

## Tefsir Tarihinde Özgünlüğün Adı: Ebû Muslim el-İsfahânî

MUSTAFA ÖZTÜRK  
DR., O.M.Ü. İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
ozturk65@yahoo.com

### Özet

Bu makale, Mutezileye mensup bir müfessir olan Ebû Muslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) son derece özgün Kur'an yorumlarından bazı örnekler içermektedir. Tefsir tarihinde genellikle "Kur'an'da neshin varlığını reddeden âlim" olarak tanınan İsfahânî, oldukça erken bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, günümüzde dahi son derece orijinal kabul edilebilecek türden yorumlar üretmiştir. İşte bu çalışma, İslam ilim ve kültür geleneğinde hak ettiği övgüye mazhar olamamış çok büyük bir Kur'an âlimine ödenmesi gereken bir vefa borcumuz olduğu düşüncesiyle kaleme alınmıştır.

### anahtar kelimeler

Ebû Muslim el-İsfahânî, *Câmi'u't-te'vîl*, Mutezile, Müfessir, Nesh Teorisi

### Giriş

Başlıkta yer alan 'özgünlük' sözcüğü, İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) tâbiîn Bulemasına atfen söylediği belirtilen, "Onlar adamsa biz de adamız"<sup>1</sup> şeklindeki mânidar sözde ifadesini bulan bir zihniyete işaret etmektedir. Doğrusu, İslam tefsir tarihinde İmam Ebû Hanîfe'nin, "Biz de adamız" ifadesinde ima edilen adamların çok fazla olduğu söylenemez. Bu tarihsel olguyu mevcut İslam tefsir li-

<sup>1</sup> Bu sözün öncesi ve muhtelif varyantları için bkz. el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkıbu'l-İmâmi'l-a'zam ebi hanîfe*, Haydarâbâd 1321, I. 74-78; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilberr, *el-İntikâ fi fezâilî's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ*, Beyrut t.y., s. 143-144.

teratürü üzerinden tahlil edecek olursak, özellikle Sünni müfessirlerin, Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde kendi anladıklarından ziyade, geçmiştekilerin ne anladıklarını –çoğu zaman yorumsuz bir şekilde– aktarmaya çalıştıklarına tanık olunur. Kısaca, “Selefin sözünün üstüne söz söylenmez” şeklinde özetlenebilecek bir anlayışı yansıtan bu tutum, tarihsel süreçte, bir yandan Kur'an tefsirinde daha önce söylenenlere muhalif bir şey söylemenin neredeyse tahrifle eşdeğer bir anlam kazanmasına, diğer yandan da bilhassa Sünni gelenekte büyük ölçüde birbirinin tekrarı olan yüzlerce tefsir yazılmasına sebep olmuştur.

Bu tarihsel gerçeği yine mevcut literatür üzerinden somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, yaşadığı döneme kadar şifahi ve kitabi olarak aktarılagelen tefsir rivayetlerinin büyük bir kısmını derleyip mevcut rivayetler arasında tercihte bulunmuş olmasından ötürü, İslam tefsir tarihinde çok ayrı bir yeri olan Taberî'nin (ö. 310/922) *Câmi'u'l-beyân* adlı tefsirini gözden geçiren bir araştırmacının, aynı rivayet malzemesinin biraz eksik ve fazlasıyla İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Beğavî (ö.516/1122) ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) tefsirlerinde de kayıtlı olduğunu görmemesi imkânsızdır. Keza, Beğavî ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) tefsirlerini inceleyen bir kimse, muhtelif kütüphanelerdeki onlarca yazma nüshasından Osmanlı uleması arasında en fazla rağbet gören klasik tefsirlerden biri olduğu anlaşılan Muvaffakuddîn el-Kevâşî'nin (ö. 680/1281) *et-Telhîs* adlı muhtasar tefsirinin büyük ölçüde anılan iki müfessirin tefsirlerinden iktibas edilmiş görüş, yorum ve rivayetlerden oluştuğunu fark etmekte gecikmez. Yine Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) ansiklopedik tefsirini tarayan bir araştırmacının, dirayet tefsiri olarak kategorize edilen diğer eserlerde farklı görüş ve yorumlar araması, tabir caizse nafi bir çabadır. Netice itibarıyla, bin yılı aşkın İslam tefsir tarihinde eser veren yüzlerce, hatta binlerce müfessir arasında –klasik dönemlerde yetişen Ferrâ' (ö. 207/822), Ebû Ubeyde (ö. 210/825), Taberî, Zemahşerî, Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1025) ve Fahreddîn er-Râzî ile, son devirde yaşayan Reşid Rızâ, Tâhîr b. Aşûr ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi bazı müfessirler hariç tutulmak kaydıyla–, özgün ve orijinal niteliğine hak kazanacak çok fazla isimden söz etmek zordur.

Bununla birlikte, her müfessiri diğerinden farklı kılan birtakım mümeyyiz vasıflara sahip olduğunu inkâr etmek, kuşkusuz büyük bir haksızlıktır. Ancak, herhangi bir müfessirin diğerlerinden farklı birkaç özelliğe sahip olması, total anlamda bir özgünlük ve orijinallik vasfıyla anılmasını gerektirmez. Bu iddiamızı çok somut bir örnekle açılmayacak olursak, mesela, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının son derece özgün ve orijinal bir tefsir olduğu müselleme iken, özellikle Osmanlı uleması arasında çok fazla rağbet gören ve tamamı yahut belli bölümleri üzerinde yüzlerce şerh, haşiye ve ta'lik çalışması yapılan Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1288) *Envâru't-tenzîlî* ile Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârik* tefsirinin mezkur nitelikleri haiz olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kuşkusuz, bizim bu yargımız, adı geçen iki tefsirin ilmî değerden yoksun olduklarını değil, *el-Keş-*

şâf'ın âdeta muhtasar Sünni versiyonu hüviyetinde olmaları hasebiyle orijinallik vasfını taşımadıklarını ifade etmektedir.

Sünni tefsir literatürünün özgün ve orijinal eser bakımından çok zengin olmadığına ilişkin en çarpıcı göstergelerden biri de, İbn Teymiyye (ö. 728/1327) tarafından, "Bu, mükemmel fesahatinden dolayı pek çok bid'atin hak ve hakikat kisvesinde takdim edildiği bir tefsirdir," şeklinde nitelenen<sup>2</sup> ve "Bu fakir kulunu onun [Zemahşerî] hakkından gelmeye ehil kılan Allah'a hamdolsun" (*el-ḥamdulillāhille-zî ehhele 'abîdehu'l-fakîra ile't-teverruki 'aleyh*) diye hamd ü senâda bulunan Maliki fıkıhçısı İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) kaleme aldığı *el-İntisâf* adlı panzehiriyle birlikte neşredilmesi, âdeta bir gelenek hâline gelen Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının geçmişten bugüne hemen hemen tüm müfessirlerin şu veya bu maksatla başvurdukları temel eser olma özelliğini hâlen muhafaza ediyor olmasıdır.

Bu noktada, özellikle Kur'an araştırmacıları için bigâne kalınması kesinlikle mümkün olmayan böyle bir eserin niçin bir Sünni âlimin değil de, Mutezili düşünceye sahip bir müfessirin kaleminden çıktığı sorusu son derece manidardır. Bu sorunun ilk kısmına verilecek cevap bağlamında, icihad kapısının kapandığına ilişkin genel kabulden Sünni gelenekteki selef kültüne kadar pek çok faktörden söz edilebilir. Sorunun ikinci kısmının cevabını ise, öncelikle Mutezili düşünce sistemindeki Kur'an tasavvurunda aramak gerekir. Bilindiği gibi, Mutezili düşünce de Kur'an, Allah'ın mümkün bir tarihte, beşerî bir dilin sınırları ve kalıpları içinde konuşmasıyla vücut bulmuş hâdis bir kelimedir. Bu itibarla, Allah'ın insanlık tarihinin belli bir döneminde dilsel-sözel bir metin olarak somutlaşan kelamını anlama ve yorumlama faaliyetinde öncelikle ve özellikle Arap dilinin tüm imkânlarını sonuna kadar kullanmak ve bu süreçte, ilahi adaletin muktezasınca yapıp ettiği tüm fiillerin gerçek öznesi olan insanın akli yetilerine güvenmek ve onu Allah'ın kelamını anlama çabasında olabildiğince etkin ve işlevsel kılmak gerekir.

İşbu makale, Kur'an'ı aklın ve Arap dilinin sunduğu imkânlar çerçevesinde anlaşılması gereken bir nass-ı lügavi olarak gören Mutezili düşünceye mensup bir müfessiri tanıtmayı amaçlamaktadır. Daha doğrusu bu makale, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde kayıtlı olan son derece özgün yorumlarından hareketle İslam tefsir tarihindeki en büyük birkaç müfessirden biri olduğu kanaatine vardığımız Mutezili müfessir Ebû Muslim el-İsfahânî'nin, Kur'an ve yorum anlayışını, "Kur'an'ın Mutezili Yorumu ve Ebû Muslim el-İsfahânî" isimli bir kitapta sistematik bir şekilde ortaya koyma projemizin ilk aşaması sayılabilir. Takdir edileceği üzere, bir makalenin mahud sınırları içinde herhangi bir müfessirin tüm görüşlerini aktarmak imkânsızdır. Bu sebeple makalede okuyucunun zihninde İsfahânî hakkında yeterli bir fikir oluşmasını temin edeceğimizi düşündüğümüz birkaç yorum örneğiyle iktifa edilecektir.

<sup>2</sup> Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *Muḥaddimetu't-tefsir*, [Mecmū'u fetāvā içinde], neşr. Abdurrahmân b. Muhammed, Riyâd 1398, XIII. 358-359.

### *Ebû Muslim el-İsfahânî'nin Hayatı ve Eserleri*

Tabakât kitaplarında hayatı, ailesi ve hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmayan Ebû Muslim (Ebû Seleme ?) Muhammed b. Bahr el-İsfahânî, hicrî 254 (868) yılında doğdu. Kehhâle'nin kelimacı, müfessir, muhaddis, nahivci ve şair olarak nitelendiği İsfahânî, cedelci bir kimliğe sahip olmasının yanında, özellikle tefsir ve Mutezile kelamındaki yetkinliğiyle tanındı. Basra Mutezilesinin ünlü kelimacısı Kâdî Abdulcebbar'ın şitayişle andığı İsfahânî, muhtemelen Abbasi veziri İbnu'l-Cerrâh'ın (ö. 334/946) nezdindeki saygın konumundan ötürü, devlet idaresinde kâtiplik yaptı; hicrî 300 (912) yılında, toprak vergileri ve halifenin mülkleriyle ilgilenen kurumun (*dîvānu'l-ḥarac ve'd-diyâ'*) başına getirildi. Hicrî 321 yılı Şevval ayında (Ekim 933) İsfahan valisi oldu. Aynı yılın zil-kâde ayının ortalarında İsfahan'ı ele geçiren Alî b. Buveyh (Büye) tarafından bu görevden azledildi. Bazı kaynaklarda Şii eğilimli olduğu ileri sürülen İsfahânî, hicrî 322 (934) yılının sonlarına doğru vefat etti.

Hayatı hakkında bilgi veren kimi kaynaklarda, isim benzerliği, Mutezile mezhebine mensubiyet ve tefsire dair eser yazmış olma gibi müştereklikler sebebiyle Ebû Muslim Muhammed b. Alî el-İsfahânî –veya kısaca İbn Mihrebzud– (ö. 459/1067) ile de karıştırılan İsfahânî'nin *Câmi'ü't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* isimli bir tefsirinden söz edilmiş; ancak Kâtib Çelebî (ö. 1067/1656) bu eserin yukarıda zikri geçen İbn Mihrebzud'a ait olabileceğini belirtmiştir. Günümüze ulaşmayan veya şu âna kadar bulunamayan bu eser Şii müfessir Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1068) ve Fahreddîn er-Râzî gibi bazı âlimlerin övgüsüne mazhar olmuştur. Son dönemde Sa'îd el-Ensârî, Fahreddîn Râzî'nin Ebû Muslim el-İsfahânî'den naklettiği görüşleri derlemek suretiyle *Multekatu câmi'ü't-te'vîl li muhkemi't-tenzîl* adlı bir eser meydana getirmiş ve bu eser 1921 yılında Kalkuta'da neşredilmiştir. Ayrıca Seyyid Nasî Şah ve Refî'ullâh da ortak bir çalışmayla Fahreddîn er-Râzî'nin tefsirinde İsfahânî'ye atfedilen görüş ve yorumları derleyip Urducaya tercüme etmiş ve mevcut yorumlara bazı izahlar ekleyerek *Mecmû'a-i tefâsîr-i Ebû Muslim-i İsfahânî* adıyla 1964 yılında Lahor'da yayımlanmışlardır. Diğer taraftan Kâtib Çelebî, hadiste nasih-mensuh konusunda yazılan kitaplar arasında İsfahânî'ye *en-Nâsiḥ ve'l-mensuḥ* adlı bir eser nispet etmiş; ayrıca muhtelif kaynaklarda onun nahve dair bir kitabıyla bütün risalelerini içeren bir başka eserinin daha bulunduğu belirtilmiştir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Hayatı ve eserleri hakkında bkz. Muhammed b. Ebî Ya'kûb İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut t.y., s. 196 Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, Beyrut t.y., XVIII. 35-38; Selâhaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Wiesbaden 1962, II. 244; Ahmed b. Yahyâ İbnu'l-Murtazâ, *Ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, neşr. S. D. Wilzer, Wiesbaden 1961, s. 91; Ebû'l-Hasen el-Kâdî Abdulcebbar, *Fazlu'l-itizâl ve ṭabaḳātu'l-mu'tezile*, Tunus 1974, s. 299; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, Beyrut 1971, V. 89; Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-mufessîrîn*, neşr. M. Alî Ömer, Kahire 1972, II. 106; Celâluddîn es-Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât fi ṭabaḳâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nuhât*, neşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut t.y., I. 59; Kâtib Çelebî, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, neşr. Kilisli Rifat Bilge, Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1971, I. 442, 538; II. 1920;

*Müfessir Kimliği ve Yorumları Hakkında Genel Mülâhazalar*

Ebû Muslim el-İsfahânî, İslam tefsir tarihinde, genellikle, "Kur'an'da neshin varlığının inkâr eden âlim" olarak tanınmıştır. Klasik nesh teorisinin Kur'an'ın korunmuşluğuna halel getirdiğini düşünen İsfahânî,<sup>4</sup> mensuh olduğu ileri sürülen ayetlerde nesh değil, hükmün kapsamını daraltma anlamında tahsis bulunduğu tezini savunmuştur. Fahreddin er-Râzî, onun nesh konusundaki görüşlerini ilgili ayetlerin tefsirinde oldukça detaylı bir şekilde aktarmış ve neshe konu olan bazı ayetlerdeki yorumlarını tercihe şayan bulmuştur.<sup>5</sup>

Son devirde yazılan bazı tefsir usûlü kitaplarında ise, İsfahânî'nin Kur'an'da mecazın varlığını reddeden âlimler arasında yer aldığı belirtilmiştir.<sup>6</sup> Ancak, bu bilgi kesinlikle yanlıştır. Zira, Râzî'nin naklettiği bilgilerden tespit edebildiğimiz kadarıyla İsfahânî 3/Âl-i İmrân, 106. ayette zikri geçen "yüzlerin ağarıp kararması" tabirini mutluluk ve keder; 10/Yûnus, 3. ayette geçen *arş* kelimesini kâinat binasının çatısı; 14/İbrâhîm, 9. ayette geçen "elleri ağızlara götürmek" deyimindeki 'eller' kelimesini, peygamberlerin konuşmak suretiyle izhar ettikleri hüccetler; 21/Enbiyâ, 30. ayetteki *ratk* ve *fetk* (bitiştirme ve ayırma) kelimelerini ise, yaratma ve varlık alanına çıkarma olarak yorumlamıştır. Râzî, onun bu son yorumunu 'güzel bir mecazi anlam' şeklinde nitelemiştir.<sup>7</sup>

İsfahânî'nin yorum tekniğindeki en dikkat çekici husus, ayetlerde izaha muhtaç gördüğü kelime veya tabirleri, Kur'an bütünlüğü içinde başka ayetlerle irtibatlandırmış olmasıdır. Klasik tefsir usûlünde Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri şeklinde tanımlanan bu yöntem, İbn Teymiyye'nin iddia ettiği gibi, Kur'an'ın kendi kendisini açıklaması değil, müfessirin dirayet ve marifetiyle muhtelif ayetler arasında irtibat kurulmasından ibarettir. İsfahânî'nin yorumlarında dikkati çeken ikinci bir husus da, Arapların dilsel örflerindeki çeşitli terim, terkip ve deyimlere çok sık atıfta bulunmuş olmasıdır. Râzî'nin tefsirine yansıyan muhtelif görüş ve yorumlarından rivayet malzemesine pek itibar etmediği anlaşılın İsfahânî, pek çok konuda Mutezilenin Bağdat ekolüne bağlı Ka'biyye fırkasının önderi olan Ebû'l-Kâsım el-Belhî/el-Ka'bî (ö. 319/931) ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Kanaatimizce, bu müştereklik, onun Bağdat Mutezilesine mensup olduğunu ihsas etmektedir.

Âga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânifi's-şî'a*, Beyrut 1983, V. 44-45; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifin*, Beyrut t.y., IX. 97; Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûşu terâcim*, Beyrut 1969, II. 273; Carl Brockelmann, *GAL Supl*, Leiden 1937, I, 334; Lutfullah Cebeci, "İsfahânî, Ebû Müslim", *DİA*, İstanbul 2000, XXII. 509.

<sup>4</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, Dâru ihyâ'i't-turâsi'l-arabî, Beyrut t.y., XXVII. 132 (XIX. 398). Parantez içindeki rakamlar eserin Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç ve Cafer Sadık Doğru'dan oluşan bir komisyon tarafından yapılan Türkçe tercümesindeki (Akçağ Yayınları, Ankara 1988) cilt ve sayfa numarasını göstermektedir.

<sup>5</sup> Bkz. Râzî, *age.*, III. 229-230; V. 103-104; VI. 158-159; XV. 194-195 (III. 306-308; IV. 383-385; V. 315-316; XI. 365-366).

<sup>6</sup> Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 177; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1998, s. 195.

<sup>7</sup> Râzî, *age.*, VIII. 170; XVIII. 13; XIX. 90; XXII.163 (VI. 527; XII. 266-267; XIII. 508-509; XVI. 169).

İsfahânî, Sünnî düşünceye mensup olan Taberî ve İbn Ebî Hâtîm gibi çağdaşlarının büyük ölçüde rivayet ağırlıklı bir tefsir anlayışına sahip oldukları bir zaman diliminde, her fırsatta kendi dirayetini ön plana çıkaran ve tabir caizse, "Öncekilerin yorumları öncekilere; benim yorumum bana aittir," tarzında bir anlayışın mahsulü olan son derece özgün ve orijinal yorumlar üretebilmiştir. Kanaatimizce, bazı ayetlerle (örneğin 4/Nisâ', 15-16. ayetlerle) ilgili yorumlarına, "Bu görüş senden önce hiç kimse tarafından dile getirilmedi," gerekçesiyle itiraz edilmiş olması,<sup>8</sup> onun ne kadar özgün bir müfessir olduğunu göstermeye kâfidir. Nitekim Râzî de bu gerçeği teslim etmiş ve tefsirinde sık sık Mutezileyi eleştirmesine rağmen İsfahânî'yi diğer Mutezili âlimlerden ayrı tutmaya özel bir ihtimam göstermiştir. Pek çok konuda İsfahânî ile aynı görüşü paylaşan Râzî, onun yorumlarını kimi zaman, "en güzel yorum";<sup>9</sup> kimi zaman da, "çoğunluk müfessirlerin aksi yöndeki görüşlerine rağmen bu çok güzel bir görüştür"<sup>10</sup> şeklinde değerlendirmiş; ona itiraz ettiği konularda ise (örneğin 3/Âl-i İmrân, 7. ayetteki muhkem ve müteşabih konusu)<sup>11</sup> incitici bir ifade kullanmaktan özellikle kaçınmış; bilakis onu pek çok yerde dua ve rahmetle anmıştır.<sup>12</sup>

### Kur'an Yorumlarından Örnekler

#### 1. Gayba İman Kavramının Delaleti

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 3. ayette muttakileri (Allah'a kullukta saygıya içkin bir sakinme duygusuna sahip olan inanmış insanları), *ellezîne yu'minûne bi'l-ğayb* ifadesiyle nitelenmiştir. Bu ifade Türkçe meallerde genellikle, "Onlar gayba iman ederler." şeklinde karşılanmıştır.<sup>13</sup> Bunun yanında, "O muttakiler ki gayba (görünmeyen Allah'a) inanırlar"; "O muttakiler ki görünmeyen âleme inanırlar"; "Onlar ki, insan idrakini aşkın olguların varlığına inanırlar"<sup>14</sup> vb. tefsirî tercüme de mevcuttur. İslam literatüründe, duyularla idrak edilemeyen, duyularla idrak edilemediği gibi akılla da bilinmeyen veya akıl ve duyuların

<sup>8</sup> Râzî, *age.*, IX. 231-232 (VII. 420-422).

<sup>9</sup> Mesela bkz. Râzî, *age.*, VII. 13; VII. 197; VIII. 41; VIII. 94; XXIII. 46 (V. 423; VI. 194; VI. 600; VI. 394-395; XVI. 331).

<sup>10</sup> Râzî, *age.*, XXXII. 196 (XXIII. 592).

<sup>11</sup> Râzî, *age.*, VII. 175 (VI. 156).

<sup>12</sup> Râzî, *age.*, III. 217; XV. 54; XII. 167 (III. 283; XI. 148; IX. 344).

<sup>13</sup> Bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1984; Elmalılı Hamdi Yazır, *Kur'an-ı Kerîm ve Meali*, Haz. ve notlandıran: Dücane Cündioğlu, İslamoğlu Yayınları, İstanbul 1993; Ali Bulaç, *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı*, Girişim Yayınları, İstanbul t.y.; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara t.y.; Komisyon, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, TDV Yayınları, Ankara 1993.

<sup>14</sup> Bahaeddin Sağlam, *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Tebliğ Yayınları, İstanbul t.y.; Suat Yıldırım, *Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meali*, İstanbul 1998; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.

yanında bâtnî hislerle de kavranamayan şekilde tanımlanan gayb terimi,<sup>15</sup> müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından, akıl ve duyular yoluyla kavranması mümkün olmayan bir varlık alanına veya kısaca uhrevî âlemin gerçekliğine inanmak biçiminde yorumlanmıştır.<sup>16</sup> Ancak İsfahânî, 'gayb'a genel kabul gören bu yorumdan çok farklı bir anlam yüklemiştir. Gaybın müminlere ait bir sıfat olduğunu söyleyen İsfahânî ayeti şu şekilde anlamlandırmıştır: "Onlar (müminler), Allah'a, insanların içinde iken iman ettikleri gibi yalnız başlarına iken de [gönülden] iman ederler." (*Ennehum yu'minûne billâhi hâle'l-ğaybi kemâ yu'minûne bihi hâle'l-ğudûr*). Dolayısıyla onlar, 2/Bakara 14. ayette atıfta bulunulan münafıklar gibi ikiyüzlü bir tavır takınmazlar.<sup>17</sup>

Gayb lafzının, "[Yusuf dedi ki]: İşte böylece Aziz bilmiş olsun ki, ben onun yokluğunda kendisine ihanet etmedim (*lem ehunhu bi'l-ğayb*); Allah hainlerin hilesini muvaffak kılmaz." mealindeki 12/Yûsuf, 52. ayette de aynı anlamda kullanıldığını belirten İsfahânî'ye göre, "Falan kişi, senin için gıyabında da çok güzel bir arkadaşır" (*ni'me's-şadiķu lek fulânun bi zahri'l-ğayb*) sözü de bu kabildendir.<sup>18</sup>

Diğer taraftan, "Onlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olan [semâvî kitaplara] iman ederler; ahirete de kesin olarak inanırlar." mealindeki 2/Bakara, 4. ayet, gayb kategorisine giren hususlara inanmayı içermektedir. Eğer Allah'ın 3. ayetteki, "Onlar yalnız başlarına iken [de gönülden] inanırlar." sözünden maksat, duyularla algılanamayan bir varlık veya varlık alanına inanmak olsaydı, bu durumda matuf ile matuf aleyhin aynı olması gerekirdi. Halbuki Arapçada böyle bir kullanım makbul değildir. Ayrıca, ilgili ifade, [kognitif anlamda] 'gayba iman' şeklinde yorumlandığı takdirde, bu yorum "insanoğlu gaybı bilir" hükmünü vermeyi gerektirir. Kuşkusuz bu da, Allah'ın, "Gaybın anahtarları onun nezdindedir" (6/En'âm, 59) mealindeki beyanı ile çelişir.

Bütün bunların yanında, gayb kelimesi fiziksel olarak şimdi, şurada hazır bulunması mümkün olan bir varlık için kullanılır. Bu yüzden gaybı Allah'ın zât ve sıfatlarına nispet etmek caiz değildir. Şayet, "Onlar gayba iman ederler" ifadesinden maksat, gayba inanmak olsaydı, o takdirde Allah'ın zâtına ve sıfatlarına iman etmek, bu ayetin kapsamına girmez, dolayısıyla ayetteki anlam sadece ahirete inanma mefhumuyla sınırlı kalırdı. Oysa bunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü imanın en temel rüknü, Allah'ın zâtına ve sıfatlarına inanmaktır. Binaenaleyh, gayb lafzına asli mânânın kapsam dışı kalmasını gerektirecek bir anlam yüklemek yanlıştır.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fi ğaribi'l-kur'an*, İstanbul 1986, s. 552; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtı'l-funûn*, İstanbul 1984, II. 1054.

<sup>16</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'ın te'vili âyi'l-kur'an*, Beyrut 1988, I. 102-103; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'an*, Beyrut 1988, I. 115.

<sup>17</sup> Râzî, *age.*, II. 27 (I. 456). İsfahânî'nin bu yorumuna ilişkin güzel bir değerlendirme için bkz. Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, İstanbul 1993, s. 98-100.

<sup>18</sup> Râzî, *age.*, II. 27 (I. 457).

<sup>19</sup> Râzî, *age.*, II. 27-28 (I. 457). İsfahânî'nin görüşünü her nedense *kîle* (denildi ki) lafzıyla aktarmayı tercih eden Kurtubî (ö. 671/1273) bunun güzel bir görüş olduğunu belirtmiştir. Bkz. Kurtubî, *age.*, I. 115.

## 2. Hz. Âdem'in İskân Edildiği Cennetin Mahiyeti

İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu, 2/Bakara, 35. ayetteki, "Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennette oturun..." ifadesinde geçen 'cennet'in, müminlerin uhrevî hayattaki ebedî ikamet yurtları anlamına gelen *huld* cennetiyle aynı olduğunu düşünmüşlerdir.<sup>20</sup> Buna mukabil Ubey b. Ka'b, İbn Abbâs, Vehb b. Munnebbih ve Sufyân b. Uyeyne gibi bazı sahabe ve tâbiûn âlimleri ile İmam Ebû Hanîfe ve taraftarlarından oluşan azınlık bir grubun ise, söz konusu cennetin yeryüzünde bir bahçe olduğu fikrini benimsedikleri belirtilmiştir.<sup>21</sup> İsfahânî bu konuda -Kâ'bî ile birlikte- azınlığın görüşüne tâbi olmuştur. Ona göre, Âdem'in cennetten çıkarılması, gökten yere inmesini değil, yeryüzünde bir bölgeden başka bir bölgeye göçmesini (intikal) ifade eder. Nitekim, çoğunluk tarafından, "Âdem'in semavi cennetten yeryüzüne inişi/düşüşü" şeklinde anlamlandırılan 'hubûl' fiili, 2. Bakara 61. ayette de bir yerden başka bir yere intikal etmek anlamında kullanılmıştır.

Diğer taraftan, (i) Hz. Âdem'in iskân edilip ardından çıkarıldığı cennet, müminlere vaat edilen mükafat yurdu olsaydı, mutlaka sonsuz olması gerekirdi. Ayrıca Hz. Âdem, *huld* (sonsuzluk) cennetinde iskân edilmiş olsaydı, İblis'in, "Ey Âdem! Sana ebedilik ağacına ve hiç sona ermeyecek bir saltanata ulaşmanın yolunu göstereyim mi?" (20/Tâhâ, 120) şeklindeki ayartmasına kanmaz; yine bu takdirde Allah'ın, İblis'in dilinden aktardığı, "Rabbiniz size şu ağacı, meleklerden veya (cennette) sürekli kalanlardan olursunuz diye yasakladı" (7/A'râf, 20) mealindeki söz de yalan hükmünde olurdu. (ii) *Huld* cennetine girmeye hak kazananların ikametleri, Allah'ın, "Onlar cennetten çıkarılmayacaktır" (15/Hicr, 48) beyanına göre ebedî olacaktır. (iii) İblis, Hz. Âdem'e secde etmekten imtina edince lanetlenmiş ve Allah'ın-gazabından ötürü *huld* cennetine girememiştir. Bu yüzden İblis'in Âdem'le diyalogu, anılan cennette gerçekleşmemiştir. (iv) Ebedî mükafat yurdu olan cennetin nimetleri sona ermez. Çünkü Allah, "Onun yemişleri ve gölgesi süreklidir" (13/Ra'd, 35); "Bahtiyar olanlar, gökler ve yerler durduğu sürece cennette kalacaklardır. Bu [nimetler] bitmez, tükenmez bir lütuftur" (11/Hûd, 108) buyurmuştur. Eğer Âdem'in iskân edildiği cennet, bu ayetlerde tavsif edilen cennet olsaydı, sona ermez, dolayısıyla oradan çıkarılmazdı. Ne var ki Âdem, o cennetten çıkarıldı ve yaşadığı mutluluk ve refah sona erdi. (v) İlk insanın, içinde ebedî kalacağı ve teklife muhatap olmayacağı bir cennette yaratılmış olması Allah'ın hikmetine terstir. Çünkü Allah, buyruklarına uygun davranışlarda bulunan insanlara ait mükafatı, hiçbir iyi davranışta bulunmamış bir insana vermez; dahası, kullarını başıboş bırakmaz. Bilakis ilahi imtihan uyarınca insanları teşvik etmek ve sakındırmak, onlara mükafat vaadinde ve azap tehdidinde bulunmak gerekir. (vi)

<sup>20</sup> Bu görüşle ilgili geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-efrâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire 1971, s. 27-32.

<sup>21</sup> İbnü'l-Kayyım, *age.*, s. 25.



Konuyla ilgili kıssada Allah'ın Âdem'i yeryüzünde yaratıp daha sonra onu semaya yükselttiğine ilişkin bir atf bulunmadığı noktasında hiçbir ihtilaf yoktur. Eğer Allah onu gökyüzüne çıkarmış olsaydı, ilgili ayetlerde öncelikle bunun zikredilmiş olması gerekirdi. Çünkü onun yerden göğe yükseltilmesi, çok büyük bir lütf ve nimettir. Hülâsa, kıssada böyle bir olaydan bahsedilmemesi, "Ey Âdem! Sen ve eşin beraberce cennette oturun" (2/Bakara, 35) ifadesinde zikri geçen cennetin *huld* cennetinden farklı bir yer olmasını gerektirir.<sup>22</sup>

### 3. Şehitlerin Şu Ân Dirî Olup Olmadıkları Meselesi

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 154. ayette şehitler hakkında şöyle buyurmuştur: "Allah yolunda öldürülenlere, 'ölüler' demeyin. Bilakis onlar diridirler; ancak siz bunun farkında değilsiniz"... Yine aynı konuyla ilgili olarak 3/Âl-i İmrân, 169. ayette de şöyle denilmiştir: "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilakis onlar diridirler; Rableri katında nızka mahzar olmaktadır."

Müfessirlerin çoğunluğu bu iki ayetteki "Bilakis onlar diridirler" ifadesini, "Onlar şu ân diridirler" şeklinde yorumlamışlardır. Ancak, İsfahânî -Kâ'bî ile birlikte- aksi görüşü savunmuştur. İsfahânî, ilk ayetin (2/Bakara, 154) Allah yolunda ölen ve öldürülenler hakkında müşriklerin, "Boşu boşuna yok olup gitiler" şeklindeki iddialarına cevap maksadıyla nazil olduğuna işaretle söz konusu ifadenin, "Hayır! Onlar yok olup gitmediler; bilakis diriltileceklerdir" mealinde bir anlam içerdiğini söylemiştir. Buna göre, *ehyâ'un* (diridirler) kelimesi, onların şu ân diri olduklarını değil, gelecekte diriltileceklerini ifade eder. Aynı şekilde, "İyiler muhakkak cennette, kötüler cehennemdedirler" (82/İnfîtâr, 13-14); "Hiç şüphesiz, münafıklar cehennemin en alt tabakasındadırlar" (4/Nisâ', 145); "Biz zalimler için öyle bir cehennem hazırladık ki, onun duvarları kendilerini çepçevre kuşatmıştır" (18/Kehf, 29) ve "İman edip güzel davranışlarda bulunanlar nâim cennetlerindedirler" (22/Hac, 56) gibi Kur'ani beyanlar da şimdiki zamana değil, geleceğe işaret etmektedir. İsfahânî şehitlerle ilgili bu yorumuna, 3/Âl-i İmrân, 169. ayeti delil göstermiş ve bu ayetteki "Allah'ın katında olma" tabirinin mekânsal birlikteliğe değil, cennette oluşa işaret ettiğini, cennete girişin ise kıyametten sonra gerçekleşeceğini belirtmiştir.

Râzî, Mutezilenin kabir hayatını inkâr düşüncesiyle irtibatlandığı bu yorumu tekellüflü (zorlama) bir yorum olarak nitelemiş ve ardından şunu eklemiştir: "İsfahânî'nin bu yorumuna itibar edildiği takdirde, 2/Bakara, 154. ayetin sonundaki 'Ancak siz bunun idrakinde değilsiniz' mealindeki ifadenin hiçbir anlamı kalmaz."<sup>23</sup>

### 4. Hz. İbrahim ve 'Dört Kuş' Misali

Allah Teâlâ, 2/Bakara, 260. ayette Hz. İbrahim'in, "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" talebine karşılık, dört tane kuş yakalamasını, onları ken-

<sup>22</sup> Râzî, *age.*, III. 3 (II. 389-390).

<sup>23</sup> Râzî, *age.*, IV. 145-148 (IV. 75-78).

disine alıştırdıktan sonra her birini bir dağın tepesine bırakmasını; daha sonra onları geri çağırmasını emretmiştir. Bu ayette geçen *şurhunne* (onları kendine alıştır) ifadesi, meallerde genellikle "onları kesip parçala" şeklinde karşılanmıştır.<sup>24</sup> Bu çeviri, klasik tefsirlerde İbn Abbâs, Sa'îd b. Cubeyr, el-Hasen el-Basrî ve Mucâhid gibi sahabe ve tâbiûn âlimlerinden nakledilen bir görüşe dayanmaktadır. Klasik tefsirlerde, adı geçen âlimlerin, *şurhunne* cümlesini, "onları (kuşları) kesip parçala" şeklinde anladıklarına ilişkin rivayetlerin yanı sıra, mezkur cümledeki fiilin esreli okunuşunda (*şurhunne*) kesip parçalamak anlamının bulunduğu da kaydedilmiştir.<sup>25</sup>

İsfahânî, bu görüşe itiraz etmiştir. Ona göre Allah, bu ayette kendisinden ölüleri nasıl dirilttiğini gösterme talebinde bulunan Hz. İbrahim'e, bu gerçeği idrak etmesini sağlayacak hissî bir örnek (*misâl-i mahsus*) sunmuş ve böylece ruhların bedenlere iadesinin Allah için son derece kolay bir iş olduğunu, ona somut bir şekilde göstermiştir. Buna göre ayette anlatılmak istenen husus şudur: "Kuşları kendine alıştır ve onları çağırduğunda çabucak sana gelecek bir duyarlılığa sahip oluncaya kadar bu eğitimi sürdür. Kuşların eğitimini tamamladıktan sonra her birini canlı olarak bir dağın tepesine koy ve sonra onları çağır. Göreceksin ki, onlar çabucak sana geleceklerdir."

İsfahânî, *şurhunne* ifadesinin kuşları kesip parçalamak anlamına gelmediğini şöyle izah etmiştir: "Bu ifade Arap dilinde yaygın olarak 'onları kendine alıştır' anlamında kullanılır. Kaldı ki ayette ilgili kelimenin kesip parçalama anlamı taşıdığına işaret eden hiçbir gösterge yoktur. Bu itibarla, kelimeye delalet dışı bir anlam yüklemek doğru değildir. Eğer *şurhunne* ifadesinde kesip parçalamak anlamı kastedilmiş olsaydı, Allah bu ifadenin ardından *ileyk* (sana-kendine) lafzını zikretmezdi. Çünkü, *şurhunne* ifadesiyle kesme anlamı kastedildiğinde *ilâ* (...e, ...a) harf-i cerri kullanılmaz. Bu noktada, "dört kuş yakala ve onları parçala" (*fe-huz ileyke erbe'aten mine't-tayri fe-şurhunne*) takdirinde bir takdim-tehir bulunduğu ileri sürülebilir; ancak, sebepsiz yere takdim-tehir yapmanın hiçbir anlamı yoktur. Ayrıca, *summe'd'uhunne* (sonra onları çağır) cümlesindeki *hunne* zamiri, kuşların parçalanma değil, bizzat kendilerine racidir. Aynı şekilde, *ye'tineke sa'yen* (çabucak sana gelecekler) cümlesindeki *nun* zamiri de yine kuşlara racidir. Oysa diğer yoruma itibar edildiği takdirde, kuşların değil, onların parçalanının koşup gelecekleri şeklinde bir anlam ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Diğer taraftan Hz. İbrahim'i ikna hususunda kuşların parçalanının onun gözü önünde bir araya getirilip diriltilmesinin, dağların tepesine konulduktan sonra çağırılmasından çok daha müessir olacağı aşikârdır. Kaldı ki, dağların ardından gelen kuşların başka kuşlar olmadıklarını kim garanti edebilir. Özetle, Râzî her ne kadar, "Ebû Muslim'den önceki müfessirlerin tümü bu kuşların Hz. İbrahim tarafından ke-

<sup>24</sup> Bkz. Diyanet, Ateş, Yıldırım, Bulaç.

<sup>25</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, Beyrut t.y., I. 334-335.

<sup>26</sup> Râzî, *age.*, VII. 41 (V. 470-471).

silip parçalandığı konusunda hemfikirdir," kaydını düşmüş olsa da,<sup>27</sup> İsfahânî'nin dilsel argümanlarla temellendirdiği yorum çok daha makul ve mantıklıdır.

##### 5. Havvâ, Âdem'in Kaburgasından mı Yaratıldı?

Allah Teâlâ 4/Nisâ', 1. ayette, "Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan, ondan da eşini yaratan ve bu ikisinden pek çok erkek ve kadın türeten Rabbinizden saygıya içkin bir şekilde sakının" buyurmuştur. Bu ayette geçen *nefs* kelimesinin can, ruh, akıl, insan, şahıs, hayat özü ve bir şeyin kendisi gibi çeşitli anlamları bulunmaktadır. Müfessirlerin ekseriyeti, burada geçen *nefs* kelimesiyle Hz. Âdem'in kastedildiğini düşünmüş ve bu düşünce, ilk kadının (Havvâ) Hz. Âdem'in sol kaburga kemiğinden yaratıldığını bildiren muhtelif rivayetlerin de etkisiyle genel kabul görmüştür.<sup>28</sup> Tevrat kaynaklı olduğunda kuşku bulunmayan bu telakkiye göre, "Allah, Âdem'i yaratınca onu bir süre uyutmuş; sonra onun sol kaburgasındaki bir kemikten Havvâ'yı yaratmıştır. Âdem uyanınca yanı başında Havvâ'yı görmüş ve ona sempati duyup sıcak bir ilişki kurmuştur..."<sup>29</sup>

Kur'an'da açıkça insan türünün yaratıldığını beyan eden muhtelif ayetler<sup>30</sup> göz önüne alındığında, ilgili ayetin Tevrat kaynaklı geleneksel yorumunu kabul etmek pek mümkün değildir. Çünkü bu yorumda, ilk dişi insan (Havvâ), söz konusu ayetlerde insan soyunu kapsayıcı bir ifade olarak kullanılan "topraktan yaratılma" olgusundan istisna edilmekte, dolayısıyla, ilk erkek insandan (Âdem) yaratılmış olmaktadır. Böyle bir istisnanın kabulü ise, kadın-erkek tüm insan soyunun topraktan yaratıldığını bildiren ayetlerdeki genel ifadelerin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır.<sup>31</sup> Buna mukabil, bahis konusu olan ayetteki *nefs* kelimesine, insan soyunun biyolojik temeli olan 'canlı öz' anlamı yüklendiğinde ortaya çok farklı bir yorum çıkmaktadır.

İsfahânî de bu farklı yorumu tercih ederek ayetteki ve *haleka minhâ zevcehâ* cümlesini, "eşini de kendi cinsinden/türünden yarattı" şeklinde anlamlandırmıştır. Ona göre bu ayette geçen *hâ* zamirinin merci olan 'nefs' kelimesi ile 3/Âl-i İmran, 164, 9/Tevbe, 128 ve 16/Nahl, 72. ayetlerde geçen *enfus* kelimelerinin anlam ve kullanımı aynıdır. Mesela, 16/Nahl, 72. ayette, *vallâhu ce'ale lekum min enfusikum ezvâcen* şeklinde bir ifadeye yer verilmiştir. Bu ifade, bazı meallerde, "Allah sizin için kendilerinizden çiftler yaptı" (Çantay); "Allah size kendilerinizden zevceler de verdi" (Elmalılı); "Allah size kendi nefislerinizden eşler yarattı" (Ateş,

<sup>27</sup> Râzî, *age.*, VII. 42 (V. 470-471).

<sup>28</sup> Bu rivayetlerle ilgili geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, kitâbiyât, Ankara 2001, s. 72-75.

<sup>29</sup> Tevrat'ın Tekvin bölümünde (2: 18-23) Havvâ'nın yaratılışı şöyle anlatılmıştır: "Ve RAB Allah dedi: Adamın yalnız olması iyi değildir; kendisine uygun bir yardımcı yapacağım... Ve RAB Allah, adamın üzerine derin bir uyku getirdi, ve o uyudu; ve onun kaburga kemiklerinden birini aldı, ve yerini etle kapadı; ve RAB Allah adamdán aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaptı, ve onu adama getirdi."

<sup>30</sup> Mesela bkz. 23/Mü'minûn 12-14; 35/Fâtır 11; 40/Mü'min 67.

<sup>31</sup> Tuksal, *age.*, s. 69.

Bulaç); "Allah size, kendi benliklerinizden eşler nasip etti" (Öztürk) vb. ifadelerle karşılanmıştır. Türkçe açısından, "kendi nefislerinizden", "kendi benliklerinizden" gibi ifadeleri nasıl anlamak gerektiği sorusu/sorunu bir tarafa, 4/Nisâ', 1. ayet bağlamında ilk kadının (Havvâ) Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı fikrini savunan hâkim görüşe itibar edildiği takdirde, bu ayeti de "Allah size kendi kaburga kemiklerinizden eşler yarattı" şeklinde anlamak gerekir. Oysa Allah burada bize kendi cinsimizden/türümüzden eşler yarattığını beyan etmektedir.

Râzî bu konuda İsfahânî'nin yanında yer almış ve onun görüşünü şöyle savunmuştur: "Ayetteki *min* harfi bir hâdisenin başlangıç noktasına (ibtidâ-i gâye) işaret eder. Yaratma ve yoktan var etme (*halk* ve *icâd*) Âdem'le başladığına göre, pekâlâ 'sizi tek bir can özünden yarattı' denilebilir. Ayrıca Allah, -Âdem'i topraktan yaratmaya kâdir olduğunda şüphe bulunmadığına göre- eşini de aynı maddeden yaratmaya pekâlâ kâdirdir. O hâlde, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını söylemek anlamsızdır."<sup>32</sup>

#### 6. Sâmirî ve Cebrail'in Bindiği Hayat Atının Toynak İzi (!)

Allah Teâlâ 20/Tâhâ, 96. ayette, çeşitli mücevherlerden yaptığı buzağı veya dana heykeliyle İsrailoğullarını tekrar şirke döndürme teşebbüsünde bulunan Sâmirî ile Hz. Musa arasındaki diyalogdan şöyle bir kesit sunmuştur: "Sâmirî dedi ki: Ben onların görmediklerini gördüm. Elçinin izinden bir nebze aldım ve onu attım. Nefsim beni böyle davranmaya sevk etti."

Klasik tefsirlerin hemen hepsinde kayıtlı olan rivayet merkezli bir yoruma göre bu ayetin tefsiri tercümesi özetle şu şekildedir: "Sâmirî dedi ki: Ben Cebrail'i hayat atının üzerinde gördüm. O ân içimden bir ses, 'onun atının toynak izinden bir avuç toprak al' dedi. Toprağı cansız bir nesneye (buzağı heykeli) atınca, o ete kemiğe bürünüp canlandı."

Bu yoruma göre ayette geçen *rasul* (elçi) kelimesinden maksat Cebrail (a.s.); *eşer* (iz) kelimesinden maksat da, onun atının tınak izidir. Bu noktada, Sâmirî'nin Cebrail'i görmesini sağlayan ayrıcalığı neydi? şeklinde bir soru sorulabilir. Rivayetlere göre bu sorunun -son derece ilginç- cevabı şudur:

Sâmirî'nin annesi, Firavun'un erkek çocukları katletmesinden dolayı, henüz karnındaki çocuğunun akıbetinden endişe eder ve bu yüzden onu (Sâmirî'yi) bir mağarada doğurur. Bunun üzerine Allah, Cebrail'i Sâmirî'ye dadılık yapması için (*en yurebbiyehû*) görevlendirir. Cebrail de bu ilahi görev uyarınca onu bal ve sütle büyütür. Sâmirî ergenlik çağında, her ne kadar "besle kargayı oysun gözünü" sözünde ifadesini bulan bir tavır sergilemiş olsa da, onun bu tavrı, kendisini büyüten Cebrail'i -yıllar sonra bile olsa- tanımalarına engel olmaz.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Râzî, *age.*, IX. 161 (VII. 310-311).

<sup>33</sup> Bkz. Mâverdî, *age.*, III. 423; Kurtubî, *age.*, XI. 159; Alâ'uddîn Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, Beyrut t.y., III. 246; Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, Beyrut 1985, XVI. 253.

İsfahânî tamamen mitolojik anlatılar üzerine kurgulanan bu yoruma itiraz etmiştir. Ayette, çoğunluğun kabul ettiği yorumu teyit edecek açık bir beyan bulunmadığını belirten İsfahânî, mezkur ifadeyi şu şekilde anlamının imkânından da söz etmiştir: “Ayetteki ‘elçi’ kelimesinden maksat Hz. Musa, ‘eser’ kelimesinden maksat ise, onun sünneti ve ifasıyla memur olduğu şeriatıdır. Nitekim Araplar, izinden gidilen kişinin takip ettiği yol ve yöneme bağlılığı ifade meyanında, ‘filan kişi filan kişinin izinden gidiyor ve onun yaptığını yapıyor (ve yağbidu esereh)’ şeklinde bir ifade kullanırlar. Buna göre ayeti şu şekilde yorumlamak mümkündür: “Musa, Sâmirî’yi kınamaya ve ona kavmini saptırmaya sevk eden şeyin ne olduğunu sormaya kalkışınca Sâmirî, ‘Ben onların görmediklerini gördüm’ demiştir. Bu sözün anlamı şudur: Ben sizin gidişatınızın doğru olmadığını anladım. Dolayısıyla, Ey peygamber! Senin dinî öğretin ve sünnetinden kuşkusuz belli bir takım hakikatlere vâkıf oldum, ama onları elimin tersiyle bir kenara ittim. Nefsim beni böyle yapmaya sevk etti...”

Sâmirî’nin Hz. Musa’nın risaletine inanmadığı hâlde ona ‘rasul’ diye hitap etmesine gelince; bu hitaptaki üslûp, Allah’ın, vahye inanmayan Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki kanaatlerini, “Dediler ki: Ey kendisine Kur’an indirilen (Muhammed)! Sen mutlaka cinlenmiş birisin” (15/Hicr, 6) şeklinde aktarmasıyla aynıyet arz eder.

Râzî, İsfahânî’nin bu yorumunu tercihe şayan bulmuş ve bizzat kendisi de katkı kabilinden şunları zikretmiştir: (i) Cebrail’in rasul (elçi) diye anılması pek yaygın değildir. Ayrıca sözün sibakında Cebrail’den söz edilmediği için, rasul kelimesinin başındaki elif-lam ona hamledilemez. (ii) Müfessirlerin çoğunluğuna ait yoruma itibar edilmesi hâlinde ayette, “O, Cebrail’in bindiği atın tırnak izinden bir tutam toprak aldı” şeklinde bir takdir yapılması gerekir. Ancak, bu tür bir takdir asıl metne, yani ayetin literal formuna aykındır. (iii) Sâmirî’nin diğer insanlar arasında Cebrail’i görüp tanıma ayrıcalığına nasıl sahip olduğunu izah etmek için tekellüflü yorumlar üretmek gerekir. Müfessirlerin bu konuya dair aktarmış oldukları, “Cebrail Sâmirî’yi çocukluğunda büyütüp terbiye etti” vb. rivayetler asılsızdır. Kaldı ki Sâmirî eğer Cebrail’i buluş çağında iken tanımış ise, Hz. Musa’nın gerçek bir peygamber olduğunu pekâlâ idrak eder, dolayısıyla insanları haktan saptırma girişiminde bulunmazdı. Yok eğer Cebrail’i buluş çağında tanıdıysa, tanımanın gerçekleştiği sırada Cebrail’in onu büyütmüş olmasının ne faydası olurdu? (iv) Eğer bazı kâfirlerin Cebrail’in atının bastığı toprağın farklı bir özelliğe sahip olduğunu bilebilecekleri söylenirse, buna karşı “Kim bilir Musa da buna benzer başka bir bilgiye muttali oldu ve kendisine isnat edilen mucizeleri de bu sayede gerçekleştirdi” denebilir ve böylece nübüvvet kurumuna mahsus olan mucize mefhumu buharlaşır.<sup>34</sup>

<sup>34</sup> Râzî, *age.*, XXII. 110-111 (XVI. 37-38).

### 7. Hz. Musa'nın Allah'la Randevusunda 30+10 Gece Formülü

Allah Teâlâ 7/A'râf, 142. ayette, "Biz Musa ile otuz gece için sözleştik. Buna on gece daha ekledik; böylece onun Rabbi ile randevusu kırk geceye tamamlanmış oldu." mealinde bir bildirimde bulunmuştur. Râzî ayetteki bu ifade kapsamında, "30+10 = 40 formülünün hikmeti nedir? Ayrıca Allah'ın, 'Böylece onun Rabbi ile randevusu kırk geceye tamamlandı.' sözü de zaidir. Çünkü herkes 30+10= 40 olduğunu bilir" şeklinde dile getirilmesi mümkün olan birtakım sorulardan söz eder ve bu sorulara iki şekilde cevap verilebileceğini söyler.

Râzî'nin aktardığı birinci izahın özeti şudur: Allah Musa'ya Zilkâde ayında otuz gün oruç tutmasını emretti. Musa otuz günlük orucu tamamlayınca ağzının kokmasından rahatsız oldu ve bu yüzden misvakla dişlerini fırçaladı. Ancak, melekler "Biz senin ağzından misk kokulan kokluyorduk ama sen bu kokuyu misvakla yok ettin" dediler. Bunun üzerine Allah, Musa'ya, "Sen oruçlunun ağız kokusunun benim nezdimde misk kokusundan daha hoş olduğunu bilmez misin?" diye vahyetti ve bu vahyinde ona Zilhicce ayının ilk on gününde de oruç tutmasını, dolayısıyla ağzının biraz daha misk kokmasını emretti.

Klasik tefsirlerin hemen hepsinde mevcut olan bu ilginç yorumun aksine İsfahânî 30+10= 40 formülünü 20/Tâhâ, 83-86. ayetlerin ışığında izah etmiştir. Söz konusu ayetlerde mealen şöyle denilmiştir: "(Allah:) Ey Musa! Kavmini bırakıp buraya gelmen için ne acelen vardı? dedi. Musa bu soruya, 'Onlar benim izimdedirler. Ey Rabbim! Benden hoşnut olman için çabucak geldim!' diye karşılık verdi. Allah, 'Senden sonra onları denemeye tâbi tuttuk ve Sâmirî onları saptırdı' deyince Musa öfkeli ve üzüntülü bir şekilde kavmine döndü."

Bu ayetler dikkate alındığında Musa'nın Allah'la 30 günlük randevusuna 10 gün daha eklendiğini bildiren ayeti şu şekilde izah etmek mümkündür: Bir ân önce Rabbi ile mülakatta bulunmak isteyen Musa, muhtemelen otuz gün boyunca Tur dağında kaldı ve Allah ona kavminin Sâmirî ile olan talihsiz tecrübesini bildirince kendisine tanınan süreyi tamamlamadan kavmine geri döndü; ardından geri kalan on günü tamamlamak için tekrar mikat ve mülakat mahalline döndü ve böylece toplam süre kırk güne ulaşmış oldu.<sup>35</sup>

### 8. Kur'an'daki Bazı Terim ve Deyimlerin Anlamı

#### 8.1. 'Zahîr' terimi

Allah Teâlâ, 25/Furkân, 55. ayette inkârcıların Allah'ı bir yana bırakıp kendilerine hiçbir faydası bulunmadığı gibi zarar verme gücü de olmayan birtakım varlıklara tapındıklarını belirttikten sonra, *ve kâne'l-kâfiru 'alâ rabbihî zahîrâ* şeklinde bir ifadeye yer vermiştir. Bu ifadenin meallerdeki karşılıklarından bazıları şunlardır: "Ve Kâfir, o, Rabbinin aleyhine zahîr oluyor" (Elmalılı); "Kâfir, Rabbi-

<sup>35</sup> Râzî, *age.*, XIV. 226 (XI. 46).

nın aleyhine (şeytana) yardımcıdır" (Çantay); "İnkârcı da Rabbine karşı uğraşıp durmaktadır" (Diyanet); "Kâfir, Rabbine karşı (duran şeytana) yardımcıdır" (Ateş); "Zaten kâfir, Rabbine karşı hep bâtula arka çıkar" (Yıldırım); "Kâfir, (asıl) kendi Rabbine karşı (şeytana) arka çıkandır" (Bulaç); "İnkârcı, Rabbi aleyhine başkalanna arka çıkar" (Öztürk).

Görüldüğü gibi, bu meallerin tümünde *zahîr* kelimesine 'yardımcı', ve 'destekçi' gibi anlamlar yüklenmiştir. Ancak, İsfahânî kelimeyi bambaşka bir şekilde anlamlandırmıştır. Ona göre *zahîr* kelimesi önemsiz, değersiz anlamındadır. Nitekim Araplar, "filan kişi benim talebimi kâle almadı" anlamında *zahera fulânun bihâceî* şeklinde bir ifade kullanırlar. Yine Arap dilinde, bir şeyi hiç önemsemeyen kişi için, *nebezehû verâ'e zahrih* ifadesi kullanılır. Ayrıca, *zâhîr* kelimesinin türdeşi olan *zihriyyâ* lafzı, 11/Hûd, 92. ayette 'önemsememek, kâle almamak' mânâsında kullanılmıştır. Arap dilindeki yerleşik kurala göre *zahîr* kelimesinin ayette 'hafife alınmış/es geçilmiş' anlamına gelen *mezhûr* formunda kaydedilmesi gerekirdi. Ancak [muhtemelen seci sağlamak amacıyla] *mezhûr* mânâsında *zahîr* denilmiştir. Buna göre söz konusu ifade, "Kâfir, Allah'ın nezdinde hiçbir değer ifade etmez (*Heyyinun 'alâ'llâhi en yekfura'l-kâfir*)" veya "Allah, kâfirin küfrünü kâle almaz (*Ve huve te'âlâ mustehînun bikufrih*)" şeklinde bir mânâ ifade eder.<sup>36</sup>

## 8.2. 'Şefaâtçi' (şefî') kavramı

Allah Teâlâ 10/Yûnus, 3. ayette şöyle buyurmuştur: "Hiç şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da işleri yerli yerince idare ederek arşa istiva eden Allah'tır. O'nun izni olmadıkça hiç kimse şefaâtçilik (?) yapamaz. İşte O Allah sizin Rabbinizdir. Öyleyse sadece ona kulluk edin. Siz hiç düşünmez misiniz?"

Bu ayetteki *mâ min şefî'in illâ min ba'di iznih* ifadesi bazı meallerde şöyle karşılanmıştır: "Hiç şefaâtçi yok; ancak O'nun izninden sonra" (Elmalılı); "(Onun indinde) hiçbir kimse şefaâtçi olamaz" (Çantay); "Onun izni olmadan hiç kimse şefaâtçi olamaz" (Diyanet); "Onun izni olmadan hiç kimse şefaât edemez" (Ateş); "Onun izni olmadıktan sonra, hiç kimse şefaâtçi olamaz" (Bulaç); "Kendisinden izin çıkmadıkça Onun katında hiçbir şefaâtçi iş bitiremez" (Yıldırım); "Onun izni olmadıkça hiçbir şefaâtçi devreye giremez" (Öztürk).

Görüldüğü gibi, meallerde –özellikle son ikisinde– ayetteki 'şefaâtçi' (şefî') kelimesine terimsel bir anlam yüklenmiştir. Ancak bu durumda karşımıza şöyle bir soru çıkmaktadır: Allah'ın evrenin altı günde yaratıp ardından arşa istiva etmesiyle şefaât arasında ne tür bir alâka vardır? Şefaât ve şefaâtçi gibi kavramların kıyamet ve ahiretle ilgili ayetlerde zikredilmesi daha uygun değil midir?

<sup>36</sup> Râzî, *age.*, XXIV. 102 (XVII. 266).

Klasik tefsirlerde genel kabul gören yorum çerçevesinde bu soruya tatminkâr bir cevap bulmak pek mümkün gözükmemektedir. Ancak, İsfahânî'nin yorumu dikkate alındığında problem çözülmektedir. Zira ona göre ayetteki *şefî'* kelimesi, *vetr* (tek) kelimesinin müteakibi (karşıt) olan *şef'* kelimesinden türetilmiş olup burada 'ikinci' anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla ayetteki ifade, "Allah gökleri ve yeri, kendisine yardım eden ikinci bir varlık veya ortak bulunmaksızın tek başına yarattı." mealinde bir anlam içerir. "Ancak onun izninden sonra" ifadesine gelince; bu ifadenin anlamı da şudur: Varlık âleminde vücut bulan her şey, ancak Allah'ın izninden, yani *kun* (ol) sözünden sonra varlık kazanır.<sup>37</sup>

### 8.3. Allah kıyametin kopuş vaktini açıkladı mı?

Allah Teâlâ, 20/Tâhâ, 15. ayette kıyamet gününün mutlak surette geleceğini; ancak herkesin, uğruna ömür tükettiği şeyin karşılığını görmesi için onun vaktini gizlemeyi murad ettiğini bildirmektedir. Ayette geçen *ekâdu uhfihâ* ifadesi bazı meallerde şöyle Türkçeleştirilmiştir: "Ben hemen hemen onu gizliyorum" (Elmalılı); "Neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim" (Diyanet); "Nerdeyse onu gizleyeceğim" (Ateş); "Onu neredeyse gizleyeceğim" (Öztürk); "Onun (koşup haberini) neredeyse gizleyeceğim" (Bulaç).<sup>38</sup>

Türkçe konuşup anlaşılan birinin bütün bu ifadelerden çıkaracağı sonuç şudur: Allah, kıyametin kopuş vaktini gizleme fikrinden son ânda vazgeçip açıklamaya karar vermiş, dolayısıyla açıklamıştır... Kıyametin kopuş vaktinin açıklanmadığı konusunda hiç kimsenin şüphesi bulunmadığına göre, yukandaki ifadeye niçin tam aksi yönde bir anlam verilmiştir? Bunun en temel sebebi ayette geçen *ekâdu* lafzının mukarebe fiili olarak anlaşılmasıdır. Ancak İsfahânî bu fiili, istemek ve irade etmek anlamında tam fiil olarak kabul etmiş ve bu çerçevede ayeti şöyle anlamlandırmıştır: "Kıyamet günü mutlaka gelecektir. Herkes, uğruna ömür tükettiği şeyin karşılığını görsün diye onu[n vaktini] gizlemeyi istiyorum". Nitekim, bu fiil 12/Yûsuf, 76. ayetteki *kezâlike kidnâ liyûsufe* (İşte Yûsuf için biz böyle istedik/diledik) ifadesinde de aynı anlamda kullanılmıştır. Ayrıca, Araplar arasında *Lâ efulu zâlike velâ ekâdu* (Bunu yapmıyorum; yapmak da istemiyorum) şeklinde bir kullanım mevcuttur.<sup>39</sup> Kanaatimizce, ilgili ayetin İsfahânî'ye ait bu yorumun ışığında yeniden tercüme edilmesi gerekir. Aksi hâlde, "Neredeyse onu gizleyeceğim" şeklindeki bir ifadeden, kıyamet vaktinin Allah tarafından açıklandığı sonucu çıkmaktadır.

<sup>37</sup> Râzî, *age.*, XVII. 15 (XII. 268-269).

<sup>38</sup> Bu ifade bazı meallerde de "neredeyse onu açıklayacağım" şeklinde çevrilmiş ve bu çeviride *h-f-y* fiil kökünün ezdad (birbirine zıt iki anlam içeren) lafızlardan olduğu görüşü esas alınmıştır (Bkz. Yıldırım, Sağlam).

<sup>39</sup> Râzî, *age.*, XXII. 22 (XV. 452). *Kâde* fiilinin Kur'an'daki kullanımlarına dair geniş bilgi için bkz. İbn Kemâl, *Selâsu resâ'il fi'l-luğâ*, neşr. Muhammed Huseyn Ebû'l-Futûh, Beyrut 1993, s. 31-81.



#### 8.4. “Elleri ağızlara götürmek” deyimini

Allah Teâlâ, 14/İbrâhîm, 9. ayette mealen şöyle buyurmuştur: “Sizden önce gelip geçen [inkârcı toplum]ların başına gelenlerden hiç haberiniz olmadı mı; Nuh kavminin, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonra gelip geçen daha nicelelerinin? Onlar[ın başına gelenleri] Allah’tan başka kimse bilmez. Onlara da kendileri için görevlendirilmiş olan peygamberler, hakkı bütün açıklığıyla gösteren delillerle gelmişlerdi; fakat onlar, ellerini ağızlarına götürüp, ‘Biz, sizinle gönderildiğini iddia ettiğiniz mesajın hak olduğuna inanmıyoruz’ dediler; ‘ve doğrusu bizi davet ettiğiniz şeylin mahiyet[ini]den yana ciddi bir kuşku içindeyiz.’”

Bu ayette geçen *fe raddū eydiyehum fi efvâhihim* ifadesinin bazı meallerdeki karşılıkları şöyledir: “Ellerini ağızlarına ittiler” (Elmalılı); “Ellerini ağızlarına tıkadılar” (Sağlam); “Ellerini ağızlarına koydular” (Ateş); “Onlar ellerini ağızlarına götürüp...” (Yıldırım) “Ellerini peygamberlerinin ağızlarına bastılar” (Diyanet); “Ellerini ağızlarına götürüp (öfkelerinden ısırıldılar)” (Bulaç); “Onlar ellerini ağızlarına itip...” (Öztürk).

Görüldüğü gibi, bu meallerin tümünde ayetteki ‘eller’ ve ‘ağızlar’ kelimeleri klasik tefsirlerde genel kabul gören yorumdan hareketle hakiki –mecaz karşıtı– mânâda, yani bilinen iki organ olarak karşılanmıştır. Ancak müfessirler, *eydiyehum* ve *fi efvâhihim* terkiplerindeki zamirlerin merci konusunda anlaşamamışlardır. İbn-Abbâs ve Mucâhid gibi bazı müfessirlere göre inkârcılar peygamberleri görüp onların sözlerini işitmelerinden kaynaklanan kin ve öfkeleri sebebiyle ellerini ağızlarına götürüp ısırılmışlardır. Bu yorum, 3/Âl-i İmrân, 119. ayette geçen, “Kendi başlarına kaldıklarında da size yönelik kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar” (*aḍḍū ‘aleykumu’l-enāmile mine’l-ğayz*) ifadesiyle de teyit edilmiştir. Bazı müfessirler ise, “elleri ağza götürmek” tabirinin peygamberlerin sözlerini işittikleri zaman alay edip gülüşen kâfirlerin kahkaha esnasında ellerini ağızlarına götürmelerini tasvir ettiğini düşünmüşlerdir.<sup>40</sup>

Ancak, İsfahânî bu ikisinden daha farklı bir yorum geliştirmiştir. ‘Eller’ ve ‘ağızlar’ kelimelerinin ayette mecazi anlamda kullanıldığını savunan İsfahânî’ye göre, ‘eller’den maksat, peygamberlerin konuşmak suretiyle izhar ettikleri hüccetlerdir. Çünkü hücceti ilan etmek/duyurmak, büyük bir nimet sunmaktır. Nimet, Arapçada bazen ‘el’ diye tesmiye olunur. Sözelimi, bir insan bir başka insana iyilik yaptığı zaman, kendisine iyilik yapılan kişi *lifulânin ‘indî yedun* (Filancı kişinin bende iyiliği var) der. Bu kelime (eller), 48/Fetih, 10. ayette olduğu gibi, bazen akit ve pazarlık yapmak anlamında da kullanılır. Hülâsa, peygamberlerin zikrettikleri deliller birer nimet ve eldir. Yine onların kendi kavimleriyle yapmış oldukları ahitler de birer el mesabesindedir. Peygamberlerin serdettikleri hüccet, nasihat ve ahitler ağızdan çıkıp karşı tarafta olumlu yankı bulmadığı zaman âdeta geldiği yere iade edilmiş, yani eller ağızlara götürülmüş olur.<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Râzî, *age.*, XIX. 89-90 (XIII. 507-509).

<sup>41</sup> Râzî, *age.*, XIX. 90 (XIII. 508-509).

*Sonuç yerine*

Ebû Muslim el-İsfahânî, yukarıda aktardığımız yorum örneklerinden de anlaşılacağı üzere, özgün ve orijinal niteliğine fazlasıyla müstehak bir müfessirdir. Ancak, İslam tefsir tarihinde maalesef hak ettiği övgüye mazhar olamamış; bilakis nesh konusundaki görüşünden dolayı, özellikle Sünnî müfessirlerin büyük çoğunluğu tarafından zemmedilmiştir. İsfahânî'nin, tefsir tarihinde hak ettiği yeri alamamasında, Sünnî müfessirlerin olumsuz tavır alışlarının yanı sıra, kendisinin Mutezile mezhebinden olması ve tefsirinin günümüze kadar ulaşmamasının da önemli rol oynadığı kuşkusuzdur.