktadır. Mensûh (geçersiz kılınan) durumun

statüsü hakkında Quraish Shihab, bazı âlimlerin Kur'ân'da nesh (geçerli) ve mensûh (geçersiz) kavramlarını kabul etmediğini ve bu nedenle Nisâ Sûresi 4/15'in Nûr Sûresi 24/2 tarafından mensûh edildiğini belirten görüşü reddettiklerini açıklamıştır.<sup>595</sup>

Bunun yanı sıra, Quraish Shihab, Nisâ Sûresi 4/15'in Nûr Sûresi 24/2 nesh edildiğini konusunda reddeden âlimlerin, nesh mensûh teorisini kabul eden bazı âlimler tarafından da yapıldığını açıklamıştır. Onlar, Nisâ Sûresi 4/15'teki meseleyi Nûr Sûresi 24/2 tarafından nesh edilmediğini iddia etmişlerdir. Bu nedenle, onlar, Nisâ Sûresi 4/15 ile Nûr Sûresi 24/2 arasında bir uzlaşma veya uyum sağlamaya çalışarak, فَاحِشَةٌ kelimesini homoseksüel anlamına gelmek üzere tercüme etmişlerdir (zina olarak değil), çünkü النَّبِيَّ kelimesi kadınlar arasında eşcinsel ilişki olarak anlaşılmış, اللَّذَّانِ ise erkekler arasında eşcinsel ilişki olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle, onlar, Nisâ Sûresi 15. âyetin kadınlar arasındaki eşcinsel ilişkiyi (lezbiyen ilişki) ve Nisâ Sûresi 16. âyetin erkekler arasındaki eşcinsel ilişkiyi (homoseksüel ilişki) açıkladığını savunmuşlardır. Böylece, Nisâ Sûresi 4/15'i Nûr Sûresi 24/2 ile uzlaştırmışlardır.<sup>596</sup> Ancak, فَاحِشَةٌ kelimesini homoseksüel anlamına tercüme etme yöntemleri, çoğu âlim görüşüyle uyumsuzdur. Çoğu âlim, فَاحِشَةٌ kelimesini Râzî, İbnü'l-Cevzî ve Ebû Hayyân gibi tefsir yazarları tarafından yazılan görüşte olduğu gibi zina olarak anlamaktadır.<sup>597</sup>

فَاحِشَةٌ kelimesinin zina anlamı dışında yorumlanması meselesiyle ilgili olarak, Râzî tefsirinde böyle bir görüşün olduğunu belirtmiştir. Bu görüşü benimseyenlerden biri de, وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ ifadesinin السَّاحِقَاتُ “lezbiyen” anlamına geldiğini ve cezasının ölümüne kadar hapis olduğunu belirten Ebu Müslîm el-İsfehani'dir. Diğer bir ifade olan أَهْلُ اللَّوَاطِ وَالدَّانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ ise “Lût Kavmi/homoseksüel” anlamına gelir ve cezası söz ve fiil ile azarlanmadır. Zina meselesi ise Nûr Sûresi'nde açıklanmış olup, بَكَرٌ “bekar” olanlar için 100 değnek ile cezalandırılırken, مُحْصِنٌ “evli” olanlar için recm (taşlanma) cezası öngörülmüştür.<sup>598</sup>

İbn Kesîr ve Hâzin, Nisâ Sûresi 4/15'in, İslam'ın ilk zamanlarında uygulanan zina cezasını belirlediğini açıklamışlardır. İbn Abbas'ın görüşüne dayanarak, bu

<sup>595</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/373-374.

<sup>596</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/373-374.

<sup>597</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000), 9/238-239; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 265; Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, thk. Muhammed Cemîl Sıdkî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990), 3/555.

<sup>598</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 9/238-239; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*, 3/555.

hükümün Nûr Sûresi 24/2'nin indirilmesine kadar geçerli olduğunu ifade etmişlerdir. Dolayısıyla, Nisâ Sûresi 4/15'te yer alan hüküm, kırbaç ve recm (taşlama) hükümleriyle neshedilmiştir. Ayrıca, neshetme meselesinin مَتَّفَقٌ عَلَيْهِ (çok sayıda âlim tarafından kabul edilmiş) olduğunu vurgulamışlardır. İkrime, Saîd b. Cübeyr, el-Hasan, Atâ el-Horasânî, Ebû Sâlih, Katâde, Zeyd b. Eslem, Dahhâk tarafından rivâyet edilen birçok âlimin onayladığı gibidir.<sup>599</sup>

Nisâ Sûresi 4/15'teki hüküm, kırbaç ve recm (taşlama) hükümleriyle neshedilmiştir ve bu konuda daha detaylı bir şekilde Ebüssuûd da tefsirinde açıklamalarda bulunmuştur İlk başta, kırbaç hükmü, hem evlenmemiş hem de evlenmiş zina faillerine genel olarak uygulanan bir hükümdü. Ancak daha sonra evlenmiş zina faillerine yönelik kırbaç cezası, Peygamber'in hadisiyle recm cezasıyla neshedilmiştir. Bu neshetme hadisi meşhur ve مَتَّفَقٌ عَلَيْهِ “âlimlerin ittifak ettiği” bir hadistir ve Hz. Ali tarafından şu şekilde rivâyet edilmiştir: جَلَدْتُهَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَرَجَمْتُهَا بِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ “Onu Allah'ın kitabı ile kırbaçladım ve Allah'ın Resulü'nün sünnetiyle recm ettim.” Bu hadisin yanı sıra, bu hükümün tilaveti mensûh olan bir âyetle de neshedildiği düşüncesi bulunmaktadır, yani: الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجَمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.<sup>600</sup>

Yukarıda alıntılanan görüşlerin yanı sıra, Quraish Shihab, söz konusu âyetlerin açıklamasıyla ilgili olarak diğer bazı âlimlerin görüşlerini de alıntılamıştır. Alıntıladığı görüşler arasında, âyetin zina faillerini değil, zina mekanlarını ziyaret eden kişileri ele aldığını iddia eden bazı âlimlerin görüşleri de bulunmaktadır. Bu âlimler, “يَأْتِينَ” kelimesini ziyaret etmek anlamında yorumlayarak, âyetin zina mekanlarına giden kadınları anlattığını söylemektedirler. Bu yorumlamaya göre, bu kadınlar evlerde tutulacak, ancak erkekler alenen aşağılanacaktır. Kadın ve erkek arasındaki ceza farklılığı, kadınların rızık aramakla yükümlü olmamalarından kaynaklanmaktadır; bu nedenle onlara ev hapsi verilmiştir. Erkekler ise rızık aramakla yükümlü olduklarından dolayı alenen aşağılanmışlardır ve bu yüzden onlara ev hapsi verilmemiştir.<sup>601</sup>

<sup>599</sup> Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 2/233; İbrâhîm el-Bağdâdî Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzîl*, thk. Muhammed 'Alî Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/353-354.

<sup>600</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 6/156.

<sup>601</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/374.

Bahsedilen âyetin anlamına dair âlimlerin görüşleri hakkında, Quraish Shihab ayrıca Zemahşerî'nin görüşünü eleştirmiştir. Zemahşerî, Nisâ Sûresi'nin Nûr Sûresi'nden sonra indiğini belirterek, zina işleyenlerin cezalarının kamçılama sonrasında ev hapsine çevrileceğini ve kadının evden çıkması durumunda evlenmesi veya erkeğin tövbe etmesi gerektiğini iddia etmiştir. Quraish Shihab, Zemahşerî'nin bu görüşünü eleştirmiştir çünkü çoğu âlim, bu âyetlerin anlamını değerlendirirken, Nisâ Sûresi'nin Nûr Sûresinden önce indiği konusunda birleşmiş görüşe sahiptir.<sup>602</sup>

Müfessirlerin görüşlerini açıklamanın yanı sıra, Quraish Shihab, âyetin kelime dağarcığında yer alan يَأْتِينَ ve أَرْبَعَةً kelimeleri hakkında da bir açıklama yapmıştır. Ona göre, “يَأْتِينَ” kelimesi “ziyaret etmek” anlamına gelen “يَأْتِي” kelimesinden türetilmiştir. Bu kelimenin anlamından yola çıkarak, فَاحِشَةً yerlere bilinçli bir şekilde gitme niyetinin bir unsur içerdiği izlenimine varılır; bu da dinin, bilinçsiz bir şekilde فَاحِشَةً yerlere gitmek durumunda bu durumu affedebileceğini gösteren bir işarettir.<sup>603</sup> أَرْبَعَةً kelimesi ise erkeklerden dört şahidi ifade eder. Hûdud konusundaki tanıklıkların kadınlar tarafından yapılamamasına işaret eder. Bu durum, Kur'ân ve sünnetin, kadınların başlangıçtan itibaren utanç verici yerlerden kaçınmalarını tavsiye ettiğini göstermektedir. Erkeklerin de kötü yerlerden kaçınmaları beklenir. Ayrıca, zina tanıklığı için çok zorlayıcı şartların olduğunu ve فَاحِشَةً yerlere yaklaşılmaması gerektiğine dair emirin, zina hükmünün uygulanmasını zorlaştırdığını vurgulamaktadır.<sup>604</sup>

Zina meselesiyle ilgili olarak, Quraish Shihab, zinanın, bir erkek ve bir kadın arasında nikah veya sahiplik bağları olmaksızın veya şüpheli durumlar olmadan gerçekleştirilen cinsel ilişkiyi ifade ettiğini düşünmektedir. Nûr Sûresi 24/2'de geçen “الرَّانِي” ve “الرَّانِيَّةُ” kelimelerini ele alırken, bu kelimelerin ifade ettiği şeklin, bu eylemi kararlılıkla gerçekleştirmeyi içerdiğini düşünmektedir. Bu kararlılık genellikle tekrarlanan bir davranışla elde edilir. Bununla birlikte, zina yapan bir kişi, bir defa bile olsa suç işlemiş olsa veya suçunu itiraf etmiş olsa, çoğu âlime göre yine de cezalandırılmalıdır. Bu, hırsızlık gibi suçlarda da geçerlidir, çünkü bir kişi bir kez hırsızlık yapsa bile cezalandırılır.<sup>605</sup>

<sup>602</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/374.

<sup>603</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/375.

<sup>604</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/375.

<sup>605</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/279.

Bunun yanı sıra, Quraish Shihab, رَأْفَةٌ yasağının, bu hükmün uygulanmasında merhamete izin verilmesini ancak hükmün uygulanmasını engellemeyecek ölçüde olması gerektiğini açıklamıştır. Bu anlam bağlamında, رَأْفَةٌ kelimesi, رَحْمَةٌ'yi aşan bir merhameti ifade eder. Bu nedenle, رَأْفَةٌ kelimesi zina cezasının uygulanması sırasında yasaklanmıştır.<sup>606</sup> رَأْفَةٌ kelimesinin bu anlamı, Bikâî'nin açıkladığı gibi رَأْفَةٌ'yi لَيْنٌ "naziklik" olarak tercüme ettiği şekildedir ve ayrıca رَأْفَةٌ'nin أَرْفُهَا أَوْ أَرْفُهَا "Şefkat en güçlü ya da en nazik merhamettir"<sup>607</sup> olduğunu belirtmiştir.<sup>607</sup> Bununla birlikte, bazı müfessirler رَأْفَةٌ kelimesini رَحْمَةٌ olarak yorumlamışlardır, örneğin Beyzâvî ve Hâzin'in tefsirlerinde olduğu gibi.<sup>608</sup> جِلْدَةٌ kelimesinin temel anlamı ise deri, yani جِلْدٌ'dir. Quraish Shihab, bu kelimenin kullanımının, bazı âlimleri, örneğin Zemahşerî ve Bikâî'yi, zina cezasının çok sert olmaması ve insan etine zarar vermemesi gerektiğini düşündüğü şekilde etkilediğini düşünmektedir.<sup>609</sup> Bu görüş, zina cezasının çok sert olmaması ve deriye zarar vermemesi gerektiği şeklindeki bir görüşü paylaşan Neseffî tarafından da benimsenmiştir, tefsirinde şu şekilde yazmıştır: لَا يُبَالِغُ لِيَصِلَ الْأَلَمُ إِلَى اللَّحْمِ: "Ağrıyı deriye kadar ulaştırmamak için aşırıya kaçılmaz."<sup>610</sup>

Böylece yukarıdaki âyetlerdeki müşkili çözerken, Quraish Shihab'ın sadece bazı alimlerin, yani Nisâ Sûresi 4/15'in hükmünün Nûr Sûresi 24/2 tarafından iptal edildiğini söylediği görüşüne odaklanmadığı görülebilir. Ancak Quraish Shihab, nesh teorisini reddeden diğer alimlerin görüşlerini de belirtir. Ayrıca, bu konuda Quraish Shihab, Zemahşerî'nin görüşünü eleştirir çünkü ona göre, bu konudaki Zemahşerî'nin görüşü, yukarıda açıklandığı gibi çoğu alimden farklıdır.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, zinanın cezası meselesini çözme konusunda Quraish Shihab'ın nesh metodunu kullandığı görülebilir. Ancak, nesh yöntemini kullanmanın yanı sıra, Quraish Shihab, bu zinanın cezası meselesindeki çözme konusunda bazı alimlerin cem metodunu kullandığını da açıklar. Bu nedenle, bu âyetlerdeki meseleleri çözme konusunda, o, âyetlere iki farklı perspektifle yaklaşımı yansıtarak, nesh ve cem metodu kullanarak bir çözüm açıklamamıştır.

<sup>606</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/280.

<sup>607</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâî, *Naẓmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 13/205.

<sup>608</sup> Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, 4/98; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*, 3/279.

<sup>609</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 9/280.

<sup>610</sup> Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed Neseffî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Seyit Zekariyye (Suûdî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2013), 3/758.

### 3.5.2. Evlilikte Eşler Arasında Adalet

Evlilik, insan hayatında kutsal bir olgudur. Evlilik konusunda, Kur'ân âyetlerinde bir erkeğin kaç eşle evlenebileceği düzenlenmiştir. Kur'ân, bir erkeğin evlenebileceği maksimum eş sayısının 4 olduğunu ve bu sayının 4'ü geçmemesi gerektiğini açıklar. Aynı zamanda Kur'ân, bir erkeğin evlendiği eşlerine adil davranması gerektiğini vurgular. Bu nedenle Kur'ân, bir erkeğin eşlerine adil davranma konusunda güven vermediği takdirde, bir eşin daha iyi olacağını belirtir. Bu, Nisâ Sûresi 4/3'te açıklandığı gibi:

وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَفْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتَلْتَّ وَرُبَاعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذَنِي أَلَّا تَعُولُوا.

*“Eğer, (velisi olduğunuz) yetim kızlar (ile evlenip onlar) hakkında adaletsizlik etmekten korkarsanız, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikahlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur.”*

Yukarıdaki âyet açık bir şekilde erkeklere birden fazla eşle evlenme izni verir; 2 eş, 3 eş ve hatta 4 eş alınabilir, ancak 4'ten fazla eş almak mümkün değildir. Bununla birlikte, âyette, “فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ” ifadesi vurgulanmıştır, yani eğer bir erkek adil davranmaktan korkarsa, o zaman bir eş daha iyi olacaktır. Ancak başka bir âyette Kur'ân, bir erkeğin adil davranma konusunda yetersiz olduğunu belirtir, bu da yukarıdaki âyetle çelişkili gibi görünmektedir. Bahsedilen âyet, Nisâ Sûresi 4/129'da şu şekildedir:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا.

*“Ne kadar uğraşırsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise (birine) büsbütün gönül verip ötekini (kocası hem var, hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir.”*

Yukarıdaki âyet açık bir şekilde ifade ediyor ki *وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ* “*Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz*”, yani bir koca, eşleri arasında adil olma konusunda en fazla çaba sarf etse bile, asla tam olarak adil davranamayacaktır. Dolayısıyla bu âyetin Nisâ Sûresi 4/3 ile çeliştiği görülmektedir. Bir yandan Kur’ân, bir erkeğin adil davranarak dört eşle evlenmesine izin verir (Nisâ Sûresi 4/3), ancak diğer yandan Kur’ân, bir erkeğin adil davranma konusunda tamamen başarısız olacağını belirtir (Nisâ Sûresi 4/129). Bu nedenle, bu iki âyet arasında bir çelişki olduğu izlenimi oluşmaktadır.

Bu âyetlerin sorun telifıyla ilgili olarak Quraish Shihab, bu iki âyetin birbiriyle çelişmediği görüşündedir. Ona göre, Nisâ Sûresi 4/3’teki adil olma anlayışı, Nisâ Sûresi 4/129’daki adil olma anlayışından farklıdır. Nisâ Sûresi 4/3’te adaletin anlamı, mal ve beden alanında adalettir, Nisâ Sûresi 4/129’da kastedilen adalet ise duygu veya sevgi meselelerinde adalettir. Çünkü duygusal ve sevgi konuları kişinin kendi isteği doğrultusunda kontrol edilemeyen ve insanların kontrol edemediği bir şeydir. Sadece duygusal konularda eğilim göstermemeli ve diğer eşleri ihmal etmemelidir. Bu nedenle, Nisâ Sûresi 4/3, mal ve dışsal davranışlar açısından adil olma konusunda güçlük çekileceği düşünülüyorsa, birden fazla evliliği önermez. Öte yandan, Nisâ Sûresi 4/129, duygusal veya sevgi konularında adil olunamayacağını, ne kadar çaba sarf edilirse edilsin, vurgular. Bu anlayışla, Nisâ Sûresi 4/3 ve Nisâ Sûresi 4/129 arasındaki çelişki izlenimi giderilebilir.<sup>611</sup>

Quraish Shihab’ın yukarıdaki adil olma açıklaması genel olarak diğer tefsir âlimlerinin açıklamalarıyla aynıdır. Bu açıklamalardan biri, Merâğî’nin tefsirinde ifade ettiği gibi, emredilen adil olmanın insanlık kapasitesindeki adillik olduğudur. Bu, konut sağlama, giyim gibi insanlık kapasitesinde yapılabilecek adil davranışları içerir. Kalbin eğilimi gibi insanlık kapasitesi dışında kalan bir şey için adil olmak emredilmez. Çünkü kalbin eğilimi insan kontrolünün dışındadır, bu nedenle bu eğilimle ilgili adil olmak emredilmez.<sup>612</sup> Taberî de duygusal konuların gerçekten adil olunamayacak bir şey olduğunu kabul eder, ancak en önemli olan bir eşe aşırı eğilme ve bu durumun diğer

<sup>611</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/338; Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/606.

<sup>612</sup> Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed Merâğî, *Tefsîrû'l-Merâğî* (Kahire: Mustafa el-Babî'l Halebî ve Evladih, 1946), 4/180.

eşlerin haklarını, genel olarak kocanın eşlere karşı sorumluluklarını, ihmal etmesine neden olmamasıdır.<sup>613</sup>

Bu bağlamda, neredeyse aynı ifadelerle, Şa'râvî adil olanın tercih edilmesi mümkün (خيار) bir şeye karşı adil olduğunu açıklar. "الأمور التي لا خيار" *tercih imkan olmayan meseleler*" için ise adil olmanın emredilmediğini belirtir. Bu nedenle وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا ifadesinin anlamı, mutlak olarak adil olmanın insanlar tarafından gerçekleştirilemeyeceğidir, ve bahsedilen adil olma, duygular, vb. gibi insanların kontrol edemeyeceği şeylerle ilgili adil olmaktadır. Bu görüş, Allah'ın bir taraftan adil olmalarını istemesine rağmen diğer taraftan adil olmanın mümkün olamayacağını söyleyen, Allah'ın gerçekleştirilemeyen bir şeyi emrettiği izlenimini uyandıran, bilgisi sığ olan kişilerin sorularına cevap verecektir.<sup>614</sup> وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا ifadesinin anlamı hakkında genel olarak tefsir âlimleri, orada anlatılan adil olmanın duygusal olarak, ve benzeri şeylerdeki adil olma olduğunu belirtir, çünkü bunlar gerçekten de insanların kontrol edemeyeceği şeylerdir.<sup>615</sup>

Daha ayrıntılı olarak, bu âyette adil olma meselesi üzerine kullanılan "تَعْدِلُوا" ve "تُقْسِطُوا" kelimeleri aracılığıyla, Quraish Shihab şunu söylemiştir: Bu iki kelimenin bazı âlimler tarafından aynı anlama geldiğini, yani anlamının adil olduğunu ve bazı âlimlerin ise bu kelimelerin anlamlarının farklı olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Çünkü "تُقْسِطُوا" kelimesi, iki veya daha fazla kişi arasındaki adalet ve bu adaletin onları memnun ettiğine dairdir. Oysa "تَعْدِلُوا" yani "adil olma", hem kendine hem de başkalarına karşı adil olmayı içerir ve bu adalet, bir tarafı memnun etmeyebilir.<sup>616</sup> "تُقْسِطُوا" kelimesinin adil anlamına geldiği anlamını, Bikâh tefsirinde ifade ederken, أَلَّا تُقْسِطُوا'yı açıkladığında direkt olarak أَيُّ تَعْدِلُوا dediğini belirtmiştir.<sup>617</sup> Bikâh dışında,

<sup>613</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vil Âyi'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beirut: Müesestu'r- Risâle, 2000), 7/567.

<sup>614</sup> Şa'râvî, *Tefsîru'sh Şa'râvî*, 2002-2003; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam b. Abdüşafî Muhammed, 1422, 2/120.

<sup>615</sup> Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. el-İmam Ebû Muhammed İbn 'Âşûr (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 3/396; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*, 332; Hâzin, *Lübâbü't-Te'vil fî Me'âni't-Tenzîl*, 1/434-435; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fî't-Tefsîr*, 4/88; Şinkîti, *Advâ'u'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, 1/502.

<sup>616</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/338.

<sup>617</sup> Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm Bikâh, *Naẓmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver* (Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.), 5/179.



Ebüs-suûd da تُفْسِدُوا kelimesinin anlamının العَدْلُ olduğu konusunda Bikâî ile aynı görüşte olduğunu savunmuştur.<sup>618</sup>

Bu âyetle ilgili olarak, Quraish Shihab, bu âyetin poligami hakkında bir düzenleme yapmadığını vurgulamaktadır. Çünkü poligami meselesi geniş bir şekilde bilinmekte ve bu âyet indirilmeden önce çeşitli dini şeriatler ve toplum adetlerinde uygulanmıştır. Ayrıca bu âyet, poligamiyi zorunlu kılmamakta veya teşvik etmemekte, sadece poligaminin mümkün olduğunu açıklamakta ve bu, belirli şartların kolayca karşılanamayacağı durumlar için bir çözüm olabilir.<sup>619</sup>

Bu bağlamda, bu âyetlerle ilgili olarak Quraish Shihab'ın yorumu genellikle diğer alimlerin yorumlarıyla aynıdır. Çünkü Quraish Shihab, Nisâ Sûresi 4/3'te ifade edilen adilin, insanın yetenekleriyle gerçekleştirebileceği adalet olduğuna inanır, bu tür adalet barınma sağlama ve benzeri şeyleri kapsar. Diğer yandan, Nisâ Sûresi 4/129'da bahsedilen adaletin insan kontrolünde olmayan duygular ve sevgiyle ilgili olduğunu düşünmektedir.

Yukarıdaki açıklamalara dayanarak, evlilikte eşler arasında adalet konusunu çözme konusunda Quraish Shihab'ın cem metodunu kullandığı görülebilir. Nisâ Sûresi'nin 3. âyetinde kastedilen adalet, mal ve fiziksel davranışlar açısından adalettir, ancak Nisâ Sûresi'nin 4/129 âyetinde kastedilen adalet, duygusal açıdan adalettir. Çünkü duygusal meselesi insanın kontrolü dışındadır. Bu nedenle, bu konuda adalet sağlamak mümkün değildir, çünkü insanın kontrolü dışındadır.

<sup>618</sup> Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'Aklı's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.), 2/141.

<sup>619</sup> Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh*, 2/341.

## SONUÇ

Muhammad Quraish Shihab, Endonezya’da İslami ilimlerin çeşitli alanlarında ve özellikle tefsir alanında uzmanlığı olan tanınmış bir şahsiyettir. Şâfiî mezhebine bağlı olup ehl-i sünnet ve’l-cemâat anlayışını benimsemektedir. Bununla birlikte tefsirinde, Kur’an ayetlerini yorumlarken âlimlerin ve genel bilim uzmanlarının çeşitli görüşlerini de sıkça ele almış ve bazen uygun görmediği görüşleri de eleştirir. *Tafsîr al-Mishbâh*, Endonezya dilinde kolay anlaşılır ifadeler kullanılarak yazılmıştır ve ayrıca bazen anlaşılması kolay açıklayıcı örnekler kullanır, böylece bu tefsir Endonezya halkı tarafından yaygın olarak okunur.

Müşkil meselesi, Kur’ân âyetlerinde birbirinden farklı gibi görünen bilgilerin bulunduğu bir, iki veya daha fazla âyetin varlığından kaynaklanır, bu nedenle bu âyetler arasında (bazen tek âyette de) çelişki olduğu izlenimi oluşur. Ancak bu âyetler daha dikkatli bir şekilde incelendiğinde, bu âyetler arasında bir çelişki olmadığı açıkça görülecektir. Bu konuda Kur’ân, bazı âyetlerinde Kur’ân’daki âyetler arasında çelişki olmadığını açıklamaktadır. Kur’ân’ın, âyetleri arasında çelişki olmadığına dair açıklaması, Nisâ Sûresi’nin 82. âyeti, Fussilet Sûresi’nin 42. âyeti, Kehf Sûresi’nin 1. âyeti, Zümer Sûresi’nin 28. âyetinde bildirilmiştir.

Genel olarak bakıldığında, bir âyetin müşkil olarak sınıflandırılması, âyetlerin lafzî açıdan belirsiz olmasına dayanır, ancak akli delil kullanarak onun anlamı anlaşılabilir. Eğer âyetin anlamı naklî delil kullanılarak anlaşılabilirse o zaman bu konu, mücmel âyetlerin konusu olarak sınıflandırılır. Eğer âyetlerin anlamı hem akli hem de naklî delil kullanılarak anlaşılamiyorsa, o zaman bu konu müteşâbih âyetlerin konusu olarak sınıflandırılır. Ancak eğer âyetler, lafız dışındaki açılardan belirsiz görünüyorsa o zaman bu âyetler hafî âyetlerin konusu olarak sınıflandırılır.

Tezimin üçüncü bölümünde yapılan açıklamalardan anlaşılacağı gibi, Quraish Shihab’ın *Tafsîr al-Mishbâh*’ının bir *edebî ictimâî* tefsir olmasına rağmen, birçok müşkil âyeti ve bu âyetlere yönelik çözüm açıklamalarını da ele aldığı görülmektedir. Quraish Shihab’ın müşkil âyetleri yorumlaması genellikle diğer müfessirlerin yorumlamalarıyla aynıdır. Müşkil âyetlerin çözümü konusunda, Quraish Shihab’ın 2 çözüm yöntemi kullandığını sonucuna varılabilir; cem metodu ve nesh metodu. Cem metodu, müşkil âyetlerin çözümü için sıkça kullanılan bir metottur ve Quraish Shihab,

Allah'ın zat ve sıfatları, kıyamet, yaratılış, Peygamberlik ve fıkhi gibi çeşitli konulardaki müşkil âyetleri çözmeye bu yöntemi kullanmıştır. Öte yandan, nesh metodu, Quraish Shihab'ın sadece fıkhi konuda, özellikle de zina cezası konusunda kullandığı bir çözüm yöntemidir. Ancak, Quraish Shihab, zina cezası konusundaki müşkil âyeti çözmeye nesh kullanımını, bu görüşü benimseyen bazı âlimlere dayandırdığını belirtmektedir. Diğer taraftan, nesh teorisini reddeden âlimler, zina cezası meselesini çözmeye cem' metodu kullanmaktadırlar. Bu nedenle, zina cezası meselesinin çözümü için bazı âlimlerin görüşlerine dayanarak hem nesh metodu hem de cem' metodu olmak üzere iki farklı yöntem bulunmaktadır.

Müşkil âyetlerin yorumunu anlamayı kolaylaştırmak için, Quraish Shihab tefsirinde bazen genel okuyucular tarafından kolayca anlaşılabilen mantıklı örnekler kullanmaktadır. Quraish Shihab'ın müşkil âyetleri anlamayı kolaylaştırmak için mantıklı örnekler kullandığına dair bir örnek, Necm Sûresi 32. âyette geçen “هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ” ifadesini tefsir ederken ortaya çıkar. “هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ” ifadesinin anlamını açıklarken, Quraish Shihab, bu ifadeyi şöyle örneklendirmekte: öğrencinin geçemeyeceğini bilen bir öğretmenin, öğrencinin geçemeyeceğini gerçek hayatta kanıtlamak için onu test etmesi ve öğrencinin dersi geçemediği sonucunun ortaya çıkması gibidir. Bu sayede diğer öğrenciler de arkadaşlarının başarısızlığını net bir şekilde görebilirler. Bu tür örnekler, tefsir okuyucularının âyetin anlamını anlamalarına yardımcı olacaktır.

Müşkil âyetleri anlama konusunda, Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ında birkaç referans kullanmıştır. Kullandığı referanslar şunlardır: Birinci referans hadis görüşleridir, ikinci referans müfessirlerin görüşleridir (örneğin, İbn İshâk, İmam Mâlik, Taberî, Sa'lebî, Zemahşerî, Râzî, Bikâî, Seyyid Kütüb, İbn Âşûr, Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, el-Cemal gibidir), üçüncü referans kelam âlimlerinin görüşleridir (örneğin, ehl-i sünnet ve'l-cemâat âlimlerin görüşleri, ve Mu'tezile görüşleri gibidir) ve dördüncü referans bilim uzmanlarının görüşleridir (Zağlûl Neccâr'ın görüşü gibidir). Quraish Shihab'ın alıntıladığı bu görüşler, âyetlerin yorumunu desteklemek ve güçlendirmek için temel olarak kullanılmaktadır. Ayrıca, bazen Quraish Shihab, alıntıladığı görüşleri ve bunların gerekçelerini eleştirmekte ve açıklamaktadır. Eleştirdiği görüşlerden bir örnek, Zemahşerî'nin görüşüdür. Örneğin, Zemahşerî'ye göre, Nisâ Sûresi'nin âyetleri Nûr Sûresi'nden sonra indiği için, zina yapan kişi kamçılandıktan sonra evde hapsedilecek ve kadın ya evlenene kadar ya da erkek tevbe edene kadar orada

kalacaktır. Quraish Shihab'ın bu görüşe yönelik eleştirisi, çoğu âlimin bu âyetlerin Nur Sûresi'nden önce indiği görüşüne dayanmaktadır.

Quraish Shihab'ın *Tafsîr al-Mishbâh*'ı, hem klasik hem de modern âlimlerin görüşlerini içeren, aynı zamanda çağdaş bilim uzmanlarının kaynaklarına başvuran bir tefsir eseridir. Bu nedenle, hem müşkil âyetleri açıklarken hem de diğer âyetlerini yorumlarken, Quraish Shihab çeşitli âlimlerin görüşlerini bir araya getirmekte ve modern bilimle ilgili kaynakları kullanmaktadır. Ayrıca, Quraish Shihab'ın, Kur'ân âyetlerini yorumlarken basit ve kolayca anlaşılabilir bir dil kullanmayı tercih ettiği ve zaman zaman mantıklı örneklemeler yaptığı görülmektedir. Bu yaklaşım, okuyucuların müşkil âyetlerin ve genel olarak Kur'ân âyetlerinin anlamını kolayca kavramalarına yardımcı olmaktadır. Bu nedenle, bu tefsirin akademisyenler ve genel halk tarafından okunması tavsiye edilir.

## KAYNAKÇA

- Adhari, Iendy Zelviean vd. *Kumpulan Teori Penafsiran al-Qur'an – al-Hadis dan Teori Ekonomi Islam Menurut Para Ahli*. Bandung: Widina Bhakti Persada, 2021.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Aẓîm ve's-Seb'î'l-Meşânî*. thk. Ali Abdalbârî Atıyye. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Amir, Mafri - Kaltsum, Lilik Umm. *Literatur Tafsir Indonesia*. Tangsel: Mazhab Ciputa, 2013.
- Anwar, Hamdani. “Telaah Kritis Terhadap Tafsir al-Misbah Karya M. Quraish Shihab”. *Mimbar Agama & Budaya* xix/2 (2002).
- Anwar, Mauluddin vd. *Cahaya, Cinta, dan Canda M. Quraish Shihab*. Jakarta: Lentera Hati, 2015.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed. *Haşiyetü'l-Bacuri Tahkikü'l-Makam ala Kifâyeti'l-'Avam fî İlmi'l-Kelam*. thk. Ahmed el-Mazidi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.
- Badrul, Ubedillah. *Sistem Politik Indonesia, Kritik dan Solusi System Politik Efektif*. Jakarta: Bumi Aksara, 2016.
- Baidan, Nashruddin. *Metodelogi Penafsiran al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Ba'lı, Muhammed b. Ebi'l-Feth b. Ebi'l-Fadl. *el-Maṭla' 'alâ Elfâzi'l-Muḵni'*. thk. Muhammed el- Arnâvut - Yasin Mahmed el-Hatîb. Cidde: Mektebetü's-Süvâdî li't-Tevzî, 1423.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-Arifin: Esmâü'l-Müellifin ve Asaru'l-Musannifin*. Beyrut: Müessese Târîhu'l-'Arabî, tt.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*. Riyâd: Dâru Taybe, 1992.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Suver*. Kahire: Darü'l-Kitabi'l-İslami, ts.
- Buga, Muştafâ Dîb - Mistû, Muhyiddin Dîb. *el-Vadih fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâr Kelimetü't-Tayyib, 1998.
- Ceremî, İbrâhîm Muhammed. *Mu'cem 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dımask: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Miñşavî. Kahire: Daru'l-Fadile, 2004.

- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Ṭabaḳātü'l-Müfessirîn*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. *el-Hidâye ilâ Bulûġi'n-Nihâye*. Şârîka: Külliyyatü'd-Dirâsati'l-Ulyâ ve Bahsi'l-İlmî, 2008.
- Ebû Hayyân, Alî b. Yusuf b. Hayyân Esîrüddîn. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ fi't-Tefsîr*. thk. Muhammed Cemîl Sıdkî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.
- Ebü Şehbe, Muhammed Muhammed. *el-Medhal li Diraseti'l-Kur'âni'l-Kerim*. Riyad: Dâru'l-Livâ, 1987.
- Ebü Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Usûlü'l-Fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed el-'Îmâdî. *Îrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-'i'l-Arabî, ts.
- Elbâni, Muhammed Nasîrüddîn. *Silsiletü'l-Ehadisi's-Sahîha*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1995
- el-Mecmu'u'l-Melikîyyî Libuhûsi'l-Hazaratil İslamiyye. *el-Fehras Şâmîle li't-Turas*. Amman:el-Mecmau'l-Melikî, 1989.
- Endülisî, Ebi Abdullah b. Şüreyh. *el-Kâfi fi Kıraati's-Seb'a*. Beyrut: Daru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 2000.
- Faisan, Ebû Suud b. Abdullah. *İhtilâfu'l-Müfessirin Esbâbüh ve Esârüh*. Riyad: Daru Eşbiyaye, 1997.
- Fârâbî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcü'l- Luġa ve Sihâhu'l-Arabiyyeti*. thk. Ahmet Abdulġafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- Federsipel, Howard M. *Kajian al-Qur'an di Indonesia dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*. çev. Tajul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.
- Fermâvî, Abdulhayy. *el-Bidâye fi't-Tefsîri'l-Mevzû'î*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâiru Zevi't-Temyîz fi Letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Muhammed 'Alî en-Neccâr. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Ṭâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ*. thk. Muhammed Nuaym el-Arkasûsî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005.
- Garwan, Muh. Sakti. *3 Terminologi Pemimpin Menurut M. Quraish Shihab*. Bogor: Guepedia, 2021.
- Ghafur, Saiful Amin. *Profil Para Mufassir al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideology*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Hakkı, Muhammed Safâ Şeyh İbrâhim. *Ulûmü'l-Kur'ân Min Hilal Mukaddimeti't-Tefâsir*. Beyrut: Müessesü'r-Risâle, 2004.
- Hallâf, Abdül Vehhâb. *İlm Usûlü'l-Fıkh ve Hulâsa et-Teşri'il-İslami*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1996.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlm Usûli'l-Fıkh*. Kâhire: Mektebetü'd-de've İslâmiye, 1942.
- Hamed, Ganim Kadduri el-Muhadarat fi 'Ulumi'l-Kur'ân. Amman: Daru'l-İmare, 2003.
- Hâzin, İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-Te'vîl fi Me'âni't-Tenzîl*. thk. Muhammed 'Alî Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Haimi, Saleh Muhammed. *Fihrist Mahtutat Dari-l-Kutub ez-Zahiriyye*. Dimaşk: Mecme'i'l-Luğati'l-Arabiyye, 1984.
- Hallî, Muhammed Alî Hasan. *el-Müteşâbih minel Kur'ân - Tefsîru'l-Âyâti'l-Ġâmûda*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Hefnâvî, Muhammed İbrâhîm Muhammed. *et-Te'âruz ve't-Tercih inde'l-Usûliyyîn ve Eserühümâ fi'l-Fıkhil-İslâmî*. Riyad: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Hefnâvî, Muhammed İbrâhîm. *Dirasât Usûliyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebe el-İşâ'u Feniyye, 2002.
- Hüseyin bin Ali bin Hüseyin el-Harbi. *Kavaidü't-Tercih inde'l-Müfessirin: Dirase Nazariyye Tatbikiye*. Riyad: Daru'l-Kasım, 1996.
- Iqbal, Muhammad. "Metode Penafsiran al-Qur'an M. Quraish Shihab". *Jurnal Tsaqafah* 6/2 (Kasım 2010), 248-270. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v6i2.120>
- Iqbal, Muhammad - Nasution, Amin Husein. *Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Kencana, 2017.
- İbn Akîle, Cemâleddîn Muhammed el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Şârîka: Merkezu'l-Buḥûş ve'd-Diraset bi'ş-Şârîka, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muḥarrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdusselam b. Abduşafîi Muhammed. Beyrut: Dar'ul-Kutub'il-İlmiyye, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Esad Muhammed Tayyip. Suudi Arabistan: Mektebetü'n-Nezzâr, 2003.

- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cem Meķâyîsi'l-Luĝa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe, Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *Te'vil Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrâhîm Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fađl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1919.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec. *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru İbni'l-Cevzi, 2002.
- İbnü'n-Nedîm Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbrâhîm, Mustafâ, vd. *el-Mu'cemu'l-Vasît*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûki'd-Duveliyye, 2004.
- İsmâil, Ebyârî İbrâhîm. *el-Mevsûatü'l-Kur'âniyye*. Kahire: Muessesetu Sicil el-Arab, 1405.
- İsmail, Muhammed Bekir. *Dirâse fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Menâre, 1419.
- İsmâil b. 'Abbâd. *el-Muĥîţ fî'l-Luĝa*. thk. Muhammed Hasan Ali Yâsin. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- Ishak, Ali Şevah, *Mu'cem Musannifât el-Kur'ân el-Kerîm*, Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1984.
- Junaidi, M. Mahbub. *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*. Solo: CV. Angkasa Solo, 2001.
- Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Kâtib. *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turas-u'l-Arabî, 1941.
- Kattân, Mennâ Halîl. *Mebâhiş fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-Müellifin: Teracimu Musannifiyyi'l-Kütübi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Kıftî, Cemaleddin Ebû'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nühât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikr el-Arabî, 1986.
- Kirmânî, Mahmûb b. Hamza. *Ĝarâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vil*. thk. Şemran Serkal Yunus el-Aceli. Beyrut: Muessetu 'Ulûmi'l-Kur'ân, ts.



- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ḳuṭub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'ş-Şuruk, 2003.
- Mansûrî, Abdullâh b. Muhammed. *Müşkilü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 2005.
- Masduki, Mahfudz. *Tafsîr al-Mishbâh M. Quraish Shihab: Kajian Atas Amsal al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilat Ehli's-Sünne*. thk. Mecdi Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ma'bed, Muhammed Ahmed Mahbud, Muhammed Ahmed. *Nefahât min 'Ulûmi'l-Kur'ân 'alâ Ṭarîqati's-Suâl ve'l-Cevâb*. Medine: Mektebe Teybe, 1986.
- Mârâgûsî, Ebû Cum'a Saîd b. Mesud. *Kenzül Muttalib 'alâ Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. Bilal Muhammed Celal Osman. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Merâgî, Muhammed b. Mustafâ b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Merâgî*. Kahire: Mustafa el-Babi'l Halebî ve Evladihi, 1946.
- Misto, Muhyiddin - Boğa, Mustafa Dib, *Vâdih fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Darul Kelimit Tayyib, 1998.
- Muhaimin vd. *Kawasan Dan Wawasan Studi Islam*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Mustafa. M. *Quraish Shihab Membumikan Kalam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Mutayrî, Abdülmuhsin b. Zeben. *De'âve't-Ṭâ'inîn fil-Kur'âni'l-Kerîm fî'l-Ḳarni'r-Râbi 'Aşeri'l-Hicrî ver-Redd 'Aleyhâ*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2006.
- Mükrin, Ahmed b. Abdülazîz b. *el-Aḥâdişu'l-Muşkileti'l-Vâride fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevziyye, 2009.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (öl. 261/875). *Sahih-i Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. 1 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nadlirun. *Mengenal Lebih Dekat Demokrasi Indonesia*. Jawa Timur: Balai Pustaka, 2012.
- Nebhan, Muhammed Faruk. *Medhal li't-Teşri'i'l-İslam*. Beyrut: Dâru'l-Kelâm, 1981.
- Neccar, Zağlul, *Min Âyeti'l-İ'câzi'l-İlmî fî'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Mektebetu'ş-Şurûki'd-Duveliyye, 2008.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İ'rabül Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2008.

- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Seyit zekariyye. Suûdî Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2013.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *et-Takrîb ve't-Teysîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-Arabî, 1985.
- Nisâbûrî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec. *Garaibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkan*. Beyrut: Dâru'l Kutûbul İlmiyye, 1996.
- Nur, Afrizal. *Tafsir al-Misbah dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsir M. Quraish Shihab*. Jakarta Timur: Pustaka al-Kautsar, 2018.
- Nurdin, Nasrullah. *Generasi Emas Santri Zaman Now*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2019.
- Pratama, Rinaldo Adi - Perdana, Yusuf. *Sejarah Indonesia Masa Orde Baru Hingga Reformasi*. Jawa Tengah: Lakeisha, 2019.
- Rahman, Abd. *Pemahaman Praktis Ulumul Qur'an*. Jakarta: CV Kaaffah Learning Center, 2021.
- Râgîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. *el-Müfredât fî Ġarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1998.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtîhu'l-Ġayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrasi'l-Arabî, 2000.
- Reşvânî, Samir Abdurrahmân. *Menhecü't-Tefsiri'l-Mevzû'î li'l-Kur'âni'l-Kerim: Dirase ve. Nakdiyye*. Halep: Dâru'l Mültekâ, 2009.
- Rizal, Agus. *al-Qur'an dan Prinsip Ketatanegaraan, Studi Kisah Nabi Sulaiman AS*. Banda Aceh: Lembaga Studi Agama dan Masyarakat Aceh, 2022.
- Rûmî, Fehd Abdurrahman b. Süleyman . *Buhûs fî Usûli't-Tefsîr ve Menâhicîhi*. Riyâd: Mektebetü't-Tevbe, 1419.
- Saeed, Abdullah (ed.). *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*. London: Oxford University Press, 2005.
- Sâfir. *Dâ'ire Sâfir li-Ma'ârif İslâmiyye Mevsu'at el-Harf b-c*. Riyad: Şirket Safire, 1998.
- Said, Hasani Ahmad. *Diskursus Munasabah al-Qur'an Kajian atas Tafsîr al-Mishbâh*. Jakarta: Amzah, 2015.
- Saifuddin - Wardani. *Tafsir Nusantara Analisis Isu-Isu Gender Dalam al-Misbah Karya M. Quraish Shihab dan Tarjuman al-Mustafid karya 'Abd al-Ra'uf Singkel*. Yogyakarta: LKiS, 2017.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*. thk. el-İmam Ebû Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002.

- Sâlih, Muhammed Edip. *Tefsiru 'n-Nusûs fi 'l-Fıkhı 'l İslâmi*. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1993.
- Sebt, Hâlid b. Osman. *Kavâidü 't-Tefsîr Cem'an ve Dirâseten*. Mısır: Dâru İbn 'Affân, 1997
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed B. Abdurrahman. *Şerh et-Taḳrîb ve 't-Teyssîr*. Amman: Daru Asriye, 2008.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys. *Baḥru 'l- 'Ulûm*. Beyrut: Dar'ul- Kutub'il-İlmiyye, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl. *Usûlu 's-Serahsî*. Beyrut: Darü'l-Mârifet, ts.
- Sezgin, Fuad. *Tarihu 't-Türasi 'l- 'Arabî*. Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1991.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2019.
- Shihab, M. Quraish. *Lentera al-Qur'an: Kisah dan Hikmah Kehidupan*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal Dalam Islam*. Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- Shihab, M. Quraish. *M. Quraish Shihab Menjawab 1001 Soal Keislaman yang Patut Anda Ketahui*. Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Menyingkap Tabir Ilahi, Asma al-Husna dalam Perspektif al-Qur'an. Cakarta*. Jakarta: Lentera Hati, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar (Karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha)*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Shihab, M. Quraish. *Sunni Syi'ah Bergandengan Tangan, Mungkinkah? Kajian atas Konsep Ajaran dan Pemikiran*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsîr al-Mishbâh*. Tangerang: Lentera Hati, 2002.
- Sirry, Mun'im. *New Trends in Qur'anic Studies: Text, Context, and Interpretation*. Georgia: Lockwood Press, 2019.
- Suleimi, Ferid Abdulaziz. *el-Hilâfu 't-Tesrîf ve Esâruhu 'd-Delâli fi 'l-Kurân el-Kerîm*. Riyad: Dâru İbn el-Cevzî, 1427
- Subhî Sâlih b. İbrâhîm. *Mebâhis fi 'Ulûmi 'l-Kur'ân*. Beyrut: Darül-İlm lil-Melâyîn, 1986.

- Süyûtî, Ebu'l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî fi Usûli'l-Hadîs*. thk. Ebû Kuteybe Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru'l Taybe, ts.
- Süyûtî, Ebu'l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *et-Taħbîr fi 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Süyûtî, Ebu'l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sur*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebu'l-Fađl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Şâşî, Nizâmuddîn Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabî, ts.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's Şa'râvî*. Mısır: Meţâbi'u Aħbârî'l-Yevm, 1991.
- Şeltût, Mahmûd. *el-İslâm: Akîde ve Şeri'a*. Mısır: Dâru's-Şuruk, 2001.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Advâ'u'l-Beyân fi İdâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr'ul-Fikr, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîl Âyi'l-Kurân*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve İslamiyye, 2001.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tefsîru'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Suudi: Dâr İbni'l-Cevziyye, 2002.
- Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *el-Vasît fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Lubnan: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1415.
- Wartini, Atik. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11/1 (Haziran 2014), 109-126. <https://doi.org/10.24239/jsi.v11i1.343.109-126>
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmuatun mine'l-Muhakkıkın. Kahire: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l Kur'ân ve İ'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. Kahire: Mektebe Vehbe, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an Hakaiki Gavamizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud vd. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l Ubeykan, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *Esâsu'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Savd. Lubnan: Dâru'l-Kutub'il-İlmiyye, 1998.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru't-Turas, 1984.

Zerzur, Adnan Muhammed. *Ulûmü'l-Kur'ân ve İ'cazuh ve Tarih Tevsikih*. Ürdün: Dâru'l-A'lâm, 2005.

Zeydân, Abdülkerim. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.

Zuhaylî, Muhamed Muştafâ. *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhil-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Heyr, 2006.

Zuhaylî, Vehbe b. Muştafâ. *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1986.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2010.



M. Quraish Shihab

# TAFSÎR AL-MISHBÂH

Surah al-Fâtihah  
Surah al-Baqarah

1  
volume

Pesan, Kesan, dan  
Keserasian al-Qur'an