

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



AHKÂM TEFSİRLERİNDE KİRÂAT FARKLILIKLARI
EL-CESÂS'IN AHKÂMU'L-KUR'ÂN VE
EL-KURTUBÎ'NİN EL-CÂMÎ' Lİ AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN
ÖRNEKLERİ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN HAZIRLAYAN
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU Yusuf Ziya KURTULUŞ

MALATYA – 2023

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

AHKÂM TEFSİRLERİNDE KİRÂAT FARKLILIKLARI
EL-CESSÂS'IN AHKÂMU'L KUR'ÂN VE EL-KURTUBÎ'NİN EL-CÂMÎ'Lİ
AHKÂMÎ'L-KUR'ÂN ÖRNEKLERİ

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
Yusuf Ziya KURTULUŞ

DANIŞMAN
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

MALATYA – 2023

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlamış olduğum “Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları el-Cessâs’ın Ahkâmu’l-Kur’ân ve el-Kurtubî’nin el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân Örnekleri” isimli tez çalışmam, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan hazırlanmıştır. Tez çalışması sırasında yararlandığım tüm kaynakların hem çalışmamda hem de kaynakçada görüldüğü gibi yöntemine uygun bir biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Yusuf Ziya KURTULUŞ

ÖNSÖZ

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah'ın (c.c.) vahiy meleği olan Cebrail (a.s.) aracılığıyla Hz. Peygamber'e (s.a.v.) onun diliyle inzal ettiği ilahi kelâmıdır. Kur'ân, Hz. Peygamber'in diliyle nazil olurken, Medine döneminin son yıllarına denk gelen ve farklı lehçelere sahip insanların Müslüman olmasıyla onların ilâhî kelâmı okuyabilmelerinde onlara kolaylık sağlamak amacıyla "yedi harf" ruhsatı verilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın bazı âyetlerinde yer alan kelimeler yedi harf ruhsatı sebebiyle farklı şekilde tilâvet edilirken aynı zamanda yedi harf ruhsatının dışında müstakil olarak farklı şekillerde de tilâvet edilmiştir. Hz. Peygamber'in hayatında yaşanan bu gerçeklik, kırâat ilminin ortaya çıkmasını ve yayılmasını sağlamıştır.

Kur'ân-ı Kerim bağlamında başlangıçtan bugüne kırâat farklılıkları konusu, İslâm âlimlerinin yanı sıra oryantalistlerin de üzerinde durduğu karışık ve tartışmalı bir konu olarak günümüze gelmiştir. Kırâat farklılıkları meselesi; tefsir, hadis, kelâm gibi İslâmî ilimlerin içinde hem onlarla ilişkili olan boyutu hem de müstakil boyutuyla sosyal hayatın tam merkezinde yer almıştır. Bu ilimler arasındaki ilişki noktasında çok farklı yorumlar yapılmış, ortaya çıkan okuma farklılıkları, sadece tilavet boyutunda kalmamış, aynı zamanda tefsirde farklı yorumları, fıkhî hüküm koyma noktasında İslâm âlimlerinin ilmi çabasını beraberinde getirmiştir. Bir taraftan ülkemiz dışında birçok Müslüman ülke yanında müsteşriklerin alakasını celbetmiş diğer taraftan ülkemizde, kırâat ilminin hem tarihsel konuları hem farklı yorumları hem de pratik hayata yansımaları üzerine, doktora tezi, yüksek lisans tezi ve makale seviyesinde çok çeşitli yönlerden çalışmalar yapılmıştır. Ancak başlangıcından günümüze kadar kırâat birikimini yakından ilgilendiren ve kırâat farklılıklarını konu eden ve bunun tefsir ve fıkhî yansımalarını ortak olarak mukârene eden çalışmalara pek rastlanmamıştır.

Biz bu çalışma ile hem kırâat farklılıklarını ortaya koymak hem de tefsir ve fıkhî nasıl yer bulduklarını inceleme konusu ederken; bir tarafta Hanefî mezhebinde önemli bir kaynak değeri teşkil eden el-Cessâs (öl. 370/981) ve eserini, diğer tarafta Mâlikî mezhebine mensup el-Kurtubî (öl. 671/1273) ve eserini mukârene etme fırsatı bulduk. Müstakil olarak eserler makale, yüksek lisans, doktora tezi olarak çalışılmış olsa da bizim çalıştığımız yönüyle kırâat, tefsir ve fikhî yönüyle mukayeseye tabi tutulmamıştır.

Kırâat birikimi ve aşere-takrib eğitimi üzerinde yaptığım okuma ve çalışmalar esnasında kırâatlerin değişik savlarla hüccetlendirilmesi ve farklı telaffuz edilmesi konuları dikkatimizi çekmiş, kıymetli doktora tez hocamın da teşvik, öneri ve yönlendirmeleriyle ön araştırma yaparak kırâat farklılıklarının mahiyetini anlama ve anlamlandırma noktasında üç unsuru içinde barındıran ve zorluğu kadar ilgi çekici ve değerli gördüğüm iki müfessir ve eserini mukârene etmeyi hedefledim. Kırâat ilminde önemli bir yere sahip olan kırâat farklılıklarını tefsir ve ahkâm alanında incelerken elimizden geldiği ölçüde müfessirlerimiz ve eserlerini tarafsız ve objektif bir şekilde ele alarak bu alana naçizane bir katkı yapmayı umut ediyoruz.

Bu çalışmaya başlamadan önce doktora sürecimin ilk aşamasından tezin son aşamasına kadarki süreçte yardımlarını benden esirgemeyen ve etkin katkılarıyla yanımda olan danışman hocam Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu'na, tez izleme döneminin ilk aşamasından başlayarak okuma ve yazım sürecinde eleştirileriyle katkılarını esirgemeyen değerli vakitlerini ayırıp adaptasyon ve motivasyon sağlayan teknik düzeltmelerde yardımcı olan değerli hocam Prof. Dr. Cemil Oruç'a, kırâat ilmi ve ilgili konularda yardımlarını esirgemeyen ve lisans ve yüksek lisans döneminde hayatıma dokunan isimlerden olan kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Enes Yarız'a, çalışmanın ilk aşamasından sonuna kadar tezle ilgili her konuda yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Doğan Fırıncı hocama, doktora ders döneminde olduğu kadar tez döneminde ve tez hazırlama aşamasında her konuda yardımcı olan Doç. Dr. Faruk Özdemir hocama, çalışmanın sonunda önerileriyle teze can suyu olan Dr. Öğr. Üyesi Ceyda Gürman hocama, akademik çalışmalar için bizleri motive eden değerli büyüğüm rahmetli Prof. Dr. Selami Serhatlıoğlu'na, bizlere gözü gibi bakan, üzerimizden duasını eksik etmeyen kıymetli anacığımıza, her türlü cefamıza katlanan ve üç melek büyüten değerli eşime, çocukluğumdan bugüne sosyal hayatımın yanı sıra eğitim hayatımın ilkokuldan doktora dönemine kadar her türlü maddi ve manevi destek sunan hocam ve babam Mehmet Kurtuluş'a teşekkürü bir borç bilirim.

Yusuf Ziya KURTULUŞ

ÖZET

Doktora Tezi

Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları

el-Cessâs'ın Ahkâmu'l-Kur'ân ve

el-Kurtubî'nin el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân Örnekleri

Yusuf Ziya KURTULUŞ

İnönü Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Ahkâm tefsirleri, Kur'ân'ın hüküm ifade eden âyetlerini konu edinmektedir. Hz. Peygamber döneminde âyetin ne mânaya geldiği, hüküm ifade edip etmediği, bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilip anlaşılabilirdi. Bu anlama faaliyeti Hz. Peygamber'den sonra yedi harf ruhsatının da etkisiyle kırâat farklılıklarının ortaya çıkmasına ve devamında değişik mânalara gelmesine dolayısıyla da farklı hükümlere varılmasına sebep olmuştur.

Bir giriş, üç bölüm ve bir sonuçtan oluşan bu çalışmada kırâat farklılıklarını esas alarak, el-Cessâs ve el-Kurtubî tefsirleri mukârene edilerek incelenmiştir.

Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amaç, yöntem ve kapsamıyla ilgili bilgiler verilirken istifade edilen belli başlı kaynaklar açıklanmıştır.

Birinci bölümde kırâat ilmi ile ilgili temel bilgiler verildikten sonra kırâat ilminin tefsir ve fıkıh alanında yorum farklılıklarına etkisi ve her iki tefsirin müellifi hakkında özet bilgi de birinci bölümde yer almaktadır.

İkinci bölümde el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin eserlerinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, dil ve tarih gibi faydalandıkları kaynakları ve müfessirlerin tefsir usûlü ve fıkıh usûlü ile ilgili kullandıkları metotları ve yaklaşımlarını ele aldık. Üçüncü bölümde ise müfessirlerin kırâatlere yaklaşımı ve buradan hareketle hüküm çıkarma tercihleri işlenmiştir. Sonuç bölümünde ise ulaşılan hedef, görülen eksiklikler ve araştırmacılara yapılan tavsiyeler yer almıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Tefsir, Ahkâm, el-Cessâs, el-Kurtubî

ABSTRACT

Doctorate Thesis

Differences in Recitation in Ahkâm Commentary

al-Cessâs's Ahkâmu'l-Qur'an and

Examples of al-Qurtubi's al-Câmi' li Ahkâmi'l-Qur'an

Inonu University

Social Sciences Institute

Department of Basic Islamic Sciences

Ahkam tafsir deals with the verses of the Qur'an that express judgment. Hz. What the verse meant during the Prophet's time, whether it was a decree or not, was revealed by the Prophet himself. It could be learned and understood from the Prophet. This understanding activity After the Prophet, with the effect of the seven letter license, it caused the differences in recitation to emerge and subsequently to have different meanings and thus to arrive at different judgments.

In this study, which consists of an introduction, three chapters and a conclusion, the tafsir of al-Jaṣṣās and al-Qurtubi have been examined, based on the differences in recitation.

In the introduction part, the main sources used while giving information about the subject, purpose, method and scope of the study are explained.

In the first chapter, after giving basic information about the science of recitation, the effect of the science of recitation on the differences in interpretation in the field of tafsir and fiqh, and summary information about the author of both tafsir, is also included in the first chapter.

In the second part, we discussed the sources used by al-Jaṣṣās and al-Qurtubi such as tafsir, hadith, fiqh, theology, language and history, and the methods and approaches of tafsir about tafsir and jurisprudence. In the third part, the approach of the commentators to the recitations and their preferences to make judgments based on this are discussed. In the conclusion part, the target reached, the deficiencies observed and the recommendations made to the researchers are included.

Keywords: *Ḳirā'a*, *Tafsīr*, *Aḥkām*, *al-Jaṣṣās*, *al-Qurṭubī*

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
KISALTMALAR	xiii
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI	1
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....	3
IV. ARAŞTIRMANIN KAPSAM VE SINIRLILIKLARI.....	5
V. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	6
BİRİNCİ BÖLÜM	8
KİRÂAT İLMİ VE MÜFESSİRLERİN HAYATI.....	8
1.1. KİRÂAT İLMİNİN TANIMI.....	8
1.2. KİRÂAT İLMİNİN KONUSU	9
1.3. KİRÂAT İLMİNİN FAYDASI VE ÖNEMİ.....	9
1.4. KİRÂAT İLMİNİN TARİHİ GELİŞİMİ	10
1.4.1. Hz. Peygamber Dönemi	11
1.4.2. Hz. Ebû Bekir Dönemi	12
1.4.3. Hz. Osman Dönemi	14
1.4.4. Tâbiîn ve Sonrası Dönem.....	16
1.5. KİRÂAT İLMİNİN DOĞUŞU	18
1.6. KİRÂATLERİN TASNİFİ	23
1.7. KİRÂAT İMAMLARI VE RAVİLERİ.....	24
1.7.1. Ebû Ruveyym Nâfi' b. Abdîrrahmân b. Ebî Nuaym el-Medenî (öl.169/785)..	25
1.7.2. Abdullah b. Kesîr (öl. 120/737) :.....	26
1.7.3. Ebû 'Amr b. el-A'la el-Mâzinî el-Basrî (öl. 157/770).....	27

1.7.4. Abdullah b. Âmir (öl. 118/736).....	27
1.7.5. Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (öl. 128/745)	28
1.7.6. Ammâre Hamza b. Habîb b. Ammâre, (öl. 156/772).....	29
1.7.7. Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisât (öl. 189/805).....	29
1.7.8. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (öl. 132/749).....	30
1.7.9. Ebû Muhammed b. İshak b. Zeyd el-Hadramî (öl. 205/821).....	30
1.7.10. Ebû Muhammed Halef b. Hişâm (öl. 229/843).....	31
1.8. KİRÂAT İLMİNİN DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ.....	32
1.8.1. Kırâatlerin Tefsir İlminde Yorum Farklılıklarına Neden Olması.....	32
1.8.2. Kırâatlerin Fıkıh İlminde Yorum Farklılıklarına Neden Olması.....	42
1.9. MÜFESSİRLERİN HAYATI YAŞADIĞI ÇEVRE VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....	45
1.9.1. EBÛ BEKR AHMED B. ALÎ ER-RÂZÎ EL-CESSÂS	45
1.9.1.1. Hayatı.....	45
1.9.1.2. İlmi Kişiliği.....	46
1.9.1.3. Eserleri.....	47
1.9.1.4. Ahkâmü'l Kur'ân	48
1.9.2. EBÛ ABDİLLÂH MUHAMMED B. AHMED B. EBÎ BEKR B. FERH EL-KURTUBÎ	49
1.9.2.1. Hayatı.....	49
1.9.2.2. İlmi Kişiliği.....	50
1.9.2.3. Eserleri.....	53
1.9.2.4. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân	55
İKİNCİ BÖLÜM.....	57
EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN.....	57
KAYNAK VE METODLARI.....	57
2.1. EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN KAYNAKLARI.....	57
2.1.1. Kırâat Kaynakları.....	57
2.1.2. Tefsir Kaynakları.....	59
2.1.2.1. el-Cessâs'ın Tefsir Kaynakları	59
2.1.2.2. el-Kurtubî'nin Tefsir Kaynakları.....	60
2.1.3. Hadis Kaynakları.....	62

2.1.3.1. <i>el-Cessâs</i> 'in Hadis Kaynakları	62
2.1.3.2. <i>el-Kurtubî</i> 'nin Hadis Kaynakları	63
2.1.4. <i>Fıkıh Kaynakları</i>	64
2.1.4.1. <i>el-Cessâs</i> 'in <i>Fıkıh Kaynakları</i>	65
2.1.4.2. <i>el-Kurtubî</i> 'nin <i>Fıkıh Kaynakları</i>	67
2.1.5. <i>Dil Kaynakları</i>	69
2.1.5.1. <i>el-Cessâs</i> 'in <i>Dil Kaynakları</i>	69
2.1.5.2. <i>el-Kurtubî</i> 'nin <i>Dil Kaynakları</i>	70
2.1.6. <i>Tarih Kaynakları</i>	71
2.1.6.1. <i>el-Cessâs</i> 'in <i>Tarih Kaynakları</i>	71
2.1.6.2. <i>el-Kurtubî</i> 'nin <i>Tarih Kaynakları</i>	71
2.1.7. <i>el-Kurtubî</i> 'nin <i>Akaid ve Kelâm Kaynakları</i>	73
2.1.8. <i>el-Kurtubî</i> 'nin <i>Tasavvuf ve Ahlâk Kaynakları</i>	73
2.2. EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN METODLARI	75
2.2.1. <i>Genel Tefsir Yöntemleri</i>	75
2.2.1.1. <i>Kurân</i> 'la <i>Tefsir</i>	76
2.2.1.2. <i>Sünnetle Tefsir</i>	80
2.2.1.3. <i>Sahâbe Kavliyle Tefsir</i>	83
2.2.1.4. <i>Tabiûn Kavliyle Tefsir</i>	85
2.2.1.5. <i>Sebeb-i Nüzûl ile Tefsir</i>	87
2.2.1.6. <i>İsrâiliyat</i>	89
2.2.1.7. <i>Şiirden Faydalanma</i>	92
2.2.2. <i>Bazı Tefsir ve Fıkıh Usûlü Konularına Karşı Tutumları</i>	95
2.2.2.1. <i>Muhkem ve Müteşabih</i>	95
2.2.2.2. <i>Nasih ve Mensuh</i>	101
2.2.2.3. <i>Müşkilü'l -Kur'ân</i>	103
2.2.2.4. <i>Âmm ve Hâss</i>	104
2.2.2.5. <i>Mutlak ve Mukayyed</i>	106
2.2.2.6. <i>Hakikat ve Mecaz</i>	108
2.2.2.7. <i>Mücmel ve Mübeyyen</i>	110

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	113
EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN GENEL OLARAK KİRÂATLERE YAKLAŞIMI VE KİRÂATLERDEN HAREKETLE HÜKÜM ÇIKARMA TERCİHLERİ.....	113
3.1. EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN TEFSİRLERİNDE FİKHÎ YORUM FARKINI KONU EDİNEREN KİRÂATLERİ GÖSTEREN TABLO:	116
3.2. İBADETLERE ETKİ EDEN ÂYETLERİN TAHLİLİ.....	117
3.2.1. <i>Orta Namaz'ın (Salât-ı Vüstâ) Mahiyeti ve Salâtü'l-Asr Kırâati (el-Bakara, 2/238).....</i>	<i>118</i>
3.2.2. <i>Abdestin Bozulması ve Lâmestüm ile Lemestüm Kırâati (en-Nisa, 4/43)...</i>	<i>127</i>
3.2.3. <i>Abdest Alırken Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesinin Farzietine İlişkin Ercüleküm ve Ercüliküm Kırâatleri (el-Mâide, 5/6).....</i>	<i>135</i>
3.2.4. <i>Cuma Günü Kılınan Namaz ve Namaza Gidişin Mahiyeti ve Fes'av ile Femdû Kırâatleri (el-Cuma, 62/9).....</i>	<i>149</i>
3.3. MUAMELATA ETKİ EDEN ÂYETLERİN TAHLİLİ	156
3.3.1. <i>Alışverişte Şahit Tutulması (el-Bakara, 2/282).....</i>	<i>156</i>
3.3.2. <i>Ganimet Eşyasının Durumu (Âl-i İmrân, 3/161)</i>	<i>161</i>
3.3.3. <i>İslâm'da Selam Verene veya Teslim Olana Karşı Davranışın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/94).....</i>	<i>166</i>
3.3.4. <i>Fasık Birinin Getirdiği Habere Karşı Tutumun Nasıl Olması Gerektiği (el-Hucurât, 49/6).....</i>	<i>173</i>
3.3.5. <i>Hayız Dönemi ve Sonrasında Kadınlarla Olan Münasebet (el-Bakara, 2/222)</i>	<i>182</i>
3.4. UKUBATA ETKİ EDEN ÂYETLERİN TAHLİLİ	193
3.4.1. <i>Orucunu Bozanın Kefâretinin Mahiyeti (el-Bakara, 2/184).....</i>	<i>193</i>
3.4.2. <i>Îlâ/Kocanın Eşiyle Cinsel İlişkiye Girmemeye Yemin Etmesi ve Mahiyeti (el-Bakara, 2/226-227).....</i>	<i>199</i>
3.4.3. <i>Köle ve Cariyelerin Zina Etmeleri ve Uygulanacak Cezanın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/25).....</i>	<i>206</i>
3.4.4. <i>Hırsızlık Yapana Uygulanacak Ceza ve Mahiyeti (el-Mâide, 5/38).....</i>	<i>211</i>
3.4.5. <i>Bilerek Yemin Etmenin Mahiyeti (el-Mâide, 5/89).....</i>	<i>219</i>

SONUÇ	236
KAYNAKÇA.....	241



KISALTMALAR

- c.c. : Celle Celâlühû
s.a.v. : Sallelâhu Aleyhi Vesellem
Hz. : Hazreti
a.s. : Aleyhisselam
r.a. : Radıyallahu anh
bk. : bakınız
vb. : ve benzeri
s. : sayfa
sy. : Sayı
vd. : Ve diğçerleri
vs. : Ve saire
DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
İFAV : Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları
çev. : Çeviren
a.e. : Aynı eser
b.y. : Basım yeri yok
y.y. : Yayın yılı yok
b. : İbn
bs. : Baskı
c. : Cilt
öl. : Ölüm yılı
thk. : Tahkik
tsh. : Tashih
t.s. : Tarih

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

“Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları, el-Cessâs’ın¹ Ahkâmu’l-Kur’ân² ve el-Kurtubî’nin el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân³ Örnekleri” adını taşıyan bu çalışma, el-Cessâs ve el-Kurtubî’nin Ahkâmu’l-Kur’ân’ları arasında yapılan bir mukârene çalışmasıdır. Bu mukârene, her iki müfessirin âyetleri tefsir etme ve onlardan hüküm çıkarma yöntemlerine ve kaynaklarına dayanmaktadır. Ayrıca bu çalışmada el-Cessâs’ın Hanefî, el-Kurtubî’nin Mâlikî mezhebine mensup olmasından dolayı her iki mezhebin âyetlere yaklaşımları da gözler önüne serilmiş olmaktadır. Bunun yanında gerekli yerlerde diğer mezheplere de yer verilmiş ve kaynak olarak da gösterilmiştir.

Bu çalışma başlıkta da yer aldığı üzere kırâat farklılıklarını öncelerken, ilgili âyetlerin, ibâdât, muamelât ve ukûbât⁴ alanlarında inananlar üzerindeki etkileri ve özelde, el-Cessâs ve el-Kurtubî’nin hem kırâat hem tefsir hem de fıkıh usûlü açısından âyetleri tefsir etme yöntemlerini tespit etmeyi, âyetlerden hüküm çıkarma metotlarını ve kaynaklarını mukâreneli olarak belirtmeyi amaç edinmiştir. Bununla birlikte bu çalışmada müfessirlerin tefsir ettikleri âyetlerde ihtilaf veya ittifak ettikleri konuları ve varsa ihtilaf yönleri gösterilmeye çalışılmıştır.

II. Araştırmanın Amacı

Araştırma, kırâat alanında ahkâm tefsirleri ile alakalı olarak var olan bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Bugüne kadar kırâat ilmi ile ilgili olarak yapılan çalışmalara bakıldığında zaman, bir kırâat imamı ya da kırâatlerin tamamı ele alınarak incelenmiş, veyahut bir tefsir tek başına ele alınıp inceleme yoluna gidilmiştir. Kur’ân’ın ilahi bir kitap olması hasebiyle Müslümanların neyi nasıl yapacağına dair ahkâm âyetlerini de içinde barındırdığından, Allah’a karşı olan görevlerini nasıl ve ne şekilde yapacakları,

¹ Çoğu çalışmada Ebû Bekir er-Râzî “Cassâs” olarak ifade edilirken, bu çalışmada İslâm Ansiklopedisinin yazım kuralları esas alınarak “Cessâs” ifadesi kullanılması uygun görülmüştür.

² Yunus Vehbi Yavuz, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

³ Muhammed Coşkun, “el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

⁴ Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

ibadetlerinde nasıl davranacakları, insan ilişkilerinde, toplumla birlikte yaşarken nasıl şekillendirecekleri, yapmış oldukları davranışlara karşılık ne gibi ceza veya mükâfat elde edecekleri daha çok ahkâm⁵ tefsirlerinde karşılık bulmuştur. İmam-ı A'zâm'ın (öl. 150/767) ifadesiyle: “Fıkıh, kişinin kendi lehine veya aleyhine olan şeyleri bilmesidir”⁶ tarifi tam da bu noktaya ışık tutmaktadır. Bu çalışma ile bir müfessirin bilmesi gereken ilim dalları arasında en başta yer alan kırâat ilmi ve bu ilimle bağlantılı olarak tefsir ve devamında ahkâm âyetleri inceleme yoluna gidilmiştir.

Kırâat imamları, Hz. Peygamber'den itibaren silsile yoluyla kendilerine ulaşan kırâat vecihlerini okuyup öğrencilerine aktarmış ve bu okuyuşlar diğerlerine nazaran daha çok kabul görmüş ve okunmaya devam etmiştir. Bugün elimizde bulunan bilgilerle şunu söyleyebiliriz ki özellikle Hafs rivayetiyle gelen Âsım kırâati, çoğunluk tarafından benimsenmiş ve bugün dünya üzerinde çoğunluk tarafından okunan kırâat halini almıştır. Diğer taraftan Verş rivayeti ile gelen Nâfî kırâati Mısır hariç Kuzey Afrika'nın bazı kesimlerinde okunmaya devam etmektedir. Bunun yanında Ebû Âmr'ın kırâati ise Sudan'da okunmaktadır. Bu kırâatlerin dışında kalan diğer yedi kırâat ise pratik olarak kullanılmamakla birlikte ilim olarak okutulmaya devam edilmektedir.⁷

Bu çalışmanın bir amacı da kırâat ilminin sadece Kur'ân'ı tilavet etmekten ibaret olmadığını ortaya koymaktır. Tilavet edilmesi de ibadet olan ilahi kelâmın asıl amacının insanların dünya hayatına yön vermek olduğu unutulmamalıdır. Bu itibarla klasik eserlere baktığımızda onların âyetlerdeki kırâat farklılıklarına temas ettikleri görülmektedir. Bizi bu çalışmaya iten sebeplerden biri de el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin eserlerinde kırâatin tefsirlerine katkısına anlama ve ahkâma etki eden boyutuna ulaşmak ve bunu ortaya koymaktır.

Kur'ân'ın indiği dönemden itibaren toplumun yapısı gereği ihtiyaca binâen yedi harf ruhsatıyla beraber farklı okumaların da ortaya çıkması insanların Kur'ân'ı kolaylıkla okuyabilmelerinin ve ezberleyebilmelerinin önünü açmıştır. Ancak bu farklı okuyuşlar az da olsa usûl ve ferş yönüyle anlam farklılığı oluşturmuştur. Bu çalışma konunun ehemmiyetine binaen hem kırâat farklılıklarını hem de bu farklılıklardan oluşan yorum

⁵ Ahmet Özel, “Ahkâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988).

⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye* (b.y.: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405), 1/68.

⁷ Kırâatlerin, okundukları coğrafya hakkında bilgi için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî el-Makdisî, *Ahsenu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1411), 39, vd.

farklılıklarını ve bu yorum farklılıklarından dolayı ortaya çıkan fıkıh hükümlerini iki farklı mezhebe mensup müfessirin ele alış biçimini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Her iki müfessir ve eserleri hakkında bizim konumuzla ilgili bir çalışmanın yapılmamış olması bizi cesaretlendirmiştir. Bu itibarla kırâat farklılıkları temelinde bir tefsir metodu olan mukâren tefsir yöntemiyle çalışma yapılması amaçlanmıştır.

Çalışmanın bu başlık altında yapılan ilk doktora tezi olması nedeniyle bir boşluğu dolduracağına ve bu alanda yapılacak olan diğer çalışmalar için iyi bir örnek olacağına inanıyoruz.

III. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada inceleme konusu olan her iki eserin tarihsel bir yönü bulunduğundan eserler incelenirken tümdengelim (dedüksiyon), tümevarım (endüksiyon) ve analoji (benzeşim) gibi tüm ilimler için genel metotların yanında sosyal bilimlerde sıklıkla kullanılan belgelendirme, istatistik, tasvir gibi özel metotlara başvurulmuştur.⁸ Genel olarak tefsir rivayetleri ile kırâat, tefsir, hadis, fıkıh kaynaklarındaki bilgiler, daha özel ve spesifik bir olay hakkında yorum yapmak için kullanılırken tümdengelim; bu kaynaklardaki tikel bilgileri bir araya getirmek suretiyle genel mahiyetli sonuçlara varmak için tümevarım; tefsirler arasında Kur'ân yorum yöntemleri arasında benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmak için analoji yöntemlerinden faydalanılmıştır. Kavramsal çerçeve oluşturulurken sözlük ve terim anlamlarına kısaca değinilmiş, ilgili mevzunun anlaşılmasına doğrudan fayda sağlamayacak uzun semantik tahlillere girilmemiştir. Müfessirlerimizin yaşamış oldukları çağ, bölge ve sosyolojik toplum yapısı da dikkate alınarak yetiştikleri çevre, yaşadıkları ortam, yararlandıkları kaynaklar, etkilendikleri şahsiyetlerle birlikte eserleri geniş ve kapsamlı olarak mukayese edilmiştir. Özellikle kırâat, tefsir metodolojisi ve İslâm hukuku metodolojisi verilerinden yola çıkarak, onların tefsirlerini nasıl yazdıkları, hangi yöntemlere başvurdıkları belirlenmeye çalışılmıştır.

Bunlarla birlikte İslâm Tarihi içinde büyük bir öneme sahip olan tefsir geleneğine, az da olsa ışık tutarak, bu iki âlimin metodundan hareketle Müslümanların, Allah'ın kitabını yorumlarken nelere dikkat ettikleri ve hangi verileri göz önünde bulundurdıkları belirlenmeye çalışılmıştır.

⁸ Zeki Aslantürk, *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2001), 71-80.

Çalışmamızda, ahkâm tefsirleri karşılaştırılırken ele alınan ilim dallarının bütün konularına yer verilmemiş, daha çok eserlerin omurgasını oluşturduğunu düşündüğümüz konulara değinilmiştir.

Bu araştırmada, mütevatir ve sahih kırâatler olarak önümüze çıkan on kırâatin yanında, zayıf veya şâzz kırâatler ile bazı sahâbenin kendi mushaflarında yer alan kırâat tasniflerinde ele alacağımız ve kırâat âlimlerinin müdrec kırâat olarak tanımladıkları bu mefhumun müfessirlerimiz tarafından nasıl ele alındığı veya ahkâma taalluk eden âyetlere nasıl yansıtıldıkları, âyetler üzerinde, bu farklı okuyuşlara hüküm bina edip etmedikleri mukâren tefsir metodu kullanılarak ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Bu itibarla genelde ahkâm tefsirlerinin tamamı, özelde ise dördüncü yüzyılda yaşamış olan müfessirimiz el-Cessâs ve yedinci yüzyılda yaşamış olan müfessirimiz el-Kurtubî'nin tefsirinde yer alan ahkâm âyetleri ve kırâat farklılıklarından dolayı mezhep yansımalarını ortaya koymayı amaç edindik.

Bu çalışmada her iki müfessirin ortak olarak tefsir ettiği ahkâm âyetleri ele alınmıştır. Çalışmada ilk olarak konunun alt yapısını oluşturan kırâat ilmi ile ilgili temel bilgiler verilmiştir. Kırâat ilmi, tarihi gelişimi ve diğer ilimlerle ilişkisi başlığı altında tefsir ve fıkıh ilişkisi detaylı biçimde ele alınmıştır. Yine birinci bölüm içerisinde müfessirlerimizin hayatı, yaşadığı çevre ve ilmi kişiliği hakkında bilgi verilmiştir. Bununla birlikte konu edilen ahkâm tefsirlerinin kaynak ve metotları hakkında müfessirlerimizin eserlerinde işledikleri ve faydalandıkları kırâat, tefsir, fıkıh, hadis, dil, tarih ve diğer kaynakları örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Üçüncü ve son bölümde ise müfessirlerimizin ortak olarak ele aldıkları “Ahkâm” âyetlerini, kırâatlere yaklaşımları ve kırâatlerden hareketle hüküm çıkarma tercihleri başlığı altında detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık.

Müfessirlerin tefsirlerinde veya usullerinde konuları işlerken konuyla ilgili yaptıkları tanımlamalar ve konunun hangi yönlerini açıkladıkları mukârene edilerek ifade edilmiştir. Müfessirlerin ittifak veya ihtilaf ettiği hususlar ortaya konup değerlendirme yapılmıştır.

Çalışmada vefat tarihi ve dönemi itibariyle öncelikle el-Cessâs'ın görüşlerine daha sonra el-Kurtubî'nin görüşlerine yer vermeye çalışılmıştır. Müfessirlerimizden el-Kurtubî, daha sonra geldiği için el-Cessâs hakkında yorum veya bilgi vermişse ona temas

edilmiş, karşılıklı olarak mezhep zikredilmişse onlar da mukârene edilerek tartışılmış, gerekli görülen yerlerde değerlendirme yapılmıştır.

Araştırmamızda müfessirlerin eserlerini, tarihsel arka planını da göz önünde tutarak, Kur'ân'ı nasıl tefsir ettiklerini, kırâat farklılıklarına yaklaşımlarını, ondan nasıl hüküm çıkardıklarını ve yorumlarını anlamaya çalışırken bir durum tespiti yapmaya çalıştık. Objektif bir bakış açısıyla müfessirlerin yaklaşımlarını hiçbir yargılama olmadan değerlendirmeye tabi tuttuk. Bu değerlendirmelerde farklı bir bakış açısıyla, son noktayı koymak gibi bir amaç gütmeyen, sadece başka bir açıdan konuya yaklaşıp yaklaşamayacağı konusunda tespitler ortaya koymaya çalıştık. Konuları işlerken çalışmaya başvuracaklar için kolaylık olması için âyet ve mealler metin içinde verilmiştir. Âyette yer alan kırâat farklılıkları tırnak içerisinde ve detaylı olarak metin içinde işlenmiştir. Müfessirlerin delil olarak kullandıkları hadisler araştırmacılara kolaylık sağlaması amacıyla yine metin içinde zikredilmiştir. Ahkâm sahiplerinin varsa ortak olarak yoksa tek olarak kullandıkları şiirler tespit edilmiş, olabildiğince asıl metniyle beraber metin içinde verilmeye çalışılmıştır. Her iki müfessirin az veya çok konuyu ele alış biçimi yargılamaya tabi tutulmadan objektif olarak açıklanmıştır. Son tahlilde değerlendirme yapıp konu nihayete erdirilmiştir.

IV. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Bu çalışma alan olarak daha çok kırâat ilmi disiplini içerisinde kalmakla birlikte “kırâat, tefsir, fıkıh” gibi üç ana ilmi içerisinde barındırmaktadır. Bu itibarla araştırmada bu disiplinlere ait kavramlar sıklıkla kullanılmıştır. Kırâat ilmi ile alakalı olan ilk kaynak eserlere imkânlar ölçüsünde ulaşılarak, tespit edilen eserlerden faydalanma yoluna gidilmiştir. Çalışma, ahkâm tefsirleri içerisinde zikredilen iki eser; el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân'ı* ve el-Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eseri ile sınırlı tutulmuştur. Bununla birlikte, diğer ahkâm tefsirlerinden ve gerekli görülen yerlerde diğer tefsirlerden de faydalanılmıştır. Çalışmada kırâat alanıyla ilgili muhtelif kırâatlerin anlam farklılıklarına, tefsire olan etkisine ve devamında ahkâm âyetlerine nasıl yansydıklarına müfessirlerimizin bakış açısıyla birlikte, kendi değerlendirmemizi de katarak sınır koymaya çalıştık. Müfessirlerin Hanefî ve Mâlikî mezhebine mensubiyetleri dolayısıyla öncelikle bu iki mezhebe daha sonra diğer mezheplere atıfta bulunulmuştur. Bununla birlikte ehli sünnet dışında yer alan ve Şia'nın görüşü olan konulara da temas etmeye

çalışılmıştır. Bu itibarla ilk kaynak eserlerden başlayarak modern döneme kadar gerekli gördüğümüz eserlere ulaşmaya çalıştık ve son tahlilde iki eserin bu konudaki bakış açısını ortaya çıkararak tezimizi tefsir alanında gerekli gördüğümüz bu alanlarda ilgili âyetler hakkında kırâat yönüyle yorum yapan müfessir ve eserleri ile sınırlandırma yoluna gittik.

Çalışmada kırâat farklılıklarının tefsire etki eden boyutuyla birlikte ahkâm boyutuna etki eden ve bunu el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin nasıl değerlendirdiğinin ortaya konulmasına yönelik olduğu için her iki müfessirin ortaya koyduğu görüşleri ibâdât alanında dört âyet, muamelât alanında beş âyet ve ukûbât alanında beş âyet olacak şekilde sınırlandırdık. Tefsire ve ahkâma direkt etki etmeyen kırâat farklılıklarını ise çalışmanın dışında tuttuk.

V. Araştırmanın Kaynakları

Bu çalışmanın ana kaynaklarını söz konusu müfessirlerin Ahkâmu'l-Kur'ân'ları oluşturmaktadır. el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı için iki farklı baskısından faydalandık. el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında genellikle Sadık Kamhâvî'nin tahkikine başvurulurken Abdüsselam Muhammed Ali Şahin'in tahkikinden de faydalanılmıştır. el-Kurtubî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı için ise Ahmed el-Berduni ve İbrahim et-Tafeyyîş'in 1384/1964 tahkikli Mısır baskısından istifade edilmiştir. Müfessirlerin tefsirleri haricinde diğer eserlerinden de faydalandık.

Müfessirlerle ilgili yapılan müstakil çalışmalardan faydalanırken, Mevlüt Güngör'ün "*Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*"⁹ adlı kitabından, İhsan İlhan'ın *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu* adlı doktora tezinden,¹⁰ yine Abdullah Bayram'ın *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* adlı doktora tezinden,¹¹ Mustafa Hoccoğlu'nun *Ahkâm Tefsirlerinin Usûl Açısından Mukayesesi* adlı doktora tezinden,¹² Arap aleminde yapılan çalışmalar ve bunun yanında çalışmanın araştırma alanı olan kırâat, tefsir ve fıkıh ilmi ile ilgili yüksek lisans tezleri ve makalelerden yararlandık.

Ahkâm tefsirlerinden genel olarak, el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin eserleri yanında ilk eserden başlayarak bu alanda ulaşabildiğimiz bütün eserlerden yararlanmaya çalıştık.

⁹ Mevlüt Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'ı, 1989.

¹⁰ İhsan İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009).

¹¹ Abdullah Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

¹² Mustafa Hoccoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

Bununla birlikte Taberî'nin *Câmi 'u 'l-beyân fi tefsîri 'l-Kur 'ân*, Zemaşşerî'nin *el-Keşşâf'ı* ve Şii ekolü içerisinde yer alan eserlerden gerekli gördüklerimizden faydalandık. Müfessirlerin hüküm istinbatlarında başvurdukları hadislerin kaynaklarını tespit için hadis eserlerinin klasik ve modern çalışmalarına müracaat ettik.

Kırâat ile ilgili konularda ise bu alanda ilk eserlerden başlayarak kırâat-ı seb'â, kırâat-ı aşere kaynaklarının yanı sıra şâzz kırâat eserlerinden de faydalandık. Kırâat alanında otorite olarak kabul edilen İbn Cezerî (öl. 833/1429) ve *Tayyibetü 'n-Neşr*, adlı eseri başucu kaynağımız olmuştur. Bunların yanında her iki eser ve müfessirle ilgili olarak yapılmış olan doktora tezleri, yüksek lisans tezleri, yayınlanmış makaleler kaynaklarımız arasında yer almıştır. Çalışmada yer alan âyet meallerini, bazı yerlerde kendi yorumumuzu katmakla birlikte çoğunlukla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın resmî sitesinde yer alan mealinden naklettik. Müfessirlerin verdikleri mânaları da gücümüz nispetinde objektif ve doğru biçimde yansıtmaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİRÂAT İLMİ VE MÜFESSİRLERİN HAYATI

1.1. Kırâat İlminin Tanımı

Kırâat (قراءة) kelimesi terim olarak Arap dilinde ka-ra-e (قرأ) kök fiilinden türemiş bir mastar olarak karşımıza çıkmaktadır. Okumak, tilavet etmek anlamlarına gelmektedir.¹³ Kırâat ise okumalar, okuyuşlar anlamına gelir.

Büyük oranda Hz. Peygamber'den sonra bir kavram olarak anlamı netleşen kırâat kelimesi Kur'ân ilimlerinde çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Mesela Ebü'l-Bekâ el-Kefevî (öl.1095/1684), Kırâat için “Okuma esnasında kelime ve harflerden bir kısmını diğerine eklemek ve katmaktır” tanımını yaparken Ragıp el-İsfahanî “Tertilde harf ve kelimeleri birbirine katmaya denir¹⁴” şeklinde tanım yapar. Taşköprüzade ise “Mütevâtir ihtilaf vecihleri yönünden Allah'ın (c.c.) sözleri olan Kur'ân-ı Kerîm'in nazımının şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır” der.¹⁵ Abdülfettah el-Kadı ise “Kendisi ile Kur'ân kelimelerinin nasıl söyleneceğini ve eda yollarını ihtilaf veya ittifak suretlerinden biriyle ve her bir vechi nakleden kimseye nispet ederek bilmeye kırâat denir” demektedir.¹⁶

Yukarıda ifade edilen tanımlarla birlikte, bizim de tanım olarak tercih ettiğimiz, kırâat ilmi alanında büyük bir öneme sahip olan İbnü'l-Cezeri'nin ifadesiyle “Kırâat, Kur'ân kelimelerinin nasıl okunacağını ve ravilerini ispat etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir.”¹⁷

Daha çok ilk dönemlerde kullanılan “harf” kelimesi ise kişilere nispet edilerek “harfü fûlan” denildiğinde onun okuyuşu ve kırâati kastedilmiş olur.¹⁸ Kırâat kelimesi

¹³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943), 1/262.

¹⁴ “kre” md, Ebü'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Dimâşk; Beyrut: ed-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 668.

¹⁵ Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuati'l-ulum*. (Kahire : Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, 1968), 2/6.

¹⁶ Abdülhamit Bırışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi*. (Bursa : Emin Yayınları, 2004), 21.

¹⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin İbnü'l-Cezeri, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn* (Beyrut : Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980), 3.

¹⁸ Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kırâât*, thk. İsmail Şelebî Abdülfettâh (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977), 71.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamakla birlikte “tilâvet” mânasını veren fiil kalıplarında ve masdar olarak (kur'ân) birçok yerde geçmektedir.¹⁹

1.2. Kırâat İlminin Konusu

Kırâat ilmi konu olarak Kur'ân kelimelerinin okunuşundaki değişiklikler ile bu kelimelerin eda keyfiyeti hususunda kırâat imamlarının değişik okumalarını ele alan bir ilimdir.²⁰ Daha açık bir ifadeyle, kırâat imamlarının ittifak ve ihtilaf yönlerini ele alarak rivayet edilen her vechi nakleden imama dayandırarak inceler ve kırâat ilminin tarihini ekollerini içine alarak açıklar.

Hz. Peygamber'den vahyedildiği şekliyle bize kadar ulaşmasında önemli bir yer tutan kırâat ilmi, Kur'ân'ın tefsir edilmesinde ve değişik anlamlar üzerinde hüküm bina edilmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle kırâat imamları arasında yer alan okuma farklılıkları diğer ilimlerle beraber tefsir ilmine ve fıkıh ilmine çok büyük zenginlik katmıştır.

1.3. Kırâat İlminin Faydası ve Önemi

Kırâat ilmi, Hz. Peygamber'in Cebrail'den aldığı ve kendisinin okuduğu şekliyle sahâbeden silsile yoluyla devam eden, bununla birlikte kırâat imamlarının Kur'ân âyetlerini nasıl okuduklarını, sahih kırâatleri zayıf ve mevzu olanlarından ayırarak öğretmeyi amaç edinmiştir.²¹

Kırâat ilminin önemi noktasında ise, 1400 küsur yıl öncesinden bugüne kadar Kur'ân'ın orijinal halini ve fonetik yapısını korumaya kırâat ilmi ve onda bulunan isnat geleneği vesile olmuştur. Bilindiği üzere her kârî okuduğu metni aldığı hocasından kesintisiz olarak Hz. Peygamber'e ulaştıran isnat zincirine sahiptir.²²

Kırâat ilminin önemi başlıklar halinde konumuzla ilintili olarak nakledilecek olursa, şöyle bir sıralama yapmak mümkün olacaktır.

¹⁹ el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kiyâme 75/17, 18; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/1, 3

²⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmail (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1987), 5.

²¹ Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, 67.

²² Necatî Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 16.

1. Kırâat imamlarından alınan bilgi ile Kur'ân lafızlarını nasıl ve ne şekilde telaffuz edeceğimizi ve yanlıştan kaçınmamızı sağlama noktasında bize katkı sunacaktır.
2. Kırâat ilmi, Kur'ân lafızlarının indiği gibi kalmasında ve okunmasında en büyük güvence kaynağı olduğundan kırâat vecihlerinin hangisinin Kur'ân'dan olup olmadığını bilme noktasında bize katkı sunacaktır. Bu sayede Kur'ân'dan olmayan şâzz dediğimiz okuyuşlarla sahih okuyuşlar birbirinden ayrılmış olacaktır.
3. Bu çalışmanın da temelinde yer alan, hüküm çıkarma noktasında ve kapalı âyetlerin açıklanmasında ilim erbabına yardımcı olacaktır.
4. Farklı iki hüküm arasında yine farklı iki kırâatle cemetme noktasında kırâatler bize yardımcı olacaktır. Bu konuda tezimizin üçüncü bölümünde yer vereceğimiz için bu konuyu oraya havale ediyoruz.
5. Kırâat ilmi âyetlerde ortaya çıkabilecek yanlış anlamaları da ortadan kaldırma noktasında bize yardımcı olacaktır.²³

1.4. Kırâat İlminin Tarihi Gelişimi

Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmeye başladığı andan itibaren onun talim ve eğitiminin başladığı bilinmektedir. Bununla birlikte farklı okuyuşların ne zaman başladığı ise tam olarak net değildir. Farklı kırâatlerin Kur'ân'ın yedi harf üzere indirildiğini Hz. Peygamber'in ifade ettiği zaman dilimine kadar uzandığını söyleyebiliriz.²⁴

Bu itibarla Hz. Peygamber'in farklı kırâatler noktasında Müslümanları serbest bırakması, gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse sonraki dönemde, sahâbenin gittikleri bölgelerde bu okuyuşları öğrencilerine aktarmaları, kırâat ilminin teşekkül sürecini başlatmıştır. Bu şekilde sahâbeden başlayarak tâbiîn ve tebe-i tâbiîn âlimleri kırâat ile ilgili rivayetleri zayıf olanı sahih olandan, şaz olanı mütevatir olandan ayırmak

²³ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr* (b.y.: y.y., ts.), 1/29; Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 17.

²⁴ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/40; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384), 1/40; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlu ve Kırâati: Kur'an-ı Kerim'in İndiği Yedi Harf ve Okunduğu Yedi Kırâat* (Konya: Nedve, 1981), 48-49.

suretiyle, Kırâat ilmi ile bilgileri değerlendirmeleri sonucunda, kırâat ilmi vücut bulmuştur denilebilir.

Kırâatlerin tarihi gelişim serüvenini Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebû Bekir dönemi, Hz. Osman dönemi, tâbîîn ve sonrası şeklinde tasnif etmek mümkündür.

1.4.1. Hz. Peygamber Dönemi

Kur'ân Hz. Peygamber'e nazil olmaya başladığı andan itibaren peyderpey yirmi üç senelik zaman diliminde, Cebrail'den (a.s.) aldığı vahiyle eş zamanlı kırâati de devam etmiştir. Kur'ân bunu şöyle tarif etmektedir. “ وَفُرْأَانَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكُتِّبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا²⁵

Kur'ân'ın “tenzîl” yoluyla yani zamana yayılarak bölüm bölüm nâzil olması, her şeyden önce ezberlenmesini, öğrenilmesini, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. Gerek ibadet amacıyla tilâvet edilmesi gerekse okunarak mesajlarının anlaşılabilmesi için Kur'ân âyetleri peyderpey vahyedilmiştir. Vahyin öğrenilmesinin zamana yayılması, ilk muhataplar için her şeyden önce zihinsel olarak bellemeyi, sözlü olarak kırâat ve tilâveti kolaylaştırmıştır.²⁶

Kur'ân'ın bölüm bölüm indirilişinin esprisini üç temel başlık altında toplayabiliriz. Bunlardan ilki bilişsel süreçlerle ilgilidir. Kur'ân'ın bölüm bölüm indirilmesi, onun öğrenilmesini, ezberlenmesini, anlaşılmasını kolaylaştırmıştır. İkincisi, inanç, davranış, geliştirmeye ilgilidir. İnsanlar Kur'ân'ın ilkeleri doğrultusunda inanç ve davranış geliştirmek için ihtiyaç duydukları zaman aralığını ve planlamayı, vahyin tedriciliği sayesinde elde edebilmişlerdir. Üçüncüsü ise, aralıklı olarak gelen vahiy müjdeleri sayesinde moral ve manevî gücü diri ve yüksek tutmaktır.²⁷

Müslümanların ilk muallimi olan Hz. Peygamber, Kur'ân kırâatini onun Peygamberlik görevine has üslup ve tavırla gerçekleştirmiştir.²⁸ Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı okurken muhatapları üzerine tesiri, tefekkür edilebilmesine bağlı olduğu için,

²⁵ el-İsra 17/106, “Biz Kur'ân'ı, insanlara dura dura okuyasın diye âyet âyet ayırdık ve onu peyderpey indirdik”.

²⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da 'Tenzil' Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (24 Mart 2014), 37.

²⁷ Kasapoğlu, “Kur'an'da 'Tenzil' Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım”, 16.

²⁸ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 21.

onu; tertil, teressül, medd-i manevi, tecvid, terc'î, tahzin, vakf²⁹ ve ibtidaya riayet gibi hususları dikkate alarak okumuştur.³⁰

Kur'ân'ı doğrudan Hz. Peygamber'den alıp ona arz eden sahâbeler ile ilgili olarak Hz. Osman, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit ile birlikte Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derda, Ebû Musâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre, İbn Abbâs ve Abdullah b. Sâib'in adları ön plana çıkmaktadır.³¹ Adı geçen bu on sahâbe dışında Kur'ân Kırâati tâlimi ile meşhur olmuş sahâbenin de bulunduğu konusunda herhangi bir şüphemiz yoktur. Burada zikredilen on kişinin kırâat vecihlerini diğer sahâbeye nazaran daha çok bildikleri ve bu vecihleri tâlim ettirdikleri söylenebilir.³²

Yukarıda yer alan sahâbe ile birlikte muallimlik seviyesine kadar ulaşanları da vardır. Mus'ab b. Umeyr ile beraber Mu'az b. Cebel, Amr b. Hazm ve Ebû Ubeyde b. Cerrah bu muallimlerin önde gelenleri olarak karşımıza çıkmaktadır.³³

Dânî'nin (öl. 444/1053) verdiği bilgiler ışığında Hz. Peygamber'den doğrudan kırâat alanların bir kısmını, daha sonra meşhur olan yedi kırâat imamının senedinde görmekteyiz. Nafî, kırâatini Übey b. Ka'b'tan, İbn Kesîr, kırâatini Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sabit'ten, İbn Âmir, kırâatini Ebû'd-Derda'dan, Âsım, kırâatini Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit ve İbn Mes'ûd'dan, Hamza, kırâatini İbn Mes'ûd'dan, Ebû Amr, kırâatini Basra ve Hicaz'lı kurrâdan aldığı için kırâat aldığı kurrânın senedinde Übey b. Ka'b, Zeyd b. Sabit'ten ve Kisâî, kırâatini Hamza'dan aldığı için onun da senedinde İbn Mes'ûd bulunmaktadır.³⁴

1.4.2. Hz. Ebû Bekir Dönemi

Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminde iki kapak arasına alınıp kitap haline getirilmemiş olması kendisinden sonra hilafeti eline alan Hz. Ebû Bekir döneminde de

²⁹ Enes Yariz, "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2018), 161-172.

³⁰ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 21.

³¹ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehbî, *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar* (İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995), 29-42.

³² Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 48.

³³ Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-ashab* (Kahire : Dâru Nehdati Mısır, ts.), 1711.

³⁴ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-Kirâati's-Seb'* (Beyrut: y.y., 1404), 8-9; Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 48.

Kur'ân tilavetinin yazılı bir metin olmadan şifahi olarak okunduğunu bize göstermektedir.³⁵

Hiz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde büyük olaylar ve ciddi problemlerle karşılaşması, ilk olarak hicretin 12. yılında yapılan Yemâme Savaşıyla başlamıştır. Müslümanlar ile Müseylimetü'l-Kezzab'ın taraftarları arasında yapılan savaş çok zor geçmiş ve bu savaşta Kur'ân'ı ezberleyen birçok sahâbe şehit düşmüştür. Rivayetlerde sayısı yetmiş ila beş yüz arasında değişen sahâbenin şehit düşmesi bütün sahâbe arasında korkuya neden olmuştur. Hiz. Ömer tehlikenin farkına vararak Hiz. Ebû Bekir'e gitmiş ve Kur'ân'ın kaybolması endişesini, bu itibarla Kur'ân'ın toplanmasını teklif etmiştir.

Hiz. Peygamber'in sağlığında yapmadığı bir işi kendisinin yapacak olmasını önce tereddütle karşılayan Hiz. Ebû Bekir daha sonra olayın vahametinin farkına vararak Hiz. Ömer'in teklifinin doğru olduğuna kanaat ederek bu görevi yapacağını bildirmiştir.³⁶

Hiz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın bir araya toplanmasını gerektiren sebepler mevcut değildi.³⁷ Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Yemâme savaşında hafızların şehit edilmesi Kur'ân'ın bir araya getirilmesini gerekli ve zaruri kılmıştır.

Hiz. Ebû Bekir Kur'ân'ın bir araya toplanması ile ilgili Zeyd b. Sabit'i görevlendirdi.³⁸ Zeyd b. Sabit Hiz. Peygamber döneminde Medine'de vahiy kâtipliği yapmış, Kur'ân'ın tamamını ezbere bilen, değişik kırâat vecihlerini uygulayabilen ve son arza da Hiz. Peygamber'in yanında bulunan kişiydi.³⁹ Bu nedenle onun seçilmesi gayet isabetli olmuştur.

Zeyd b. Sabit başkanlığında Kur'ân metni bir kitap haline getirilerek meşhur adıyla "Mushaf"⁴⁰ halifeye teslim edildi. Hiz. Ebû Bekir'in elinde bulunan mushaf, nokta ve hareke ihtiva etmeyen bir yapıya sahipti. Dolayısıyla ileride de değineceğimiz yedi harfi ihtiva edecek şekilde kaleme alınmış ve öylece yazıya geçirilmiştir.⁴¹

³⁵ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 23.

³⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/140.

³⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/248.

³⁸ Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil el-Makdisî, *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1986), 49.

³⁹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfiî ez-Zerkeşî, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1984), 1/237.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/283.

⁴¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/31.

1.4.3. Hz. Osman Dönemi

Hz. Ebû Bekir döneminde bir araya getirilen Kur'ân sayfaları, Müslümanların daha geniş coğrafyaya yayılması sebebiyle tek başına yeterli gelmemiştir. Bu itibarla İslâm Devleti'nin sınırlarının genişlemesi Kur'ân taliminin gereği gibi yapılamaması anlamına gelecektir. Hz. Peygamber ve ilk iki halife döneminde ihtiyaç hâsıl olmamıştı fakat İslâm'a yeni giren kişiler, kabileler aynı dili konuşsalar bile farklı ağız ve lehçe farklılıklarına sahipti.

Hz. Peygamber döneminden, Hz. Osman dönemine kadar Arapların alışlagelmiş olduğu şifahi yöntem devam etmekteydi. Kur'ân eğitimi Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi sema ve arz yöntemiyle aynen tatbik edilmiştir.

Halifeler döneminde değişik bölgelere dağılmış olan ve gittikleri bölgede Kur'ân eğitimi ile meşgul olan eğitimciler çok büyük bir görevi ifa ediyorlardı. Bununla birlikte sahâbenin, birinin diğerine göre kırâati farklı olabilmektedir.⁴² Hz. Osman'ın yanı başında meydana gelen bir olayda Kur'ân kelimeleri üzerine ihtilaf edilmesi, Hz. Osman'ın Müslümanlara hitaben: "Siz benim yanımda bile ihtilaf ediyorsunuz, uzak beldelerde yaşayanlar elbette daha fazla ihtilafa düşeceklerdir. Ey Muhammed ashabı! Bir araya gelip insanlara bir mushaf yazınız."⁴³ demek mecburiyetinde kalmıştır.

Yaşanan bu ve benzeri olaylar üzerine Hz. Osman durumun ciddiyetini fark ederek Hz. Ebû Bekir döneminde vücut bulmuş Mushaf'ı esas alarak çoğaltma işlemine gitmiş ve bu mushaflar belli başlı şehirlere gönderilerek ümmetin kırâatler konusunda yaşadığı sıkıntı ve kargaşa giderilmeye çalışılmıştır. Oluşturulan bu Mushaf artık İmam Mushaf adıyla isimlendirilmiştir. Hz. Osman tıpkı Hz. Ebû Bekir'in yaptığı gibi bir heyet oluşturmuş heyette Zeyd b. Sabit, Said b. el-Âs, Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm ve Abdullah b. Zübeyr yer almıştır.⁴⁴

Yazılan bu mushaflar Hz. Peygamber'in son arza da Cebrail'e (a.s.) okuduğu tüm âyetleri ihtiva etmiştir.⁴⁵ Bu mushaflara sahâbe tarafından bir açıklama mahiyetinde

⁴² Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 51; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 26.

⁴³ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li Tibaati'l-Mushafi's-Şerîf, 1426), 1/187-188.

⁴⁴ Subhi es-Salih, *Mebahis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1968), 79.

⁴⁵ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/236; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/187.

yazmış oldukları kelimeler eklenmemiştir.⁴⁶ İleride kırâat sınıflandırmasında temas edeceğimiz müdrec kırâatler sınıfına giren bu türden ifadelerin veya kelimelerin tefsiri mahiyetinde olduğu Kur'ân'ın açıklanmasında müfessirlerimizin bu türden kelimeleri eserlerinde sıkça yer verdikleri görülmektedir.

Hız. Osman'ın çoğaltmış olduğu mushafların sayısı ile ilgili her ne kadar farklı rivayetler⁴⁷ sunulsa da işin özüne etki eden bir durum söz konusu değildir. Çoğaltılan mushaflar Kûfe, Basra, Şam, Mekke, Yemen ve Bahreyn'e gönderilmiştir.⁴⁸ Hız. Osman gönderdiği bu mushaflara göre bölge halkından ellerindeki mushafları buna uyarlamalarını istemiştir.⁴⁹ Hız. Osman, İmam Mushaf'ına uymayan diğer mushafları yasaklamış sahâbe ve tâbiînden olan birçok kişi de ona yardımcı olmuştur.⁵⁰ Hız. Osman bunu yapmakla gelecek nesle büyük bir hizmet yapmakla kalmamış aynı zamanda büyük bir tefrikayı da engellemiştir. Onun dönemi ve sonrasında ortaya atılan Hız. Osman Kur'ân âyetlerini yaktı, yok etti eleştirilerine karşın Hız. Ali: "Bende olsaydım aynısını yapardım." diyerek bu eleştirileri sona erdirmiştir.⁵¹

Bu mushaflarda, Kur'ân'dan olmayıp sahâbenin, tefsir mahiyetinde kendi mushaflarında yer alan müdrec kırâat denilen eklemeler yer almamıştır.⁵²

Hız. Osman, yazılan mushafların her birini farklı beldelere gönderirken, mushafları insanlara okuyacak kâripler de göndermiştir. Zeyd b. Sabit, Medine'de; Abdullah b. Sâib, Mekke'de; Mugûre b. Şihâb Şam'da; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Kûfe'de; Âmir b. Kays, Basra'da bu görevi ifa etmiştir.⁵³ Bu görevi üstlenen kâripler, gittikleri bölgelerde Kur'ân eğitimi ile ilgilenecek bildikleri kırâat vecihlerini etrafındakilere öğretmişler ve buldukları çevrede hafızların yetişmesine vesile olmuşlardır.⁵⁴

⁴⁶ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/235-236.

⁴⁷ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersumi mesahifi ehli'l-emsar maa kitabi'n-nakd* (Kahire: Mektebü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, ts.), 9; Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/240; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/258.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/240.

⁴⁹ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Fedâilu'l-Kur'ân* (b.y.: y.y., 1416), 39.

⁵⁰ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/240; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/253-254.

⁵¹ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/240; Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/253-254; Makdisî, *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, 53.

⁵² Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/235-236.

⁵³ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/330.

⁵⁴ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 54; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 30.

Hız. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda bazı küçük farklılıklar vardır. Bu farklılıkların mânaya çok bir etkisinin olmadığı kabul edilmektedir. Örnek olarak: el-Bakara sûresi 132. âyette bulunan (وَأَوْصِي) kelimesinde iki vav arasında bulunan hemze sadece Medine ve Şam mushaflarında bulunurken diğerlerinde bulunmamakta ve (وَوَصَّى) şeklinde yazılmaktadır.⁵⁵ Yine et-Tevbe sûresi 100. âyette (تَحْتِهَا) kelimesinden önce (مِنْ) harf-i ceri sadece Mekke mushafında bulunurken diğerlerinde mevcut değildir.⁵⁶ Bu ve benzeri harf eksiklik veya fazlalıklarının mânaya etkisinin ne derece olduğu açık bir şekilde ortaya çıkarken, bu okuyuşları, ilerde temas edeceğimiz yedi harf ruhsatı içinde değerlendirmek mümkündür.

1.4.4. Tâbiîn ve Sonrası Dönem

Hız. Peygamber'in dönemi daha sonra Hız. Ebû Bekir ve üçüncü halife Hız. Osman'ın dönemi ile artık kırâat ilmi, kârilere tarafından yapılan hizmetlerle yavaş yavaş sistematik olarak olgunlaşmaya doğru evrilmiştir. Hız. Peygamberden nakille gelen bu kırâatlerin, sonraki nesillere aktarılması, buldukları bölgede bu hizmete devam eden, tâbiîn dönemi Kârilere'i tarafından gerçekleştirilmiştir.⁵⁷

Tâbiîn dönemiyle ilgili olarak, sahâbeden aldığı kırâat vecihlerini çevresine aktaran kurrâ'yı şehirleriyle beraber İbn Cezeri *Neşr* adlı eserinde şöyle sıralamıştır.

Medine	Mu'âz b. Hâris (öl. 63/682)
	Said b. Müseyyeb (öl. 94/712)
	Urve b. Zübeyr (öl. 94/712)
	Ömer b. Abdilaziz (öl. 101/719)
	Ata b. Yesâr (öl. 103/721)
	Sâlim b. Abdillâh b. Ömer (öl. 106/724)
	Süleyman b. Yesâr (öl. 107/725)
	Müslim b. Cündeb (öl. 106/724)
	Abdurrahmân b. Hüzmüz (öl. 117/735)
	Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (öl. 124/741)
Zeyd b. Eslem (öl. 136/753)	

⁵⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8.

⁵⁶ Şihâbüddin en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 309.

⁵⁷ Abdülhâdî Fazlî, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye: târih ve ta'rif* (Beyrût : Dâru'l-Kalem, 1985), 22.

Mekke	Ubeyd b. Umeyrat (öl. 74/693) Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) Tâvûs b. Keysân (öl. 106/724) Atâ b. Ebî Rabâh (öl. 114/732) İkrime Mevlâ İbn Abbâs (öl. 105/723)
Kûfe	Amr b. Şurahbil (öl. 63/682) Alkame b. Kays (öl. 62/681) Mesrûk b. el- Ecda' (öl. 63/682) Ubeyd b. Amr es-Selmânî (öl. 72/691) Ebû Abdurrahmân b. Habîb es-Sülemî (öl. 73/692) Esved b. Yezîd en-Nehaî (öl. 75/694) Amr b. Meymûn (öl. 74/693) Ubeyd b. Nadle (öl. 65/684) Said b. Cübeyr (öl. 94/712) Ebû Zer'a b. Amr b. Cerîr (öl. 32/653)
Şam	Muğîre b. Ebî Şihâb el-Mahzûmî (öl. 91/709) Ebû'd-Derdâ Uveymir b. Kays b. Zeyd el-Hazrecî (öl. 32/652) ⁵⁸

Elbette bu görevi üstlenen kurrâ burada adı geçenlerle sınırlı değildir. Her devirde olduğu gibi bazıları meşhur olup ön plana çıkmışlardır. Bu da gayet doğaldır.⁵⁹ Hz. Peygamber ve sonrası dönemde kırâatler şifahi olarak devam ettiği için, sistematik hal alana kadar kurrâ sayısı az gibi gözükse de burada şöhreti yakalamış kişilerin ön plana çıktığı söylenebilir.⁶⁰

Hicri birinci asrın sonu ve ikinci asrın başından itibaren kırâat imamları birer ekol halini almaya başlamıştır denilebilir. Bu ekolleşme süreci, bu konuda mahir olan kişilerin çevrelerinde ve seyahat ettikleri yerlerde yaptıkları gayret ve ihtimama karşı insanların teveccühünü kazanmıştır. Bu konuda ön plana çıkan kırâatler halkın her kesimi tarafından itibar görmüş ve bazı şehirler merkez haline gelmiştir. Bunlar, Mekke, Medine, Kûfe,

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/8; Fazlî, *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye: târih ve ta'rif*, 22.

⁵⁹ Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*, 56.

⁶⁰ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 31.

Basra ve Şam gibi şehirler olmuştur.⁶¹ Bu şehirlerde şöhret bulmuş bazı kırâat imamlarını şöyle sıralayabiliriz:

Medine	Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (öl. 130/747) Şeybe b. Nisah (öl. 130/747) Nâfi' b. Ebî Nuaym (öl. 169/785)
Mekke	Abdullah b. Kesîr (öl. 120/737) Humejd b. Kays el-A'rac (öl. 130/747) Muhammed b. Muhaysin (öl. 123/740)
Kûfe	Yahya b. Sâbit (öl. 103/721) Âsım b. Ebi'n-Necûd (öl. 127/745) Süleyman b. A'meş (öl. 148/765) Hamza (öl. 159), Kisâî (öl. 189/804)
Basra	Abdullah b. Ebî İshak (öl. 129/746) İsa b. Ömer (öl. 149/766) Ebû Amr b. el-A'lâ (öl. 154/770) Ya'kub el-Hadramî (öl. 205/820)
Şam	Abdullah b. Âmir (öl. 118/736) Atiyye b. Kays b. el-Kilabî (öl. 121/738) İsmail b. Abdillâh b. el-Muhâcir Yahya b. el-Hâris ez-Zimârî (öl. 145/762) Sûreyh b. Yezîd b. el-Hadramî (öl. 203/818)

Yukarıda adı geçen kırâat imamaları, kırâat ilminin ayrı bir ilim olarak sistematik oluşumuna zemin hazırlamıştır.⁶²

1.5. Kırâat İlminin Doğuşu

“Ahruf-u seb'a diye bilinen “yedi harf” meselesi kırâat ilminin en temel meselelerinden biridir. Biz de kırâat tasniflerine geçmeden önce yedi harf konusu üzerinde değerlendirme yaparak kırâatlerle ilişkisine temas etmek istiyoruz.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât* (Mısır: y.y., 1400), 49.

⁶² Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 32.

Harf, sözlükte bir şeyin ucu, kenarı, sivri tarafı, hece harflerinden biri, kırâat vechi ve üslubu gibi anlamları üzerinde barındırmaktadır.⁶³ Yedi ise, Arap dilinde çokluğu ve kesreti ifade etmekte kullanılan yedi sayısını ifade eder. Bu iki ifadenin birleşmesiyle de “yedi harf” karşımıza çıkar.⁶⁴

Yedi harf meselesinin ortaya çıktığı veya zikredildiği kaynaklara bakacak olursak, bu konu ile ilgili birçok haber rivayet edilmiştir. Tezimizin hacmi gereği bütün bu haberlere temas edemeyeceğimizden, belli başlı haberleri burada zikretmek istiyoruz.

İlk olarak Hz. Ömer’den rivayet edilen bir haberde Hz. Ömer:

Hiz. Peygamber hayatta iken Hişâm tarafından Furkan sûresinin okunduğunu işittiğini fakat Hişâm’ın okuduğu sûreyi Hiz. Peygamber’in kendisine okutmadığı bir şekilde okuduğunu ifade eder. Hiz. Ömer bunun üzerine selam vermeden önce az kalsın üzerine atlayacağını fakat sabrettiğini ifade eder. Selam verince de hemen yakasından tuttuğunu ve “Bu sûreyi sana bu şekilde kim okuttu?” diye sorduğunu söyler. Hişâm cevapla Hiz. Peygamber’in okuttuğunu söyler. Hiz. Ömer ise Hişâm’ın yalan söylediğini, bu âyetlerin kendisine Hiz. Peygamber’den farklı bir şekilde öğretildiğini söyleyerek ve yakasından tutmuş bir şekilde onu Hiz. Peygamber’in meclisine götürür.

Hiz. Peygamber’in huzuruna vardıklarında: “Ya Rasûlallah, Hişâm’ın Furkan sûresini bana okuttuğunuzdan başka şekilde okuduğunu işittim” der. Hiz. Peygamber de ona, Hişâm’ın yakasını bırakmasını söyler. Hişâm’a hitaben: “Ey Hişâm oku” der. O da Hiz. Peygamberden duyduğu şekliyle okur. Bunun üzerine Hiz. Peygamber: “Bu sûre, bu şekilde indirildi” buyurur ve daha sonra Hiz. Ömer’e dönerek: “Ey Ömer oku” der. Hiz. Ömer ise daha önce Hiz. Peygamber’in ona okuttuğu gibi okur ve Hiz. Ömer’e “Bu sûre böyle de indirildi” der. “Bu Kur’ân yedi harf üzere nazil olmuştur. Bu okuyuşlardan hangisi kolayınıza gelirse onu o şekilde okuyun” buyurmuştur.”⁶⁵

Ebû Hüreyre’den gelmiş olan başka bir rivayette Rasûlullah (s.a.v.): “*Kur’ân yedi harf üzere indirildi, okuyun, zorluk yoktur. (Fakat) Azap âyetini rahmet âyetiyle değiştirmeyin*”⁶⁶ buyurmuştur.

⁶³ Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414), 41.

⁶⁴ Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in nüzûlü ve kırâati*, 38-39.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, ts., “Fedâilü'l-Kur’ân”, 5 (No. 4991); Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ* (Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425), “Kur’ân”, 4 (No. 5); Ayrıca bk. Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 66.

⁶⁶ Makdisî, *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, 103.

Bu haberlerle birlikte Kur'ân'ın Kureyş lehçesiyle okunması gerektiğine dair rivayetler ve Kur'ân'ın bir, üç ve beş harf üzere indiğine dair farklı rivayetlerin de olduğu bilinmektedir.

Hiz. Osman (r.a.) Kur'ân-ı Kerim'in çoğaltılması ile ilgili komisyonda bulunan Kureyşli üç kişiye hitaben: “Eğer siz üçünüz Zeyd b. Sâbit ile Kur'ân'dan herhangi bir kelimeyi yazma konusunda uyuşamazsanız, onu Kureyş lehçesiyle yazın. Çünkü Kur'ân Kureyş lehçesiyle inmiştir” demiştir.⁶⁷

Bununla birlikte Kur'ân'ın üç ve beş harf üzere nazil olduğunu ifade eden rivayetler de bulunmaktadır.⁶⁸ Bu rivayetlerden Hiz. Peygamber'in ümmetine tek harf üzere Kur'ân okumasının onlara ağır geleceğini Cebrail vasıtasıyla Allah'a bildirdiği ve bunun sonucunda yedi harfe kadar bu sürecin devam ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ Buradan hareketle şunu ifade edebiliriz ki, Kur'ân'ın tek harf üzere indirildiğine dair gelen haberler vahyin bir bütün olarak baştan sona genel sürecini ifade ederken üç, beş ve yedi harf üzere indirildiğini ifade eden haberler ise “yedi harf” ruhsatının tek bir seferde gerçekleşmediğini, peyderpey, tedrici⁷⁰ olarak gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

Bu rivayetlerden hareketle “yedi” sayısının neye delalet ettiği hususunda farklı görüşler mevcuttur. Hiz. Peygamber daha hayattayken sahâbeye Kur'ân'ı tebliğinde bu okuyuşun neye karşılık geldiğini beyan etmemesi, ilim erbabı arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁷¹ Bazıları yedi harften kastın “müteşâbih” olduğunu söylerken, bazıları ise onu “müskil” olarak nitelendirmiştir.⁷² Bazıları “mecazi” olduğunu belirtirken⁷³ birçoğu ise bu lafzın gerçek mânada yedi sayısını ifade ettiğini, mecazi anlamda değil hakiki olduğunu söylemiştir.⁷⁴

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/145; Abdüssabur Şahin, *Tarihü'l-Kur'an* (Kahire : Dâru Nehdati Mısır, 2006), 62.

⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/69; Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Sahihayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411), 2/243.

⁶⁹ Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416), 1/233 (No. 158).

⁷⁰ Makdisî, *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, 87-88.

⁷¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkîllânî, *el-İntisar li'l-Kur'ân* (Frankfurt am Main : Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1986), 1/336.

⁷² Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/213.

⁷³ Zerkeşî, *el-Burhan*, 1/304.

⁷⁴ Emin Aşıkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahriç, Tahlil ve Değerlendirme)”, *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum) IV* (2002), 342-343.

Yedi harf konusunda rivayetleri bulunan sahâbe sayısı için, yirmi dört sahâbenin ismi geçmektedir.⁷⁵ Ömer b. Hattâb, Ebû Hüreyre, Übey b. Ka‘b ve Osmân b. Affân dışında Abdullah b. Mes‘ûd, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Abbâs, Ümmü Eyyûb, Abdullah b. Ömer, Ebû Bekre gibi daha birçok sahâbeden nakiller bulunmaktadır.⁷⁶ Bu sahâbelerin içinde Kureyşli olanlar ile birlikte Medinelî ensar’dan Ebû Talha, Zeyd b. Sehl el-Ensârî, Ebû Eyyûb el-Ensârî gibi isimler de bulunmaktadır.

Başlangıçta da ifade edildiği gibi kırâatlerin kaynağı ile ilgili en temel ve en zor konularından biri kırâatlerin kaynağı ve ortaya çıkışı meselesidir diyebiliriz. Bu itibarla kırâatlerin kaynağı için delil gösterilen yedi harf meselesi tam olarak neyi ifade ettiği Hz. Peygamber tarafından ifade edilmediği için konu üzerinde hiçbir dönemde fikir birliği kurulamamıştır. Yedi harf hadisi ile ilgili olarak, mütevatirliği konusunda sıkıntı olmadığı aşikârdır. Ancak mahiyeti ve içeriği ile ilgili âlimlerimiz tarafından çeşitli fikirler ortaya atılması da bu konuda tam bir fikir birliğinin oluşmadığını göstermektedir.

Yedi harfin içeriği hakkında hiçbir dönemde fikir birliği kurulmamış olsa da⁷⁷ kırâat farklarının yedi harf ruhsatından kaynaklandığı yönünde bir fikir birliğinin de ortaya çıktığını söylemek mümkündür.⁷⁸ İbn Kuteybe, Ebû Bekr Bâkîllânî, Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî ve İbnü’l-Cezerî gibi âlimler, yedi harf konusunda, yedi harf ruhsatının kırâat farklılığına kaynaklık gösterdiğini ifade etmişlerdir.⁷⁹ Burada zikredilen âlimler rivayetlere konu teşkil eden kırâat farklılıklarının tamamını dikkate alarak yedi harfin kapsamını ve içeriğini tespit etmeye çalışmışlardır. Ortaya koydukları tespitlere baktığımızda yedi harf ruhsatı, eş anlamlı kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılmasından lehçe farklılığına ve mâna kırâatine varıncaya kadar geniş bir alanda okuma konusunda serbestlik tanıyan bir ruhsat olduğu kanaatine varmışlardır. İbnü’l-Cezerî ilerde vereceğimiz kırâatlerin sahih olan on kırâat ile ilgili yedi harften neye karşılık geldiğini ifade ederken hicri dördüncü yüzyılın sonu ile beşinci yüzyılın başlarında yaşamış olan Ebû’l-‘Abbas el-Mehdevî’nin (öl. 440/1048) görüşlerine ve açıklamalarına yer verdiğini görmekteyiz. Mehdevî bu konuda yedi harfin temelde iki tür

⁷⁵ Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/118.

⁷⁶ Şahin, *Tarihü’l-Kur’an*, 61; Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 1/118; Abdülâl Sâlim Mekrem, *el-Kıraatü’l-Kur’âniyye ve eseruha fi’l-dirasati’n-nahviyye* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1996), 12-13; Âşıkkutlu, “Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb‘a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)”, 2-4.

⁷⁷ Shady Hekmat Nasser, *The Transmission of the Variant Readings of the Qur’an: The Problem of Tawatur and the Emergence of Shawadhdh*. (Leiden : E.J. Brill, 2013), 99.

⁷⁸ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara : OTTO, 2016), 15.

⁷⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/26-28.

farklılığı içerdiği kanaatindedir: Birincisi kelimelerde noksanlık veya fazlalık, bir kelimenin yerine başka bir kelimenin gelmesi ve kelimeler arasında takdim-tehir olması şeklindeki farklılıklardır. Bu türden farklılıklar ümmetin mushaflar üzerinde icma etmesi ile son bulmuş ve devre dışı kalmıştır. İkinci türden farklılıklar ise med, kasr, idğam, izhar, tahfif, teşdid, revm, işmam, ihtilas, hareke değişimi ve harf değişimi gibi mushaf imlasının el verdiği ölçüde olan farklılıklardır. Burada zikredilen farklılıklarda bugün kırâat olarak okunmaktadır.⁸⁰

Yukarıda zikrettiğimiz kırâat farklılıkları içerisinde en fazla yer teşkil eden lehçe farklılıkları olmuştur. Bu da yedi harf ruhsatının, Kur’ân’ın değişik lehçelerle okunması izninden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmasına yol açmıştır. Bu itibarla Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm gibi bazı âlimler yedi harfi sadece lehçe farklılıkları temelinde açıklamaya çalışmışlardır.⁸¹

Burada dikkat çekilmesi gereken husus, kırâat farklılıklarının yedi harf ruhsatından kaynaklı olarak düşünüldüğünde, Hz. Peygamber’in bunu bizzat uygulayıp uygulamadığı mevzu ön plana çıkmaktadır. Bu, gelenekte genel kabul gördüğü şekliyle bizzat Hz. Peygamber tarafından uygulanmıştır.⁸²

Ebû Amr ed-Dânî’ye göre Kur’ân her yıl, son yıl ise, iki defa Hz. Peygamber tarafından Cebrail’e, kırâat farklılıklarını içerecek şekilde arz edilmiştir. Cebrail her bir seferde bir kırâati ve kırâatler içinden bir vechi getirmektedir. Hz. Peygamber, sahâbeye bu vecih ve kırâatler içinden dilediklerini okumalarına müsaade etmiş, bununla birlikte onların hepsine iman etmelerini, tamamının Allah (c.c.) katından indirildiğini ve Hz. Peygamber’den işittiklerine inanmalarını istemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bu kırâatlerin tamamını okumuş ve okutmuştur.⁸³ Yedi harf ruhsatının Medine’de ortaya çıktığı ve özellikle ruhsatı veren Hz. Peygamber olduğu için onun vefatıyla bu ruhsatın ortadan kalktığı dolayısıyla yedi harfin günümüz için tarihsel bir olgudur. Hz. Osman dönemi İmam Mushaf da kitabetin elverdiği ölçüde yedi harfi kapsamaktadır.

Kırâatlerin yedi harf ruhsatının bir sonucu olmasını ve bu ruhsatında vahye isnad edilmesini, kırâat ihtilafı ile ilgili her ne varsa hepsinin vahye dayalı olduğu Hz.

⁸⁰ İbnü’l-Cezeri, *Müncidü’l-mukri’in ve mürşidü’t-tâlibîn*, 182-183.

⁸¹ Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû Ubeyd, *Fezailü’l-Kur’ân ve mealimuhu ve âdâbuhu*. (Rabat : Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuuni’l-İslâmiyye, 1995), 2/168-169.

⁸² Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kırâat İlmi*, 17.

⁸³ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *el-Ahrufü’s-seb’a li’l-Kur’ân* (Mekke: y.y., 1408), 60.

Peygamber tarafından okunduğu şeklinde açıklamak yerine, yedi harf ruhsatını, farklı okumalara müsaade eden bir genel ruhsat olarak değerlendirmek, Hz. Peygamber'in vahyin mesajını farklı kelimelerle aktardığını, sahâbenin de bu genel ruhsattan yararlanarak kelimeleri farklı lehçelerle ve farklı eda biçimleri ile okuduklarını belirtmek daha anlaşılabilir ve açıklanabilir durmaktır.⁸⁴

Bugün elimizde olan yedili, onlu ve on dördü kırâat tasnifine geçmeden önce İbn Mücâhid'in eserinde yer verdiği yedi kırâatle ilgili derleme faaliyetinin bir kafa karışıklığını ve hadislerde geçtiğini ifade ettiğimiz yedi harfin yedi kırâat olarak anlaşılması noktasında bir iz bıraktığını söylemek gerekir. Bu konuda Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbane* adlı eserinde, yedi kurradan her birinin kırâatinin, Hz. Peygamber'in ruhsat verdiği yedi harfle aynı şey olduğunu söylemenin bir yanlılığı olduğunu söylemektedir. Bunu söylerken bu konuda tedvin faaliyeti yürüten âlimlerin İbn. Mücâhid'den önce kırâatle ilgili eser veren âlimlerin bir kısmının, eserlerine yedi kırâatten bazılarını almamalarının, diğer taraftan bazı âlimlerin de yedi kırâate ilave olarak çok sayıda başka kırâate yer vermelerinin, yedi harf ve yedi kırâat arasında bir bağ kurulamayacağını gösterdiğini belirtmektedir.⁸⁵ Dolayısıyla yedi harfle yedi kırâat aynı şeyler değildir.

1.6. Kırâatlerin Tasnifi

Dördüncü asra gelindiğinde insanlar arasında, var olan kırâat farklılıklarına bir sınırlama getirilmesi yönünde bir isteğin oluştuğunu ve bunun sonucunda güvenilir, bilgili, dini bütün, bulunduğu çevrede kırâat alanında şöhret bulmuş kişilerin kırâatlerinin derlendiğini, İbn Mücâhid vb. âlimlerin söz konusu faaliyetlerinin de bu eğilimin bir sonucu olduğunu ifade edebiliriz.⁸⁶

Kırâatleri tedvin yönünde çalışmalarıyla tanınan âlimlerin aynı zamanda birer kırâat sahibi olması, kırâatlerin tedvin edilmesi yönündeki çalışmaların yapıldığı dönemde, kırâat faaliyetinin sona ermediğini, devam ettiğini göstermektedir. Ebû Hatim es-Sicistani (öl. 248/862) ve Taberî (öl. 310/923) gibi âlimler buna örnek olarak gösterilebilir.⁸⁷

⁸⁴ Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İSAM Yayınları, 2011), 82; Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 26.

⁸⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbane an meâni'l-kırâât*, 36-38.

⁸⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbane an meâni'l-kırâât*, 63.

⁸⁷ Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*, 50.

Süyûti'nin el-İtkan adlı eserinde kırâatlerin tedvini ile ilgili çalışma yapan âlimlerle ilgili olarak, Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm'ın yanında (öl. 224/838), Ebû Hatim es-Sicistani (öl. 255/869), Ahmet b. Cübeyr el-Antaki (öl. 282/895), İsmail el-Kadı b. İshak El-Ezdi (öl. 282/895), Taberî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ömer ed-Dacüni (öl. 324/936) ve Ebû Bekr İbn Mücâhid'in isimlerini ön plana çıkarmaktadır.⁸⁸

1.7. Kırâat İmamları ve Ravileri

Sahih kategorisinde yer alan yedili ve onlu tasnife geçerken, bu tasnife gelene dek kırâat ilminin geçtiği aşamalarla ilgili bilgiler vermeye çalıştık. Ulema nezdinde genel kabul gören bu tasnif sistemine biz de sadık kalarak, çalışmamızda eserlerine müracaat edeceğimiz müfessirlerimizin, kırâatlerle ilgili görüş ve kullanımlarını ikinci ve üçüncü bölümde inceleyeceğimiz, ahkâm âyetleri ile birlikte değerlendirmeye tabi tutacağız.

İbn Mücâhid'in eserinde yer vermiş olduğu, şöhret bulmuş yedi kırâat ve imamu ile beraber yine bu imamların kırâatini almış olan, şöhret bulmuş iki ravisini zikredeceğiz. İbn Mücâhid ve onunla aynı dönemde yaşamış olan Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân el-Isbehânî en-Nisabûrî'nin (öl. 381/992)⁸⁹, “*el-Ğaye fi'l-Kırâati'l-Aşr*” adlı eseriyle yedili tasnif içinde var olan kırâat şartlarını taşıyan üç kırâat imamını da ekleyerek oluşturmuş olduğu Kırâat-i Aşere imam ve ravilerine de çalışmamızda yer vereceğimizi ifade etmek isteriz. Nisabûrî ile birlikte onlu sisteme dair eser veren âlimler oldukça fazladır. Bu alanda otorite sahibi olarak ifade ettiğimiz İbnü'l-Cezerî nin *en-Neşr'i* bu gelenek içinde yer alan önemli eserlerden biridir. Şimdide yedili tasnifte yer alan imam ve ravilere ait bilgilere yer verilecektir.

⁸⁸ Süyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 2/481.

⁸⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra-gayetü'n-nihaye fi esmai ricali'l-kiraat uli'r-rivaye ve'd-diraye* (Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982), 1/49.

1.7.1. Ebû Ruveym Nâfi‘ b. Abdirrahmân b. Ebî Nuaym el-Medenî (öl.169/785)⁹⁰

Aslen İsfahanlı olan Nâfi‘, Ebû Ruveym, Ebû Abdirrahmân veya Ebû'l Hasen künyesi ile bilinmektedir. Bir diğer nisbesi ise el-Leysî'dir.⁹¹ Hicrî 70 yıllarında doğan Nâfi‘, Hicrî 169 yılında vefat etmiştir.⁹²

Kırâat ilmini Medine'de öğrenen Nâfi‘, yine aynı şehirde kendisi de kırâat okutmuştur. Kırâat aldığı kişilere bakıldığında, Ebû Ca'fer Yezid b. Ka'ka', Şeybe b. Nisâh, Abdurrahman b. Hürmüz, Yezid b. Rûman, Müslim b. Havvat'tan⁹³ ders aldığını görmekteyiz. Kırâat silsilesine bakacak olursak, kırâatini, İmam Ebû Ca'fer'in yanında Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec'ten. Şeybe b. Nisâh'tan, Müslim b. Cündeb ve Yezîd b. Rûman'dan ; onlar da Ebû Hüreyre ve Abdullah b. Ayyâş'dan; onlarda Zeyd b. Sâbit, Übey b. Kâ'b yanında Abdullah b. Abbâs ve Ömer b. el-Hattab'dan onlar da kırâatlerini Hz. Peygamber'den almıştır.⁹⁴

İmam Nâfi' den kırâat alanlardan bir kısmı zikredilecek olursa onlar da: Süleyman b. Müslim b. Cemmâz, İsmail b. Ca'fer b. Ebî Kesîr ve onun kardeşi Ya'kub b. Ca'fer, İshak b. Muhammed b. Abdillâh el-Meseyyibî, Ebû Üveys'in oğulları olan; İsmail ve Ebû Bekir, İsa b. Mîna (Kâlûn), Muhammed b. Ömer El-Vâkidî, Abdülmelik b. Kureyb el-Esmâî, Osmân b. Said (Verş), Harice b. Mus'ab Ebi'l-Haccâc⁹⁵ gibi isimleri zikredilebilir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere her kırâat imamının, ona ait okuyuşlarını rivayet eden ravilerden ikisi diğerleri arasından sıyrılıp daha ön plana çıkmış ve şöhret bulmuştur. İmam Nâfi'nin bu anlamdaki iki ravisi ilki *Kâlûn* lakabı ile bilinmektedir. Nâfi'nin üvey oğlu olduğu söylenmektedir. *Kâlûn* lakabıyla tanınmasının nedeni ise çok güzel okuyuşunun olmasındandır.⁹⁶ Diğerisi ise *Verş* lakabı ile bilinmektedir. Dünya üzerinde

⁹⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/107.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 2/330.

⁹² Ebû'l-Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasan Ebû'l-Ala el-Hemedânî, *Gâyetü'l-ih̄tisâr fî kırâati'l-aşr-i eimmeti'l-emsâr* (Cidde : Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1994), 1/21.

⁹³ Hemedânî, *Gâyetü'l-ih̄tisâr*, 1/19; Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, 62.

⁹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, 55; Dâni, *et-Teyisîr*, 20; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/112; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/107-108; Abdurrahman Çetin, *Kırâatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kırâatlar*. (İstanbul : Marifet Yayınları, 2001), 85.

⁹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, 64; Hemedânî, *Gâyetü'l-ih̄tisâr*, 1/15-20.

⁹⁶ Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996), 267.

Hafs rivayetinden sonra en çok okunan rivayete sahiptir. Nâfi'nin dışında farklı vecihleri de bulunmaktadır.⁹⁷ Mısır'da Reîsu'l-Kurrâ'lîk makamına kadar yükselmiştir.⁹⁸

1- İsa b. Mina (öl. 120/737)

2- Osmân b. Said (öl.197/812)

1.7.2. Abdullah b. Kesîr (öl. 120/737) :

Tâbiînden olan Abdullah b. Kesîr'in künyesi, Ebû Ma'bed Ebû Muhammed veya Ebû Bekr olarak kaynaklarda geçmektedir.⁹⁹ Aslen İranlı olmakla birlikte Mekke'de imam olarak meşhur olmuştur.

Abdullah b. Kesîr'in kırâati üç ayrı silsile yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmıştır. İlki Abdullah b. Kesîr, Abdullah Sâib'den; O da Übey b. Kâ'b ve Ömer b. el-Hattâb'dan; onlar da kırâatlerini Hz. Peygamber'den almıştır. İkincisi, Sâbit ve Ömer b. el-Hattâb'dan, onlar da kırâatlerini Hz. Peygamber'den almıştır. Üçüncü silsile ise Abdullah b. Abbas'ın mevlâsı Dirbâs'dan; o Abdullah b. Abbâs'dan; o da Übey b. Kâ'b, Zeyd b. Sâbit ve Ömer b. el-Hattâb'dan; onlar da kırâatlerini Hz. Peygamber'den almışlardır.¹⁰⁰

Kırâat imamlarının ikincisi olan Abdullah b. Kesîr'in kırâatini alanların sayısı oldukça fazladır.¹⁰¹ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır. Bezzi lakabı ile bilinen ravi aynı zamanda Fârisî olup Mekke'de Kur'ân muallimliği yapmasının yanı sıra, Mescid-i Haram'da müezzinlik yapmıştır.¹⁰² Kunbül lakabı ile ön plana çıkan ravisi ise Hicazlıların kırâat muallimidir.¹⁰³

1-Ahmed b. Muhammed b. Abdillah b. Kâsım b. Nâfi' b. Ebî Bezze (öl. 250/864)

2-Muhammed b. Abdirrahmân b. Halid b. Said (öl.291/903)

⁹⁷ Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât* (b.y.: y.y., ts.), 51-52; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/89-92; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/502, 2/330-333.

⁹⁸ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 267.

⁹⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/86 vd. Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 85-86.

¹⁰⁰ Dâni, *et-Teyisr*, 22; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/120; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 85-86.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, 66.

¹⁰² Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 267.

¹⁰³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 107; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 267; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 36.

1.7.3. Ebû ‘Amr b. el-A‘la el-Mâzinî el-Basrî (öl. 157/770)¹⁰⁴

Ebû Amr, kırâatini; Mücâhid b. Cebr yanında İkrime, Atâ b. Ebî Rebâh, Said b. Cübeyr, İbn Kesîr, İbn Muhaysin, el-A‘rec, Ebû Ca‘fer, Şeybe b. Nisâh, Hasan el-Basrî, Yahya b. Ya‘mer, Nasr b. Âsım ve Abdullah b. Ebî İshak’dan; onlarda Übey b. Kâ‘b, Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit, Ebû’l-Mûsa el-Eş‘arî, Osmân b. Affân, Ali b. Ebî Tâlib’den; onlar da Hz. Peygamber’den alma şerefine nail olmuşlardır.¹⁰⁵

Kırâat almak için değişik şehirler gezen Ebû Âmr’ın gezdiği şehirler arasında Mekke, Medine, Basra ve Kûfe bulunmaktadır. Kendisinden birçok kişi kırâat almıştır. Bunlar arasında ünlü dil âlimi Sibeveyhî (öl. 180/796) yer almaktadır.¹⁰⁶ Kırâat-i Seb‘a içerisinde en çok hocası olduğu, Kur‘ân ve Arapçayı çok iyi bildiği söylenmektedir.¹⁰⁷ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır. İlki Dûrî lakabı ile tanınan ravisi,¹⁰⁸ diğeri ise Sûsî adıyla bilinmektedir.¹⁰⁹

- 1- Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed-Dûrî el-Bağdâdî (öl. 240/854)
- 2- Ziyâd b. Abdillâh es-Sûsî (öl. 261/874)

1.7.4. Abdullah b. Âmir (öl. 118/736)

Tâbiîn’den olan İbn Âmir’in künyesinin Ebû İmrân olduğu söylenmektedir. Kırâat’te Şam imamı olarak şöhret bulmuştur.¹¹⁰ Kırâat silsilesi Ebû’d-Derdâ ile Hz. Peygamber’e ve Muğire b. Şihâb o da Osman b. Affân’dan yine Hz. Peygamber’e ulaşır.¹¹¹ İbn Âmir’den kırâat öğrenenler arasında, Müslim b. Mişkem, Abdillâh b. Ebi’l Muhâcir ve Hâris ez-Zimârî gibi isimler bulunmaktadır.¹¹² Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır. İlk ravisi Hişâm’ın hayatı ve öğrenimi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Kırâati, İbn Âmir’in meşhur talebesi Yahyâ b.

¹⁰⁴ Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurra*, 1/100.

¹⁰⁵ Hemedânî, *Gâyetü’l-ih̄tisâr*, 1/35-44; Zehebî, *Ma‘rifetü’l-kurra*, 1/101-102; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/133-134; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 86; Ünal, *Kur‘ân’ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 37.

¹⁰⁶ İbnü’l-Cezerî, *Gayetü’n-nihaye*, 1/290.

¹⁰⁷ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü’n-neşr*, 268.

¹⁰⁸ İbnü’l-Cezerî, *Gayetü’n-nihaye*, 1/255-257.

¹⁰⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb‘a fi’l-kırâat*, 100.

¹¹⁰ Ebû’l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî İbn Hacer, *Tehzibü’t-tehzib* (Beyrut : Dâru Sadır, 1968), 1/424.

¹¹¹ İbn Hacer, *Tehzibü’t-tehzib*, 1/83.

¹¹² İbn Hacer, *Tehzibü’t-tehzib*, 5/240.

Hâris ez-Zimârî'nin yetiştirdiği Irâk b. Hâlid ve Eyyûb b. Temîm'den almıştır. Diğer ravisi ise İbn. Zekvân olarak tanınmaktadır.¹¹³

- 1- Ebû'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî ed-Dımaşkî¹¹⁴ (öl. 245/859)
- 2- Abdullah b. Ahmed b. Beşir b. Zekvân (öl.242/856)

1.7.5. Ebû Bekr Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdele el-Esedî el-Kûfî (öl. 128/745)

İmam Âsım,¹¹⁵ tâbiünden olup, kırâatini Kûfe'de Abdirrahmân es-Sülemî'den almış ve burada kırâat imamı olarak şöhret bulmuştur. Kırâat silsilesine baktığımızda, O kırâatini Ebû Abdirrahmân es-Sülemî'den O'da Zir b. Hubeyş ile birlikte Ebû Amr Sa'd b. İlyas eş-Şeybânî'ye okumuştur. Onlarda kırâatlerini Abdullah b. Mes'ûd'a okumuşlardır. Sülemî ve Zir b. Hubeyş ise kırâatlerini, sahâbeden Osmân b. Affân ve Ali b. Ebî Tâlib'e okumuşlardır. Ayrıca Sülemî kırâatini Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit'e de okumuştur. Son silsile de Abdullah İbn Mes'ûd, Osmân yanında Ali, Zeyd b. Sâbit ve Übey de kırâatlerini Hz. Peygamber'den almışlardır.¹¹⁶ Bu şekilde Âsım çok güçlü bir rivayet zincirine sahiptir.

İmam Âsım'dan kırâat almış olan birçok kimse bulunmaktadır.¹¹⁷ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır:¹¹⁸ İlk ravisi Ebû Bekir'in kırâat rivayetindeki senedi Âsım, Zir b. Hubeyş, Abdullah b. Mes'ûd ile Hz. Peygamber olarak ortaya çıkmaktadır.¹¹⁹ İkinci ravisi ise Âsım'ın öğrencileri arasında onun üvey oğlu olan Hafs adıyla meşhur olan ravisi bulunmaktadır. Dünya üzerinde en fazla okunan kırâat Âsım'dan Hafs kanalıyla gelen kırâattir.

- 1- Ebû Bekr Şu'be b. Ayyâş b. Sâlim el-Esedî el-Kûfî (öl. 193/808)
- 2- Hafs b. Süleyman b. Muğîre (öl.180/796)

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/404.

¹¹⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 2/354, 3/163; Ayrıca bk. Tayyar Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

¹¹⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/88.

¹¹⁶ Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisar*, 1/52-55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/155.

¹¹⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/89; Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisar*, 1/52-55; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/156-158.

¹¹⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/370.

¹¹⁹ Tayyar Altıkulaç, "Ebû Bekir b. Ayyâş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

1.7.6. Ammâre Hamza b. Habîb b. Ammâre, (öl. 156/772)¹²⁰

İmam Âsım'dan sonra Kûfe kırâat ekolünün temsilcilerinden olan Hamza'nın kırâati, İbn Mesu'd yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Hamza Kur'ân'ı A'meş b. Ebî Leylâ, Humran b. A'yân, Mansûr, Ebû İshak, Talha b. Musarrif, Ca'fer es-Sâdık ve daha başkalarından okumuştur. Hamza, kırâatini, İbn Ebî Leylâ'ya; o, Minhal b. Âmr'a; o, Said b. Cübeyr'e; o, İbn Abbâs'a; o, Übey b. Ka'b'a; O da Hz. Peygamber'e okuma şerefine nail olmuştur.

Başka bir silsile ile İbn Ebî Leylâ'ya; O, kardeşine; kardeşi, babası Abdurrahmân'a; Abdurrahmân ise Hz. Ali'ye kırâatini okumuştur. Diğer bir silsilede ise Hamza, Süleyman b. Mihrân A'meş'e; o, Yahya b. Vessâb'a; o, İbn Mes'ûd'un öğrencilerine ve Zirr b. Hubeyş'e; Zirr ise Ali, Osmân ve İbn Mes'ûd'a okumuştur.¹²¹ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır: Hamza'nın ilk ravisi Halef olarak tanınmaktadır. Halef aynı zamanda meşhur on kırâat silsilesi içerisinde kırâat imamı olarak şöhret bulmuştur.¹²² İkinci ravisi ise daha çok Hallâd ismi ile tanınmaktadır.¹²³

1- Ebû Muhammed Halef b. Hişâm (öl. 229/843)

2- Ebû İsâ Hallâd b. Hâlid eş-Şeybânî (öl. 220/835)

1.7.7. Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805)

Kisâî,¹²⁴ Kur'ân'ı Ca'fer es-Sâdık, A'meş, Zâide, Süleyman b. Erkam ve daha başkalarından dinlemiş, Hamza ez-Zeyyâd ve İsa b. Ömer el-Hemedânî'ye de okumuştur.¹²⁵ İmam Kisâî, kırâatini Hamza'dan aldığı için kırâat silsilesi büyük ölçüde Hamza'nın silsilesi ile paralellik göstermektedir. Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır: İlk ravisi Hallâd ismi ile tanınmaktadır.¹²⁶

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/261.

¹²¹ Hemedânî, *Gâyetü'l-ihisar*, 1/136-143; Dâni, *et-Teyisîr*, 25; Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 87-88.

¹²² İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/272.

¹²³ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/274.

¹²⁴ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/530.

¹²⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/120.

¹²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/274.

Yukarıda adını tekrar verdiğimiz Düri lakabı ile şöhret bulan ravisi aynı zamanda İmam Ebû Amr'ın ravilerinden birisidir.¹²⁷

1-Leys b. Hâlid (öl. 240/854)

2-Hafs b. Ömer b. Abdilaziz b. Şubhan (öl. 240/854)

Yedili tasnifle beraber ona ilave edilen üç kırâat imamı ve onların ravileri ise şunlardır:

1.7.8. Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' (öl. 132/749)

Medine kırâat İmamı olan Ebû Ca'fer aynı zamanda tâbiîndendir.¹²⁸

Ebû Ca'fer kırâatini, mevlâsı Abdullah b. Ayyâş b. Ebî Rebîa, Abdullah b. Abbâs ve Ebû Hüreyre'den; onlar da Übey b. Ka'b'dan; Ebû Hüreyre, Abdullah b. Abbâs, Zeyd b. Sâbit'ten; Zeyd b. Sâbit ve Übey b. Ka'b da son olarak Hz. Peygamber'den almıştır.¹²⁹ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır.¹³⁰ İlk ravisi İbnü'l-Cezerî'nin ifadesiyle usta bir okuyucu, sağlam ve güvenilir bir ravidir.¹³¹ Ebû Ca'fer'in ikinci ravisi olan İbn Cemmâz'ın ölüm tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber İbnü'l-Cezerî 170/786'dan sonra öldüğünü bildirmektedir.¹³²

1-Ebû Mûsâ İsa b. Verdân (öl. 160/776)

2-Süleyman b. Cemmâz (öl. 170/786)

1.7.9. Ebû Muhammed b. İshak b. Zeyd el-Hadramî (öl. 205/821)

İmam Ya'kub el-Hadramî, Basra camiinde iki yıl imamlık yapma şerefine nail olmuş, güvenilir, âlim ve salih bir kimse olarak şöhret bulmuştur.¹³³ İmam Ya'kub, kırâatini Ebû Münzir Sellâm b. Süleyman yanında Ebû'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân ve Şihâb b. Şumufe gibi kimselere okumuştur. Onlar ise kırâatlerini İmam Âsım, İmam Ebû Amr yanında Hasan el-Basrî, Abdullah b. Abbâs, Yahya b. Ya'mer, Nasr b. Âsım ve

¹²⁷ Abdurrahman Çetin, "Ebû Amr ed-Dânî ve Kiraat İlmindeki Yeri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991), 26.

¹²⁸ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, 56-58; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/289; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/289; Ayrıca bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/178-179.

¹²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/178; Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, 1/29; Çetin, *Kiraatların Tefsire Etkisi*, 89; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*, 40.

¹³⁰ Çetin, *Kiraatların Tefsire Etkisi*, 89.

¹³¹ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/616; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/179.

¹³² İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/315.

¹³³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/186; İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 2/386-389; İbn Hacer, *Tehzibü't-tehzib*, 11/382; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/158.

Ebû'l-Âliye'den; bu imamlar da Ebû Mûsa el-Eş'ari ve Ubey b. Ka'b'dan; onlar da kırâatlerini Hz. Peygamber'den almışlardır.¹³⁴

Kendisinden ise Hamza ez-Zeyyat, Şu'be, Hârûn b. Mûsa, Selim b. Hayyân, Hemmâm b. Yahya gibi kârîler kırâat dinlemişlerdir.¹³⁵ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi¹³⁶ ise şunlardır. Kendisiyle ilgili çok bir bilgi bulunmamakla birlikte hocasının önünde Kur'ân'ı defalarca hatmettiği bildirilmiştir. Ruveys adıyla bilinmektedir.¹³⁷ Diğer ravisiyle ilgili de fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte hafızasının kuvvetli ve kendisinin güvenilir biri olduğundan bahsedilmektedir. Ravh ismiyle bilinmektedir.¹³⁸

1- Abdullah Muhammed b. el-Mütevekkil el-Basrî (öl. 238/852)

2- Ebû'l-Hasan b. Abdilmümin el-Basrî (öl. 234/847)

1.7.10. Ebû Muhammed Halef b. Hişâm (öl. 229/843)

On kırâat imamından biri olan ve Halef¹³⁹ adıyla bilinen kırâat imamı aynı zamanda yedili tasnifte yer alan imam Hamza'nın ravilerindendir.

Kırâatini Süleyman'dan almıştır. Mâlik, Ebû Avâne, Hammâd b. Zeyd Ebû'l-Ahves, Şerik, Hammâd b. Yahya b. el-Ebah ve daha birçok kişiden Kur'ân'ı dinlemiştir. Bununla birlikte Âsım'ın kırâatini almak için Ebû Yusuf el-A'sa'ya Kur'ân'ı okumuştur. İshak el-Müseyyebî yoluyla Nâfi'nin kırâatini, Yahya b. Âdem yoluyla da Ebû Bekir b. Ayyâş'ın da kırâatini almıştır.¹⁴⁰ Onun kırâatini rivayet eden raviler arasında şöhret olanların ikisi ise şunlardır.¹⁴¹ Kırâat ilmini bizzat Halef'ten arz ve semâ yoluyla alan el-Verrâk sika ve zapt yönüyle ön plana çıkmaktadır.¹⁴²

1- Osmân el-Verrâk el-Mervezî (öl. 286/889)

2- Ebû'l-Hasen İdrîs b. Abdilkerîm el-Haddâd el-Bağdâdî (öl. 292/904)

¹³⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/185-186; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/157; Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, 1/30.

¹³⁵ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/157.

¹³⁶ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 271.

¹³⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 2/234-235.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/285.

¹³⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/208.

¹⁴⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurra*, 1/208; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/191; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 41.

¹⁴¹ Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, 1/31-32.

¹⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/191.

Halef b. Hişâm'ın iki ravisinden biri olan İdris b. Abdilkerîm, hem Hamza hem de Halef'in isnad zincirinde önemli bir halkayı oluşturmaktadır. İdris adıyla bilinmektedir.¹⁴³ Onlu tasnifin dışında kalan ve şâzz olarak isimlendirilen dört imam¹⁴⁴ ise şunlardır: Hasan el-Basrî¹⁴⁵ (öl. 110/728), İbn Muhaysın¹⁴⁶ (öl. 123/741), İbn Mihrân el-Kûfi¹⁴⁷ (öl. 148/765), el-Yezîdî el-Adevî¹⁴⁸ (öl. 202/817) dir.

Yukarıda adlarını verdiğimiz şâzz kırâatleri ile bilinen dört imamlarla ilgili malumatı ilgili eserlerden öğrenebiliriz. Bununla birlikte bazen onların kırâatlerine de temas edeceğimizi ifade etmek isteriz.

1.8. KIRÂAT İLMİNİN DİĞER İLİMLERLE İLİŞKİSİ

İlahi bir vahyin ürünü olan Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Allah tarafından Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e peyderpey indirilmiştir. Onun indirildiğini ve yine koruma altında olduğunu Kur'ân şu şekilde ifade etmektedir: “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ”¹⁴⁹

Kur'ân'ın indiriliş amacını yine kendisi açıklamaktadır. Onu okumanın gerekliliği fakat bu okumanın sadece yazılı bir metni okumaktan ibaret olmadığı, nasıl okunması gerektiğini de yine Kur'ân bize şu şekilde ifade etmektedir: “كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا”¹⁵⁰ “آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ”

1.8.1. Kırâatlerin Tefsir İlminde Yorum Farklılıklarına Neden Olması

Çalışmanın başında ifade edildiği üzere kırâat okuma/okumak anlamı taşımaktadır. Okuma fiili muhatabın aklında ilk olarak, mutlak mânada gözle yazılı bir metnin okunmasını ifade eder. Başlangıçtan itibaren Arap kültüründe her ne kadar şifahi

¹⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 1/154.

¹⁴⁴ Birışık, *Kıraat İlmi ve Tarihi.*, 140-146.

¹⁴⁵ Abdulfettah el-Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min lügatil'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1401), 15-16; DİA, “Hasan-ı Basrî (Literatür)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997); Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basri kiraati ve Kur'an tefsirine katkısı* (İstanbul : İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı), 2021).

¹⁴⁶ Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min lügatil'l-Arab*, 11; Tayyar Altıkulaç, “İbn Muhaysın”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁴⁷ Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min lügatil'l-Arab*, 16; Mücteba Uğur, “A‘meş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

¹⁴⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gayetü'n-nihaye*, 2/375; Kâdî, *el-Kırââtü's-şâzze ve tevcîhuhâ min lügatil'l-Arab*, 14; M. Suat Mertoğlu, “Yezîdî, Yahyâ b. Mübârek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹⁴⁹ el-Hicr 15/9, “Şüphe yok ki o zikri (Kur'ân'ı) biz indirdik. Onun koruyucusu da şüphe yok ki biziz”.

¹⁵⁰ Sâd 38/29“Bu Kur'ân, âyetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır”.

okumalar geçerli olsa da Kur'ân vahiylerinin Hz. Peygamber'in emriyle yazıya dönüştürüldüğü apaçık bir gerçektir. Bu itibarla okuma fiilinin gerçekleşebilmesi için ortada yazılı bir metnin olması gerekmektedir. Başlangıçta ihtiyaç duyulmayan, ezber olarak devam eden okumalar, Müslüman toplumun çoğalması, savaş meydanlarında hafızların şehit edilmesi, yeni fetihlerle beraber İslâm'a farklı millet ve kültürlerden yeni yeni insanların girmesi, yazılı bir metnin ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'den sonra ilk olarak Hz. Ömer'in ısrarlı tutumu neticesinde Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın cemedilmesini gerekli kılmıştır. Hz. Osman dönemine gelindiğinde ise yedi harf ruhsatı ve yukarıda sıraladığımız çeşitli nedenlerden dolayı farklı farklı okumaların lahn boyutuna ulaşması insanların artık birbirini tekfir eder duruma gelmesine sebep olmuştur. Hz. Osman döneminde ise mushafların çoğaltılması ile bu sıkıntılar ortadan kaldırılmış, çoğaltılan mushaflar belli merkezlere o alanda uzman kişilerle birlikte gönderilmiş ve Müslümanlara okutulmuştur.

Yedi harf ruhsatıyla beraber daha belirgin hale gelen farklı okumaların mâna/yorum üzerinde etkisi; her ne kadar usûl yönünde olmasa da ferş yönünden farklılıklar arz ettiği apaçık gerçektir. Kırâat farklılıkları diye ifade ettiğimiz bu farklı okumaların tefsir üzerinde de etkisi görülmüştür. Çünkü farklı okumalar doğal olarak mânayı etkilemekte ve müfessirlerin farklı yorumlarda bulunmasına zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışma esasında: okumak, anlamak, idrak etmek ve hayata tatbik etme aşamalarını ve sonucunu ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu itibarla kırâat farklılıklarının tefsire yansması anlam yönünden her müfessirin ruh haliyle zengin bir hazineye dönüşecektir. Kur'ân bunu ifade ederken anlamayı, idrak etmeyi, düşünmeyi, tefekkür etmeyi öğütlemektedir.

Okumanın nasıl olacağına dair ilk öğüt Hz. Peygamber'e yapılmış, vahyin iniş sürecinde acele etmemesini, inen vahyin ona açıklanacağını, onun da insanlara açıklayacağını Kur'ân beyan etmektedir.

Hz. Peygamber'den başlayarak kıyamete kadar bütün İslâmî ilimlerin ana hedef ve gayesi, Kur'ân'ın doğru okunup anlaşılması, yorumlanması ve hayata tatbik edilmesine matuf olduğundan kırâat ilmi, tefsir ilmi ve fıkıh ilmi bu alanda birbiriyle sıkı bir bağ oluşturur. Bu itibarla bu başlık altında kırâatlerin tefsir alanında ne gibi farklı yorumlara sebep olduğu, kazandırmış olduğu zenginliklere göz atmak yerinde olacaktır.

Kırâat esnasında ortaya çıkan med, imale, tahfif, teshil, tahkik, gunne, ihfa gibi tecvid ilmîne konu olan hususlar, fonetik farklılıklar, lehçesel ve kabîlelerin kullanımından kaynaklı kırâat imamlarının farklı okuyuş biçimleri olarak değerlendirilip mânaya hiçbir etkisinin olmadığı gözlenmektedir.¹⁵¹

- 1- Müfred – Cemi: الْكُفَّارُ – الْكَافِرُ / آيَاتُ – آيَةٌ / رِسَالَاتِهِ – رِسَالَتُهُ / خَطِيبَاتُهُ – خَطِيبَتُهُ örneklerinde olduğu gibi bu kelimeler tekil ve çoğul olarak okunabilmektedir.¹⁵²
- 2- Gaip, muhatab ve mütekellim تَقُولُونَ – يُقُولُونَ / لَا تَحْسَبَنَّ – لَا يَحْسَبَنَّ / يَقُولُ – يَقُولُ / تَقُولُونَ – يَقُولُونَ formunda okunan kelimelerde olduğu gibi.¹⁵³
- 3- Farklı lehçelerde اِبْرَاهِمَ – اِبْرَاهِمَ / رِضْوَانَ – رِضْوَانَ okunan bu kelimelerde olduğu gibi.¹⁵⁴

Yukarıda örnekleri verilen okumalarda olduğu gibi bu çeşit okumaların mânaya etkisi veya tefsir açısından değerlendirildiğinde çok büyük farklılıklar gözükmemektedir. Bu başlık altında bizi ilgilendiren nokta ise, farklı kırâatlerin tefsir ile bir şekilde alakası bulunan lafız ve mânâ bakımından farklılık arz eden fakat bu farklı okumaların bir arada değerlendirilmesi imkân dâhilinde olan okuyuşlara değinmek istiyoruz.

Bakara sûresi 159. âyette yer alan ve İmam Mushaf'ta harekesiz olarak “ننشرها” formunda gelen kelime hem “نُنشِرُهَا” şeklinde “ر” (râ) harfi ile dammeli olarak hem de “نُنشِرُهَا” şeklinde “ز” (zây) harfi ile dammeli olarak okunmuştur.¹⁵⁵ “نُنشِرُهَا” şeklinde (ر) ile okunan kırâatle “ölüye can vermek, diriltmek” mânası kastedilirken, “نُنشِرُهَا” şeklinde “ز” ile okunan kırâatle ise “yaratmak için birbiri üzerine koyarak birleştirmek, üst üste inşa etmek” mânası kastedilmiştir.¹⁵⁶

Bununla birlikte lafız ve anlam olarak farklı olan kelimelerin bir araya gelmesi noktasında imkân bulunmayan durumlar ortaya çıkabilir. Bu durumda tefsire olan ihtiyaç ortaya çıkacaktır. Bu şekilde ortaya çıkan kırâat farklılıklarına bir örnek olarak:

el-İsrâ sûresi 102. âyet içerisinde yer alan “قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” ve her iki şekilde de okunmaya müsait olan “عَلِمْتَ” fiilini

¹⁵¹ Hâlid Abdurrahman Ak, *Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh* (Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1986), 428.

¹⁵² Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 94.

¹⁵³ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 95.

¹⁵⁴ Çetin, *Kıraatların Tefsire Etkisi*, 97.

¹⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, 189; Dâni, *et-Teysîr*, 82; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

¹⁵⁶ Dâni, *et-Teysîr*, 162.

¹⁵⁷ el-İsrâ 17/102,

Kisâî “عَلِمْتُ” şeklinde “ت” harfinin dammesiyle okumuştur.¹⁵⁸ Bu kırâate göre anlam “Musa dedi ki: (Ey Firavun) bunları ancak, göklerin ve yerin Rabbi'nin (benim doğruluğumu gösterecek şekilde) apaçık deliller olarak indirdiğini elbette ben (yakın olarak) bildim” şeklinde olacaktır.¹⁵⁹ Cumhuriyet'in okuyuşu olan diğer kırâatte ise “عَلِمْتُ” şeklinde okunduğunda mâna şu şekilde olacaktır. “Mûsâ ise, 'İyi biliyorsun ki, bunları ancak, göklerin ve yerin Rabbi apaçık deliller olarak indirmiştir. Ey Firavun, ben de seni kesinlikle helak olmuş bir kişi olarak görüyorum' demişti.”¹⁶⁰

Yukarıdaki âyette Kisâî kırâatine göre faili Hz. Musa olurken, Cumhuriyet kırâatine göre ise muhatab formunda geldiği şekliyle fail Firavun olmuştur.¹⁶¹ Buradan hareketle her iki kırâatin aynı mânada düşünülemeyeceği açıktır. Tamda bu noktada tefsir devreye girerek bu iki kırâatin uzlaşması yoluna giderek her iki okumanın da yorumlanması ve açıklanmasını sağlar. Bu farklı kırâatler bir çelişki oluşturmadığı gibi mânaya zenginlik katmıştır.¹⁶²

Buraya kadar verilen örneklerde olduğu gibi tefsir ilmi açısından kırâat ilminin önemi çok büyüktür. Arapça dil kural ve kaidelerinin yanında Tefsir İlmi ile meşgul olacak ilim erbabının kırâat ilmine de vukufiyetinin olması gerektiği noktasında bazı âlimler bu ilmi en başta zikretmişlerdir.¹⁶³

Tefsir kaynaklarını incelediğimizde genel olarak bütün müfessirlerin, Kur'ân âyetlerini yorumlamada farklı kırâatlere yer verdikleri ve bu farklı okumalardan kaynaklı farklı anlamlara temas ettikleri açıkça görülmektedir. Ancak bu genellemenin dışında kalan “Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim” adlı eserin sahibi Abdurrezzâk b. Hemmâm ve aynı şekilde “Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azim” adlı esere sahip İbn Ebî Hâtim gibi müelliflerin tefsir ile ilgili çalışmalarında kırâatlere yer vermedikleri gözlemlenmektedir.¹⁶⁴

¹⁵⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 411.

¹⁵⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Meânî'l-kırâât* (Suudi Arabistan: Câmiatu'l-Melik Suûd, 1412), 262.

¹⁶⁰ Ezherî, *Meânî'l-kırâât*, 262; Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdülgaffâr Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a* (Dimaşk; Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1413), 5/122-123; Ebû Muhammed b. Hammûş b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/52-53.

¹⁶¹ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 221; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 411.

¹⁶² Muhammed b. Ömer b. Salim Bâzemûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* (b.y.: y.y., 1992), 2/180.

¹⁶³ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 29-30.

¹⁶⁴ Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 144.

Müfessirlerin kırâatleri ele alış biçimi de farklılık arz etmektedir. Bazı müfessirler kırâatleri ele alırken olduğu gibi aktarmış ve bir tercihte bulunmamıştır. Diğer bazı müfessirler ise kırâatleri ele alırken tercihte bulunmuş ve kırâatlerin zayıf yönlerini, kırâatlerin kabul şartlarını göz önünde bulundurarak temas etmiş, gerektiğinde tenkit yoluna gitmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından her iki uygulamanın tefsir müelliflerinin eserlerinden örneklerle açıklanması faydalı olacaktır.

Çalışmanın ilk bölümünde yer aldığı üzere kırâatlerin sıhhat açısından tasnife tabi tutulduklarında, kırâatler üç temel esas üzere bina edilmişlerdir. Bu esaslar senedin sahih olması, Arap gramerine muvafık olması ve resm-i hatta uygun düşmesidir.

Kırâatleri, yazdıkları eserlerde ele alan müfessirlere bakıldığında kırâatler arasında tercihte bulunanların bu konudaki ifade biçimleri genellikle “... ben bu kırâaten başkasını caiz görmüyorum...”, “... bundan başkası caiz değildir...”, “... dilersen nasb ile dilersen ref ile okursun...”, “... eğer şöyle denilseydi o da doğru olurdu...”, “... birinci vecih daha güzeldir...”, “... iki veçhin bana en doğrusu...”, gibi olmuştur.¹⁶⁵

Kırâatler arasında tercihte bulunan ve yeri geldiğinde eleştirebilen müfessirlerden olan Ahfeş (öl.207/822) kırâatleri ele alırken genel okuyuşa uyduğunu, resm-i hatta uygun olup olmadığına baktığını, farklı iki okuyuşta tercihte bulunduğunu bazen de her iki okuyuşu makbul gördüğünü ve dil açısından kırâatleri tahlile tabi tuttuğunu söyleyebiliriz.

En‘âm, 6/105. âyette geçen “دَرَسَتْ” kırâatini İbn Kesîr ve Ebû Amr kırâati¹⁶⁶ olan “دَارَسَتْ” kırâatine göre mushaf yazımına daha uygun olduğu için tercih etmiştir.¹⁶⁷

Âl-i İmrân, 3/28. âyette geçen “تَقِيَّة” kelimesini “تَقِيَّةً” diye okumuş bazılarının bu kelimeyi “تَقِيَّةٌ” şeklinde okuduğunu ve hepsinin Arapça olduğunu, fakat “تَقِيَّةٌ” okuyuşunun daha belîğ olduğunu beyan etmiştir.¹⁶⁸

Ahfeş farklı kırâatlerin okunuşunda Nisâ, 4/94. âyette olduğu gibi birini tercih etmeyecekse “فَقَنَّبْتُوا” fiilinin aynı zamanda “فَقَنَّبْتُوا” şeklinde de okunabileceğini “hepsinin de doğru olduğunu” ifade etmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Musa Akpınar, *Kırâatların Tevâtürü Meselesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993), 254.

¹⁶⁶ Dâni, *et-Teyisîr*, 87; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 147.

¹⁶⁷ Ebu'l-Hasen el-Mucâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411), 1/70.

¹⁶⁸ Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/401.

¹⁶⁹ Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/75.

Kırâatlerin tercih edilmesi noktasında, Ahfeş ile aynı döneme rastlayan Ferrâ da (öl.207/822) çoğunlukla her farklı okuyuşu makbul görse de bazen onun da kırâatler arasında tercihte bulunduğunu görmekteyiz.

el-Bakara, 2/132. âyette geçen “وَأَوْصِيَّ” kelimesinin aynı şekilde “وَأَوْصِيَّ” şeklinde de okunabileceğini çünkü Medine mushafında bu kelimenin “وَأَوْصِيَّ” şeklinde yazılı olduğunu dolayısıyla her iki okuyuşun da doğru olduğunu zikretmektedir.¹⁷⁰

Ferrâ'nın bazen de kırâatler arasında tercihte bulunurken eleştirel yaklaştığını da görmekteyiz: İbrahim 14/22. âyette geçen “بِمُصْرَخِيَّ” kelimesini cumhur kurrâ “بِمُصْرَخِيَّ” şeklinde “ya” harfini fetha ile okurken sadece İmam Hamza “بِمُصْرَخِيَّ” şeklinde “ya” harfini kesralı okumuştur.¹⁷¹ Ferrâ'nın eserinde zikrettiğine göre “بِمُصْرَخِيَّ” okuyuşunu A'meş'in Yahya b. Vessâb tarafından naklettiğine göre Yahya bu şekilde okumuş ve bu kelimedede bulunan “ب” harfini cer harfi ile kelimenin sonunun mecrûr kılınacağını zannettiğini söylemiş ve kelimenin sonundaki nefsi mütekellim olan “ي” harfinin buna dâhil olamayacağını ifade etmiş ve bu okuyuşun sahiplerinin yanıldıklarını söylemiştir.¹⁷² Kırâatler konusunda tercih yapanların başında hatırı sayılır biçimde öne çıkan şahsiyetlerden biri de dönemin kârîlerinden kırâat okuyan İbn Cerîr et-Taberî¹⁷³ olmuştur. Taberî tefsir ve fıkıh konusunda tutunmuş olduğu bağımsız tavrı kırâatlerin tercihi noktasında da sonuna kadar devam ettirmiştir.¹⁷⁴

Taberî'ye baktığımızda kırâatlerini genelde Mekke, Medine, Basra ve Kûfe gibi merkezlerde bulunan kurrânın okuyuşlarına dayandırmış; eğer bir kırâat Müslüman ahalinin okuyuşuna uygun değilse, -Arap diline uygun olsa bile- bu kırâati şâzz kabul ederek ona hiçbir şekilde itibar etmemiştir.¹⁷⁵

Taberî eğer bir kırâati tercih edecekse en başta bu kırâatin İslâm merkezlerinde yaygın ve meşhur olarak okunmasını şart koşmaktadır. Bu özelliği bazen “الْقِرَاءَةُ الْمُرُوتَّةُ” şeklinde ifade ederken,¹⁷⁶ bazen de “عَامَّةُ قُرَّاءِ أُمَّصَارِ الْإِسْلَامِ”

¹⁷⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Mısır: y.y., ts.), 1/77.

¹⁷¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, 364; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kirâ'âti's-seb'*, 197; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/298-299.

¹⁷² Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/75.

¹⁷³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetu Vehbeh, 1396), 1/95.

¹⁷⁴ Geniş bilgi için bk. Abdülmecit Okçu, *Kıraat Açısından Taberi ve Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000).

¹⁷⁵ Örnek için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/47.

¹⁷⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/209, 4/385.

şeklinde açıklar.¹⁷⁷ Eğer bir kırâat, kırâat merkezlerinden birinde meşhur olan kırâate muhalif veya münferit kalmış ise Taberî bu kırâat ile okumayı doğru bulmamıştır.¹⁷⁸

Fakat bir kırâatin farklı yapıları, değişik bölgelerde kabul görmüşse, bu farklı okuyuşların her birine müsamaha ile yaklaşmıştır. İçki ve kumarla ilgili Bakara, 2/219. âyette yer alan “قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ” ifadesinde “كَبِيرٌ” kelimesinin aynı zamanda “كَثِيرٌ” şeklinde de okunduğunu zikreden Taberî, “كَبِيرٌ” kelimesinin Medinelilerin çoğunun, Basralıların ve Kûfe ehlinin bazılarının okuyuşu olduğunu, diğer taraftan “كَثِيرٌ” kelimesinin ise bazı Kûfe ve Basralılar tarafından okunduğunu ancak “وَأُولَى الْقِرَاءَتَيْنِ فِي” وَأُولَى الْقِرَاءَتَيْنِ فِي” diyerek “كَبِيرٌ” okuyuşunun daha doğru olduğunu ifade eder.¹⁷⁹

Kırâat farklılıkları anlam farklılığını da beraberinde getirmiştir. Bu durum tezat değil tenevvü ihtilafıdır. Okuyuşlar arasında bir çelişki bulunmamasına rağmen bir anlam zenginliğinin oluştuğu, âyetin anlamının daha da açığa çıktığı görülmektedir. Bununla ilgili olarak sahih ve şâzz kırâatlerden örnekler mevcuttur. Sahih kırâate örnek olarak “حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّيَ مَنْ نَشَاءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ”¹⁸⁰

Âyette geçen “كُذِّبُوا” kelimesinde farklı kırâatler mevcuttur. Kırâat imamlarından Ebû Ca‘fer, Âsım, Hamza Kisâî ve Halef bu kelimeyi “كُذِّبُوا” şeklinde tahfifle okurken; Nâfî, İbn Kesîr, İbn Âmir, Ebû Amr ve Ya‘kub ise, “كُذِّبُوا” şeklinde teşdid ile okumuşlar ve İbn Muhaysin, Yezîdî, Hasan da onlarla aynı şekilde okumuşlardır.¹⁸¹

Burada yer alan iki farklı okuyuşun mânalarına bakıldığında şeddeli okuyuşta “كُذِّبُوا” zamirler peygamberlere gitmiş olur. Bu durumda ise âyette geçen “وَظَنُّوا/zannettiler” fiili, kesin bir bilgiyi ifade etmiş olur.¹⁸² Bu okuyuşla birlikte âyetin mânası “... *Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesip kendilerinin yalanlandıklarını iyice anladıklarında bizim yardımımız onlara geldi...*” şeklinde olur.¹⁸³

¹⁷⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 6/693.

¹⁷⁸ M. Kemal Atik, *Câmiu’l-beyân fi’l-Kırâati’s-Seb’i’l Meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982), 55-56.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 3/678.

¹⁸⁰ Yûsuf 12/110, “Ta ki peygamberler ümitlerini kesecek hale gelip yalanlandıklarını düşündükleri esnada, onlara yardımımız geldi de böylece dilediğimiz kimseler kurtuluşa erdirildi. Azabımız ise, suçlular topluluğundan asla çevrilemez.”

¹⁸¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’l-kırâat*, 351; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 4/441; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâat*, 366; Dâni, *et-Teyisr*, 130; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/50.

¹⁸² İbn Haleveyh, *el-Hucce fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, 199.

¹⁸³ Ferrâ, *Meânî’l-Kur’ân*, 2/56; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 4/441-444; İbn Haleveyh, *el-Hucce fi’l-kırâ’âti’s-seb’*, 199.

Burada yalanlama ifadesi iman etmeyen kimselerden gelmiştir. Buna benzer şekilde “وَلَقَدْ وَكَّذِبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَمَا بَلَّغُوا مِعْشَارَ مَا آتَيْنَاهُمْ فَكَذَّبُوا”¹⁸⁴ Andolsun ki, senden önce de birçok Peygamberler yalanlanmıştı”¹⁸⁴ âyetinde “وَكَّذِبَ” kelimesi ve başka bir âyette “رُسُلِي كَذَّبْتُمْ فَكَيْفَ كَانَتْ نَكِيرًا”¹⁸⁵ Onlardan öncekiler de yalanlamışlardı. Hâlbuki bunlar onlara verdiğimiz şeylerin onda birine bile ulaşamamışlardır. Elçilerimi yalanladılar. Peki, beni inkâr etmenin sonucu nasıl oldu!”¹⁸⁵ gelen âyetlerle teşdid mânası bütünleşmekte ve onu desteklemektedir

Tahfifli okuyuşta ise iki mâna karşımıza çıkmaktadır.

1. “Ne zaman ki elçiler, kavimlerinin inanmalarından ümitlerini kestiler ve onlar (kendilerine elçi gönderilmiş olan toplumun iman etmiş kısmı), elçilerin (kendilerine Allah’ın yapacağı yardım vadinden dönerek) kendilerinin yalancı (durumuna düşürülmüş) olduklarını zannettiler. Bizim o anda yardımımız geldi.”¹⁸⁶
2. “Ne zaman ki elçiler kavimlerinin imanından ümitlerini kestiler ve (kendilerine Allah’tan gelmesi gereken olan yardım vadinin gerçekleşmeyeceği şüphesine kapılarak) yalanlandıklarını (yalancı duruma düşürüldüklerini) zannettiler ki bizim yardımımız onlara geldi.”¹⁸⁷

Bu yorumların birincisine göre zamirler kendilerine elçi gönderilen kavme gitmektedir. Âyette geçen zan ifadesi de iki muhtemel şey arasından birini seçmek anlamına gelmektedir. Bu şekildeki yorum Abdullah b. Mes’ûd, İbn Cübeyr ve Mücahit’den gelen meşhur bir görüştür.¹⁸⁸

Yapılan yorumların ikincisinde ise tahfifli ve teşdidle okuma arasında ihtilaf/yorum farkı oluşmuştur. İbn Müleyke kanalıyla gelen habere göre tahfifli okuyuş “كُذِّبُوا” İbn Abbâs, şeddeli okuyuşu ise “كُذِّبُوا” Hz. Âişe validemiz tarafından kırâat edilmiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁴ el-En’âm 6/34.

¹⁸⁵ Sebe’ 34/45.

¹⁸⁶ İbn Haleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâ’âti’s-seb’*, 199; Bâzemûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, 1/436.

¹⁸⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 2/16.

¹⁸⁸ Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-meşîr fi’l-ilmî’t-tefsîr* (Beyrut: y.y., 1422), 4/296; Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsî’l-Arabî, 1418), 3/462-463; Bâzemûl, *el-Kirâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, 1/436-437.

¹⁸⁹ Buhârî, *Sahihü’l-Buhari (el-Câmiu’s-Sahîh)*, “Hayz”, 28 (No. 4524).

İbn Abbas'a göre peygamberlerin Allah'ın yardımının bu dünyada kendilerine gelmeyeceği konusunda bir anlık dahi olsa ümitsizliğe kapılmaları mümkündür. Nihayetinde onlar da bir insandır. Bu durum uzun süreli olmayan; insanın içine gelen anlık bir halden ibarettir. Nitekim insanın içinden geçirdiği fakat söze dökmediği ve fiili olarak işlemediği, aynı zamanda eyleme dönüştürmediği bir takım duygu ve düşüncelerin olabileceği, kişinin bu durumdan sorumlu tutulmayacağı Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.¹⁹⁰ Buna göre Peygamber'e olumsuz bir düşünce veya vesvese bir anlık bile olsa vuku bulmuş olabilir. Nitekim, Kur'an'da geçen “ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ ”¹⁹¹ âyeti bunu destekler mahiyettedir. İbn Abbas kendi görüşünü desteklemek için “ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ ”¹⁹² âyetini delil olarak kullanmıştır.

Hz. Âişe (r.a.) validemiz ise peygamberler için ortaya çıkan umutsuzluk durumunun daha genel ve uzun süreli bir durum olması ihtimali nedeniyle şeddeli kırâati tercih etmiştir.¹⁹³ Hz. Âişe'nin (r.a.) bu tepkisine neden olan şey, peygamberlerin Allah'ın vadi konusunda insanların içinden seçilmiş kişiler ve en inançlıları olmaları, onların peygamberlik vasıflarıyla uyuşmayacak durumlardan uzak olmaları etkili olmuştur.

Bütün bu yorumlar dikkate alındığında âyette ihtilafa sebep olan bu fiili, teşdidle “كُذِّبُوا” okuyuşta mâna “...Elçiler, kavimlerinin iman etmelerinden ümitlerini kesip kendilerinin yalanlandıklarını iyice anladıklarında bizim yardımımız onlara geldi...”¹⁹⁴ şeklinde olacaktır. Tahfifli okumada ise mâna “... Ne zaman ki elçiler kavimlerinin imanından ümitlerini kestiler ve (kendilerine Allah'tan gelmesi gereken olan yardım

¹⁹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ* (Kahire: Merkezi Hicr, 2011), 7/209; Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 3/463.

¹⁹¹ el-Hac 22/52, “Senden önce hiçbir rasûl ve nebi göndermedik ki, bir şey temenni ettiği zaman, şeytan onun bu temennisine dair vesvese vermiş olmasın. Fakat Allah şeytanın vesvesesini ortadan kaldırır. Sonra Allah âyetlerini muhkem yapar. Allah her şeyi hakkıyla bilend, hüküm ve hikmet sahibidir”.

¹⁹² el-Bakara 2/214, “Yoksa siz, sizden öncekilerin başına gelenler, sizin de başınıza gelmeden cennete gireceğinizi mi sandınız? Peygamber ve onunla beraber mü'minler, "Allah'ın yardımı ne zaman?" diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki Allah'ın yardımı pek yakındır”.

¹⁹³ Bâzemûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 1/440-441.

¹⁹⁴ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 2/56; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/284; İbn Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 199; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 4/296; Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 2/10-16.

vaadinin gerçekleşmeyeceği şüphe sine kapılarak) yalanlandıklarını (yalancı duruma düşürdüklerini) zannettiler bizim yardımımız onlara geldi...”¹⁹⁵ şeklinde olacaktır.

Verilen örnekte görüldüğü gibi bu âyette bulunan her iki kırâat, âyetin anlamının açıklamasına yardımcı olmakta ve âyete anlam zenginliği de katmaktadır.

Şâzz kırâatlerden de bir örnek olarak “إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ”¹⁹⁶ “الْجَمَلُ” âyetinde geçen “الْجَمَلُ” kelimesi cumhur kurrâ tarafından “ج” ve “م” harfi fethalı olarak okunmuştur. Bununla birlikte İbn Abbâs ve Said b. Cübeyr’den bu kelimenin “الْجَمَلُ/el-cümmel”, “الْجَمَلُ/el-cümel” ve “الْجَمَلُ/el-cüml” şeklinde okunduğuna dair de rivayetler nakledilmiştir.¹⁹⁷

Kırâat imamlarının ittifak ettiği sahîh kırâatte “الْجَمَلُ” kelimesinin anlamı bilinen deve hayvanının isimlerindedir.¹⁹⁸ Şâzz olan okuyuşlardan “الْجَمَلُ/el-cümmel” kelimesi ise, “kalın ip-halat” anlamındadır.¹⁹⁹ Aynı kelimenin “الْجَمَلُ/el-cüml” şeklinde okunmasında mâna “جَمَلُ/cemel-deve” isminin çoğulu olup, aynı “أَسَدٌ/ esed-arslan” kelimesinin “أُسُودٌ/üsüd” şeklinde çoğul yapılması gibi olur.²⁰⁰

Âyette Arap toplumunun günlük yaşantısında sürekli gördüğü, gövdesinin büyüklüğü ve ihtişamı ile gözlerinde capcanlı duran bir hayvan olan devenin örnek olarak verilmesi ve devenin iğne deliğinden geçmesinin imkânsızlığı teşbih yolu ile onlara gösterilmiştir.²⁰¹ Kur’ân’da değişik vesilelerle bu hayvana dikkat çekmiştir. Kıyamet sahnelerinin yer verildiği bir sûrede “Sarı erkek deve sürüleri gibi dağılan kıvılcımlar.”²⁰² başka bir sûrede “Doğurması yaklaşmış gebe develer başıboş bırakıldığı zaman,”²⁰³ denilerek kendileri için çok değerli bile olsa o gün bir hayvanın bile fayda veremeyeceği ve bir anlam ifade etmeyeceği hatırlatılmıştır. Başka bir âyette ise “Deveye

¹⁹⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 2/16.

¹⁹⁶ el-A‘râf 7/40, “Âyetlerimizi yalanlayanlar ve o âyetlere uymayı kibirlerine yediremeyenler var ya, onlara göklerin kapıları açılmaz. Onlar, deve iğne deliğinden geçinceye kadar cennete de giremezler! Biz suçluları işte böyle cezalandırırız”.

¹⁹⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/488; Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, 1407), 2/99; Bâzemûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, 1/426.

¹⁹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/489; Bâzemûl, *el-Kırâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*, 1/427.

¹⁹⁹ Ebü’l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâât ve’l-izah anha* (b.y.: Vezâratu’l Evkâf, 1420), 1/249; Ebü’l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn el-Ukberî, *et-Tibyân fi i’rabi’l-Kur’ân* (Mısır: İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, 1976), 1/568.

²⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâât ve’l-izah anha*, 1/249; Ukberî, *Tibyân*, 1/568.

²⁰¹ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebü Hayyân, *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrût: Dâru’l-Fıkr, 1420), 5/51.

²⁰² el-Mürselât 77/20.

²⁰³ et-Tekvîr 81/4.

bakmazlar mı, nasıl yaratılmış?”²⁰⁴ denilerek çok iyi bilip tanıdıkları müşahhas bir örnek olan deveden ibret almaları istenmiştir. Bu itibarla âyette deve örneğinin verilmiş olması gayet anlaşılır olmaktadır.

Şâzz kırâatler ışığında âyet değerlendirildiğinde kelimeye “kalın ip/halat” mânası verilecek ve âyetin mânası “*Halat iğne deliğinden geçinceye kadar (kâfirler) cennete girmeyecekler*” şeklinde olacaktır.²⁰⁵

Âyette geçen kelimenin her iki mânası da bir şeyin imkânsızlığını gösterme açısından yapılan mübalağa sanatına güzel bir örnektir. Bu ifade biçimi bizim dilimizde “*Balık kavağa çıkar mı?*” ifadesinde tam olarak karşılığını bulmuştur. Özellikle Arap dilinde çok belirgin olan bu durumun, devenin sıkça kullanıldığı bir toplumda bu ifade biçimiyle kullanılmış olması daha etkili bir üslup olarak görünmektedir.

Bu ifade kalıbının aynı şekilde İncil’de de geçtiği görülmektedir. İncil’de “*Yine şunu söyleyeyim ki: devenin iğne deliğinden geçmesi, zenginin Tanrı Egemenliği’ne girmesinden daha kolaydır.*”²⁰⁶ şeklinde geçen bu ifade âyeti anlamlandırmada delil olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bütün bunlar ışığında yapılan değerlendirmelerde âyete deve ile bağlantılı olarak mânâ verilmesi uygun düşmektedir. Şâzz okuyuşun âyete zenginlik katarak âyeti anlamada bize kolaylık sağladığı da görülmektedir.

1.8.2. Kırâatlerin Fıkıh İlminde Yorum Farklılıklarına Neden Olması

Kırâatlerin tefsirde yorum farkı oluşturduğuna dair bilgileri yukarıda zikrettikten sonra bu başlık altında fıkıh ilminde yorum farkı olup olmadığına dair bilgi vermeye çalışacağız. Yapılan bu çalışma aslında “Kırâat İlmi” ile ilgili bir çalışma olsa da, bir yanıyla “tefsir ilmi” diğer yanıyla da “fıkıh/ahkâm” ilmi ile doğrudan ve dolaylı olarak iç içedir. Çalışma başta da ifade edildiği gibi kırâat farklılıklarının ahkâm tefsirlerine yansımalarını konu edindiğinden, kırâat, tefsir ve ahkâm konuları, çalışmanın ana omurgasını teşkil etmektedir.

Buradan hareketle tefsirde olduğu gibi, farklı kırâatlerin veya diğer bir ifadeyle kırâat farklılıklarının, tefsirde yorum farkına sebep olduğu gibi fıkıhta da yorum farkına

²⁰⁴ el-Ğâşiye 88/17.

²⁰⁵ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 5/489.

²⁰⁶ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Matta, (Bab:19)/23-24.

sebeup olması kaçınılmazdır. Kırâat ilmi, Kur'ân'ın nasıl ve ne şekilde okunacağına dair bilgiyi bize verdikten sonra ortaya çıkan okumalardan kaynaklı tefsirde farklı yorumlanması, bunun yanında fıkhıta ise hayatımıza ne gibi etki ettiği/edeceği ön plana çıkmaktadır.

Tefsir sözlükte “açıklamak, beyan etmek” anlamındaki “fesr” kökünden “açıklamak, ortaya çıkarmak, kelime veya sözdeki kapalılığı gidermek” anlamlarına gelmektedir.²⁰⁷ “Fıkıh” ise lügatte “bir şeyi bilmek, doğru ve tam manasıyla anlamak, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelmektedir.²⁰⁸ “Ahkâm” ise, daha geniş mânada, belli bir konu hakkında konulmuş bulunan kuralların bütünüü ifade etmek için kullanılır.²⁰⁹

Bu bilgiler ışığında el-Cessâs'ın hüküm ihtiva eden âyetleri açıklarken kırâatlerden nasıl yararlandığına bir örnek verip detaylı incelemeyi üçüncü bölüme bırakalım.

Hucurât suresinde yer alan ve “فَتَنَّبِئُوا” kelimesinin “فَتَنَّبِئُوا” şeklinde var olan her iki okuyuşu zikrederek²¹⁰, âyetin tefsirini şöyle yapar. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَنَّبِئُوا” “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”²¹¹ Bu âyette varolan hüküm, fasık birinin getirmiş olduğu haberin araştırılmasının vacip olduğu ve onun verdiği haberi inceleyip, haberi verenin ve verdiği haberin doğruluğunu araştırmadan bir karara varılmasının yasaklanmış olmasıdır. Yukarıda ifade edildiği gibi “فَتَنَّبِئُوا” kelimesinde iki tür kırâat mevcuttur. Hamza ve Kisai bu kelimeyi “فَتَنَّبِئُوا” şeklinde “ث” harfi ile okurlar. Bu okuyuşa göre kelimenin kökünde “tedbirli olma” mânası ortaya çıkar ki bu da ki bu da mânaya zenginlik kattığı gibi hükme de etki eder. Diğer kırâat imamları da âyette geçtiği şekliyle “فَتَنَّبِئُوا” “ن” harfi ile okurlar ve kelimenin kökünde “ilim” yani kesin bilgi edinme anlamı ortaya çıkmaktadır.

Bu bilgiler ışığında Müslüman iki mânayı da göz önünde bulunduracak şekilde kendisine bir haber ulaştığında bir topluluğa zarar vermemek için fasıktan gelen haberin

²⁰⁷ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, “fsr” md. 412.

²⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “fkh”md. 13/522.

²⁰⁹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*. “hkm” md. 248; Ayrıca bk. Özel, “Ahkâm”.

²¹⁰ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 209.

²¹¹ el-Hucurât 49/6.

doğruluğunu araştırıp tedbirli davranarak kesin bir bilgi elde ettikten sonra o habere uygun davranacaktır.²¹²

el-Cessâs burada bulunan kırâat farklılıklarından hareketle şu sonuca varmaktadır: “Buraya kadar bu anlatılanlar fasık birinin şehadetinin de kabul edilemeyeceğini gösterir. Yani âyet fasığın şehadetini nehy eder. Her şahitlik bir hüküm ifade ettiğine göre oda haberlerinin hükmünü alır. Dolayısıyla, fasığın hiçbir şekilde şahitliği kabul edilmez.”²¹³

Görüldüğü üzere kırâat tefsirde olduğu gibi fıkıh/ahkâm alanında da farklılıklara sebep olabilmektedir. Dolayısıyla kırâat ilmi Gazzâlî’nin de ifade ettiği gibi ilim erbabı için en başta bilinmesi gereken ilim dallarında biri olmaktadır.²¹⁴

Çalışmamızın da esasını teşkil eden ahkâm tefsirlerinde kırâat farklılıkları ve müfessirlerin bu konudaki âyetleri nasıl tefsir ettiklerine dair geniş bilgiyi üçüncü bölüme havale ediyoruz.

²¹² Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'i, 91.

²¹³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhavi (Beirut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1992), 3/398.

²¹⁴ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Cevâhirü'l-Kur'ân ve düreruhu* (Beirut : Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1990), 18-19.

1.9. MÜFESSİRLERİN HAYATI YAŞADIĞI ÇEVRE VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Çalışmamızın bu bölümünde ilk olarak, müfessirlerimizden el-Cessâs'ı,²¹⁵ ikinci olarak da el-Kurtubî'yi tanımaya ve tanıtmaya çalışacağız. Bu bölümde, her iki müfessirinde hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında malumatlara değineceğiz.

1.9.1. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs

1.9.1.1. Hayatı

Asıl adı Ahmed, olan müfessirin babasının adı Ali ve künyesi Ebû Bekr'dir.²¹⁶ el-Cessâs (öl. 305/917) yılında Rey şehrinde doğmuş ve (370/981) yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Doğduğu yere nispetle *er-Razi*, yaşadığı şehre nispetle *el-Bağdâdî*, mezhep itibarıyla Hanefî mezhebine mensup olduğu için de kendisine *el-Hanefî* nisbesi verilmiştir.²¹⁷ Yaşamını badanacılık ve kireççilik yaparak geçirdiği için lakabı olan el-Cessâs ismiyle tanınmaktadır.²¹⁸ Çalışmamızda, biz de bu kısa lakabıyla “el-Cessâs” diyerek zikredeceğiz.

el-Cessâs doğum yeri olan Rey'den yirmili yaşlarda ayrılıp hayatının geri kalanını geçireceği Bağdat'a göç ederek oraya yerleşmiştir.²¹⁹ Hem doğum yeri hem de yaşadığı yer olan Bağdat ile ilgili hayatına dair fazla malumat olmadığı için bu kadarıyla iktifa edip ilmi kişiliği konusuna geçmek istiyoruz. el-Cessâs'ın hayatı ile ilgili derinlemesine bir bilgiye ulaşamamak da onunla ilgili bilgilerin bütün kaynaklarda az veya çok tekrardan ibaret olduğunu müşahade ettik.

²¹⁵ Ebü'l-Adl Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn Kutluboğa, *Tacü't-teracim fi tabakati'l-hanefiyye* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1962), 6; Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye fi teracimi'l-hanefiyye; et-ta'likatü's-seniyye ale'l-fevaidi'l-behiyye* (Kahire: Matbaatü's-Saade, 1324), 27; Yûsuf b İlyân b Mûsâ Serkis Dimaşki Serkis, *Mu'cemü'l-matbûati'l-arabiyye ve'l-muarrebe* (b.y.: y.y., ts.), 1/698; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), “el-A'lâm (Kâmûsü terâcim)”, 1/165; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen schrifttums [gas]: qur'anwissenchaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik* (Leiden: E.J. Brill, 1967), 1/444-445; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'r; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 44.

²¹⁶ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'i, 8.

²¹⁷ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'i, 8.

²¹⁸ Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esir, *el-Lübab fi tehzibi'l-ensâb* (b.y.: Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 1/228-229; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306), 4/377.

²¹⁹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'i, 10; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

1.9.1.2. İlmi Kişiliği

el-Cessâs, yaşadığı yer olan Bağdat'a geldikten sonra dönemin en büyük Hanefî mezhep âlimi olan Ebû'l Hasan el-Kerhî'nin (öl.340/951) ders halkasına katılıp, fıkıh tahsil ederek, onun en önde gelen öğrencilerinden biri olmuştur.²²⁰

İlmi kişiliğinin oluşmasında ona yön veren şeyhlerini burada zikretmekte fayda görüyoruz. el-Cessâs'ın, Ahkâm Tefsiri ve Usûlû Fıkıh eserinde daha çok istifade edip, eserlerinde çokça zikrettikleri başta olmak üzere onları şöyle sıralamak mümkündür:

- Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/951),²²¹
- Abdülbâkî b. Kâni (öl. 351/962),²²²
- el- Hâkim, en-Neysâbûrî (öl. 405/1014),²²³
- Abdullah b. Ca'fer b. Fâris el-İsfehânî (öl. 346/962),²²⁴
- Ebû'l-Kâsım et-Taberânî (öl. 360/971),²²⁵
- Ebû Sehl ez-Züccâcî (öl. 311/923),²²⁶
- Da'lec b. Ahmed b. Da'lec es-Sicistânî el Bağdadî (öl. 351/962),²²⁷
- Gulâmu's-Sa'leb (öl. 345/956),²²⁸
- Abdullah b. Ca'fer b. Fâris en-Nahvi (öl. 347/958),²²⁹

Buraya kadar daha çok ön plana çıkan şeyhlerini zikretmeye çalıştık. Bununla birlikte sayıları toplamda yirmi biri bulan ancak onlar kadar zikredilmeyen hocalarını da şöylece sıralayabiliriz.

- Ebû Ali el-Fârisî (öl. 288/901),
- Muhammed b. Bekr el-Basrî (öl. 346/958),
- Ca'fer b. Muhammed b. Ahmed el-Vâsitî (öl. 353/964),
- Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed b. İshak el-Mervezî (öl. 329/941),

²²⁰ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 11; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

²²¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 12; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

²²² Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 13; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

²²³ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 15; Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

²²⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 16.

²²⁵ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 14.

²²⁶ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 15.

²²⁷ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 15.

²²⁸ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 16.

²²⁹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 14.

- Ebû Bekr Mukrem b. Ahmed el-Kâdî (öl. 345/957),
- Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali el-Hâfız (öl. 349/960),
- Muhammed b. Amr el-Ciânî (öl. 355/966),²³⁰

1.9.1.3. Eserleri

el-Cessâs'ın çalışmamızın esasını teşkil eden "Ahkâmu'l Kur'ân" adlı eserinin yanında başka eserleri de mevcuttur. Fakat kendi eser vermekten ziyade Hanefî mezhebinin ileri gelenlerinin eserlerine şerh niteliği taşımaktadır.²³¹ Kaynaklarda adı geçen eserlerini şöylece sıralayabiliriz.

- *Şerhu Câmi 'i 'l-kebîr*²³²
- *Şerhu 'l-Câmi 'i 's-Sağîr*
- *Şerhu 'l-Menâsik li Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*
- *Şerhu Âsâri 't- Tahâvî*
- *Şerhu Muhtasari 'l-Fıkh li 't-Tahâvî*
- *Muhtasaru İhtilâfi 'l-Fukaha li 't- Tahâvî*
- *Şerhu Edebi 'l-Kâdî li 'l-Hassâf*²³³
- *Şerhu Muhtasari 'l-Kerhî*²³⁴
- *Cevâbâtu 'l-Mesâil*²³⁵
- *Şerhu 'l-Esmâi 'l-Hüsnâ*²³⁶
- *El Fusûl Fi 'l-Usûl*²³⁷
- *Ahkâmu 'l-Kur'ân*²³⁸

²³⁰ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 21.

²³¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 36.

²³² Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn an esâmi 'l-kütüb ve 'l-fünûn* (Tahran : Mektebetü'l-İslamiyye, 1967), 2/568; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifîn esmaü 'l-müellifîn ve asarü 'l-musannifîn* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 1/66; Takıyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzi et-Temîmî, *Tabakatü 's-seniyye fî teracimi 'l-hanefiyye* (Riyad : Dârü'r-Rifai, 1983), 1/480; Leknevi, *el-Fevaidü 'l-behiyye*, 28; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 36.

²³³ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 42; Özel, *Hanefî Fıkh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 44.

²³⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 42; Özel, *Hanefî Fıkh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 45.

²³⁵ Kutluboğa, *Tacü 't-teracim fî tabakati 'l-hanefiyye*, 6; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 43.

²³⁶ Kutluboğa, *Tacü 't-teracim fî tabakati 'l-hanefiyye*, 6; Çelebi, *Keşfü 'z-zunûn*, 2/1032; Paşa, *Hediyyetü 'l-ârifîn*, 1/66; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 42.

²³⁷ Cessâs, *Ahkâmü 'l-Kur'ân*, 1/6; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 43; Özel, *Hanefî Fıkh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, 45.

²³⁸ Sezgin, *Geschichte des arabischen schrifttums [gas]*, 1/445; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu 'l-Kur'ân* 'ı, 46.

1.9.1.4. Ahkâmü'l Kur'ân²³⁹

el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eseri Hanefî mezhebinin bu alanda yazılmış olan eserlerinin ilklerinden sayılmaktadır. Bu alanda her ne kadar ilk eser verenin İmam Şafîî olduğu söylene de ilk eserin Mukatil'in (öl. 150/767) *Tefsîrü'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'ân* adlı eseri olduğu daha kabul görmektedir.²⁴⁰ Hanefî fıkıh ekolünün ilk *Ahkâmu'l-Kur'ân* eserleri ise Ali b. Mûsâ el-Kummî (öl. 305/917) ve Tahavî (öl. 321/933) tarafından yazılmıştır. Fakat bu eserler günümüze kadar ulaşmamıştır.²⁴¹

el-Cessâs eserinde sûre ve âyetleri Kur'ân'daki sûre tertibine göre tefsir etmekte, bununla birlikte Kur'ân'ın tamamını değil sadece içerisinde ahkâm barındıran 1080 âyeti tefsir etmektedir. Burada şunu ifade etmek yerinde olacaktır. Kur'ân'daki ahkâm âyetleri sayısı müfessirlerin bakış açısına göre değişiklik arz etmektedir. Bazısı ahkâm âyetlerini 200 sayıp onları tefsir ederken bazısı bunu 1000'in üzerine çıkarmaktadır. Burada ahkâm âyetlerinin bu kadar değişiklik arz etmesi, sadece ahkâm içeren âyetler incelendiğinde sayının daha az, dolaylı olarak ahkâm içeren âyetler eklendiğinde ise bu sayı artış göstermektedir.²⁴²

el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı eseri için, eserlerinin sonuncusu ve en değerlisidir denilebilir. Çünkü o bu eserini önceden yazmış olduğu şerhler, bilgi birikimi, ilmi tecrübesini ve maharetini bu eserinde ortaya koymuştur.²⁴³

el-Cessâs'ın eserinde yer alan ifadelerden hareketle, fıkhi mezhep ekollerinin görüşlerine eserinde yer verdiği müşahede edilirken, Hanefî mezhep ekolüne mensubiyeti nedeniyle taassup eleştirilerine maruz kalmıştır.²⁴⁴

Eseri Türkiye'de ilk olarak Güngör tarafından doktora tezi olarak çalışılmış ve kitap olarak basılmıştır. Bununla birlikte ahkâm tefsirleri ile ilgili yazılan doktora tezleri,

²³⁹ et-Temîmî, *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*, 1/415; Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade, *Tabakatü'l-fukaha* (b.y.: y.y., ts.), 66; Leknevi, *el-Fevaidü'l-behiyye*, 28; Ziriklî, "el-A'lâm (Kâmûsü terâcim)", 1/165; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 2/5; O Spies, "Al Djassas", *Al Djassas* (Leiden, 1983), 2/486; Serkis, *Mu'cemü'l-matbüâtü'l-arabiyye ve'l-muarrebe*, 698-699; Sezgin, *Geschichte des arabischen schrifttums [gas]*, 1/445; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*.

²⁴⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 470.

²⁴¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 46.

²⁴² Yakup Yüksel, "Fıkhi Tefsir Geleneğinde 'Ahkâm-ı Kur'aniyye'nin Yeri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 161-181.

²⁴³ Sezgin, *Geschichte des arabischen schrifttums [gas]*, 1/445; Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 46.

²⁴⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 49.

yüksek lisans tezleri ve makalelerde Hanefî ekolünün öncülerinden olması hasebiyle çokça yer bulmaktadır.²⁴⁵

1.9.2. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî

Çalışmamızda temel teşkil edecek olan ikinci müfessirimiz el-Kurtubî²⁴⁶ İslâm âlemi içerisinde önemli bir konuma sahiptir. Kendisi tefsir başta olmak üzere kırâat, hadis, fıkıh, nahiv gibi ilimlere sahip ender şahsiyetlerin içerisinde yer almaktadır.²⁴⁷ Hayatı ve eserleriyle ilgili birçok çalışmada bunlara rastlamak mümkündür.²⁴⁸

1.9.2.1. Hayatı

Hicri yedinci yüzyılda yetişen müfessirimizin altıncı yüzyılın sonları ve yedinci yüzyılın başlarında Kurtuba'da dünyaya geldiği tahmin edilmektedir.²⁴⁹ Babası çiftçilikle geçinen bir zat olup, 3 Ramazan 627 (16 Temmuz 1230) tarihinde, tarlasında çalıştığı esnada Hristiyan İspanyalıların saldırısında hayatını kaybetmiştir.²⁵⁰

el-Kurtubî 633 yılına kadar bir taraftan ailesinin geçimine katkı sağlamak için çömlek işçiliği yaparken diğer taraftan ilmi seviyesini geliştirmekten geri durmamıştır. Kurtuba'da İslâm ilimleri alanında devrin ileri gelen âlimlerinden kırâat, fıkıh, nahiv dersleri almıştır.²⁵¹

el-Kurtubî'nin doğum yeri olan Kurtuba H. 633 yılında işgal edilince, el-Kurtubî şehri terk ederek İskenderiye'ye geçmek zorunda kaldı. İskenderiye'de *el-Müfhim fi şerhi*

²⁴⁵ “<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>” (Erişim 26 Kasım 2021); “TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi” (Erişim 26 Kasım 2021).

²⁴⁶ Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2/129; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur: zweite den supplementbanden angepasste auflage* (Leiden : E.J. Brill, 1943), 1/529; Ziriklî, “el-A'lâm (Kâmûsü terâcim)”, 6/217-218; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/534; Tayyar Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

²⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/11.

²⁴⁸ Muhammed b. Alî b. Aḥmed el-Mâlikî Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/65.

²⁴⁹ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun* (b.y.: y.y., ts.), 2/321-326; Kasbî Mahmûd Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr* (Kahire : Dâru'l-Ensar, 1979), 6/64; İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 1; Abdullah Bayram, “Kurtubî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden”, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (27 Haziran 2019), 90-126; Miftah es-Senusi Bel'am, *el-Kurtubî: hayatuhû ve âsâruhû 'l-ilmîyye ve menhecuhû fi't-tefsîr* (Bingazi : Câmîatu Karyunus, 1998), 86; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”.

²⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2; Altıkulaç, “Kurtubî, Muhammed b. Ahmed”; Bayram, “Kurtubî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Tefsirdeki Yeri”.

²⁵¹ İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 4.

Şahîhi Müslim adlı eserin sahibi olan Ahmed b. Ömer el-Kurtubî'den eserinin bir kısmını okudu, bununla birlikte Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Revâc ve Ebû Muhammed Abdülmü'tî el-Lahmî'den de ders aldı. İskenderiye'nin yanı sıra Feyyum, Mansûre, Kahire ve Minye'ye de seyahat etmiştir.²⁵² Bir müddet Kahire'de ikamet eden müfessirimiz, Saîd bölgesinde bulunan Münyetü Benî Hasîb'e yerleşerek hayatının sonuna dek burada yaşamını sürdürdü. Kendisinden ilmi açıdan ders alanlar arasında oğlu Şehâbeddin Ahmed yanında birçok isim geçmektedir.²⁵³ Mütevazi bir yapısı olan ve sade yaşamıyla tanınan, zühd hayatına önem veren el-Kurtubî 9 Şevval 671'de Münyetü Benî Hasîb'de hayata gözlerini yumdu ve burada defnedildi. el-Kurtubî'nin kabri, 1971 yılında ona layık bir biçimde adına yapılan caminin yanındaki kabrine nakli yapılmış ve o günden bugüne dek ziyarete açık tutulmaktadır.²⁵⁴

1.9.2.2. İlmi Kişiliği

Hayatının bütün evrelerinde ilimle iç içe olduğu anlaşılan el-Kurtubî, ona eserlerinde yer veren ilim erbabı tarafından da gerekli övgüye mazhar olmuştur. Onu taltif edenler onunla ilgili olarak: “Takva sahibi ahiret işlerinden kendini ilgilendiren şeylerle meşgul olan zamanını Yüce Allah'a yönelmek, ibadet etmek ve tasnif ile değerlendiren, kimseye yük olmayan aynı zamanda dış görünüşe değer vermeyip doğal yaşamayı tercih eden başında bir takke ve tek bir kat elbise ile yetinen arif âlimlerdendir.”²⁵⁵

Hadis hafızı, tarihçi ve kırâat âlimi olan Zehebî,²⁵⁶ el-Kurtubî'yi “*ilimde derya*” olarak nitelendirmiştir ve yukarıda da ifade ettiğimiz gibi diğer ilim erbabı da ona gereken iltifatı yapmıştır.

²⁵² Meşhur Hasan Mahmûd Selman, *el-İmam el-Kurtubî : Şeyhu eimmeti't-tefsîr* (Dımaşk : Dârü'l-Kalem, 1993), 38-39.

²⁵³ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 89-94.

²⁵⁴ Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 30.

²⁵⁵ Ebü'l-Vefa Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb* (Kahire : Dârü't-Türas, 1972), 1/317; Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin* (Kahire : Mektebetu Vehbe, 1972), 2/69-70; İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 7.

²⁵⁶ Tayyar Altıkulaç, “Zehebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

Onu tanıtırken, Kurtuba’da giyim kuşama çok önem verilirken onun yerine sadeliğe önem vermiş olması,²⁵⁷ dünya hayatına değil takva elbisesini giyip ahiret hayatına daha fazla ehemmiyet verdiğinin bir göstergesidir.²⁵⁸

el-Kurtubî, değişik ilim dallarıyla ilgilenmesi yanında değişik şehirlerde yaşaması ve ilim tahsil etmesi, hocalarının da farklı ve birçok olması sonucunu doğurmuştur. Kurtubî, hayatının hatırı sayılır bir kısmı olan gençlik dönemini dünyaya geldiği Kurtuba’da geçirmiş ve bütün ilimlerin temellerini orada öğrenmiştir. Fakat ilmi birikimini tamamlamadan Mısır’a göç etmek zorunda kalıp bu yolculukta da İskenderiye, Kahire, Feyyum ve Mensûre gibi şehirlerde bir müddet kalmış, Münye’ye de yerleşmiş ve ilim tahsil etmiştir.²⁵⁹

İlmi kişiliğinin oluşmasında ona yön veren şeyhlerini de burada zikretmekte fayda görüyoruz. Başta kırâat, hadis ve fıkıh derslerini aldığı Endülüs ilim erbabını zikrederek başlamak istiyoruz.

Hocaları:

el-Kurtubî’nin kendisinden kırâat, hadis, fıkıh nahiv dersleri aldığı hocası:²⁶⁰

- Ebû Ca’fer el-Kurtubî el-Endülüsî²⁶¹

el-Kurtubî’nin eserinde ifade ettiği hocası ve devrin kadısı:²⁶²

- Rebi’ b. Übeyy el-Eş’arî²⁶³

el-Kurtubî’nin ifadesiyle “Şeyhuna el-Kadî Lisanü’l-Mütekellimin” diye tanıttığı hocası:

- Ahmed b. el-Eş’arî²⁶⁴

el-Kurtubî’nin babasının öldürüldükten sonra şehit hükmünde mi yoksa normal olarak mı defin işlemine dair soru sorduğu ve cevaben: “babanı yıka, kefenle ve namazını kıl” diye cevap aldığı hocası:²⁶⁵

²⁵⁷ Ebü’l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Makkarî, *Nefhu’t-tib min gusni’l-endelüsü’r-ratib* (b.y.: Yazma, 1083), 2/210-211.

²⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/162.

²⁵⁹ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 63.

²⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/606.

²⁶¹ İmadüddin İsmail b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşki İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihaye* (Beyrut : Mektebetü’l-Maârif, 1981), 13/213; Bel’am, *el-Kurtubî*, 108.

²⁶² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/617; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 66.

²⁶³ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü’l-Ebbar, *et-Tekmile li-kitâbi’s-sıla* (Tunis : Dârü’l-Garbi’l-İslami, 2011), 1/67; Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi’t-tefsîr*, 13; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 65.

²⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/201.

²⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/617.

- Ebü'l Hasen Ali b Kudral²⁶⁶

el-Kurtubî'nin Endülüs'le ilgili zikredeceğimiz, babasından Kırâat-ı Seb'a'yı öğrenen ve Nafi' kırâati, Verş rivayetinden icazet alan Kurtuba'da ve değişik yerlerde kadılık yapan hocası:²⁶⁷

- Havdillah el-Ensârî el-Endülüsî

el-Kurtubî'nin Endülüs'ten ayrılmak zorunda kaldığı tarihten itibaren değişik yerlerde bulunduğunu zikretmiştik. Şimdide ömrünün geri kalanında ilim gördüğü²⁶⁸ ve ilminden etrafına ışık saçtığı coğrafyada, ilim tahsil ettiği hocalarını zikrederim.

el-Kurtubî'nin eserlerinde en çok bahsettiği, “*muhakkik alimlerden, fakih, imam, şeyhimiz*” diye tasvir ettiği, Mâlikî fikhının en önde gelen isimlerinden olan, hadis, fıkıh, lügat gibi birçok ilimde söz sahibi²⁶⁹ olan hocası:

- Ebü'l-Abbas el-Ensari el- Kurtubî el-Mâlikî

el-Kurtubî'nin uzun müddet beraber olduğu ve ona ait kitaplardan birazını okuduğu, İskenderiye Medresesinde yetişen hadis alimlerinden, el-Kurtubî'nin *et-Tezkire* adlı eserinin birçok yerinde bahsettiği, el-Kurtubî'nin hadis ilmini büyük ölçüde aldığı hocası:²⁷⁰

- Ebû Muhammed Abdü'l-Vehhab b. Zafir b. Ali b. Feth b. el-Hüseyn el-Kureyşî

İskenderiye bulunan âlimlerin en büyüklerinden, zühd ve takvası ile şöhret olan ve usûl'd-din de üstat olan, el-Kurtubî'nin derslerinden bazısını dinlemiş ve özellikle Kuşeyri risalesinden istifade etmiş ve tefsirinde ondan nakilde bulunduğu hocası:²⁷¹

- Ebû Muhammed Abdu'l-Mu'tî b. Mahmut b. Abdu'l-Mu'tî Ebü's- Sena el-Lahmi el-İskenderiyyi²⁷²

el-Kurtubî'nin hadis aldığını beyan ettiği hocası:²⁷³

²⁶⁶ Ebû Abdullah Şemsüddin ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1982), 23/304; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 68, vd.

²⁶⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 12/41; İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, 142; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 69-70.

²⁶⁸ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 70; İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 13.

²⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 13/213; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 2/321; Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/50.

²⁷⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/237; Bel'am, *el-Kurtubî*, 112.

²⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/41.

²⁷² Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/882; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 76.

²⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/141; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevta ve umuru'l-ahire* (Kahire : Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987), 428; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 2/321.

- Ebû Ali el-Bekrî²⁷⁴

el-Kurtubî'nin kendisinden ilim aldığı hadis, fıkıh ve kırâatte otorite âlimlerden olan, eserlerinde sıkça yer verdiği hocası:²⁷⁵

- İbnü'l Cümmezi²⁷⁶

el-Kurtubî'nin hadis aldığı dönemin en önde gelen âlimlerinden olan hocası:²⁷⁷

- Hafız el-Münzirî

Buraya kadar el-Kurtubî'nin ders aldığı hocalardan bahsetmeye çalıştık. Çalışmamızın hacmini dikkate alarak daha geniş açıklamaya gerek duymadığımızı ifade etmek isteriz. Şimdide öğrencileri hakkında kısaca bilgi vermek istiyoruz.

el-Kurtubî'nin öğrencileri içerisinde öncelikle oğlu Ahmet b. Muhammed b. Yahya Necmüddin b. Celâl el-Kavsî,²⁷⁸ yer alır. Onunla Ahmed b. İbrahim el-Ğirnâtî,²⁷⁹ İsmail b. Muhammed b. Abdü'l-Kerîm b. Abdü's-Samet el-Harâsetânî,²⁸⁰ Ebû Bekir el-Kastalânî,²⁸¹ Ziyaüddin Ahmed b. Ebî es-Suûd b. Ebi'l-Meali el-Bağdâdî (Ziyaüddin es-Satrîcî) isimleri yer almaktadır.

1.9.2.3. Eserleri

el-Kurtubî'nin ilmi açıdan büyük bir iz bıraktığı aşikardır. İlmi birikiminin yansımalarını vermiş olduğu eserlerde görmekteyiz. Eserleriyle ilgili yapılan çalışmalarda bunu kanıtlar niteliktedir. Bu başlık altında matbu, yazma eserlerini ve elimize ulaşıp ulaşmadığı kesin olmayan eserlerini maddeleştireceğiz. Ahkâm tefsirini ise başka bir başlık altında biraz daha açarak tanıtmaya çalışacağız.

- *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*.²⁸²

²⁷⁴ Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevta ve umurü'l-ahire*, 1/1444; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/326-327; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 78; Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 27.

²⁷⁵ Kurtubî, *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevta ve umurü'l-ahire*, 229-313; Süyûtî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 79.

²⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/337, 5/133, 12/179.

²⁷⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 23/319-320; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 23/212.

²⁷⁸ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 91.

²⁷⁹ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 91; İlhan, *Kurtubî Tefsirinde Kırâat Olgusu*, 30.

²⁸⁰ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 93.

²⁸¹ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 93.

²⁸² Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fî ahbari men zeheb* (Beyrut: Darü'l-Mesire, 1979), 2/335; Makkarî, *Nefhu't-tib min gusni'l-endlüsü'r-ratib*, 2/210; Davûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 2/69; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/456,534; İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*.

- *et-Tezkire*²⁸³
- *et-Tezkâr*²⁸⁴
- *Kam 'u 'l-Hırs*²⁸⁵
- *el-İlâm*²⁸⁶
- *el-Esnâ*²⁸⁷

el-Kurtubî'nin bu eserleri yanında yazma eserleri bulunmaktadır. Şimdide onları maddeler halinde sıralamak istiyoruz.

- *el-İ'lâm*²⁸⁸
- *el-Misbâh*²⁸⁹
- *et-Takrîb*²⁹⁰
- *Risâle*²⁹¹

Şimdi de bu başlık altında el-Kurtubî'nin varlığından bahsedilen fakat elimize ulaşmış ulaşmadığı kesin olmayan eserlerine yer vermek istiyoruz.

- *Urcûze*²⁹²
- *Şerhu 't-Takassî*²⁹³
- *Menhecû 'l-Ubbâd ve Mahaccetü 's-Sâlikîne ve 'z-Zühhâd*²⁹⁴
- *el-Muktebes*²⁹⁵

²⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fi tefsiri'l-Kurtubî* (Taif : Mektebetü's-Siddik, 1988), 22-23.

²⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *et-Tezkar fi efdai'l-ezkar mine'l-Kur'âni'l-kerim* (b.y.: y.y., 1986), 4; "Kurtubî, Muhammed B. Ahmed - Tdv İslâm Ansiklopedisi", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 28 Kasım 2021).

²⁸⁵ İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, 2/309; Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/65-66; Kurtubî, *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fi tefsiri'l-Kurtubî*, 23; Bel'am, *el-Kurtubî*, 140-141.

²⁸⁶ Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2/129.

²⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/165; Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevta ve umurü'l-ahire*, 444; Kurtubî, *et-Tezkar fi efdai'l-ezkar mine'l-Kur'âni'l-kerim*, 19; Kurtubî, *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fi tefsiri'l-Kurtubî*, 22.

²⁸⁸ Kurtubî, *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fi tefsiri'l-Kurtubî*, 23; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 148; Bel'am, *el-Kurtubî*, 145; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/75,141.

²⁸⁹ Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 48; Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 153.

²⁹⁰ Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur: zweite den supplementbanden angepasste auflage*, 1/298; Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 47-48; Bel'am, *el-Kurtubî*, 146.

²⁹¹ Brockelmann, *Geschichte der arabischen litteratur: zweite den supplementbanden angepasste auflage*, 1/737; Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 48; Bel'am, *el-Kurtubî*, 148.

²⁹² "Kurtubî, Muhammed B. Ahmed - Tdv İslâm Ansiklopedisi".

²⁹³ Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 47; Bel'am, *el-Kurtubî*, 149.

²⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 15/140; Kurtubî, *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fi tefsiri'l-Kurtubî*, 23.

²⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/10.

- *el-Lüma*²⁹⁶

- *el-İntihâz*²⁹⁷

1.9.2.4. el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân

el-Kurtubî'nin, bizim de çalışmamızın esasını teşkil eden iki eserden biri olan bu eseri, islâm dünyasında büyük bir iz bırakmıştır. Kur'ân'ın baştan sona tefsirini içeren bu çalışma çok büyük bir hacme sahip olmasına rağmen araştırmacıların yoğun ilgisini çekmiş büyük bir çalışma alanına sahip olmuştur.²⁹⁸ Eseri onunla özdeşleşmiş ve "*Tefsir sahibi el-Kurtubî*" şeklinde tanınır olmuştur.²⁹⁹ Eser ilim dünyasında ahkâm ağırlıklı olarak görülmektedir.³⁰⁰

el-Kurtubî tefsirinin mukaddimesini tefsirinin hacmine uyacak şekilde çok geniş tutmuş neredeyse bütün mâlûmatları burada işlemiştir. Mukaddimesinde Kur'ân-ı Kerim'in faziletlerini, Kur'ân öğrenmeye teşvik, Kur'ân'ı öğrenen, okuyan, dinleyen ve onunla amel edenin faziletine, okuma şekline, İlâhi kelâmın i'rabını ve i'rabını öğretmek, öğrenmeye teşvik, i'rabıyla okuyanın ecrine, Kur'ân ve ilim ehlinin riyadan sakınmalarına, Kur'ân hamilinin taşınması gereken edeplere, Kur'ân tefsiri, i'câzi, cem ve tertibi, ahruflu seb'a, müfessirlerin dereceleri ve ulumu'l-Kur'ân ile ilgili ve her Kur'ân ilimlerini öğrenen kişinin muhtaç olduğu daha birçok konuya temas ederek ilim erbabı için geniş izahatlarda bulunmuştur.³⁰¹

el-Kurtubî tefsirini İbn Haldun (öl. 808/1406) Mukaddime'sinde değerlendirirken O'ndan şöyle bahsetmektedir: "*İnsanlar tahkik ve temhise (bilgi ve rivayetleri iyice tetkikten geçirmeye) dönüp Mağrib'de müteahhirînden İbn Atiyye gelip bütün bu tefsirleri özetledi, doğruya daha yakın gördüklerini araştırıp bunları Mağrib ve Endülüs halkı içerisinde elden ele dolaşan usûlü güzel olan bir tefsir vücuda getirdi. Bu konuda Kurtubî de doğuda şöhreti yakalamış başka bir eserde aynı yol ve üslûpta bir tefsir ile onun izinden gitti.*"³⁰²

²⁹⁶ Selman, *el-İmam el-Kurtubî*, 153; Zelat, *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*, 48.

²⁹⁷ Kurtubî, *et-Tezkar fi efdâi'l-ezkar mine'l-Kur'âni'l-kerim*, 29, 107, 135.

²⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/15.

²⁹⁹ İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, 1/317; İbnü'l-İmad, *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*, 2/335; Makkarî, *Nefhu't-tib min gusni'l-endelüsi'r-ratib*, 2/210; Davûdî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, 2/69; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/456,534.

³⁰⁰ İbn Ferhûn, *ed-Dibacü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*, 2/317.

³⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/13-92.

³⁰² İbn İbn Haldûn, *Devlet*. (İstanbul : İlke Yayıncılık, 2003), 1/440.

Ömer Nasuhi Bilmen de müfessirleri tanıtmak maksadıyla telif ettiği “Büyük Tefsir Tarihi” adlı eserinde İmam Kurtubî ve Tefsiri hakkında şunları söylemektedir: “Ebû Abdullah el- Kurtubî, Endülüs'te yetişen yüksek âlimlerden biridir... Tefsirde, hadiste, hilâfiyyâtta (mezhebler arası görüş ayrılıkları ilminde) mütebahhir (derya) idi... Bu büyük müfessir, tefsirinde rivayet tarıkına itina etmiş, dirâyet itibariyle de muvaffakiyet göstermiştir... Bu tefsir lisaniyata, fikhî ahkâma, hilafiyata, muhaddislerin cerh ve ta'diline dair birçok tafsilâtı cami'dir”³⁰³ diyerek onu taltif etmiştir.

el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân gerek içeriği itibariyle gerekse bu içerdiği kaynaklar bakımından İslâmî ilimler bakımından deyim yerindeyse bir ansiklopedik eser mahiyetini taşımaktadır. Eser her ne kadar ahkâm tefsirleri arasında sayılsa da Kur'ân'ın her âyetini tefsir etmesi, ahkâm esas olmak üzere hadisten, hadis ahkâmından, sîret, kırâat, dilbilim, tarih vb. ilimlerden bahsettiği için çok kapsamlı bir tefsir hüviyeti taşımaktadır. el-Kurtubî tefsirinde kullandığı kaynaklarını seçerken de mensup olduğu Mâlikî mezhebine bağlı kalmayıp Kiyâ el-Herrâsî gibi Şafiî ve bizim çalışmamızdaki iki müfessirden biri olan el-Cessâs gibi Hanefî olan farklı mezheplere mensup sahasında otoriter ilim ehlinin eserlerinden istifade etmiştir. Bu da eserinin kıymetini daha da artırmasına katkı sağlamış ve tefsiri, şüphe yok ki yazıldığı günden beri ümmetin ve ilim ehlinin devamlı istifade ettiği bir eser konumuna yükselmiştir. Bu nedenle Kurtubî tefsiri olarak zihinlerde yer eden eser, Kur'ân'ın mânalarını genişçe açıklaması, âyetlerin içerdiği hükümleri ayrıntılı olarak izah etmesi, âyetlerde varid olan kırâat ve i'rabı, dilsel konuları, nahiv ve sarfin inceliklerini aktarması, şiirle istişhata bulunması ve bidat ehli ve heva sahiplerinin görüşlerini reddetmesi gibi öne çıkan özellikleri ile tefsirlerin en önde gelen, en faydalı olanlarından ve ansiklopedik eser olarak sahasında tek kabul edilmektedir.

Biz de çalışmamızı bu kıymetli eser yanında alanında otorite olarak kabul edilen el-Kurtubî'nin de eserinde kaynak olarak gösterdiği el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l Kur'ân* adlı tefsirini inceleme konusu yapıp içinde barındırdıkları kırâat farklılıklarını, âyetleri nasıl tefsir ettiklerini, nasıl hüküm çıkardıklarını, tercihte bulunup bulunmadıklarını ve mezhep yansımalarını araştırmaya çalıştık.

³⁰³ Ömer Nasuh Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. (Ankara : Diyanet İşleri Reisliği, 1960), 2/523-524.

İKİNCİ BÖLÜM

EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN

KAYNAK VE METODLARI

2.1. EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN KAYNAKLARI

Ahkâm tefsirlerini inceleme konusu yaptığımız her iki müfessirin, âyetleri açıklarken ve âyetlerden hüküm çıkarırken çeşitli kaynakları kullandıklarını müşahade ettik. Müfessirlerimizin kullandıkları bu kaynakları, “kırâat, tefsir, hadis, fıkıh, dil, tarih ve diğer kaynaklar” şeklinde belli başlıklar altında değerlendirme yoluna gittik.

2.1.1. Kırâat Kaynakları

Müfessirlerimizden el-Cessâs'ın kırâat kaynakları ile ilgili genel tutumu genelde kaynaklarını belli etmeme ve isim vermeme yönündedir.³⁰⁴ Gösterdiği bu tutum ona yapılan eleştirilerin başında gelmektedir. O, kırâat sahiplerine ve isnadlarına yer vermezken farklı kırâat vecihlerine ise yer vermektedir. Kırâat farklılıklarına temas ederken hem hüküm istinbatında hem de âyetlerin manalarının açıklanmasında kırâat farklılıklarından yararlanmıştı. Bununla birlikte onun kırâatleri öğrenme hususunda hocaları arasında yer alan Ebû Ali el-Fârisî'den (öl. 377/988), faydalandığı söylenebilir. Çünkü hocası olan el-Fârisî'nin, İbn Mücâhid'in *Kitabu's-Seb'a* adlı eserine *el-hücce fi 'ileli'l-kırâati's-seb'* adlı bir şerh kaleme aldığı bilinmektedir.³⁰⁵ el-Cessâs'ın da bu âlimden kırâat alma ihtimali yüksektir. Bu aynı zamanda el-Kurtubî'nin de kırâat kaynakları arasında yer almaktadır. el-Cessâs'ın yaşadığı dönem dikkate alındığında kırâatlerin tedvin dönemine denk geldiği ve kırâatler için bir dönüm noktası olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Dolayısıyla el-Cessâs'ın kırâatler hususunda genel tutumundan hareketle, bir tercihte bulunurken kırâat imamlarının okuyuşunu red veya kabul yönünde bir tutum sergilediğini, tercihlerinde bu Kur'ân'dır veya değildir şeklinde tavır

³⁰⁴ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 94.

³⁰⁵ Mustafa Safvet Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr* (Kahire: Dârü's-Selam, 2001), 636 s./504.

serdettiğini söyleyebiliriz. Onunla ilgili genel kanaati ise ayetleri tefsirinde uyguladığı usül ve metodlarla değerlendirmek istiyoruz.

el-Kurtubî'nin tefsiri incelendiğinde onun kırâatler hususunda farklı okuma biçimlerini hem işleyiş tarzı hem de kaynakları bakımından oldukça farklı ele aldığı görülmektedir. el-Kurtubî kullanmış olduğu kırâatleri âyetleri açıklamak üzere kullanma yanında gelenek içerisinde şâzz ve müdrec diye adlandırılan kırâatleri de etkin bir biçimde ele almaktadır. Bu kırâatleri ele alırken çoğunlukla yalın bir biçimde değil, işlemiş olduğu her kırâati hem imam ve ravisine hem isnad edenine nispet hem de asıl kaynağını belirtmek suretiyle el-Cessâs'tan farkını ortaya koymaktadır.

el-Kurtubî'nin tefsirinde yararlandığı kaynaklara baktığımızda:

- 1- Kasım b. Sellâm'ın (öl. 224/839), *Kitabü'l Kırâat ve Fezâilü'l Kur'ân*³⁰⁶
- 2- Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed es-Sicistânî (öl. 255/869).³⁰⁷
- 3- İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) *Kitabu's-Seb'a*³⁰⁸
- 4- Dâni'nin (öl. 371/981), *Câmiu'l-Beyân fi'l Kırâati's-Seb', Kitabu't-Teysîr, Kitabu'l-Mukni' fi Resmi Mesahifi'l-Emsâr Me'a Kitâbi'n-Nukat*³⁰⁹
- 5- Ebû Ali el-Hasen b. Ahmed b. Abdülgaffâr'ın (öl. 377/988), *el-Hucce fi İleli'l-Kırâat es-Seb'*³¹⁰
- 6- İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002), *el-Muhtesib fi Tebyîni Vucûhi şevâzzi'l-Kırâat ve'l-İzâ-hi anhâ minha*³¹¹
- 7- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî'nin (öl. 437/1045), *el-Keşf an Vücuhi'l-Kırâati's-Seb'a ve Kitabu'r-Riâye li Tecvîdi'l-Kırâe ve Tahkîki Lafzi't-Tilâve*
- 8- Taberî'nin (öl. 478/1085), *et-Telhîs fi'l Kırâati's-Semân ve Sûku'l-arûs*³¹² adlı eserlerin yanında kırâatlerle ilgili başta Taberî olmak üzere İbn Atiyye, Zemahşerî ve birçok müfessir ve eserlerinden faydalandığını görürüz.

³⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/125.

³⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/486.

³⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/72.

³⁰⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/51.

³¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/293.

³¹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/233.

³¹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/78.

2.1.2. Tefsir Kaynakları

Müfessirlerimizin tefsir kaynaklarına geçerken her iki müfessirin diğer tefsirlere nasıl atıfta bulduklarına temas etmek istiyoruz. Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Kurtubî el-Cessâs'a göre daha geniş yelpazede tefsirlere atıfta bulunmaktadır. Buna neden olarak el-Kurtubî'nin eserinin dönem olarak daha sonra yazılması, Kur'ân'ı baştan sona tefsiri, kaynakların onun dönemine kadar çoğalması ve başka nedenler etkin rol oynamış olabilir. Yapmış oldukları atıflar veya tabirler bazen ortaklık arz etse de bazen farklılaşabilmektedir. Tespitlerimize göre el-Cessâs “اهل التفسير” tabirini altı yerde³¹³ kullanırken, el-Kurtubî altmış altı yerde³¹⁴ farklı varyantlarda kullanmaktadır. el-Cessâs tefsirinde Şafî'ye atıfta bulunurken,³¹⁵ el-Kurtubî ise geniş yelpazede faydalandığı İbn Arabî başta olmak üzere çeşitli isimleri zikretmektedir.³¹⁶ Şimdi de isim vererek veya isim vermeden, müfessirlerimizin yararlandıkları tefsirleri sıralamak istiyoruz. Burada ifade etmek isteriz ki her ne kadar onlar ifade etmeseler de kullandıkları dil ve üslup alıntı vb. ifadelerden kimi kastettiklerini anlayabiliyoruz. Bu alanda hem ülkemizden hem de kaynaklarımız arasında yer verdiğimiz ‘Mustafa Safvet Haliloviç’in eserinde geniş malumata ulaştığımızı ifade etmek isteriz.³¹⁷ Usûl olarak başta ifade ettiğimiz üzere, dönem olarak önce olduğu için el-Cessâs'ın kaynaklarını öncelikle aktardıktan sonra el-Kurtubî'nin kaynaklarını aktardık.

2.1.2.1. el-Cessâs'ın Tefsir Kaynakları

1. İmam Şafî³¹⁸
2. Ebû Ca'fer et-Tahavi³¹⁹
3. Muhammed b. Cerir et-Taberî³²⁰
4. Abdurrezzak b. Hemmam³²¹

³¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/203, 2/72, 3/172, 5/222,248,271.

³¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/85,380, 2/204, 4/63,294, 5/252,333,394, 6/129,359,385, 7/46,270,354, 8/253,265, 9/81,88,178, vd.

³¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/8,14,16.

³¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/122,384, 2/142, 6/311,382.

³¹⁷ Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*.

³¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/8, vd, 2/23, vd, 3/53, vd, 4/4, vd, 5/51, vd.

³¹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/3,65,83,101,147, vd.

³²⁰ Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*, 636 s./185.

³²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/153.

5. Ali b. Musa el-Kummî³²²
6. İsmail b. İshâk³²³
7. Ferrâ³²⁴
8. Zeccâc³²⁵
9. Ebû Ubeyde³²⁶

2.1.2.2. el-Kurtubî'nin Tefsir Kaynakları

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi el-Kurtubî tefsiri, dönem olarak daha sonrasına rastladığı ve ahkâm tefsiri olması yanında bütün ilimlere dair ansiklopedik bir özellik taşıdığı aşikârdır. Bu itibarla kaynakları da el-Cessâs'ın tefsirine nazaran daha hacimli ve kaynak bakımından daha zengindir. Bu başlık altında tefsirinin kaynaklarını rivayet-dirayet ve fikhî-işari tefsir sırasıyla vermeyi uygun gördük.

1. Mukâtil (öl. 150/767), *Tefsîrû'l-Kebîr*³²⁷
2. Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/815), *Tefsîrû Yahyâ*³²⁸
3. Taberî (öl. 310/923), *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*³²⁹
4. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 383/993), *Tefsîrû'l-Kur'ân*³³⁰
5. Ebû İshâk es-Sa'lebî (öl. 427/1036), *el-Kesf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*³³¹
6. İsmâil ed-Darîr (öl. 430/1039), *Uyûnü't-Tefsîr*³³²
7. el-Mehdevî (öl. 440/1048), *et-Tahsîl li-Fevâ'idî Kitâbi't-Tafsîli'l-Câmi li-Ulûmi't-Tenzîl*³³³
8. el-Mâverdî (öl. 450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyûn*³³⁴
9. Ebû Bekr en-Nakkâş (öl. 351/962), *Sifâü's-Sudûr*³³⁵

³²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/263, 2/143, 3/205, 4/292.

³²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62, 2/48,110,129,146, 3/113,151, 4/397, 5/58.

³²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/89,113,149, vd, 2/89,123,148,215,322,346, 3/48,149,295, 4/167,384,397, 5/211,271.

³²⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/316, 4/202.

³²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/113,285, 2/165,303, 3/19.

³²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/170.

³²⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/16.

³²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/272-273.

³³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/158-159.

³³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/93.

³³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/84.

³³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/38, 4/85.

³³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/112.

³³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/38, 3/213, 19/89.

10. İbn Fâris (öl. 395/1004), *Câmiu't-Te'vîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*³³⁶
11. Mekki b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045), *el-Hidâye ilâ Bulûği'n-Nihâye*³³⁷
12. İbn Atiyye el-Endülüsi (öl. 541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*³³⁸
13. ez-Zemahşerî (öl. 538/1144), *el-Kessâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fî Vücûhi't-Te'vîl*³³⁹
14. Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), *Fevâidü'l-Kur'ân*³⁴⁰
15. Mâlik b. Enes (öl. 179/795)³⁴¹
16. el-Cehdâmî (öl. 282/896), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴²
17. Ebü'l-Hasan Ali b. Mûsâ el-Kummi (öl. 305/917), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴³
18. et-Tahâvî (öl. 321/933), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴⁴
19. el-Cessâs (öl. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴⁵
20. İbn Hüveyzimendâd (öl. 390/1000), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴⁶
21. Kiyâ el-Herrâsî (öl. 504/1110), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴⁷
22. İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*³⁴⁸
23. et-Tüsterî (öl. 283/896), *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*³⁴⁹
24. es-Sülemî (öl. 412/1021), *Hakâiku't-Tefsîr*³⁵⁰
25. Kuşeyrî (öl. 465/1072), *Tefsîrü'l-Kebîr*³⁵¹

³³⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/147.

³³⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14129,176-177.

³³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/129.

³³⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/82, 13/78.

³⁴⁰ Makdisî, *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, 12/271.

³⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/363-366 (Dârü'l-Kütübi'l- İmîyye Baskısı).

³⁴² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/103.

³⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/148.

³⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/71-72,278-279 (Tahavi'nin adı tefsirde kırk yedi yerde zikredilmektedir).

³⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/10-11,247-249.

³⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/191,10/120.

³⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/195.

³⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/144-145,304-305,7/121.

³⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/238, 4/130-131,10/114-115.

³⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/101,109,112, 6/63.

³⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/124-126, 2/226, 19/129-130.

2.1.3. Hadis Kaynakları

Bu başlık altında el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin hangi hadis kaynağından ne kadar faydalandığını yapmış olduğumuz tespitlerle ortaya koymaya çalışacağız. Elde ettiğimiz veriler ışığında el-Kurtubî'nin bütün kaynaklarda olduğu gibi hadis kaynaklarında da daha fazla kaynak ortaya koyduğunu müşahade ettik. el-Cessâs'ın kaynak olarak erken dönem olduğu için zamanın muhaddislerinden faydalanması onu bu anlamda bir adım öne çıkarmaktadır.³⁵² Diğer taraftan el-Kurtubî'nin geniş yelpazede kaynak kullanması da takdire şayandır. Şimdide, önce el-Cessâs, sonra da el-Kurtubî'nin eserlerinde faydalandıkları kaynakları maddeler halinde vererek, eserlerinde nerede kullandıklarına dair bilgiler vermeye çalışacağız.

2.1.3.1. el-Cessâs'ın Hadis Kaynakları

1. Mâlik b. Enes (öl. 179/795)³⁵³
2. İbn Ebû Şeybe (öl. 239/853)³⁵⁴
3. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855)³⁵⁵
4. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889)³⁵⁶
5. Kerhî (öl. 340/952)³⁵⁷
6. Abdülbâki b. Kâni' (öl. 351/962)³⁵⁸
7. Muhammed b. Bekr el-Basrî (öl. 369/979)³⁵⁹

el-Cessâs'ın hadis kaynakları incelendiğinde yukarıda ifade ettiğimiz üzere dar bir alanda kalmış gibi gözükse de ilim erbabı içerisinde onun "Kütüb-i Sitte" içinde yer alan hadislere vakıf olduğu kabul edilmektedir.³⁶⁰ el-Cessâs, Hâkim Nîsabûrî'den (öl.

³⁵² Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'i, 56.

³⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/215,231, 3/237.

³⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/273.

³⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/89, 3/93.

³⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/8, 3/246.

³⁵⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/8, vd, (Şamile programıyla yapılan tespitlerimize göre 24 yerde adı geçmektedir. Hocasından hem fihri fetvalarda hemde hadis naklinde faydalanmıştır).

³⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/3, (tespit edebildiğimiz kadarıyla yüz kırk yedi yerde Kani'nin adı geçmektedir).

³⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/82,131, 2/58,69,316, 3/139, 5/257,374 (tespitlerimizde adı sekiz yerde geçmektedir).

³⁶⁰ Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'i, 95-104, ; Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*, 636 s./207; Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)*, 50.

405/1014) ve Taberânî'den ders almış olmasına rağmen, eserinde hocalarının eserlerini zikretmemektedir.³⁶¹ Bu da bize tefsir ve fıkıh alanındaki vukufiyetinin yanında hadis alanına da hâkim olduğunu göstermektedir.

2.1.3.2. el-Kurtubî'nin Hadis Kaynakları

el-Kurtubî'nin hadis kaynaklarını maddeler halinde sıralamadan önce onunla ilgilde kısa bilgi vermeyi uygun görüyoruz. el-Kurtubî eserinde geniş bir yelpazede hadis külliyatından faydalanmaktadır. Her ne kadar bizim bildiğimiz *Kütüb-i Sitte* terimini farklı kullansa da³⁶² geniş bir literatür zenginliğine sahiptir. Biz bu başlık altında, onun birinci derecede kullanmış olduğu kaynakları vermekle yetinecek ve araştırmacıları ilgili çalışmalara yönlendireceğiz. Bu itibarla çalışmamızın hacmini de dikkate alarak, el-Kurtubî'nin faydalandığı eserleri ve şahsiyetleri sıralamaya çalışacağız.

1. Mâlik b. Enes (öl. 179/795), *el-Muvatta*³⁶³
2. et-Tayâlisî (öl. 204/819), *el-Müsned*³⁶⁴
3. Abdürrezzâk b. Hemmâm (öl. 211/826-827), *el-Musannef fi'l-Hadîs*³⁶⁵
4. İbn Ebû Şeybe (öl. 239/853), *el-Müsned fi'l-Hadîs*³⁶⁶
5. Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), *el-Müsned*³⁶⁷
6. ed-Dârimî (öl. 255/869), *es-Sünen (el-Müsned)*³⁶⁸
7. Buhârî (öl. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*³⁶⁹
8. Müslim (öl. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*³⁷⁰
9. İbn Mâce (öl. 273/887), *es-Sünen*³⁷¹
10. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889), *es-Sünen*³⁷²

³⁶¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân*'i, 56; Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*, 636 s./207.

³⁶² Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 132.

³⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/10, vd ; Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 133.

³⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/9,79,149.

³⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/39; Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 134.

³⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/15.

³⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/39 ; Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 135.

³⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/4.

³⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/6, vd; Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 136, Bayram'ın tespitine göre de 700 küsur yerde ondan faydalanmıştır.

³⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/2, Kurtubî'nin eserinde en fazla müracaat ettiği kaynakların başında gelmektedir. Bin küsur yerde ona müracat etmiştir ; Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 136.

³⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/1, tefsirde adı 170 kez zikredilmektedir.

³⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/193, geniş bilgi için bk, Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 137.

11. et-Tirmizî (öl. 279/892), *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmiu's-Sahîh)*³⁷³
12. en-Nesâî (öl. 303/915), *es-Sünenü'l-Kübrâ*³⁷⁴
13. İbn Huzeyme (öl. 311/924), *es-Sahîh*³⁷⁵
14. el-Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932), *Nevâdirü'l-Usûl fî Ma'rifeti Ahbâri'r-Resûl*³⁷⁶
15. İbn Hibbân (öl. 354/965), *Sahîhu İbn Hibbân (et-Tekâsim ve'l-Envâ')*³⁷⁷
16. ed-Dârekutnî (öl. 385/995), *es-Sünen, Ahbâru Amr b. Ubeyd (Kitâbü'l-ahbâr), el-Müdebbec ve Ehâdisü'l-Muvatta' ve't-tifâku'r-Ruvât an Mâlik ve'htilâfuhüm Ziyâdeten ve Naksan (Müsnedü Hadîsi Mâlik) Adlı Eserleri*³⁷⁸
17. el-Hâkim en-Nîsâbûrî (öl. 405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn ve Ma'rifetü Ulûmi'l-[Usûli'l-] Hadîs* adlı eserleri³⁷⁹
18. el-Beyhakî (öl. 458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*³⁸⁰
19. el-Humeydî (öl. 488/1095), *el-Cem' Beyne's-Sahîhayn*³⁸¹
20. Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî (öl. 656/1258), *el-Müfhim lima Uskile min Telhîsi Kitâbi Müslim*³⁸²

2.1.4. Fıkıh Kaynakları

Bu başlık altında müfessirlerimizin ahkâma dair konularda faydalandıkları fıkıh kaynaklarına temas etmek istiyoruz. Kaynakları verirken yine sıralı olarak vermeyi uygun görüyoruz. Bu ve diğer başlıklarda yine isim ve eserle ilgili bilgileri dipnotta veya ilgili eserlere yönlendirme şeklinde yapacağız. Çalışmamızın üç ayağından birini oluşturan ve tez başlığımızın konusu olan ahkâmla ilgili, her iki müfessirimizin de pek çok kaynaktan

³⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/4, 535 yerde adı geçmekle beraber 600 küsur yerde ondan faydalanmıştır, ayrıca bk. Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, 138.

³⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/17, 177 yerde adını zikretmekte ve 200 küsur yerde ondan faydalanmaktadır.

³⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/50, onu beş yerde zikretmektedir, ; Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, 139.

³⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/17, tespitlerimizde adının 54 yerde geçtiğini müşahede ettik.

³⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/13, 3/74.

³⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/16 onun adını 271 yerde zikrederken birçok eserinden de faydalanmıştır.

³⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/124 onun adını 10 yerde zikrederken diğer kaynaklara nazaran ondan daha az istifade etmiştir.

³⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/115 onun adını 55 yerde zikrederken onun farklı eserlerindeki faydalanmıştır; Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, 143.

³⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/171, 12 yerde adı zikredilirken birkaç yerde kaynak olarak zikredilmiştir.

³⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/74 (Dârü'l-Hadîs baskısı).

istifade ettiğini söyleyebiliriz. Fıkıh kaynakları ile ilgili olarak Hanefi, Şafi ve Mâlikî mezhep kaynaklarıyla birlikte diğer mezhep kaynaklarını da vermeyi uygun gördük. Her ne kadar el-Cessâs'ın Hanefi, el-Kurtubî'nin Mâlikî mezhebine mensubiyeti bulunsa da fıkıh kaynakları konusunda diğer mezheplerden faydalanmada yoğunluk göze çarpmaktadır.

2.1.4.1. el-Cessâs'ın Fıkıh Kaynakları

el-Cessâs, Hanefî mezhebinin görüşlerini:

1. Ebû Yûsuf'un (öl. 182/798) *el-Emâli*³⁸³ ve *en-Nevâdir*³⁸⁴
2. Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) *Ziyâdât*,³⁸⁵ *Kitabü'l-Âsâr*,³⁸⁶ *Camîu's-Sağîr*³⁸⁷ ve *Siyer-i Kebîr*³⁸⁸
3. Kerhî'den eser belirtmeden³⁸⁹
4. Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı³⁹⁰
5. Hassâf'ın *Edebu'l-Kâdî*³⁹¹
6. Kâdî İsa b. Ebân'ın (öl. 221/836) eserlerinden³⁹² faydalanarak tefsirine yansıtmıştır.

el-Cessâs bunlarla birlikte İmam Muhammed'in *Menâsik*'ine³⁹³ ve *Câmiu'l-Kebîr*'ine,³⁹⁴ kendi eseri *Usûlü'l-Fıkh*³⁹⁵ ve *el-Eşribe*'ye³⁹⁶ Hanefî âlimlerinden olan Kâdî İsa b. Ebân'a³⁹⁷ (öl. 221/836) atıfta bulunmaktadır.

Şafî mezhebinin görüşlerini:

³⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/279,434.

³⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/64,274.

³⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/46,323.

³⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/82.

³⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/82.

³⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/318, 2:310.

³⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/8.

³⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/99, 3/54.

³⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/613.

³⁹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/33, 4/197.

³⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/598, 4/143.

³⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 3/212, 4/377.

³⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/41,71.

³⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/580, 4/125.

³⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 3/33, 4/197.

İmam Şafî'nin *er-Risâlesi*³⁹⁸ ve Şafî mezhebinin iki önemli eseri olan *Muhtasaru'l-Müzenî*'yi³⁹⁹ ve *Muhtasaru'l-Büveyfî*'yi⁴⁰⁰ eserinde kaynak olarak zikretmiştir.

Mâlikî mezhebinin görüşlerini:

1. İsmail b. İshak'ın *Ahkâm*'i⁴⁰¹
2. İmam Mâlik'in⁴⁰² *Muvatta*'i⁴⁰³ ve onun görüşlerini de
3. İbnu'l-Kasım (öl.191/807)⁴⁰⁴
4. İbn Vehb (öl. 199/814)⁴⁰⁵
5. el-Ka'nebî (öl. 221/836)⁴⁰⁶
6. Eşheb b. Abdilaziz (öl. 204/820)⁴⁰⁷
7. Abdullah b. Abdilhakem (öl. 214/829)⁴⁰⁸ kanalıyla nakletmektedir.

el-Cessâs, tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Mâlik'in iki meşhur öğrencisi olan İbn Vehb ve İbnü'l-Kasım'dan gelen rivayetleri daha çok zikretmektedir.

el-Cessâs, Zahirî mezhebi görüşlerini genellikle Dâvud el-İsfehanî'den (öl. 133/750)⁴⁰⁹ naklettiğini görmekteyiz. el-Cessâs'ın fıkıh kaynakları içinde zikredebileceğimiz bir diğer âlim Abdurrahman b. Ebi'z-Zinâd'dır (öl. 174/790).⁴¹⁰ el-Cessâs'ın onun *Re'yü'l-Fukâhâi's Seba' min Ehli'l-Medîne ve Mâ'htelefü fihî* isimli eserini *Kitâbu's-Seba'* şeklinde kısaltılmış olarak verdiğini görmekteyiz.⁴¹¹

el-Cessâs, ayrıca Evzâî (öl. 157/773)⁴¹², Sevrî (öl.161/778),⁴¹³ İbn Ebi Leylâ (öl. 148/765),⁴¹⁴ Osman el-Betti (öl. 145/760)⁴¹⁵ gibi âlimlerden sıkça faydalandığını ayrıca zikretmemiz gerekmektedir.

³⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/203.

³⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/594,623.

⁴⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/255, 2/53.

⁴⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/62, 2/48,110,129,146, 3/113,151, 4/397, 5/58.

⁴⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/83.

⁴⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/215,231, 3/237.

⁴⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/195,198,208,304.

⁴⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/43,77,135,147, tespitlerimize göre 62 yerde adını zikretmiştir.

⁴⁰⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/9,240, 2/76,86, tespitlerimize göre 22 yerde adı geçmektedir.

⁴⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/83, 273, 2/246, 3/132,360, 4/30, 5/303.

⁴⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/302, 2/39,237,360, 3/360.

⁴⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/263.

⁴¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/266, 3/11.

⁴¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/266.

⁴¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/43,82.

⁴¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/134, (tespitlerimizde 32 yerde adının zikredildiğine şahit olduk).

⁴¹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/143.

⁴¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/43,171, 5/363.

2.1.4.2. el-Kurtubî'nin Fıkıh Kaynakları

el-Kurtubî'nin bütün alanlarda olduğu gibi fıkıh alanında da kaynaklarının genişliği ve çeşitliliği dikkat çekmektedir. İlmi birikim ve becerisini bu alanda da gözle görülür ölçüde hissettiren el-Kurtubî, eseri için ansiklopedi hüviyeti taşıdığı övgüsünü çokça hakettiği kanaatini taşımaktayız.

el-Kurtubî, Hanefî mezhebinin görüşlerini:

Ebû Hanîfe (öl. 150/767),

1. Ebû Yûsuf (öl. 182/798), *Kitâbü'l-Emâli*
2. Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî (öl. 189/805), *Kitâbü's-Siyerü'l-Kebîr*
3. et-Tahâvî (öl. 321/933), *el-Muhtasar fi'l-Fıkh*
4. el-Gaznevî (öl. 593/1197), *Uyûnü'l-Meâni*

el-Kurtubî, Şafî mezhebinin görüşlerini:

İmâm Şafî (öl. 204/820), *el-Ümm* başta olmak üzere diğer eserleri ve şafî âlimlerinin görüşleri

1. el-Büveytî (öl. 231/846), *Muhtasar*
2. Ebû İshâk eş-Şîrâzî (öl. 476/1083), *Kitâbü't-Tenbîh alâ Mezhebi'l-İmâmi'sh-Şafî* ve *el-Mühezzeb fi'l-Mezheb* adlı eserleri
3. el-Cüveynî (öl. 478/1085), *el-Bürhân fî Usûli'l-Fıkh*
4. er-Rûyânî (öl. 502/1109), *Bahrü'l-Mezheb alâ Mezhebi'sh-Şafî*

el-Kurtubî, Hanbelî mezhebinin görüşlerini:

Ahmed b. Hanbel ve onun *el-Müsned*⁴¹⁶ adlı eserinden 400'e yakın yerde faydalanan ve bunların çok büyük oranda fikhî konuları ele aldığı görülen el-Kurtubî, tespitlerimize göre, Ahmed b. Hanbel'den çoğunlukla Taberânî (öl. 360/971), Ebû Nuaym (öl. 430/1039), Hatîbü'l-Bağdâdî (öl. 463/1071) ile İbn Abdilberr (öl. 463/1071) olmak üzere diğer muhaddisler kanalıyla rivayette bulunmuştur.⁴¹⁷

el-Kurtubî, Mâlikî mezhebinin görüşlerini:

⁴¹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 17/171.

⁴¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/207-208.

1. İmâm Mâlik (öl. 179/795), *el-Kitâb, Kitâbü İbn Müzeyn*, kendisine İsnat edilen *Kitâbü's-Sır* adlı eserler⁴¹⁸ ve bunlarla birlikte Mâlikî mezhebinin kaynakları ve Mâlikî âlimlerinin görüşleri⁴¹⁹
2. Eşheb el-Kaysî (öl. 204/820), *Kitâbü'l-İstibrâ*⁴²⁰
3. Esed b. Furât (öl. 213/828), *el-Esedîyye*⁴²¹
4. İbn Habîb es-Sülemî (öl. 238/853), *el-Vâziha fi's-Sünen ve'l-Fıkh*⁴²²
5. es-Sahnûn (öl. 240/854), *el-Müdevvenütü'l-Kübrâ*⁴²³
6. Ebû Mus'ab (öl. 242/857), *Muhtasâr*⁴²⁴
7. el-Utbî (öl. 255/869), *el-Müstahrace mine'l-Esmâi'a (el-Utbîyye)*⁴²⁵
8. İbnü'l-Mevvâz (öl. 269/883), *el-Mevvâziyye*⁴²⁶
9. el-Cehdâmî (öl. 282/896), *el-Mebsût ve Kitâbü'r-red alâ Muhammed b. el-Hasan* adlı eserleri⁴²⁷
10. İbnü'l-Cellâb (öl. 378/988), *et-Tefri fî Mesâili'l-Fıkh [Muhtasarü'l-Cellâb (el-Cellâb)]*⁴²⁸
11. İbn Ebû Zeyd (öl. 386/996), *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât*⁴²⁹
12. el-Asîlî (öl. 392/1002), *el-Fevâid*⁴³⁰
13. Kâdî Abdülvehhâb (öl. 422/1031), *et-Telkîn fi'l-fıkhî'l-Mâlikî ve Şerhu Risâleti İbn Ebi Zeyd*⁴³¹
14. İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), *el-Kâfi fî Fürû'il-Mâlikîyye*⁴³²
15. İbn Rüşd (öl. 520/1126), *el-Mukaddimât*⁴³³
16. İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148), *el-İnsâf fî Mesâili'l-Hilâf*⁴³⁴

⁴¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 22/363-366 (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Baskısı); *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, thk. Kazım Sağlam - Ramazan Tuğ (İstanbul : Buruc Yayınları, 2006), 20/146.

⁴¹⁹ Bayram, *Kurtubî ve Fıkhî Tefsiri*, 139-141.

⁴²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/87.

⁴²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/115.

⁴²² *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/119.

⁴²³ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/176.

⁴²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/242.

⁴²⁵ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/196.

⁴²⁶ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/123,156.

⁴²⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/146.

⁴²⁸ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/117.

⁴²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 8/107.

⁴³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 10/119.

⁴³¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/19.

⁴³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 7/44.

⁴³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/52, 7/256.

⁴³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/108.

17. İbn Şâs (öl. 616/1219), *İkdü'l-Cevâhiri's-Semîne fî Mezhebi Âlimi'l-Medîne*⁴³⁵

el-Kurtubî bu alanda, el-Cessâs'ın da eserinde faydalandığı Mâlikî fıkıh alimleri İbnü'l-Kâsım, İbn Vehb, gibi fakihlerin yanında Esed b. Furât (öl. 213/828), Eşheb el-Kaysî (öl. 204/820), Abdullâh b. Nâfi' (öl. 206/822), Îsâ b. Dinâr (öl. 212/827) ve es-Sahnûn (öl. 240/854) gibi Mâlikî mezhebinin önde gelen âlimlerinden de faydalanmıştır. Çalışmamızın hacmini de dikkate alarak araştırmacıları ilgili çalışmalara yönlendirmenin faydalı olacağını düşünüyoruz.

2.1.5. Dil Kaynakları

2.1.5.1. el-Cessâs'ın Dil Kaynakları

el-Cessâs'ın dilde kaynak olarak, el-Kurtubî ile bazen ortaklık gösterdiği dikkatimizi celbetmiştir. Kelime tahlillerinde, el-Cessâs'ın tefsîr kaynakları arasında da yer alan Ferrâ, Ebû Ubeyde ve Zeccâc'a göze çarpan şekilde oldukça fazla yer vermekte fakat Ferrâ ve Ebû Ubeyde'ye daha çok itimat etmektedir. Bunun nedeni, el-Cessâs'ın hocası olan Gulam Sa'leb'in (öl. 345/956), nahiv ve dilde Kûfe ekolüne bağlı olması gösterilebilir. Zeccâc malum olduğu üzere Basra ekolünün temsilcisidir. Bu nedenle olacak ki el-Cessâs, onu kaynak olarak göstermesine rağmen görüşlerini daha çok tenkit etmektedir.⁴³⁶

el-Cessâs'ın eserinde oldukça fazla dil tahlili yapmasına rağmen, bazen diğer alanlarda malum olduğu gibi hiç eser ismi zikretmemektedir. el-Cessâs, bazen "Lügat ehli şöyle demektedir..."⁴³⁷ şeklinde kaynak belirtirken bazen de meşhur dilcilerin isimlerini zikretme ihtiyacı duymamıştır. Bu şekilde el-Cessâs'ın isim olarak belirttiği kaynakları arasında en başta hocalarından Ebû Ömer Gulam Sa'leb'i⁴³⁸ söyleyebiliriz. Bununla birlikte el-Cessâs, Kisaî (öl. 189/804),⁴³⁹ Sibeveyh'in (öl. 180/796) öğrencisi Kutrub (öl.

⁴³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/51.

⁴³⁶ Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*, 636 s./201.

⁴³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/49,383, 2/112.

⁴³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/441, 2/72.

⁴³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/325,442.

210/825),⁴⁴⁰ İbnü'l-A'rabî (öl. 231/846),⁴⁴¹ el-Asmaî (öl. 216/831),⁴⁴² İbn Kuteybe (öl. 276/889)⁴⁴³ ile Müberred'den (öl. 286/899)⁴⁴⁴ görüşler naklettiğini görmekteyiz.

2.1.5.2. el-Kurtubî'nin Dil Kaynakları

el-Kurtubî'nin, eserinin hemen başında tefsirdeki nasıl bir yol takip edeceğini açıklarken, tefsir ve lügat ilmine, kelimelerin i'rabına ve bütün kırâatlere yönelik incelikleri içinde barındıran nadide bir tefsir yazmayı amaçladığını belirtmekte ve bununla birlikte her âyetin, açıklanması gereken kelimelerini açıklamaya çalışacağını da bildirmektedir.⁴⁴⁵ el-Kurtubî ifade ettiği metot ve hedefi istikametinde pek çok dil aliminden faydalanmıştır. Bizde onun isim olarak zikrettiği âlimleri burada sıralamak istiyoruz.

1. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), *Kitâbü'l-Ayn*⁴⁴⁶
2. İbn Kuteybe (öl. 276/889), *Edebü'l-Kâtib*⁴⁴⁷
3. İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), *ez-Zâhir fî Me'âni Kelimâti'n-Nâs*⁴⁴⁸
4. Ebû Ömer el-Mutarriz (öl. 345/956), *Kitâbü'l-Yevâkîf*⁴⁴⁹
5. el-Asmaî (öl. 216/831), *Kitâbü'l-Ef'âl*⁴⁵⁰
6. el-Cevherî (öl. 400/1009), *Tâcü'l-Luga*⁴⁵¹
7. İbn Fâris (öl. 395/1004), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga ve Mücmelü'l-Luga* adlı eserleri⁴⁵²
8. İbn Sîde (öl. 458/1066), *el-Muhkem ve'l-Muhîtü'l-A'zam*⁴⁵³
9. Sîbeveyhi (öl. 180/796), *el-Kitâb*⁴⁵⁴

⁴⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/70,112.

⁴⁴¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/641, 2/487 (Asıl adı Muhammed b. Ziyad Ebû Abdullah'tır. İbnü'l-A'rabî diye meşhur olmuştur. Dil âlimi olup, Kûfe ekolündendir).

⁴⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/162,621.

⁴⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 2/348.

⁴⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/325, 2/72.

⁴⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/16.

⁴⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/281, 15/37.

⁴⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/18.

⁴⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/176, 1/82.

⁴⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/241.

⁴⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/243.

⁴⁵¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/48.

⁴⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/206, 2/240.

⁴⁵³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/19.

⁴⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/79; 11/95; 19/66-72.

10. Ebû Ubeyd (öl. 224/838), *el-Garîbü'l-Musannef*⁴⁵⁵

11. el-Müberred (öl. 286/900), *el-Muktedab*⁴⁵⁶

12. ez-Zebîdî (öl. 375/985), *Tabâkâtü'n-Nahviyyîn ve'l-Lugaviyyîn*⁴⁵⁷

el-Kurtubî'nin, burada sıraladığımız isim ve eserlerden başka diğer dil âlimlerinden de eserinde faydalandığı görülmektedir.⁴⁵⁸

2.1.6. Tarih Kaynakları

2.1.6.1. el-Cessâs'ın Tarih Kaynakları

el-Cessâs, bazı âyetlerin tefsirinde âyetlerin nüzûl ortamına işaret etmektedir. Müfessirimiz, Ahkâmında herhangi bir tarih kaynağının adını zikretmekten uzak durur fakat genellikle “Tarih ehli bu konuda şöyle demektedir...” ifadesini kullanmaktadır.⁴⁵⁹ Tespit edebildiğimiz kadarıyla el-Cessâs eserinde tarih kaynağı olarak sadece İbn İshâk (öl. 151/768)⁴⁶⁰ ve Vâkidî'nin (öl. 207/823)⁴⁶¹ adını zikretmektedir. Bununla birlikte zamanında Arapçaya tercüme edilen yabancı kaynaklara da vakıf olduğu, “...Nabat dilinden Arapçaya tercüme edilmiş kitaplarda...”⁴⁶² şeklindeki ifadesinden anlaşılmaktadır.⁴⁶³

2.1.6.2. el-Kurtubî'nin Tarih Kaynakları

el-Kurtubî, yukarıda el-Cessâs'ın tarih kaynakları başlığı altında adlarını verdiğimiz İbn İshâk ve Vâkidî'nin yanında tarih alanında da pek çok kaynaktan faydalanmıştır. O, tarihsel bilgiler yanında bu eserlerden tefsir, fıkıh ve dil, hadis, hadis usûlü, sebep-i nüzûl gibi alanlarda da onlardan faydalanmıştır. Bu eser ve isimleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

⁴⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 13/137, 14/118.

⁴⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/135.

⁴⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/266, 10/103.

⁴⁵⁸ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*, 20/70; Garîbü'l-Kur'an adlı bir eserinin olduğu ifade edilmiştir. (er-Rûmî, Yâkût, Mu'cemü'l-üdebâ, Mısır ts., 1/34-35).

⁴⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1410, 1/174, 2/559.

⁴⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1410, 3/133, 231.

⁴⁶¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1410, 1/161, 3/444.

⁴⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1410, 1/55.

⁴⁶³ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'i, 66; Haliloviç, *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fi't-tefsîr*, 636 s./218; Hocaoğlu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)*, 61.

1. İbn İshâk (öl. 151/768), *Kitâbü'l-Meğâzi (el-Mübtede ve'l-Meb'as ve'l-Meğazi)*⁴⁶⁴
2. el-Kisâî (öl. 189/805), *el-Bed'ü fî Kısasi'l-Enbiyâ Aleyhimü's-Selâm*⁴⁶⁵
3. el-Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzi*⁴⁶⁶
4. İbn Hişâm (öl. 218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye (Sîretü İbn Hişâm)*⁴⁶⁷
5. İbn Sa'd (öl. 230/845), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr (et-Tabakâti'l-Kübrâ Kebîr)*⁴⁶⁸
6. İbn Ebû Hayseme (öl. 279/892-93), *Kitâbü'l-Bedî*⁴⁶⁹
7. Taberî (öl. 310/923), *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*⁴⁷⁰
8. el-Mâverdî (öl. 450/1058), *A'lâmü'n-Nübüvve (Delâilü'n-Nübüvve)*⁴⁷¹
9. İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071), *el-İstîâb fî Mârifeti'l-Ashâb ve ed-Dürer fî'h- tisâri'l-Meğâzi ve's-Siyer* adlı eserleri⁴⁷²
10. Kâdî İyâz (öl. 544/1149), *eş-Şifâ bi-Ta'rîfi Hukûki (fî Şerefi)'l-Mustafâ*⁴⁷³
11. Ebû İshâk es-Sa'lebî (öl. 427/1036), *Arâisü'l-Mecâlis*⁴⁷⁴
12. el-Beyhakî (öl. 458/1066), *Delâilü'n-Nübüvve ve Marifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerîa*⁴⁷⁵
13. İbn Asâkir (öl. 571/1176), *Târîhu Medîneti Dimaşk*⁴⁷⁶
14. İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201), *Telkîhu Fühûmi Ehli'l-Eser fî Uyûni't-Târîh ve's-Siyer ve el-Vefâ bi-Ahvâli'l-Mustafâ* adlı eserleri⁴⁷⁷
15. Ebü'r-Rebî Süleymân b. Seb' (öl.?), *Şifâü's-Sudûr fî A'lâmi Nübüvveti'r-Resûl ve Hasâisih*⁴⁷⁸

⁴⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/172.

⁴⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/59, 7/204.

⁴⁶⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/56, 12/157.

⁴⁶⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/227.

⁴⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/132.

⁴⁶⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/299.

⁴⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/142.

⁴⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/112.

⁴⁷² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/146.

⁴⁷³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/147-148.

⁴⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/17, 18/71-73, 11/23, 11/33.

⁴⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/89-90.

⁴⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/111.

⁴⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/146.

⁴⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/135-136.

2.1.7. el-Kurtubî'nin Akaid ve Kelâm Kaynakları

Bu başlık altında müfessirlerimizin kullandıkları kelâmî kaynakları belirtmek istiyoruz. el-Cessâs tefsirinde kelâmî konuları işlemesine rağmen herhangi bir esere atıfta bulunmamaktadır. Bu sebeple biz, sadece el-Kurtubî'nin kullandığı kaynakları zikretmekle iktifa edeceğiz. el-Kurtubî, eserinde akâid ve kelâmıla ilgili birçok konuyu da değerlendirmektedir. Bununla birlikte daha geniş bilgi için akâid ve kelâm eserlerine de atıfta bulunduğu görülmektedir. Müfessirin bu yaklaşım ve gayeyle birçok eserden faydalandığını söyleyebiliriz. Diğer kaynaklarda olduğu gibi bu alanda da yararlandığı kaynakları şu şekilde sıralayabiliriz.

- 1- el-Mâtürîdî, *Risâle fi'l-Akâid (el-Akâidetü'l-Mâtüridiyye)*⁴⁷⁹
- 2- İbn Mende (öl. 395/1005), *Kitâbü't-Tevhîd ve Ma'rifeti Esmâillâhi Azze ve Celle ve Sıfâtihî ale'l-İttifâk ve't-Teferrüd*⁴⁸⁰
- 3- el-Halîmî (öl. 403/1012), *Minhâcü'd-Dîn (el-Minhâc fî Şuabi'l-Îmân)*⁴⁸¹
- 4- el-Bâkılânî (öl. 403/1013), *et-Temhîd fî'r-Red ale'l-Mülhideti'l-Mu'attıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*⁴⁸²
- 5- İbn Fûrek (öl. 406/1015), *Müşkilü'l-Hadîs ve Beyânüh*⁴⁸³
- 6- el-Beyhakî (öl. 458/1066), *Kitâbü'l-Ba's ve'n-Nüşûr*⁴⁸⁴
- 7- Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî (öl. 471/1078), *el-Evsat*⁴⁸⁵
- 8- el-Cüveynî (öl. 478/1085), *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâtî'i'l-Edilleti fî Usûli'l-İ'tikâd*⁴⁸⁶
- 9- el-Gazzâlî (öl. 505/1111), *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*⁴⁸⁷

2.1.8. el-Kurtubî'nin Tasavvuf ve Ahlâk Kaynakları

Burada müfessirlerimizin tasavvuf alanında kullandıkları kaynakları da zikretmek gerektiği kanaatindeyiz. el-Cessâs, bu alanda Dâvud et-Tâî'nin adını zikrederek ondan

⁴⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/98.

⁴⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/269.

⁴⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/232, 8/254.

⁴⁸² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/203, 4/217.

⁴⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 11/180.

⁴⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/109.

⁴⁸⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/52.

⁴⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/258.

⁴⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/129.

nakilde bulunmaktadır.⁴⁸⁸ el-Kurtubî ise tasavvuf ve ahlâka ilişkin el-Cessâs'a nazaran birçok kaynaktan istifade etmiştir. el-Kurtubî bu alanla ilgili olarak genel tutumu tenkit etmeden Kur'ân ve sünnete uygun işârî tefsire dair nakiller aktarmaktadır. el-Kurtubî'nin bu yaklaşımı istikametinde faydalandığı kaynakları sıralamakta yarar görüyoruz.

1. Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797), *Kitâbü 'z-Zühd ve 'r-Rekâik*⁴⁸⁹
2. el-Muhâsibî (öl. 243/857), *er-Ri'âye li-Hukûkillâh ve 'l-Kiyâm bihâ*⁴⁹⁰
3. İbn Ebü'd-Dünyâ (öl. 281/894), *el-Ferec Ba'de 'ş-Şidde*⁴⁹¹
4. Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/923), *Kitâbü Edebi'n-Nüfûsi'l-Ceyyide ve 'l-Ahlâkı'n-Nefîse (Kitâbü Âdâbi'n-Nüfûs)*⁴⁹²
5. Ebü'l-Leys es-Semerkindî (öl. 373/983), *Büstânü'l-Ârifîn*⁴⁹³
6. Ebü Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996), *Kütü'l-Kulûb*⁴⁹⁴
7. el-Mâverdî (öl. 450/1058), *Edebü'd-Dünyâ ve 'd-Dîn*⁴⁹⁵
8. el-Gazzâlî, *Minhâcü'l-Ârifîn*⁴⁹⁶

Buraya kadar, el-Kurtubî'nin eserinin kaynakları ile ilgili olarak ortaya koyduğumuz üzere, müfessirimiz çok geniş ölçüde ilim sahalarından hatrı sayılır eserden ve isimden yararlanmıştı. İncelediğimiz kaynakların yanında, müfessirin az da olsa faydalandığı birtakım eserlerle beraber eser ismi vermeden istifade ettiği âlimler de bulunmaktadır.⁴⁹⁷

el-Kurtubî'nin, eserinde faydalandığı kaynakların bazen müellif ve eserini bazen de sadece eserin adını zikrettiği yerler de bulunmaktadır.⁴⁹⁸

Müfessirlerimiz, dayandıkları kaynakları ifade ederken benzer bir üslub kullanmaktadırlar. Onların eserlerinde ortak kullandıkları kaynaklar göze çarpmaktadır. el-Kurtubî'nin kaynakları belirtme noktasında daha titiz ve sistematik davrandığını

⁴⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1410, 1/116.

⁴⁸⁹ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân fihristi*, 20/123, 20/172 (Rakaik), 173 (Rekaik); Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/26. Mukaddime, 10/257, 15/35; Yâsîn 36/66.

⁴⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/142-143.

⁴⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/201; el-Kasas 28/76-77.

⁴⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/26, 7/134, 16/218-219; *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân fihristi*, 20/48, 188-189.

⁴⁹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 13/127.

⁴⁹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/140, 15/133.

⁴⁹⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/199-200, 5/278-279, 9/234-235; *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân fihristi*, 20/91, 147.

⁴⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/249; *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân fihristi*, 20/98.

⁴⁹⁷ *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân fihristi*, 20/41-205.

⁴⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/84; el-En'âm 6/109.

kullandığı kaynakları ifade ederken de söylediğimiz üzere O’nu ayrı bir konumda tutmak gerektiğini ayrıca belirtmek isteriz. Özellikle de hadis kaynaklarının yazarlarını ve eserlerinin ismini vermesi, el-Cessâs’ta olmayan bir özelliktir. Kaynak gösterme noktasında değerlendirdiğimizde, el-Kurtubî’nin daha fazla kaynağa atıfta bulunduğunu gördük. el-Cessâs, birçok hadis kaynağına müracaat etmesine rağmen eser ismi fazla zikretmemiştir. Ancak rivayetleri senetleriyle birlikte vermiştir.

Çalıştığımız eserler, ahkâm tefsirleri olduğundan usûl ve fıkıh kaynakları her iki müfessirde de diğer kaynaklara göre daha fazladır. Bu alanda el-Kurtubî’nin daha fazla usûl ve fıkıh eserlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Dil ve tarih kaynakları genellikle ortaktır ve İbn İshak ve Vâkidî gibi birinin yararlandığı kaynaktan diğeri de faydalanmaktadır. Fakat burada da el-Kurtubî’nin yararlandığı kaynaklara baktığımızda aralarında önemli oranda fark olduğunu görmekteyiz. Zira arada üç asır var, el-Kurtubî’ye kadar geçen bu sürede onlarca yeni eser kaleme alındı ve kitap kültürü gelişti. Ahkâm sahibi müfessirlerin ana hedefi âyetten hüküm çıkarmak olduğu için ve hükümlerin tarihi olaylara fazla bağı olmadığından dolayı el-Cessâs’ın tarihi kaynaklara dair kullanımının sınırlı kaldığı görülmektedir.

2.2. EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ’NİN AHKÂM TEFSİRLERİNİN METODLARI

2.2.1. Genel Tefsir Yöntemleri

Müfessirlerimiz Kur’ân’ın farklı yönlerini inceleyerek onun tefsir edilmesine gayret etmişlerdir. Hem el-Cessâs hem de el-Kurtubî Kur’ân’ın, ilâhi kelâm olarak diğer kitaplardan daha üstün olduğunu ispat etmeye çalışarak belâğî yönüne, Kur’ân’ın mânâ ve üslûbuna dikkat ederek kelimelerin ve okunuş özelliklerinin bütün ihtimallerini açıklamak için irâb ve nahiv kaidelerine ağırlık vermiştir. Müfessirlerimiz ahkâma dair tefsir yaptıkları için Kur’ân’ın inançla ilgili naslarını ele alarak İslâm’ın itikad sistemini ortaya koymayı hedeflemişlerdir. Tefsirlerinde görülen bu tutumlar, nakle dayanma noktasında bir ortak nokta oluşturmuştur. Müfessirlerimizin bulunduğu bu ortak nokta, Kur’ân ve sünnet ile sahâbe sözlerine müracaat etmekten ibâret olduğu söylenebilir. Müfessirlerimiz eserlerinde genelde buna riayet etmişler, devamında Kur’ân’ı Kur’ân’la, Kur’ân’ı sünnet ve sahâbe sözleriyle tefsire gayret etmişlerdir. Bununla birlikte şu bir gerçek ki müfessirlerin bilgi birikimi ve akli melekelerinin de Kur’ân’ı anlama ve

yorumlamada çok önemli bir katkısı olduğu açıktır. Müfessirlerimizin zekâ durumu, ilmî birikimleri, yaşadıkları ortam, dönem, algılamaları ve kültürlerine etki edecek ortamlar farklı olduğu için, elbette onların naslara karşı yaklaşımları da farklı olmuştur. Bu başlık altında her iki müfessirin genel olarak tefsir yöntemlerine temas etmek ve varsa farklı uygulamalarını ortaya koymak istiyoruz.

2.2.1.1. Kurân'la Tefsir

Ahkâm tefsîri, bir yönüyle konulu tefsîr kategorisinde olduğu için bir âyetten hüküm çıkarmaya çalışan müfessirin çıkardığı hükmün sahih olması Kur'ân'ın bütünlüğünü gözönünde bulundurması ile ancak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla müfessirlerimiz, ilgili âyetten ne murad edildiği,⁴⁹⁹ kelime tahlili,⁵⁰⁰ âyetin tahsisi,⁵⁰¹ bir âyetin diğer bir âyet ile neshedildiğini gösterme,⁵⁰² bir konuyla ilgili olarak diğer âyetleri delil getirme⁵⁰³ ve bir konunun tarihi seyirinde⁵⁰⁴ kazandığı mâna gibi çeşitli konularda Kur'ân'ı, Kur'ân ile tefsîr etmektedirler. Müfessirlerimiz, bir âyeti tefsir ederken veya ondan hüküm çıkarırken âyetin emir ve nehiy bildirme şekline de dikkat ederek benzer üslupta gelen diğer âyetleri de zikretmektedirler.⁵⁰⁵

Biz, her iki müfessirin Kur'ân'ı, Kur'ân ile nasıl tefsir ettiklerine dair birkaç örnek vermek istiyoruz.

el-Cessâs, tefsirinde, “Kocanın karısı üzerinde ve kadının da kocası üzerindeki hakkı” başlığı altında, el-Bakara sûresinde yer alan “*وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ*” “*Kadınların, sorumlulukları kadar meşru hakları vardır. Yalnız erkeklerin onlar üzerinde bir derece farkı bulunmaktadır.*”⁵⁰⁶ âyetini tefsir ederken âyette söz konusu edilmeyen hakları, konu ile alakalı olduğunu düşündüğü sekiz ayrı âyete temas ederek sıralamıştır.⁵⁰⁷ Bunlar:

⁴⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/161-164, (Malda zekâttan başka verilmesi vacip olan bir hak var mıdır? konusu); el-Bakara 2/177 ; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/237-244.

⁵⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/84; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/96; el-Bakara 2/124.

⁵⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/132; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/216; el-Bakara 2/173.

⁵⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/72; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/61; el-Bakara 2/106.

⁵⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/96-98, 2/165.

⁵⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/319, 3/164; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/347, 5/199; el-Bakara 2/190, en-Nisâ 4/43.

⁵⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/32 ; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/81; el-Bakara 2/222.

⁵⁰⁶ el-Bakara 2/228.

⁵⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/68.

1. “وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” “Onlarla iyi geçinin”⁵⁰⁸
2. “فَأَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ” “Ya iyilikle evlilik içinde tutmak veya güzellikle serbest bırakmak”⁵⁰⁹
3. “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” “Normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak”⁵¹⁰
4. “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ” “Allah’ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar.”⁵¹¹ Bu nafakanın temin edilmesi kadının kocası üzerindeki haklarındandır.
5. “وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً” “Kadınlara mehirlerini borcunuzu öder gibi verin.”⁵¹² Mehrinin kendisine tam olarak ödenmesi, kadının kocası üzerindeki haklarından sayılmıştır.
6. “وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدِيَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا” “Eğer bir eşi bırakıp da onun yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi asla ondan hiçbir şeyi geri almayın.”⁵¹³
7. “وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ” “Ne kadar üzerine düşerseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya gücünüz yetmez; bari birine büsbütün bağlanıp da diğerini askıdaymış gibi terketmeyin.”⁵¹⁴ Kocanın başka eşi varsa aralarında adaletli davranmak, onlardan birine daha fazla meylettiğini belli etmemek.⁵¹⁵
8. “فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ أَنْ يَكْحَنَ أزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصَوُا بَيْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ” “Aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde rızalaştıkları takdirde boşayan kocalarıyla yeniden evlenmelerine engel olmayın.”⁵¹⁶ Karısı boşanmak isterken kocanın sırf eşine zarar vermek için kendi nikâhına tutmamasının gerektiği kadının haklarındandır.⁵¹⁷

⁵⁰⁸ en-Nisâ 4/19.

⁵⁰⁹ el-Bakara 2/229.

⁵¹⁰ el-Bakara 2/233.

⁵¹¹ en-Nisâ 4/3.

⁵¹² en-Nisâ 4/4.

⁵¹³ en-Nisâ 4/20.

⁵¹⁴ en-Nisâ 4/129.

⁵¹⁵ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, 69.

⁵¹⁶ el-Bakara 2/232.

⁵¹⁷ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, 69.

Müfessirimiz el-Cessâs, bazen âyette zikredilen bir kelimenin veya kavramın ne mânaya geldiğini ortaya koymak için Kur'ân'da kelimenin geçtiği diğer yerleri zikretmektedir.

el-Cessâs'ın Kur'ân-ı Kerim'i, öncelikle Kur'ân ile tefsirine ikinci bir örnek olarak şu âyette yer alan “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ” “*Yeminlerinizin kasıtlı olmayanlarından dolayı Allah sizi sorumlu kılmaz.*”⁵¹⁸ “لغو” kelimesi ve türevlerini açıklarken farklı âyetlerden faydalandığını görmekteyiz. el-Cessâs “لغو” kelimesinin duruma ve bağlama göre farklı mânalar ifade ettiğini belirtmektedir. “لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغْوًا وَلَا لَأِغْوًا” “*Orada boş söz işitmezler.*”⁵¹⁹ âyetindeki “لَأِغْوًا” kelimesi çirkin ve kaba/kabih söz; “لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا لَأِغْوًا” “*Orada boş bir söz de günaha sokacak bir şey de işitmezler.*”⁵²⁰ âyetindeki “لَغْوًا” kelimesinin yine aynı mânada; “وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ” “*Onlar, boş söz işittikleri zaman ondan yüz çevirirler*”⁵²¹ “لغو” kelimesi küfür ve çirkin söz mânasına; “وَاللَّغْوُ فِيهِ” “*Onlara gürültü yapın*”⁵²² âyetindeki “وَاللَّغْوُ” kelimesi, dinleyenlerin asıl dinlemesi gerekeni duymasınlar diye söylenen, fakat hiçbir şey ifade etmeyen boş söz mânasına; “وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا” “*Boş ve mânasız sözlerle karşılaştıklarında onurluca çekip giderler*”⁵²³ âyetindeki “لغو” kelimesi batıl söz mânasına gelmektedir. el-Cessâs, Kur'ân'daki bu kullanımları ifade ettikten sonra “لغو” kelimesinin “faydası olmayan”, “bir anlam ifade etmeyen söz” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁵²⁴

el-Kurtubî'nin tefsirine baktığımızda müfessirimiz, Kur'ân-ı Kerim'in tefsir edilmesi noktasında önceliği, bir âyetin başka bir âyetle tefsir edilmesi şeklinde uygulamıştır.

el-Kurtubî, “وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ” “*Kim Allah'a ve rasûle uyarırsa işte onlar, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kimselerle beraberdirler; bunlar ne güzel refiktirler!*”⁵²⁵ âyetini tefsir ederken, mezkûr âyeti diğer bir âyetle şu şekilde tefsir ettiği görülmektedir: “Bu âyet, yüce Allah'ın: “*Bizi en doğru yola ilet!*

⁵¹⁸ el-Bakara 2/225.

⁵¹⁹ el-Gaşiye 88/11.

⁵²⁰ el-Vâkıa 56/25.

⁵²¹ el-Kasas 28/55.

⁵²² Fussilet 41/26.

⁵²³ el-Furkan 25/72.

⁵²⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/43.

⁵²⁵ en-Nisâ 4/69.

*Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ...*⁵²⁶ âyetini tefsir etmektedir.⁵²⁷ Yine el-Kurtubî, “*Bizi en doğru yola ilet! Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ...*”⁵²⁸ âyetlerinde geçen “*kendilerine nimet verdiği kimseler*” kısmını başka bir âyetle tefsir etmektedir. Kendilerine nimet verilenlerin kimselerin kimler olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Fakat müfessirlerin ekserisine göre burada peygamberler, sıddıklar, şehitler ve sâlihlerin yolu kastedilmektedir. Bu fikri de Allah’ın şu ayetinden çıkartmışlardır: “*Kim Allah’a ve peygambere uyarırsa işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, sıddıklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!*”⁵²⁹ Âyet, burada zikredilen kimselerin en doğru yol üzere olduklarını söylemektedir. Kur’ân-ı Kerim’in ilk sûresi olan Fâtiha sûresindeki âyette işaret edilen kimseler bunlardır.”⁵³⁰

Başka bir âyette aynı şekilde müfessir, “*شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ*” “*O (sayılı günler), doğruyu eğriden ayırma, gidilecek yolu bulma konusunda açıklamalar ve insanlara rehber olan Kur’ân-ı Kerim’in indirildiği ramazan ayıdır...*”⁵³¹ âyetini tefsir ederken, Kur’ân-ı Kerim’in ramazan ayında indirildiğini ve içinde barındırdığı kadir gecesini işlemede ve bu âyeti, el-Bakara sûresindeki âyetle tefsir yoluna gitmektedir. Yüce Allah’ın “*Kur’ân’ın indirildiği aydır*” kısmı, Kur’ân’ın ramazan ayında indirildiği hususunda apaçık bir delildir. Bununla birlikte bu yüce Allah’ın şu âyetlerini de tefsir etmektedir: “*حُمِّ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ*” “*Hâ. Mîm. Apaçık bildirilen kitaba yemin olsun ki, muhakkak ki biz onu değerli bir gecede indirdik.*”⁵³² Bu geceden kastedilen kadir gecesidir. el-Kurtubî’nin tefsir ettiği başka bir âyet ise: “*إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ*” “*Şüphesiz ki biz onu kadir gecesinde indirdik.*”⁵³³ âyetidir.”⁵³⁴

⁵²⁶ el-Fatiha 1/6-7.

⁵²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/188-189.

⁵²⁸ el-Fatiha 1/6-7.

⁵²⁹ en-Nisâ 4/69.

⁵³⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/112, 1/160-162.

⁵³¹ el-Bakara 2/185.

⁵³² ed-Dühân 44/1-3.

⁵³³ el-Kadîr 97/1.

⁵³⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/197, 1/112; el-Fâtiha 1/7; 1/160-162, 1/165-166; el-Bakara 2/22.

2.2.1.2. Sünnetle Tefsir

Hız. Peygamber'in İlahi vahyin ilk muhatabı olması sebebiyle O yaşayan Kur'ân'dır. Onun fiil ve davranışlarının bütünü olan Sünnet de Kur'ân'dan sonra tefsir ilminin en önemli kaynağı hüviyetindedir. Hız. Peygamber de Kur'ân-ı Kerim'i ilahi vahye göre açıklamış ve yaşamıştır. Bu konu Kur'ân-ı Kerim'de şu şekilde ifade edilmektedir: “وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ” *“Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.”*⁵³⁵ Sünnet, Kur'ân'ı bir taraftan açıklarken diğer taraftan onun manalarına işaret etmiştir. Bu durumu Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'de bize şu şekilde ifade etmektedir: “وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ” *“İnsanlara indirdiklerimizi kendilerine açıklaman için ve (ola ki üzerinde) düşünürler diye sana da uyarıcı kitabı indirdik.”*⁵³⁶ Bu âyette ifade edilen tebliğden maksat, risâletin yani Kur'ân'ın tebliğ edilmesi ve onun mânâsının açıklanması olmak üzere iki çeşit olmak üzere karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık Hız. Peygamber de (s.a.v.) kendisine emredildiği şekilde yapmış ve bunu uygulamıştır. Hız. Peygamber'den gelen sünnet nazarından bakıldığı zaman, sünnetin Kur'ân'ı beyan sadedinde olduğu görülecektir. Buradan hareketle tespitlerimizde her iki müfessirinde Kur'ân'ın sünnetle tefsiri noktasında oldukça gayret sarf ettiklerini müşahede ettiğimizi söyleyebiliriz.

Müfessirlerimizden el-Cessâs, âyetleri sünnetle tefsîr ederken, genellikle rivayetleri senedleriyle birlikte vermektedir. Âyeti âyetle tefsîr edip açıklanması gereken bir kelime varsa, onu da açıkladıktan sonra “مِنْ جِهَةِ السُّنَّةِ” diyerek âyetleri sünnetle tefsîr etmeye başlamaktadır.⁵³⁷ Bazı yerlerde de ravi veya metin ile ilgili açıklama yapmaktadır.⁵³⁸

el-Kurtubî, Hız. Peygamber'in sünnetinin İslâm hukuku için şer'i hükümlerin ilk kaynağı olan Kur'ân'ı, tefsir ve tebyin ederken hakikat, mecaz, mücmel, mübeyyen, müşkilü'l-Kur'ân gibi konularda ilk başvurulacak kaynak olarak görmektedir. Bununla birlikte el-Kurtubî, el-Cessâs'tan farklı olarak ilim dallarında rivayetlerde senetlerin terkedilmesiyle beraber daha çok senetleri terk ederek rivayetleri bu alanda eser veren

⁵³⁵ en-Necm 53/3-4.

⁵³⁶ en-Nahl 16/44.

⁵³⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/167.

⁵³⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/167,178.

musannıflara nispet ederek vermiştir.⁵³⁹ O, âyetin zahirini iyice sağlamlaştırmadan, bâtını yönüne ulaşmayı arzulamanın doğru olmayacağını ifade etmektedir.⁵⁴⁰

Müfessirlerimizin âyette yer alan bir yasağın tahsis edilmesi için sünnetten delil getirdiklerini görmekteyiz. el-Bakara sûresinde geçen “ *إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ* ” “*Yüce Allah sizlere yalnızca murdar eti, kan, domuz etini ve Allah dışında biri adına kesilmiş olanı haram kıldı. Ama biri zorda kalırsa, haksızlığa sapmadıkça, sınırı aşmadıkça kendisine günah yoktur. Biliniz ki Allah bağışlayan ve esirgeyendir.*⁵⁴¹” âyetinin tefsirinde müfessirlerimiz “*المَيْتَةَ/leş*” kelimesinin ne anlama geldiğini tartışmaktadır. el-Cessâs “*المَيْتَةَ/leş*”in mutlak olarak haram kılındığını ancak bundan Hz. Peygamber’in çekirge ve balık ölüsünü hariç tutarak, bu âyeti tahsis ettiğini ifade etmektedir. Daha sonra İbn Ömer’den nakledilen “*Bize iki ölü/meyte yani çekirge ve balık ölüsü helal kılındı*” rivayetini vermektedir. el-Cessâs, İbn Ömer’den gelen rivayetin sahih ve rivayette ifade edilenlerinde mübah olduğunu söylemektedir.⁵⁴² el-Kurtubî ise âyetin umumi olduğunu Hz. Peygamber’den gelen şu rivayetin onu tahsis ettiğini söylemektedir. “*Bizlere iki ölü helal kılınmıştır. Bu iki şey ise: Balık ve çekirgedir. Bunlarla beraber iki kan da helal kılınmıştır. Bu ikisi de: karaciğer ve dalaktır.*⁵⁴³” el-Kurtubî, bu konuda farklı kanaatlerin olduğunu zikrederek hadisin zahirinin açık olması durumunda yukarıda da ifade ettiğimiz gibi batini mânayı zorlamanın uygun olmayacağı görüşünü taşımaktadır.⁵⁴⁴

Müfessirlerimizin ortak olarak sünnetle tefsirlerine örnek teşkil eden başka bir ifade: “ *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ* ” “*Allah’ın lütfundan kendilerine verdiği nimette cimrilik gösterenler, sakın ola ki bunun kendileri için hayırlı olduğunu düşünmesinler, bilâkis bu onlar adına kötüdür. Cimriliğini yaptıkları mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır. Göklerde ve yerde ne varsa Allah’a aittir. Allah yaptıklarını bilmektedir.*”⁵⁴⁵ âyetinde geçen “*Cimriliğini ettikleri mal kıyamet günü boyunlarına dolanacaktır*” ifadesini el-Cessâs, açıklamasında önce Süddî’nin “*Cimrilik edip mallarını*

⁵³⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/16.

⁵⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/36,39, 3/265,267.

⁵⁴¹ el-Bakara 2/173.

⁵⁴² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/134.

⁵⁴³ Ebü’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünenü’l-Dârekutnî* (Beyrut: Müessesetu’r-Risâle, 1424), 4/274.

⁵⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/216-217.

⁵⁴⁵ Âl-i İmrân 3/180.

Allah yolunda harcamadılar ve zekâtını vermediler” sözünü nakletmektedir. O, İbn Abbas’ın (r.a.) “Bu âyet kitap ehli hakkındadır. Hz. Peygamber’le ilgili gerçekleri insanlara açıklamayıp cimrilik ettiler” sözünü naklettikten sonra kendi görüşünün, âyetin zekâtla ilgili olmasının daha isabetli olacağını söyler. el-Cessâs, buna âyetten delil getirerek “وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارٍ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ” *“Altın gümüş biriktirip Allah yolunda harcamayanları elem veren bir azapla müjdele! O gün bu (cimrilik edenler) cehennem narında kızdırılıp yaptıkları yüzünden onların alınları, sırtları ve böğürleri dağlanacaktır.”*⁵⁴⁶ âyetleri ile desteklemektedir.⁵⁴⁷ el-Cessâs “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” âyetinin de bu âyeti desteklediğini söylemektedir. Müfessirimiz âyeti hadisle açıklarken “Sehl b. Ebî Salih’in bildirdiğine göre Ebû Hüreyre’nin (r.a.) Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir” diyerek hadisi zikreder. “مَا مِنْ صَاحِبِ كَنْزٍ لَا يُؤَدِّي زَكَاتَهُ إِلَّا جِيءَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبِكَرْهٍ، ” *“Birikim sahibi olup da birikiminin zekâtını vermeyen nice kimse kıyamet gününde birikimi ile getirilir. Birikimi cehennem ateşinde tabakalar olarak kızdırılır. Kızdırılan tabakalarla alınının cephesi ve yan tarafı dağlanır. Allah kulları hakkında hükmedinceye kadar (bu hal devam eder)”*.⁵⁴⁸ el-Cessâs açıklamasına devam ederken senedini ve tamamını vermeden iki farklı kişiden rivayette bulunur. Mesruk’tan rivayetle “Hakkını vermediği malı, yılan olup boynuna dolanır. Yılana ‘Benden ne istiyorsun? Benimle ne alakan var?’ der. Yılan da ona ‘Ben senin malınım’ der. Abdullah’tan rivayetle de: “malı dişli bir yılan dönüşüp boynuna dolanır ve ‘Ben senin cimrilik ettiğin (zekâtını vermediğin) malınım’ der” buyurmaktadır.⁵⁴⁹

el-Kurtubî de aşağı yukarı aynı paralelde fakat sened ve ravilerine dikkat ederek âyeti hadisle tefsir yoluna gitmiştir. “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” *“Cimriliğini yaptıkları şey, kıyamet günü onların boynuna dolacaktır”* âyetini, sahâbeden İbn Mes’ûd, İbn Abbâs, Ebû Vâil, Ebû Mâlik, es-Süddi ve es-Sabi’nin ortak görüşüne göre tefsir etmektedir. Bizim burada açmaya çalıştığımız konu ile ilgili olarak şunları ifade eder: “Bunlar derler ki: “سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ” *“Cimriliğini yaptıkları şey, kıyamet günü*

⁵⁴⁶ et-Tevbe 9/34-35.

⁵⁴⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/334.

⁵⁴⁸ Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Fârisî et-Tayalisi, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki (Cize: Hicr li’t-Tıbbâ’a ve’n-Neşr, 1999), 4/185; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/334.

⁵⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/334.

onların boynuna dolanacaktır.” âyetinin manası, Ebû Hüreyre’nin (r.a.) Peygamber’den (s.a.v.) rivayet etmiş olduğu şu hadiste karşımıza çıkmaktadır: “Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *Allah birisine bir mal verdiği halde, o da onun zekâtını ödemezse bu mal kıyamet gününde kendisine gözlerinin üzerinde iki siyah nokta bulunan aşırı zehrinden dolayı kafasındaki tüyler tamamıyla dökülmüş bir erkek yılan olarak gösterilir. Kıyamet gününde bu yılan onun boynuna dolanır. Sonra iki çenesiyle onu yakalar ve ona: Ben senin malın, ben senin hazinenim, der. Ondan sonra Allah’ın Rasûlü bize şu âyeti okudu: “Allah’ın, lütfundan kendilerine verdiklerini başkalarına verme noktasında cimrilik gösterenler.”* Bu hadisi Nesâî rivayet etmiştir.⁵⁵⁰ Nesâî yanında İbn Mâce de bu hadisi İbn Mes‘ûd yoluyla rivayet etmiştir. İbn Mâce’nin rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kim malının zekâtını vermezse, kıyamet gününde o malın kendisine aşırı zehir dolayısıyla başında tüy görünmeyen erkek bir yılan olarak gösterilir ve nihayet o yılan boynuna sarılır.” Bu ifadeden sonra da Rasûlullah (s.a.v.) bizlere yüce Allah’ın kitabından bu hadisi doğrulayan şu âyeti tilâvet etti: “Cimriliğini yaptıkları şey, kıyamet günü onların boynuna sarılacaktır.” Bu konuda yine Abdullah b. Mes‘ud’dan gelen rivayete göre de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Her kime yakın bir akrabası gelir de yanında bulunan fazla malından bir şeyler ister o da cimrilik edip ona bu malı vermeyecek olursa mutlaka kıyamet gününde ona iştahla ağzını şapırdatacak erkek bir yılanı cehennemden çıkartır ve nihayet bu yılan gelir, onun boynuna sarılır.”⁵⁵¹

Sonuç olarak, şunu ifade etmekte fayda görüyoruz. Her ne kadar iki müfessir arasında usûl farklılıkları olsa da her ikisi de bu âyeti aynı doğrultuda hadisle tefsir ederek “zekât” mânasında buluşmuşlardır.

2.2.1.3. Sahâbe Kavliyle Tefsir

Müfessirlerin sahâbe sözüyle yapmış oldukları rivayetler bulunmaktadır. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) yaptıkları nakillerde doğal olarak sahâbe sözüyle aktarım kaçınılmaz bir zorunluluktur. Burada sahâbeden alınan direk yorumların ifade edilmesi daha uygun görülmektedir. Hz. Peygamber’in sağlığında vahyin ilk muhatabı olan sahâbenin insanlar nezdinde üstünlüğü yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza

⁵⁵⁰ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Zekât” 24 (No.1403); Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/291.

⁵⁵¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), “Zekât” 2 (No. 1784); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 8/7 (No. 7304).

çıkılmaktadır. Müfessirlerimiz de bu bağlamda sahâbenin âyetten çıkarılması gereken muradın ne olduğu hususunda, kelime veya kavram tahlillerinde, âyetten hüküm çıkarma gibi hususlarda sahâbe görüşüne müracaat etmişlerdir.

Müfessirlerimiz bazı âyetleri tefsir ederken sahâbeden gelen rivayetleri naklederek ya kuvvetli gördükleri rivayeti tercih etmekte veyahut da yeni bir sonuç çıkarma yoluna gitmektedirler. Örnek olarak “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ حَافِظِينَ” “*Namazları ve orta namazı muhafaza edin(kılın), huşû içerisinde Allah’ın huzurunda sapaşağlam durun.*”⁵⁵² âyetinin tefsirinde, sahâbe rivayetlerini, her iki müfessirimizin de geniş bir biçimde ele aldığını söyleyebiliriz. el-Cessâs’a göre biraz daha sistematik bir tarzı olan el-Kurtubî daha geniş bir yelpazede konuyu ele alsa da her ikisinde de rivayetlerin ele alınış ve ortaya konuş biçimi benzerlik göstermektedir. el-Cessâs orta namazla ilgili rivayetlerde, “orta namazın” öğle namazı,⁵⁵³ ikindi namazı,⁵⁵⁴ akşam namazı ve vitir namazı⁵⁵⁵ olabileceğine ilişkin rivayetlerden bahsetmektedir.

el-Cessâs, orta namazın ayrı olarak ifade edilmesinin nedenini, “Bu, ya korunması gereken en evla, en önemli ya da diğerlerine nazaran korunması en zor olan namaz olduğu için ayrıca belirtilmiştir.” şeklinde açıklamaktadır. O, bu konuda nakledilen rivayetlerin ya birinci şıkkı ya da ikinci şıkkı desteklediğini belirtmektedir.⁵⁵⁶ el-Kurtubî’ye baktığımızda ise onun bu konuda orta namazla ilgili sahâbe rivayetlerine geçmeden “الْوَسْطَىٰ” “orta” kelimesinin tahlilini yaptığını ve “وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ” “orta namaz” konusunu “İlim adamları orta namazın hangisi olduğunu tayin etmek hususunda on farklı görüş belirtmişlerdir” diyerek on başlık altında konuyu ele aldığını görüyoruz.⁵⁵⁷

el-Cessâs ve el-Kurtubî Zeyd b. Sabit’ten insanların ticaretle uğraşmalarından dolayı onlara en zor gelen ve ondan önce iki, ondan sonra da iki namaz bulunduğu için âyette ifade edilen orta namazın öğle namazı olduğu şeklinde nakledilen rivayeti zikretmektedirler. el-Kurtubî, Zeyd b. Sabit’e ilave olarak “öğlen namazının orta namaz

⁵⁵² el-Bakara 2/238.

⁵⁵³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/155.

⁵⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/155.

⁵⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/156.

⁵⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/155; Hocaoglu, *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)*, 87.

⁵⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/209.

olduğunu söyleyenler arasında Ebû Said el-Hudrî, Abdullah b. Ömer ve Hz. Aişe'yi de zikretmektedir.⁵⁵⁸

el-Cessâs, İbn Ömer ve İbn Abbas'tan "orta namaz" ikinci namazıdır rivayetini naklederken el-Kurtubî "İkinci namazının orta namaz olduğunu söyleyenler arasında Ali b. Ebî Tâlib, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Hüreyre ve Ebû Saîd el-Hudrî de vardır." demektedir.⁵⁵⁹

el-Cessâs, "İbn Abbas'tan gelen başka bir rivayette anlatıldığına göre "orta namaz, sabah namazıdır" ifadesini kullanmaktadır. el-Cessâs Hz. Ali'den de aynı şekilde "Biz orta namazın sabah namazı olduğu görüşündeydik" sözünü nakletmektedir.⁵⁶⁰ el-Kurtubî beşinci görüş olarak naklettiği ifadesinde şöyle demektedir; "Beşinci görüşe göre ise "orta namaz" sabah namazıdır. Çünkü kendisinden önce açıktan okunan iki gece namazı, kendisinden sonra da gizliden okunan iki gündüz namazı vardır. Ve bu namazın vakti insanlar uykudayken girer. Bu namaza soğğun şiddeti dolayısıyla soğuk zamanlarda kalkmak, gecenin kısalığı dolayısıyla da yazın kalkmak ağır bir iştir." el-Kurtubî devamla "bu namazın orta namaz olduğunu söyleyenler arasında Ali b. Ebî Tâlib ve Abdullah b. Abbas da vardır. O'na göre ise "orta namaz, sabah namazıdır" şeklinde sahâbeden "orta namaz"ın sabah namazı olduğu görüşünü nakletmektedir.⁵⁶¹

Görüldüğü üzere her iki müfessirimiz de benzer şekillerde sahâbe kavliyle tefsir yoluna gitmişlerdir.

2.2.1.4. Tabiûn Kavliyle Tefsir

Bu başlık altında müfessirlerimizin sahâbeden sonra gelen ve kaynak olarak başvurdukları tabiûn nesli, Kur'ân'ın tefsiri ile ilgili bilgilerin çoğunu sahâbeden almış ve kendi bilgi ve birikimlerini sahâbeden aldıkları bilgiler üzerine inşa etmişlerdi.⁵⁶² Bu itibarla müfessirlerimiz tefsirlerinde sahâbeden sonra tabiûn sözlerine de yer vermektedirler. Onlar, tabiûn sözlerini bazen sahâbe görüşleri ile veririrken,⁵⁶³ bazen de

⁵⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/209.

⁵⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/210.

⁵⁶⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/156.

⁵⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/210.

⁵⁶² İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hiz Veren Amiller* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968), 107.

⁵⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/91,156; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/113.

mezhep görüşleriyle birlikte zikretmektedirler.⁵⁶⁴ Genel mânada değerlendirdiğimizde müfessirlerimiz, âyetin beyanı,⁵⁶⁵ sebep-i nüzulü,⁵⁶⁶ kelime veya kavram tahlili,⁵⁶⁷ âyetten hüküm çıkarma,⁵⁶⁸ âyetin nesh edilip edilmediği⁵⁶⁹ ve kırâat⁵⁷⁰ gibi çeşitli konularda tabiûndan nakiller yapmaktadırlar. Bu nakillerde bazen sened zinciri zikredilirken⁵⁷¹ bazen sadece tabiûn ismi vermekle yetinilmektedir.⁵⁷² Her iki müfessirin de yer yer naklettikleri tabiûn görüşlerini, tenkit yoluna gittikleri görülmektedir.⁵⁷³ Müfessirlerimizin, tabiûn görüşlerini sahâbe görüşleriyle birlikte vermelerine rağmen zaman zaman tabiûn görüşlerini tercih ettiklerini de görmekteyiz.⁵⁷⁴

Müfessirlerimizin tabiûn kavliyle ilgili olarak ele aldıkları âyetlerden birer örnek vermek yerinde olacaktır el-Cessâs “إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أُزْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ” “*İman ettikten sonra inkâr edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkâr edenleri, sonra da inkârlarını arttıranları yaptıklarından dolayı Allah bağışlamayacak ve onları doğru yola iletmeyecektir.*”⁵⁷⁵ âyetini tefsir ederken burada kastedilenleri tespit etme noktasında yorumsuz bir şekilde tabiûn kavlinde istifade etmektedir. Müfessirimiz “Katâde dedi ki: “Bu âyetle kastedilenler, kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanlardır. Yahudiler Tevrat’a iman ettiler. Sonra ona muhalefet ederek onu inkâr ettiler. Aynı şekilde Musa’ya (a.s.) iman ettiler. Sonra ona da muhalefet ederek inkâr ettiler. Hristiyanlar İncil’e iman ettiler. Sonra ona muhalefet ederek onu inkâr ettiler. Sonra İsa’ya (a.s.) iman ettiler. Sonra ona da muhalefet ederek inkâr ettiler. Sonra Kur’ân’a ve Muhammed’e (s.a.v.) muhalefet ederek inkârlarını daha da artırdılar.”” diyerek ona hiçbir yorum eklemeyen nakletmektedir.⁵⁷⁶ el-Cessâs daha sonra aynı şekilde yorum yapmadan “Mücâhid dedi ki: “Bu âyet münafıklar hakkında inmiştir. Onlar önce

⁵⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/360, 2/23; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/399, 3/81-89.

⁵⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/393, 2:285-286; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/1, 4/24.

⁵⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/320; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/347.

⁵⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/399-400; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/61-62.

⁵⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/20, 149-151; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 1/114-126, 2/216-234, 4/159 .

⁵⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/322; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/351-353.

⁵⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/68-69, 2/257; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/43, 3/405-406.

⁵⁷¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/171, 212; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 2/256, 2/269-271.

⁵⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/254; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/390.

⁵⁷³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/179; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/338.

⁵⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/275; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 1/139.

⁵⁷⁵ en-Nisâ 4/137.

⁵⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3/273.

iman ettiler; sonra dinden döndüler. Sonra yine iman ettiler ama ardından yine dinden döndüler. Sonra da kâfirlikleri üzere öldüler” diyerek sadece nakille yetinmektedir.⁵⁷⁷

el-Kurtubî de “إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “Kesin olarak bilirsiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.”⁵⁷⁸ âyetini tefsir ederken tâbiun sözlerinden yararlanmaktadır. O, Katâde ve Sabit el- el-Bünânî’nin şöyle dediğini söylemektedir. Onlar: Yüce Allah, o Kitabı, şeytanların ona herhangi bir batılı eklemelerine yahut ondan herhangi bir hakkı eksiltmelerine karşın muhafaza etmiştir. Onu muhafaza etmeyi bizatihi Allah (c.c.) üzerine vazife almıştır. Bu nedenle o her zaman için korunma altındadır. Onun dışındaki kitaplar hakkında ise; “إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ” “يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْا اللَّهَ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَلِيلٍ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ” “Kendilerini Allah’a vermiş olan peygamberlerin ve -Allah’ın kitabını korumaları kendilerinden istendiği için- rablerine teslim olmuş zâhidlerin, bilginlerin Yahudiler arasında kendisiyle hükmettikleri, içinde hidayet ve nur bulunan Tevrat’ı elbette biz indirdik. Hepsi onun (hak olduğunun) şahitleri idi. Madem öyle insanlardan korkmayın, benden korkun ve âyetlerimi az bir bedel karşılığında satmayın. Kim ki Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.”⁵⁷⁹ buyruğu ile korumayı kendilerine havale etmiş, onlar da değiştirmiş ve değişikliklere uğratmışlardır.”⁵⁸⁰ diyerek nakilde bulunmuştur.

2.2.1.5. Sebeb-i Nüzûl ile Tefsir

Kur’ân diğer semavi kitaplardan farklı olarak toptan olarak değil peyderpey ve olayların akışına göre parça parça inmiş ve bunu yirmi üç sene içerisinde tamamlamıştır.⁵⁸¹ Bazen âyet ve sûreler bir sebebe binaen nüzul olurken bazen de ilahi emrin gerektiği şekilde sebepsiz olarak insanlara hidayet ve doğru yolu göstermeye yönelik olarak da nazil olmuştur. Bir sebebe binaen veya Hz. Peygamber’e sorulan soruya cevaben âyetlerin inmesine *sebeb-i nüzûl* denmektedir. Hz. Peygamber’e nazil olan ve yaşanan olaylar veya bir hüküm koyma noktasında inen âyetler genellikle ahkâm

⁵⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 3/273.

⁵⁷⁸ el-Hicr 15/9.

⁵⁷⁹ el-Mâide 5/44.

⁵⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 10/7-8.

⁵⁸¹ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur’ân*’ı, 79.

âyetlerini içerdiğinden çalışmamızla ilgili önemli bir husus olduğunu zikretmek isteriz. Bu itibarla müfessirlerimizin sebebi nüzûl konusuna nasıl yaklaştıkları ehemmiyet arz etmektedir. Görebildiğimiz kadarıyla el-Cessâs ve el-Kurtubî sebebi nüzûl haberlerinden sık sık faydalanmıştır.

el-Cessâs ve el-Kurtubî “ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنَّ فَاءَ تَ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ”
“Eğer ki müminlerden iki tayıfe birbiriyle kavga etmeye kalkarsa hemen onların aralarını sulh yoluna gidin; eğir ki ikisinden biri diğerinin hakkına haksız yere tecavüz etmiş olursa, Allah’ın emrine geri dönünceye dek haksızlığa sapanlara karşı savaşın; eğer ki dönerlerse aralarındaki anlaşmazlığı adaletle çözüme bağlayın ve herkese hakkını verin. Muhakkak ki Allah hakkı yerine getiren kimseleri sever.”⁵⁸² âyetini tefsir ederken her ikisinin de âyetin sebab-i nüzulünden faydalandığını görmekteyiz.

el-Cessâs âyetin sebab-i nüzûlünü farklı sened zincirleriyle verdikten sonra rivayetlerde geçen Müslümanların birbirleriyle kavgaları sırasında kullandıkları ayakkabı ve elleriyle veya değneklerine karşılık aynı şekilde karşılık verilmesini, eğer Allah’ın buyruğuna dönmezlerse o zaman silahla müdahalenin caiz olduğu kanaatine varmaktadır.⁵⁸³

el-Kurtubî de aynı âyeti tefsir ederken mezkûr âyetin sebab-i nüzûlünü farklı senedlerle verdikten sonra şöyle demektedir: “İlim adamları der ki: İki Müslüman grup birbirleriyle çarpışacak olurlarsa ya her ikisi de haksız olarak çarpışır yahut da başka bir durumdadırlar. Eğer her ikisi de haksız iseler bu durumda yapılması gereken aralarında ilişkilerini düzeltecek, birbirlerinden el çekmeleri ve karşılıklı olarak silah bırakmaları sonucunu verecek şekilde barış yapılır, birbirleriyle anlaşmalarını sağlamak için aracılık yapılır. Şayet birbirlerinden el çekmeyecek ve barış yapmayacak olurlarsa, her ikisi de haksızlıklarını sürdürmeye devam edecek olurlarsa, o takdirde her ikisi ile de çarpışılır. Şayet ikinci durum söz konusu ise yani bu iki kesimden birisi diğerine haksızlıkta bulunuyor ise, o vakit haksızlık yapan grup ile vazgeçinceye ve tövbe edinceye kadar savaşmak gerekir. Eğer bu duruma gelirse aralarında ve kendilerine haksızlık yapılan kesimle adalet ile barış yapılır. Eğer her iki tarafın karşı karşıya kaldığı bir şüpheli sebebiyle aralarında çatışmalar baş göstermiş ve her bir grup da kendisine göre

⁵⁸² el-Hucurât 49/9.

⁵⁸³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/279-280.

kendisini haklı kabul ediyorsa, bu durumda, apaçık parlak deliller ve kesin belgeler ile şüphenin ortadan kaldırılması ve hakka ileten yolun gösterilmesi gerekir, Buna rağmen her iki kesim yine düşmanlığı bırakmayıp, kendilerine gösterilen yola uygun davranmayıp, kendileri için açıklığa kavuştuktan sonra, kendilerine öğütlenen hakka uymayacak olurlarsa, o vakit her ikisi de haksızlık eden kesim demektir.”⁵⁸⁴

Yukarıda zikrettiğimiz örnekle beraber müfessirlerimiz pek çok âyette sebeb-i nüzûlle ilgili bir veya birkaç rivayet verebilmektedir. Müfessirlerimiz bazen çeşitli kaynaklardan birçok rivayeti zikrederken⁵⁸⁵ bunlar arasında bazen tercihte bulunmakta,⁵⁸⁶ bazen onları uzlaştırma yoluna gitmekte, bazen de tercihte bulunmadan öylece bırakmaktadır.⁵⁸⁷

2.2.1.6. İsrâiliyat

“İsrâiliyat” İsrâilliye kelimesinin çoğulu, kök itibariyle İsrail’e dayanan ve İsrailî kaynaktan rivayet edilen kıssa veya hadise demektir. İsrailiyat kelimesi her ne kadar Yahudi kaynaklarından rivayet edilen haberleri ifade etse de tefsir ve hadis âlimleri bu mânadan daha geniş ve kapsamlı bir mânayı ifade etmektedirler.⁵⁸⁸

Müfessirlerimizin İsrâiliyat konusu ile ilgili yaklaşımları ile ilgili olarak el-Cessâs, isim vermeden kıssa ve mesellerde onlardan faydalanmıştır. el-Kurtubî, başta İsrâiliyat konusunda bilgi verdikten sonra kendisi de İsrâiliyat içeren nakiller yapmıştır. el-Kurtubî, tefsirinde kullanacağı usûlü mukaddimesinde zikrederken kıssa ve İsrâiliyata karşı sergileyeceği tutumu: “Müfessirlerin aktardıkları pek çok kıssa ve tarihçilerin naklettikleri bir çok haberi, gerekli olanlar ve açıklama noktasında uzak kalınamayanlar hâriç, anlatmadan geçeceğim” sözleriyle belirtmekte ve bu tutumun eserinin tamamı için geçerli olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸⁹ el-Cessâs’ın tefsirinde İsrâiliyata nasıl yaklaşılacağına dair herhangi bir bilgiye rastlayamadığımızdan onun âyetleri tefsir ederken ve kullanmış olduğu kıssalardan hareketle bilgi edinme yoluna gittik. Şimdi her

⁵⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/317.

⁵⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/279; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/317.

⁵⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/179; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/45-46.

⁵⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/193-194.

⁵⁸⁸ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, çev. Enbiya Yıldırım (Ankara: Otto, 2017), 25; Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrailiyyat: (Hicri 6. Asrın Başına Kadar)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979), 6-7; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 244; Abdulhamit Birışık, “İsrâiliyat (Tefsir)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/199.

⁵⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/16.

iki müfessirin bakış açısını anlama noktasında örnek vererek bunu ortaya koymak istiyoruz.

el-Cessâs “وَلَا تَقُولَنَّ لِشَايٍءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا” “hiçbir şey için, ‘Şu işi yarın yapacağım’ deme!”⁵⁹⁰ âyetini tefsir ederken, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kureyşlilerin sorduğu üç soruya “inşallah” demeden “Yarın gelin, size cevap vereyim” dediği için âyetin belli bir süre indirilmediğini belirterek, onun bu âyetle uyarıldığını ifade etmektedir. Daha sonra benzer bir hatanın Hz. Süleyman (a.s.) tarafından da yapıldığını söyleyerek olayı şu şekilde nakletmektedir: “Hz. Süleyman (a.s.) bir gün ‘Vallahi! Bu gece yüz eşimle birlikte olacağım ve onlardan her birinden çocuğum olunca, onlarla Allah yolunda savaşağım’ diye vaatte bulunur. Ancak inşallah demez, bu yüzden yüz karısından sadece biri doğum yapar, o da sakat bir çocuk dünyaya getirir”.⁵⁹¹ Müfessirimizin, bu rivayetin sıhhati konusunda hiçbir açıklama yapmaması dikkatimizi çekmiştir. el-Kurtubî ise aynı âyetin tefsirinde “İlim adamları derler ki: Yüce Allah, Peygamberi, kâfirlerin, kendisine ruh, mağaraya çekilen kehf ashabı ve Zülkarneyn hakkında soru sormaları üzerine: Yarın sorularınızın cevabını size bildireceğim deyip bu hususta (inşallah diyerek) istisna yapmaması dolayısıyla sitemde bulunmaktadır. On beş gün süre ile Hz. Peygamber’e (s.a.v.) vahiy gelmedi. Sonunda bu ona ağır gelmeye başladı, kâfirler de bundan dolayı asılsız dedikodular yaymaya koyuldular. Hz. Peygamber’e (s.a.v.) bu süre, sıkıntısını gidermek üzere nazil olmuştur. Bu âyet-i kerimede de yarın ben şu işi yapacağım, şeklinde herhangi bir hususa dair işi Allah’ın maişetine bağlamadan söz söylememesi emredilmektedir. Böylelikle verdiği haberi gerçekleştireceğini kesin olarak ifade etmemiş olur. Çünkü: Ben, bu işi yapacağım, dediği halde yapmayacak olursa, yalan söylemiş olur.”⁵⁹² el-Kurtubî, burada el-Cessâs’ın işaret ettiği Hz. Süleyman rivayetine hiçbir şekilde temas etmemektedir. Ancak başka bir âyetin tefsiri sadedinde el-Kurtubî bu rivayeti tefsirinde zikretmiştir.

Yukarıda ifade ettiğimiz âyetten farklı olarak müfessirlerimizin bazen geniş ölçüde İsrâiliyat türü rivayetlerden faydalandığını görmekteyiz. “وَهَلْ أَتَيْكَ نَبِيُّوا الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ إِذْ دَخَلُوا عَلَىٰ دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَىٰ بَعْضُنَا عَلَىٰ بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ إِنَّ هَٰذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةً وَاحِدَةً فَقَالَ أَكْفُلْنَاهَا وَعَزَّنِي فِي

⁵⁹⁰ el-Kehf 18/23.

⁵⁹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/42.

⁵⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/385.

”الْخَطَابِ” “Davalâşanlara dair bilgi sana ulaştı mı? Bu adamlar mâbedin duvarına turmanıp Dâvûd’un yanına girmişlerdi. Dâvûd onları görünce telâşlanmıştı. “Korkma” dediler, “Birimizin diğeri haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz. Aramızda âdil bir hüküm ver; doğruluktan sapma, bize de doğru yolu göster. Şu adam benim kardeşim. Onun doksan dokuz koyunu, benim ise bir tek koyunum var. Buna rağmen ‘Onu da bana ver’ dedi ve bu tartışmada bana baskın çıktı.”⁵⁹³ âyetinin tefsirinde el-Cessâs, Hz. Dâvud’un (a.s.) haftayı dörde ayırdığını; bir gününü kadınlarına, bir gününü mahkeme işlerine, bir gününü Allah’a ibadete, bir gününü de İsrailoğullarının sorunlarını dinlemeye ayırdığını nakletmektedir. Sonra da Hz. Dâvud’un (a.s.) işlerini dört güne ayırdığını ifade eden bu rivayetten, hâkime kaza işleriyle her gün uğraşmasının gerekmediğı, bir gününü bu işe ayırmasının yeterli olacağı, haftanın her günü karısının yanında bulunmasının gerekmediğı, bir gününü eşine ayırmasının yeterli olacağı hükmünü çıkarmaktadır.⁵⁹⁴ el-Cessâs Hz. Dâvud’un (a.s.) doksan dokuz karısının olduğunu, Uryâ b. Hannen’in bekâr olduğu ve onun bir kadınla nişanlandığı, Hz. Dâvud’un (a.s.) da bunu bilmesine rağmen Uryâ’nın nişanlandığı kızla nişanlanıp evlendiğini nakleder. el-Cessâs, “وَلِي نَعَجَّةً وَاحِدَةً” ifadesinin Hz. Dâvud ile Uryâ arasında evlilik konusunda anlaşmanın meydana geldiğine işaret ettiğini söylemektedir. el-Cessâs, konuyla ilgili bir de kıssacılardan, Hz. Dâvud’un bir kadına baktığını, onu çıplak gördüğü an kadını arzuladığını, bunun için de kadının kocasının ölmesi için onu savaşa gönderdiğini aktarmaktadır. Sonra da bu rivayette Peygamber için asla söz konusu olamayacak bazı kusurların bulunduğunu belirterek, Peygamberlerin kasten asla isyan etmeyeceklerini ifade etmektedir. Müfessirimize göre ilk rivayet daha doğrudur. O, “Konuşmada bana galip geldi” ibaresinin birinci rivayeti desteklediğini iddia etmektedir. el-Cessâs’a göre âyet, Hz. Dâvud ile Uryâ arasında bir konuşmanın olduğuna işaret etmektedir ve başkasının evliliğinin önüne geçmek gibi bir durumun asla söz konusu olamayacağını ifade etmektedir.⁵⁹⁵

el-Cessâs’ın kıssacıların nakli olarak ifade ettiği ve özet olarak verdiği rivâyeti el-Kurtubî’nin daha detaylı bir şekilde naklettiğini ve yukarıda ifade ettiğimiz gibi tefsirinin başında ifade ettiği İsrâiliyata karşı mesafeli tutumunu burada da gösterip bu haberleri eleştirdiğini görmekteyiz. el-Kurtubî’nin uzun uzadıya ele aldığı bu âyetin tefsirinde

⁵⁹³ es-Sâd 38/21-23.

⁵⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/253-254.

⁵⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/253-254.

aktarılan rivayetlerde, yukarıda el-Cessâs'ın hüküm çıkardığı konuları Hasan el-Basrî'den rivayetle ve ilim adamlarımız şöyle dedi: diyerek ifade ettiğini görmekteyiz. Devamında konuyu detaylıca ele alan müfessirimizin sonuçta Hz. Dâvud ile Uryâ arasındaki mevzuyu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zeyneb bnt. Cahş ile olan evliğine örnek göstermesi ve bu âyetlerde İsrâiliyata bu kadar yer vermesi tefsirinde eleştiriye en açık konu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁹⁶

2.2.1.7. Şiirden Faydalanma

Müfessirlerimizin tefsirlerinde sıkça başvurdukları ve âyetleri tefsir ederken faydalandıkları metotlardan birinin de şiir olduğunu görmekteyiz. Her iki müfessirimizin de hakkını teslim etmekle beraber elbette ki daha büyük bir hacme sahip olan el-Kurtubî tefsirinin daha fazla şiire yer verdiğini tahmin etmek zor olmayacaktır. Fakat el-Cessâs'ın tefsirinde işlediği ahkâm âyetlerinin neredeyse tamamına yakınında şiirden faydalandığını söylememizde yanlış olmayacaktır. Bu başlık altında da örneğimizi zikrederek genel bir başlık olarak ele aldığımız “ahkâm tefsirlerimizde müfessirlerimizin uygulamış oldukları metotlardan” biri olan şiirden nasıl faydalandıklarına temas edip bu başlığı nihayete erdirmek istiyoruz.

Müfessirlerimizin “وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” “*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz bunlar, Allah'a huşû ile boyun eğenlerden başkasına ağır gelir.*”⁵⁹⁷ âyetini tefsir ederken aynı şiirden faydalandıklarını görmekteyiz.

el-Cessâs: “Üzerinde durulan sabır ve namaz iki kelime olduğunu fakat âyetin devamında namazın insana ağır geleceğini ifade eden “وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ” cümlesindeki “هـَا” zamiri tekil olup sadece namazla ilintilidir dedikten sonra âyetlerden delil getirmektedir. Daha sonra bunu şiirden delil getirerek şöyle ifade etmektedir. “Şairin şu mısrasını da örnek vermek uygun olacaktır.

فَمَنْ يَكُ أَمْسَى بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ ... فَإِنِّي وَقَيَّارٌ بِهَا لَعْرِبٌ

Bir kimse ki göçü şehirde akşamlar

İşte ben ve Kayyar” orada garibiz

⁵⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 15/164-188.

⁵⁹⁷ el-Bakara 2/45.

Bu şiirinde şair, kendisinin ve “Kayyar” adlı devesinin şehirdeki garipliğinden bahsetmektedir. Kendisi ve devesi, iki varlık iken kendilerinin durumunu anlatan garip kelimesi de tesniye yani (ikilik) kalıbında olmalıyken âyette olduğu gibi tekil kalıbında kullanılmıştır.” diyerek şiirden faydalanma yoluna gitmiştir.⁵⁹⁸

el-Kurtubî aynı âyeti geniş bir biçimde ele alıp tefsir ederken çeşitli görüşlere de yer vermektedir. Bu zamirin yalnızca namaza mı ait olduğu yoksa burada oruç anlamına gelen “sabr”a da mı ait olduğu hususunda müfessirlerin farklı görüşleri vardır. Yalnızca namaza ait olduğu söylenmiştir. Buna sebep olarak da namazın nefse oruçtan daha ağır gelişini ve nefsin gözünde daha büyük görülüşünü göstermişlerdir. Çünkü namazda nefisler alıkonulmakta hapsedilmektedir. Oruçta sadece arzu ve şehvetlerin önü alınmaktadır. Bir ya da iki arzusu engellenen bir kimse bütün arzularından alıkonulan bir kimse gibi değildir. Oruçlu bir kimsenin kadınlara, yiyecek ve içeceklere duyduğu arzu engellenmiştir. Bundan sonra ise konuşmak, yürümek insanlarla karşı karşıya kalmak gibi bakmak ve benzeri arzuların istediği gibi faydalanabilir ve kendisine yasak kılınan arzular yerine bu gibi şeylerle teselli bulabilir. Namaz kılan kimse ise bütün bunlardan alıkonulur. Namazda bütün azaları, bütün arzu ve şehvetlerinden alıkonulur, bağlanır. Durum böyle olduğuna göre namaz nefse daha zor ve ağır gelir, ona karşı direnmek daha çetin bir haldir. İşte bundan dolayı burada yüce Allah, (tekil zamir kullanarak) “şüphesiz ki o., ağır gelir” diye buyurmaktadır.”⁵⁹⁹ el-Kurtubî: “Bir diğer açıklamaya göre zamir her ikisine de ayrı ayrı gitmekte fakat ifadenin kısa olmasını sağlamak üzere hafzedilmiş bulunmaktadır. Yüce Allah’ın şu buyruğunda olduğu gibi: “وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا “”⁶⁰⁰ *“Meryem oğlu ile annesini de bir mucize yaptık; ikisini de kalmaya elverişli, kaynak suyu bulunan yüksekçe bir yere yerleştirdik.”* Burada “iki âyet” denilmeksizin “bir âyet” demekle yetinilmiştir. Aynı şiirde olduğu gibi kastı: İkimiz garibiz, şeklindedir”⁶⁰¹ el-Kurtubî aynı düşünceyi desteklemek amacıyla zamirin her ikisine de raci olduğu görüşünü desteklemek için başka bir şiirden faydalanmaktadır. el-Kurtubî: “

لِكُلِّ هَمٍّ مِنَ الْهُمُومِ سَعَةٌ
وَالصُّبْحُ وَالْمُسْنِي لَا فَلَاحَ مَعَهُ

⁵⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/39.

⁵⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/374.

⁶⁰⁰ el-Mü'minûn 23/50.

⁶⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/374.

Her bir kederin bir genişlik zamanı vardır

Sabah ve akşam onunla beraber iflah olunmaz

Şair burada, ikisiyle beraber iflah olunmaz, demek istemiştir.”⁶⁰² diyerek zamirin namaz ve sabra işaret ettiğini söylemektedir.

el-Kurtubî, yukarıda ifade ettiğimiz üzere el-Cessâs’ın kullandığı şiiri aynı şekilde farklı bir âyette tekrar kullanmaktadır. O, “ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ “ “Şurası bir gerçek ki iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hristiyanlar, (bunlardan) Allah’a ve âhiret gününe iman edip dünyaya ve âhirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değillerdir.”⁶⁰³ âyetini tefsir ederken burada takdim ve te’hir bulunduğunu söylemekte ve birçok alimin görüşünü zikretmektedir. Onlardan birini zikrederek: “el-Halil ve Sibeveyh ise şöyle demişlerdir: Burada “Sâbiîler” kelimesinin merfu olması takdim ve tehire hamledilir, ifadenin takdiri şöyledir: “İman edenlerle Yahudiler (den) her kim Allah’a ve âhiret gününe iman ettikten sonra iyi amellerde bulunursa, onlar için hiçbir korku olmaz. Onlar aynı zamanda üzülmeceklerdir. Sâbiîler ve Hristiyanların durumu da böyledir.” Sibeveyh de buna benzer (takdim ve te’hir’in bulunduğu) şöyle bir beyiti nakletmektedir:

وَالْإِلَّا فَاغْلَمُوا أَنَا وَأَنْتُمْ ... بُعَاةٌ مَا بَقِينَا فِي شِقَاقِ

Aksi takdirde şunu biliniz ki, muhakkak ki bizler ve sizler

Ayrılık içerisinde kaldığımız sürece bâğî (yani fesatçılık yapan,) kimseleriz.

ve el-Cessâs’ın da kullandığı şiire atfen “Dabi‘ el-Burcumî der ki:

فَمَنْ يَكُ أَمْسَىٰ بِالْمَدِينَةِ رَحْلُهُ ... فَإِنِّي وَقِيَارٌ

Bir kimse ki göçü şehirde akşamlar

Ben ve Kayyar ise orada bir garibiz⁶⁰⁴

diyerek diğer âyette kullandığı üzere zamirin her iki kelimeye racî olduğunu veya el-Halil ve Sibeveyh’in işaret ettiği üzere takdim ve te’hir’den olduğunu şiirle desteklemişlerdir.

Müfessirlerimiz daha birçok yerde şiirden faydalanmış ve tefsirlerinde kullanmışlardır.⁶⁰⁵ Çalışmamızın hacmini de dikkate alarak bu kadarla iktifa ediyoruz.

⁶⁰² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/374.

⁶⁰³ el-Mâide 5/69.

⁶⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/246.

⁶⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/50,113/214, 2/26,328, 3/132, 4/49, 5/22, vd; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/118, 19/105-106, 109-110, 117, 159, 195, 5/100, 118, 183, 212, vd.

2.2.2. Bazı Tefsir ve Fıkıh Usûlü Konularına Karşı Tutumları

Müfessirlerimiz, tefsirlerinin içeriği bakımından fıkıh alanına da ayrıca hizmet etmişlerdir. Bu itibarla tefsir ve fıkıh usûlü konularına yaklaşımlarını gözden geçirdikten sonra, bu başlık altında hem tefsir hem de fıkıh usûlü konuları ortak olarak yer almıştır. Konularla ilgili fazla teferruata girmeden müfessirlerin konuyu hangi açıdan değerlendirdiğine temas edilecektir.

2.2.2.1. Muhkem ve Müteşâbih

Sözlükte, “muhkem”, “sağlamlaştırılmış, dışardan gelecek etkilere ve bozulmalara karşı muhafaza edilmiş” mânâlarına gelirken, “müteşâbih” ise “birbirinden ayrı iki şeyin birbirine benzemesi” mânâsına gelmektedir.⁶⁰⁶ Bu iki kelime ile ilgili olarak tefsir ve hadis ilimlerinde sözlük anlamları hakkında farklı görüşler bulunmaktadır.⁶⁰⁷ Fakat çoğunluğun kabulüne göre bu terimlerden muhkem; başka bir ihtimale açık olmayan kendisi zatiyla açık mânâlı âyet ve hadisleri ifade etmektedir.⁶⁰⁸ Müteşâbih terimine gelince; anlamı açıkça bilinemeyen yahut herhangi bir nedenden dolayı mânâlarında kapalılık bulunan veya birden fazla mânâyâ gelme ihtimali olup, bu mânâlardan birini tercih etmede zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir, diye tanımlanmaktadır.⁶⁰⁹

Müfessirlerimizden el-Cessâs, muhkemi, tek bir mânaya hamledilen, müteşâbihi ise iki veya daha fazla mânaya hamledilen şeklinde anlamlandırmaktadır.⁶¹⁰ Müfessirimiz bazı âyetler hakkında “bu âyet muhkemdir” derken onu, “mânası zahir, muradı açık olan” şeklinde açıklamaktadır.⁶¹¹

el-Cessâs, muhkem ve müteşâbih konusunu “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ... هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ...” *“Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir”*⁶¹² âyetiyle

⁶⁰⁶ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003), 174.

⁶⁰⁷ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2/215-219.

⁶⁰⁸ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur’ân*, 3/3-4; Tuncay Başoğlu, “Muhkem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁶⁰⁹ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur’ân*, 3/4-5; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 174; Yusuf Şevki Yavuz, “Müteşâbih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁶¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Usulü'l-fikh* (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1994), 1/373.

⁶¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/191.

⁶¹² Âl-i İmrân 3/7.

açıklamaktadır. Müfessir, bu iki kavramın Kur’ân’da iki anlamda kullanıldığını, ilk anlamda Kur’ân’ın tamamını, ikinci anlamda ise Kur’ân’ın bir kısmını ifade ettiğini belirtmektedir. O, “الرُّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ” “*Elif-lâm-râ bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır*”⁶¹³ âyetiyle “الرُّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ” “*Elif-lâm-râ bunlar hüküm ve hikmet dolu kitabın âyetleridir.*”⁶¹⁴ âyetinde Kur’ân’ın tamamının muhkem olduğunun ifade edildiğini söylerken, “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي” “*Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi.*”⁶¹⁵ âyetinde ise Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olarak ifade edildiğini söylemektedir. el-Cessâs, “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ...” “*Sana kitabı indiren O’dur. Onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir*”⁶¹⁶ âyetinde ise Kur’ân’ın bir kısmının muhkem, bir kısmının ise müteşâbih olarak anlatıldığını belirtmektedir. el-Cessâs, muhkemin “Kur’ân’ın bazısı veya bir bölümü” şeklinde anlaşılması noktasında muhkemi, müşterek anlamda kullanılmayan ve dinleyende sadece tek bir anlamı çağrıştıran lafızlar olarak tarif etmektedir. Bununla birlikte Kur’ân’ın tamamının müteşâbih olması durumunda müteşâbihin, meseller anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Bu noktada, Kur’ân’ın bazısının müteşâbih olarak anlaşıldığında, muhkemin nâsih,⁶¹⁷ müteşâbihin ise mensûh;⁶¹⁸ muhkem lafızları tekrar edilmeyen, müteşâbih ise tekrar edilen; muhkem te’vil edilebilen, müteşâbih ise “يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسِيهَا” “*Ne zaman gelip çatacak?*” diye sana kıyamet saatini sorarlar.”⁶¹⁹ âyeti gibi te’vil edilemeyen, anlamlarına gelebileceğini de seleften nakletmektedir.⁶²⁰ Müfessir, Allah’ın insanlardan müteşâbih olan âyeti muhkeme hamletmelerini emrettiğini,⁶²¹ dolayısıyla da müteşâbih olarak değerlendirilen âyetlerin daima muhkeme hamledilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶²²

⁶¹³ Hûd 11/1.

⁶¹⁴ Yûnus 10/1.

⁶¹⁵ ez-Zümer 39/23.

⁶¹⁶ Âl-i İmrân 3/7.

⁶¹⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/281-282.

⁶¹⁸ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/281-282.

⁶¹⁹ el-A’râf 7/187.

⁶²⁰ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/282.

⁶²¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/19.

⁶²² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/194-195.

el-Cessâs, çalışmamızın temelini teşkil eden ve kırâat farklılıklarını içinde barındıran âyetlerden biri olan “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا ” *“Ey iman edenler. Siz sarhoş olduğunuzda ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de yolcu olan müstesna gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculuk halinde bulunursanız yahut sizden biriniz ayak yolundan gelirse ya da kadınlara dokunup da bu durumlarda su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprağa yönelin (teyemmüm edin); yüzlerinize ve ellerinize sürün. Şüphesiz Allah çok affeden ve bağışlayandır”*⁶²³ âyetinin kırâat farkı bakımından anlam kazandığını zikretmektedir. “ya da kadınlara dokunup” bölümünde yer alan “لَمَسْتُمْ” kelimesinin “لَمَسْتُمْ” şeklinde de okunduğunu belirtmektedir. el-Cessâs ibarenin “لَمَسْتُمْ” şeklinde okunması durumunda sadece cima (cinsel ilişki) anlamına geleceğini, bazı istisnaların dışında Arapçada yer alan “müfaale” kalıbının iki kişiyle karşılıklı olarak meydana geleceğini ifade etmektedir. Diğer kırâatin ise “لَمَسْتُمْ” elle dokunmak ve cima anlamında olabileceğini, bu nedenle muhtemel olanın muhtemel olmayana hamledilmesi gerektiğini söylemektedir. Müfessirimize göre mânası tek olan muhkemdir, çeşitli anlamlara gelen ise müteşâbihdir. O, Allah’ın müteşâbihin muhkeme hamledilmesi gerektiğini emrettiği için birinci kırâatin yani “لَمَسْتُمْ” tercih edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁶²⁴ Bu değerlendirmelerinde el-Cessâs’ın kendi mezhebi ile aynı fikri paylaştığı görülmektedir.

Müfessirlerimizden el-Kurtubî ise muhkem ve müteşâbih konusunda âlimlerin görüşlerini verip konuyu değerlendirme yoluna gitmektedir. Yukarıda el-Cessâs’ın “ هُوَ ” *“Sana kitabı indiren O’dur onun (Kur’ân) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir”* âyetinden hareketle görüşlerini nakletmiştik. el-Kurtubî de aynı şekilde bu âyetin tefsirinde ilim adamlarının muhkem ve müteşâbih âyetler ile ilgili olarak farklı görüşlere sahip olduğunu, Kur’ân-ı Kerîm’in âyetleri arasında muhkem olanların te’vili bilinebilen mânası ve tefsiri anlaşılabilen buyruklar olduğunu, müteşâbih olanların ise yüce Allah’ın, ilmîni yalnızca kendisine sakladığı, yarattıklarına vermediği, herhangi bir kimsenin bilme imkânının olmadığı buyruklar olarak tanımladıklarını aktarmaktadır.

⁶²³ en-Nisâ 4/43.

⁶²⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/7-10.

Kimi ilim adamının da bu şekilde olanlara örnek olarak; kıyametin ne zaman kopacağı, Ye'cûc ve Me'cûc'un çıkması, Deccal'ın ortaya çıkması, Hz. İsa'nın inmesi, sûre başlarında bulunan hurûf-ı mukattaa gibi şeyleri onlardan aktarmaktadır.”⁶²⁵

el-Kurtubî'nin müteşâbihle alakalı olarak en doğru açıklamanın bu olduğunu söylemesi onun görüşünün hangi doğrultuda olduğunu anlama açısından önemlidir.

Müfessirimiz, muhkem ve müteşâbih konusunda âlimlerin görüşüne yer verirken müteşâbihe dair yapılan açıklamaların en güzelinin el-Bakara sûresinin başında er-Rabî b. Haysem'den yüce Allah'ın bu Kur'ân-ı Kerîm'i indirdiğini ve dilediğinin bilgisini yalnızca kendisi için alıkoyduğunu belirten bir rivayeti naklettiğini söylemektedir. el-Kurtubî devamında Ebû Osman'ın muhkemin kendisi okunmaksızın namazın kabul olunmadığı Fâtihatü'l-Kitap, Muhammed b. el-Fadl'ın muhkem'in İhlas sûresi olduğunu, bu sûrede tevhidden başka hiçbir şey olmadığını ve Kur'ân-ı Kerîm, bütünüyle muhkemdir, çünkü yüce Allah'ın buyurduğu gibi: “الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ” “*Elif-lâm-râ. Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır*”⁶²⁶ şeklindeki açıklamalarını aktarmaktadır. Müfessir aynı şekilde Kur'ân'ın bütünüyle müteşâbih olduğunun söylendiğini, yüce Allah'ın: “كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا” “*Müteşâbih bir kitap olarak...*”⁶²⁷ diye buyurduğunu buradan hareketle el-Kurtubî burada yapılan açıklamanın âyetin mânasıyla hiçbir ilgisinin bulunmadığını beyan etmektedir. Açıklamalarına devam eden müfessirimiz âyetleri muhkem kılınmış bir kitaptır buyruğunun anlamının bu âyetlerin sıralanışı ve dizilişi böyle olduğunu ve bu kitap Allah'tan gelmiş bir hakır. ‘Müteşâbih bir kitap olarak’ ifadesi ise, bir kısmı diğer bir kısma benzemekte ve bir bölüm diğer bölümünü doğrulamak olduğunu söylemektedir. Burada kastedilenin Kur'ân'ın ‘Bazı âyetleri muhkemdir’ ifadesi ile ‘diğer bir kısmı da müteşâbihlerdir’ ifadesi ile kastedilenin bu mâna olmadığını bildirmektedir. Burada âyet-i kerimedeki ‘müteşâbih’ kelimesi ihtimal ve benzerlik yönündendir. Bu ifade Yüce Allah'ın: “إِنَّ الْبَقَرَ” “*Bize göre birçok inekler birbirine benziyor*” âyeti ile örtüşmektedir. Bunun anlamı biz onları birbirlerine karıştırdık ve birden fazla inek çeşidi anlamına gelmektedir. el-Kurtubî burada ‘muhkem’ ile kastedilenin bunun zıddı olduğunu, onun da herhangi bir

⁶²⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/9-10.

⁶²⁶ Hûd 11/1.

⁶²⁷ ez-Zümer 39/23.

karişıklığı bulunmayan ve tek bir anlamdan başkasına gelme ihtimali bulunmayan ifadeler olduğunu söylemektedir.”⁶²⁸

el-Kurtubî muhkem ve müteşâbih konusunda âlimlerin görüşlerini verirken aralarda kendi değerlendirmelerini de yapmaktadır. O, bir diğer görüşe göre de müteşâbihin birden çok anlama gelme ihtimali olmakla birlikte, bu değişik anlamların tek bir anlama havale edilerek geri kalanı iptal edilecek olursa, bu sefer müteşâbihin muhkem olacağını söylemektedir. Buna göre muhkem, her zaman için fer’î hususların kendisine havale edildiği (o esas alınarak yorumlandığı) bir asıl ilkedir. Müteşâbih ise onun fer’î durumundadır. İbn Abbas muhkem buyrukların, yüce Allah’ın el-En‘âm sûresinde yer alan: “قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا،” “De ki: Gelin size Rabbinizin neleri haram kıldığını okuyayım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayın...”⁶²⁹ buyruğundan itibaren üç âyetin sonuna kadar olan buyrukları olduğunu söylemektedir. İsrailoğulları hakkındaki: “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا لِيَاءَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا،” “Senin Rabbin, sadece O’na kulluk etmenizi ve anne babanıza iyi davranmanızı emretti...”⁶³⁰ buyruğu da muhkem buyruklardandır. İbn Atiyye bunun (İbn Abbas’ın) muhkem buyruklara dair vermiş olduğu bir örnek olduğunu söylemektedir. Yine İbn Abbas: muhkem buyrukların Kur’ân-ı Kerîm’in nâsîh âyetleri, haram kılan âyetleri, farz kılan âyetleri, kendisine iman edilen ve gereğince amel olunan buyrukları olduğunu, müteşâbihlerin ise, mensûh âyetleri, mukaddemi, muahharı, emsali, yeminleri, kendisine iman olunup da ancak gereğince amelin söz konusu olmadığı buyrukları olduğunu düşünmektedir. İbn Mes’ûd ve başkalarına göre de muhkem buyruklar neshedici âyetlerdir. Müteşâbihler ise nesh olunan buyruklardır. Katâde, er-Rabî‘ ve ed-Dahhâk da bu şekilde düşünmektedir. Muhammed b. Ca‘fer b. ez-Zübeyr der ki: Muhkem âyetler, kendilerinde Rabbin (insanlara karşı) kulların hüccetini, ismetini, (kanlarının, mallarının korunmasına sebep olan imanı), anlaşmazlıkların ve batılın bertaraf edilmesini ihtiva eden buyruklardır. Bunların herhangi bir mânaya hamledilmeleri veya asıl anlamlarından başka anlama çekilip tahrif edilmeleri söz konusu değildir. Müteşâbih âyetlerin ise başka bir anlama çekilmeleri, tahrif ve te’vil edilmeleri mümkündür. Allah bunlarla kullarını imtihan etmek istemiştir. Mücâhid ve İbn İshak da bu görüştedir. İbn Atiyye der ki: Bu, bu âyetle ilgili yapılmış açıklamaların en güzelidir.

⁶²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/10.

⁶²⁹ el-En‘âm 6/151.

⁶³⁰ el-İsrâ 17/23.

en-Nehhas, muhkem âyetler ile müteşâbih buyrukların hakkında söylenmiş sözlerin en güzelinin “muhkem âyetler bizatihi ayakta durabilen ve anlaşılması için başka buyruklara başvurmayı gerekli kılmayan âyetlerdir”: “وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ” “O’nun hiçbir dengi yoktur.”⁶³¹ ile: “وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ...”⁶³² ile: “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا” “Muhakkak ki Allah bütün günahları affedicidir”⁶³³ buyruğunun gereği gibi anlaşılabilmesi için yüce Allah’ın: “Muhakkak ki Ben tövbe edenlerin günahlarını affediciyim” buyruğu ile: “إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ” “Muhakkak ki Allah kendisine ortak koşulmasını asla affetmez”⁶³⁴ buyruklarına başvurulmasını ifade etmektedir. el-Kurtubî en-Nehhas’ın bu sözlerinin İbn Atiyye’nin tercih ettiği görüşe açıklık getirdiğini söylemektedir. Bu açıklamanın kelimelerin dildeki anlamlarına da uygun düştüğünü “muhkem” (الْمُحْكَم) kelimesinin (أَحْكَم) kelimesinden ism-i mef’ul olduğunu “İhkâm” ise bir şeyi sağlam yapmak anlamındadır demektedir. Mânasında, açık olarak anlaşılması noktasında karışıklık ve tereddüt bulunmayan buyrukların böyle olduğunda da şüphe bulunmamaktadır. Bu buyrukların kelime mânaları gayet açık ve kelime dizilişi de oldukça sağlamdır. Bu iki konunun herhangi birinde gereken açıklık ve sağlamlık bulunmazsa o takdirde müteşâbihlik ve karışıklık söz konusudur. Doğrusunu en iyi bilen Allah’tır. el-Kurtubî Mâlikî usûl âlimlerinden olan İbn Huveyz Mendâd’ın da (öl. 390/999) müteşâbih’in birkaç şekli olduğunu bildirmektedir. Hükmün kendisine taalluk ettiği şekil ise, ilim adamları arasında iki âyetten hangisinin diğerini neshettiği hususu ile ilgili görüş farklılığıdır. Mesela, Hz. Ali ile İbn Abbas’ın, kocası vefat etmiş hamile kadın hakkında iki süreden daha uzun olanını iddet olarak bekleyeceği görüşündedirler. Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, İbn Mes’ûd ve başkaları ise (iddetin) doğum yapmak olduğunu ve en-Nisâ sûresinin et-Talâk sûresindeki dört ay on günlük iddeti nesh ettiğini söylerler. Ali ve İbn Abbas ise bunun nesh olunmadığını kabul ediyorlardı. Mirasçıya vasiyetin nesh olunup olunmadığı ile ilgili ihtilafları da buna bir örnektir. Bununla birlikte eğer nesih olup olmadığı bilinmemekte, neshin şartları da bulunmuyor ise, birbiriyle tearuz halinde olan âyetlerden hangisinin önceleneceği hususundaki görüş ayrılığı da buna bir örnektir. Mesela, yüce

⁶³¹ el-İhlâs 112/4.

⁶³² Tâ-Hâ 20/82.

⁶³³ ez-Zümer 39/53.

⁶³⁴ en-Nisâ 4/48,

Allah'ın: “وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ...” “*Ve size bunlardan başkaları helâl kılındı*”⁶³⁵ buyruğu kendilerine malik olunması (cariye olmaları) halinde akrabaları bir arada tutmayı gerektirmektedir. Buna karşılık: “وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ” “*ve iki kız kardeşi aynı anda almak da size haram kılındı; ancak geçenler buna dahil değildir*”⁶³⁶ âyeti ise bunu yasaklamaktadır. Yine bu tür müteşâbihlere bir örnek de Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelen haberler ile kıyasların birbirleriyle tearuz etmesidir. İşte sözü geçen müteşâbih budur. Ancak bir âyet-i kerimenin farklı iki şekilde kırâati, ismin muhtemel olması yahut tefsiri gerektirecek şekilde mücmel olması müteşâbih türünden değildir. Çünkü bunun vacip olan kısmı ya ismin kapsayabildiği miktardır veya onun tamamıdır. İki ayrı kırâat ise iki ayrı âyet gibidir. Her ikisinin gereği ne ise, amel etmek gerekir. Nitekim el-Mâide sûresi'nde “وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ” “*ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın)*”⁶³⁷ açıklanacağı üzere hem üstün hem de esreli okunmuştur⁶³⁸ diyerek alimlerin görüşlerini ve kendi görüşlerini aktarmıştır.

Her iki müfessirimizin bu başlık altında muhkem konusunda aşağı yukarı aynı görüş ve düşüncelere sahip olduğu görülmektedir. el-Cessâs, müteşâbihlerin anlaşılmadığı takdirde muhkeme havale edilmesi gerektiğini söylerken, el-Kurtubî ise bu durumda müteşâbihlerin de muhkem gibi telâkki edileceğini söylemektedir.

2.2.2.2. Nasih ve Mensuh

Müfessirlerin nesh konusunu tefsirlerinde detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Her iki müfessirin nesh konusunda kabul yönünde aynı paralelde durduğu görülmektedir. Fakat el-Cessâs'ın nesh anlayışının el-Kurtubî'nin nesh anlayışından farklı olduğu göze çarpmaktadır. O neshi açıklarken “*Nesh: bir hükmün ve tilavetin müddetini beyan etmektir demektir.*”⁶³⁹ Yani o neshi “...Bizim zamanımızda aynen yürürlükte kalması caiz iken, yeni hükmün gelmesiyle daha önceki hükmün, ikinci hükmün inişine kadar olduğu ve artık o andan itibaren yürürlükte olan hükmün, birinci hükmün olmadığına anlaşılmasıdır” şeklinde tanımlamaktadır. el-Cessâs'a göre Allah'ın neshin varid olduğu ikinci vakitte, ilk hükmü murâd etmesi, sonra da onu kaldırıp

⁶³⁵ en-Nisâ, 4/24.

⁶³⁶ en-Nisâ 4/23.

⁶³⁷ el- Mâide 5/6.

⁶³⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 4/11-12.

⁶³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/72; Cessâs, *Usulü'l-fikh*, 2/197.

nehyetmesi caiz değildir. O, bu durumu bedâ⁶⁴⁰ diye tarif eder ve bunun Allah için mümkün olamayacağını belirtir. el-Kurtubî ise neshi, “...Allah’ın şer’i bir hükmü daha sonra gelen diğer bir şer’i hükümle kaldırması...”⁶⁴¹ şeklinde tanımlamaktadır. el-Cessâs, bu mânada neshin, hükmün kaldırılması şeklinde tarif edilmesinin cehalet olacağını söylemektedir. O’na göre bu durum da bedâ olacaktır.⁶⁴² el-Kurtubî ise nesh ve bedânın birbirlerinden farklı kavramlar olduğunu, Yahudilerin bir bölümünün neshi kabul etmediğini ve aslında Yahudilik inancında da nesh mefhumunun olduğunu ifade etmektedir. el-Kurtubî Peygamberlerin risaletlerinde insanların dini ve dünyevi maslahatları maksat olarak gözetildiğini bedânın ise ancak işlerin akıbetini bilinmemesi halinde düşünülebileceğini söylemektedir. Bununla birlikte işlerin sonucunu bilen bir kimsenin ise, maslahatların değişmesine uygun olarak hitaplarının da değişiklik göstereceğini ifade etmektedir. Hasta durumda olan kimsenin durumunu göz önünde bulunduran doktor buna bir örnek olarak gösterilebilir. Takdir edilir ki yüce Allah da meşiet ve iradesiyle yarattığı insanlar hakkında bu maslahatlarını göz önüne alarak faydalarına sunmuştur. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun hitabı değişiklik gösterir. Ancak ilim ve iradesi asla değişmez. Çünkü bu, yüce Allah hakkında muhaldir. Yahudiler ise nesh ve bedâ’yı aynı şey kabul ettikleri için neshi caiz görmezler. el-Kurtubî Yahudilerin bundan dolayı sapıklığa düştüklerini söylemektedir.”⁶⁴³

Müfessirlerin, ahkâm tefsirlerine sahip olmalarından dolayı ve neshin hükümler de gerçekleşmesi dolayısıyla bu konuya eserlerinde oldukça fazla yer verdiği görülmektedir. Onlar bir âyetin nesh edildiğini söyleyebilmek için bu iki âyetin çelişmesi, iniş tarihlerinin bilinmesi, aralarında tenakuz olan âyetlerin cemedilmesinin mümkün olmaması gibi bazı şartlar ileri sürmektedirler. Eğer bu şartlar gerçekleşirse nasih-mensuhun olacağını belirtmektedirler. Bunun haricinde de âyetleri tevil ve tercih yoluna giderler. Her iki müfessir de Hz. Peygamber’den sonra neshin olmayacağı noktasında hemfikirdirler. el-Cessâs ve el-Kurtubî Kur’ân’ın daha önceki şeriatleri neshettiğine dair de örnekler vermektedir.

⁶⁴⁰ Geniş bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009), 31-32.

⁶⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/44-45.

⁶⁴² Cessâs, *Usulü’l-fikh*, 2/198.

⁶⁴³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/45-46.

2.2.2.3. Müşkilü'l -Kur'ân

Ahkâm tefsirlerinde usûle dair görülen bir diğer konu da Müşkilü'l-Kur'ân'dır. Kaynaklara bakıldığında Müşkil, Kur'ân âyetleri arasında ihtilaf ve tezat varmış gibi görünen hususlar⁶⁴⁴ şeklinde tarif edilmektedir. Müfessirlerimizden el-Cessâs, tefsirinde “müşkil” ismiyle neredeyse hiçbir konuyu işlememektedir. Aslında o da diğer müfessirlerin müşkil diye adlandırdığı âyeti tefsir etmesine rağmen, âyetleri işlerken müşkil ifadesini kullanmamaktadır. Sadece bazı âyetlerde başkalarının müşkil gördüğü yönleri açıklamaya çalıştığı görülmektedir.⁶⁴⁵

Diğer taraftan el-Kurtubî bazen müşkil olduğunu söylediği bazı âyetleri tefsir ederken bazen de başkalarının müşkil olarak ifade ettiği fakat ona göre müşkil olmayan âyetleri tefsir ettiği görülmektedir. el-Kurtubî müşkil olarak nitelendirdiği âyetlerde “وَهَذِهِ آيَةٌ مِنَ الْمُشْكِلَاتِ” “Bu âyeti kerime müşkil (anlaşılması zor) âyetlerdendir.”⁶⁴⁶ ifadesini kullanırken, mesela tefsirinde çokça zikrettiği ve kendisinden faydalandığı, İbn Arabî'nin müşkil olarak gördüğü fakat onun müşkil olarak görmediği yerlerde ise “قَالَ” “إِبْنُ الْعَرَبِيِّ: هَذِهِ آيَةٌ مُشْكِلَةٌ قُلْتُ: لَا إِشْكَالَ فِيهَا، وَنَحْنُ نُبَيِّنُهَا غَايَةَ الْبَيَانِ” “İbnü'l-Arabî der ki: Bu âyet-i kerime müşküldür ve içinden çıkılması zor olanlardandır. Derim ki: Hayır, bu âyetin müşkil bir tarafı yoktur. Biz bunu gayet açık bir şekilde beyan edeceğiz.”⁶⁴⁷ şeklinde ifade kullanmaktadır.

el-Kurtubî “وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ” “لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ” “*Hani dağı sanki bir gölgelikmiş gibi onların üstüne kaldırmıştık da üzerlerine düşecek zannetmişlerdi. (Onlara:) “Size verdiğimiz Kitab’a sımsıkı sarılın ve onun içindekileri hatırlayın ki, Allah’a karşı gelmekten sakınasınız demiştik.”*⁶⁴⁸ âyetinde müşkil ifadesini kullanıp onu açıklama yoluna giderken,⁶⁴⁹ el-Cessâs aynı âyete tefsirinde⁶⁵⁰ yer vermesine rağmen herhangi bir müşkilden bahsetmemiştir.

Müfessirlerin müşkil konusunda farklı bir tavır takındığı görülmektedir. el-Kurtubî'nin daha fazla âyette müşkil konusuna temas edip tefsir ettiğini, bunun yanında

⁶⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/724; Zerkeşî, *el-Burhan*, 2/45; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179; Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, 221; Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 220.

⁶⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/296.

⁶⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/254.

⁶⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/371.

⁶⁴⁸ el-Â'râf 7/171.

⁶⁴⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/314.

⁶⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/210.

aynı âyetleri tefsir etmesine rağmen el-Cessâs'ın müşkile dair söz söylemediğini zorluk olsa da açıklanamayacak bir durumun söz konusu olmadığını ifade ettiği görülmektedir.

2.2.2.4. Âmm ve Hâss

Müfessirlerimiz el-Cessâs ve el-Kurtubî âyetleri tefsir ederken âmm ve hâss konusuna temas edip bu konuya tefsirlerinde eğilmekteirler. Âmm tabiri kaynaklarda “Lafzın tek vaz’la ve aynı anda kapsamına giren bütün cüzlerini kapsaması” şeklinde tarif edilmektedir.⁶⁵¹ Hâss ise “Tek bir vaz ile tek bir mânaya veya sınırlı miktardaki fertlere delâlet etmek üzere konulan lafzı ifade eder”⁶⁵² şeklinde tarif edilmektedir.

Müfessirler lafızların veya ifadelerin umum⁶⁵³ yönüne temas ettikleri gibi bir âyetin başının umum sonunun husus ifade edebileceğini belirtmektedirler.⁶⁵⁴ Onlar bazen âyetin ifade ettiği umumîlikten bahsederken bazen de Kur’ân’ın tamamına göre bir hükümde bulunmaktadırlar. Müfessirlerin ayrıca, âyeti âyetle,⁶⁵⁵ sünnetle,⁶⁵⁶ icma⁶⁵⁷ ve maslahata⁶⁵⁸ binaen tahsis ettikleri de görülmektedir. el-Cessâs müntesibi ve savunucusu olduğu Hanefî mezhebinin de görüşüne uygun olarak Kur’ân’ın hem haber-i vahid hem de kıyasla tahsis edilemeyeceğini söylerken,⁶⁵⁹ el-Kurtubî ise Mâlikî mezhebinin görüşü doğrultusunda Kur’ân’daki âmm lafızların tahsisi için, âhâd haberi, kıyas veya Medine ahâlisinin amelinin desteklemesi şartına bağlı kalarak, Kur’ân’daki âmm bir ifadenin haber-i vâhidle tahsis edilebileceğinin benimsenebileceği görüşündedir.⁶⁶⁰

el-Cessâs ve el-Kurtubî bazı âyetlerin tefsirinde ifadenin umumu, hususu ve bu çerçevede kapsadığı alan konusunda farklı düşünmektedirler. Müfessirlerin bu yaklaşımı “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ أَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ” “Ey iman edenler, öldürülenlerle ilgili size kısas yazıldı. Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşılık kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi,

⁶⁵¹ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 471; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Veciz fî usûli'l-fikh* (Dimeşk: Daru'l Fikr, 1999), 193.

⁶⁵² Ferhat Koca, “Has”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

⁶⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/200; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/224.

⁶⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/67.

⁶⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/132.

⁶⁵⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/132; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/217.

⁶⁵⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/87.

⁶⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/89.

⁶⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/138.

⁶⁶⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/189.

velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir rahmet ve hafifletmedir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır.”⁶⁶¹ âyetinde geçen kısasın, kimler arasında olacağı konusundaki tutumları ve görüşleri örnek verilebilir.

el-Cessâs “*“Ey iman edenler, öldürülenlerle ilgili size kısas yazıldı”* bölümündeki ifadenin umuma şamil olduğunu söyleyerek, Müslümanın kâfire karşı öldürüleceğini ifade etmektedir.

Onlar, âyette hür kişinin köleye, kadının erkeğe, efendinin köleye, Mümin’in kâfire karşı kısas edilip öldürülüp öldürülemeyeceği hususunda tartışmaktadırlar.⁶⁶² el-Cessâs, her ne kadar âyette “hüre hür” kaydı yer almış olsa bile kısas hükmünün, buna tahsis edilemeyeceğini söylemektedir.⁶⁶³ el-Kurtubî ise bu konudaki değerlendirmesini şöyle yapmaktadır. Cumhurun kâfire karşılık bir Müslümanın öldürülmeyeceğini Buhârî’nin, Hz. Ali b. Ebi Talib’ten gelen bir rivayeti⁶⁶⁴ zikrederek savunmaktadır. el-Cessâs, üç mezhep İmamından nakil yaparak; Ebû Hanife’ye göre “Kâfire karşı Müslümanın öldürüleceğini”, Şafiî’ye göre “öldürülmeyeceğini”, İmam Mâlik’ten de “eğer katil kin ve nefretten dolayı öldürmüştü öldürüleceğini yoksa öldürülmeyeceğini” nakletmektedir.⁶⁶⁵ Yine el-Cessâs âyetten delil getirerek “*وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ*” *“Onda (Tevrat'ta) onlar üzerine şunu da yazdık: Cana karşılık can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş kısas yapılır. Yaralar da aynı şekilde kısasa tabidir. Kim de bu hakkını bağışlar, sadakasına sayarsa o, kendisi için keffâret olur. Kim de Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”*⁶⁶⁶ Bu âyetin umumi oluşuna dayanarak, kâfire karşı müslümanın öldürülebileceğini söylemektedir.⁶⁶⁷

Müfessirler, tefsirlerinde âyet veya lafızların umumiyet ifade etmesine göre hüküm inşa etmektedirler. Onların âyetteki âmm-hâss yaklaşımlarına göre ortaya koydukları hükümlerde de değişiklik meydana gelmektedir.

⁶⁶¹ el-Bakara 2/178.

⁶⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/40-46; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/244-256.

⁶⁶³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/165.

⁶⁶⁴ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Diyât”, 24 (No. 6903); Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/247.

⁶⁶⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/167.

⁶⁶⁶ el-Maide 5/45.

⁶⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/172.

2.2.2.5. Mutlak ve Mukayyed

Müfessirlerin, âhkâm tefsirlerinde ve hüküm inşasında mutlak-mukayyed konusunu göz önünde bulundurdıkları ve tartıştıkları görülmektedir. Mutlak ifadesi, “Olasılığı bulunmayan bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmamış lafız”⁶⁶⁸ veya başka bir ifade ile “hiçbir kayıt altına alınmadan bir hakikate delâlet eden lafızdır”⁶⁶⁹ şeklinde tarif edilmektedir. Mukayyed ise, “Olasılığı bulunan, bir ferdi veya fertleri gösteren ve herhangi bir sıfatla kayıtlanmış olan lafız”⁶⁷⁰ veya “hakîkatin belli bir şeyle kayıtlanmasıdır”⁶⁷¹ diye tarif edilmektedir.

Genel mâna da değerlendirildiğinde tefsirlerde bir lafzın mutlak olup olmadığı, mutlak bir ifadenin tahsisi veya tahsis yoluyla takyidi, mutlak bir ifadenin mukayyede hamledilmesi, mutlak bir ibarenin tefsiri, mutlak ve mukayyedini ikisi ile de amel edilip edilmemesi gibi çeşitli konuların ele alındığı görülmektedir.

Müfessirlerimizin, hem fikir olduklarından ziyade farklı düşündükleri âyetlere temas etmek istiyoruz. Bu anlamda mutlakın mukayyede hamledilip edilemeyeceği hususunda karşı karşıya geldiklerini görmekteyiz. Yetimlere mallarının ne zaman verileceğini bildiren “وَإِتْلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا” *“Yetimleri deneyin. Evlenme çağına (büluğa) erdiklerinde, eğer reşid olduklarını görürseniz, mallarını kendilerine verin. Büyüyecekler (ve mallarını geri alacaklar) diye israf ederek ve aceleye getirerek mallarını yemeyin. (Velilerden) kim zengin ise (yetim malından yemeye) tenezzül etmesin. Kim de fakir ise, aklın ve dinin gereklerine uygun bir biçimde (hizmetinin karşılığı kadar) yesin. Mallarını kendilerine geri verdiğiniz zaman da yanlarında şahit bulundurun. Hesap görücü olarak Allah yeter”*⁶⁷² âyetini örnek verebiliriz. el-Cessâs, bu konuda yetimlerin mallarının geri verilmesinin, âyette rüşt şartına bağlanmadığını, rüşt şartı olmadığı için de rüşt görülsün veya görülsün “وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَابَ بِالْأَمْوَالِ الطَّيِّبَاتِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا” *“Yetimlere mallarını verin. Temizi pis olanla (helâli haramla) değişmeyin. Onların mallarını kendi mallarınıza katıp yemeyin. Çünkü bu, büyük bir günahtır.”* âyetinde yer

⁶⁶⁸ Ferhat Koca, “Mutlak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁶⁶⁹ Mennâu'l Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad : Mektebetü'l-Maârif, 2000), 253.

⁶⁷⁰ Koca, “Mutlak”.

⁶⁷¹ Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 253.

⁶⁷² en-Nisâ 4/6.

alan “Yetimlere mallarını verin.”⁶⁷³ ifadesindeki mutlaklığa binaen rüşt görülme bile malın yetimlere verilmesi gerektiğini, bunun da yirmi beş yaşında olması gerektiğini ve yetim yirmi beş yaşına geldiğinde rüşt görülme bile malın verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁷⁴ el-Cessâs iki âyetten birinin âmm, diğerinin hâss olması durumunda, her iki âyetle de amel etme ihtimali varsa, umum bildiren âyetin hâss bir hüküm bildiren âyete hasredilmesi gerekmediği görüşündedir.⁶⁷⁵

el-Kurtubî ise bu âyette yer alan değerlendirmelerinde el-Cessâs’ı eleştirerek böyle bir durumun söz konusu olamayacağını söylemektedir. el-Cessâs’a “Ebû Bekr er-Razî diyerek ismiyle ve eseriyle *Âhkâmü’l-Kur’ân*’ın da bu konu ile ilgili olarak şöyle söylemiştir” diye yer veren el-Kurtubî hem Hanefi mezhebi alimlerini hem de onunla bağlantılı olarak bu görüşte olanları zikreder ve şöyle söyler: “Ebû Hanife, Züfer ve Nehâî dışında fukahâ topluluğunun da görüşü budur. Bunlar yirmi beş yaşa ulaşmak suretiyle reşitliğin görülüp anlaşılması şartını kabul etmezler. Ebû Hanife der ki: Çünkü bu yaşa gelen bir kimse dede olabilecek yaştadır. Bu ise onun görüşünün zayıf olduğunu ve Ebû Bekr er-Razî’nin *Ahkâmü’l-Kur’ân* isimli eserinde, Ebû Hanife lehine daha önceden geçtiği üzere iki âyeti değerlendirerek gösterdiği delilin, zayıflığını da ortaya koymaktadır. Çünkü böyle bir şey, mutlak ve mukayyed kabilindedir. Mutlak olan buyruk ise, usûl âlimlerinin ittifakı ile mukayyet olana havale edilir, (Yani mukayyed’in getirdiği kayda itibar olunur). Eğer bir kimsenin bahtı yoksa, onun dede olabilmesi ne ifade eder.” diyerek eleştirilerini sıralamaktadır. Diğer taraftan kendi görüşünü destekleme babında “Şu kadar var ki bizim (Mâlikî mezhebine mensup) ilim adamlarımız, kız çocuk hakkında bulûğ ile birlikte kocasının onunla gerdeğe girmesi şartını koşmuşlardır. İşte o takdirde reşitlik hususunda gerekli deneme tahakkuk etmiş olur.”⁶⁷⁶ diyerek reşitlik konusunda mezhebiyle aynı tutumu sergiler.

Görüldüğü gibi reşit olmanın tespiti ve şartları konusunda iki müfessir ve mezhepleri arasında bir birliktelik yoktur. el-Kurtubî de el-Cessâs ve Hanefilerin her halükârda yirmi beş yaşına gelen yetime, malının geri iade edileceği fikrine karşı çıkarak, Mâlikî mezhebinin görüşü doğrultusunda bu görüşün batıl olduğunu söylemektedir. Ona göre mutlak olan âyetin, mukayyed olan âyete hamledilmesi gerekmektedir. el-Kurtubî,

⁶⁷³ en-Nisâ 4/2.

⁶⁷⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/357.

⁶⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/358.

⁶⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/38.

illet devam ettiği müddetçe hükmün baki kalacağını, illetin zail olduğunda hükmün de geçersiz kalacağını zikretmektedir. el-Kurtubî burada Hanefileri mutlakı mukayyede hamletmedikleri için eleştirmektedir. O, Hanefilerin kabul ettiği “mukadderatların kıyasla değil, nassla sabit olacağı” kuralını hatırlatarak, yirmi beş yaşında yetime mallarının verilmesini iddia eden Hanefilerin bu konuda bir nassa dayanmadıklarını ifade etmektedir.⁶⁷⁷

Müfessirlerimizin, ahkâm tefsirlerinde hem tefsir hem de fıkıh yönleri olmasından dolayı az ya da çok usûl kaidelerine temas etmişlerdir. Buraya kadar olan bölümde onların kullandıkları usûl kaidelerinin bazısına yer vermeye çalıştık. el-Cessâs'ın aynı zamanda usûl-i fıkıh alanında eser veren ilk müelliflerden olduğu çalışmanın ilgili kısmında yer almaktadır. O bu alanın ilk müelliflerinden olmakla beraber, eser hem Hanefî âlimler hem de ondan sonra gelen usûl âlimlerinin başvurduğu ilk kaynaklar arasında yer almaktadır.⁶⁷⁸ Diğer taraftan el-Kurtubî, eserinin mukaddimesinde, usûl kaidelerini zikrederek faydalandığı, kullandığı yönlerini burada beyan etmiştir. Eserinde usûlcüler kadar ayrıntılı olmamakla birlikte, yer yer usûl-i fıkıh kaidelerine başvurmakta ve furuun bu kaidelere bina edilmiş örneklerini vermektedir.⁶⁷⁹

2.2.2.6. Hakikat ve Mecaz

Hakikat sözlükte “kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)” anlamına gelmektedir. Terim olarak ise “gerçek anlamında kullanılan lafız” demektir.⁶⁸⁰ Mecaz “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamındaki cevz (cevâz) kökünden isim veya masdar, terim olarak ise “asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız”⁶⁸¹ demektir.

el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin, hakikat ve mecâz konularına da eserlerinde yer verdiği görülmektedir.⁶⁸² Her iki müfessirin hakikat ve mecâz ile ilgili bahislerde mecâzı

⁶⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/9.

⁶⁷⁸ Güngör, *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'an*'ı, 43.

⁶⁷⁹ Bayram, *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*, 515.

⁶⁸⁰ Cessâs, *Usulü'l-fikh*, 1/359; İsmail Durmuş, “Mecaz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁶⁸¹ Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl* (Dımaşk: y.y., 1419), 1/62-80; Ferhat Koca, “Mecaz (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

⁶⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/102,284, 2/9,57,170,212,274, 3/14,50,98, 4/8, 5/108 ; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/155, 286, 4/226, 5/61, 6/132, 422, 7/58.

kabul etmeyenleri eleştirdiği veya onların görüşlerine de yer verdiği ve konuyu ona göre şekillendirdiği⁶⁸³ görülmektedir.⁶⁸⁴

Bu bağlamda müfessirlerin, Yüce Allah'ın âyette “وَلَا تُبَاسِرُوا هُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِيهَا”⁶⁸⁵ “*Bununla birlikte siz mecitlerde itikafta iken eşlerinize yaklaşmayın*” buyurduğu, “mübaşeretten” kastın mecâz olduğu görüşünü benimsemektedirler. el-Cessâs, mübaşeretin hakikat anlamında kullanıldığında bedeninin derisinin diğer birinin bedenindeki deriye temas etmesi şeklinde anlaşılacağını belirtmektedir. Ayrıca el-Cessâs, konunun daha iyi anlaşılması için, “الْمَسِيسَ كِنَايَةً عَنِ الْجِمَاعِ” “*mesis, cima/cinsel ilişkiden kinaye*” örneğini vermektedir. Bunun gibi mübaşeret de kinaye yoluyla aynı şekilde cima anlamına gelebilir. O, kelimenin hakikat anlamının el ve diğer uzuvlarla dokunmak olduğunu fakat “فَالآنَ بَاسِرُوا هُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ” “*Artık eşlerinize yaklaşın/cinsel ilişkiye girin ve Allah'ın sizin için yazıp takdir etmiş olduğu şeyi arayın*” âyetindeki mübaşeretin cinsel ilişki anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. O, âyette ifade edilen durumun itikafta bulunan kişiyi cinsel ilişkiden sakındırmak olduğunu ve bu durumda hem hakikat hem de mecâz anlamında olamayacağı için söz konusu yerde mecâz anlamında kullanıldığını söylemektedir.⁶⁸⁶

el-Kurtubî de âyeti değerlendirirken aynı şekilde mübaşeretten kastın, tenlerin birbirine temas etmesi olduğunu ve âyette geçen “فَالآنَ بَاسِرُوا هُنَّ” ifadesinin cima/cinsel ilişkiden kinaye olduğunu söylemektedir. Çoğu konuda olduğu gibi bu konuyu da uzun bir şekilde tartışan müfessir, mübaşereti açıklarken “Yani Allah size daha önceden haram kıldığı bu işi size helal kılmıştır. Cinsel ilişkiye “mübaşeret” denilmesinin sebebi, erkek ve kadının beşerelerinin (tenlerinin) birbirlerine yapışmasından dolayıdır” ifadesini kullanmaktadır.⁶⁸⁷

el-Kurtubî, başka bir âyeti değerlendirme sadedinde Kur'ân'da mecâzın olduğunu ifade etmek için bir şiir örneği sunmaktadır. O,

وَلِي فَرَسٌ لِلْجَلْمِ بِالْجَلْمِ مُلْجَمٌ... وَلِي فَرَسٌ لِلْجَهْلِ بِالْجَهْلِ مُسْرَجٌ وَمَنْ رَامَ تَفْوِيْمِي فَأَيُّ مَقَوْمٍ... وَمَنْ رَامَ
”تَفْوِيْجِي فَأَيُّ مَعْوَجٍ“

⁶⁸³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/292.

⁶⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/329.

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/187.

⁶⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/306.

⁶⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/317; Ayrıca bk. a.e. 2/314-337.

“Benim bir atım var tahammül kârlığa tahammül kârlık ile dizginlenir Ve benim bir diğer atım var, cahilliğe karşı cahillikle eğerlenmiştir. Her kim benim doğru olmamı isterse şunu bilsin ki; ben zaten doğrultulmuş bir kimseyim Her kim de beni eğriltmek isterse şunu bilsin ki; ben zaten eğriltmişim”

örneğinde şairin aslında bilgisizlikle ve eğrilikle övünmediğini aksine cahile ve eğriye aynı şekilde karşılık (mükâfat) vermek durumunda olduğunu anlatmak için bu ifadeleri kullandığını söylemektedir.⁶⁸⁸

Sonuç olarak her iki müfessirin az veya çok hakikat ve mecâz konusuna temas ettiklerini, öncelikle kelimenin hakikat anlamında değerlendirilmesi gerektiğini, hakikate hamledilemediği takdirde ise mecâz anlamında olabileceğini söyledikleri görülmektedir. el-Cessâs, bir lafzın ya hakikat mânası vardır veya mecâz mânası vardır. O, “فَعَزَّ جَائِزٌ” “أنْ يُرَادَا جَمِيعًا بِلَفْظٍ وَاحِدٍ”, “bir lafız/kelimede iki mânanın birleşmesi caiz olmaz” ifadelerini kullanmaktadır.⁶⁸⁹

2.2.2.7. Mücmel ve Mübeyyen

Mücmel kelimesi sözlükte “ayrıntısı çıkarılmamış hesap, tafsilâtli olarak açıklanmamış söz, müphem, kapalı” gibi mânalara gelmektedir.⁶⁹⁰ Fıkıhta kullanımında ise “Lafızdan muradın ne olduğu anlaşılamayan, başka bir açıklayıcıya ihtiyaç duyulan kelime” olarak tanımlanmaktadır.⁶⁹¹

el-Cessâs ve el-Kurtubî, eserlerinde bazı kelimelerin mücmel mi yoksa umum mu ifade ettiklerini tartışmakta ve bu konuda ihtilaf ettikleri görülmektedir. Buna da “ribâ” kelimesi örnek olarak verilebilir. Her iki müfessirin de tefsirlerinde yer verdiği el-Bakara sûresi “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُفُومُونَ إِلَّا كَمَا يُفُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ...” “Faiz yiyenler, ancak şeytanın çarptığı kimsenin kalktığı gibi kalkarlar. Bu, onların, “Alışveriş de faiz gibidir” demelerinden dolayıdır...”⁶⁹² âyetinde müfessirlerimiz, öncelikle ribânın aslının “ziyade” “artma” “artış” mânasında olduğunu söylemektedirler.⁶⁹³ el-Cessâs âyeti tahlil ederken sahâbeden birkaç rivayet vermektedir.

⁶⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/357.

⁶⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/379.

⁶⁹⁰ Ferhat Koca, “Mücmel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁶⁹¹ Cessâs, *Usulü'l-fikh*, 1/63-64.

⁶⁹² el-Bakara 2/275.

⁶⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/183; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/348.

Devamında ise Hz. Ömer'den bu âyet ile ilgili bir rivayet nakletmektedir. *“Aynı şekilde Hz. Ömer buyurdu ki: Ribâ âyeti, Kur’ân’ın son inen âyetidir. Peygamber (s.a.v.) onu bize açıklamadan vefat etti. Bunun için siz ribâyı ve ribâ şüphesi içeren şeyleri bırakın.”*⁶⁹⁴ el-Cessâs, ribânın şer’î bir isim/ıstılah olduğunu, eğer bu kelime sözlük mânası ile kalmış olsaydı Hz. Ömer’in dil/lügat ehli olması nedeniyle bundan haberinin olacağını ve anlamının gizli kalmayacağını ifade etmektedir. el-Cessâs, İslâm öncesi toplumun altının altına, gümüşün gümüşle vadeli olarak satılmasını ribâ olarak görmediklerini, İslâm’ın bunu ribâ olarak tanımladığını söylemektedir. Böyle olunca “ribâ” kelimesi de diğer mücmel kelimeler (salat, savm, zekât) gibi açıklanmaya muhtaç mücmel bir kelime olmaktadır.

el-Kurtubî de her ne kadar bazılarının ribânın mücmel olduğunu söyleseler de ribânın mücmel olmadığını umum ifade ettiğini söylemektedir. el-Kurtubî, *“Allah alışverişi helal, ribâyı haram kılmıştır”* emri için Kur’ân-ı Kerim’in âmm/umum ifade eden hükümlerinden olduğunu, (Alışveriş anlamına gelen) el-bey‘ kelimesinin başında bulunan elif ve lam, ahd için değil cins için geldiğini söylemektedir. Çünkü daha öncesinde kendisine dönecek herhangi bir alışveriş sözü edilmedi. Allah (c.c.): *“Asra yemin olsun ki, insan gerçekten ziyan içindedir.”*⁶⁹⁵ Daha sonra da: *“Fakat, iman ederek sâlih amel işleyenler, birbirlerine hakkı ve sabrı tavsiye edenler başka (Onlar ziyanda değillerdir) müstesna ...”*⁶⁹⁶ diye istisna da bulunmuştur. Burada alışverişin genel olduğu sabit olduğuna göre; sözü edilen ribâ (faiz) ile bunun dışında kalan, yasaklanan ve akid konusu edilmesi kabul edilmeyen diğer alışverişler ile tahsis edildiği görülmektedir. Sünnette sabit olan ümmetin de yasaklandığı üzerinde icma ettiği şarap, leş, devenin karnındaki yavrunun ve onun da doğuracağı yavru üzerine akid ve buna benzer konular buna örnek gösterilebilir. Bu emre benzer bir diğer emir ise: *“Allah'a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün”*⁶⁹⁷ emri ile geneli kapsamı gereken ve daha sonra tahsisin söz konusu olduğu sair zahir buyruklar da bu şekildedir. Fukahanın çoğunluğunun kabul ettiği görüş de bu şekildedir. el-Kurtubî bazılarının da bu konuda helal ve haram kılınan alışverişler ile tefsir edilen Kur’ân’ı Kerim’in mücmel buyruklarından olduğu fikrine sahip olduğunu söylemektedir. Eğer âyette bir umum söz

⁶⁹⁴ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Ticârât”, 58 (No. 2276); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/183.

⁶⁹⁵ el-Asr 103/1-2.

⁶⁹⁶ el-Asr 103/3.

⁶⁹⁷ et-Tevbe 9/5.

konusu ise hem genel hem özelde herhangi bir delil ile tahsis edilmediği sürece yapılan alışverişin geçerli olduğuna delalet etmektedir. Mücmel olan buyruk ise onunla herhangi bir açıklama olmadıkça özel hususlarda (alışverişin) mübah olduğuna delalet etmemektedir. Fakat birinci görüş (buyruğun umum ifade ettiği görüşü) daha sahihtir”⁶⁹⁸ demektedir.

Böylece el-Kurtubî'nin bu âyet özelinde el-Cessâs ile farklı düşündükleri ortaya çıkmış olmaktadır.

⁶⁹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/356.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-CESSÂS VE EL-KURTUBÎ'NİN GENEL OLARAK KİRÂATLERE YAKLAŞIMI VE KİRÂATLERDEN HAREKETLE HÜKÜM ÇIKARMA TERCİHLERİ

Çalışmamızın ana omurgasını oluşturan kırâat konusunda müfessirlerimizin tutumuna geçerken, her iki müfessirimizin de sahasındaki konumunu da dikkate alarak buldukları çağın gerektirdiği en üst gayretle mücadele ettiklerini müşahede ettiğimizi söylemeliyiz. Dördüncü yüzyılda yaşamış olan müfessirimiz el-Cessâs, dönemin bütün olumsuzluklarına rağmen açıklık, kıtlık ve sefaletin kol gezdiği dönemde bile ilmi faaliyetlerine devam etmiş, çağın ve sonraki dönemin âlimleri arasında hak ettiği konumu almıştır. Diğer taraftan müfessirimiz el-Kurtubî, ilmi temelini almış olduğu Endülüs'ün yanında gençlik çağından itibaren yaşayacağı Mısır'da ilmi birikimin zirvesini yaşamıştır.

Kırâat alanında müfessirlerimizin tutumuna gelince, eserlerinde hem âyetlerin tefsîrinde hem de hüküm inşa etmede kırâatlerden faydalandıkları görülmektedir. Onlar, kırâat konusunda genellikle lafzın (harfin veya kelimenin) kaç şekilde okunduğunu ifade ettikten sonra her bir okunuş arasındaki benzerliği veya farkı bununla birlikte hangi okunuşun ne mânaya geldiğini ve sahih olan kırâatin ne olduğunu belirtmektedirler.⁶⁹⁹ Müfessirlerimiz, bazen de gelen kırâatin i'rabını yani niçin öyle okunduğunu ifade etmektedirler.⁷⁰⁰ el-Cessâs, Kerhî'den yaptığı nakille kırâatlerin âyetler gibi olmadığını, şayet kırâatleri de âyet gibi kabul edecek olursak, o zaman kırâatte, talimde ve mushafta bunları da toplamamız gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü farklı olarak diğer bir şekilde okunan kırâat, Kur'ân'ın bazısını kapsamış olacaktır. Bu nedenle o, “bütün kırâatleri içermeyen mushafın da eksik olduğunu söylemek durumunda kalırız ki bu da doğru olmayan muhal bir durumdur” demektedir.⁷⁰¹ Müfessirlerimiz, âyette belirtilen kelimenin müteradifiyle okuma noktasında Abdullah İbn. Mes'ûd (r.a.) Arap olmayan bir Müslümana “إِنَّ شَجَرَتَ الرَّقُومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ” “Zakkum ağacı günahkârın yiyeceğidir”⁷⁰² âyetini öğretirken o kişi “طَعَامُ الْأَثِيمِ” “Günahkârların yiyeceği” yerine düzgün telaffuz edemeyip

⁶⁹⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/68; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/102.

⁷⁰⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/296; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/87-88.

⁷⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/9.

⁷⁰² ed-Duhân 44/43-44.

“طَعَامُ الْيَتِيمِ” “Yetimin yemeği” şeklinde okuyunca, Abdullah İbn. Mes’ûd (r.a.) ona âyetin mânasını anlatmak için “طَعَامُ الْفَاجِرِ” “Günahkârların yemeği” diyerek okumasını el-Cessâs ve el-Kurtubî, âyetin bu şekilde öğretilmesinin kelimenin tefsiri mahiyetinde olduğunu,⁷⁰³ yoksa Kur’ân’da yer alan bir ifadenin başka bir şekilde ifade edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedirler.⁷⁰⁴ Bununla birlikte el-Kurtubî şâzz kırâati olduğu gibi zikrettikten sonra, bu şâzz kırâati tevil ederek uygunluğunu ortaya koymaya çalışan ilim adamlarının görüşlerini reddeder.⁷⁰⁵

Müfessirlerimiz, bazı âyetlerin tefsîrinde, tefsîrî amaçlı kırâatlere de değinmektedirler. Bununla ilgili olarak bir örnek “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ” “Ey iman edenler, Cuma günü namaz için nidâ edildiğinde Allah’ı anmaya koşun ve alışverişi terkedin. Eğer bilerseniz, bu sizin için çok hayırlıdır”⁷⁰⁶ âyetinde yer alan “فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” kısmını müfessirlerimizin aktardığına göre Hz. Ömer, İbn Mes’ûd, Übey, İbn Zübeyr ve İbn Şihab’ın “فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” şeklinde okumuşlardır. Hatta Abdullah b. Mes’ûd’un “Şayet ben, “فَاسْعُوا” şeklinde okusaydım, bu durumda ridam düşünceye kadar koşardım” rivayetini nakletmektedirler. Müfessirlerimiz, bu okunuşun kırâat değil de tefsîr olduğunu ifade ederken her iki müfessirinde mâna olarak bu kelimeye niyet ve amelin ihlasla yapılmasının gerektiği görüşünün hâkim olduğunu söyleyebiliriz.⁷⁰⁷

Buraya kadar olan kısımda kırâatlerle ilgili genel olarak müfessirlerimizin kırâatlere karşı nasıl bir tutum belirlediğine temas etmeye çalıştık. Bundan sonraki bölümlerde genel olarak mukârene yapacağımızdan dolayı tekrara düşmemek için kırâatlerle ilgili örnekleri yeni bölümde tartışmayı daha uygun bulduğumuzu ifade etmek istiyoruz.

Üçüncü bölüme başlarken izleyeceğimiz yöntem hakkında kısa bilgi vermek isteriz. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu son bölüm çalışmamızın omurgasını oluşturmaktadır. Öncelikle inceleyeceğimiz âyetleri fıkıh usûlünde yer alan ayrımla nitelendirmeyi uygun gördük. Üç ana başlık altında ele alacağımız âyetleri “İbadet, muamelat ve ukubat” başlıkları altında incelemeye tabi tuttuk. Öncelikle âyet metnini,

⁷⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 5/337; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/149.

⁷⁰⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16/146.

⁷⁰⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 11/79.

⁷⁰⁶ el-Cum’a 62/9.

⁷⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 5/337; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/102-103.

meâlini, kırâat farklılıklarını zikrettikten sonra dönem itibariyle önce olduğu için el-Cessâs'ın âyetle ilgili görüşlerini daha sonra da el-Kurtubî'nin âyetle ilgili görüşlerini vermeye çalışacağız. Değerlendirme kısmında ise âyetle ilgili, diğer kaynaklardan gerekli gördüğümüz yorumları da katarak kendi değerlendirmemizi yapmaya çalışacağız.

Ahkâm âyetlerini konu edindiğimiz bu çalışma zorluğunun yanında bir okadar da güzelliği barındırmaktadır. Çünkü İlahî vahyin tecellisi olarak elimizde mevcut olan Kur'ân-ı Kerîm insanlık için bir rehber kaynağı hüviyetini taşımaktadır. Kendi alanımız olan kırâat ilmi, Kur'ân kelimelerinin nasıl ve ne şekilde edâ edileceğini konu edinirken tefsir ilmi, okunan kırâat üzerine nasıl yorum getirileceğine temas eder. Farklı yorumlar getirerek çok büyük zenginlik katar. Fıkıh ilmi, ise, bu iki ilmin bilgisini elde ettikten sonra İmam'ı Azâm'ın ifadesiyle “Kişinin lehine veya aleyhine olan şeyi bilmesidir”⁷⁰⁸ diye tarif ettiği fıkıh bilgisiyle insanların neyi nasıl yapacaklarına dair bilgileri verir. Şimdi bu ana kadar bir ve ikinci bölümde verdiğimiz kırâat ilmi, tefsir, fıkıh yönünde bilgilerle beraber ikinci bölümde ele aldığımız müfessirler ve eserleri hakkındaki bilgiler üzerine bu bölümü inşa edebiliriz. Müfessirlerin tefsirlerinde ahkâm âyetlerindeki kırâatlerle ilgili tutumları ve bu konudaki kırâat formlarını bir tablo şeklinde verilmesi uygun olacaktır. Aşağıda yer alan tabloda âyetin hangi konuyu içerdiği, geçtiği sûre ve âyet numarası, mushafta ne şekilde yer aldığı, müfessirlerimizin ayrı ayrı aktardığı kırâat formlarını sunmaya çalıştık. Bu tabloda yer alan âyetler aynı zamanda çalışmanın üçüncü bölümünü oluşturan ve aynı zamanda kırâat farklılıklarından dolayı ortaya çıkan hükümler ve müfessirlerimizin bakış açılarının yansıtıldığı bölüme bir basamak teşkil etmektedir.

⁷⁰⁸ Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî Alâuddîn el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/5.

3.1. el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin Tefsirlerinde Fıkhî Yorum Farkını Konu Edinen Kırâatleri Gösteren Tablo:

Kırâat Farklılıklarını Konu Edinen Sûre ve Âyet Numarası	el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin Yorum Yaptığı Âyetlerin Mushaftaki Formu	el-Cessâs'ın Aktardığı Kırâat Farklılığı Formu	el-Kurtubî'nin Aktardığı Kırâat Farklılığı Formu
Hayız Dönemi ve Sonrasında Kadınlarla Olan Münasebetin Mahiyeti (el-Bakara, 2/222)	﴿وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾	/بِالتَّخْفِيفِ/ بِالتَّشْدِيدِ	يَطْهُرْنَ / يَطْهُرْنَ / يَطْهُرْنَ / حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ /
Orta Namaz (الصَّلَاةُ الْوَسْطَى) Hangi Namazdır? ve Mahiyeti (el-Bakara, 2/238)	﴿وَالصَّلَاةُ الْوَسْطَى﴾	حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةَ الْعَصْرِ / الْعَصْرِ	وَالصَّلَاةُ الْوَسْطَى وَصَلَاةَ الْعَصْرِ / وَالصَّلَاةُ الْوَسْطَى / الْوَسْطَى /
Abdestin Bozulması (en-Nisa, 4/43)	﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾	أَوْ لَامَسْتُمُ أَوْ لَامَسْتُمُ	أَوْ لَامَسْتُمُ أَوْ لَامَسْتُمُ
Abdest Alırken Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesinin Farziyeti (el-Mâide, 5/6)	﴿وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾	وَأَرْجُلُكُمْ بِالنَّصْبِ وَأَرْجُلُكُمْ بِالْحَفْضِ	وَأَرْجُلُكُمْ بِالنَّصْبِ وَأَرْجُلُكُمْ بِالرَّفْعِ وَأَرْجُلُكُمْ بِالْحَفْضِ
Cuma Günü Kılınan Namaz ve Namaza Gidişin Mahiyeti (el-Cuma, 62/9)	﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾	فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ	فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ
Alışverişte şahit tutulması (el-Bakara, 2/282)	﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾	وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ يَكْسِرُ الرَّاءَ / فَلَا يُضَارَّ / لَا يُضَارَّ يَفْتَحُ الرَّاءَ	يُضَارَّرَ / وَلَا يُضَارَّرَ / يُضَارَّرَ /
Ganimet Eşyasının Durumu (Âl-i İmrân, 3/161)	﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغْلَ﴾	فُرِيَ يَغْلَ يَرْفَعُ الْبَاءَ يَغْلَ يَنْصَبُ الْبَاءَ	يَغْلَ / يَفْتَحُ الْبَاءَ وَضَمَّ الْعَيْنَ يَغْلَ / يَضَمُّ الْبَاءَ وَفَتْحَ الْعَيْنَ
İslâm'da Selam Verene veya Teslim Olana Karşı Davranışın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/94)	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَقَبَّلُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ لِيَكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾	فَتَقَبَّلُوا قَرِئًا بِالنَّاءِ وَالنُّونِ	وَقَرًّا حَمْرَةً فَتَقَبَّلُوا السَّلَامَ / السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا

Fasık Birinin Getirdiği Habere Karşı Tutumun Nasıl Olması Gerektiği (el-Hucurât, 49/6)	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾	فَتَبَيَّنُوا فَتَبَيَّنُوا	فَتَبَيَّنُوا فَتَبَيَّنُوا
Orucunu Bozanın Kefâretinin Mahiyeti (el-Bakara, 2/184)	﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ ذِيئَةً طَعَامٌ مَسْكِينٍ﴾	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ يُطَوَّقُونَهُ وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ	وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ يُطَوَّقُونَهُ يُطِيقُونَهُ يُطِيقُونَهُ يُطَوَّقُونَهُ
Îlâ/Kocanın Eşiyle Cinsel İlişkiye Girmemeye Yemin Etmesi ve Mahiyeti (el-Bakara, 2/226-227)	﴿الَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصًا أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾	قُرَى فِي حَرْفِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ فَانِ فَاؤًا فِيهَا	لِلَّذِينَ يُسْمُونَ فَإِنْ فَاؤًا فِيهَا
Köle ve Cariyelerin Zina Etmeleri ve Uygulanacak Cezanın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/25)	﴿فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾	فَإِذَا أَحْصَيْنَ فَإِذَا أَحْصَيْنَ	ذَا أَحْصَيْنَ فَإِذَا أَحْصَيْنَ الْمُحْصَنَاتِ مُحْصَنَاتٍ
Hırsızlık Yapana Uygulanacak Ceza ve Mahiyeti (el-Mâide, 5/38)	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ﴾	فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا	وَالسَّارِقُ بِالرَّفْعِ وَالسَّارِقُ بِالنَّصْبِ وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ
Bilerek Yemin Etmenin Mahiyeti (el-Mâide, 5/89)	﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ﴾	وَقَدْ قُرَى قَوْلُهُ تَعَالَى بِمَا عَقَدْتُمْ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ عَقَدْتُمْ بِالتَّشْدِيدِ قَدْ قَرَأَهُ جَمَاعَةٌ وَعَقَدْتُمْ خَفِيفَةً وَعَقَدْتُمْ	عَقَدْتُمْ الْأَيْمَانَ مُخَفَّفُ الْقَافِ مِنَ الْعَقْدِ وَقُرَى عَقَدْتُمْ

3.2. İbadetlere Etki Eden Âyetlerin Tahlili

İbadet sözlükte “boyun eğme, alçak gönüllülük, itaat, kulluk, tapma, tapınma” gibi anlamlara gelmektedir. İslâmî bir terim olarak ise insanın Allah’a karşı olan saygısını, sevgisini ve itaatini göstermek, O’nun rızasını kazanmak amacıyla ortaya koyduğu belli tutum, hareket ve davranışlar için kullanılmaktadır. İbadetin dinî içerikli belli ve düzenli davranış biçimleri için kullanımı daha yaygındır. İslâm geleneğinde genellikle bu tür davranış biçimleri için ibadet, insanın, hayatını daima Allah’a karşı saygı ve itaat bilinci

içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de ubûdiyyet ve ubûdet terimlerine yer verilmiştir. Bir tanıma göre ubûdiyyet “kulun Allah’ın yaptıklarından memnun olması”, ibadet ise “O’nun razı olacağı işleri yapması”dır. Buna göre ibadette belirli davranış şekilleri öne çıkarken ubûdiyyette ahlâkî ve mânevî yön ağır basmaktadır.⁷⁰⁹

Fahreddin er-Râzî ibadeti “saygının en ileri derecesi” diye tanımlamaktadır. Râğıb el-İsfahânî ise ibadeti “alçak gönüllülüğün en ileri derecesi”, ubûdiyyeti ise “alçak gönüllülüğün dışı vurulması” şeklinde açıklamakta, dolayısıyla ibadeti ubûdiyyetten daha önemli görmektedir.⁷¹⁰ Kâinattaki bütün varlıkların Allah’ın ilahi kanunlarına boyun eğmiş bir halde işlevlerini sürdürmeleri zorunlu ibadet olup bazı âyetlerde bu ibadet sözü konusu varlıkların “Allah’a secde etmesi” şeklinde ifade edilmiştir.⁷¹¹ İradeye bağlı ibadet ise akıl sahibi varlık olan insanın hür iradesiyle yapması istenen, bu sebeple de sorumluluğa, mükâfat veya cezaya konu olan kulluk şeklidir.

Bu itibarla akıl sahibi olan insanın yapması zorunlu ve gerekli olan ibadetleri ifasında nasıl davranacağına dair, hal, hareket, tutum ve davranışlarının nasıl ve ne şekilde olacağı fıkıh alanının konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Şer’i delillerin birincisi olan kitap⁷¹² yani “Kur’ân” âyetleri içerisinde yer alan, ibadetle ilgili âyetleri ele alacağımız bu başlık altında, kırâat farklılıklarının ne gibi farklılıklar arz ettiği, mezhepler arasında fark oluşturup oluşturmadığına temas etmek istiyoruz.

Bu itibarla yukarıda ifade ettiğimiz üzere ilk başlık olarak ele alacağımız müfessirlerimiz el-Cessâs ve el-Kurtubî’nin, eserlerinde ele aldıkları, ibadet ile ilgili âyetlerin içinde barındırdıkları, kırâat farklılıklarına ve değerlendirmelerine geçebiliriz.

3.2.1. Orta Namaz’ın (Salât-ı Vüstâ) Mahiyeti ve Salâtü’l-Asr Kırâati (el-Bakara, 2/238)

İbadetlere etki eden başlık altında ele alacağımız ilk kırâat farklılığı el-Bakara sûresinde geçen “وَالصَّلَاةَ الْوُسْطَىٰ” “salât-ı vüstâ” yani orta namazın hangi namaz olduğudur. Yüce Allah bu sûre içerisinde bir nevi insanı değişik konulara temas ederek

⁷⁰⁹ Mustafa Sinanoğlu, “İbadet (Etimoloji ve Tanım)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

⁷¹⁰ Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, 542, “abd”, md.

⁷¹¹ er-Ra’d 13/15; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009). er-Ra’d 13/15; el-Hac 22/18; er-Rahmân 55/6, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*.

⁷¹² Hayreddin Karaman, *Fıkıh Usulü: İslam Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi*, ts., 42.

manevi yönden eğitmektedir. Elbette diğer konularla birlikte mezkûr âyette kırâat farklılıkları bulunmaktadır. Bunlarla birlikte âyetin nüzûl sebebine ilişkin olarak farklı rivayetler de bulunmaktadır. Bu itibarla her iki açıdan âyete yaklaşmak yerinde olacaktır. “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ” “*Namazları ve orta namazı*”⁷¹³ muhafaza edin(*devam edin*). *Allah’a içtenlikle boyun eğmiş bir şekilde namaza durun.*”⁷¹⁴

Yüce Allah’ın “حَافِظُوا” “devam edin” emri bütün ümmete yöneliktir. Âyeti kerime namazları vakitlerinde, bütün şartlarıyla birlikte kılmaya dikkat ve özen göstermeyi emretmektedir. “حَافِظُوا” muhafaza etmek (devam etmek); bir şeye devam etmek ve ısrarla onu sürdürmek demektir.⁷¹⁵ “Orta” anlamına gelen “الْوَسْطَىٰ” ise “الْأَوْسَطُ” kelimesinin müennesidir. Bir şeyin vasatı hayırlısı ve en mutedil olanı demektir. Yüce Allah’ın: “وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا” “*Böylece sizi vasat bir ümmet kıldık*”⁷¹⁶ emri de bu kabildendir. Hz. Peygamber’i (s.a.v.) öven bir bedevi Arap da şöyle demektedir: “يَا أَوْسَطَ النَّاسِ طُرًّا فِي” “*Ey bütün insanların övünlmeye değer hususlarında en hayırlı ve mutedil (evsat) olanı, Ve ey hayırlı bir anne ve bir babanın evladı olarak insanların en kerim olanı!*”⁷¹⁷

Hiz. Aişe bu ifadeyi, övgü ve özgünlük anlamını ifade temek için üstün hareke ile “والصَّلَاةِ الْوَسْطَىٰ”⁷¹⁸ “Hele, o canım orta namazı...” şeklinde okumuştur. Ebû Ca ‘fer’in de aynı şekilde bu parçayı nasb ile okuduğu söylenmiştir.⁷¹⁹ Kalûn ise Nafi’den rivayetle

⁷¹³ Mehmet Paçacı, “Salât-ı Vüstâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁷¹⁴ el-Bakara 2/238.

⁷¹⁵ Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu l-ayn* (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 3/198; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Tehzîbu l-Luğa* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 2001), 4/265, 15/156; Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *Esâsu l-Belâğa* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1419), 1/200; İbn Manzûr, *Lisânü l-Arab*, 7/441; *el-Mu’cemü l-vasit* (Kahire: Mecmaü’l-Lugati’l-Arabiyye, 1960), 1/185; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğarîbi l-Kur’ân*, 357.

⁷¹⁶ el-Bakara 2/143.

⁷¹⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân*, 3/208-209.

⁷¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki t-tenzil ve uyûnü l-ekâvîl fi vücûhi t-te’vîl*, 1/288.

⁷¹⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Temam el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü l-vecîz fi tefsîri l-kitabi l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafî Muhammed (Dârü’l-Kütubi’l-İlmiyye, ts.), 1/322; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân*, 3/209; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu l-kadîr* (Dimaşk: y.y., 1414), 1/293.

“الْوُسْطَى” kelimesini “ص” harfi ile “الْوُسْطَى” şeklinde okumuştur.⁷²⁰ Bunlarla birlikte Abdullah b. Mes‘ûd bu âyeti “حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَعَلَى الصَّلَاةِ الْوُسْطَى” şeklinde okumuştur.⁷²¹

Bu âyette yer alan “والصَّلَاةِ الْوُسْطَى” “orta namaz” in hangi namaz olduğuna dair görüş ayrılıkları mevcuttur. Hz. Peygamber’in sağlığında ona bu konu ile alakalı olarak bir soru sorulmamış ve bu konuda herhangi bir tartışma yaşanmamıştır. Büyük ihtimalle sahâbe, beş vakit namaza “orta namaz” gibi önem verdikleri ve her birini aynı titizlikle eda ettikleri için bu konuyu kendi aralarında hiç konuşmamışlardır. Hz. Peygamber’in vefatından sonra bu konunun tartışılmaya başlandığını ve bu konuda ortaya çok sayıda yorum ve tespit çıktığı anlaşılmaktadır. Yorumların çokluğuna bakıldığında tam olarak bu konu üzerinde bir birliktelik oluşmamıştır. Bazıları bu konuda sayıyı yirmiye⁷²² kadar çıkarsa da el-Cessâs’a göre ya namazların en faziletlisi ve öncelikle devam edilmesi gerekli olduğu için diğerlerinden ayrı ve yalnız olarak zikredilmiştir ya da bu namaza devam etmek diğerlerine göre çok daha önemli olduğu için kendisine özel olarak vurgu yapılmıştır.⁷²³ el-Kurtubî’ye göre ise orta namazla ilgili on farklı görüş vardır.⁷²⁴

Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak ise birkaç rivayet bulunmaktadır. Bunlardan ilki الْبِرَاءُ بْنُ عَازِبٍ قَالَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةَ الْعَصْرِ. فَقَرَأْنَاهَا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ نَسَخَهَا،” الله فَنَزَلَتْ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَصَلَاةَ الْوُسْطَى “Berâ b.Âzib’in (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir. “*Namazlara ve ikindi namazına devam edin*” âyeti nazil oldu. Bende bu âyeti Rasûlullah’ın (s.a.v.) yanında ve bilgisi dâhilinde bu şekilde okudum. Sonra yüce Allah bu âyeti nesh ederek “*Namazlara ve orta namaza devam edin*” âyetini indirdi.⁷²⁵

Berâ (r.a.), mushaflarında ikindi namazından da söz edildiğini söyleyenlerin ifade ettikleri âyetin nesh edildiğini söylemiştir.⁷²⁶

Âyetin nüzûl sebebi olarak geçen ikinci rivayet ise şu şekildedir. عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ، وَلَمْ يَكُنْ يُصَلِّي صَلَاةَ أَشَدَّ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ

⁷²⁰ Ebû Amr Osmân b. Saîd ed-Dânî, *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb* (b.y.: Câmiatu's-Şârika, 1428), 2/915; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)* (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015), 6/347.

⁷²¹ Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Faruku'l-hadîse, 2002), 174; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/288; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 2/547.

⁷²² *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 1/377.

⁷²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/155.

⁷²⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/209.

⁷²⁵ Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî Müslim, *Sahîhü Müslim* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374), 2/112 (No. 208/630).

⁷²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/155-156.

”صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا، فَتَرَلْتُ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى، وَقَالَ: إِنَّ قَبْلَهَا صَلَاتَيْنِ وَبَعْدَهَا صَلَاتَيْنِ “Zeyd b. Sabit’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) öğle vaktinin en sıcak zamanında, öğle namazını kıldırıyordu. Ashabına ondan daha ağır gelen bir namaz kıldırılmamıştı. Bunun üzerine, “*Namazlara ve bilhassa orta namaza devam edin*” âyeti nazil oldu. Rasûlullah’ta (s.a.v.): “*Şüphesiz ki ondan önce iki namaz, sonra da iki namaz vardır*” buyurmuşlardır.”⁷²⁷

Âyette yer alan “وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى” tabirinden kastedilenin ne olduğuna dair farklı görüşlerin ortaya çıkmasına, gelen kırâatlerle birlikte rivayet edilen hadislerinde etkisi olmuştur. Bu itibarla ortaya çıkan hükümlere başlıklar halinde bakmak yerinde olacaktır.

1- Bu hükme göre “وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى” “orta namaz” tabirinden kastedilen “ikinci namazı”dır. Bu görüşte olanların başlıca delilleri ise şu şekildedir:

a- Hz. Hafsa’nın (r.a.) özel Kur’ân nüshasında, “وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ” “orta namaz yani ikinci namazına...” şeklinde geçmektedir.⁷²⁸ Âyette bulunan bu kırâat ile ilgili diğer bir hadis ise şu şekildedir: “أَمَّ حُمَيْدٌ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، سَأَلْتُ عَائِشَةَ، عَنِ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى، قَالَتْ: كُنَّا نَقْرُؤُهَا فِي الْحَرْفِ الْأَوَّلِ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ، وَالصَّلَاةِ الْوَسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ “Abdurrahman kızı Ümmü Humeyd’den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: ben Hz. Aişe’den orta namaz hakkında sordum. Dedi ki: Biz Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında “namazlara ve orta namaza yani ikinci namazına devam edin. Allah’ın huzuruna tam huşû ile durun” âyetini birinci kırâate göre okurduk.”⁷²⁹

b- Buhârî ve Müslim’in rivayet ettikleri hadiste ise :

عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ لَمَّا كَانَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَلَأَ اللَّهُ بُيُوتَهُمْ “Hz. Ali’den (r.a.) rivayet edilmiştir: Nebi (s.a.v.) Ahzâb (hendek) gününde şöyle buyurdu: *Allah onların*

⁷²⁷ Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.), 1/159 (No. 411).

⁷²⁸ Ebû Dâvûd, *Kitabu’l-mesâhif*, 218; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/155; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî’l-kirâat ve’l-izah anha*, 1/34; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân (tefsîru’s-sa’lebî)*, 6/378; Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûnü’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, 1/287; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitabi’l-azîz*, 1/323; Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Hâzin, *Lubâbu’t-te’vîl fî me’ânî’t-tenzil* (b.y.: y.y., ts.), 4/466; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, 2/545; Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâbûrî, *Ğarâibu’l-Kur’ân ve reğâibu’l-furkân* (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1416),1/655.

⁷²⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/167.

kabirlerini ve evlerini ateş doldursun; şöyle ki, neredeyse güneş batacak, bizi orta namazdan alıkoydular.”⁷³⁰ Müslim, Ahmed ve Ebû Dâvûd’ta ise “سَغَلُونَا” “orta namazdan, yani ikinci namazından alıkoydular”⁷³¹ ilavesi ile bulunmaktadır.

Abdullah b. Mes‘ûd’tan rivayet edilen hadiste ise:

c- “عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلَاةُ الْوُسْطَى صَلَاةُ الْعَصْرِ” “Abdullah b. Mes‘ûd’tan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.): “Orta namazdan maksat, ikinci namazdır” buyurmuşlardır.”⁷³²

d- Âyette geçen “وَالصَّلَاةُ الْوُسْطَى” “orta namaz” ikinci namazdır diyenlerin delili olan başka bir hadiste şöyle buyurulmaktadır:

عَنْ أَبِي يُونُسَ مَوْلَى عَائِشَةَ؛ أَنَّهُ قَالَ: أَمَرْتَنِي عَائِشَةُ أَنْ أَكْتُبَ لَهَا مَصْفَحًا وَقَالَتْ: إِذَا بَلَغْتَ هَذِهِ الْآيَةَ، فَأَذِّنِي حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى فَلَمَّا بَلَغْتُهَا أَذَّنْتُهَا. فَأَمَلْتُ عَلَيَّ: حَافِظُوا عَلَى الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَصَلَاةِ الْعَصْرِ. وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ. قَالَتْ عَائِشَةُ: سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ”

Hiz. Aişe'nin kölesi Ebû Yunus'tan rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Aişe, kendisine bir mushaf yazmamı benden istedi ve dedi ki: Namazlara ve orta namaza devam edin âyetine geldiğin zaman bana haber ver. Ben de o âyete geldiğim zaman kendisine bildirdim. Bana o âyeti şöyle imha ettirdi: Namazlara, orta namaza ve ikinci namazına devam edin ve Allah'ın huzurunda tam huşu ile durun. Daha sonra Hiz. Aişe Bunu bu şekilde Hiz. Peygamber'den işitmiştim dedi. Bu hadise benzer başka bir hadiste Hafsa validemiz ve İbn Abbas tarafından rivayet edilmiştir.⁷³³

e- İkinci namazının “orta namaz” olmasına delil olarak şu hadiste zikredilmektedir.

”رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ فَاتَتْهُ الْعَصْرُ فَكَأَنَّمَا وَتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ”

⁷³⁰ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Cihâd ve Siyer”, 98 (No. 2931).

⁷³¹ Müslim, *Sahihü Müslim*, 1/437 (No. 627); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 5 (No. 409); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Salât”, 6 (No. 684).

⁷³² Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395), “Salât”, 21 (No. 181).

⁷³³ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 2/190 (No. 458); Müslim, *Sahihü Müslim*, 1/437 (No. 629); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 5 (No. 410); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Tefsir”, 3 (No. 2982); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 3/286 (No. 2202); Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî el-Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari* (Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972), 7/273.

“Rasûlullah (s.a.v.): Her kim ikinci namazını kaçırırsa; ehlini ve malını kaçırmış gibi olur.”⁷³⁴

Rivayet edilen bu hadisler “orta namaz” ın ikinci namazı olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Âyette geçen “الصَّلَوَاتُ” kelimesindeki “ال” takısı, bilinen beş vakit namaza delalet etmektedir. Çünkü cemiler en az üçten başlar. Bu kelimeyi üç vakit namaz kabul ettiğimiz zaman “orta namaz” eklendiğinde namaz vakitleri dört olur ki bunun da ortası olmaz. Fakat “الصَّلَوَاتُ” lafzının mefhumunu dört kabul ettiğimizde, buna “orta namaz” da eklendiğinde beş olur. Beş rakamının da ortası vardır. Bu itibarla ikisi gündüz namazları olan sabah ve öğle; diğer ikisi de gündüzden sonra kılınan gece namazları akşam ve yatsıdır.⁷³⁵ Dolayısıyla “orta namaz” ikinci namazı olmuş olur.

2- Ortaya çıkan bir başka hükme göre ise orta namaz sabah namazıdır. İmam Mâlik ve bir görüşüne göre İmam Şafiî bu kanaattedir. Bu görüş sahiplerinin delilleri ise şunlardır.

a- “عن ابن عباس رضي الله عنه قال: الصلاة الوسطى: صلاة الفجر”

“İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre: ‘orta namaz sabah namazıdır’⁷³⁶ demiştir.”

b- “عن أبي رجاء قال: صليت مع ابن عباس الغداة في مسجد البصرة، ففقت بنا قبل الركوع وقال: “هذه الصلاة الوسطى التي قال الله وقوموا لله قانتين”

“Ebû Recâ’dan rivayet edilmiştir. O: Basra mescidinde İbn Abbas ile beraber sabah namazını kıldık. Rükûdan önce bize kunut okuttu ve: “Bu namaz, Allah Teâlâ’nın: ‘Allah’ın huzurunda tam huşu ile durun’ dediği orta namazdır dedi.”⁷³⁷

c- Herrâsî, Şafiî’nin bu namazla ilgili olarak “أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ” “Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı’ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı

⁷³⁴ Müslim, *Sahîhü Müslim*, 1/436 (No. 626); Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 3/245 (No. 2122).

⁷³⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/156; Ebu’l-Hasan İmâduddîn Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân* (Beyrut: y.y., 1405), 1/214; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 1/213.

⁷³⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/215; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vil fi me’âni’t-tenzîl*, 1/172; Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/719; Ebu’l-Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Sefârîni, *Keşfu’l-lisâm şerhu umdeti’l-ahkâm* (Kuveyt: y.y., 1428), 2/26; *Mevsûatu’t-tefsîri’l-me’sûr* (Cidde; Beyrut: Merkezu’d-Dirâsât ve’l-Malûmâtî’l-Kur’âniyye; Dâru İbn Hazm, 1439), 4/337.

⁷³⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 5/215-216, 235; *Mevsûatu’t-tefsîri’l-me’sûr*, 4/348.

kıl. Bir de sabah namazını kıl. Çünkü sabah namazı şahitlidir."⁷³⁸ âyetini delil getirerek orta namazın sabah namaz olduğunu seçtiğini söylemektedir. Gecenin karanlığında kılınan bu namazın başlangıcı karanlık olur ve gece namazına benzer. Sabah namazı güneş doğmadan önce, sabahın fecri doğduktan sonra kılınır. Bu itibarla sabah namazı ne tam bir aydınlık ne de tam bir karanlıkta kılınır.⁷³⁹ Önceleri namaz gecenin karanlığında ve gündüzün beyazlığında kılınırdı. Böylece sabah namazı ikisinin ortasında kalmış olmaktadır.⁷⁴⁰ Bu namazın vakti insanlar uykudayken girer. Yine bu namaza soğğun şiddeti dolayısıyla soğuk zamanlarda kalkmak, gecenin kısalığı dolayısıyla da yazın kalkmak ağır bir iştir. Bununla birlikte gündüz vaktinde, öğle ve ikindi, gece vaktinde akşam ve yatsı namazları bulunmaktadır.⁷⁴¹ Bu sebeplerden dolayı, orta namazdan kastedilen sabah namazıdır.

d- "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ" "مَشْهُودًا قَالَ تَشْهَدُهُ مَلَائِكَةُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ"

"Ebû Hüreyre'den (r.a.) rivayet edilmiştir. Hz. Peygamber: "...ve sabah namazını da güzelce eda et çünkü sabah namazı şahitlidir"⁷⁴² âyetinden sonra: Çünkü gece melekleri ile sabah melekleri o namazda bir arada bulunurlar ve şahitlik ederler buyurdu."⁷⁴³ Bu ifade de sabah namazının faziletine delalet etmektedir.

e- Yüce Allah Kur'an'da sabah vaktine yemin etmiştir. "وَالْفَجْرِ، وَلَيَالٍ عَشْرٍ" "Tan yerinin ağarmasına andolsun, On geceye andolsun,"⁷⁴⁴ Bu vakitte tövbe ve İstiğfar edenler övülmüştür. "الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُتَّقِينَ"

⁷³⁸ el-İsrâ 17/78.

⁷³⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/214.

⁷⁴⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/156.

⁷⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/210-211; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1420), 6/488.

⁷⁴² el-İsrâ 17/78.

⁷⁴³ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Salât", 2 (No. 670); Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fînûni 'ulûmih* (Şârîka: Mecmu'atu Buhûşî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429), 6/4266; Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 2000), 2/364; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Tezkiretu'l-erîb* (Beyrut: y.y., 1425), 207; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîh el-buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/36.

⁷⁴⁴ el-Fecr 89/1-2.

”وَالْمُسْتَعْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ“ (Bunlar) Sabredenler, doğru olanlar, huzurunda gönülden boyun büküp divan duranlar, Allah yolunda harcayanlar ve seherlerde (Allah'tan) bağışlanma dileyenlerdir.”⁷⁴⁵ Bu âyetlerde sabah namazının faziletine delalet etmektedir.

Bunlarla birlikte Hz. Aîşe ve Hafsa Validemizin mushaflarındaki “صَلَاةُ الْعَصْرِ” tabiri atıf harfi ile gelmiştir ve buradaki atıf harfi olan “و” zaid değil , muğayeret için gelmiştir. Yani atfedilenin, üzerine atfedilenden başka bir şey olduğunu ifade etmektedir. O takdirde “صَلَاةُ الْعَصْرِ” kırâatinin mahiyeti bu namazın orta namazdan başka bir şey olmasını ortaya koyar.⁷⁴⁶

3- Bu hükümde “orta namaz” öğle namazıdır.

عَنْ زَيْدِ بْنِ نَابِتٍ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُصَلِّي الطُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ، وَلَمْ يَكُنْ يُصَلِّي صَلَاةً أَشَدَّ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْهَا، فَتَزَلْتُ: خَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى، وَقَالَ: إِنَّ قَبْلَهَا صَلَاتَيْنِ وَبَعْدَهَا صَلَاتَيْنِ

“Zeyd b. Sabit'ten rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: Rasûlullah (s.a.v.) öğle vaktinin en sıcak zamanında, öğle namazını kıldırıyordu. Ashabına ondan daha ağır gelen bir namaz kıldırılmamıştı. Bunun üzerine, “Namazlara ve bilhassa orta namaza devam edin” âyeti nazil oldu. Rasûlullah da (s.a.v.): “Şüphesiz ki ondan önce iki namaz, sonra da iki namaz vardır” buyurmuşlardır.”⁷⁴⁷ Bunu söyleyenlerin delillerinden birisi de ayrıca öğle namazının ilk farz olan namaz olmasıdır.⁷⁴⁸ Başka bir delilde öğle namazı, gündüz namazları olan sabah ve ikinci namazları arasında yer almaktadır. Zeyd b. Sâbit'ten de bu namazın öğle namazı olduğu rivayetleri gelmiştir.⁷⁴⁹

4- Bu hüküm sahipleri de “orta namaz” gayri muayyen bir namazdır demişlerdir. Çünkü deliller birbiriyle çatışmaktadır. Bu itibarla aralarında seçim imkânı bulunmamaktadır. Yüce Allah Kadir gecesini nasıl Ramazan ayı içerisinde gizlemiş ise orta namazı da beş vakit namaz içerisinde öylece gizlemiştir.⁷⁵⁰

⁷⁴⁵ Âl-i İmrân 3/17.

⁷⁴⁶ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (b.y.: Dâru Taybe, 1420), 1/653.

⁷⁴⁷ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 5 (No. 411).

⁷⁴⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424), 1/299.

⁷⁴⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/156.

⁷⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/220; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/212; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/299.

Orta namazın mahiyeti hakkında burada zikredilenlerin yanında birçok düşünce ve değerlendirme yapılmıştır. Bu görüşlerin sabah namazı, öğle namazı, ikindi namazı, akşam namazı, yatsı namazı, cuma namazı, bayram namazı, sabah ve ikindi namazı, yatsı ve sabah namazı, farz ve nafilâ bütün namazlar ve son olarak bu namazın tayin edilmediği görüşlerdir.⁷⁵¹ Çalışmanın hacmini de dikkate alarak belli başlı hükümlere temas etmeye çalıştık.

Orta namazla ilgili olarak, ehemmiyetine binaen *Keşfü'l-muğatta fi tebyini's-salati'l-vusta* adlı eserinde Ebû Muhammed Şerefeddin Abdülmün'im b. Halef Dimiyati bizim de çalışmamızda zikrettiğimiz görüşleri aktardıktan sonra gelen rivayetlerden orta namazın ikindi namazı olduğuna kanaat getirmiştir.⁷⁵²

Söz konusu rivayetlerden hareketle, müfessirlerimizden el-Cessâs'ın orta namazla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra İkinci namazının orta namaz olduğuna kanaat ettiğini müşahede ettik. el-Cessâs: “Yüce Allah bu âyette diğer namazların yanı sıra tek olarak zikretmekle orta namaza vurgu yapmıştır. Bu da iki mânaya delalet etmektedir. Yani namazların en faziletlisi ve öncelikle devam edilmesi gerekli olduğu için diğerlerinden ayrı ve yalnız olarak zikredilmiştir. Ya da bu namaza devam etmek diğerlerine göre çok daha önemli olduğu için kendisine özel olarak vurgu yapılmıştır”⁷⁵³ değerlendirmesini yapmaktadır. el-Kurtubî ise orta namaz konusunda on rivayet ve on görüş naklettikten sonra son görüş olarak zikrettiği orta namazdan kastedilenin bütün namazlar olduğuna yönelik görüşü benimsediğini anlamaktayız. O “ Yüce Allah'ın izniyle sahih olan da budur. Çünkü bu konuda deliller çatışmakta, tercihi gerektiren bir sebep ortada bulunmamaktadır. Geriye bütün namazlara gereken dikkati göstererek devam etmek ve

⁷⁵¹ Geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî* (Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427), 1/407-418; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/167-236; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve irâbuhu* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408), 1/320; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısrî et-Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'an* (İstanbul: İSAM, 1995), 1/211-212; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/155-157; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/212-214; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an (tefsîru's-sa'lebî)*, 6/346-385; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/287-288; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 1/322-324; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/297-300; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/482-486; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 3/208-213; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426), 2/209-212.

⁷⁵² Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Halef Şeref ed-Dîn ed-Dimiyâtî, *Keşfü'l-mugatta fi tebyini's-salati'l-vusta* (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989), 155, Bu nüshanın aslı Hindistan'daki Halili Kütüphanesi'ndedir.

⁷⁵³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/155.

bunları vakitleri içerisinde eda etmekten başka bir şey kalmamaktadır. Doğrusunu en iyi bilen Allah'tır.”⁷⁵⁴ demektir.

İlk ahkâm tefsiri olma özelliği taşıyan Mukatil'in tefsirinde de orta namaz ikinci namazı şeklinde geçmektedir.⁷⁵⁵

Sonuç olarak bütün rivayetler göz önüne alındığında “orta namaz” ifadesinden anlaşılanın ikinci namazı olduğudur. Hem bu konudaki kırâatler hem de sahih rivayetler bunu destekler niteliktedir. Şâzz kırâatle birlikte, sahih olarak rivayet edilen hadislerin bu görüşü desteklediği aşikardır. Sonradan nesh edildiği kabul edilse bile Abdullah b. Mes'ûd'dan, Hz. Hafsa'dan ve Hz. Aişe'den gelen bu kırâatlerin varlığı inkâr edilemez. Bu itibarla orta namazın ikinci namazı olduğu kanaatini taşımaktayız.

Her ne kadar orta namaz ikinci namazıdır desek bile diğer namazların önem ve değeri gayet açık ve net olarak ortada durmaktadır. Şu bir gerçek ki hem âyetler hem de hadislerle namazın önemi vurgulanmış ve her durumda namaza devam konusu zikredilmiştir. Bizler âyetin siyak ve sibakını da dikkate alarak, her namaza aynı ölçüde ehemmiyet gösterip devam ederek namazlarımızı korumalıyız. Her namazı orta namaz olarak değerlendirip, bizi zorlayan hangi namaz ise o namaza daha çok ehemmiyet göstermemiz gerektiğini de ayrıca düşünmek yerinde olacaktır.

3.2.2. Abdestin Bozulması ve Lâ mestüm ile Lemestüm Kırâati (en-Nisa, 4/43)

Bu başlık altında ele alıp inceleyeceğimiz husus, abdestin bozulması ile ilgili olarak âyette yer alan (أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ) bölümünde (لَامَسْتُمُ) fiilinde yer alan kırâat farklılıkları olacaktır. Kelimede yer alan lâ m (لام) harfi kırâat imamları tarafından farklı şekillerde okunmuştur. Bu farklı okuyuşlar neticesinde âyet muhtemel farklı mânalara geldiği için farklı hükümlere sebep olmuştur. Âyet burada zikredildiği gibi aynı şekilde el-Mâide sûresi altıncı âyette de iki farklı şekilde okunmuştur. Âyette geçen kelimeyi, kırâat imamlarından, Hamza, Kisâi ve Halef elif olmadan medsiz (لَمَسْتُمُ) şeklinde okumuşlardır.

⁷⁵⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/213-214.

⁷⁵⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Mahmûd Şehâte Abdullah (Beyrut: Daru ihyai't-Turâs, 2002), 1/201.

Diğer kırâat imamları, Nafi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ebû Ca‘fer ve Ya‘kub elif ile med yaparak (لَامَسْتُمْ) şeklinde okumuşlardır.⁷⁵⁶ Âyetin tamamı şu şekildedir.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا “Ey iman edenler, sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar, bir de yolcu olmanız durumu hariç cünüp iken yıkanınca kadar namaza yaklaşmayın. Eğer hasta olur veya yolculukta bulunursanız, veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince ya da eşlerinizle cinsel ilişkide bulunup, su da bulamazsanız o vakit temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh edin. Muhakkak ki Allah çok affedici, çok bağışlayıcıdır.”⁷⁵⁷

(لَامَسْتُمْ) kırâatinde âyetin mânası “eşlerinizle cinsel ilişkiye girdikten sonra” olmaktadır.⁷⁵⁸ Bu görüşte olanlar, Hz. Ali, İbn Abbas, Ebû Musa, Hasan, Übey b. Ka‘b, Şa‘bi, Evza‘î, Züfer ve Ebû Hanife olarak sıralanabilir. Bu görüşte olanlar bu kırâati delil olarak aldığı için erkek ve kadının birbirlerine dokunmaları sonucunda abdestin bozulmayacağı kanaatine varmaktadırlar. Bununla birlikte Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes‘ûd ise âyette geçen (لَامَسْتُمْ) fiiliyle ilgili olarak elle dokunmanın kastedildiğini, dolayısıyla karısına eli değen kimsenin abdest alması gerektiğini, cünüp kimsenin teyemmüm etmesinin caiz olmadığını söylemektedirler.⁷⁵⁹

Âyette geçen “لَمَسَ” fiili sözlükte “el ile dokunmak”⁷⁶⁰ veya kinaye yoluyla “cima etmek” mânalarına gelmektedir.⁷⁶¹ Hatta zina eden Arap kadınları hakkındaki “O, kendisine dokunanın elini reddetmez” sözü de meşhurdur.⁷⁶² Kur’an’daki “مباشرة”⁷⁶³

⁷⁵⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 234; Ezherî, *Meânî’l-kirâât*, 1/310; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh İbn Haleveyh, *İ’rabü’l-kirâati’s-seb’a ve ileliha* (Beyrut, Lübnan: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 2006), 84; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29.

⁷⁵⁷ en-Nisâ 4/43.

⁷⁵⁸ Ezherî, *Meânî’l-kirâât*, 1/310; İbn Haleveyh, *İ’rabü’l-kirâati’s-seb’a ve ileliha*, 84; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Huce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/163-166; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 204; Ahmed b. Muhammed Dimyâtî, *İthâfû fudâlâi’l-beşer bi’l-kirâati’l-erbe’ate aşar*, thk. Enes Mühre (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1427), 242.

⁷⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/3.

⁷⁶⁰ Celal Yeniçeri, “Mülâmese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁷⁶¹ Ebû’l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlikânî es-Sâhib, *el-Muhît fi’l-luğa* (b.y.: y.y., ts.), 8/334; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye* (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1407), 3/975; Ebû’l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvîni İbn Fâris, *Mucmelu’l-Luğa* (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, ts.), 794; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/209.

⁷⁶² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/209.

⁷⁶³ el-Bakara 2/187.

“mübaşeret”⁷⁶⁴, “تَغَشَّى”⁷⁶⁵ “teğaşşâ” “الرَّفَتْ”⁷⁶⁶ “refese” “أَفْضَى”⁷⁶⁷ “efza” “المس”⁷⁶⁸ “mess” gibi kelimeler de aynı şekilde kinâye yoluyla cimâ etmek (cinsel ilişkiye girmek) mânalarına gelmektedir. Allah (c.c.) dilediği şeyleri nezâheten kinaye yoluyla ifade eder.⁷⁶⁹ Cimâ ile ilgili âyetlere bakıldığında cinsel ilişki sözcüklerinin açıkça ifade edilmesi müstehcen sayılacağından, işaret edilen âyetlerde, onun yerine “lems” veya “mess” gibi kelimeler kullanılmıştır.⁷⁷⁰ Kinâye sözlükte “bir şeyi bir şeyle örtmek”, edebi sanatlar içinde ise “örtülü anlatım” demektir. Diğer taraftan beyân âlimlerine göre “kinâye, söz içinde geçen asıl anlamın yanında bir başka lâzımî mânanın anlatıldığı kelime veya terkiptir.”⁷⁷¹

Bu âyetle ilgili olarak farklı kırâatlerden kaynaklı farklı hükümler söz konusudur. Mezheplerin bu konudaki tutumları da farklılık arz etmektedir. Her iki kırâate bakıp değerlendirme yapmak yerinde olacaktır:

- 1- “لَامَسَ” okuyuşunda âyetin mânası: “veyahut eşlerinizle cinsel ilişkide bulunduktan sonra, su da bulamazsanız o vakit temiz bir toprağa yönelip, (niyet ederek onunla) yüzlerinizi ve ellerinizi mesh yapın”⁷⁷² şeklinde olacaktır. Bu görüşte olanlar arasında; Hz. Ali, İbn Abbas, Übey İbn Kâ'b, Hasan Basri, Mücâhid, Katâde, Said b. Cübeyr ve Ebû Hanife bulunmaktadır.⁷⁷³ Nitekim İbn Abbas, kadınlar hakkında bu mânaya gelecek şu ifadeleri kullanmaktadır: “Onun mânası, kadınlarınızla cinsi münasebette bulunursanız demektir. Nasıl ki küçük abdest yapmaya (ayak yolu) kinâye yoluyla “الْعَائِطُ” “ğait” denmişse, “لَمَسَ” “lems” kelimesi de cinsel ilişki mânasında kullanılmıştır.⁷⁷⁴ Bundan dolayı Hanefî mezhebine göre şehvetli

⁷⁶⁴ Kemal Yıldız, “Mübaşeret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

⁷⁶⁵ el-A'râf 7/189.

⁷⁶⁶ el-Bakara 2/187.

⁷⁶⁷ en-Nisâ 4/21.

⁷⁶⁸ el-Bakara 2/237, el-Ahzâb 33/49, el-Mücâdele 58/3.

⁷⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/63; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/465; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/314; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/547.

⁷⁷⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Revaiü'l-beyân tefsîru ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'an* (Dımaşk : Mektebetü'l-Gazzalî, 1980), 1/488.

⁷⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 15/233; İsmail Durmuş, “Kinaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); Ferhat Koca, “Kinaye (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002); el-Mu'cemü'l-vasit, 2/802.

⁷⁷² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/375; Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 1/360.

⁷⁷³ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/550.

⁷⁷⁴ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefasir* (Kahire: Darü's-Sabuni, 1997), 1/254.

veya şehvetsiz erkeğin çıplak yerinin kadının çıplak tenine değmesi abdesti bozmamaktadır.⁷⁷⁵ İmam Mâlik'e göre ise kadın erkeğe şehvetle dokunursa abdest alması gerekir, hastalık veya benzeri bir nedenle arzusu olmadan dokunursa abdest alması gerekmez. İmam Mâlik bu konuda şöyle buyurdu: "Bir kadın bir erkeğe zevk için dokunursa o zaman artık abdest alması gerekir."⁷⁷⁶ Zahiri mezhebi ise dokunanın abdestinin bozulacağını fakat dokunulan kişiye bir şey gerekmediği görüşündedirler.⁷⁷⁷

Bu konuda Hanefî mezhebinin delillerine bakıldığında:

- a- "عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قبل امرأة من نسائه، ثم خرج إلى الصلاة ولم يتوضأ،" "Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre, Nebî (s.a.v.) hanımlarından birini öptü, sonra namaza çıktı, abdest almadı."⁷⁷⁸
- b- "عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قبلها ولم يتوضأ،" "Hz. Aişe'den rivayet edilmiştir. Nebî (s.a.v.) kendisini öptü fakat namaz için abdest almadı."⁷⁷⁹ Yine bu konuda Hz. Peygamber'in eşlerini öptüğü ve abdest almadan namaza durduğuna dair hadisler bulunmaktadır.⁷⁸⁰
- c- Âyetteki "لَمَسٌ" "lems" kelimesinin cinsel ilişki mânasına geldiğine dair diğer bir delil de bu kelimenin müfâale vezninde bazı haller dışında müşareket bildiren yani iki kişi arasındaki fiil ve eylem anlamı taşımasıdır. Müfâale vezninde faili tek bir zât olan fiillere örnek olarak "قاتله الله" "Allah onu kahretsin", "وجازاه" "Allah cezasını versin", "وعافاه الله" "Allah ona afiyet versin" cümleleri gösterilebilir. Müfâale babında aslolan, eylemin iki kişi arasında vuku bulmasıdır. Buna örnek olarak, "قاتله، وضاربه، وسالمه، وصالحه" "Onunla savaştı, Onunla vuruştı, Onunla barıştı, Onunla uzlaştı" fiilleri gösterilebilir. Âyetteki "لَمَسْتُمْ" kelimesinin hakikî mânası bu olduğuna göre,

⁷⁷⁵ Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937), 1/10; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/4.

⁷⁷⁶ Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 1/121.

⁷⁷⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (İnceleme-Tenkitli Metin)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/340.

⁷⁷⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Taharet", 69 (No. 179); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Taharet", 63 (No. 86); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Tahâret", 53 (No.500).

⁷⁷⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "Taharet", 69 (No.178).

⁷⁸⁰ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, "Taharet", 69 (No. 502); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, "Taharet", 63 (No. 86); Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, "Taharet", 53 (No. 495, 500); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1/374 (No. 614).

kelimeyi iki kişi arasında cereyan eden cinsel ilişki mânasına yorumlamak gerekir.⁷⁸¹

d- Rivâyetlerden anlaşıldığına göre öteden beri “لَمَسٌ” “lems” kelimesinin mânası ile ilgili olarak ihtilâf edilmiştir. Bir gurup âlim bu kelimeye cimâ (cinsel ilişki) mânası verirken, mevaliden oluşan bir gurup ise kelimeye el ile dokunma mânası vermiştir. Bu tartışma İbn Abbas’a ulaştınca şöyle cevap vermiştir: “ إِنَّ الْمَسَّ وَاللَّمْسَ وَالْمُبَاشَرَةَ ” “mess, lems, mübaşeret” gibi kelimeler cimâ mânasındadır. Allah (c.c.) dilediği şeyleri kinaye yoluyla da ifade eder.”⁷⁸²

e- “لَمَسٌ” “lems” kelimesinin cinsel ilişki anlamına geldiğinin diğer bir delili de hakikatte her ne kadar el ile dokunma anlamına gelse de kadınlara izafe edildiğinde akla cimâdan (cinsel ilişki) başka bir şey gelmemektedir.⁷⁸³

Diğer yandan “لَمَسْتُمْ” “lemestüm” kırâatinde ise mâna “... Tenleriniz değerse...”⁷⁸⁴ “...veya kadının eli erkeğe, erkeğin eli kadına dokunursa...”⁷⁸⁵ şeklinde olur. Erkeğin bedeninin herhangi bir tarafı kadın bedeninin herhangi bir tarafına dokunacak olursa, bu ister el ile olsun ister vücudun azalarından bir başkasıyla olsun, bundan dolayı abdesti bozular. Aynı zamanda bu, İbn Mes‘ud, İbn Ömer, ez-Zührî ve Rebî’nin de görüşüdür.⁷⁸⁶ Bu itibarla Şafîilere göre kadın olsun erkek olsun birbirlerine dokunacak olursa her ikisinin de abdesti bozular.⁷⁸⁷

2- Şafîilerin delillerine bakıldığında:

a- “لَمَسٌ” “lems” kelimesi hakikatte el ile dokunmak anlamına gelmektedir. Bu kelimenin cimâ anlamında kullanılması ise mecazdır. Bundan dolayı aslolan sözün hakikî mânasında kullanılmasıdır.⁷⁸⁸ Razî, bu kelimenin her iki kırâatte de hakiki mânada el ile dokunmak mânasına geldiğini, dolayısıyla her iki

⁷⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 4/8; Ebu'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim es-Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* (b.y.: y.y., 1417), 4/41; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 5/66-67.

⁷⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/63.

⁷⁸³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur‘ân*, 4/5.

⁷⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, 5/223.

⁷⁸⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur‘âni'l-azîm*, 2/315.

⁷⁸⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur‘ân*, 5/224.

⁷⁸⁷ Şafîî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, 2/709; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 1410), 1/29.

⁷⁸⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/89; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur‘ân*, 2/464-465.

okuyuştan doğan mefhumlarda çelişkiye düşmemek için “لَامَسْتُمْ” kırâatini de yine aynı mânaya hamletmek gerektiğini söylemektedir.⁷⁸⁹

- b- İbn Arabî, âyette geçen “وَلَا جُنُبًا” “...namaza cünüp olarak yaklaşmayın...” sözünün cimâ anlamına geldiğini, “أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ” “veyahut biriniz abdest bozmaktan gelince” sözünün hades mânasına geldiğini, “أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ” sözünün de “kadınlara dokunma ve öpmeyi” ifade ettiğini söylemektedir. Eğer “لَمَسَ” “lems” kelimesinden kasıt cimâ olmuş olsaydı, elbette ki aynı sözü tekrar tekrar ifade etme işi ortaya çıkardı. Hakîm olan Allah’ın kelâmı bundan münezzehtir.⁷⁹⁰ Burada el-Kurtubî’nin İbn Arabî’den aynı nakli yaptığı ve bu konuda ona katıldığı da görülmektedir.⁷⁹¹
- c- İbn Mes’ûd’tan gelen rivayette “لَمَسَ” “lems” kelimesinden kastedilen, cimâ dışındaki şeylerdir.⁷⁹² Yine İbn Mes’ûd’tan gelen başka bir rivayette “لَمَسَ” “lems” öpme anlamındadır ve öpen kişinin de abdest alması gerekir.⁷⁹³ Nafî ise, İbn Ömer’in eşini öpmesi dolayısıyla ve eşini öpen kişinin abdest alması gerektiğine kani olduğunu naklettiği görülmektedir.⁷⁹⁴
- d- Hanefîlerin, mecaz çok kullanıldığı vakit hakiki anlamından ziyade, kendi anlamına daha çok delalet eder,⁷⁹⁵ yani “mecazî mâna hakikî mânadan daha maruf ve kuvvetlidir” şeklindeki sözü⁷⁹⁶ Şafîîler tarafından eleştirilmekte ve şöyle cevap verilmektedir: “الْعَائِطِ” kelimesinin abdest bozma (ayak yolu) mânasında kullanılması maruf ve meşhurdur. Fakat “لَمَسَ” “lems” kelimesinin cimâ (cinsel ilişki) anlamında kullanılması o kadar meşhur değildir. “وَلَا جُنُبًا” cenabette meşhur olan kinâye cimâdır. Bu kelimenin açık bir şekilde ifade edilip söylenmesinden hayâ edilir. Buna ilave olarak, Yüce Allah “الْعَائِطِ” kelimesini boy abdestinin değil, küçük abdestin sebebi olarak zikretmiştir.⁷⁹⁷

⁷⁸⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/89.

⁷⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/564.

⁷⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/224.

⁷⁹² Şafîî, *el-Ümm* 7/173; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr* (Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409), 2/100 (No. 495-496), 2/358 (No. 1785).

⁷⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/69.

⁷⁹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/71.

⁷⁹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/8.

⁷⁹⁶ Sâbûnî, *Revaiü'l-beyân tefsiru ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*, 1/488.

⁷⁹⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/465; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 10/89; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsiri'l-azîm ve's-seb'il-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 3/41.

Mâlikî mezhebinin ise, âyette kastedilenin cimâ olmadığını söylediklerini görmekteyiz. Onlar dokunmanın mahiyetini şehvetle dokunma olarak açıklamaktadır. Bu itibarla kişi eşine şehvetle dokunduğu takdirde abdestinin bozulacağını, şehvetsiz olarak dokunmanın ise abdesti bozmayacağını ifade etmektedirler.⁷⁹⁸ el-Kurtubî, Mâlik ve arkadaşlarının mezhebinin tahkik sonucu ulaştıkları sonucun, abdest almak, onun lezzet kastıyla elini değdirmesi dolayısıyla gereklidir. Bizzat lezzetin varlığı dolayısıyla değil demektedir. Eşine dokunmakla lezzet kastını güden kişinin eşine dokunduğunda lezzet alsın veya almasın abdest alması gerekir. Yine el-Kurtubî, erkeklik organı sertleşenin abdestini bozulacağını, Mâlik'in görüşünün de bu şekilde olduğunu söylemektedir.⁷⁹⁹ el-Kurtubî bir taraftan Hanefî mezhebinin anladığı şekilde âyetten murâd edilenin cimâ olmadığını ifade ederken diğer taraftan Şafî mezhebinin sadece dokunmayla abdestin bozulacağını söylemelerini eleştirmektedir. Hz. Aişe'nin namaz kıldığı esnada Hz. Peygamber'in ayaklarına dokunduğunu ve abdestinin bozulmadığını, namazına devam ettiği rivayeti örnek göstererek, dokunmanın mahiyetinin sadece lezzet alınması ve şehvetle dokunulması sonucunda abdestin bozulacağı kanaatini taşıdığı söylenebilir. Ebû Hanife'nin Hz. Aişe'den gelen hadisi delil getirmesini eleştirmekte ve hadisin mürsel olduğunu söylemektedir. Diğer taraftan, mürsel hadisi kabul edip neden onunla amel etmediklerini soracak olursanız, âyetin zahiri ve ashâbı-ı kirâmın tutumu nedeniyle onu terk ettiklerini ifade etmektedir.⁸⁰⁰

el-Cessâs, Ebû Hanife için söylenen çıplak tenler birbirine temas ederse abdest gerekir fikrine cevaben: Ebû Hanife'nin burada sünnet olan bölümün birbiri içine girmeseler bile birbirlerine temas etmeyi kastettiğini, İmam Muhammed'in de Ebû Hanife'den böyle bir rivayette bulunduğunu söylemektedir. Bu gibi durumlarda genellikle farkında olmadan insandan bir sıvı çıkacağından dolayı Ebû Hanife, abdestin bozulacağı gerekçesiyle ihtiyaten abdest alınmasını vacip görmüştür. Bu durumda erkekle kadının birbirlerine sarılmalarından dolayı değil, böyle bir durumda farkında olmadan bazı ifrazatın çıkacağı ihtimaline karşın ihtiyaten abdest alınması vacip görülmüştür.⁸⁰¹

⁷⁹⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/121.

⁷⁹⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/224.

⁸⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/225.

⁸⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/9; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrut; Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dârü's-Sirac, 2010), 1/386-387; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî Kudûrî, *et-Tecrîd* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1427), 1/177-178; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414), 1/118.

Bu değerlendirmeler sonucunda İbn Arabî, el-Kurtubî vd. İbn Mes'ûd'un bu görüşünü naklettikten sonra şöyle demektedirler: "İbn Mes'ûd Kûfeli olduğu halde böyle derken Ebû Hanife'ye ne oluyor da ona muhalefet ediyor."⁸⁰² Fakat İbn Mes'ûd'un bu konuda farklı bir tutumu da rivayet edilmektedir. Nitekim İbn Mes'ûd'un hanımını öptükten sonra abdest almadan namaz kıldığı rivayet edilmektedir. Birbirine zıt bu iki rivayet göz önüne alındığında, İbn Mes'ûd'un "kadına dokunanın abdesti bozulur" sözü, kadına dokunulduğunda abdest almanın müstehab olduğu anlamına gelebilir.⁸⁰³ Taberî'nin her iki görüşü zikrettikten sonra Hz. Aişe'den gelen rivayetlerin sıhhati itibariyle Hanefî mezhebinin görüşünün daha kuvvetli olduğunu söylediğini görmekteyiz.⁸⁰⁴

Hanbelilerin de âyette yer alan "لَا مَسْئَمَةَ" kırâatini benimsedikleri ve onunla amel ettikleri görülmektedir. Onlar kadına şehvetle dokunmanın abdesti bozacağını fakat şehvetsiz dokunmanın ise abdesti bozmayacağını savunmaktadırlar. Ahmed b. Hanbel'in bu konuda farklı görüşleri olduğu, bir görüşünde hangi halde olursa olsun kadına dokunmanın abdesti bozmayacağını söylerken, başka bir görüşüne göre de şehvetle dokunmanın abdesti bozacağı görüşünde olduğu aktarılmaktadır.⁸⁰⁵

Sonuç olarak, âyette yer alan mütevatir kırâatle hareket eden Hanefîlerin, Rasûlullah'ın (s.a.v.) sünnetteki uygulamasına ittiba ederek hareket ettikleri görülmektedir. Mutlak surette her mezhep âlimi ilahi muradın ortaya çıkması adına gücü nispetinde âyetten anladığını açıklamıştır. Kırâatlerin âyete kattığı yorum zenginliği bu âyette bir kez daha görülmüştür. el-Cessâs'ın Hanefî mezhebine muvafık olarak bu âyeti geniş bir çerçevede değerlendirdiği ve âyetten murâd edilenin her hâlükârda cimâ (cinsel ilişki) olduğunu savunduğu ve delillendirdiği görülmektedir. Diğer taraftan el-Kurtubî'nin de aynı şekilde kırâat farklılıklarına yer verdiği onları ayrı ayrı değerlendirdiği fakat sonuç itibariyle kendi mezhebi doğrultusunda Hanefî mezhebi ve Ebû Hanife'yi eleştiriye tabi tuttuğu, İbn Arabî ile aynı tutumu sergilediği görülmektedir.

⁸⁰² İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/564; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/225.

⁸⁰³ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 1/566.

⁸⁰⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/74.

⁸⁰⁵ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetu'l-Kahire, 1388), 1/142-143; Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmâm Ahmed - el-Fıkh* (b.y.: y.y., ts.), 21/28.

3.2.3. Abdest Alırken Ayakların Yıkanması veya Mesh Edilmesinin Farziyetine İlişkin *Ercüleküm* ve *Ercüliküm* Kırâatleri (el-Mâide, 5/6)

Kırâatler bazen bir hükmü açıklayıcı nitelikte olabileceği gibi bazen de farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Farklı kırâatlerden kaynaklanan farklı bir hükmün ortaya çıkmasına örnek olarak Yüce Allah el-Mâide sûresinde: “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ. ” *“Ey iman edenler, namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh yapıp her iki topuğunuza kadar da ayaklarınızı yıkayın.”*⁸⁰⁶ buyurmaktadır.

Âyette geçen “ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ” *“her iki topuğunuza kadar da ayaklarınızı yıkayın”* ifadesindeki “ وَأَرْجُلَكُمْ ” kelimesini Nâfi‘, İbn Âmir, Âsım’dan rivayetle Hafs, Kisaî ve Ya‘kub “lâm” harfini fethası ile “ وَأَرْجُلَكُمْ ” şeklinde okumuşlardır.⁸⁰⁷ Diğer taraftan İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım’dan rivayetle Şube, Hamza, Ca‘fer ve Halef ise, “lâm” harfini kesralı olarak “ وَأَرْجُلَكُمْ ” şeklinde okumuşlardır.⁸⁰⁸ Velid b. Müslim (öl. 195/810) de Nâfi‘den bunu (وَأَرْجُلَكُمْ) şeklinde “lâm” harfini ötreli olarak okuduğunu rivayet etmektedir. el-Cessâs merfu kırâat (وَأَرْجُلَكُمْ) olarak Hasan el-Basrî kırâatinden bahsetmesine karşın⁸⁰⁹, el-Kurtubî ise eserinde mushafın imlasına uyan şekliyle fakat şâzz olan el-Hasen ve el-A‘meş Süleyman’ın da kırâatinin, bu şekilde olduğunu söylemektedir.⁸¹⁰ Bu kırâate göre “ وَأَرْجُلَكُمْ ” mübtedadır. Haberi ise “ اغْسِلُوهَا ” cümlesidir. Mâna da “ayaklarınızı yıkayınız” demektir. Nasb kırâatine göre “başlarınızı meşhediniz” cümlesi iki atıf arasında mu‘terize yani ara cümledir. “ وَأَرْجُلَكُمْ ” sözü “ وُجُوهَكُمْ ” sözüne atfedilmiştir. Böylesi durumlarla hem Kur’ân-ı Kerîm’de hem de Arapların kelâmında sıkça karşılaşılmaktadır. Bu kırâate göre ayaklarda farz olan onların yıkanmasıdır. Cer kırâati olan “ وَأَرْجُلَكُمْ ” ise lafız yönüyle “ بِرُءُوسِكُمْ ” lafzına aittir. Bu okuyuşta farz olan ayakların mesh edilmesidir.

⁸⁰⁶ el-Mâide 5/6.

⁸⁰⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 221; İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kırâât*, 242-243; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevi el-Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-kırâât* (b.y.: Dârü'l-Maârif, 1991), 1/326; İbn Haleveyh, *İ'rabü'l-kırâati's-seb'a ve ileliha*, 89-90; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/214.

⁸⁰⁸ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 221; İbn Haleveyh, *el-Hucce fi'l-kırâ'ati's-seb'*, 86; Dâni, *et-Teyisr*, 98; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/254.

⁸⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/349.

⁸¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/91.

Görüldüğü üzere âyette yer alan ifadeden anlaşılan ayakların abdest azalarından olduğu kesindir. Ancak burada ihtilafa konu olan, ayakların yıkanması veya mesh edilmesi noktasıdır. Cumhur, “ayaklar için farz olan, yıkamaktır” derken, bir gurup âlim “ayaklarda farz olan, mesh etmektir” demektedir. Diğer bir gurup ise “kişi bu konuda muhayyerdir, ister ayakları yıkar, isterse mesh eder” görüşündedirler. Bu ihtilafın nedeni ise âyette yer alan “وَأَرْجُلُكُمْ” kelimesinin nasb veya cer olarak okunmasından kaynaklanmaktadır. Nasb kırâatine göre mâna: “Ey iman edenler, namaza kalkacağınız vakit yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh yapıp her iki topuğunuza kadar da ayaklarınızı yıkayın...” şeklinde olurken, cer kırâatine göre ise mâna ise: “Ey iman edenler, namaza kalkacağınız vakit yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayınız. Başınıza ve ayaklarınıza mesh yapın...” şeklinde olmaktadır. Ehli sünnet bu konuda nasb kırâati ile amel ederken, Şia cer kırâati ile amel edip ayakların mesh edilmesini görüşünü kabul etmiştir. Zahiriler ise bu iki kırâatin her birinden anlaşılan mânanın, diğerinden elde edilen mânadan daha zahir olmadığına inandıkları için, ayakların yıkanmasını veya mesh edilmesini yemin kefâretindeki durum gibi muhayyer bir vacip olarak görmüşlerdir. Nitekim Dâvûd ez-Zâhirî'nin görüşü de bu yöndedir.⁸¹¹ Ayrıca Zeydiyye İmamlarından olan Nâsır-Lilhak yahut Utrûş olarak bilinen Ebû Muhammed Hasan b. Ali'nin görüşü de bu şekildedir.⁸¹² Bu konuda her gurubun delilleri ve kendilerine göre değerlendirmeleri bulunmaktadır.

Ehli Sünnetin abdest âyeti ile ilgili tutumu:

1- Nakli deliller:

- a- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ: تَخَلَّفَ عَنَّا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرَةٍ سَفَرْنَاهَا، فَأَدْرَكْنَا - وَقَدْ أَرْهَقْنَا الصَّلَاةَ - وَنَحْنُ نَتَوَضَّأُ، فَجَعَلْنَا نَمْسُحُ عَلَى أَرْجُلِنَا، فَنَادَى بِأَعْلَى صَوْتِهِ وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا

Abdullah b. Amr'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: Yaptığımız yolculukların birinde Rasûlullah (s.a.v.) geride kalmıştı da bize sonradan yetişti. O esnada namaz vakti girmişti ve biz abdest alıyor ayaklarımızı mesh eder gibi az bir su ile yıkıyorduk. Bu durumu görünce en yüksek

⁸¹¹ Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*, 2/17.

⁸¹² Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/305; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4/192; Nîsâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'an ve reğâibu'l-furkân*, 2/557; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 3/246.

sesiyle iki veya üç kere “*Cehennemde yanacak ökçelere yazık*” diye nida buyurdu.⁸¹³

- b- حدثنا محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة، وكان يمر بنا والناس يتوضؤون من المطهرة، قال: “أسبغوا الوضوء، فإن أبا القاسم صلى الله عليه وسلم قال: ويل للأعقاب من النار”

Muhammed b. Ziyad dedi ki: Ebû Hüreyre bize uğradığında insanlara mataradan abdest alıyorlardı. Onlara dedi ki: Abdesti doğru alın. Çünkü Ebû'l-Kasım (s.a.v.) “*vay cehennemde yanacak ökçelerin haline*” buyurdu.⁸¹⁴

- c- عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ أَنَّ رَجُلًا تَوَضَّأَ فَتَرَكَ مَوْضِعَ ظُفْرِ عَلَى قَدَمِهِ، فَأَبْصَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: ارْجِعْ فَأَحْسِنْ وَضُوءَكَ فَارْجِعْ ثُمَّ صَلَّى

Ömer İbnü'l-Hattab'dan şöyle rivayet edilmiştir: Bir adam abdest almış da ayağının üzerinde yıkanmadık tırnak kadar bir yer bırakmıştı. Nebi (s.a.v.) onu gördü ve şöyle buyurdu: “*Dön de abdestini doğru al.*” Adam dönüp tekrar abdest aldı, sonra namazını kıldı.”⁸¹⁵

- d- علي بن أبي طالب قال: جلست أتوضأ فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ابتدأت الوضوء - إلى أن قال - وغسلت قدمي، فقال لي: يا علي خلل بين الأصابع لا تخلل بالنار -

Hiz. Ali'den rivayet edildiğine göre o, şöyle demiştir: “Oturmuş abdest alıyordum. Rasûlullah (s.a.v.) çıka geldi, ta ki ayaklarımı yıkadığımda bana dedi ki: ‘*Ya Ali, ateş parmaklarının arasına dolmadan onları önce onların arasını iyice yıka!*’”⁸¹⁶

- e- “عَنْ عَلِيٍّ، أَنَّهُ قَالَ: ”اغْسِلُوا الْقَدَمَيْنِ إِلَى الْكَعْبَيْنِ كَمَا أَمَرْتُمْ“

Hiz. Ali'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Emredildiğiniz gibi ayaklarınızı topuklarınıza kadar yıkayınız.”⁸¹⁷

⁸¹³ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “İlim”, 3 (No. 60, 96), “Vudû”, 27 (No. 163, 165); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/427 .

⁸¹⁴ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Vudû”, 27 (No. 163, 165); Müslim, *Sahihü Müslim*, 1/213 (No. 240); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî en-Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421), “Tahâret”, 89 (No.110); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Tahâret”, 31 (No. 41).

⁸¹⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/224; Müslim, *Sahihü Müslim*, 1/215 (No. 243); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 67 (No. 173).

⁸¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *el-İstibsar fima uhtulife mine'l-ahbar* (Tahran : Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1970), 1/64-65; Ebû Alî el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî el-Kâdî el-Huseyn, *et-Talîkât* (b.y.: y.y., ts.), 1/282; Nasır b. Abdullah b. Ali Gafari, *Usulu mezhebi's-şia : el-imamiyyetü'l-isna aşeriyye* (b.y.: y.y., 1993), 2/812.

⁸¹⁷ Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 1/217 (No. 342); İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 2/44 (No. 189); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/56.

f- “عن جابر بن عبد الله: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأنا للصلاة أن نغسل أرجلنا”

Cabir b. Abdullah'tan şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Namaz için abdest aldığımız zaman Rasûlullah (s.a.v.) ayaklarımızı yıkamamızı emretti.”⁸¹⁸

g- “عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ ، قَالَ: خَلَّلُوا الْأَصَابِعَ بِالْمَاءِ لَا تَخَلَّلْهَا النَّارُ”

İbn Mes'ûd'un (r.a.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Parmaklarınıza ateş dokunmadan abdest alırken aralarından suyu geçiriniz (parmak aralarını iyice yıkayın).”⁸¹⁹

Görüldüğü üzere bütün bu hadisler, ayakların yıkanması gerektiğini gösteriyor. Şii kaynaklar bile bu hadisleri kabul etmektedir. Zira burada zikredilen hadisler Hz. Peygamber'in ayaklarını yıkadığını ve bu konuda dikkatli davranılmasını emrettiğini göstermektedir. Eğer âyette emredilen mesh olmuş olsaydı Rasûlullah (s.a.v.) yukarıda zikredilen kişileri bu şekilde tehdit etmezdi. Hatta mesh yaptıkları için sevap kazanmış olmaları gerekirdi.

2- Akli deliller:

a- Âyetteki kırâatlere bakıldığında her iki kırâatin ayakların mesh edilmesi ve ayakların yıkanması ihtimalinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda kişi üç seçenikle muhatap olmaktadır. a-) Ya her iki kırâati cemedecek, yani ayağını hem yıkar hem de mesh eder. b-) Veya muhayyer olması nedeniyle, kırâatlerden istediğini tercih ederek farzı yerine getirmiş olur. c-) Veyahut bizzat onlardan birini yapmak mecburiyetinde kalır. Öyleyse mükelleflerin bu hususta seçme yetkileri yoktur. Bu haliyle muhayyerlik caiz olsaydı, o zaman iki kırâatin cemedilmesi caiz olurdu. Halbuki bütün ulema iki okuyuşun cemedilmesine muhalif olma hususunda ittifak halindedirler. Bu takdirde kırâatlerden beğendiği birisiyle amel etme mânasına gelen muhayyerlik ile, her ikisinin de hükmünü yerine getirme mânasına gelen cem etme işi batıl olmuş olur. Bu durumda üç şıktan sadece bir tanesi ortada kalmış olur ki o da mütevatir iki kırâatten birisi ile amel etmektir. Ulemanın icması ile de âyette kastedilen ayakların yıkanmasıdır mesh edilmesi değildir. Çünkü kişi

⁸¹⁸ Dârekutnî, *Sünenü 'd-Dârekutnî*, 1/191 (No. 377).

⁸¹⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/189.

ayaklarını yıkadığı zaman farzı yerine getirmiş olur. Bu durumda mesh etmediği için kınanamaz. Her iki kırâatten birinin yapılmasının zorunlu olması demek, âyetin mücmel olduğunu, açıklamaya muhtaç olduğunu söylemek demektir. Rasûlullah'tan (s.a.v.) açıklama varid olunca âyette ilahi muradın ne olduğu ortaya çıkmış olur.⁸²⁰

- b- Her iki kırâatin mütevatir oluşu, sadece iki fırka (Ehli sünnet ve Şia) arasında değil bütün Müslümanların ittifakı ile sabittir. Her iki gurubun da bildiği “âyette bulunan iki kırâat tearuz ederse, onlardan her biri bir âyet hükmündedir” şeklindeki usûl kaidesine göre, kişiye düşen görev şudur: Eğer imkân söz konusu ise iki kırâat ile amel eder. Çünkü delillerde asıl olan, onların hükmünü yerine getirmektir, ihmâl etmek söz konusu olamaz. Usûlcülerin prensibi bu şekildedir. Eğer iki okuyuş ile amel edilemez ise o vakit iki kırâatten biri ile ihtiyar etme söz konusudur. Bu durumda bir karara varılmadığı takdirde sünnetteki uygulamasına bakılır.
- c- Ehl-i Sünnet ulemasına göre âyette takdim ve te'hir söz konusudur. Takdiri de şu şekildedir: “Ey iman edenler, namaza kalktığınız vakit yüzünüzü, dirsekler dahil ellerinizi, topuklarla beraber ayaklarınızı yıkayınız, başlarınızı mesh ediniz.”⁸²¹ Çünkü Allah (c.c.) “إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “topuklara kadar” sözüyle ayakların yıkanmasına “إِلَى الْأَمْرَاقِ” dirseklere kadar sözüyle de ellerin yıkanmasında bir sınır tayin etmiştir. Bu da her ikisinin hükmünün bir olduğuna işaret etmektedir.⁸²² Diğer taraftan teyemmüm veya abdest alırken mesh etme hususunda bir sınır tayin edilmemiştir. Bundan dolayı abdest alırken mesh söz konusu olsaydı ayakların yıkanmasına yönelik bu tehditlere gerek kalmazdı. Ayrıca bu takdim ve te'hir'in yapılmasının hikmetinin abdestte tertibe riayet için de olduğu söylenmektedir.⁸²³ Zira ayaklar baş mesh edildikten sonra yıkanır.

⁸²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/350-351.

⁸²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/188; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, 2/152; Ebû Bekr Muhammed b. Abdullâh b. Yûnus eş-Şikillî İbn Yûnus, *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Müdevvene* (b.y.: y.y., 1434), 1/16; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *et-Temhîd li mâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meâni ve'l-Esânîd* (Mağrib: Vezâratu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387), 24/254; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 1/138,147; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/92.

⁸²² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351.

⁸²³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/593.

- d- Âyette zikredilen kelimenin esre hareke ile “وَأَرْجُلِكُمْ” şeklinde okunması ise civar ve ittiba sebebi ile ortaya çıkmaktadır. “رُءُوسٌ” lafzı harfî cerle birlikte “بِرُءُوسٍ” mecrûrdur, “وَأَرْجُلِكُمْ” kelimesi de ona bitişik olması nedeniyle mecrûr olmuştur. Civar ve ittiba nedeniyle kelimenin cer yapılması örnekleri Kur’ân’da ve Araplarda da çoktur.⁸²⁴ Kur’an’da yer alan “إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمِ الْيَوْمِ” “Doğrusu ben sizin adınıza elem dolu bir günün azabından korkuyorum”⁸²⁵ âyetindeki “الْيَوْمِ” sözü aslında mansubtur. Çünkü “عَذَابٌ” kelimesinin sıfatıdır. Fakat mücaveretten dolayı mansub yerine mecrûr olmuştur. Bu şekilde okumanın faydasını suyun israf edilmemesi gerektiğine yorumlayanlar da olmuştur.⁸²⁶ Bununla ayakların mesh edilmesi istenmemiş, aksine yıkanırken sanki mesh eder gibi suyun israfına sebep olmadan dikkatlice yıkanmasına işaret edilmiştir.
- e- Âyette geçen “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “başlarınıza mesh ediniz” sözü iki cümle arasında fasıladır. Baş hakkında ifade edilen mesh, ayaklardan önce mef’ul olmak üzere yıkanan şeylerin (eller ve ayaklar) arasına girmek suretiyle sırasını açıklamak için gelmiştir. Bu durumda mezkûr ifadenin takdiri de şu şekilde olur: Yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi, topuklarınıza kadar da ayaklarınızı yıkayın, başlarınıza da mesh yapın. Burada baş ayaklardan önce gelen bir mef’ul durumunda olduğuna göre, okumada da onların önüne geçmiştir. Bu durumda baş, ayaklardan önce zikredildiği için abdestin sıfatı hususunda ayaklar onunla ortak özellikte olduklarından dolayı gelmemiştir.⁸²⁷ Fesahat ve belağat sahibi kimselerin kelimada siyaka uymayan bir cümlenin araya girmesi, bir nükte ve incelikten dolayıdır. Bu âyetteki suyun israf edilmemesi ve tertibe işaret etmek içindir.⁸²⁸

⁸²⁴ Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11/305; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/94; Hâzin, *Lubâbu’t-te’vil fi me’âni’t-tenzîl*, 2/18; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 3/246-248.

⁸²⁵ Hûd 11/26.

⁸²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, 1/611; Neseî, *Medâriku’t-tenzîl ve hakâiku’t-te’vil*, 1/430; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 4/192; Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-hakîm (Tefsîrü’l-Menâr)* (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1990), 6/191; Saîd Havvâ, *el-Esas fi’t-tefsîr* (b.y.: Dârü’s-Selam, 1424), 3/1322.

⁸²⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/92-93.

⁸²⁸ Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, 3/246-251.

- f- Bu âyet için tevatür derecesine ulaşan sahih rivayetler olduğundan dolayı ayakların yıkanması gereklidir. Ayağını yıkayan kişi aynı zamanda ayağını mesh etmiş olacaktır. Fakat sadece mesh etmiş olan ise ayağını yıkamış sayılmaz. Bu nedenle ayakları yıkamak ihtiyata daha uygundur. Bu durumda yıkamanın, mesh etme yerini tuttuğu ortaya çıkmış olur.⁸²⁹ el-Cessâs'a göre ise, âyet hükmünde olan her iki kırâatten biri yıkamayı diğeri de mesh etmeyi gerektirmesine rağmen, yine de yıkamayı terk etmek caiz değildir. Çünkü yıkama işinde istenen fiilin ziyadeliği söz konusudur. Ayakların yıkanması, cer kırâatinin gereğini de kapsayacağından hem fayda hem de hüküm yönüyle daha uygundur.⁸³⁰
- g- Hz. Peygamber abdestin faziletinden dolayı müminlerin kıyamet günündeki derecesinden bahsederken şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki benim ümmetim, kıyamet gününde, abdest izlerinden dolayı yüzleri nurlu, elleri ve ayakları parlak olarak çağırılacaktır.”⁸³¹ Bu hadiste de görüldüğü üzere ayakların yıkanmasına bir işaret vardır.
- h- Âyette geçen “أَرْجُلَكُمْ” sözü “رُءُوسِكُمْ” lafzının mahalline atfedilmiş olsa bile, ayakların yıkanmasına işaret eder. Mâna yönünden birbirine yakın iki fiil bir araya gelse onlardan birinin hafzedilmesi caizdir. el-Kurtubî buna işaret ederek Arapların birden çok şeyler arasında yalnızca birisine ait olmakla birlikte bir diğer şeyi de o şeye atfedebilmektedir. Mesela, “أكلت” “وشربت اللبن” “ekmek ve süt yedim” denilir. Bu da “وشربت اللبن” “ekmek yedim, süt içtim” demektir. Yine el-Kurtubî : “علفتها تبنا وماء باردا” “Ben ona yem olarak saman ve soğuk su verdim”, “ورأيت زوجك في الوعى... متقلدا سيفاً”, “Kocanı savaşta gördüm ben...bir kılıç kuşanmış ve bir de mızrak”, “وأطفلت...بالجلهتين ظباؤها ونعامها” “Ve yavruladı...İki vadinin etrafında ceylanları ve deve kuşları”, “شرب ألبان وتمر وأقط”, “Sütü çokça içen ve hurmayı ve keşi.” Bu ifadelerin takdiri ise (sırası ile) şöyledir: Ben ona yem olarak saman verdim ve ona su içirdim; kılıç kuşanmış ve mızrak taşımış olarak, vadinin iki tarafında Ceylanları yavruladı, Deve kuşları ise

⁸²⁹ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/306.

⁸³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351.

⁸³¹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Vudu”, 3 (No. 136); Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/55; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/184; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/28.

yumurtladı. Çünkü deve kuşları yavrulamaz, olsa olsa yumurtlar, Süt içen ve hurma ve keş yiyen. Bu durumda Yüce Allah'ın: “Başlarınıza mesh edin ... ayaklarınızı da (yıkayın)” buyruğunda, lafzen meshe atıf olmakla birlikte, mâna ciheti ile yıkamaya atıf olup, maksat ayakların yıkanmasıdır kastedilmiştir.⁸³²

- i- Kırâat âlimlerinden olan el-Mekkî, eserinde, “أَرْجُلُكُمْ” kelimesinin “رُءُوسٍ” kelimesine atfedilmesi sebebiyle, mansub olarak okunması, ayakların yıkanması hususundaki sünnet ve icmâ'ya muvafık olduğu için daha evladır demektedir. Eğer “أَرْجُلُكُمْ” sözü, hemen yanı başındaki mef'ûl olan “رُءُوسٍ” sözüne atfedilseydi, başın mesh edilmesi de “ayakların topuklara kadar” yıkanması gibi sınırlı olurdu. “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “başlarınızı mesh ediniz” sözünde sınır/tahdid zikredilmemiştir. Üstelik mecrûr kırâatteki “mesh” sözcüğünde, “acaba taşıdığı mânalardan hangisi ile kullanılmıştır” diye bir şüphe de mevcuttur. el-Mekkî, nasb kırâati aynı zamanda bu şüpheyi de ortadan kaldırmaktadır ifadesini kullanmaktadır.⁸³³ Yine Hz. Ali nasb ile okumakla beraber Hasan ve Hüseyin (r.a.) cer kırâati ile okurken onları da nasb kırâate çevirmiştir. Bununla birlikte Abdullah b. Mes'ûd, Urve b. Zübeyr, İkrime, Mücâhid, Süddî, Dahhak, Atâ, Mukatil b. Hayyan ve diğerleri nasb ile okumuşlardır. İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'ın önce cer kırâatini daha sonra ise nasb kırâatini tercih ettikleri aktarılmaktadır.⁸³⁴

Fakihlerin tamamının kastedilen mânanın sadece biri olduğu hususunda ittifak etmeleri, âyetin her iki mânayı içinde barındırdığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. O halde bu âyet açıklanmaya muhtaç, mücmel⁸³⁵ bir âyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Peki, mücmel (mânası kapalı) olan bu âyeti nasıl anlayabiliriz? Eğer Hz. Peygamber'den bu âyeti açıklayan, kapalılığı gideren bir hadis varsa bu âyeti anlamamız kolaylaşacaktır. Hz. Peygamber'den sözlü veya fiili bir hadis rivayet edilip edilmediğine baktığımızda ise meşhur ve mütevatir hadislerde hem fiilî hem de sözlü olarak bu konuya açıklık

⁸³² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/95-96.

⁸³³ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/407.

⁸³⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/407.

⁸³⁵ Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl.*, thk. Said Bekdaş (Beyrut, Medine: Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Darü's-Sirac, 2014), 1/38; Koca, “Mücmel”.

getirdiğini görmekteyiz ki bu bizim için artık bağlayıcıdır. Hz. Peygamber'in fiili uygulamasının yanında, sözlü uygulamasının da bulunduğunu görmekteyiz. el-Cessâs burada meşhur hadisi örnek olarak vermektedir.⁸³⁶

Cabir, Ebû Hüreyre, Hz. Aişe ve Abdullah b. Ömer'in (r.a.) rivayet ettiklerine göre abdest alırken ayakların kuru kalan topuklarını gördüğünde (وَبِئْسَ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ أَصْبُغُوا) (الْوَضُّءُ) “Topukların ateşten vay haline! Abdesti tam alın” buyurmuştur.⁸³⁷

Bu hadiste açıkça görmekteyiz ki “topukların ateşten vay haline” ifadesi, açık bir azap ifadesidir. Azabın neyin karşılığında olduğu da açıktır. Farzın terkedilmesi azabı gerektirir. Hz. Peygamber'in bir defasında abdest organlarını bir defa yıkayarak “Bu olmadan Allah (c.c.) namazı kabul etmez”⁸³⁸ buyurması da abdest uzuvlarında eksiklik bırakılamayacağını delilidir. Bu durumda Hz. Peygamber'in uygulamalarından ve sözlü uyarılarından abdest uzuvlarını yıkama hususunda caizlik söz konusu değildir. Hz. Peygamber, eğer caizlik olsaydı bu kadar keskin ifadeler kullanmaz serbestlik veya muhayyerlik konusunda sahâbeyi serbest bırakırdı. Eğer mesh etmek ayakları yıkamakla aynı olsaydı bu durumda da Rasûlullah'ın (s.a.v.) aynı şiddette mesh konusunda da uyarıları olacaktı ki bunu da yapmamıştır.⁸³⁹

Şia'nın abdest âyeti ile ilgili tutumuna gelince:

Abdestte ayakları mesh etmenin farz olduğu görüşünü benimseyen başta İmâmiyye Şîa'sı olmak üzere bazı âlimler “أَرْجُلُ” kelimesinin esre kırâatini esas almış, üstün kırâatinden de mesh anlaşılacağını savunmuşlardır. Şia, abdest âyeti ile ilgili olarak Ehl-i sünnetten farklı bir uygulama benimsemiştir. Şia'ya göre abdest, iki yıkama ve iki meshten oluşur,⁸⁴⁰ önce yüz sonra dirsekten parmak ucuna kadar kol yıkanır ve ardından önce başa olmak üzere baş ve ayağın üzerine mesh edilir. Şia, âyette yer alan cer kırâatini delil getirdikten sonra nasb kırâatini de yine mesh etme mânasına almaktadır. Çünkü “وَأَمْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ” ifadesindeki “رُؤُسٌ” lafzı mahallen mansubtur. Kelimenin başında bulunan “ب” harfi cerri ile de lafzen mecrûr olmuştur. Dolayısıyla “أَرْجُلُ” sözü, “رُؤُسٌ” kelimesinin mahalline atfedildiği zaman o da nasb olur. Bu kelimenin mecrûr olmasının

⁸³⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351.

⁸³⁷ Müslim, *Sahîhü Müslim*, 1/213 (No. 240).

⁸³⁸ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Taharet”, 45 (No. 410-411).

⁸³⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/351.

⁸⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali Tûsî, *Tehzibü'l-ahkâm (fi şerhi'l-Mukni'a)* (Tahran : Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944), 1/63 (No.176/25).

sebebi de “رُؤُسٌ” lafzının zahirine yapılan atıf sebebiyledir.⁸⁴¹ Şîi müellif Tabâtabâi, (öl. 1981) abdest âyetini tefsir ederken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Âyetin orijinali “وَأَرْجُلُكُمْ” şeklinde de okunmuştur. Şayet zihnini bütün ön yargılardan arındırıp cümleyi öyle okursan, hiç duraklamadan kesinlikle “أَرْجُلُكُمْ” (ayaklarınız) kelimesinin “رُؤُسُكُمْ” (başınız) ifadesinin takdirî harekesine -ki nasbtır (çünkü gerçekte meshedin fiilinin mef‘ûlüdür) matuf olup mansub olduğuna karar verirsin ve ifadenin akışından yüzün ve ellerin yıkanmasının, başın ve ayakların da mesh edilmesinin gerektiğini anlarsın. “أَرْجُلُكُمْ” (ayaklarınız) ifadesini, âyetin başındaki “وَجُوهُكُمْ” (yüzünüz) ifadesine atfetmek aklına bile gelmez. Çünkü, âyetin girişindeki, “فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ” “yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi yıkayın” hükmü başka bir hükmün, yani “فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” “başlarınızı (bir kısmını) mesh edin” hükmünün başlamasıyla bitmiş ve kesilmiştir. Sağlam fitrat, belâgatlı bir ifadeyi böyle bir kullanıma yorumlamayı kabul etmez; yüce Allah’ın kelâmı açısından hiçbir şekilde düşünülmez. Belîğ bir konuşma yapan bir insan, “Zeyd’in yüzünü, başını ve ellerini öptüm ve omuzlarına elimi çektim” ifadesini anlatmak isterken nasıl “قبلت وجه زيد ورأسه ومسحت بكتفه ويده” der yani “يد” ifadesini mansub okuyarak “وجه” ifadesine atfedebilir. Yani şöyle diyebilir: Zeyd’in yüzünü ve başını öptüm ve omzunu ve elini sildim. Oysa bir hüküm sona ermiş, diğer bir hüküm araya girmiştir ve “ويده (elini)” ifadesinin onun bitişinde olan mecrûr ismin mahalline atfedilip mecrûr kılınması câizdir. Özellikle Arapların konuşmalarında da bunun örnekleri çoktur. Durum böyleyken belîğ bir konuşmacının böyle yapması, edebî sanatlara aykırı basit bir konuşma olur”⁸⁴² demektedir.

Diğer taraftan, ayakları yıkamanın zorunluluğu anlayışından hareketle, “أَرْجُلُكُمْ” (ayaklar) ifadesinin mecrûr oluşuyla ilgili olarak şu iddiayı ileri sürenler de olmuştur: Evet atıf önceki kelimeyle ilintilidir, ancak mesh etme yıkamanın hafif şeklidir. Yani mesh etme de bir bakıma yıkamadır. Dolayısıyla ayakların mesh edilmesi ifadesiyle onların yıkanmalarının kastedilmiş olmasını önleyecek hiçbir engel söz konusu değildir. Bunu destekleyen bir unsur da ifadede yer alan sınırlandırma ve zaman sınırı koymaktır. Bu ise, yıkanan organ, yani yüz için söz konusudur. Mesh edilen organ açısından böyle bir duruma rastlanmıyor. “وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “Ve üzerindeki çıkıntıya kadar ayaklarınızı”

⁸⁴¹ Muhammed Cevâd Muğniyye, *Fıkhu'l-İmam Cafer es-Sadık* (Beyrut, Lübnan, 2012), 1/68.

⁸⁴² Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1997), 5/227.

ifadesiyle mesh etmeyle ilgili sınırlandırma kalkınca, bunun da yıkama hükmüne tâbi olduğu anlaşılmış oluyor. Çünkü sınırlandırma açısından yıkama olgusuna daha uygundur. Aslında bu, konuya ilişkin yorumların en seviyesizidir. Çünkü mesh etme yıkamadan ayrıdır ve bu iki eylem arasında birbirini gerektirme gibi bir zorunluluk yoktur. Kaldı ki, başın değil de ayakların mesh edilmesini yıkama şeklinde yorumlamak, dayanaksız bir tercihtir. Bu iddiayı ileri sürenlere sormak lazım: Kitap ve sünnette mutlak olarak mesh etme şeklinde geçen bütün ifadeleri yıkama şeklinde, yıkama olarak geçen ifadeleri de mesh etme şeklinde yorumlamanızı engelleyen nedir? Neden yıkamadan söz eden rivayetler mesh etme ve mesh etmeden söz eden rivayetler yıkama şeklinde algılanmıyor? Böylece bütün kanıtlar, açıklayıcıları olmaksızın mücmel kanıtlar olurlar. İddia sahibinin görüşünü desteklemek için ortaya attığı şey, kıyas yoluyla lafzı, bir anlama delâlet etmeye zorlamadır. Bu ise kıyasların en fasididir.⁸⁴³

Tabâtabâî, abdest alırken asıl olanın ayakları mesh etmek olduğunu ve yukarıda zikredilen bu ve benzeri yorumların, rivayetlerin korunması için âyeti zahirinin aksine yorumlama temelinden hareketle, kaçınılmaz olan kitaba muhalefet durumundan sıyrılmak için baş vurulan zorlamalardan başka bir anlam ifade etmezler. Eğer âyetin zahirinin aksine yorumlamak suretiyle bir rivayetin anlamını ayete dayatmamız caiz olsaydı, Kur’ân’a muhalefet etmekten başka hiçbir örnekten söz edilemezdi yorumunu yapmaktadır.⁸⁴⁴

Şîî fakihlerin önde gelenlerinden Muhammed Cevad (öl. 220/835) ise değerlendirmesinde nasb kırâati iki yönden tenkide tabi tutmaktadır.

- a- Nasb kırâatinde “أَرْجُلُ” ile “أَيْدِي” sözleri arasındaki “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ” fasıla cümlesi, belagate aykırıdır. Eğer “أَرْجُلُ” kelimesi “أَيْدِي” kelimesine atıf olsaydı, o vakit “وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” şeklinde ifade edilmesi ve aralarında fasıla cümlesi bulunmaması gerekirdi.⁸⁴⁵
- b- Nasb kırâatinde yakınına rağmen “أَيْدِي” kelimesine yapılan atıf dolayısıyla her kırâatin mânası birbirine mugayir bir hale gelmiştir. Çünkü nasb kırâati yıkamay, cer kırâati mesh etmeyi gerektirmektedir. Hâlbuki cer kırâatindeki anlam her ikisine de uygun düşmektedir. Bu durumda da ihtilaf ortadan kalkar.

⁸⁴³ Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri 'l-Kur'ân*, 1/229.

⁸⁴⁴ Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri 'l-Kur'ân*, 1/230.

⁸⁴⁵ Muğniyye, *Fıkhü'l-İmam Cafer es-Sadık*, 1/68.

Bununla birlikte, civar ve ittiba sebebiyle mecrûr kılmak ise çirkin bir iştir, mutlak mânada Allah kelâmında varid olmaz.⁸⁴⁶

Çağdaş müfessirlerimizden Süleyman Ateş ise bu âyet ile ilgili olarak: “Yüce Allah (c.c.) abdestte temel iki uzvun yıkanmasını emretmiştir ki, bunlar yüz ve kollarıdır. ‘Yıkayınız’ fiilinden sonra iki tümleç (yüz ve kollar); ‘Mesh ediniz’ fiilinden sonra da iki tümleç baş ve ayaklar gelmektedir. Allah kelimada her kelime birbiriyle uyumlu ve tenasüp içindedir. ‘Yıkayınız’ emrinden sonra gelen iki mef’ûlden birincisi tek bir uzvu; ikincisi ise iki uzvu (iki eli) ifade ettiği gibi; ‘Mesh ediniz’ emrinden sonra gelen iki mefulden birincisi tek bir uzvu, ikincisi ise iki uzvu (ayaklara) delâlet etmektedir. Eğer ‘أَرْجُلَكُمْ’ kelimesi, ‘وَجُوهَ’ sözüne atfedilse bu tenasüp bozulur.” değerlendirmesini yapmaktadır.⁸⁴⁷

Günümüzde Süleyman Ateş vb. tefsircilerin çıplak ayağa mesh yapmanın farz, yıkamanın sünnet olduğu görüşünü benimsedikleri ve üstün kırâatinden ziyade esre kırâatinin daha geçerli olduğunu savunanlar tarafında olduklarını görmekteyiz.⁸⁴⁸

Süleyman Ateş’in kendisine yapılan eleştirilere karşı yazdığı savunma amaçlı bir makalesinde, âyette kastedilenin mesh olduğunu ve bu konuda yaptığı çalışmayla müfessir Kasimî’ye atıfta bulunduğu görülmektedir. Kasimî, kırâat farklarını ve mânaya etkilerini, mezhep görüşlerini detaylı bir şekilde tartıştıktan sonra vardığı sonucu şu şekilde aktarmaktadır. “Âyetin zâhirî mânasının açık olduğu, onların (ayakların) üzerine mesh etmenin farz olduğu bir sır değildir. İbn Abbas (r.a.) ve diğerlerinin dediği gibi. Kendisinden rivayet edilenlerle yıkamay tercih etmesi, Hz. Peygamber’in, sadece farzı artırmak ve alışkanlığına göre genişletmek içindir, çünkü o her farzı yerine getirmiştir. Destekleyen ve güçlendiren sünnetimizdir. Namazda, zekâta, oruçta ve hacda olduğu gibi. Aynısı, gizli olmadığı için temizlik için de geçerlidir ve onlara mesh etmenin farz olduğunu gösteren şey, terlik ve çorap üzerine mesh konusudur. Bu âyetten başka bir dayanak yoktur. Her sünnetin kaynağı, sözlü veya anlaşılır, Allah’ın kitabındadır, o halde bunu bilin ve ona uyun ve Allah (c.c.) doğru yol göstericidir.”⁸⁴⁹

⁸⁴⁶ Muğniyye, *Fıkhu’l-İmam Cafer es-Sadık*, 1/69.

⁸⁴⁷ Ateş, *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 2/477-478.

⁸⁴⁸ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri* (Ankara : Ankara Okulu, 2009), 334; Süleyman Ateş, “Kur’an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 188-193.

⁸⁴⁹ Muhammed Cemâleddîn Kâsimî, *Tefsîru’l-Kâsimî (Mehâsinü’t-Te’vîl)*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut,: Dârü’l-Kütûbi’l-İlmiyye, 1418), 4/74.

Taberî, Şa'bi'den, "Görmüyor musunuz ki abdestte yıkanacak uzuvlar teyemmümde mesh ediliyor. Abdestte mesh edilen uzuvlar ise terk ediliyor" sözünü nakletmektedir.⁸⁵⁰ Yani, eğer abdest alırken ayaklar yıkanacak olsaydı, teyemmüm yapılırken el ve yüz gibi onlar da mesh edilirdi. el-Cessâs, bu itiraza karşılık olarak şu cevabı vermektedir: "Bu dediğiniz, âyette ayakları yıkamanın kastedilmediğini gerektirmektedir. Ama yıkama durumunda da farzın yerine getirilmiş olacağı hususunda ihtilaf yoktur. Peygamber'in (s.a.v.) uygulamasında yıkamanın yerini teyemmüme bıraktığı hususunda ümmetin hiçbir ihtilafı yoktur. Yine cünüplükten dolayı bedenün tümünün yıkanması gerekirken, su bulunamaması halinde yıkamanın yerini teyemmüme bıraktığı da bilinmektedir. Şu hâlde abdest yerine teyemmüm edilirken baş ve ayakların temizliği, yerlerini teyemmüme bırakmaktadır. Her ne kadar teyemmümde ayaklar toprakla mesh edilmese dahi yapılan teyemmüm, ayakları yıkama yerine geçmektedir."⁸⁵¹ el-Kurtubî, cer ile okunan kırâatin ayaklardaki mestlere mesh vermek kaydıyla geldiğinin söylendiğini ve bu kaydın bizzat Hz. Peygamber'den neşet ettiğini söylemektedir. Onun ayağına mesh vermesi, ancak mestlerinin üzerine mesh etmesi mânâsındadır. Hz. Peygamber ayaklarını yıkamayı da onları mesh etmeyi de sahâbenin gözü önünde onlara talim olsun diye fiilen yaparak uygulamıştır.⁸⁵²

Yine el-Cessâs'a göre âyette geçen ve şâzz olan merfu kırâat hariç tutulacak olursa âyet, iki kırâat içerdiği için iki âyet gibidir ve iki mânâyı da üzerinde taşıma ihtimali vardır. Bir kırâatte ayakların yıkanması emredilirken diğer âyette ise ayakların mesh edilmesi yer almaktadır. Biri yıkamayı biri de mesh etmeyi gerektiren iki âyet gelse yıkamayı bırakıp mesh etmek caiz olmaz. Çünkü yıkamadaki fiil mesh yapma fiilinden daha kapsayıcıdır. Şöyle ki yıkarken kullanımda su var fakat mesh yaparken yoktur. Yıkarken mesh yapma imkânı var fakat mesh yaparken yıkama imkânı yoktur. Bu durumda yine yıkamanın daha kapsayıcı ve vakıaya uygun olduğu ortaya çıkmaktadır.

Konunun değerlendirmesine gelince öncelikle kurrânın âyetteki farklı okuyuşlarına baktığımızda, merfu okuyuş haricindeki her iki okuyuşunda sahih ve caiz olduğunu delillendirdik. Her iki müfessirin de bu âyetle ilgili olarak Ehli sünnet çizgisinde bakış açılarının olduğu görülmektedir. Her ne kadar örnek olarak verdikleri

⁸⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/196.

⁸⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/352.

⁸⁵² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/93.

farklı âyetlerden ve farklı şiiirlerden veya Arapların kullandıkları sözlerden bahsetseler de her iki müfessirinde son tahlilde, murâd-ı ilahînin ayakları yıkamayı kastettiğini, Hz. Peygamber'in mücmel olan âyeti, fiili ve kavli sünnetiyle açıkladığını ve sahâbenin de bu şekilde uyguladığını, ümmetin ve fakihlerin ayakları yıkama hususunda icma ettikleri görülmektedir.

Abdest âyeti hususunda el-Kurtubî'nin, İbnü'l Arabî'yi kaynak göstererek verdiği Taberî, Rafizî ve Şia'nın tercihleri konusunda Taberî'yi ayrı tutmak gerektiği kanaatindeyiz. Taberî'nin (وَأَرْجُلِكُمْ) okuyuşunu daha güzel bularak bu okuyuşu tercih ettiğini görmekteyiz. Taberî dönem olarak el-Cessâs'tan daha önce yaşamış ve kırâatleri tercih hususunda, kırâatlerin, kırâati seb'â ve kırâati aşere diye tedvin edilmediği bir dönemde yaşamıştır. Taberî'nin söylemediği bir şeyi ona söyletme çabasını da yersiz görmekteyiz. Çünkü (وَأَرْجُلِكُمْ) cer ve (وَأَرْجُلِكُمْ) nasb kırâatlerini o da sahih görmekte, fakat tercihini cer kırâatinden yana kullanmaktadır. Zannımızca onun tercihini cer kırâatinden yana kullanması, sanki çıplak ayağa meshi caiz gördüğü izlenimi vermektedir. Fakat Mâlikî mezhebinde “delk” olarak karşımıza çıkan, diğer bazı ulemanın da her iki görüşü birleştirmek suretiyle ortaya koyduğu görüşü, Taberî, yıkamanın gerektiğini, bunu “delk” yani ovalamak suretiyle yapmanın doğru olacağını söylemektedir.⁸⁵³

Bu konuda aslında modern dönem hariç tutulacak olursa ehli sünnet içerisinde ayakların yıkanması gerektiği hususunda fikir birliğinin olduğu söylenebilir. Şia ekolü içerisinde de İmâmiyye, ayakları yıkamanın değil, mesh etmenin farz olduğunu söylemektedir. Nasb okunan (وَأَرْجُلِكُمْ) kırâatini sahih görmekle birlikte, nasb okunsa dahi hükmün değişmeyeceğini, âyetin zahirinin terk edilmesinin mümkün olmadığını söylemektedirler. Delillerini güçlendirmek için İbn Abbâs, Hasan el-Basrî, İkrime, Katâde Şa'bî, Taberî gibi sahâbe ve âlimlerin önde gelenlerinin de mesh görüşünde olduklarını söylemişlerdir.⁸⁵⁴

⁸⁵³ Abdulmecit Okçu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003), 216-246.

⁸⁵⁴ Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud el-Ayyâşî, *Tefsirü'l-Ayyâşî* (Beyrut : Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1991), 1/327-330; Tûsî, *el-İstibsar fima uhtulife mine'l-ahbar*, 39-40; Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî, *Mecmaü'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. (Beyrut : Müessesetü'l-İ'lam li'l-Matbuat, 1995), 3/283-289; Abd Ali b Cum'a Arusi Huveyzi, *Tefsiru Nuri's-Sakaleyn*. (Beyrut : Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, 2001), 2/202-204; Tabatabai, *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'an*, 5/226-229.

3.2.4. Cuma Günü Kılınan Namaz ve Namaza Gidişin Mahiyeti ve Fes‘av ile Femdû Kırâatleri (el-Cuma, 62/9)

Âyetler farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olabildiği gibi bazı durumlarda da bir hükmü açıklayıcı nitelikte olabilir. Bu meyanda el-Cuma sûresinde Allah (c.c.) “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ” “Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı vakit, hemen Allah’ın zikrine koşun ve alışverişi terkedin. Şayet bilirsiniz bu, sizler için daha hayırlıdır”⁸⁵⁵ buyurmaktadır.

Âyette bulunan “الْجُمُعَةُ” kelimesinde “ج” “م” harflerinin ötreli okunuşunda bütün kurrâ ittifak halindedir.⁸⁵⁶ Mâna yönünde farklılık arz etmemekle beraber Abdullah b. Zübeyr ve A‘meş “mim” harfini sakın kılarak “الْجُمُعَةُ” şeklinde okumuşlardır. Ferrâ, “م” harfi sakın olarak “الْجُمُعَةُ” denildiği gibi, ötreli olarak “الْجُمُعَةُ” diye ve “mim” harfi üstün olarak “الْجُمُعَةُ” diye de okunabilir demektedir. İbn Abbas, Ebû Ubeyd ve Ferrâ tefhim ile okunmasının daha güzel olacağını söylemişlerdir.⁸⁵⁷

Cuma sözlükte “toplamak, bir araya getirmek” anlamındaki “جمع”⁸⁵⁸ kökünden ⁸⁵⁹isimdir.⁸⁶⁰ “جمع” mastarı ve birçok farklı formu⁸⁶¹ çeşitli âyetlerde, “جُمُعًا” ise kendi adıyla anılan bu sûrede yer almaktadır.

Rivayete göre bugünü cum‘a diye isimlendiren ilk kişi Kâ‘b b. Lüeyy’dir. Bugüne daha önce Araplar tarafından “العروبة” ‘arube denmekteydi. İslâmiyet’ten önce haftanın yedi günü “evvel, ehven, cubâr, dubâr, mu’nis, arûbe, şiyâr” diye adlandırılmıştı. İbrânîce’de ise “grup” anlamına gelen “ereb” kelimesi, Yahudiler tarafından “ereb shabat” (cumartesi akşamı) şeklinde cuma gününü belirtmek için kullanılmıştır. Ârâmîce olan ve Süryânîce’de “rahmet” anlamına gelen kelime Arapça’ya “arûbe” şeklinde

⁸⁵⁵ el-Cuma 62/9.

⁸⁵⁶ Ezherî, *Meâni’l-kirâât*, 3/70; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb‘a*, 6/291; Ebû’l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü’l-Cezerî, *Tahbiru’t-teysîr fi’l-kirâati’l-aşr* (Amman: Dârü’l-Furkân, 2000), 582.

⁸⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur‘ân*, 18/97.

⁸⁵⁸ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 1/240.

⁸⁵⁹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 2/128; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî İbn Dureyd, *Cemheretu’l-luğa* (Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1408), 3/1311; Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, *Mu‘cemu divâni’l-edeb* (Kahire: y.y., 2003), 1/169-397; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, 2/221; Cevherî, *Tâcu’l-luğa ve sıhâhu’l-arabiyye*, 1/180; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/593; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, 3/341; *el-Mu‘cemü’l-vasit*, 2/591.

⁸⁶⁰ Hayreddin Karaman, “Cuma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993).

⁸⁶¹ *el-Mu‘cemü’l-vasit*, 1/135.

geçmiştir. Kelimenin harf-i ta‘rif olmadan kullanılması daha fasih kabul edilmiştir. Arûbe yerine cuma isminin Araplar arasında ise kullanılmaya başlandığı dönem hakkında iki rivayet bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre, Kureyşliler ‘arûbe günü Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sekizinci cediti Kâ‘b b. Lüeyy’in etrafında toplanarak onun sohbetini dinlerlerdi. Bu sebeple Kâ‘b ‘arûbe gününe, “toplanma günü” anlamında Cuma adını vermiştir. İkinci rivayete göre ise hicretten önce bir araya gelen Medinelî Müslümanlar, Yahudilerin haftada bir toplandıkları özel bir günleri (cumartesi) bulunduğunu, Hristiyanların da böyle bir günleri (pazar) olduğunu söyleyerek ‘arûbe günü toplanıp ibadet etmeyi kararlaştırdılar ve ‘arûbeye de bugün de bir araya geldikleri için cum‘a adını verdiler.⁸⁶² İslâm’da ilk olarak kılınmış olan Cuma namazı budur. Bu namazı Müslümanlara ilk olarak kıldırın, Medinelî Müslümanlara hicretten önce liderlik eden Es‘ad b. Zürrâre idi.⁸⁶³

Âyette ifade edilen diğer günlerde olduğu gibi Cuma gününde de cemaatle namazların kılınacağıdır. Burada kılınacak olan namazın Cuma namazı olduğu açıklanmamıştır. Ancak burada kastedilen, Cuma günü zevalden sonra cumanın şartlarına uygun olarak cemaatle kılınan iki rekâtlik namaz olduğu ve kılınmasıyla da öğle namazının kılınmasına gerek kalmadığı hususunda Müslümanlar icma etmişlerdir. Yine icmaya göre âyette geçen çağrı kelimesiyle ezan kastedilmiştir. Âyette ezanın keyfiyetine ilişkin ise bir açıklama yapılmamıştır.⁸⁶⁴ el-Kurtubî’de buradaki “من” harfi cerrinin “في” mânasında olduğunu söylemektedir.⁸⁶⁵ İbn Arabî ise âyetteki namazdan muradın, “Cuma namazı olduğunu ben lafızdan anlamaktayım. Çünkü Cuma gününe has kılınan nida bu namazın ezanıdır. Cuma namazının dışındaki ezanlar ise diğer günler için umumî bir şeydir. Eğer bu nidadan maksat cuma ezanı olmasaydı, elbette ki ezanın o günlere tahsis edilmesi gerekirdi.”⁸⁶⁶

Âyette yer alıp farklı şekilde okunan bir diğer bölüm “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” “Allah’ın zikrine koşun” lafzıdır. Buradaki kelime bütün kurrâ tarafından “فَاسْعُوا” şeklinde okunmuştur. Ancak İbn Mücâhid’in aktardığına göre Übey b. Ka‘b ve Abdullah b. Mes‘ûd “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” “Allah’ın zikrine gidin” şeklinde okumuşlardır.⁸⁶⁷ Taberî

⁸⁶² Mustafa Fayda, “Arûbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991).

⁸⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, 4/532.

⁸⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/336.

⁸⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/97.

⁸⁶⁶ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/247-248.

⁸⁶⁷ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb‘a fi’l-kurâât*, 659; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/382.

bunlara ek olarak Hz. Ömer'in de bu şekilde okuduğunu aktarmaktadır.⁸⁶⁸ İmam Matürîdî ve el-Cessâs'ın aktardığına göre ise Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Übey ve İbn Zübeyr “فَامْضُوا” “إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” “Allah'ın zikrine gidin” şeklinde okumuşlardır.⁸⁶⁹

“فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ” “Allah'ın zikrine gidin” kırâatinin Müslümanların icmasıyla sabit olmadığı muhakkaktır. Âlimlerden bazıları Abdullah b. Mes'ûd'un ve bu şekilde okuduğunu fakat aslının böyle olduğunu söylemediğini, sadece âyetin bu şekilde tefsir edileceğini bildirmek istediğini söylemektedir.⁸⁷⁰ Hatta el-Cessâs, tefsir olduğunu anlatma babında şu açıklamayı yapmaktadır. Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a.)Arap olmayan bir Müslümana “إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْيَتِيمِ” “Şüphesiz, zakkum ağacı, günahkarların yemeğidir”⁸⁷¹ âyetini öğretirken “طَعَامُ الْيَتِيمِ” düzgün telaffuz edemeyip “طعام اليتيم” “Yetimin yemeği” demiş, düzgün okuyamayınca da Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) ona âyetin mânasını anlatmak için “طعام الفاجر” “Günahkârların yemeği” demişti.⁸⁷²

Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer (r.a.) bir adamın “فَامْضُوا” yerine “فَاسْعُوا” şeklinde okuduğunu duyunca “Bunu sana kim okuttu?” diye sorar. O kişi “Übey b. Ka'b” deyince Hz. Ömer: Demek ki o hâlâ mensûh kırâati okumaya devam ediyor. Eğer “فَامْضُوا” değilse “فَاسْعُوا” olsaydı üzerimde bulunan ridam düşünceye kadar koşardım dedi.⁸⁷³ Aynı mânada bir söz Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) içinde anlatılmaktadır.⁸⁷⁴

Bu kırâatten “فَاسْعُوا” emrindeki maksadın “koşun” anlamında değil, “فَامْضُوا” “gidin,yürüyün, doğruca gidiniz” anlamında olduğu anlaşılmaktadır. Ferrâ da “المضي, والذهاب, والسعي, والذهاب” kelimelerinin aynı mânaya geldiklerini söylemektedir.⁸⁷⁵ Hz. Ömer ve diğerlerinin okuduğu bu kırâat, kırâat değil tefsiri nitelikte yukarıda ifade edilen Ferrâ'nın “yürüyün, gidin, doğruca gidin” sözüne delalet etmektedir.⁸⁷⁶

⁸⁶⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/381; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, 5/171; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 2/216; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/248; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/542; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/102.

⁸⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 10/12; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/337.

⁸⁷⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/337; Ayrıca bk. Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/415-416; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 10/175.

⁸⁷¹ ed-Duhân 44/43.

⁸⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/337.

⁸⁷³ Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*, 4/534.

⁸⁷⁴ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, 5/171; Tahavî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/150; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/415; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 5/309.

⁸⁷⁵ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/156; Muhammed b. Ebi'l-Mehâsin Mahmûd Ebu'l-Alâ el-Kirmânî, *Mefâtihu'l-eğânî fi'l-kirâat ve'l-meânî* (Beirut: y.y., 1422), 400.

⁸⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/248; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/542; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/102; Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 3/482.

Bazıları “سعی” kelimesinden maksadın kasıt ve niyet olduğunu, amellerdeki her tasarrufun da “سعی” mânasına geldiğini söylemişlerdir. “وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى” “O, (senin yanından) ayrılınca”⁸⁷⁷ “فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ ...” “Çocuk kendisiyle birlikte koşup yürüyecek yaşa gelince”⁸⁷⁸ “وَإِنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى” “Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir”⁸⁷⁹ “إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى” “Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir”⁸⁸⁰ âyetleri buna örnektir.

Hasan el-Basrî (r.a.), “âyetteki “فَاسْعُوا” kelimesiyle, Cuma namazına ayakla koşmak değil, kalp ve niyetle koşmak kastedilmiştir”, Atâ (r.a.), “âyetteki “فَاسْعُوا” kelimesiyle, koşarak değil, namaza normal bir yürüyüşle gitmek kastedilmiştir”, İkrime (r.a.), “âyetteki “فَاسْعُوا” kelimesiyle amel kastedilmiştir”, Ebû Ubeyde (r.a.), “âyetteki “فَاسْعُوا” kelimesiyle, namaza yapılan çağrıya icabet mânası kastedilmiştir. Yoksa bu kelime koşmak anlamına gelmemektedir.”⁸⁸¹ demişlerdir.

el-Cessâs, bu kelimeye, niyet ve amelin ihlasla yapılması mânasını vermenin daha uygun olacağını ve Yüce Allah’ın (c.c.) sa‘yetme “السعي” kelimesini koşma anlamına gelmeyecek şekilde Kitabının birkaç yerinde zikrettiğini, söylemektedir.⁸⁸²

İmam Mâlik’in “Muvatta”sını nakleden âlimlerden biri olan Muhammed b. Hasan: İbn Ömer’in Bakî mezarlığındaiken, kameti işittiğini, bunun üzerine namaza kavuşmak için, yürümesini hızlandırdığını söylemektedir. Bunda da nefesine zorluk ve eziyet olmadığı müddetçe bir beis yoktur, ifadesini kullanmaktadır.⁸⁸³

Ebû Hüreyre (r.a.) Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu rivayet etmiştir: “إِذَا تَوَلَّى سَعَى فَلَا تَأْتُوا بِالصَّلَاةِ فَلَا تَأْتُواهَا وَأَنْتُمْ تَسْعُونَ وَلَكِنْ آتُواهَا وَعَلَيْكُمْ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأْتُوا” “Namaza çağrı yapıldığı zaman namaza koşarak değil, ağırbaşlı bir şekilde yürüyerek geliniz. Yetişebildiğiniz kadarını imamla birlikte kılınız; yetişemediğiniz rekâtları da kendiniz tamamlayınız.”⁸⁸⁴ Bu hadiste Cuma namazıyla diğer namazlar arasında bir ayırım yapılmamıştır. Fakihler, Cuma namazına sükûnet ve vakarla gidilmesi gerektiği

⁸⁷⁷ el-Bakara 2/205.

⁸⁷⁸ es-Sâffât 37/102.

⁸⁷⁹ en-Necm 53/39-40.

⁸⁸⁰ el-Leyl 92/4.

⁸⁸¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/337-338.

⁸⁸² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/338.

⁸⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 4/105.

⁸⁸⁴ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Ezan”, 21 (No. 236), “Cuma”, 18 (No. 909); Müslim, *Sahihü Müslim*, 1/420 (No. 602); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Salât”, 55 (No. 572); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Salât”, 55 (No. 327); Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, “İmâme”, 57 (No. 861); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Mesâcid”, 14 (No. 775).

hususunda aynı kanaati taşımaktadırlar.⁸⁸⁵ Bunlar dikkate alındığında âyetin mânası, “*Ey iman edenler, Cuma günü namaz için çağrı yapıldığı vakit, hemen Allah’ın zikrine gitmeye çalışınız, onun sebeplerinden olan gusletmek, abdest almak ve ona teveccüh etmek gibi şeylerle meşgul olunuz*” olur.⁸⁸⁶ Taberî ise “Birinci ezanı işittiğinizde buna icabet edin, hemen namaza gidin, yavaş hareket etmeyin” demektedir.⁸⁸⁷ Ona göre âyetteki Allah’ın zikrinden maksadın hutbe veya namaz olması muhtemeldir. Zikirden maksadın hutbe ve namaz olduğu birçok delille anlaşılmaktadır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.): “*Cuma günü olduğunda mescidin her kapısında bir melek durur. Bunlar ilk gelenden başlayarak mescide gelenleri sırasıyla yazarlar. İmam çıkıp geldiğinde artık sayfalar dürülür ve hutbeyi dinlemeye başlarlar. Öğlenin sıcağında Cuma’ya ilk giden kişi bir deve kurban etmiş gibi olur onun ardından gelen bir sığır kurban etmiş gibi olur. Onun ardından gelen bir koyun kurban etmiş gibi olur. Onun ardından (Allah rızası için) gelen bir tavuk hediye etmiş gibi olur. Onun ardından gelen ise bir yumurta hediye etmiş gibi olur*” buyurmaktadır.⁸⁸⁸ Allah’ın zikredilmesi hususunda, zikrin hutbe şeklinde tefsir edilmesi için Zemahşerî: “Allah Rasûlü’nün zikredilmesi, ona ve onun râşid halifelerine ve yüksek takva sahibi müminlere senada bulunulması, nasihat ve öğüt verilmesi; bütün bunlar ‘Allah’ın zikredilmesi’ hükmünü taşır” değerlendirmesini yapmaktadır.⁸⁸⁹

Bütün bu değerlendirmeler sonucunda “فَأْمُضُوا” kırâatinin âyeti tefsir etme babında, âyetin daha iyi anlaşılmasına katkı sunduğu görülmektedir. Bu âyetteki “فَأَسْعُوا” “koşma”nın, gayretle gitmek anlamından başka bir anlama gelme ihtimalinin olmadığı açıktır. Fesahati ve Arapçayı iyi bilmesine rağmen Abdullah b. Mes’ûd ve diğerleri tarafından bu anlamın bilinmemesi imkânsız bir şeydir. Maksadın koşmak olmadığından delillerinden birisi de Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şu buyruğudur: “Namaz için kamet getirilecek olursa, ona koşarak gitmeyiniz. Ona vakar ile gidiniz.”

Âyetin sebebi nüzulü, bu bağlamda zikredilen rivayetler ve âyetin sibak ve siyakına bakıldığında ilahi muradın o günün şartlarında Hz. Peygamber, sonrasında ise Müslümanların Cuma günü ve namaz saatinde ezan ile çağrı yapıldığında nasıl davranacaklarını beyan etme sadedinde Müslümanların eğitimine matuf olduğu

⁸⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/337.

⁸⁸⁶ Şevkânî, *Fethu’l-kadir*, 5/270-272.

⁸⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/383.

⁸⁸⁸ Ebû Avâne Ya’kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî, *el-Müsnedü’s-sahihü’l-muhrec ala Sahihi Müslim*. (Medine : el-Câmiatü’l-İslâmiyye, 2014), 7/189; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/338.

⁸⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 4/535.

anlaşılmaktadır. Bu itibarla hem el-Cessâs hem de el-Kurtubî'nin, bu konuda aynı fikirde oldukları ortaya çıkmaktadır.

Fakat namaz vaktinde yapılacak olan alışverişin mübahlığı konusunda âlimler gibi müfessirlerimizin de ayrı düştüğü görülmektedir. Alışverişin haram olduğu vakit ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre bu zevalden sonra başlayıp namazın bitirilmesine kadar devam eder. Dahhak, Hasan el-Basrî ve Atâ bu görüştedir. İkinci görüşe göre ise hutbe ezanından başlayıp namaz vaktine kadar devam eder. Bu da İmam Şafiî'nin görüşüdür. İmam Mâlik'in görüşü ise cuma namazı için ezan okunulduğu vakit, alışverişin terkedilmesi şeklindedir. Bu vakitte yapılan alışverişler ona göre feshedilir. Ancak köle azad etmek, nikâh, talak ve başka akitler bozulmaz. Zira insanların alışverişle uğraştıkları gibi bu gibi şeylerle uğraşmak adetlerinden değildir. Mâlikî mezhebi âlimlerine göre şirket, hibe ve sadaka nadiren görülen işlerden olduğu için fesh olunmazlar.⁸⁹⁰

İbnu'l-Arabî'nin bu konuda daha sert bir tutuma sahip olduğu ve yapılan bütün alışverişlerin fesh olacağı görüşünde olduğu görülmektedir. Çünkü alışverişin yasaklanması onunla uğraşılması dolayısıyladır. Buna göre cuma namazını kılmaktan alıkoyan bütün akitler şer'an haramdır ve bu konuda gerektiği gibi sakınılması için fesh olunurlar.⁸⁹¹

Bazı ilim adamlarının görüşüne göre ise belirtilen vakitte alışveriş caizdir ve buradaki yasağı mendubluğa yorumlamışlardır. Buna da Yüce Allah'ın: *“Eğer bilerseniz bu sizin için daha hayırlıdır”* buyruğunu delil göstermişlerdir. el-Kurtubî'ye göre bu İmam Şafiî'nin görüşüdür. Ona göre (bu vakitte) yapılan alışveriş akdi sahihtir ve fesh olmaz.⁸⁹²

el-Cessâs, İmam-ı Âzam, Ebû Yusuf, Züfer ve İmam Muhammed ile birlikte İmam Şafiî, yasaklanmış olmakla birlikte yapılan alışverişin geçerli olacağını söylediklerini aktarmaktadır. Buna delil olarak *“يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ”* *“Ey iman edenler, mallarınızı aranızda batıl olarak yemeyin. Fakat karşılıklı rızaya dayanarak ticaretle olursa başka. Kendinizi helak etmeyin. Muhakkak ki Allah size karşı çok merhamet edicidir”*⁸⁹³ âyetini

⁸⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/108.

⁸⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4/249-250.

⁸⁹² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 18/108.

⁸⁹³ en-Nisâ 4/29.

ve “Müslüman bir kişinin malı, kendisinin gönül rızası olmadan (başkasına) helâl olmaz” hadisini delil olarak göstermektedir.⁸⁹⁴

Zemahşerî de tefsirinde şöyle demektedir: “Genel olarak ilim adamları bu işin (bu vakitte alışverişin), alışverişin fasit olması sonucunu vermediği görüşündedirler ve şöyle derler: Çünkü alışveriş bizatihi haram değildir. Ancak onunla uğraşmak vacib (farz) olan ile uğraşmaktan alıkoyduğundan dolayı (yasaklanmış) dır. Gasp olunmuş arazide ve elbisede namaz kılmak ile gasp olmuş su ile abdest almak gibi.” Bazı âlimlerden gelen rivayete göre ise bu fasittir.⁸⁹⁵

el-Kurtubî'nin görüşü ise bu alışverişin fasit olduğu ve fesh olacağı yönündedir. O buna, Hz. Peygamber'in (s.a.v.): “Bizim bu işimize uygun düşmeyen her bir iş merdustur” sözünü delil getirmektedir.⁸⁹⁶

el-Cessâs, bu vakitte yapılan akitle ilgili olarak: “Cuma saatinde alışveriş akdi yapmak haram olmakla birlikte geçerli olur. Haramdır; çünkü Yüce Allah “وَدَّرُوا الْبَيْعَ” buyurmuştur. Önceki âyetin ve beraberinde rivayet edilen hadisin hükmüne göre ise bu alışverişin yapılması her ne kadar haram ise de akit, geçerlidir. Yasaklılık akdin kendisiyle alakalı olmayıp başka bir sebeple alakalıdır. O da alışverişle meşgul olurken namazdan alıkonmaktır. Bunun da akdin gerçekleşmesini ve sahip olmasını engellememesi gerekir. Bu şuna benzemektedir. Henüz kılınmamış olan bir namazın vaktinin sonunda alışveriş yapıldığı takdirde vaktin çıkmasından ve dolayısıyla namazın kazaya kalmasından korkulursa, o vakitte alışverişin yapılması yasaklanmıştır. Ancak bu yasakla konu alışverişin geçerliliğine engel teşkil etmez. Çünkü yasaklık, alışveriş yapanın namazının alıkonulması ile alakalıdır. Yine bu, ticaret kervanını şehir dışında karşılayıp mallarını pazara getirmeden kendilerinden satın almaya, köylünün malını şehirlinin onun adına satmasına, gasp edilmiş bir arazinin üzerinde tezgâhı kurup satış yapmaya benzer. Bu tür alışverişler yasaklanmış olmakla birlikte geçerlidir”⁸⁹⁷ demektedir. el-Cessâs ve el-Kurtubî bu âyette geçen kırâatler ve değerlendirmeler hususunda aynı paralelde düşünceye sahip olurken, namaz vaktinde alışverişle ilgili farklı kanaatlere sahiptirler. el-Cessâs ve Hanefilerin görüşünün bu kapsamda daha tutarlı olduğu gözükmektedir.

⁸⁹⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/341.

⁸⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 4/536.

⁸⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/108, “كُلُّ عَمَلٍ لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ”.

⁸⁹⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/342.

3.3. Muamelata Etki Eden Âyetlerin Tahlili

Bu başlık altında kırâat farklılıkları açısından, ahkâm tefsirlerinde ibadetler dışında kalan ve daha çok malvarlığı, insanların karşılıklı etkileşimleri vb. durumları ilgilendiren konularda kırâatlerin âyetlere hangi derecede etki ettiği ve ahkâma yönelik ne gibi değişiklikler oluşturduğu incelenecektir.

3.3.1. Alışverişte Şahit Tutulması (el-Bakara, 2/282)

Kırâatlerin insanların ibadetlerine etki eden yönleri yanında insanların günlük hayatlarında, birbirleriyle karşılıklı olan ilişkilerine de etki ettiğini söyleyebiliriz. Sözelimi el-Bakara sûresinde geçen “... وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَقَلُّوا فَإِنَّهُ... فُسُوقٌ بِكُمْ” “Alışveriş yaptığınız vakitte de şahit tutun. Yazana da şahide de bir zarar verilmesin. Eğer aksini yaparsanız, bu sizin için fasıkça bir davranış olur”⁸⁹⁸ bölümünde bu karşımıza çıkmaktadır.

Âyetin sebebi nüzûlü ile ilgili olarak İbn Abbas: “Bu âyet-i kerime özel olarak selem⁸⁹⁹ hakkında nazil olmuştur.” Yani Medine halkının yaptığı selem alışverişi âyetin nazil olmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte bu âyet-i kerîmenin bütün borçlanmaları⁹⁰⁰ kapsadığı icma ile kabul edilmiştir.⁹⁰¹

Kur’ân’ı Kerim’in en uzun âyeti olma özelliği taşıyan bu âyetin son kısmında yer alan “يُضَارَّ” kelimesinde kırâat farklılıkları mevcuttur. Âyet geneli itibariyle, toplumda var olan para ve mal borçlanmasıyla alakalı konulara ışık tutar mahiyettedir. İnsanların veresiye alışveriş yaptığında, bunun yazılmasını ve buna şahit tutulmasını emreden âyet, içinde barındırdığı farklı kırâatlerle ve taşıdıkları mâna ile konuyu tamamlar niteliktedir.

Yezid b. Ebî Ziyad’ın bildirdiğine göre Miksem, İbn Abbas’ın (r.a.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Bu âyetin açıklamasıyla ilgili olarak şöyle bir örnek verilebilir: Adam kâtibe veya şahide gelip ‘ben muhtaç durumdayım’ der. (ve onlardan akde aykırı bir şey

⁸⁹⁸ el-Bakara 2/282.

⁸⁹⁹ Bilal Aybakan, “Selem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

⁹⁰⁰ Mehmet Âkif Aydın, “Borç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁹⁰¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/377; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân (tefsîru’s-sa’lebî)*, 1/545; Vehbe ez-Zühaylî, *Tefsîrû’l-münir fi’l-akide ve’ş-şeria ve’l-menhec* (Beyrut-Dımaşk : Dârü’l-Fikri’l-Muasır -Dârü’l-Fikr, 1991), 3/116; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmu’ şerhi’l-Mühezzeb li’ş-Şirazi* (Riyad : Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 13/96.

yapmalarını ister) onlar da kendisine ‘sen ‘zarar verilmesin’ buyruğuna uymakla emrolunmuşsun (bunu bizden isteme)’ derler.

Hasan ve Katâde: “(وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ) ‘Yazana bir zarar verilmesin’, yani emrolunmadığını yazmasın demek olduğunu ve (وَلَا يُضَارُّ الشَّهِيدُ) ‘şahide bir zarar verilmesin’, şahitliğine bir ekleme yapmasın demek olduğunu söylemektedirler.⁹⁰²

“يُضَارُّ” kelimesindeki “ر” şeddeli olarak hem ref hem de nasb üzere okunabilir.⁹⁰³ Kırâat İmamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr, Ya‘kub⁹⁰⁴ “يُضَارُّ” şeklinde merfû okumuşlardır. Bu kırâatin hücceti ise, fiil muzaridir ve başına nasb ve cezm edatlarından biri gelmemiştir. Fiilin başında bulunan “لا” ise nafiye. Kelimenin sonunda bulunan “ر” harfi ise şeddeli ve merfûdur. Diğer imamlar ise “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde “ر” harfini fetha ile okumuşlardır. Bu okuyuşta ise “لا” nafiye mânasında değil bilakis nahiye mânasında gelmiştir. “لا” harfinin nahiye olması sebebiyle de fiilin sonu meczum olmuştur.⁹⁰⁵ Buradaki okuyuşlar idğamlı olarak gelmişlerdir. Ebû Ca‘fer ise bu kelimeyi tecvid ıstılahında bildiğimiz şekilde meddi lazım kelime-i muhaffefe olarak “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde “ر” harfini cezmiyle okumuştur. Kaynaklara bakıldığında bu okuyuşların yanı sıra idgamsız okuyuşların da olduğu görülmektedir. “وَلَا يُضَارُّ” ifadesindeki fiil hem mâlûm hem de meçhul olarak okunabilir. Zira, Hz. Ömer bu ifadeyi “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde “ر” harfinin izharı ve kesrası ile okumuştur.⁹⁰⁶ Hasan el-Basrî de idğamlı olarak “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde “ر” harfini şeddeli ve esre hareke ile okumuştur.⁹⁰⁷ Bunların yanı sıra İbn Abbas ve İbn Mes‘ûd bu kelimeyi “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde izhar ve fethalı olarak okumuşlardır.⁹⁰⁸

Bu âyette yer alan “وَلَا يُضَارُّ” kelimesinde kırâat farklılıklarından dolayı ortaya çıkan mânaların ahkâma etkisine bakıldığında:

- 1- Eğer bu kelime “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde okunacak olursa kâtip ve şahit fail konumunda bulunmuş olur. Bu şekilde de anlam, “kâtipler ve şahitler, hak sahiplerine zarar vermesinler.” Yani burada kâtip kendisine söylenmeyi

⁹⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/257.

⁹⁰³ İbn Haleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 97.

⁹⁰⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227-228.

⁹⁰⁵ Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaate aşer*, 204.

⁹⁰⁶ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/150; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/114; Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân* (Mekke: Camiatü Ümmül-Kura, 1409), 1/322; Ebû Alî el-Fârîsî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 2/334.

⁹⁰⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)*, 7/525, 2/297; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 1/327; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/60.

⁹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, 1/327.

yazmamalı, yazısında fazlalık veya noksanlık bulunmamalıdır. Şahit de ona bir şey ekmediği gibi ondan bir şey eksiltmez. Görmediği veya bilgi sahibi olmadığı bir şeye şahitlik etmez veya bildiği bir şeyi de inkâr etmez. Bu görüşte olanlar arasında, Hasan el-Basrî, Tavûs ve İbn Zeyd bulunmaktadır.⁹⁰⁹ Kâtip, hak sahibinin yazdırmadığını yazarak, şahitler de hak sahibinin söylediğinden ve gördüklerinden başka şekilde şahitlik ederek hak sahibine zarar vermekten yasaklanmışlardır. Alışveriş akdine kendilerinden başka şahit yoksa, şahitlerin ifade vermek için hâkim huzuruna gitmemeleri de hak sahibine zarar vermektir. Bu durumda şahitlerin yerlerinde oturup mahkemeye gitmeme şeklinde hak sahibine zarar vermemeleri ve gidip ifade vermeleri, üzerlerine farzdır. Akdi yapanların yazacak başka kimse bulamamaları durumunda kâtibin de akdi yazması, üzerine farzdır.⁹¹⁰ Mücâhid ve Atâ da kâtip yazmaktan imtina eder, şahit gördüğünü ve bildiğini söylemekten kaçınırsa yine hak sahibine zarar vermiş olurlar.⁹¹¹

- 2- Eğer bu kelime “وَلَا يُضَارُّ” şeklinde okunacak olursa o vakit kâtip ve şahit isimleri mef'ul konumunda olmuş olurlar ve bu durumda meçhul mânasını taşırlar. Bu takdirde de anlam, “kâtip ve şahitlere zarar verilmesin” şeklinde olmuş olur. Hak sahibinin ki bunlar alacaklı veya borçlu olabilir, kâtip ve şahitlere zarar vermesi düşünülemez. Bu kırâatten kasıt kâtip ve şahidin zarar görmeleri, görevlerinde acele ettirilmeleri, baskıya maruz bırakılmaları, kâtibin hakkı olan ücretinin verilmemesi veya şahidin başka bir şehirde bulunmasından dolayı yol masrafının karşılanmaması gibi hususların yasaklanmasıdır.⁹¹² Hz. Ömer, Mücâhid, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah İbn Abbas, İkrime, Dehhak, Süddi, Rebi' b. Enes ve Tavûs'tan nakledilen diğer bir görüşe göre âyetin bu bölümünün mânası: “Yaptıkları muameleyi yazdırmak isteyen ve bu muameleye şahit tutmak isteyen kimseler, bu görevi yapacak olan kâtime ve şahitlik yapacak olan şahide zarar vermesinler. Bunlara göre “وَلَا يُضَارُّ” kelimesinin aslı “وَالضَّرَّارُ”dür. Kâtip ve şahide zarar verilmesi

⁹⁰⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/112; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/322-323; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/342; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/405.

⁹¹⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/257.

⁹¹¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/261.

⁹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/327.

ise, bunları yapacak başka insanların bulunmasına ve bunların meşgul olmalarına rağmen, muameleyi yazmaya ve şahit olmaya manevi bir baskı ile zorlanmaları şeklinde olur. Örneğin, “benim işim var git başkasına yazdır” diyen kâtime: “sen yazmakla emrolundun.”⁹¹³ Yüce Allah ‘وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ’ Kâtip onu, Allah’ın kendisine öğrettiği gibi yazmakta kaçınmasın’ buyurmaktadır” diyerek onu mecbur etme şeklinde olur. Şahit için de aynı şeyler söz konusudur.⁹¹⁴

Âyeti kerime, borçla muamele yapan tarafların dışındaki kişilere hitap ederken emri gaip ve nehyi gaip sîgasıyla (dilek ve istek kalıbıyla) muamele etmektedir. Örneğin: “وَلَا يَأْتِ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا” “*kâtip doğru yazsın*”, “وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ” “*şahitler çağırıldıklarında kaçınmasınlar*”⁹¹⁵ şeklinde muhatap alınmışlardır. Buradaki “وَلَا يُضَارُّ” “*kâtip ve şahit zarar görmesin*” veya “*kâtip ve şahite zarar verilmez(verilmesin)*” demek daha isabetli gözükmektedir. Âyetin devamında yer alan ifadeden de bu anlaşılmaktadır. Âyetin devamında çoğul kalıbı kullanılmış olmakla hak sahipleri kastedilmektedir. Eğer kâtip ve şahit kastedilmiş olsaydı bu ifadenin ikil olarak gelmesi gerekirdi. “وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ” “*Eğer zarar verirsiniz o sizin için doğru yoldan sapma (fisk)*”⁹¹⁶ olur”⁹¹⁷ ifadesinden de zarar vermektan kaçınılması gereken kâtip ve şahitlerdir. Zarar vermemesi gereken ve istenen taraflar ise borçla muamele yapan kişiler olmaktadır. Eğer şahit ve kâtibin zarar vermemesi istenecek olsaydı ikil kalıbı kullanılır ve “وَإِنْ تَفْعَلُوا” “şayet o ikisi zarar verirse” denir ve muhatap sîgası yerine gaip sîgası kullanılırdı. Fakat âyetin devam eden cümlesi “eğer zarar verirsiniz o sizin için doğru yoldan sapma olur” şeklinde çoğul olarak gelmiştir.

Âyetin devamında gelen ve yapılan davranışın karşılığı olan “وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ” “eğer zarar verirsiniz o sizin için doğru yoldan sapma olur” ifadesini Dahhak, Abdullah b. Abbas ve Rebi‘ b. Enes, “ey borçla muamele yapan insanlar, şayet sizler, kâtime veya şahide zarar verecek olursanız, şüphe yok ki bu şekilde davranmanız, doğru yoldan sapmak ve günah işlemek olur” şeklinde anlamış ve açıklamışlardır. İbn Zeyd ise

⁹¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/377.

⁹¹⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/112-115.

⁹¹⁵ el-Bakara 2/282.

⁹¹⁶ Ali Şafak, “Fisk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Ayrıca bk. Emin Âşıkutlu, “Fisk (Hadis)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁹¹⁷ el-Bakara 2/282.

“şayet kâtip kendisine yazdırılanın dışında bir şey yazmak suretiyle, şahit de şahitliğini değiştirmek suretiyle, borçla muamele yapan kişilere zarar verecek olursa bu onlar için haktan ayrılma ve yalana düşme olur” şeklinde anlamış ve izah etmiştir.⁹¹⁸

Genel olarak müçtehitlerin âyetten anladığı her iki tarafın da hem hak sahipleri hem de kâtip ve şahitlerin görevlerini yaparken zarar görmemelidir. Bütün mezhepler bu noktada ittifak halindedir. Görevleri karşılığında ücret alıp almamaları konusunda ise ihtilaf mevcuttur. Din yönü itibariyle farz olan işlerden ücret almak ve talep etmek caiz değildir. Fakat farz olmayanlardan ücret alınabilir. Şafî’ye göre ücret talep edebilir.⁹¹⁹ Âyetin geneli dikkate alındığında kendine başvuru yazıcının borç kâğıdını yazıp yazmayacağına farklı görüşler bulunmaktadır. “Yazması mutlak olarak farzdır” diyenler olmakla birlikte “Farz-ı kifâyedir, vakti varsa farzdır” diyenlerde bulunmaktadır. el-Cessâs’a göre yazmanın asıl itibariyle farz olmaması sebebiyle kâtibin yazmasının farz olduğunu söylememiz uygun değildir. Fakat hakkın kaybolmaması için kendilerine yazıyı öğretmesi veya yazacak birini göstermesi gerekmektedir.⁹²⁰ Bu konuda el-Kurtubî’nin de aynı kanaatte olduğu görülmektedir.⁹²¹ İbn Arabî ise bunun irşad için olduğunu ve hakkını almadıkça yazmak zorunda olmadığını söylemektedir.⁹²²

Âyette bulunan hem sebab-i nüzûl hem âyetin bağlamı ve kırâat farklılıkları birbirini tamamlar mahiyettedir. Özetle her iki müfessirin âyetteki kırâat farklılıklarını dikkate alarak ve açıklayarak tavır belirlediği görülmektedir. Her iki kırâatin âyeti anlamada ve hüküm inşa etme noktasında fayda sağladığı aşikârdır. Buradan hareketle hak sahibinin kâtip ve şahitlere, kâtip ile şahitlerin hak sahibine zarar vermelerinin günâhkarca bir davranış olduğu/olacağı kanaati oluşmuştur. Çünkü “وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا” bölümünün devamında gelen “وَأِنْ تَفَعَّلُوا فإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ” “eğer zarar verirsiniz o sizin için doğru yoldan sapma olur” ifadesi açıkça ortaya koymaktadır. Müfessirlerimizin her ikisi de bu konuda her iki kırâatle de amel edildiğini ve tarafların birbirine zarar vermelerinin yasaklandığı görüşünde birleşmektedirler.

⁹¹⁸ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 5/117-119.

⁹¹⁹ Geniş bilgi için bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. (İstanbul : Bilmen Yayınevi, 1985), 8/124-128.

⁹²⁰ Cessâs, *Ahkâmü l-Kur’ân*, 2/210.

⁹²¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân*, 3/384.

⁹²² İbnü l-Arabî, *Ahkâmu l-Kur’ân*, 1/329.

Âyette bulunan kırâat farklılığının âyete kattığı mâna zenginliği ve derinliği müşahede edilmiştir. Bu durum âyete yaklaşımı, iyice incelenmesini ve tefekkür edilmesini sağlamaktadır.

3.3.2. Ganimet Eşyasının Durumu (Âl-i İmrân, 3/161)

Hz. Peygamber bütün insanlığa gönderilmiş en son peygamber olmakla birlikte kıyamete kadar da bizler için en güzel örnektir. O'nun yaşamında her türlü söz ve davranışı vahyin kontrolü altındadır. Bu sebeple onun için söylenen sözler hemen vahiyle açıklama yoluna gidilmiştir. Bu açıklamaya kırâat farklılıklarının da açıklık getirdiği görülmektedir. Bu meyanda Allah (c.c.) Âl-i İmrân sûresinde “وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغْلُظَ وَمَنْ يَغْلُظْ” “Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir”⁹²³ buyurmaktadır.

Âyette yer alan “يَغْلُظُ” kelimesini İbn Abbas,⁹²⁴ İbn Kesîr, Ebû Amr ve Âsım “ي” harfini fethalı olarak, “غ” harfini ise ötre hareke ile malum olarak okumuşlardır.⁹²⁵

Abdullah b. Mes'ûd ve geri kalan diğer kırâat imamları ise “ي” harfini ötre hareke ile okurken, “غ” harfini ise fethalı olarak “يَغْلُظُ” şeklinde okumuşlardır.⁹²⁶

Âyette geçen “الغلول” “gulûl”⁹²⁷ “غُلُولًا - يَغْلُظُ - غَلَّ” kelimesi sözlükte “gizlemek, bir şeyi gizlice almak, aşırılık yapmak ve hıyanet etmek” gibi mânalara gelmektedir. İslâm'da ise “ganimet malını izinsiz almak, hıyanet etmek” anlamında kullanılmaktadır.⁹²⁸

⁹²³ Âl-i İmrân 3/161.

⁹²⁴ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 180; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/83.

⁹²⁵ Ezherî, *Meânî'l-kirâât*, 1/279; İbn Haleveyh, *İ'rabü'l-kirâati's-seb'a ve ileliha*, 75; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/94; Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-Nisâbüri İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr* (Dımaşk: y.y., 1981), 170; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 179; Ebû Alî el-Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd el-Ehvâzî, *el-Vecîz fi şerhi kirâati'l-kara'eti's-semâniye e'immeti'l-emsâri'l-hamse* (Beyrut: y.y., 2002), 153; Ebû Tâhir İsmail b. Halef es-Serakustî İbn Halef, *el-Ünvân fi'l-kirâati's-seb'a* (Beyrut: y.y., 1405), 81; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/243.

⁹²⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, 218; İbn Haleveyh, *İ'rabü'l-kirâati's-seb'a ve ileliha*, 75; Dâni, *et-Teyisr*, 91.

⁹²⁷ Ferhat Koca, “Gulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁹²⁸ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî Ebû Ubeyd, *Garibu'l-hadîs* (Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1384), 1/200; Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk İbnü's-Sikkî, *Islâhu'l-mantık* (b.y.: y.y., 1423), 32; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/589; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/255.

Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili olarak farklı rivayetler bulunmaktadır. Bu itibarla hem nüzûl sebebi hem de kırâat farkları mânâyı etkileyeceğinden dolayı bu rivayetleri vermek yerinde olacaktır.

Tirmizî'nin rivayet ettiği bir hadiste:

“نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ فِي قَطِيفَةٍ حَمْرَاءَ افْتَقَدَتْ يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ بَعْضُ النَّاسِ: لَعَلَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخَذَهَا، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ

“Bedir savaşında ganimet mallarından kırmızı bir kadife kayboldu. Bazı kimseler ‘Belki de o kumaşı Rasûlullah (s.a.v.) almıştır dedi.’ Bunun üzerine Allah (c.c.) bu âyeti inzal etti.”⁹²⁹ Bu durumda âyetin mânası şu şekilde olmuş olur. “Hiçbir peygamber için ganimet mallarından bir şey aşırarak suretiyle ümmetine hıyanet etmesi caiz değildir.”⁹³⁰

Başka bir rivayette ise, mezkûr âyet, savaş için önceden gönderilen gözcüler hakkında nazil olmuştur:

قال: بعث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- طلائع فغنم النبي -صلى الله عليه وسلم- غنيمة فقسم بين الناس، ولم يقسم للطلائع شيئاً، فلما قدمت الطلائع قالوا: قسم الفيء ولم يقسم لنا فنزلت: وَمَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُغَلَّ

“Hz. Peygamber savaşlardan birinde gözcüleri önceden yerlerine gönderdi. Daha sonra Hz. peygamber ganimeti alarak insanlar arasında paylaştırdı. Fakat gözcülere bir şey ayırmadı. Bu nedenle onlar: “ganimetler taksim edilmiş, fakat bize bir şey ayrılmamış” dediler. Bunun üzerine Allah (c.c.) bu âyeti indirdi.” Bu durumda âyetin mânası “Hz. Peygamber’in bir gruba ganimet malı verip, diğer gurubu ihmâl etmesi suretiyle, ümmetine hıyanet etmesi olur şey değildir” şeklinde olur.”⁹³¹

İbn Atiyye, “bunu söyleyen müminler böyle bir sözün vebali olacağını bilmiyorlardı. Bu sözün münafıklar tarafından söylenmiş olabileceğini ve kaybolan eşyanın kılıç olduğunu söyleyenlerin de olduğunu aktarmaktadır.”⁹³² Münafıklardan bir grup ganimetlerden kaybolan bir mal hakkında Hz. Peygambere çeşitli ithamlarda bulundular. Bunun üzerine mezkûr âyet nâzil oldu. Bu takdirde mâna “Hz. Peygamber’in, ümmetine adil olmayan muamelede bulunarak hıyanet etmesi söz konusu olamaz”⁹³³ demektir.

⁹²⁹ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Tefsir”, 4 (No. 3009); Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/361; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, 1/453; *Mevsûatu't-tefsiri'l-mevdû'î li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1440), 5/655.

⁹³⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/331; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/254.

⁹³¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 6/494; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/196.

⁹³² İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-azîz*, 1/536.

⁹³³ Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 2/363.

Başka bir rivayete göre ise, âyet vahyin edası hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber müşriklerin dinlerini ayıplayan ve putlarını kötöleyen âyetleri okuyordu. Bunu işiten müşrikler, Hz. Peygamberden bu tür âyetleri okumayı terk etmesini istediler. Bunun üzerine bu âyet nazil oldu.⁹³⁴ Alûsî tefsirinde bu rivayeti zikrederek bu görüşün zayıf olduğunu söylemiştir. Bu rivayetin senedini bilmediğini ve bu haberin mevzu olduğunu söylemektedir.⁹³⁵ Hz. Peygamber'in bir menfaat veya korku sebebiyle kendisine gelen bir vahyi gizlemesi söz konusu olamaz. Vahyi gizlemek suretiyle hıyanet etmesi caiz değildir, demektir.

Buraya kadar olan rivayetlerde âyette geçen “يَغُتُّ” kelimesindeki “ي” harfinin üstün hareke ile ve “غ” harfinin ötre hareke ile okunan kırâatten kaynaklandığı görülmektedir.

İkinci kırâat ile ilgili nüzûl sebeplerine bakıldığında:

Hiz. Peygamber, âyetin de delalet ettiği üzere, ganimetlerden gizli bir şekilde aşırılmayı veya saklamayı büyük günahlardan saymıştır. Ganimet malından çalmanın çok büyük günah olduğu hususunda Hz. Peygamber'den gelen çok sayıda rivayet mevcuttur.

“وقال النبي صلى الله عليه وسلم أدوا الخيط والمخيط فإنه عار ونار وشنار يوم القيامة”

“Hz. Peygamber (s.a.v.) (ganimet olarak aldığınız) iğneyi ve ipliği (dahi) getirip verin. Çünkü ganimet malından çalmak, kıyamet gününde utanç, ateş ve ayıptır buyurmuşlardır.”⁹³⁶

Yine bu konuda Zeyd b. Halid'den rivayet edilen bir hadis-i şerifte:

عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ، أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُوْفِيَ يَوْمَ حَيْبَرَ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: صَلُّوا عَلَيَّ صَاحِبِكُمْ فَتَغَيَّرَتْ وُجُوهُ النَّاسِ لِذَلِكَ، فَقَالَ: إِنَّ صَاحِبِكُمْ عَلَّ فِي سَبِيلِ اللَّهِ. فَفَتَسْنَا مَتَاعَهُ فَوَجَدْنَا حَرًّا مِنْ حَرَزِ يَهُودَ لَا يُسَاوِي دِرْهَمَيْنِ

“Hz. Peygamber'in ashabından bir kişi Hayber gününde vefat etti. Bu durumu Hz. Peygamber'e haber verdiler. Rasûlullah da (s.a.v.) “arkadaşınıza rahmet okuyun, ona dua edin” buyurdu. Bu söz üzerine orada bulunan herkesin yüzü kızardı. Sonra Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: “Arkadaşınız Allah yolunda iken, ganimetlerden bir şey aşırılmak suretiyle hıyanetlikte bulundu.” Bunun üzerine adamın eşyalarını karıştırdık. İki dirheme

⁹³⁴ Râzi, *Meñâtihu'l-ğayb*, 9/412.

⁹³⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 2/321.

⁹³⁶ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 3/651 (No. 1666); Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 7/15.

eşit olmayan Yahudi yapımı bir boncuk bulduk.”⁹³⁷ Bu rivayete göre de Hz. Peygamber’in ashabından herhangi birinin ona hıyanet etmesi caiz değildir.

Sevban’dan (r.a.) rivayet edilen bir hadis-i şerifte:

عَنْ تَوْبَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ مَاتَ وَهُوَ بَرِيءٌ مِنْ ثَلَاثٍ: الْكِبْرِ، وَالْغُلُولِ، وَالذَّيْنِ دَخَلَ الْجَنَّةَ

“Rasûlullah (s.a.v.): *Her kim ki şu üç büyük günahtan, kibirden, ganimet malından bir şey aşırarak suretiyle hıyanet etmekten ve (ölçüsüz bir şekilde) borçlanmadan uzak olarak ölürse, cennete girer buyurmuşlardır.*”⁹³⁸ Yine bu açıklamaya ilave olarak, hadiste geçtiği söylenen “لَا إِغْلَالَ وَلَا إِسْلَالَ” yani “Hıyanet de yoktur, hırsızlık da yoktur.” Buradaki (hırsızlık) ifadesi rüşvet diye de açıklanmıştır.⁹³⁹ Bütün bunlar ganimete hıyanetin caiz olmadığını ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere, nüzûl sebeplerinin fazlalığı dikkate alındığında, âyette bulunan farklı kırâatler âyetin mânalandırılmasına oldukça büyük bir katkı sunmaktadır. Birinci kırâate göre; Rasûlullah’ın (s.a.v.) ganimet mallarından bir şey almak suretiyle ümmetine hıyanet etmesi düşünülemez. Çünkü nübüvvet ile hıyanetin bir arada bulunmasının imkânı yoktur. Peygamberlik makamı, makam ve rütbelerin en büyüğü ve en şerefliisidir. Hiçbir peygamber de bu suçla itham olunamaz. Kaldı ki bu vasıf hiçbir şekilde Peygamberlerde bulunan “ismet”⁹⁴⁰ sıfatıyla bağdaşmaz.⁹⁴¹

Bu âyet aynı zamanda “... وَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ...”⁹⁴² sözüne benzemektedir. Bu âyette de görüldüğü üzere, Allah’ın bir çocuk edinmesi düşünülemez ise, Peygamberin de aynı şekilde ashabına/ümmete hıyanette bulunması mümkün olmadığı gibi böyle bir şey asla düşünülemez. Aynı şekilde ganimet malını paylaştırmada veyahut kendilerine gelen vahiy tebliğ etme görevinde hata veya ihmal etmeleri mümkün değildir. Bu âyet ile ya

⁹³⁷ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 3/652 (No. 1667); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Cihâd”, 143 (No. 2712); Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 13/107 (No. 12845).

⁹³⁸ Tirmizî, *Sünenü’l-Tirmizî*, “Siyer”, 21 (No. 1572); Aynî, *Umdetü’l-kari şerhi sahihi’l-buhari*, 12/226.

⁹³⁹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *el-Harâc* (Kahire: Matbaatu’s-Selefiyye, 1382), 229; Serahsî, *el-Mebsût*, 11/109; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/392; Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 9/411; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/255.

⁹⁴⁰ Recep Şentürk, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001); Mehmet Bulut, “İsmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001).

⁹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyünü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, 1/433-434; Zeynuddîn Muhammed Abderraûf b. Tâcu’l-Ârifin el-Haddâdî el-Munâvî, *Feydu’l-kadîr fi şerhi’l-câmi’i’s-sağîr* (Mısır: el-Mektebetu’t-Ticâriyyetu’l-Kubrâ, 1356), 4/473 (6015. mad.).

⁹⁴² Meryem 19/35.

Hız. Peygamber şahsına, nübüvvetine, makamına uymayan vasıf ve davranışlardan tenzih edilmiştir veya Hız. Peygamber'e bu kötü davranış yasaklanırken mübalağa edilmiştir.⁹⁴³

Âyette bulunan ikinci kırâate göre ise, ahabın veya başkalarının Hız. Peygamber'e hıyanet etmesi, onu aldatması uygun ve doğru değildir. Herhangi bir Müslümanın başkasına hıyanet etmesi onu aldatması doğru olmadığı gibi böyle bir vasıf veya davranışın Peygambere karşı sergilenmesi hiç yakışmaz. Âyette, özellikle Hız. Peygamber'in zikredilmiş olması onun şanına ve makamına tazim içindir. Çünkü Yüce Allah'tan sonra hürmete ve saygıya en çok layık olan Rasûlullah'tır (s.a.v.). Bununla birlikte peygamberlerin aldatılmaları sahıh ve mümkün de değildir. Hiçbir peygambere hıyanet edilmemelidir.⁹⁴⁴ Böyle bir durumda Allah ona haber verir ve Resulünü korur.⁹⁴⁵

Müfessirlerimiz el-Cessâs ve el-Kurtubî de âyeti değerlendirirken hem kırâat farklarına hem de farklı nüzûl sebeplerine temas etmişlerdir. el-Cessâs nüzûl sebeplerinde Bedir savaşıyla ilgili olayı aktarırken, el-Kurtubî daha geniş yelpazede konuyu ele almıştır. el-Cessâs birinci kırâate göre mânayı ele alırken "hiçbir peygambere hıyanet edilmemelidir" "hiçbir peygambere hıyanet edilmesi düşünülemez" mânalarını verirken, ikinci kırâate göre ise "hiçbir peygambere hıyanette bulunma suçu isnat edilemez"⁹⁴⁶ mânasını verdiği görülmektedir. el-Cessâs'ın ifadelerinden bütün kırâatlere göre fail hep Peygamberlerin dışındakiler olmaktadır. el-Kurtubî de değerlendirmesinde "İlim ehlinin cumhuruna göre âyetteki kırâatin anlamı da ganimet hususunda kimsenin ona hainlik etmemesi gerekir şeklindedir. Buna göre âyet-i kerime insanların ganimetlerde hainlik etmelerini yasaklamak ve buna dair tehditte bulunmak anlamındadır. Peygamber'e (s.a.v.) hainlik caiz olmadığı gibi, ondan başkasına hainlik de caiz değildir. Özellikle onun anılması ise, ona yapılan hıyanetin daha ağır bir iş ve daha büyük bir günah olduğundan dolayıdır. Zira masiyetler, ona gereken saygının gösterilmesi özellikle söz konusu olduğundan dolayı onun huzurunda daha büyük olur. Yöneticiler ise, Peygamber'in (s.a.v.) emri üzere hareket ederler. Onlara da kendilerine göre saygı duymak gerekir. Âyette ifade edilen buyruğun, hiçbir peygamber hainlik etmemiştir,

⁹⁴³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/255; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/197.

⁹⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/331.

⁹⁴⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 4/256.

⁹⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/331.

anlamında olup maksadın hainliği yasaklamak olmadığı da (zayıf bir görüş olarak) ifade edilmiştir⁹⁴⁷ değerlendirilmesinde bulunmaktadır.

Âyette yer alan ganimet mallarındaki yiyeceklerle ilgili her iki müfessirin kanaatinin aynı yönde olduğu söylenebilir. Her iki müfessir de ganimet olarak ele geçirilen yiyecekleri yemenin ve hayvanların yemini temin etmenin mübahlığı hususunda Hz. Peygamber, sahâbe ve tabiilerden meşhur rivayetlerin bulunduğunu ifade etmektedirler.⁹⁴⁸

Sonuç olarak âyetten murâd edilen mânanın daha iyi anlaşılabilmesi için her iki kırâatle de amel edildiği görülmektedir. Bu itibarla farklı kırâatleri değerlendirirken nüzûl sebepleri ve âyetin bağlamının da dikkate alınması kaçınılmazdır.

el-Kurtubî'nin ve el-Cessâs'ın bu âyetle ilgili olarak farklı kırâatleri değerlendirirken daha korumacı davrandığını söyleyebiliriz. Çünkü onlar hiçbir şekilde Peygamber'e bu suçun isnad edilemeyeceğini böyle bir düşüncenin muhal olduğunu ortaya koymaktadır. Farklı mezhep görüşlerine sâhip olmalarına rağmen birçok noktada ortak tavır gösterdiklerini bu âyette de müşahede ettik.

3.3.3. İslâm'da Selam Verene veya Teslim Olana Karşı Davranışın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/94)

İslâm barış ve selâmet dinidir. İster bireyin tek başına olan davranışlarında isterse toplumsal ve sosyal ilişkilerde olsun düzgün hareket etmesi gerektiğini öğütler. İslâm'ın barış, esenlik, huzur toplumu isteği yanında bireyin de bu amaca matuf davranışları geliştirmesi gerekir. Yüce Allah insanlığın huzur ve mutluluğu için Hz. Peygamberin hayatında gelişen olaylara yönelik olarak âyetler indirmekte ve toplumun inşasını gerçekleştirmekte idi. Nazil olan âyetlerden bazılarında bulunan kırâat farklılıkları da bu inşa faaliyetine destek niteliği taşımaktadır. Yüce Allah en-Nisâ sûresinde “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبَيَّنُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا” *“Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, “Sen mümin değilsin” demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyle idiniz, de Allah*

⁹⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/256.

⁹⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/331-332; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4/258.

size lütufta bulundu (Müslüman oldunuz). Onun için iyice araştırın. Çünkü Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır”⁹⁴⁹ buyurmaktadır.

Âyette geçen “مُؤْمِنًا” “السَّلَام” “فَتَقَبَّلْتُمُوهُ” lafızlarında kırâat farklılığı mevcuttur. Âyetteki selam kelimesi “السَّلَام” şeklinde hem de “السَّلْم” şeklinde elifsiz okunmuştur. Bu kelimeyi kırâat imamlarından Âsım, Kisâî, İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca‘fer, Ya‘kûb ve Halef “السَّلَام” şeklinde elif ile okurken, kırâat imamlarından Hamza, Nâfi‘ ve İbn Âmir ise “السَّلْم” şeklinde elifsiz okumuşlardır.⁹⁵⁰

Bu okuyuşlardan “السَّلْم” kırâatine göre mâna “İslâm’a davet edildiğinde size teslim olup boyun eğen kimse” demektir.⁹⁵¹

Diğer okuyuş olan “السَّلَام” kırâatine göre ise bununla iki mâna kastedilmiş olur. Birinci mâna ; “İslâm selamını veren kimse” olarak anlaşılır.⁹⁵² Yani selam kelimesinden kastedilen Müslümanların birbirlerine verdikleri selam ifadesidir. Bu haliyle âyet, “İslâm âdeti üzere size selam vererek Müslümanlığını izhar eden ve selamı imanına delil kılan kimseye siz “sen mümin değilsin, çünkü sen selamı korkundan verdin” diyerek malına göz dikmek suretiyle katletmeyin” mânasına gelmektedir.⁹⁵³ Elbette kişinin bu şekilde selam vermiş olması, kişinin İslâma girdiğini gösteren bir işaret olur. Hz. Peygamber “Ben Müslümanım” diyerek şehadet getiren müşrik birini öldüren kişiye şöyle buyurmuştur. “Sen bir Müslümanı mı öldürdün? Müslüman olmasından sonra mı onu öldürdün?” Bu sebeple Allah, Müslüman olduğunu açığa vuran kişinin imanının sıhhatli olduğuna hükmetti ve bize de kalbindeki başka olsa bile bu gibi kimselere İslâm ahkâmını uygulamamızı emretti.⁹⁵⁴ el-Cessâs, şehadet kelimesini açıktan söyleyen münafıkların durumunun da böyle olduğunu ifade etmektedir. Onlar ne zamanki “لا إله إلا الله محمد رسول الله” derlerse, malları, canları -gerçekten Müslüman olmasalar bile- masum olur.⁹⁵⁵

el-Kurtubî de tefsirinde “Zındık olan kimsenin İslâmı izhar etmesi halinde tövbesi kabul olunur diyenler de bu âyeti delil göstermişlerdir. Onlara göre yüce Allah, İslâmı

⁹⁴⁹ en-Nisâ 4/94.

⁹⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kırâât*, 236; İbn Haleveyh, *el-Hüccce fi’l-kırâ’ati’s-seb’a*, 126; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/175; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 209; Dâni, *et-Teyisîr*, 97; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251.

⁹⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/224; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/338.

⁹⁵² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/224.

⁹⁵³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/226; Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11/189; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/338.

⁹⁵⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/225.

⁹⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/225.

açığa vurduktan sonra zındık olanla olmayan arasında bir fark gözetmemiştir” açıklamasında bulunur. el-Kurtubî, bu şekilde söyleyenlere karşı tutumun nasıl olması gerektiğini şöyle ifade etmektedir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), ne şekilde söylesen bu sözün koruyucu olacağını haber vermiştir. İşte bundan dolayı Usame’ye şöyle demişti: “O halde ne diye onun kalbini açıp bakmadın, O takdirde bu sözü gerçekten (kalbinden iman ile) söyleyip söylemediğini öğrenebilirdin.”⁹⁵⁶ yani o vakit bu sözü söylerken doğru mu söylemiştir, yalan mı söylemiştir görürdün. Buna ise imkân yoktur O halde geriye sadece dilin imanı açığa vurması kalmaktadır. İşte bu, oldukça önemli ve büyük bir fikhî konudur. Zira hükümler, galip zanla ve zahire bağlı olarak verilir. Yoksa kâfi kanaatlere ve gizliliklere muttali olmaya bağlı değildir.” diyerek bu konudaki kanaatini ortaya koymaktadır.⁹⁵⁷

İkinci mânâ: “Sizlerle savaşmayan ve sizden uzak duran kişilere “sen mümin değilsin” diyerek onları öldürmeyin. Çünkü sizlerden elini geri çeken kimse aslında sizinle barış istiyor” anlamına gelmektedir. Ahfeş’in bu konuda şöyle dediği rivayet edilmektedir: “انا سلام” cümlesi “size karışmıyorum, sizden uzağım” demektir. Nitekim selam kelimesi el-Furkan Suresi 63. âyette de aynı mânaya gelmektedir. Âyet “وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا” “*Rahmân’ın kulları, yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüyen kimselerdir. Cahiller onlara laf attıkları zaman, "selâm!" der (geçer)ler.*”⁹⁵⁸ şeklindedir. Bu âyette selam verilmesinden söz edilmiyor, ancak Rahmân’ın has kulları olan kişiler, cahil kimselere “biz size karışmıyoruz sizden beriyiz”⁹⁵⁹ diyorlar.

Aynı âyetteki “مُؤْمِنًا” kelimesine bakıldığında da iki farklı okuyuşun olduğu görülmektedir. Ebû Ca’fer bu kelimeyi ismi meful şeklinde “م” harfini fethalı olarak “مُؤْمِنًا” şeklinde okumuştur. Bu durumda mânâ “sana eman verilmez” şeklinde olur. Diğer İmamlar bu kelimeyi “مُؤْمِنًا” şeklinde ismi fail olarak okumuşlardır. “Sen korktuğun için şahadet getirdin veya bizi islâm selamı ile selamladın, dolayısıyla mümin değilsin...”⁹⁶⁰ mânasına gelir.

⁹⁵⁶ Müslim, *Sahîhü Müslim*, 1/96 (No. 158).

⁹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/339.

⁹⁵⁸ el-Furkân 25/63.

⁹⁵⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/395; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/338.

⁹⁶⁰ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251; Bennâ, *İthâfü fudalâi’l-beşer fi’l-kırâati’l-erbaate aşer*, 245.

Mezkûr âyette yer alan “فَتَبَيَّنُوا” kelimesinde de farklı okuyuş mevcuttur. Bu kelime kırâat imamlarından Hamza, Kisâî⁹⁶¹ ve Halef⁹⁶² tarafından “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde, diğer imamlar ise “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde okumuşlardır. el-Cessâs ve el-Kurtubî “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde de okunduğunu tercih edilen okuyuşun ise “فَتَبَيَّنُوا” olduğunu belirtmektedirler.⁹⁶³ el-Cessâs, tefsirinde bu kelimeyi ve âyeti açıklarken şu ifadeleri kullanmaktadır: “Âyetin zahirinden acele karar vermeyip tedbirli olmayı, selam verenin imansızlığına hükmetmemek gerektiği anlaşılmaktadır. Tabii ki imansızlığına hükmetmemek mümin olduğuna hükmetmek anlamına da gelmemektedir. Bilindiği gibi durumunu bilmediğimiz bir adamın imanı hakkında şüphelendiğimiz de onun mümin ya da kâfir olduğuna hükmetmemiz caiz olmaz, aksine durumunu öğreninceye kadar ihtiyatlı davranıp hemen karar vermememiz gerekir. Aynı şekilde bir haberci, doğru mu yalan mı olduğunu bilmediğimiz bir haberi bize ulaştırdığında o haberi hemen yalanlamamız caiz olmaz. Yalanlamamız, onu doğrulamamız anlamına gelmez. Aynı şekilde mezkûr âyetin icabeti hakkında anlattıklarımızda da bize selam veren ama durumunu bilmediğimiz bir kişinin ne mümin ne de kâfir olduğuna karar verilmemekte aksine durumu netleşinceye kadar bekleyip tedbirli olmak emredilmektedir.” el-Cessâs naklettiği rivayetlerin, bu durumdaki kişinin mümin olduğuna hükmedilmesini gerektirdiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁴

el-Kurtubî ise bu kelimeyi ve âyeti açıklarken şöyle söylemektedir: “Yüce Allah’ın: ‘İyice araştırın’ buyruğu teemmül edin, tetkik edin, inceleyin demektir, şeklindeki kırâat, cemaatin (büyük çoğunluğun.) kırâatidir. Derler ki: Tebeyyünü (iyice araştırmayı.) emreden, iyice sağlaştırmayı (tesebbüt) da emretmiş demektir. Bu fiil hem müteaddi, hem de lâzım (geçişli ve geçişsiz) fiildir. Bu hususta ‘فَتَبَيَّنُوا’ şeklindeki okuyuş daha pekiştirici bir anlam ifade etmektedir. Çünkü insan, tesebbütte bulunmakla birlikte tebeyyünde bulunmayabilir. Zaman edatında şart anlamı vardır. Bundan dolayı şanı yüce Allah’ın ‘iyice araştırın’ buyruğunun başına ‘fe’ harfi gelmiş bulunmaktadır. Şairin şu mısrasında olduğu gibi bu edat, şart edatı olarak da kullanılabilir:

وَإِذَا تُصِيبُكَ خَصَاصَةٌ فَتَجَمَّلْ

Sana bir darlık ve sıkıntı isabet edecek olursa, buna güzel bir şekilde katlan

⁹⁶¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kırâât*, 286; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi’l-kırâ’ati’s-seb’a*, 126; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/173; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kırâât*, 209.

⁹⁶² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251; Bennâ, *İthâfî fudalâi’l-beşer fi’l-kırâati’l-erbaate aşer*, 244,512.

⁹⁶³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/226; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 5/337-338.

⁹⁶⁴ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/226.

Fakat bu edatın şart edatı olarak kullanılmaması şairin şu beytinde olduğu gibi daha güzeldir:

وَالنَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَعَّيْتَهَا ... وَإِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَفْنَعُ

Nefis arzulayıcıdır. Sen ona teşvikte bulunursan

Fakat onu aza döndürecek olursan da kani olur.

Tebeyyun ile tesebbüt, öldürme hususunda, ikâmet halinde olsun, yolculuk halinde olsun vaciptir ve bunda hiçbir görüş ayrılığı yoktur.” diyen müfessir, özellikle sefer halinin söz konusu edilmesinin ise, âyet hakkında nazil olduğu olayın seferde vaki olmuş olmasından kaynaklandığını ifade etmektedir.⁹⁶⁵

Gerek âyette geçen kelimelerin kırâat farklılıklarına gerekse âyetin nüzül sebeplerine⁹⁶⁶ bakıldığında iki şeyle karşı karşıya kalınmaktadır. Birincisi: “Dünya malına göz dikilerek veya tamamen keyfi ve tahmini yorumlara dayanılarak hüküm vermek ve bunun neticesinde bir kişiyi öldürmek, şiddetle yasaklanmaktadır. İster barış istemek, isterse imanını ortaya koymak suretiyle olsun size teslim olan bir kişiye: “Sen mümin değilsin veya sana eman verecek değiliz gibi sözler söyleyip de o kişileri öldürmeyiniz” demektir. “مُؤْمِنًا” kırâati gayba hüküm vermemizi menederken; diğer kırâatte zahirdeki bir durum hakkında bize ışık tutarak, barış isteyen bir kişiye karışmamamızı emretmektedir. Çünkü “وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ” “Barış savaştan daha hayırlıdır”⁹⁶⁷

Görüldüğü üzere “فَتَنَّبِئُوا” “السَّلَامُ” “مُؤْمِنًا” lafızlarındaki kırâat farklılığı âyetin zahiri ve batini yönden daha iyi anlaşılmasını temin etmektedir. Nüzul sebeplerine bakıldığı zaman söz konusu kırâatlerin oynadığı rol daha iyi müşahede edilmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir kişiyi öldüren Üsâme’ye “أَفَلَا شَفَقْتَ عَن قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا” “Sen onun kalbini yarıp baktın mı ki, şehadet sözünü silah korkusundan mı yoksa mümin olduğu için mi söylediğini bilesin?”⁹⁶⁸ sözü çok meşhurdur. Bu söz “tebeyyün, tesebbüt, selam ve mümin” kırâatleriyle muhteşem bir uyum içerisindedir. “مُؤْمِنًا” kırâati ismi fail olarak okunup, imân konusunda kalbin fonksiyonunun vurgulanmış olması, “مُؤْمِنًا” şeklinde okunan ismi meful kırâatinden daha kuvvetli görünmektedir. Çünkü dünyevi ve nefsanî garazlardan beri olarak ve tamamen zahiri delillere dayanarak hüküm vermemizi;

⁹⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/338.

⁹⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/223; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/353-361; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahih-i müslim* (Beyrut: Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, 1972), 2/98-99; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/336-338; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/483-484.

⁹⁶⁷ en-Nisâ 4/128.

⁹⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/223; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/339.

batını âlemden sorumlu olmadığımızı beyan etmektedir. Kaldı ki bir kişi gerçekten korktuğu için Müslümanlardan eman isteyebilir.

Eğer Yahudi ve Hristiyanlardan birisi, “Ben Mü’minim derse”, ekseri fukahaya göre Yahudi ve Hristiyanların Müslümanlığına hükmedilmez; çünkü Müslümanlar bu durumda onların mümin ve Müslüman olduklarına inanırlar ve “biz de Müslümanız derler.”⁹⁶⁹ Hristiyan veya Yahudilerden birisi kelime-i tevhit getirip Allah’tan başka ilah olmadığını söylerse bu sözleri de imanlarına delalet etmez. Bu kelimeyi söylemeleri kendi inançlarına zarar vermediği için rahatlıkla söylerler hatta bazı âlimlere göre kelime-i şehadet getirip Muhammed’in (s.a.v) Allah’ın Rasûlü olduğunu söylemeleri de kifayet etmez. Onlara göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) sadece Araplara gönderilmiş bir rasûldür, bütün insanlığa gönderilmemiştir. Onun için hem şehadet getirecek ve hem de kendi dininin batıl olduğunu ikrar edecek ki Müslümanlığına emin olunsun. Hz. Muhammed (s.a.v.) “Ben lâ ilâhe illallah” deyinceye kadar şirk ehli ile savaşmaya memurum. Ne zaman ki şehadet kelimesini söylerlerse canlarını ve mallarını benden muhafaza etmiş olurlar”⁹⁷⁰ sözü de müşrikler içindir. Müşrikler “biz Müslümanız” demedikleri gibi nübüvvet konusunda da açık bir inkâr içindedirler.⁹⁷¹ Dolayısıyla şahadet getirmeleri Müslüman olmalarına dair bir alamettir.⁹⁷²

Buhârî “سَلَّمَ , سَلَّمَ , سَلَّمَ” kelimelerinin aynı mânaya geldiklerini söylemektedir.⁹⁷³ Mekki b. Ebî Talib ise “elifli kırâat bana daha güzel görünüyor, çünkü kurrânın çoğu elif ile “السَّلَامُ” şeklinde okumuşlardır ve o kırâat, iman cihetiyle daha açıktır”⁹⁷⁴ demek suretiyle tercihini ortaya koymaktadır.

İlk kırâat kitabı olarak bilinen *Kitabü'l-Kırâat*’ın müellifi Ebû Ubeyd el-Kasım b. Es-Sellâm⁹⁷⁵ da elifli kırâati tercih etmiştir. Diğer bir kısım ulema ise “selam” kelimesi inkıyad (boyun eğmek, itaat etmek) ve teslim olmak mânasına geldiği için anlam

⁹⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/225; en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi sahih-i müslim*, 2/99, vd.

⁹⁷⁰ Müslim, *Sahîhü Müslim*, 1/51 (No. 20); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 16/143 (No.15944), 17/83 (No. 16886, 16906).

⁹⁷¹ es-Sâffât 37/35.

⁹⁷² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/225; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/484; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/339.

⁹⁷³ Buhârî, *Sahîhü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Tefsir, Nisâ”, 18 (No. 4591).

⁹⁷⁴ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/395.

⁹⁷⁵ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1317.

ciyetiyle daha açıktır diyerek elifsiz okuyuşu daha kuvvetli görmüşlerdir. Nitekim en-Nahl sûresinin 28. âyetindeki kelime bu mânadadır.⁹⁷⁶

el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin bu âyeti değerlendirirken kırâat farklılıklarına da temas ettikleri, onlardan faydalandıkları ve âyetin daha iyi anlaşılması noktasında fayda sağladığını düşündükleri görülmektedir. Müfessirlerin, âyetin tefsirinde genel olarak aynı düşünceye sahip oldukları göze çarpmaktadır. Fakat zındık konusunda ayrı düşündükleri, el-Cessâs'ın: "Gıyabımızda Müslüman olmadığı halde karşımızdayken Müslümanlığını açığa vuran kimsenin imanını sahih saymamız ve Müslümanlara uygulanan hükümleri ona da uygulamamız gerektiğine yüce Allah hükmetmiştir. Bu da Müslüman olduğunu açıklayan zındığın tövbesinin kabul edilmesi gerektiği hususunda bir delildir. Zira Yüce Allah, Müslümanlığını açıklayan zındıkla başkaları arasında bir ayırım gözetmemiştir. Bu "Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed Onun Rasûlüdür" veya "Ben Müslümanım" diyen bir kimsenin Müslümanlığına hükmedilmesini gerekli kılmaktadır." el-Cessâs buna "وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ" kırâatinin delil olduğunu söyleyerek, bu durumda mânanın, "İslâm'a davet edildiğinde size teslim olup boyun eğen kimse" olacağını dolayısıyla zındığın öldürülemeyeceğini söylemektedir.⁹⁷⁷ Ahkâm tefsirlerine bakıldığında el-Cessâs gibi düşünenlerin çoğunlukta olduğu göze çarpmaktadır.⁹⁷⁸ Fakat bu konuda Mâlikîler diğer mezheplerden ayrılmaktadırlar.⁹⁷⁹ el-Kurtubî'nin ise Müslüman olduğunu açıklayan zındığın öldürülmeyeceğini söyleyen kişilere karşı sergilediği tutum göze çarpmaktadır. O, tefsirinde görebildiğimiz kadarıyla hem bu âyette hem de zındık konusunun geçtiği birçok yerde zındığın öldürülmesi gerektiğini ifade etmektedir. el-Kurtubî kendisinin ve mezhebinin görüşünü destekleme babında şöyle söylemektedir: "İmam Mâlik der ki: Rasûlullah (s.a.v.) dönemindeki münafıklık bizim günümüzdeki zındıklığın aynısıdır. Zındıklık ettiğine dair tanıklık edilecek olursa tövbe etmesi istenmeksizin öldürülür. Aynı zamanda bu Şafiî'nin iki görüşünden birisidir. Yine İmam Mâlik der ki: Rasûlullah'ın (s.a.v.) münafıkları öldürmekten uzak durması, ümmetine hâkimin kendi bilgisine dayanarak hüküm veremeyeceğini beyan içindir. Çünkü münafıkların durumları hakkında başkaları tarafından şahitlik edilmiş değildir."⁹⁸⁰

⁹⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5/338.

⁹⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/224.

⁹⁷⁸ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/484.

⁹⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/546.

⁹⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/199.

el-Kurtubî bu âyetin değerlendirmesinde de zındığın öldürülmeyeceğini söyleyenlerin bu âyeti delil olarak gösterdiğini ifade etmektedir. Bu itibarla müfessirlerimizin âyetin genelinde neredeyse aynı düşündüklerini fakat zındık konusunda ayrı düşükleri sonucuna ulaştığımız söylenebilir.

Sonuç olarak, bu âyette yer alan kırâat farklılıklarının her biri birlikte mütalaa edilmelidir. Bu yapıldığında, kırâat farklılığından dolayı ortaya çıkan mânalar daha iyi anlaşılabilir. Âyet bütüncül olarak ele alındıktan sonra âyetten murâd edilenin, Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, önce durup araştırma yapma, teğenni ile hareket etme, acele etmemeyi, selam verenin veya teslim olanın öldürülmemesi gerektiği, dünya malına göz dikilip hataya düşülmemesinin gerekliliği, kimin niyetini ne olduğunun sadece Allah tarafından bilineceği anlaşılmaktadır.

Bir önceki âyette birlikte bir tutum sergilediğini gördüğümüz el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin bu âyette de genelde aynı noktada birleştiklerini fakat zındık olanın öldürülmesi noktasında ayrı düşüncelere sahip olduklarını müşahede ettik. Zira el-Kurtubî zındık konusunda mezhebinin görüşüne katılarak zındığın öldürülmesi gerektiğini söylemektedir. el-Cessâs ise çoğunluğun görüşüne katılarak zındığın öldürülemeyeceğini bildirmektedir.

3.3.4. Fasık Birinin Getirdiği Habere Karşı Tutumun Nasıl Olması Gerektiği (el-Hucurât, 49/6)

Bazen kırâat farklılıkları âyetin daha iyi anlaşılması noktasında bize yardımcı olmaktadır. Bu meyanda el-Hucurât sûresinde geçen âyette Allah (c.c.): “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا “ *“Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın”*⁹⁸¹ buyurmaktadır.

Âyetin nüzûl sebebine bakıldığında rivayetlerin Velid b. Ukbe etrafında şekillendiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddislerin Haris b. Dırâr el-Hüzâî'den belirttiğine göre Hâris şöyle demiştir: “Rasûlullah'ın huzuruna çıkmıştım. Beni İslâm'a davet etti ve ben de Müslüman oldum. Beni zekât vermeye çağırdı ben de kabul ettim. Ya Rasûlellâh kavmime döneyim de onları İslâm'a ve zekât vermeye davet

⁹⁸¹ el-Hucurât 49/6.

edeyim. Benim davetime kulak verenlerin zekatlarını toplar İbban'ı bana gönderir, topladığım zekâtları ona veririm. Haris zekâtları toplar İbban'a haber⁹⁸² ulaştırır. Fakat Rasûlullah zekâtları toplayacak kişiyi göndermez. İbban gelmeyince, Haris başına bir felaket gelmesinden korkar, kavminin atlılarını toplayıp onlara şöyle der: Gerçekten Rasûlullah (s.a.v.) zekâttan benim topladıklarımı alması için kararlaştırılmış bir vakitte bana bir elçi gönderecekti. Rasûlullah'ın (s.a.v.) elçisi gelmedi. Elçisini olsa olsa bir konuda kızdığı için göndermemiştir. Bu durum üzerine biz Rasûlullah'a (s.a.v.) geldik. Rasûlullah' da (s.a.v.) Velid b. Ukbe'yi yalnız olarak bize gönderir. Velid zekâtları toplamak üzere yola çıktığında korkar ve geri döner. Rasûlullah'a (s.a.v.) Haris benim zekâtı almama müsaade etmedi hatta beni öldürmek istedi der. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Harise karşı bir askeri birlik gönderir. Haris bu askeri birliği arkadaşlarıyla birlikte karşılar ve aralarında şöyle bir konuşma geçer. Nereye gittiklerini sorar. Kendilerine geldiğini öğrenince sebebini öğrenmek ister. Rasûlullah (s.a.v.) size velid b. Ukbe'yi göndermiş ve sen de onun zekâtı almasına müsaade etmemişsin hatta onu öldürmeyi bile düşünmüşsün. Haris hayır Muhammed'i gerçek üzere gönderen Allah'a yemin olsun ki ne ben onu gördüm ne de o bize geldi. Durum Rasûlullah'a (s.a.v.) anlatılmak üzere huzura çıkıldığında Rasûlullah (s.a.v.) Harise zekâtın toplanmasına mâni oldun ve elçiyi de öldürmek istedin.

-Beni hak üzere gönderen Allah'a yemin olsun ki böyle bir şey yapmadım der. Bunun akabinde hemen bu ve sonraki âyet iner.⁹⁸³

Saîd'in Katâde'den aktardığı bir rivayet ise şöyledir: Hz. Peygamber (s.a.v.) Velid b. Ukbe'yi zekâtlarını toplamak üzere Mustalikoğullarına göndermişti. Onlar Veli'di görünce ona doğru yürüdüler, o da onlardan korktu. Bir rivayete göre bu korkmasının sebebi (Cahiliye döneminden kalma) aralarındaki bir husumetten kaynaklanmaktaydı. Velid, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) geri dönerek İslâm'dan irtidat ettiklerini haber verir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Halid b. Velid'e işi iyice tespit edip araştırmasını ve acele etmemesini emrederek Mustalikoğullarına gönderdi. Halid yola koyuldu, sonunda geceleyin onların yurduna vardı. Gözcülerini gönderdi, geri geldiklerinde

⁹⁸² Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

⁹⁸³ Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nuzûl* (Beyrut: y.y., 1411), 391-392; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Lübabü'n-nukul fi esbabî'n-nüzul* (el Mektebetül Asriyye, 2006), 180.

Halid'e Mustalikoğullarının İslâm'a sınıksı sarılı bulduklarını, ezan okuduklarını ve namaz kıldıklarını duyduklarını haber verdiler. Sabah olunca Halid onların yanına vardı ve gözcülerin söylediklerinin doğruluğunu gözleriyle gördü. Allah'ın Peygamberine dönerek ona durumu haber verdi. Bunun üzerine bu âyet-i kerime nazil oldu. Bundan dolayı Yüce Allah'ın Peygamberi: “التَّائِي مِنَ اللَّهِ وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ” “*Teenni Allah'tan, acele ise şeytandandır*” diye buyurdu.⁹⁸⁴

Katâde bunları anlattıktan sonra şu âyeti okudu: “لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ” “*Eğer o, birçok işlerde size uysaydı, sıkıntıya düşerdiniz.*”⁹⁸⁵ Bu âyeti okuduktan sonra şöyle dedi: “Sizin görüşünüz Rasûlullah'ın (s.a.v.) görüşüne göre daha sığ, fikriniz onunkinden daha zayıftır. Bununla birlikte bir adam geldi ve onun fikrini bozdu. Nihayet Allah'ın Kitabı sayesinde doğru kararı verebildi.”

el-Cessâs, tefsirinde Hasan'ın: “Bu âyet her ne kadar bir kişi hakkında inmiş olsa da Allah'a yemin ederim ki bunun hükmü kıyamete kadar geçerli olacaktır. Hiçbir şey bu hükmü nesh etmiş değildir” dediğini aktarmaktadır.

Bu âyet fasiğın getirdiği haberin araştırılmasının vacip olduğunu, onu iyice araştırıp doğruluğunu tahkik etmeden hemen onu kabul edip ona göre amel etmenin yasak olduğunu ifade etmektedir.⁹⁸⁶

Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber (s.a.v.) Mustalikoğullarına karşı savaşmak üzereyken meseleden haberdar olan kabile halkı Hz. Peygamber'e (s.a.v.) gelerek: “Allah'ın ve Resulünün gazabından Allah'a sığınırız” dediler ve bu âyet nazil oldu.⁹⁸⁷

Bu âyette geçen kırâat farklılıklarına gelince “فَتَنَّبِئُوا” kelimesinin farklı okunduğu görülür. Hem bu âyette hem de en-Nisâ sûresi 94. âyette “فَتَنَّبِئُوا” kelimesini, Hamza, Kisâf ve Halef farklı bir mastardan “tesebbüt” “فَتَنَّبِئُوا” şeklinde okumuşlardır.⁹⁸⁸ Diğer taraftan Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım, Ya'kub ve Ca'fer ise “tebeyyün” mastarından “فَتَنَّبِئُوا” şeklinde okumuşlardır.⁹⁸⁹

⁹⁸⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 16/311-312.

⁹⁸⁵ el-Hucurât 49/7

⁹⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 5/278.

⁹⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/286-287.

⁹⁸⁸ Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfan fi vücûhi'l-Kur'an*, thk. Halil İbrahim Üren (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020), 91.

⁹⁸⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, 236; Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-kirâat*, 1/315; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/173-174; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr*, 180; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâat*, 209; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/251; Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbaate aşer*, 244.

“فَتَنَّبَتُوا” kelimesi, insanları hemen karar vermeden teenni ile hareket etme, ihtiyatlı ve temkinli davranma, bir şeyi araştırıp aslını ortaya çıkarmadan hareket etmeme anlamı taşımaktadır.

“فَتَنَّبَتُوا” kelimesinde ise “فَتَنَّبَتُوا” kelimesinin mânası var olmakla birlikte, böyle bir durumla karşılaşıldığında olayın iç yüzünü araştırmayı, iyice tahkik etmeyi ve olayın doğruluğunu tespit ettikten sonra hareket etmeyi kişiye öğütlemektedir.⁹⁹⁰

“فَتَنَّبَتُوا” ve “فَتَنَّبَتُوا” kırâatinin her ikisi de sahih ve mütevatirdir. Bu hususta herhangi bir tereddüt yoktur. Bu kelimeler mushaf hattına uygun olduğu için hem yazı itibariye hem de mâna itibariyle birbirlerini tamamlamaktadırlar. Tıpkı “وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ...”⁹⁹¹ âyetindeki “نُنشِرُهَا”، “نُنشِرُهَا” kelimelerinde olduğu gibi. Bunlar resmi mushafa uygun oldukları için genel kabul görmüşlerdir.⁹⁹²

Her iki kırâate bakıldığında fasığın getirdiği haberin araştırılıp doğruluğu tespit edilmeden kabul edilmesi kesinlikle yasaklanmaktadır. Zira “فَتَنَّبَتُوا” kelimesi, bilmeden başkasına zarar verilmesin diye size gelen haberin araştırılıp aslının tespit edilmesini emretmektedir. Bu da haberin doğruluğu anlaşılmadan, duyulan haber gereğince amel edilmesini yasaklamaktadır. Bu fasığın şahitliğinin asla kabul edilmemesini de gerektirmektedir. Çünkü her şahitlik bir haber vermedir. Şahitliği gibi fasığın getirdiği diğer haberleri de bu hükme tabidir.⁹⁹³

Her ne kadar bu âyet içerisinde kırâat farkı oluşan bir kelime bulunsa da âyetin künhüne vakıf olmak için bazı kelimelerin açıklanması elzemdir. Bunlardan birisi de fasık kelimesidir. Fasık⁹⁹⁴ kelimesi, sözlükte “hurma ve benzeri şeyler için kabuğunu yırtıp çıkmak; belirli bir sınırı aşmak” anlamına gelen fisk veya füsûk kökünden türemiş bir sıfat olarak karşımıza çıkmaktadır. Mesela bir filizin kabuğundan sıyrılıp çıkmasına “فسقت الرطبة عن قشرها” yani “filiz kabuğundan çıktı” denmektedir.⁹⁹⁵ Terim olarak da değişik mezheplere mensup âlimlerce yapılmış farklı tarifleri bulunmakla birlikte “haktan

⁹⁹⁰ Ezherî, *Kitâbu Meâni'l-kırâât*, 1/315; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 126; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 209; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 3/175; Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*, 789; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13/68; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/316.

⁹⁹¹ el-Bakara 2/259.

⁹⁹² Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/171,258,259,316.

⁹⁹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/278.

⁹⁹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Fasık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

⁹⁹⁵ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi'ğaribi'l-Kur'ân*, 636; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 4/360.

sapan, Allah'ın emirlerine itaatten ayrılan âsi mümin veya kâfir” diye tanımlanması mümkündür.⁹⁹⁶ “وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ” *“Andolsun, biz sana apaçık âyetler indirdik. Bunları ancak fasıklar inkâr eder.”*⁹⁹⁷ âyetinde ve buna benzer âyetlerde Yahudiler, Hristiyanlar, müşrikler ve münafıklar muhatap alınırken,⁹⁹⁸ “الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ” *“فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ”* *“Hac (ayları), bilinen aylardır. Kim o aylarda hacca başlarsa, artık ona hacda cinsel ilişki, günaha sapmak, kavga etmek yoktur. Siz ne hayır yaparsanız Allah onu bilir. (Ahiret için) azık toplayın. Kuşkusuz, azığın en hayırlısı takva (Allah'a karşı gelmekten sakınma)dır. Ey akıl sahipleri, bana karşı gelmekten sakının.”*⁹⁹⁹ âyeti vb. âyetlerde de müminlere¹⁰⁰⁰ hitap edilmiştir.

Burada sözlük ve terim mânalarının yanında âyetlerde de açıkça ifade edildiği gibi fisk ve fasık kelimelerine yüklenen mânanın hiç de hoş karşılanmadığı bilakis müminlere yakışmayacak, ancak kâfir ve müşriklerin elbisesi olabilecek bir tür manevi hastalık olduğu görülmektedir.

Nüzûl sebebini aktardıktan sonra âyette var olan kırâat farklılıklarına geçmek istiyoruz. Âyette geçen “فَاسِقٌ” ve “بَيِّنَاتٍ” kelimelerinin nekre olarak gelmesi, bu kelimelerin bütün fasıkları ve onların getireceği bütün haberleri kapsamaktadır. Bununla âdetâ şöyle denmektedir. “Size hangi fasık hangi haberi getirirse getirsin, o hususta bekleyin; sislerin dağılıp gerçeğin ortaya çıkması için çalışın. Fasığın sözüne itibar edip güvenmeyin!” Fasıklık cins ve özelliklerinden uzak duramayan biri, onun bir örneği ve çeşidi olan yalandan da uzak duramaz.¹⁰⁰¹

“فَتَبَيَّنُوا” ve “فَتَنَبَّأُوا” kırâatlerinin her ikisinde de teenni ile hareket etmek mevcuttur. Fakat “tebeyyün” mastarında daha fazla bir kapsayıcılık olduğu muhakkaktır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadiste *“Bir işin araştırılıp tahkik edilmesi ve bu şekilde gereğinin yapılması Allah'tan; aceleye getirip araştırmadan hızlıca karar verip ona göre hareket edilmesi ise şeytandandır”*¹⁰⁰² buyurmuş ve bu lafzın umumi ve çoğunluğun kırâati olması dolayısıyla da Ubeyd, Ebû Hatim ve Mekkî b. Ebi Talib, “فَتَنَبَّأُوا” kırâatini

⁹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 10/308.

⁹⁹⁷ el-Bakara 2/99.

⁹⁹⁸ Ayrıca bk. Âli İmrân 3/110; el-Mâide 5/47, 59; et-Tevbe 9/67.

⁹⁹⁹ el-Bakara 2/197.

¹⁰⁰⁰ Ayrıca bk. el-Bakara 2/282; en-Nûr 24/4.

¹⁰⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*, 4/360.

¹⁰⁰² Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 20/299 (No. 20295); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 22/288; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 5/147.

tercih etmişlerdir. Bununla birlikte Abdurrahman Sülemî, Hasan el-Basrî, Şeybe, A‘rec, Katâde ve İbn Cübeyr de bu kırâati tercih etmiştir. İbn Mes‘ûd, İbn Vessâb, Talha ve A‘meş ise “فتتبتوا” şeklinde okumuşlardır.¹⁰⁰³

Taberî her iki kırâatin de maruf ve mâna yönünden birbirlerine çok yakın olmaları hasebiyle okuyucu hangisiyle okursa okusun, okuyuşunda isabet etmiş olur demektedir.¹⁰⁰⁴ Haberin doğruluğunu tahkik edilmesi belirli bir zamana ihtiyaç duyulacağı için, birinci kırâatteki acele etme ve hemen harekete koyulmak gibi faydalar ikinci kırâatte de bulunmaktadır. “فتتبتوا” kırâatinden maksat, âyetin mânasının derinlemesine tefekkür edilmesidir. Çünkü âyetin ihtiva ettiği mânayı zenginleştirmektedir. Bu vesileyle muhatap iki kırâat karşısında meseleyi daha detaylı düşünmek durumunda kalmaktadır. Bu itibarla birinci kırâat hemen hareket edilmemesi, temkinli davranılmasını temin ederken, ikinci kırâat konunun daha detaylı tafsilatlı olarak tahkik edilmesini emretmektedir.

Âyetin nüzulüne sebep olan ve bu olayda adı zikredilen sahâbe Velid b. Ukbe için Razi, “fasık” lafzının izafe edilmesini doğru bulmamaktadır. Çünkü Velid vehme kapıldı ve zan ile hareket ederek hata etti. Hata edenlerin de fasık ismiyle isimlendirilmesi doğru olmayacaktır. Zira fasık çoğu kez iman halkasından çıkan kimseler hakkında kullanılmaktadır.¹⁰⁰⁵ Velid’in bu konudaki tutumundan dolayı yalan söylemeyi kastetmediği, lakin kabile halkının Velid’e izzet ve ikram etmek için toplandıkları sırada, kendisinin öldürüleceğini zannettiği de söylenmektedir.¹⁰⁰⁶ İbn Atiyye de onu günahkâr olduğunu aktarmaktadır.¹⁰⁰⁷

Bazı tefsirlerde “Yoldan çıkmış” diye çevirisi yapılan fâsık, “dinin emirlerine uymayan” demek olup yalan haber taşıyan kimse de bu kavrama dâhil olmaktadır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ashabı genel olarak doğru, dürüst, takvâ sahibi insanlar olarak kabul edilmişlerdir. Buna göre âyette geçen fâsık kelimesi, Velîd’in değil, ona yalan haberi taşıyan meçhul kişinin niteliğidir. Âyetten çıkan genel hüküm, durumu bilinmeyen veya yalancı, gûnahtan çekinmez olarak tanınan kimselerin verdikleri haberlere ve bilgilere güvenilmemesi, bunlara göre hüküm verilmemesi, harekete geçilmemesidir.¹⁰⁰⁸

¹⁰⁰³ Mekki b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/394-395.

¹⁰⁰⁴ Taberî, *Câmi‘u l-beyân*, 22/286.

¹⁰⁰⁵ Râzi, *Meftâihu l-ğayb*, 28/98.

¹⁰⁰⁶ Nîsâbûrî, *Ğarâibu l-Kur‘ân ve reğâibu l-furkân*, 6/160.

¹⁰⁰⁷ İbn Atiyye, *el-Muharrerü l-vecîz fi tefsîri l-kitabi l-azîz*, 5/147.

¹⁰⁰⁸ *Kur‘an Yolu*, 5/90.

“نَبِيًّا”, büyük fayda temin eden, kendisiyle ilim veya zannı galip hâsıl olan habere denmektedir. Kendisinde bu üç şart bulunmayan haberlere “نَبِيًّا” denmez. Allah’ın ve Peygamberin verdikleri haberlere “نَبِيًّا” denilir. Ancak “نَبِيًّا” diye vasıflanan haberler, yalandan uzaktırlar. “Tevatür” derecesindeki haberler de bu çeşittir.¹⁰⁰⁹ Hz. Peygamber (s.a.v.) ve beraberindeki müminler kimsenin kendilerine yalan haber vermeye cesaret edemeyecekleri yüksek bir konumda olduklarından ve Velid b. Ukbe’den sadır olduğu gibi yanlış davranışlar ancak nadiren vuku bulduğundan âyette şek harfiyle “أَنْ جَاءَكُمْ” “şayet getirirse” denilmiştir. Yine burada işaret edildiği üzere müminler bu şekilde duydukları haberi iyice araştırmak gibi bir sıfat üzere olmalıydılar ki hiçbir fasık kendilerine yalan bir sözle hitap etmeyi aklından bile geçirmesin.¹⁰¹⁰

İmam Şafî hem kırâat hem de mâna yönünden sıkı bir ilişkisi olduğu için, bu âyetin en-Nisâ 94.âyeti ile beraber değerlendirilmesini uygun görmektedir.¹⁰¹¹

Görüldüğü gibi her iki kırâat haberin tahkik edilmeden kabul edilmesini ve gereğinin hemen yapılmasına yönelik hüküm verilmesini engellemektedir. Bu yasak, aynı şekilde fasığın şahadetine de engel olmaktadır. Şahadetin de bir haber gibi telakki edilmesi gerekmektedir. Yine fasıkların fıkıh konusunda ve Peygambere dair bir haber vermeleri de kabul edilmemiştir bununla birlikte muamelata dair (alışveriş, hediyeleşme, ezan) hususlarda fasığın haberinin kabul edilebileceği fakat şahadetler, hadlerin yerine getirilmesi, dini hükümlerini ispatı gibi konularda fasığın haberinin kabulünü âyet yasaklamaktadır. Âyetin muhtevasında aynı zamanda haberi vahidin ilim gerektirmediğinin işareti de vardır. Eğer ilim gerektirseydi tespiti ihtiyaç kalmazdı.¹⁰¹² Şafîlilere göre fasığın şahadeti kabul edilmez, fakat haber, delildir. Haberin araştırılıp temkinli davranılmasının nedeni, haberi verenin fâsık olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁰¹³ Eş’arî usûlcülerin “Adil vahid haber, kendisiyle amel etmeyi gerektirir. Çünkü Allah (c.c.) fasığın haberinin araştırılmasını emrediyor. Eğer biz adil haberi de araştırsak fâsık olan ile adil olanı eşitlemiş oluruz” demektedirler.¹⁰¹⁴

¹⁰⁰⁹ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 788-789.

¹⁰¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 4/360.

¹⁰¹¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'ş-Şafîi* (Kahire: y.y., ts.), 336.

¹⁰¹² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/279.

¹⁰¹³ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/260.

¹⁰¹⁴ Nîsâbûrî, *Ġarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, 6/160.

İmam Mâtürîdî ise bu meselenin müfessirlerin dedikleri gibi olmadığını dolayısıyla burada Velîd b. Ukbe'nin getirdiği haberin doğruluğunu araştırmak söz konusu olmadığını söyler. Çünkü âyet, o adamın getirdiği haberden sonra nâzil olmuştur. Bu beyan ise bundan sonra yoldan çıkmış birinin (fasığın) herhangi bir konuda getireceği haberin doğruluğunu araştırmayı emretmektedir. Dolayısıyla bu âyet öncelikle, bir fasığın getireceği habere dair hükmü açıklamaktadır. En doğrusunu Allah bilir. Sonra o adamın münafık olması da muhtemeldir, Allah ise münafığın getireceği haberin doğruluğunu araştırmayı emretmemekte, bu konuda bir hüküm koymamaktadır. Çünkü nifak, insanın içinde olur, dışarıdan anlaşılmaz. Fâsık birinin ise durumu açıktır, dolayısıyla Allah onun getireceği haberin doğruluğunu araştırmamızı emretmektedir. Bu da âyet-i kerimenin Velîd b. Ukbe hakkında gelmediğini gösterir. Çünkü münafıklardan başka bir kimsenin, burada söylendiği gibi Müslümanları kışkırtması mümkün değildir. Bu itibarla müfessirlerin söylediklerinde vehim söz konusudur, demektedir.¹⁰¹⁵

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerde fasık birinin getirdiği haber ile amel edilmesinin caiz olmayacağı anlaşılmaktadır. Fakat haber-i vahîd¹⁰¹⁶ ile amel edilmesi ihtilaflı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰¹⁷ el-Kurtubî, “bu âyet-i kerimede adaletli olması halinde bir kişinin haberinin (haberi vahidin) kabul olunacağına delil vardır”¹⁰¹⁸ demektedir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, âyetten elde edilen bilgiler ışığında “Müslümanların hepsi adildir, dolayısıyla getirmiş oldukları haberin araştırılmasına gerek yoktur” düşüncesi yanlıştır.¹⁰¹⁹ el-Cessâs'ın bu konuda işaret ettiği gibi bazı kimselerin bu âyeti, adaletli kimsenin getirdiği haberi vahidin kabul edilebileceğini delil göstermeleri yanlış bir durumdur. Sadece fasığın getirdiği haberin araştırılmasını emrettiğine göre adaletli kimsenin getirdiği haberin araştırılmasının caiz olmayacağını söylemek yanlış olacaktır. Çünkü bir şeyden özel olarak bahsedilmesi onun

¹⁰¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 9/327, Ayrıca bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 14/78.

¹⁰¹⁶ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); Yusuf Şevki Yavuz, “Haber-i Vâhid (Kelâm)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996); H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

¹⁰¹⁷ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), 177, vd.

¹⁰¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/312.

¹⁰¹⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9/513.

dışındaki şeylerin hükmünün farklı olacağına delalet etmez.¹⁰²⁰ Bu itibarla müfessirlerimizin bu konuda da ayrı düşüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Âyette yer alan kırâat farklılıklarının âyeti tefsir etmede ve müfessirlerin buradan hareketle hüküm koyma noktasında farklı kırâatlerden faydalandığı görülmektedir. Bununla birlikte mezkûr âyetin inmesine sebep olan olay veya olayların âyeti anlama noktasında bize yardımcı olduğu muhakkaktır. Birinci âyetten başlayarak yedinci âyete kadar muazzam bir ahenk, uyum ve insicam olduğu da ayrıca göze çarpmaktadır. Fasıkların durumu sadece bu âyette değil, Kur'ân'ın bütünlüğüne bakıldığında hem bireysel hem de içinde barındırdığı kötülükler bakımından manevi bir hastalık huy ve davranış bozukluğu olduğu anlaşılmaktadır. Bu ve benzeri âyetlerde âyetin öncelikle Kur'ân'daki diğer âyetlerle nasıl tefsir edildiğini müşahede etmekteyiz. Aynı şekilde Abdullah b. Mes'ûd ve diğerlerinin “فَتَنَّبَتُوا” kırâati yerine “فَتَنَّبَتُوا” kırâatini tercih etmesini âyetin daha iyi anlaşılması noktasında bize yardımcı olduğunu görmekteyiz. Olayın vuku bulduğu andan itibaren on dört asırdır bu işin ehemmiyetine binaen yalan haber getiren kimseye “fâsık” damgasının vurulması bu gibi olaylarda her gelenin cesaret etmesine mâni olmuştur. Âyette yer alan diğer bir incelik de haberi alan kişi araştırmadan amel ederse cahil sayılacaktır. Çünkü “فَتَنَّبَتُوا” kırâati prensip olarak acele edilmeden temkinli davranılmasını ve teenni ile hareket edilmesini gerektirmektedir. Zahirde haberin doğruluğu kesin olsa bile, durum yine aynıdır. “فَتَنَّبَتُوا” kırâati “فَتَنَّبَتُوا” kırâatini te'kid eder mahiyette olduğu için âyetin mâna ve ehemmiyetini bir kat daha artırmaktadır. Çünkü tahkik etme, araştırma, ispat etme zarureti nüzul sebeplerinden de anlaşılmaktadır. Bu ve benzer âyetler beraber düşünüldüğünde Müslümanların kolay kolay aldatılan olmayacağı ortaya çıkmaktadır.

Âyette geçen kırâat farklılıklarını nüzûl sebeplerini de dikkate alarak beraber mütalaa ettiğimiz bu başlık altında el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin fasık birinin getireceği haberin kabul edilemeyeceğinde hem fikir oldukları görülmektedir. Fakat bu âyeti tefsir eden müfessirlerimiz adil birinin getireceği haberin araştırılması noktasında ayrı düşüklerini söyleyebiliriz. Bu âyetin değerlendirmesinde el-Cessâs'ın daha isabetli görüşte olduğu kanaatindeyiz.

¹⁰²⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/279.

3.3.5. Hayız Dönemi ve Sonrasında Kadınlarla Olan Münasebet (el-Bakara, 2/222)

Kırâat farklılıkları bazen de iki farklı hüküm ifade ederken bunların ikisi de doğru olabilir. Allah (c.c.) el-Bakara sûresinde kadınların özel durumlarında nasıl hareket edeceğini bunula birlikte eşlerin ve toplumun bakış açısını düzenlemektedir. Kur’ân’da bu “وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ” bu “Sana hayız soruyorlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Hayız halindeki kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri vakit, Allah’ın emrettiği şekilde onlara yaklaşın. Şüphesiz Allah çokça tövbe edenleri sever, çokça temizlenenleri sever”¹⁰²¹ şeklinde geçmektedir.

Âyet hayızlı kadınların durumunu ele alarak hayız durumunda onların nasıl davranacaklarını ve onlara karşı da nasıl davranılacağını açıklamaktadır. Hayız “الْمَحِيضُ” kelimesi sözlükte “حيض” kelimesinden isim ve mastar olarak “suyun akıp taşması, kanın akması”¹⁰²² gibi mânalara gelirken, bir fıkıh terimi olarak ise “ergenlik çağına giren sağlıklı kadının rahminden düzenli aralıklarla akan kanı” ifade etmektedir.¹⁰²³

Âyetin devamında yer alan ve “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın” bölümü içinde geçen “يَطْهُرْنَ” kelimesi ise bu âyette asıl odak nokta olarak karşımıza çıkmaktadır. Âyette geçen “طهر” kelimesi “temizlenmek, arınmak” mânasında kullanılırken terim olarak da “maddî kiri veya manevî kiri gidermek” anlamlarına gelmektedir.¹⁰²⁴ İsim olarak “temizlik” demektir. “يَطْهُرْنَ” kelimesi özellikle “hayızdan temizlenme”¹⁰²⁵ anlamında kullanılmaktadır.¹⁰²⁶

¹⁰²¹ el-Bakara 2/222.

¹⁰²² Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 3/267; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 5/103; Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 3/157; Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sîhâhu'l-arabiyye*, 3/1073; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 259; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/132; *el-Mu'cemü'l-vasit*, 1/212.

¹⁰²³ Yunus Vehbi Yavuz, “Hayız”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

¹⁰²⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 4/18; Ebû Amr İshâk b. Merrâr Ebû Amr eş-Şeybânî, *el-Cîm* (Kahire: el-Heyetu'l-Âmme, 1394), 2/216; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 2/761; Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 6/101; Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 3/431; Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sîhâhu'l-arabiyye*, 2/727; İbn Fâris, *Mucmelu'l-Luğa*, 588; Ebû el-Hasan Alî b. İsmail b. Sîde el-Mursî İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 4/245; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 525; Zemahşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, 1/616; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/504.

¹⁰²⁵ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamusü'l-muhit*. (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986), 432; *el-Mu'cemü'l-vasit*, 2/568.

¹⁰²⁶ Salim Ögüt, “Tahâret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

Bu âyette geçen ve ahkâm konusunda farklılık arz eden bir kısım ayrılıklar meydana gelmiştir. Âyette geçen kırâat farklılıklarına bakıldığında, hayız sonrası durum ile ilgili (يَطْهَرُونَ) kelimesinde kırâat farklılığı olduğu görülmektedir. Bu kelimeyi bazı kırâat imamları şeddeli okurken, bazıları ise tahfifle okumuşlardır. Kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Âsım'dan rivayetle Ebû Bekir Şu'be¹⁰²⁷ ve Halef¹⁰²⁸ (ط) ve (ها) harflerini fetha hareke ile (يَطْهَرُونَ) şeklinde şeddeli olarak okumuşlardır.¹⁰²⁹ Diğer kırâat imamlarının tamamı; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım rivayetiyle Hafs,¹⁰³⁰ Ya'kub ve Ca'fer¹⁰³¹ ise (يَطْهَرُونَ) şeklinde tahfifle yani (ط) harfini cezm ile ve (ها) harfini ise ötre hareke ile şeddesiz olarak okumuşlardır. Kırâatlerin hüccetlerine bakıldığında şeddeli okuyuş (يَطْهَرُونَ), hayızdan sonra kastedilen temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın sözü mutlak mânada, guslettikten sonra ilişkiye girebilmeyi ifade etmektedir. Şeddesiz olarak (يَطْهَرُونَ) okunduğunda ise hayız kanının kesilmesinin yeterli olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³² Bu farklı iki okuyuş müçtehitler arasında da yorum farkına sebebiyet vermiştir.

Bu iki kırâatin haricinde ayrıca Abdullah b. Mes'ûd'un ve Übey b. Ka'b'ın mushafında (يَتَطَهَّرُونَ) şeklinde yazılmıştır.¹⁰³³ Ayrıca Enes b. Mâlik'in mushafında da (يَتَطَهَّرُونَ) şeklinde yazıldığını el-Kurtubî ifade etmektedir.¹⁰³⁴

Şeddeli okunan (يَطْهَرُونَ) kırâatinde, fiil (تفعّلن) kalıbında geldiği için bu kırâate göre kadının hayızdan temizlenmesinde gusül abdesti alması fiilin gerçekleşmesi için şart olur. Şeddeli okuyuşta ortaya çıkan lafızdaki ziyadelik mânada ziyadeliğe delalet etmektedir. Dolayısıyla şeddeli kırâatte hayızın bitmesi ve gusül gerekli olur.¹⁰³⁵

Şeddesiz okunan (يَطْهَرُونَ) kırâatinde ise kadına yaklaşmama süresi hayız bitinceye kadardır. Kanın kesilmesi ile beraber cinsel ilişki yasağı kalkmış olur. Dolayısıyla kan

¹⁰²⁷ Dâni, *et-Teyisr*, 61; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 135; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 50.

¹⁰²⁸ Paluvî, *Zübdetü'l-irfan fi vücuhil-Kur'ân*, 55; Bâzemül, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 2/482.

¹⁰²⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

¹⁰³⁰ Dâni, *et-Teyisr*, 61; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'*, 50; İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 135; Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaate aşer*, 203.

¹⁰³¹ Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaate aşer*, 203; Bâzemül, *el-Kırâât ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*, 482; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/227.

¹⁰³² İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 135.

¹⁰³³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/60; Bennâ, *İthâfû fudalâi'l-beşer fi'l-kırââti'l-erbaate aşer*, 203.

¹⁰³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/60.

¹⁰³⁵ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâât*, 135.

kesildikten sonra gusül abdesti almadan cinsel ilişki caiz olur.¹⁰³⁶ Kadının temizlendiğini ifade etmek için (طهرت المرأة وتطهرت), kadın hayızdan temizlendi ve temiz oldu ifadesi kullanılır.¹⁰³⁷

Hayız durumunda nasıl davranılacağına ilişkin olarak Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin rivayet ettikleri bir hadiste şöyle buyrulmaktadır:

عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا لَا يَجْلِسُونَ مَعَ الْحَائِضِ فِي بَيْتٍ، وَلَا يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ، قَالَ: فَذَكَرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ ” وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ، قُلْ هُوَ أَذَى، فَأَعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ” فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ، إِلَّا الْجَمَاعَ»

“Enes'ten şöyle rivayet edilmiştir ki: Yahudiler, kadınları hayızlı oldukları zaman, onlarla beraber yemezler, içmezler ve evlerinde birlikte oturmazlardı. Hz. Peygamber'in ashabı bu durumu sorunca Allah Teâlâ “Sana hayızdan sorarlar. De ki: “O bir ezadır (rahatsızlıktır). Hayızlı kadınlardan uzak durun” âyetini indirdi. Daha sonra Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Hayızlı kadınlarınızla “cimâ” (diğer bir lafız da nikâh) hariç her şeyi yapınız.”¹⁰³⁸

Hristiyanlara gelince, onlar da Yahudilerin aksine hayızlı kadınlarıyla cinsel ilişkiye girerlerdi.¹⁰³⁹ Muharref olan İncil'de bu durum ile ilgili olarak: “On iki yıldır kanaması olan bir kadın da oradaydı. Varını yoğunu hekimlere harcamıştı; ama hiçbiri onu iyileştirememişti. İsa'nın arkasından yetişip giysisinin eteğine dokundu ve o anda kanaması kesildi. İsa, “Bana kim dokundu?” dedi. Herkes inkâr ederken Petrus, “Efendimiz, kalabalık seni çepeçevre sarmış sıkıştırıyor” dedi. Ama İsa, “Birisi bana dokundu” dedi. “İçimden bir gücün akıp gittiğini hissettim”¹⁰⁴⁰ şeklinde geçerken Muharref olan Tevrat'ta ise bu durum: “Âdet gördüğü için kan kaybeden kadın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Âdet gördüğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim kadının yatağına dokunursa, giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kim kadının üzerine oturduğu herhangi bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılacaktır. Kadının yatağındaki ya da oturduğu şeyin üzerindeki

¹⁰³⁶ Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, 2/321-326.

¹⁰³⁷ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 135.

¹⁰³⁸ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Tahâret”, 165 (No. 644); Müslim, *Sahîhü Müslim*, 1/246 (No. 302); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 104 (No. 258); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/418 (No. 1517); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/21; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/81.

¹⁰³⁹ Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 1/185.

¹⁰⁴⁰ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*, 1294, (İncil, Luka, 8/43-46); <https://www.bible.com/tr/bible/170/LUK.8.TCL02>.

herhangi bir eşyaya dokunan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır. Âdet gören kadının kirliliği onunla yatan adama da bulaşır. Adam yedi gün kirli kalır ve yattığı her yatak kirli sayılır. Eğer bir kadının âdet günleri dışında uzun süreli bir kanaması varsa, ya da kanaması âdet günlerinden sonra da devam ediyorsa, kanaması olduğu sürece âdet günlerinde olduğu gibi kirli sayılır. Kanaması olduğu sürece, âdet günlerinde olduğu gibi, yattığı her yatak ve üzerine oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim bunlara dokunursa kirli sayılacak. Giysilerini yıkayacak, yıkanacak, akşama kadar kirli kalacaktır. Ama kanama durursa, kadın yedi gün bekleyecek, sonra temiz sayılacaktır. Sekizinci gün iki kumru ya da iki güvercin alıp ‘Buluşma Çadırının’ giriş bölümüne getirecek ve bunları kâhine verecek. Kâhin birini günah sunusu, ötekini yakmalık sunu olarak sunacak. Böylece kadını kanamasından doğan kirlilikten Rabb’in huzurunda arıtacak”¹⁰⁴¹ şeklinde geçmektedir.

Bugün aynı uygulamanın farklı şekillerde dünyada “kalaş” diye bilinen halk içerisinde görmekteyiz. Onların uygulamasında adet gören kız ve kadınlar kendi “safliklarını” yeniden kazanana kadar “başaleni” denen köy içindeki binalarda kalırlar.¹⁰⁴²

Müslümanlar ise Yahudi ve Hristiyanların bu iki tutumundan menedilerek ve mutedil yani orta yolu tutmaları istenmiştir. Hayızlı kadınla cinsel ilişkiye girilmeyecekti fakat onlar tecrit de edilmeyecekti.

Ay halindeki kadınla kocasının elbisesi üzerinden sevişebileceğine dair sünnetten delil olarak rivayet edilen olaylardan birinde, Hz. Ömer’e erkeğin, ay halindeki eşi ile cinsi münasebetin nasıl olacağına ilişkin soru sorulması üzerine O, şöyle cevap vermiştir: Ben bunu Rasûlullah’a (s.a.v.) sordum ve bana şöyle cevap verdi:

“لك منها ما فوق الإزار وليس لك منها ما تحته”

“İzarin üstünden hakkındır. Ama izarin altından hakkın değildir.”¹⁰⁴³

Yine hayızlı kadından faydalanmanın sınırı için eşinden bu durumda nasıl faydalanılacağına sorulması üzerine Hz. Peygamber:

“إِذَا كَانَ عَلَيْهَا إِزَارٌ إِلَى أَنْصَافِ الْفَجْدَيْنِ أَوْ الرُّكْبَتَيْنِ تَحْتَجِرُ بِهِ”

¹⁰⁴¹ Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil, 140-141, (Levililer, 14/19-30); <https://www.bible.com/tr/bible/170/LEV.15.TCL02>.

¹⁰⁴² Akbar S. Ahmed, *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia* (Oxford University Press, 1997), 23-28.

¹⁰⁴³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/22.

“Uyluklarının ortasına kadar elbisesi olduğu halde”¹⁰⁴⁴ eşler ile oynamağın helâl olacağı bildirilmiştir.

Başka bir hadiste ise şöyle denilmektedir:

عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: كُنْتُ أَعْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، كِلَانَا جُنُبٌ، وَكَانَ يَأْمُرُنِي
“فَأَتَزُرُّ، فَيُبَايِعُنِي وَأَنَا حَائِضٌ، وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ وَهُوَ مُعْتَكِفٌ، فَأَعْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ

“Hz. Aişe’den (r.a.) rivayet edilmiştir ki: Nebî (s.a.v.) ile bir kabın suyundan gusül abdesti alıyorduk (hayızlı iken). Peştamal (izar) bağlamamı emreder ve benden faydalanırdı.”¹⁰⁴⁵ Burada yer alan “(izar veya peştamal üzerinden) benden faydalanırdı” sözünden kasıt cinsel ilişki yani cimâ değildir. Fakat öpme, sarılma vb. durum söz konusudur.¹⁰⁴⁶ Zikredilen her iki hadiste de tahsis olması bunu açıkça ortaya koymaktadır. Buna göre de hayızlı durumda faydalanmanın caiz olduğu yerler, göbeğin üstü ve dizin alt kısmıdır ki bu konuda âlimler ittifak halindedir.¹⁰⁴⁷ İşin en ihtiyatlı olanı da bu olmaktadır.

Konuya açıklık getirdiği düşünülen diğer hadislerden bazısı ise şu şekildedir:

“أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا أَرَادَ مِنْ الْحَائِضِ شَيْئًا أَلْفَى عَلَى فَرْجِهَا تَوْبًا”

“Nebî (s.a.v.) hayız halindeki hanımlarından faydalanmak istediği vakit, hanımının edep yerini örterdi.”¹⁰⁴⁸

“عن مسروق قال: قلت لعائشة: ما يحرم على الرجل من امرأته إذا كانت حائضًا؟ قالت: فرجها”

“Mesrûk b. Ecda’nın, Hz. Aişe’den (r.a.) “Kocası hayızlı hanımından ne kadar faydalanabilir (hayızlı kadının neresi haram olur?)” diye soru sorulduğu; Hz. Aişe’nin de avret mahalli (ferc) hariç her tarafından faydalanabilir” şeklinde cevap verdiği rivayet edilmektedir.¹⁰⁴⁹ Bu iki hadiste tahsis olmadığı görülmektedir. Önceki hadiste avret mahallinde bir hail olmak üzere her taraftan faydalanmak söz konusu iken, ikinci hadiste ise bizatihi avret mahalli istisna edilmektedir. Çünkü bu durumda avret mahallinden yararlanma haram olmaktadır. Bundan da avret mahalli hariç, her yerden faydalanma

¹⁰⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 108 (No. 267-268).

¹⁰⁴⁵ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Hayz”, 6, (No. 299-304); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, “Tahâret”, 922.

¹⁰⁴⁶ Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 3/265; Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylu'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413), 1/43.

¹⁰⁴⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/483.

¹⁰⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 108 (No. 267-268); Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 3/269.

¹⁰⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Tahâret”, 84, (No.212-213); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/378; Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/134; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)*, 6/40; Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 3/269; Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 2/417 (No. 1515).

caizdir denilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken husus, ferç hariç her yerden faydalanma kişiyi cinsel ilişkiye sürükleyebileceğinden ihtiyatlı davranıp, göbeğin üstü ve diz kapağının altından faydalanmanın daha isabetli olacağı görüşü ağır basmaktadır. Hz. Ömer'den (r.a.) rivayet edilen hadisin bu konuda daha kuvvetli olduğu söylenebilir.¹⁰⁵⁰ Nitekim bu konuda ilim ehlinin ortak kanaati ihtiyatlı davranıp kişiyi tehlikeye sürükleyecek, seddi zeraî dediğimiz, kişiyi harama götürecek davranışlardan uzak durması gerekmektedir.

Bu konuda her iki müfessirimizin de aynı paralelde düşündüğü ve ihtiyatlı davranıp hadislerden tahsis tarafını yani diz kapağı ile göbek arasının haramlığı ve dışının helal olacağı görüşünü benimsedikleri anlaşılmaktadır. Bu konuda Hanefî ve Mâlikîler aynı şekilde amel ederken Şafîîler ise sadece edep yerini istisna eden hadisle amel etmişlerdir.

Hayzın Müddetine gelince:

Hanefilere göre hayzın en az müddeti üç gün, en çoğu ise on gündür.¹⁰⁵¹ Şafîîlere göre ise hayzın en az müddeti bir gün (24 saat), en çoğu ise on beş gündür.¹⁰⁵² Mâlikîler ise bu konuda hayız için bir gün tayin edilemeyeceğini, bu işin kadının âdeti ve bünyesine bağlı olarak değişebileceğini dolayısıyla hayız, kişilere göre farklılık arz edebilir demektedirler.¹⁰⁵³

Cinsel ilişkiye engel teşkil eden kadının hayız olmasıdır. Bu engel ortadan kalkınca kadına yaklaşmak caiz olur. Hayzın sona ermesi ve kadına yaklaşmanın serbest olabilmesi âyette geçen “يطهرن” fiilinin kırâatine ve ona göre mânalandırılmasına bağlıdır. Mezhepler arasındaki ihtilafın temelinde de burada yer alan kırâat farkı yer almaktadır. Kırâatin farklı olması, tabiatıyla ahkâmın da farklı olmasına sebebiyet vermektedir. Kırâat farklarının kaynağında ise sahih bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşması vardır. Ümmetine kolaylık olsun diye Allah (c.c.) tarafından inzâl edilen kırâat çeşitleri, ancak Hz. Peygamber'den sahih bir senedle nakledilmişse muteberdir. Bu

¹⁰⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/22.

¹⁰⁵¹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmeşkî İbn Abidin, *Hâşiyetu reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar*: *Şerh-i tenviri'l-ebzar* (Kahire: Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1386), 1/283.

¹⁰⁵² Şafîî, *el-Ümm*, 1/82; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdi, *el-Havi'l-kebir hüve şerhu muhtasari'l-müzeni* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/405.

¹⁰⁵³ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene*, 1/151.

itibarla kırâat farkları, hükümlerde olduğu gibi içtihadî bir alan değildir. Bu durumda âyetten, kırâat farklılıklarından dolayı iki farklı hüküm ortaya çıkmaktadır:

- 1- Nafi, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Hafs'ın okumuş olduğu “يَطْهُرَنَّ” şeklindeki tahfifli kırâate göre¹⁰⁵⁴ okunduğunda ortaya çıkan mânâ, “temizleninceye kadar kadınlara yaklaşmayın (hayız kanı kesilinceye kadar)” demek olur ki burada asıl olan kanın kesilmesi olmaktadır. Hanefîler, tahfifli kırâati esas aldıkları için onların içtihadı diğerlerinden farklı olmuştur. Hanefîlere göre kanın kesilmesi hayız günlerinin çoğuna yani on günü doldurmuş olarak kesilirse, yıkanmadan (gusletmeden, banyo yapmadan) kişinin karısına yaklaşması veya başka bir tabirle eşlerin cinsel ilişkiye girmesi caiz olur. Bu durumda banyo yapmanın şart olmadığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan eğer hayız kanı, on günden daha az bir sürede kesilecek olursa, bu durumda da kadının ya yıkanması ya da kanın kesilmesinden sonra üzerinden bir namaz vaktinin geçmesi gerekmektedir. On günden az olan sürede kanın kesilmesiyle beraber banyo yapmadan veya bir namaz vakti üzerinden geçmeden cinsel ilişkiye girmek caiz olmaz.¹⁰⁵⁵ Hanefî fukahasının bu şekilde amel etme sebeplerinden biri âyette geçen “حَتَّى” kelimesidir. Bu kelime gaye için gelmiştir. “حَتَّى” kelimesinden önce gelen cümlenin mânası kendinden sonra gelen cümlenin hilafına gelmektedir. Bu durumda “حَتَّى” kelimesi mânâ yönüyle iki zıt cümlenin ortasında bulunur. Bu durum başka âyetlerde de karşımıza çıkmaktadır.¹⁰⁵⁶ Kendisine takdir edilmiş olan sürenin miktarını ve sona ermesini ifade etmektedir. Bundan dolayı âyette geçtiği üzere hayız halindeki kadına yaklaşmayı önce yasaklamakta; “حَتَّى” kelimesi de bu yasağa bir sınırlama getirmiş olmaktadır.¹⁰⁵⁷ Hanefîlerin bu şekilde amel etmelerinin diğer bir sebebi de “يَطْهُرَنَّ” fiilinin tahfif yerine, “يَطْهُرَنَّ” şeklinde teşdidle okunsa bile, kanın kesilmesi anlamına gelir, düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü nasıl ki “تقطع الحبل وتكسر الكوز” cümlesinin yerine

¹⁰⁵⁴ Bennâ, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate aşer*, 203; Hâmid b. Abdülfettâh el-Paluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: y.y., 1999), 55.

¹⁰⁵⁵ İbn Abidin, *Hâşiyetu reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar : Şerh-i tenviri'l-ebsar*, 1/294.

¹⁰⁵⁶ bk. en-Nisâ 4/43 (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا); el-Hucurât 49/9 (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ) (إلى أمر الله (سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَّلَعِ الْفَجْرِ)).

¹⁰⁵⁷ Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-İmâdî Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-âkî's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/222.

“انقطع الحبل وانكسر الكوز” “ip koptu, testi kırıldı” denilirse; aynı şekilde “طهرت المرأة” yerine de “تطهرت المرأة” “kadının hayız kanı kesildi” denilebilir. Bu durumda, her iki kırâatte de kanın kesilmesi mânası vardır diyebiliriz.¹⁰⁵⁸ el-Cessâs’ın görüşünün de bu yönde olduğu görülmektedir. Nitekim O, “يَطْهَرْنَ” fiilinin tahfifli okunduğunda kanın kesilmesi mânasına geldiğini yıkanmak mânasında olmadığını ifade etmektedir. Çünkü hayızlı kadın kanı kesilmeden önce yıkanacak olsa, hayızdan kurtulamaz. Dolayısıyla “يَطْهَرْنَ” fiilinin bir tek mânası vardır ki o da kanın kesilmesidir demektedir. Mezkûr kelime şeddeli okunsa bile yine iki mânası vardır. Bunlar kanın kesilmesi ve yıkanmadır. Tahfifli kırâatin bir mânaya gelmesi, teşdidli kırâatin de iki mânaya gelme ihtimali bulunması sebebiyle “يَطْهَرْنَ” kırâati muhkem, “يَطْهَرْنَ” kırâati ise müteşâbihdir. Müteşâbih ise, muhkem olana hamledileceği için muhkem ile amel edilmesi gerekir. Böylece her iki kırâatin taşıdığı mâna bir vecihte ortaya çıkmış olmaktadır. O halde her iki kırâatin zahirî tarafına bakıldığında, kanın kesilmesiyle kadına yaklaşmanın mübah olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁵⁹

- 2- Bazılarına göre ise “يَطْهَرْنَ” fiilinin mânası, kanın kesilmiş olmasıdır. Kan kesildiği vakit kadına yaklaşmak caiz olmuş olur. On günü tamamlamış olup olmaması önemli değil, kan kesildiği an ilişkiye girilebilir. Bu görüş sahiplerine göre yaklaşmanın keyfiyeti kanın kesilmesine bağlıdır, zaman unsuru söz konusu değildir.¹⁰⁶⁰
- 3- Bu hüküm sahipleri de Hamza, Kisâî, Halef ve Ebûbekir Şube’nin teşdidle okunan “يَطْهَرْنَ” kırâatini¹⁰⁶¹ benimsemektedirler. el-Kurtubî, Şafî ve Mâlikîlerin benimsediği bu kırâatin yanında, Übey İbn Kâ’b ve Abdullah b. Mes’ûd ile Enes b. Mâlik’in mushafalarında bu fiil “يَنْطَهَرْنَ” şeklinde bulunmaktadır. el-Kurtubî, âyetteki kırâat farklılıklarını ifade ederken

¹⁰⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/36 vd.

¹⁰⁵⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 2/36.

¹⁰⁶⁰ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 1/137.

¹⁰⁶¹ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 182; Ezherî, *Kitâbu Meâni’l-kirâât*, 1/202; İbn Haleveyh, *el-Hücce fi’l-kirâ’ati’s-seb’a*, 96; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 2/321; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi’l-kirâati’l-aşr*, 146; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 134; Dâni, *et-Teyisr*, 80; Abdullâh b. Abdilmu’min b. el-Vecîh b. Abdullâh b. Alî b. el-Mubârek Ebû Muhammed el-Vâsitî, *el-Kenz fi’l-kirâati’l-aşr* (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dînîyye, 1425), 2/425; Bennâ, *İthâfü fudalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbaate aşer*, 203.

Taberî'nin teşdidli kırâati tercih ettiğini¹⁰⁶² ve “onlar gusledinceye kadar”, anlamına geldiğini söylemektedir. Çünkü herkes kanın kesilmesinden sonra kadın temizleninceye kadar, erkeğin hanımına yaklaşmasının haram olduğunu kabul etmişlerdir. Görüş ayrılığı temizlenmenin (الطهر) mahiyeti ile ilgilidir. Kimisi su ile gusletmektir, kimisi namaz abdesti gibi abdest almaktır, kimisi ferici yıkamaktır, dediğini aktarmaktadır. İşte bu temizlik hanımın kocasına helal olmasını sağlar. Velew ki ay halinden dolayı gusletmesin.¹⁰⁶³ Burada geçen kırâatler ister Hz. Peygamber'den duyulsun, isterse tefsir mahiyetinde kendi mushaflarına yazılmış olsun şeddeli kırâate uygun düşmektedirler. Çünkü “يَطْهَرْنَ” fiilindeki “ت” harfi, aynı mahrece sahip olması sebebiyle “ط” harfiyle idğam edilirse “يَطْهَرْنَ” şekline girer. Sahâbeden bu şekilde Hz. Peygamber'den öğrenmiş oldukları farklı kırâatlerin çoğu, tefsir mahiyetindeki hususiyetlerdir.¹⁰⁶⁴

Şafiî ve Mâlikî fukahasının, şeddeli kırâate göre mâna vermeleri sebebiyle, hayız kanının kesilmesini yeterli görmeyerek, kanın kesilmesiyle birlikte yıkanmayı şart koştukları ortaya çıkmaktadır. Öncelikle hayızlı kadının kanı kesilecek, onun peşinden gusül abdesti alınacak ki cinsel ilişki serbest hale gelebilsin. Bu görüşte olanların delillerinden birisi de iki mütevatir kırâatin cemedilmesinin gerekliliği olmaktadır. Çünkü mütevatir kırâatler icma ile hüccet kabul edilmiştir. Tahfif kırâati ile okunduğunda mâna “kanın kesilmesi” şeklindedir. Teşdid ile okunduğunda ise mâna “yıkanmaktır”. Dolayısıyla her iki kırâatin bir araya getirilmesi mümkündür. Bu âyetin delaleti iki işin de gerekli olduğunu ifade eder. Çünkü hayızlı kadına yaklaşma yasağının ortadan kalkması, ancak iki işin vuku bulmasıyla olur. Onlar da kanın kesilmesi ve yıkanmadır. Çünkü “يَطْهَرْنَ” kelimesinin mânası ancak “su ile yıkanma”dır. Üstelik “يَطْهَرْنَ” fiilinin sülâsi babı olan “يَطْهَرْنَ” nin mânasında kullanılması da nadirattandır. Ayrıca “تَطَهَّرَ” fiilinin hakiki mânası, kişinin isteyerek su ile temizlik yapmasıdır. Dolayısıyla sülâsi mânada kullanılması mecazîdir. Âyetin sonunda gelen “وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ” sözü de bu durumu ortaya koymaktadır. Eğer “Allah temizlenen kullarını sever” sözündeki temizlenme faaliyeti isteksiz ve ihtiyarı olmadan olsaydı, bu şekilde denmezdi. Çünkü

¹⁰⁶² Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 4/385.

¹⁰⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/88.

¹⁰⁶⁴ Hüseyin Küçükcalay, *Abdullah İbn Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri* (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971), 39.

kanın kesilmesi insanın elinde olan bir şey değildir. Bu da âyetteki “يَطْهَرُنَّ” kelimesinden kastedilenin insanın kendi isteği ve yine kendi müdahalesiyle temizlenmesidir.¹⁰⁶⁵ Taberî bu konuda, “hayız kanının kesilip, gusül abdesti alınca kadar, karısına yaklaşmanın erkeğe haram olduğuna dair icma vardır” demektedir.¹⁰⁶⁶ Taberî’nin konuya bu şekilde yaklaşımında, yani icma olduğunu söylemesi “mahalli” bir icma anlayışından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü aynı yerde tahfifli kırâat ve şeddeli kırâatin varlığından bahsetmekte ve tahfifli kırâatle amel edenlerin “يَطْهَرُنَّ” fiilinden kastın Mücâhid ve İkrime’den gelen rivayete göre, “kanın kesilmesi” anlamına geldiğini söylemektedir.

Teşdid kırâati ile amel edenlerin diğer bir görüşü ise, “يَطْهَرُنَّ” kırâati ile amel edildiğinde en son müddetinde kanın kesilmesiyle kadına yaklaşmak caiz olur. Eğer “يَطْهَرُنَّ” şeklindeki kırâat ile amel edilirse; kanın kesilmesi yaklaştırmaya yeterli değildir. Kan kesildikten sonra kesinlikle yıkanmak gerekir. Dolayısıyla her ne zaman “ibaha” ve “tahrim” yan yana gelecek olsa, yasak tarafın tercih edilerek ihtiyatlı davranmak daha doğrudur. Kanın kesilmesiyle beraber gusül abdesti de alınsın sonucu ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁶⁷

el-Kurtubî, Hanefî mezhebinin görüşünü aktardıktan sonra “يَطْهَرُنَّ” kırâatine yüklenen anlam neticesinde sadece kanın kesilmesinin yeterli olduğu görüşünün, “وَهَذَا” açıklanması/kabul edilmesi mümkün olmayan bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. el-Kurtubî, Mâlikî mezhebini önceleyerek: “Bizim delilimiz ise yüce Allah’ın bu konuda hükmü iki şarta bağlamış olmasıdır. Birincisi kanın kesilmesidir. Bu da yüce Allah’ın: “Temizleninceye kadar” buyruğudur. İkincisi ise su ile gusletmeleridir. Bu da yüce Allah’ın: “İyice temizlendiler mi” buyruğudur. Yani su ile guslettiler mi demektir.” demiştir. Aynı şekilde her iki kırâat de diğer iki âyet gibidir, o bakımdan onlarla amel etmek gerekir, tezinden hareketle el-Kurtubî, iki kırâati farklı iki mânaya hamlettiklerini söylemektedir. Şeddesiz olan “يَطْهَرُنَّ” kırâatini, hayız kanının kesilmesi haline hamlettiklerini, gusletmedikçe kocasının onunla ilişki kurmasını caiz kabul etmediklerini söylemektedir. Teşdidli “يَطْهَرُنَّ” okuyuşunu ise azamî süre dolayısıyla kanın kesilmesine hamlettiklerini, gusletmese dahi kocasının onunla ilişki kurmasının caiz olacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶⁵ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/419-420; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/88.

¹⁰⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/384.

¹⁰⁶⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/36.

¹⁰⁶⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/89.

el-Cessâs'ın bu konudaki tutumu Hanefî mezhebinin tutumuyla paralellik arz etmektedir. Bu konudaki tutumunu ifade ederken şöyle demektedir: “Hanefiler: “Biz her iki kırâat ile de amel ediyoruz” derken “teşdidli kırâati on günden aşağı kanın kesilmesine, bu durumdaki kadının hayız kanı kesilince banyo yapması veya üzerinden bir namaz vaktinin geçmesine hamlediyoruz demektedirler. Bununla birlikte tahfifli kırâati de on günden yukarısı için kabul ediyoruz ve kanı kesilen kadın hayız halinden kurtulmuştur, yıkanmasına gerek kalmadan kendisine yaklaşmak caiz olur. Zira hayız en son müddetini doldurmuş ve kanın geri dönmesi söz konusu değildir” demektedirler.”¹⁰⁶⁹

Hanefî fukahasının diğerlerinden farklı olarak sadece kırâat rivayetlerini değil aynı zamanda hayız olayında zaman mefhumunu da dikkate alarak rivayetin yanında dirayet yönüne de önem verdiklerini göstermişlerdir.

Sonuç olarak tercihlerinde genelde yumuşak bir tavır takınan el-Kurtubî'nin bazen kendi mezhebinin etkisinde kaldığı ve ona göre hüküm verdiği bu âyette rahatlıkla görülmektedir. Fakat şurası bir gerçek ki hem “يَطْهَرْنَ” kırâatini esas alıp ona göre hüküm bina eden Hanefî ekolü, hem de “يَطْهَرْنَ” kırâatini esas alıp üzerine hüküm bina eden diğer ekoller âyetten murâd edileni ortaya koymaya çalışmışlardır. Her ne kadar farklı bir hüküm ortaya çıkmış olsa da toplumun maslahatının da göz ardı edilmediği, ilahi murâd da dikkati nazara alınarak yorumlar getirildiği görülmektedir. el-Cessâs ve el-Kurtubî ile beraber birçok müfessirinde aynı şekilde bu konuya eğildiği ve kafa yorduğu, farklı kırâatlerden kaynaklanan hükme dair açıklamalar yaptığı da müşahede edilmiştir.¹⁰⁷⁰ Bu ve birçok âyette görüldüğü üzere kırâatlerin fonksiyonu göz ardı edilemeyecek kadar büyüktür.

Kadınların özel durumlarını konu eden bu âyette kırâat farklılıklarından dolayı ortaya çıkan farklı iki hükmün değerlendirmesinde her iki müfessirin de kendi mezheplerinin hükümlerini benimsedikleri görülmektedir. Her iki içtihad incelendiğinde Hanefilerin görüşlerinin daha kuvvetli olduğu görülmektedir. Çünkü hem kırâat açısından hem de değişik kırâate konu olan “يَطْهَرْنَ” fiilinin ihtiva ettiği mâna yönünden hareket ettikleri görülmektedir. Aynı zamanda onların görüşleri, sonuç itibariyle her iki kırâati de kapsamaktadır.

¹⁰⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/37.

¹⁰⁷⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/192; Şâfiî, *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfiî*, 1/332-340; Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/186; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/373-396; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*, 1/297; Tahavî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/127; Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 2/134.

3.4. Ukubata Etki Eden Âyetlerin Tahlili

Bu başlık altında da ahkâm tefsirlerinde kırâat farklılıkları açısından ibadetler ve muamelat dışında kalan, daha çok ceza hukukunu ilgilendiren konularda âyetlerde bulunan kırâat farklılıklarının ahkâma etki düzeyi, el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin bunları nasıl yorumladıkları benzer, ortak veya farklılık olup olmadığı incelenecektir.

3.4.1. Orucunu Bozanın Kefâretinin Mahiyeti (el-Bakara, 2/184)

Tefsirlerde bir lafzın mutlak olup olmadığı, mutlak bir ifadenin tahsisi veya tahsis yoluyla takyidi, mutlak bir ifadenin mukayyede hamledilmesi, mutlak bir ibarenin tefsiri, mutlak ve mukayyedin ikisi ile de amel edilip edilmemesi gibi çeşitli konuların ele alındığı görülmektedir. Kırâatler bazen de mutlak bir hükmü takyid edebilir. Nitekim Kur'ân'da el-Bakara sûresinde geçen “*أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضاً أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْراً فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ*”
“*Oruç, sayılı günlerdedir. Sizden kim hasta, ya da yolculukta olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar. Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyuracak kadar fidiye verir. Bununla birlikte, içtenlikle kim bir iyilik yaparsa (mesela fidyeyi fazla verirse) o kendisi için daha hayırlıdır. Eğer bilerseniz oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır*”¹⁰⁷¹ âyeti buna örnek gösterilebilir.

Bu âyet kendinden önceki ve sonraki âyetlerle bağlantılı olarak Müslümanlardan oruç¹⁰⁷² tutmalarını, tutamadıklarında veya tutmadıklarında ne gibi sorumluluklarla karşılaşacaklarına dair emirleri ihtiva etmektedir. İslâm'ın beş şartından biri olan “oruç” Arapça “صوم” lügatte “bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak” anlamına gelirken, ıstılahta ise “tan yerinin ağarmasından güneşin batmasına kadar dinen belirlenmiş ibadeti yerine getirmek niyetiyle yeme, içme ve cinsel ilişkiden uzak durma” anlamını taşımaktadır. Serahsî orucu tanımlarken “belirli kimselerin belirli zamanda belirli fiillerden belirli bir amaçla uzak durması”¹⁰⁷³ şeklinde bir ifade kullanmaktadır.

¹⁰⁷¹ el-Bakara 2/184.

¹⁰⁷² İbrahim Kâfi Dönmez, “Oruç (İslâm’da Oruç)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

¹⁰⁷³ Serahsî, *el-Mebsût*, 3/54; Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 7/171; Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 8/207; Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-arabiyye*, 5/1970; *el-Mu'cemü'l-vasit*, 1/529.

Âyetin daha iyi anlaşılmasına fayda sağlayan ve asıl mânayı destekleyip tamamlayan kırâat farklılıklarının bu âyette de karşımıza çıktığı görülmektedir. Kırâat farklılıklarıyla birlikte âyetin nüzûl sebebine değinmek yerinde olacaktır. İslâm'dan önceki dinlerde de oruç¹⁰⁷⁴ tutulduğu bilinmektedir. Âyetin nüzûl sebebi ile ilgili Mücâhid (r.a.) : “Bu âyet Kays b. Sâib'in kölesi hakkında nazil oldu. وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ” âyeti inince her gün için bir miskine iftar ettirdi ve onu doyurdu.”¹⁰⁷⁵ Başka bir rivayette şu şekildedir. “Selem b. el-Ekva'dan rivayet edilmiştir. O: “herhangi bir acze mebni olmadan oruca güç yetiremeyenler üzerine de bir yoksul doyumu fidye lazımdır” âyeti nazil olduğunda, ondan sonraki âyet nazil olup bu âyeti nesh edinceye kadar, isteyen kişiler oruçlarını yer ve karşılığında fidye verirlerdi” demiştir.”¹⁰⁷⁶

Âyetin “وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ” kısmı ile ilgili olarak kırâat, tefsir, fiilin binası, kendisine bitişen zamirin mercii ve mensûh olup olmaması konusunda ihtilaf mevcuttur.

Bu âyete mensûh diyenler, nüzûl sebebinde geçen hadisten dolayı bu âyetin mensûh olacağını iddia etmektedirler. Hadisten anlaşıldığına göre, mukîm olanlar dilerse orucunu tutar farzı yerine getirir. Eğer tutmazsa orucunu açarak fidyesini verir. Daha sonra ise, Ramazan orucu “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin”¹⁰⁷⁷ âyeti ile de farz kılınmıştır.¹⁰⁷⁸ Başka bir hadiste de ilk zamanlar Ramazan orucunun Müslümanlara zor geldiği, onların oruçlarını açtıklarını, karşılığında fidye olarak her gün bir fakiri doyurdıkları görülmektedir.¹⁰⁷⁹ Rivayet edilen bu iki hadise göre oruç tutma ibadeti kişinin tercihine bırakıldığı için muhayyerlik söz konusudur. Bu kolaylık o devirdeki Müslümanların ilk etapta uzun günler oruca alışkın olmadıklarından kaynaklanmaktadır. Ancak daha sonra “Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin” âyeti bu muhayyerliği ortadan kaldırmıştır.

Mensuh diyenlere karşılık âyete muhkem diyenlerin delilleri ise şudur:

عَنْ عَطَاءٍ: سَمِعَ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقْرَأُ: وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ. (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: لَيْسَتْ بِمَنْسُوحَةٍ، هُوَ “الشَّيْخُ الْكَبِيرُ، وَالْمَرْأَةُ الْكَبِيرَةُ، لَا يَسْتَطِيعَانِ أَنْ يَصُومَا، فَلْيُطْعِمَا مَكَانَ كُلِّ يَوْمٍ مَسْكِينًا

¹⁰⁷⁴ Ali İhsan Yitik, “Oruç”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).

¹⁰⁷⁵ Süyûtî, *Lübabü'n-nukul fi esbabî'n-nüzul*, 22.

¹⁰⁷⁶ Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 18/106.

¹⁰⁷⁷ el-Bakara 2/185.

¹⁰⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/414; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/241; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/288-289; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/220.

¹⁰⁷⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/415; Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 18/106.

“Atâ”dan rivayet edilmiştir: O, İbn Abbas’ın “oruca gücü yetmeyenler” âyetindeki fiili “يُطَوَّقُونَهُ” şeklinde okuduğunu işitmiş ve İbn Abbas bu âyet mensûh değildir demiştir. Oruç tutmaya gücü yetmeyen ve onun yerine her gün bir fakire fidye karşılığı yemek yediren ihtiyar erkek ile ihtiyar kadınlar hakkındadır.¹⁰⁸⁰ Bu kırâate göre mâna “oruç tutmaya zorlukla takat getirebilenler” şeklinde olmaktadır. Bu şekilde mâna verildiğinde de bazı müfessirlerin yaptığı şekilde, fiilin başına bir nefiy edatı getirmeye gerek yoktur. Bu haliyle âyet mensûh değildir. Hüküm olarak sabittir ve muhkemdir.¹⁰⁸¹ Ebû Dâvûd’un rivayet ettiği başka bir hadiste ise şöyle buyrulmaktadır:

“أَنَّ عِكْرَمَةَ، حَدَّثَتْهُ، أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ : أُثْبِتْتُ لِلْحُبْلَى وَالْمُرْضِعِ

“İkrime’den rivayet edilmiştir: İbn Abbas (bu âyet) hamile ve süt emziren kadınlar hakkında nazil olmuştur” demiştir.¹⁰⁸² Yine Dârekutnî’nin rivayet ettiği hadislerde de âyetin hükmünün hem ihtiyarlar hem de hamile ve emziren kadınlar hakkında olduğu ve mensûh olmayıp muhkem olduğuna işaret edilmektedir.¹⁰⁸³

Âyetten çıkarılacak hükümler kırâat farklılıkları, fiildeki zamirin mercii ve âyetle alakalı olarak gelen sahih rivayetlerden kaynaklanmaktadır. Bu hükümleri sıralayacak olursak:

- 1- Bu âyetten maksat hastalar ve yolculardır. Şurası bir gerçektir ki bazı yolcu ve hastaların oruç tutmaya gücü yeterken bazılarının oruç tutmaya gücü yetmemektedir.¹⁰⁸⁴ Fakat aynı âyetin evvelinde zikredildikleri için buradaki atıf harfini tekrar hasta ve yolcular üzerine atfetmek doğru değildir.¹⁰⁸⁵ Bu görüşe göre de âyet muhkemdir ve “يُطَيَّقُونَهُ” fiilindeki zamir, oruca dönmektedir.¹⁰⁸⁶
- 2- Yüce Allah daha önce mukîm ve sağlam olan kişiyi muhayyer kıldı. Sonrasında ise bu âyeti nesh ederek muhayyerliği kaldırdı ve Ramazan orucunu farz kıldı. Bu durumda da zamir oruca dönmüş olup fidyeye

¹⁰⁸⁰ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Tefsîr, Bakara”, 25 (No. 4505); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 9/36-37 (No. 8388); Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 18/105.

¹⁰⁸¹ Nesâî, *Sünenü'l-Kübrâ*, “Sıyam”, 63 (No. 2317).

¹⁰⁸² Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Savm”, 3 (No. 2317).

¹⁰⁸³ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, “Sıyam”, 3/196 (No. 2381).

¹⁰⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/219; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/249; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/288.

¹⁰⁸⁵ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/63.

¹⁰⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/266; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 1/253; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/288.

dönmemektedir. Çünkü fidye kelimesi hem müennes hem de gayri mezkûrdur.¹⁰⁸⁷ Müfessirler çoğunlukla bu görüştedir.

- 3- Bu görüşe göre ise âyet, Ramazan ayına ulaşıldığında, daha önceki Ramazan ayından oruç borcu kalmış olan ve bu zaman zarfı esnasında kaza etmeye gücü yettiği halde kaza etmemiş olan kimseler için nazil olmuştur. Bu İmam Mâlik ve Zührî'nin görüşüdür. Bu durumda olan kişi kaza oruçlarını tutup her gün için bir “müdd” (yaklaşık 830 gr.) fidye vermesi gerekmektedir.¹⁰⁸⁸
- 4- Âyet, ihtiyar kadın ve erkekler hakkında nazil olmuştur. İhtiyarlardan fidyenin nesh edilmesi hakkında herhangi bir haber varid olmamıştır. Hatta bu âyetin mensûh olmadığı hususunda da sahih haber mevcuttur. Bu konuda İbn Abbas: “bu âyet mensûh değildir” demiştir. Bu cümleden hareketle ihtiyarlar oruçlarını açarlar ve açtıkları orucun yerine her gün için bir miskin yedirirler. Bu hükmün başka bir delili de âyette bulunan farklı kırâattir. İbn Abbas, âyette yer alan “يَطِيقُونَهُ” fiilini “يُطَوَّقُونَهُ” şeklinde okumuştur.¹⁰⁸⁹ Bu kırâate göre mâna “oruca kolaylıkla güç yetirebilmek yerine, eda ve kaza yönüyle oruca çok zor dayanmak ve katlanmak” şeklinde olur. Çünkü yaşlanmış insanların oruca dayanamamaları zaten normal ve anlaşılabilen bir durumdur. Hâlbuki mukîm ve sağlam olan kimselerin Ramazan orucuna katlanamaması gerçekçi değildir. Bütün bunlar dikkate alındığında bu âyette nesh söz konusu değildir.

Orucunu yiyen yaşlı kimseler için orucunu kaza etmesi gerekmemektedir. Ancak fidye verip vermemeleri ihtilaflıdır. Bir görüşe göre bu kişiler için fidye vermek gerekmez. Çünkü oruca gücü yetmeyen yaşlı kimseler çocuk gibidirler. Fakat tercih edilen görüşe göre fidye vermeleri gerekir. İmam Mâlik'e göre yaşlı kimsenin her gün için bir fakire yemek yedirmesi şart değildir. Fakat bu kimsenin fakire yemek yedirmesi de güzel olur. Çünkü fidye bedeni bir ibadet olan orucun yerini tutmaz.¹⁰⁹⁰

¹⁰⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/418; Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 2/43; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/113; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/500.

¹⁰⁸⁸ Aynî, *Umdetü'l-kari şerhi sahihi'l-buhari*, 11/52; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 4/274.

¹⁰⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/418-419; İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh anha*, 1/118; Süleymân b. Necâh Ebû Dâvûd, *Muhtasarü't-tebyîn li hecâi't-tenzîl* (Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002), 2/247; Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Yakûb el-Hemedânî, *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'* (Beirut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419), 2/608.

¹⁰⁹⁰ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/221; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 2/289; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/63.

5- Bir önceki görüşe katılmakla beraber Şafîiler, meseleyi biraz daha genişleterek, âyetin hükmüne “hamile ve emzikli” kadınları da dâhil etmişlerdir. Onlara göre âyet hamile ve emzikli kadınları kapsamaktadır ve ileri yaştaki ihtiyar/pir-i fâniler ikinci derecededirler. Zira ihtiyar, daha öncesinde oruca güç yetirirken sonradan aciz kalarak oruca gücü yetemez hale gelmiştir. Yani önceden “مطيقاً” değilken sonradan “مطيقاً” olmuş, fanileşerek aciz duruma düşmüştür.¹⁰⁹¹ Bu görüşe göre hamile kadınlar karnındaki çocuğa bir zarar gelmesinden korkarsa oruçlarını bozarve bunun karşılığında her gün bir fakiri doyururlar.¹⁰⁹² Hanefîlere göre ise, gebe veya çocuğunu emziren kadınlar ister kendi sağlıklarının bozulmasından korkarak isterse çocuklarının sağlığından korkarak oruçlarını yedikleri zaman hasta hükmünde olup, şeyh-i fani hükmünde değillerdir. Bu kimseler tutamadıkları oruçlarını kaza ederler, kefâret tutmaları gerekmez.¹⁰⁹³ Şafîiler, âyetin muhtevasını genişletirken, Ebû Dâvûd ve Dârekutnî’den gelen sahih rivayetlere istinat etmişlerdir.¹⁰⁹⁴ Bu durumda “يُطيقونه” fiilinin okunmasıyla ilgili mütevatir kırâat ve sahih hadislere bakılırsa bu âyet mensûh durumdadır.

İbn Abbas, Hz. Aişe, Said İbnü’l Müseyyeb ve İkrime’nin kırâatlerine göre ise âyet muhkemdir bununla birlikte hükmü sabit ve gerçektir.¹⁰⁹⁵

Âyette bir şekilde neshin varlığından söz edilebilir. Ancak buradaki neshin “tahsis” mânasında olduğu daha kuvvetli gözükmektedir. Âyetin tamamı nesh edilmiş değildir. Bu itibarla, ihtiyarlar, hamile ve emzikli kadınlar bu neshe dâhil olmamaktadır. Bu mânaya göre her iki kırâatle de amel edildiği görülmektedir. Buradan hareketle eğer âyette şeyh-i faniye ihtimal olmasaydı; İbn Abbas onu bu şekilde te’vil etme yoluna gitmezdi.¹⁰⁹⁶ Âyetle alakalı olarak Bedreddin el-Aynî ilgili hadisin şerhinde şöyle demektedir: “Hâsılı kelim nesh sağlam ve mukîm olan kimseler hakkında kendilerine oruç farz kılınmak suretiyle sabit olmuştur.”¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹¹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/63.

¹⁰⁹² Şafîî, *Tefsîru’l-İmâm eş-Şafîî*, 1/281.

¹⁰⁹³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/223.

¹⁰⁹⁴ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 1/63-64.

¹⁰⁹⁵ Hemedânî, *Cemâlu’l-kurrâ’ ve kemâlu’l-ikrâ’*, 2/608; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/226.

¹⁰⁹⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/220-221; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/288-289.

¹⁰⁹⁷ Aynî, *Umdetü’l-kari şerhi sahihi’l-buhari*, 11/51-53.

Âyete bakıldığında selef fukahasının bu âyeti farklı yorumladığı ve farklı şekillerde te'vil yoluna gittiği görülmektedir. Mesûdî, Muaz b. Cebel'in (r.a.) rivayetiyle orucun üç aşamadan geçtiğini söylemektedir. Oruç âyeti nazil olmadan önce Müslümanların orucunu Yazır'ın ifade ettiği üzere: "Medine'ye hicret-i nebeviye bidâyetinde taraf-ı nebevîden her ayda üç gün, bir de yevm-i âşûrâda oruç tutmak tetavvu'an emr olunmuştu ki buna "savm-ı evvel" tâbir olunur."¹⁰⁹⁸ demektedir. Sonrasında Yüce Allah'ın: "كتب عليكم الصيام- إلى قوله- وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين"¹⁰⁹⁹ "Ey iman edenler, Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılınmıştır. (O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin. Her kim hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler kadar başka günlerde oruç tutsun."¹⁰⁹⁹ âyetleri indikten sonra dileyen oruç tutuyordu. Dileyen de oruç tutmayıp yoksul doyuracak şekilde fidye veriyordu. Yüce Allah daha sonra "شهر رمضان الذي أنزل فيه"¹¹⁰⁰ "القرآن- إلى قوله- فمن شهد منكم الشهر فليصمه"¹¹⁰⁰ "(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'ân'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa o ayda oruç tutsun."¹¹⁰⁰ âyetini indirerek sağlıklı ve mukîm olan kimsenin Ramazan ayında oruç tutmasını sabit bir hüküm haline getirdi. Hasta ve yolcu olanların ise oruç tutmamalarına ruhsat verdi. Oruç tutmaya gücü yetmeyen yaşlıların ise tutamadıkları her gün için bir yoksul doyuracak şekilde fidye vermelerine hükmetti.¹¹⁰¹

Sonuç olarak oruç âyetinde yer alan "يُطِيقُونَهُ" fiilinin farklı şekilde okunduğu ve İbn Abbas'ın kırâati olan "يُطَوَّقُونَهُ" okuyuşunun anlaşılmasına ve hüküm bina edilmesine katkı yaptığı açıktır. Bu kırâat, her iki müfessirimizin de ortak kanaatini taşıyarak tahsis mânasına geldiği ve âyette yapılan neshin, oruç ile fidye arasındaki muhayyerliği ortadan kaldırıp mukîm ve sıhhatli kimseler için oruç tutulması yönünde ortak kanaat taşıdıkları görülmektedir. İslâm'ın hem bu âyet hem de farklı âyetlerde olduğu gibi inanan insanları ve İslâm toplumunu, eğitim metodlarından biri olan tedricilik metodunu en iyi şekilde kullanarak hükümlerin inşa edilmesine katkı sağladığı ortaya çıkmaktadır. İslâm

¹⁰⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (İnceleme-Tenkritli Metin)*, 1/704.

¹⁰⁹⁹ el-Bakara 2/183-184.

¹¹⁰⁰ el-Bakara 2/185.

¹¹⁰¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/218.

tebliğinin temel ilkelerinden biri olan tedricîlik uyarınca ibadet alanındaki zorluk ve meşakkatin önüne geçmek için önce inanç ve ahlâk temellerinin hazırlanmasına ağırlık verilmiş, bu alanda ve diğer alanlarda toplu bir düzenleme yapma yoluna gidilmemiştir.

3.4.2. İlâ/Kocanın Eşiyle Cinsel İlişkiye Girmemeye Yemin Etmesi ve Mahiyeti (el-Bakara, 2/226-227)

Kırâatlerin konuyu açıklayan ve hükmün konulmasını kolaylaştıran yönleri de bulunmaktadır. Nitekim müfessirlerimizde Kur'an'daki “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةٍ “ “Eşlerine yaklaşılmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır. Eğer ki (bu süre içinde) dönerlerse, şüphesiz Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir. Eğer (yemin edenler yeminlerinden dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Şunu bilin ki, Allah her şeyi hakkıyla işitendir, her şeyi hakkıyla bilendir”¹¹⁰² âyetini farklı kırâatlerden yola çıkarak bu şekilde tefsir etmişlerdir.

Âyette yer alan “إيلاء” “İlâ” kelimesi sözlükte “حَلْفٌ” ve “قَسْمٌ” gibi “yemin etmek” anlamına gelmektedir. Arapça'da yemin anlamında (ألى يولي إيلاء وألية) kalıpları kullanılır.¹¹⁰³ Terim olarak ise kocanın yemin, adak veya bir şarta bağlamak suretiyle eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklamasını ifade etmektedir.¹¹⁰⁴ Ragıb'a göre “İlâ” kelimesinin gerçek mânası, üzerine yemin edilen şeyde, kimi haklarından vazgeçme veya azaltmaya gitmeyi gerektiren yemindir. Şeriatta “الإيلاء” kadınla beraber olmaya engel olan yemin anlamında kullanılmıştır.¹¹⁰⁵

Âyette geçen “يُؤْلُونَ” kelimesini Übey İbn Kâ'b ve İbn Abbas “لَّذِينَ يُقْسِمُونَ مَنْ” “kadınlarına yaklaşmamaya kasem edenlerin...” şeklinde okurken, Abdullah b. Mes'ûd ise “لَّذِينَ أَلُوا مِنْ نِسَائِهِمْ” “kadınlarına yaklaşmamaya yemin etmiş olanların...”

¹¹⁰² el-Bakara 2/226-227.

¹¹⁰³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/44; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân (tefsîru's-sa'lebî)*, 6/155; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/102; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/40; Nîsâbü'rî, *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, 1/620.

¹¹⁰⁴ Hamdi Döndüren, “İlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹¹⁰⁵ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 84, Ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 8/356; İbn Dureyd, *Cemheretu'l-luğa*, 1/246; Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, 15/310; Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 10/373; Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî Zeynuddîn er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh* (Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420), 21; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/40; Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-munîr fi ğaribi's-şerhi'l-kebîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/20; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 37/91; *el-Mu'cemü'l-vasit*, 1/25.

şeklinde okumuştur.¹¹⁰⁶ Her ikisi de tıpkı başka bir âyette geçtiği üzere “وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ” “İçinizden varlık ve servet sahibi kimseler yakınlarına, düşkünlere ve Allah yolunda hicret edenlere (kendi mallarından bir şey) vermeyeceklerine yemin etmesinler...”¹¹⁰⁷ âyetinde olduğu gibi yemin mânasında kullanılmıştır. Örneğin, bir kişinin eşine: “vallahi sana yaklaşmayacağım!” veya “vallahi sana dört ay ve üzeri müddetinde yaklaşmayacağım!” demesi îlâ hükmündedir. Fakat kişi dört aydan daha az bir müddet için cima etmemeye yemin ederse, bu “îlâ” olmaz, sadece diğer yeminler gibi bir yemin olmuş olur.¹¹⁰⁸ Nitekim Hz. Peygamber’de bir aylığına îlâ etmiştir. Fakat hadiste geçen husus îlâ değil, diğer yeminler gibi normal bir yemin olup, tamamen te’dip etmeye yönelik bir yemindir.¹¹⁰⁹

Yine âyette geçen “فَأَوْ” kelimesinin mastarı olan “الفيء” sözlükte “geri dönmek, şekil değiştirmek”¹¹¹⁰ ve yine “rücû etmek, dönmek” mânalarına gelmektedir. Terim olarak ise “yemininden dönmek, yemin ettikten sonra eşine dönmek yani cinsi münasebette bulunmak” anlamına gelmektedir.¹¹¹¹ Buradaki “الفيء” kelimesinin türevi “تَفِيءٌ” kelimesi başka bir âyette, “فَقَاتِلُوا آلَ لِيٍّ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا...” “Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın. Eğer (Allah’ın emrine) dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin”¹¹¹² şeklinde geçmektedir.

¹¹⁰⁶ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân (tefsîru’s-sa’lebî)*, 6/154; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/268; Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 6/429; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/102; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2/445; Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-âkli’s-selîm ilâ mezâyâ’l-kitâbi’l-kerîm*, 1/224.

¹¹⁰⁷ en-Nûr 24/22.

¹¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/269; Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 6/431; Aynî, *Umdetü’l-kari şerhi sahihi’l-buhari*, 20/274.

¹¹⁰⁹ İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Talâk”, 34 (No. 2059); Aynî, *Umdetü’l-kari şerhi sahihi’l-buhari*, 20/274-282.

¹¹¹⁰ Mustafa Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995).

¹¹¹¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-ayn*, 8/407; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-luğa*, 2/1102; Sâhib, *el-Muhît fi’l-luğa*, 10/433; İbn Sîde, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, 10/548; Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, 650; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1/126.

¹¹¹² el-Hucurât 49/9.

Âyette geçen “فَإِنْ قَالُوا” “eğer dönerlerse” ifadesi, “eğer o aylarda dönerlerse (eğer bu süre içinde dönerlerse)” anlamına gelmektedir. Nitekim Abdullah b. Mes‘ûd, Übey ve İbn Abbas’ın kırâati “فَإِنْ قَالُوا فِيهِنَّ” veya aynı anlamda “فَإِنْ قَالُوا فِيهَا” şeklindedir.¹¹¹³

Mezkûr âyet, Abdullah b. Abbas’tan rivayet edildiğine göre, cahiliye döneminde “îlâ” bir sene, iki sene ve bundan fazla olurdu. Onlar ki kötülük yapmak istediklerinde bu yolla kadına eziyet etmeye çalışıyorlardı. Onların bu şekildeki îlâları dört aya indirildi, bundan daha aşağı süre kim yemin ederse o hükmî bir îlâ değildir. el-Kurtubî de bu konuda: “Hz. Peygamber’de îlâ yapmış ve boşamıştır. Îlâ yapmasının sebebi ise hanımlarının ondan karşılayamayacağı kadar masraf istemeleridir Bunun sebebi Hz. Zeynep’in, Hz. Peygamber’in hediyesini geri çevirmesi ve buna kızarak onlara îlâ yapması olduğu da söylenmiştir” demektedir.¹¹¹⁴

Îlâ yapılması konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmazken şer’i hükmü noktasında ihtilaf edilmiştir.

- 1- Cumhurun görüşü: Bu görüş sahiplerine göre yemin eden kişi yani “mu’li” bekleme müddeti olan dört ay geçtikten sonra iki şeyle muhatap olur. Hâkim ona ya yemininden dönmeyi veya karısını boşamasını teklif eder. Eğer kişi karısına dönerse iş çözüme kavuşmuş olur. Hâkimin teklifi noktasında yemin eden kişi eğer boşamayı kabul ederse yine iş çözülmüş olur fakat bu ayrılıkla son bulmuş olur. Hâkim eğer tekliflerine bir cevap almaz ise o vakit hâkim yetkisini kullanarak onlar için boşama kararı verir. Bu görüş sahiplerine göre zamanın geçmesiyle talak vuku bulmuş olmaz.

Bu görüşte olan âlimlere göre âyetin mânası şöyle olmuş olur. “Kadınlara yaklaşmamaya yemin edenler için dört ay beklemek vardır. Eğer erkekler (bu dört aylık süre geçtikten sonra) eşlerine dönerlerse şüphe yok ki Allah çokça bağışlayan ve çokça merhamet edendir” şeklinde olur. Bu görüş sahipleri arasında; Hz. Aişe, Ebû’d-Derdâ,

¹¹¹³ Ubeyd, *Fezailü'l-Kur’ân ve mealimuhu ve âdâbuhu.*, 291,325; Mâturîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne*, 2/151; Nehhâs, *Meânî'l-Kur’ân*,1/193; Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefî*, 5/152; Bâkîllânî, *el-İntisar li'l-Kur’ân*, 2/423; Maverdî, *el-Havî'l-kebir hüve şerhu muhtasari'l-müzeni*,10/340; Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahman b. Muhammed el-Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Dercu'd-Durer fi Tefsiri'l-Âyi ve's-Suver* (İngiltere: y.y., 1429),1/394; Serahsî, *el-Mebsût*, 7/20; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî es-Semânî, *Tefsîru'l-Kur’ân* (Riyad: y.y., 1418), 1/228; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/269; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi fi Tertîbi's-Şerâi* (Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1986), 2/206; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 1/303.

¹¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 3/103.

Ebû Zerr, Hz. Osman, Said İbnü'l Müseyyeb, Ömer İbn Abdu'l-Aziz, Mücâhid, Tavus, İmam Mâlik, İmam Şafî ve Ahmed İbn Hanbel (r.a.) yer almaktadır.¹¹¹⁵

Bu görüşte olanların delilleri:

- a- “فَإِنْ فَأَوْ” cümlesinde bulunan “فَا” harfi, fa-i takibiyyedir. Bu itibarla dört ay bekleddikten sonra veya dört ay bittikten sonra iki işe sıra gelir ki bunların ilki yeminden “rucû etmek”, ikincisi ise “boşanmak” tır.¹¹¹⁶
 - b- Boşanma işini ancak koca yerine getirebilir. Zamanın geçmesiyle boşanma gerçekleşmez. Çünkü burada “Eğer boşanmaya karar verirlerse (ayrılırlar) ifadesi, boşanma fiilinin erkek tarafından yerine getirileceğini bildirmektedir. Dolayısıyla dört ayın geçmesi boşanma için yeterli değildir.¹¹¹⁷ Ayrıca bu âyet yemin eden erkek için dört aylık bir düşünme fırsatı vermektedir. Zamanın geçmesiyle bu hak zayi olmamaktadır.¹¹¹⁸
 - c- Zamanın geçmesiyle boşanmanın olmayacağını beyan eden hadisler de bulunmaktadır.¹¹¹⁹
- 2- İmam-ı A'zâm'ın Görüşü: Ona göre yemin ederek karısından dört ay uzaklaşan ve bu süre içerisinde kefâret verip karısına dönmeyen kişi karısından “bain talak”¹¹²⁰ ile boşanmış olur. Diğer bazı ulemaya göre ise, dört ay içerisinde dönüş olmadığı takdirde “ric'i talak” ile boşanmış olur. Said b. Müseyyeb, Salim b. Abdullah, Ebû Bekir b. Abdurrahman, Zühri, Atâ, Evzai ve Tavus bu görüştedir.¹¹²¹

Bu görüşte olanların delilleri:

- a- Hanefilere göre “فَإِنْ فَأَوْ” cümlesindeki “فَا” harfi tafsil için gelmiştir. Bu itibarla “لَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ” cümleleri “فَإِنْ فَأَوْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ” bölümünü açıklamak için gelmiştir ve bu parçayı

¹¹¹⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/50; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 2/147-151; Şevkânî, *Neylu'l-evtâr*, 6/304; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1/269.

¹¹¹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafî, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1980), 1/344; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/148.

¹¹¹⁷ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/432.

¹¹¹⁸ Şafî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 1/344; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/148.

¹¹¹⁹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Talâk”, 21 (No. 5291); Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, “Talâk ve Liân”, 21 (No. 1201); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 15/383-384 (No. 15322); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/456-497.

¹¹²⁰ Bu ve ilgili terimler için bk. Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu.*, 2/175.

¹¹²¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/49-50.

açıklamaktadır. Tafsilat cümleleri de mufassal cümlenin hemen peşinden gelir.¹¹²²

b- Bu âyette bizatihi boşamak mânası yoktur. Yüce Allah yeminden dönmeyi dört ayla sınırlandırmıştır. Dört ay dolduğu halde yemininden dönmezse boşanmayı kabul ederek ona azmetmiş ve onu istemiş demektir. Bir işe azmetmek kişinin o işe kalbini bağlaması, aklının da o işle meşgul olması demektir.¹¹²³ Bu şekliyle de boşama dört ayın sonuna bağlanmıştır.

c- Bu delil de olanların bir diğer delili de kırâatle ilgili olarak âyette bulunan ve yukarıda zikredilen İbn Mes'ûd'un kırâatidir. İbn Mes'ûd âyetteki “فَإِنْ فَأُؤَا” kısmından sonra ilaveli olarak “فَإِنْ فَأُؤَا فِيهِنَّ” şeklinde okumuştur. Bu kırâate göre de mâna şu şekilde olmuş olur: “yemin edenler, eğer dört ay içerisinde yeminlerinden (kefâret ödeyerek) dönüş yaparlarsa... ”¹¹²⁴

el-Cessâs bu âyeti şu şekilde değerlendirmektedir: “Buradaki فَإِنْ فَأُؤَا “dönerlerse” ifadesinin faili gizli olup îlâ yapan kişidir. Kişiye dört ay bekleme süresi tanınmıştır. Âyetin zahirinden anlaşılan bu dönüşün yeminden sonra yapılması gerektiğidir. Dönüş yapılmadığı takdirde dört aylık süre bitiminde boşanmanın gerçekleşeceğine dair bir diğer delil âyette yer alan “تربص أربعة أشهر” ifadesidir. Bu, hayız ile ilgili âyette geçen “وَالْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...” “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”¹¹²⁵ ifadesine benzemektedir.” Bu âyette nasıl üç ayın sonunda ayrılık meydana geliyorsa aynı şekilde “îlâ” âyetinde de aynı şekilde boşanmanın meydana gelmesi gerekmektedir.

el-Cessâs, dört ayın sonunda boşanmanın gerçekleştiğine dair görüşlerini üç başlık altında ifade etmektedir.

¹¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/269; Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*, 1/187-188; Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-âkli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, 1/224; Ebu Hayyan Esiriüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Ceyyani el-Gırnati el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît*. (Dimaşk : Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1436), 2/451.

¹¹²³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/51.

¹¹²⁴ Makdisî, *Ebü şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*, 1/143; Ebû Hafıf Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimeşkî İbn Âdil - Adil Ahmed Abdülmevcud / Ali Muhammed Muavvaz, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-kitâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 4/107; Muhammed b. Abdullâh el-Mısırî Şemseddin ez-Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hurakî* (b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413), 5/463; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zür'âf ed-Dimeşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd* (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415), 5/486.

¹¹²⁵ el-Bakara 2/228.

- 1- Dört aylık süre dolduğunda dönüş yapılmamışsa boşanmanın kendiliğinden meydana gelmediğini söyleyip kadı tarafından işe el konulmasını gerekli gördüğümüzde, bekleme süresini dört aydan fazla yapmış oluruz. Bu ise Kuran'ın hükmüne aykırıdır îlâ yaptıktan sonra kişi karısından uzaklaşıp kayıplara karışır; bu durum bir iki sene sürer ve bu arada karısı da durumu kadıya arz etmez, hakkını talep etmezse, bekleme süresi sınırsız hale gelmiş olacaktır ki bu da Kuran'ın hükmüne aykırıdır.
- 2- Boşanmış kadın üç ay hâli bekledikten sonra kocasıyla kendisi arasında kesin ayrılık/beynunet meydana geldiğine göre, îlâda dönüş yapılmadan dört aylık süre beklendikten sonra boşanmanın meydana gelmesi gerekir. Bu ikisi arasındaki ortak nokta, her biri için beklenmesi gereken belli bir sürenin âyette tespit edilmiş olmasıdır.
- 3- Bu sürelerin her ikisi de kocanın sarf etmiş olduğu bir ifadeden dolayı beklenmesi gerektiğinden, karı koca arasında ayrılık hükmünü meydana getirmektedir. Bunlardan birinin sona ermesi durumunda boşanma meydana geldiğine göre, diğerinde de sürenin sona ermesi durumunda boşanma meydana gelmesi gerekir.¹¹²⁶

Görüldüğü üzere her iki görüş sahipleri arasında zamanla alakalı olarak farklı bir hüküm ortaya çıkmış olmaktadır. Şurası bir gerçektir ki İslâm, eşler arasında iyi geçinmeyi ve onlara iyi davranmayı emretmiştir. İslâm, cahiliye dönemindeki her türden yapılan kadınlara zulüm uygulamalarını ortadan kaldırarak her iki tarafın da hakkını, hukukunu koruma altına almıştır. Kadınlara yapılan her türlü eziyet ve sıkıntıyı yasaklamıştır. Erkek ve kadın arasındaki ilişkinin nasıl olacağına dair fikir vermesi açısından başka bir âyette geçen “... وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ...” “...Onlarla (kadınlarınızla) iyi geçinin...”¹¹²⁷ bu ilahi emir çok önemli ve değerlidir.

Bu konu başlığı altında ele alınan “îlâ” âyetinin nüzûl sebebi kadına verilen değeri ayrıca ortaya koymaktadır. Bu âyette açıkça boşamadan bahsedilmediği görülmektedir. Çünkü “îlâ” (yemin) müddetince kadın kocasının yatağından, koca da eşiyile cinsel birliktelikten uzak kalır. Bu durumda ne boşanmış ne de eşler birlikte olabilmıştır. Dört aylık bir süre zarfında her iki tarafa da düşünme, muhasebe yapma fırsatı tanınmış ailenin

¹¹²⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/51-52.

¹¹²⁷ en-Nisâ 4/19.

ehemmiyetinin anlaşılması murâd edilmiştir. Zira önemli ve değerli olan, ailenin bir arada bulunması, yıkılmaması ve kadının cahiliye döneminde olduğu gibi ömür boyu sürecek bir zarara uğramamasıdır.

Âyette geçen dört ay süre erkeğin hakkıdır. Bu zaman zarfında erkek hanımını te'dip etme imkânına sahiptir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekilde eşlerini bir aylığına da olsa te'dip etme yoluna gitmiş ve îlâ yapmıştır. Dört ay geçtiği vakit kadının kocasından ya boşanıp serbest kalma veya yeminden dönmeyi talep etme hakkı ortaya çıkmış olur.¹¹²⁸

Âyetin odak noktasını oluşturan “îlâ” mevzuu çok açık olmadığından mânanın her iki yönde açıklanması muhtemel gözükmektedir. Burada yer alan ifadeden ahkâm sahipleri de farklı yorumlar getirmişlerdir. Âyette cinsel ilişki veya belirli bir süre için yemin etmeye dair bir şey yoktur. Ancak bu âyette sadece îlâ yapmış olanlar için dört ay bekleme hakkı var denilmektedir. Dört ay bekleme süresi, yemin eden kişinin hakkıdır. Bu hak dört ay geçmeden sona ermez diyen Herrâsî, bu süre bittiğinde kişi ya eşine döner veyahut hanımını boşar demektedir.¹¹²⁹

Bu konudaki her iki görüşü de aktaran isimlerden İbnü'l Arabî ise, her iki görüşün de birbirine eşit olduğunu ifade etmektedir.

Konuyu detaylı bir biçimde ele alan el-Kurtubî ve el-Cessâs, her iki görüşü de aktardıktan sonra kendi düşüncelerini ortaya koymuşlardır. Mâlikî mezhebine mensup olan müfessirimiz el-Kurtubî birçok yerde kendi mezhebi doğrultusunda fikir beyan etse de bu konuda farklı bir görüşte bulunmuştur. O, birbirine eşit olarak nitelendirdiği bu konuda Kûfelilerin (Hanefilerin) görüşlerini hayız ve iddetteki ayların hesaplanmasına kıyasla daha kuvvetli görmektedir. Ona göre bunlar Allah'ın zaman itibariyle koyduğu kısıtlamalar, sınırlardır. “îlâ” da aynı şekilde bu sınırlamalara dahildir. Yemin eden koca eğer yemininden dönmeyi unutsa veya sonunda îlâ bitse, elbette boşanmış olur.¹¹³⁰ Bu sözle el-Kurtubî'nin, Hanefilerin görüşünü benimsediği açıkça görülmektedir.

Bu çalışmada yer alan hayız meselesinde de görüldüğü üzere Hanefiler zaman mefhumuna büyük önem vermişlerdir. Bununla birlikte çalışmanın odağındaki iki müfessirin îlâ konusunda aynı paralelde olduğu görülmektedir. el-Cessâs'ın sıkı sıkıya

¹¹²⁸ Râzi, *Meftâihu'l-ğayb*, 6/428-429.

¹¹²⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/147-148.

¹¹³⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/111.

bağlı olduğu Hanefî mezhebinin görüşlerine burada da sadık kaldığı ve ona göre hüküm verdiğini görmekteyiz. Diğer taraftan el-Kurtubî'nin konuyu detaylıca değerlendirdiği ve Kûfelilerin/Hanefîlerin görüşünün daha tutarlı ve kabul edilir olduğunu söylediğini görmekteyiz. Her iki görüş sahiplerinin görüşlerini temellendirmek için yoğun gayret içine girdikleri ve ilâhî muradın ortaya çıkması doğrultusunda bütün gayretlerini sarf ettikleri anlaşılmaktadır.

Yüce Allah, Cahiliye döneminin yanlış uygulamalarını ortadan kaldırıp daha tutarlı ve her iki tarafın (karı-koca) hak ve hukukunu koruyan ve ucu açık zamanı sınırlandırıp dört aya indirmiştir. Bu âyette Abdullah b. Mes'ûd'un kırâatine göre verilen hükmün daha kabul edilir olduğu anlaşılmaktadır. Kırâatlerin konuyu açıklayan ve hükmün konulmasını kolaylaştıran yönünü bu âyette tekrar müşahede ettik.

Diğer bazı konularda el-Kurtubî'nin kendi mezhebini öncelediğini müşahede etmiştik. Fakat bu konuda el-Cessâs gibi düşünüyor olmasının yanında Mâlikî mezhebine uymayarak Kûfe ekolüne tabi olduğunu gördük.

3.4.3. Köle ve Cariyelerin Zina Etmeleri ve Uygulanacak Cezanın Mahiyeti (en-Nisâ, 4/25)

Kırâat farklılıklarının, konuyu iyice kavrama ve tatbikatı noktasında oynadığı rol çok büyüktür. Kırâatler bazen de konuyu tamamlar nitelikte olabilir. Nitekim Kur'ân'da geçen “ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّهُنَّ بِفَاجِئَةٍ فَذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ”
“Sizden kimin, hür mümin kadınlarla evlenmeye gücü yetmezse sahibi olduğunuz mümin genç kızlarınızdan (cariyelerinizden) alsın. Allah sizin imanınızı daha iyi bilir. Hepiniz birbirinizdensiniz. Öyle ise iffetli yaşamaları, zina etmemeleri ve gizli dost tutmamaları halinde sahiplerinin izniyle onlarla evlenin, mehirlelerini de güzellikle verin. Evlendikten sonra bir fuhuş yapacak olurlarsa, onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır. Bu (cariye ile evlenme izni), içinizden günaha düşmekten korkanlar içindir. Sabretmeniz ise sizin için daha hayırlıdır. Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir”¹¹³¹ âyeti buna örnektir.

¹¹³¹ en-Nisâ 4/25.

Âyette geçen “muhsan”¹¹³² kelimesinde kırâat farklılıklarının olduğu görülmektedir. “المُحْصَنَاتِ”, “مُحْصَنَاتٍ” ve ikinci defa âyette geçen “المُحْصَنَاتِ” lafızlarında bulunan “ص” harfini kırâat imamlarından Kisâî esre hareke ile “المُحْصَنَاتِ” ve “مُحْصَنَاتٍ” şeklinde, geri kalan imamların tamamı ise “ص” harfini fetha hareke ile okumuşlardır.¹¹³³ Âyette geçen “أُحْصِنَ” kelimesinde de kırâat farklılıkları bulunmaktadır. Burada “أُحْصِنَ” kelimesini Nafî, İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Âsım’ın ikinci râvisi Hafs, Ebû Ca’fer ve Ya’kub metinde yer aldığı şekilde okumuş, Âsım’ın ilk râvisi Ebû Bekir Şu’be, Hamza, Kisâî ve Halef ise “أُحْصِنَ” şeklinde “ا” ve “ص” harflerini fetha hareke ile okumuşlardır.¹¹³⁴

Üzerinde kırâat farklılığı olan “أُحْصِنَ” fiili “evlendi, dolayısıyla nefsinin zinadan korudu” mânasına geldiği gibi “Müslüman oldu, inancı sayesinde iffetini muhafaza etti, mânasını da içinde barındırmaktadır.”¹¹³⁵

İbn Abbas (r.a.), Said b. Cübeyr, Mücâhid ve Katâde’den rivayet olunduğuna göre “أُحْصِنَ” şeklinde ötre hareke ile okunursa cariyelerin evlenmesi mânasına gelmektedir. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) Şa’bî ve İbrahim en-Nehaî’den rivayet edildiğine göre “أُحْصِنَ” fiili fetha hareke ile okunursa Cariyelerin Müslüman olmaları mânasına gelmektedir. Hasan el-Basrî ise “Cariye evlendiğinde kocası onu muhsan kılar, iffetini korur, Müslüman olduğunda da İslâm onu muhsan kılar, korur”¹¹³⁶ demektedir.

Fethalı kırâate göre âyetin mânası, “Eğer cariyeleriniz Müslüman olduktan sonra zina yaparlarsa hür kadınlara gerekli kılınan had cezasının yarısının kendilerine uygulanması gerekir” şeklinde olur. Bu durumda kâfir olan cariye eğer zina yapacak olursa onun için had gerekmez, ona had vurmanın şartı Müslüman olmasıdır. Evli olup olmaması bu durumu değiştirmez. Had uygulanabilmesi için Müslüman olması gerekmektedir.¹¹³⁷ Hz. Ömer (r.a.), Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Ömer, Enes, Esved

¹¹³² Şamil Dağcı, “İhsan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

¹¹³³ en-Nisâ 4/24. âyette de yer alan الْمُحْصَنَاتِ kelimesinde (ص) harfini kırâat imamlarından Kisâî de dâhil olmak üzere bütün kurrâ metindeki gibi fethalı şekilde okumuşlardır. Dâni, *et-Teyisîr*, 95; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 196; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni’l-kirâât*, 1/384.

¹¹³⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 230; Ezherî, *Kitâbu Meâni’l-kirâât*, 1/301; İbn Haleveyh, *İ’rabü’l-kirâati’s-seb’a ve ileliha*, 83; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/151; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi’l-kirâati’l-aşr*, 178; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 198; Dâni, *et-Teyisîr*, 95; Dâni, *Câmiu’l-beyân fi’l-kirâati’s-seb*, 3/1008; Ehvâzî, *el-Vecîz fi şerhi kirâati’l-kara’eti’s-semâniye e’immeti’l-emsâri’l-hamse*, 158; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/249.

¹¹³⁵ Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, 239.

¹¹³⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 3/123.

¹¹³⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/434; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 2/262.

değnekle vurun. Sonra yine zina ederse ona değnekle vurun. Sonra bir ip karşılığında olsa bile onu satın.”¹¹⁴¹ Görüldüğü gibi âyette ifade edilen “evlenme” şartı veya mânası Hz. Peygamber’in uygulamasında yoktur. Aksine, cariyeye evlenmeden önce had cezasının uygulanması söz konusudur. Hz. Ali’nin de bu konuda rivayet ettiği bir hadisi şerifte ise: “يَا أَيُّهَا النَّاسُ ! أَقِيمُوا عَلَى أَرْقَائِكُمُ الْحَدَّ . مَنْ أَحْصَنَ مِنْهُمْ وَمَنْ لَمْ يَحْصَ” “Ey insanlar! Evli olsun, bekâr olsun zina eden cariyelerinize had vurunuz...” denilerek evli-bekâr ayrımı yapılmamaktadır. Tatbikatta da uygulanmayan bu durum ile ilgili olarak hikmetine binaen ise Herrasî şöyle bir açıklama yapmaktadır: Cahiliye ortamında yetişmiş bir cariyeye, zinanın, fuhşiyatın çirkinliğini kavrayamaz. Çünkü o dönemde fuhşiyat hem çok yaygın hem de mübah sayılmaktaydı. Bu gibi çirkinlikleri İslâm dini yasaklamıştır. Kişiler ancak İslâm dini sayesinde bunların haram oluşunu anlamışlardır.¹¹⁴²

Evlenme mânasında kullanılan “أَحْصَنَ” ifadesinin şart kılınmasının fayda ve hikmetine binaen değerlendirme yapan el-Cessâs şöyle söylemektedir. “Hür bir insana recm cezasının uygulanması için onun hem evli hem de Müslüman olması gerekmektedir.”¹¹⁴³ Yüce Allah, Müslüman olmuş ve evlenmiş olarak muhsan olduktan sonra zina eden cariyelere, hür kadının hak ettiği cezanın yarısından fazlasının uygulanamayacağını bu âyette bildirilmektedir. Âyette eğer böyle bir kayıt bulunmasaydı, zina eden cariyenin muhsanlık durumuyla muhsan olmama durumu arasında ceza bakımından bir fark olacağı yani muhsan olduğunda recmedileceği, muhsan olmadığıdaysa haddin yarısının uygulanacağı zannedilebilirdi. Bu kaydı koymakla Yüce Allah böyle bir zanda bulunabilecek olanların vehimlerini gidermiş ve zina yapan cariyeye her ne halde olursa olsun, haddin yarısından fazlasının uygulanmayacağını bildirmiş olmaktadır. Muhsan olduğu halde zina eden cariyeye, hür kadının cezasının yarısının uygulanması vacip olduğuna göre cariyeye değnek cezasının uygulanacağı anlaşılmalıdır. Yüce Allah “فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ” “Onlara hür kadınların cezasının yarısı uygulanır”¹¹⁴⁴ âyetinde geçen “الْمُحْصَنَاتِ” kelimesiyle hürriyet mânasını kastetmiştir. Recmi gerektiren muhsanlığı kastetmemiştir. Çünkü recmi gerektiren muhsanlığı kastetmiş olsaydı, ‘Zina eden cariyeye recmin yarısı uygulanır’

¹¹⁴¹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Büyü”, 66 (No. 2153-2154); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Hüdûd”, 33 (No. 4469); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 17/251 (No. 17169); Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 3/124.

¹¹⁴² Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/434.

¹¹⁴³ Nihat Dalgın, *İslam'da Tevbe ve Cezalara Etkisi* (Samsun : Etüt Yayınları, 1999), 97.

¹¹⁴⁴ en-Nisâ 4/25.

demek doğru olamazdı. Çünkü recm ikiye bölünemeyeceği için yarısının uygulanması da mümkün değildir.¹¹⁴⁵

Süyûtî “فَادًا أَحْصَنَ” ifadesinin nasıl anlaşılacağı noktasında ise: “Allah “ihsanı” haddin vucubiyeti için şart kılmamıştır. “ihsanı” bilakis cariyelere recm cezasının uygulanmadığını ifade etmek için getirmiştir. Çünkü recm cezası yarıya bölünemez” demektedir.¹¹⁴⁶

Kur’ân-ı Kerîm aynı âyette köle ve cariyelerle ilgili olarak “فَتَيَاتٍ” “genç bayanlar” ifadesini kullanarak, onların şahsiyetlerini korumaktadır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) onlar için “benim kölem” “benim cariyem” denilmesini yasaklamaktadır.¹¹⁴⁷ Yine aynı âyet cariyelerin maddi ve manevi durumlarını göz önüne alarak onlara uygulanacak had cezasını yarıya indirmektedir. Çünkü onlar, hür insanlardan daha zayıftırlar. Hürler gibi her istediklerini hemen elde edemezler. Cezalar, nimetlerin miktarlarına göre uygulanır. Bu itibarla bu âyette nimet-külfet dengesinin gözetildiği ortaya konmaktadır.

Âyet-i kerimede özel olarak cariyelerin haddi zikredilmiş, fakat kölelerin haddi zikredilmemiştir. Çünkü kölelerin ve cariyelerin haddi eşittir. Zina da elli celdedir. Zina iftirası ve içki içmek kırk celdedir. Çünkü cariyenin haddi, köleliğin eksikliği dolayısıyla eksilmiştir. O bakımdan mülkiyet altında olmak gerekçesiyle, erkek köleler de bunun kapsamına girmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.): *Her kim bir köledeki ortaklık hissesini azad edecek olursa ...*” buyruğunun kapsamına cariyeler de girmiştir.¹¹⁴⁸

Sonuç olarak bu âyette yer alan kırâat farklılıklarının, konuyu iyice kavrama ve tatbikatı noktasında oynadığı rol çok büyüktür. Âyetteki her iki kırâat konuyu tamamlar niteliktedir. Her iki kırâat de had cezasının uygulanmasında yanlış anlamaların önüne geçmektedir. Bekâr cariyeye elli değnek vurulurken evli cariyeye uygulanacak muamele hakkında âyetteki kırâatler her iki mânasıyla cevap vermektedir. İlgili hadislere bakıldığında “evli veya bekâr” “mümin veya kâfir” kaydına rastlanılmadığı için “فَادًا أَحْصَنَ” şeklindeki fethalı kırâat daha kuvvetli gözükmektedir. Kırâat imamlarının çoğunluğunun okuyuşunun “فَادًا أَحْصَنَ” “İslâm oldukları zaman” mânasıyla, ulemanın ekseriyetinin bu paralelde mâna verdikleri göze çarpmaktadır. Mânanın tam olması âyette

¹¹⁴⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/124.

¹¹⁴⁶ Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyûtî el-Mahallî es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: y.y., ts.), 105.

¹¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/516.

¹¹⁴⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 5/145-146.

daha önce geçen “المُحْصَنَاتِ” kelimesinin kırâatiyle de ilgili görülmektedir. Taberî’ye göre mânanın ve sözün gelişinin birbirine tam uygun olabilmesi için “مُحْصَنَاتِ” kelimesindeki “ص” fetha ile okuyanın “فَإِذَا أَحْصِنَ” fiilindeki hemze dammeli olarak okunmalıdır. Eğer “مُحْصَنَاتِ” şeklinde “ص” harfini esre hareke ile okursa o takdirde de “فَإِذَا أَحْصِنَ” fiilinde fetha kırâati ile okunmalıdır.¹¹⁴⁹ Kisâi ve Hasan el-Basrî “مُحْصَنَاتِ” lafzını ister marife olsun ister nekre olsun ismi fail olarak “ص” harfini esre hareke ile “مُحْصَنَاتِ” şeklinde okumuşlardır.¹¹⁵⁰ Bu şekilde ism-i fail olarak okunduğunda mâna: “O kadınlar namuslarını muhafaza ederek, iffetleriyle kendilerini korurlar” şeklinde olur. Çünkü kadının korunması kendi nefsinden bir şey ile oluyorsa “مُحْصَنَاتِ” şeklinde ism-i fail olarak telaffuz edilir. Bu okuyuş birinci kırâatin mânasına uygun düşmektedir. Bununla birlikte kadının korunması kendi dışında bir şeyle oluyorsa o vakit kelime “مُحْصَنَاتِ” şeklinde okunur. Bu haliyle de ikinci kırâate uygun düşmektedir. Burada mâna: “onlar kocaları sayesinde namuslarını korurlar” şeklinde olur. Bir önceki âyette geçen orada sadece “ص” harfinin fethasıyla okunur. Nitekim buradaki kelime ile evli kadınlar kastedilmiştir. Zira Kurrâ “وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ” *(Savaş esiri olarak sahip olduklarınız hariç, evli kadınlar (da size) haram kılındı.*)¹¹⁵¹ âyetindeki “مُحْصَنَاتِ” kelimesini fetha hareke ile okumuşlardır.¹¹⁵²

el-Cessâs ve el-Kurtubî’nin bu âyetin değerlendirmesinde her iki kırâatin de sahih olduğunun kanaatini taşıdıkları görülmektedir. Bu âyette muradı ilahinin hür ve evli olan bir kadın ile cariyenin bir olamayacağı, cezasının da buna mukabil yarı yarıya olacağı kanaati hâsıl olmuştur.¹¹⁵³ Abdullah b. Mes’ûd’un bu ve benzer hususlarda getirmiş olduğu kırâat tercihlerinin mânaya vukufiyette taşıdığı önem, etki ve mâna takdire şayandır.

3.4.4. Hırsızlık Yapana Uygulanacak Ceza ve Mahiyeti (el-Mâide, 5/38)

Kırâatler bazen gerçekleştirilen suçlara karşılık kişiye uygulanacak cezalarda farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bu meyanda Kur’ân’da geçen “وَالسَّارِقُ”

¹¹⁴⁹ Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 8/199.

¹¹⁵⁰ Bennâ, *İthâfû fudalâi l-beşer fi l-kırâati l-erbaate aşer*, 239.

¹¹⁵¹ en-Nisâ 4/24.

¹¹⁵² İbn Mücâhid, *Kitâbu s-seb’a fi l-kırâât*, 230; Ezherî, *Kitâbu Meâni l-kırâât*, 1/299; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/249.

¹¹⁵³ Cessâs, *Ahkâmü l-Kur’ân*, 3/124; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân*, 5/144-145.

”وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“ *”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”*¹¹⁵⁴ âyetini müfessirlerimiz farklı yorumlamışlardır.

Âyetin hemen başında yer alan “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...” kelimeleri hırsız erkek ve hırsız kadına işaret etmektedir. “Hırsızlık” terimi eski Türkçe’de “uğrulama”, Arapça’da “sirkat” ve “serika” terimleriyle ifade edilmiştir. Hırsız için ise eski Türkçe’de “uğru”, Arapça’da “sârik” ve “lişş” kelimeleri ile adlandırılmıştır.¹¹⁵⁵ “سرق”¹¹⁵⁶ Birinin hakkı olmayan bir şeyi gizli olarak alması, çalmasıdır. Bununla birlikte sözlüklerde “سرق” ve “سرقة” kelimeleri aynı olup ipek anlamına gelmektedir.¹¹⁵⁷ İslâm hukukunda ise, belli bir yerden belli bir malı, belli bir meblağın alınması anlamında kullanılmıştır.¹¹⁵⁸ Kur’ân’da ise, bu âyetle beraber başka âyetlerde de kullanılmıştır. “قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلٍ إِنَّ ابْنَكَ...”¹¹⁵⁹ “Dediler ki: “Eğer o çalmışsa, daha önce onun bir kardeşi de çalmıştı...”¹¹⁵⁹ “... آيَّتُهَا الْعَبِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ”,¹¹⁶⁰ “Ey kervancılar! Siz hırsızsiniz.”¹¹⁶⁰ “... إِنَّ ابْنَكَ...”¹¹⁶⁰ “Ancak kulak hırsızlığı eden olursa...”¹¹⁶² “سَرَقَ”¹¹⁶¹ “Ey babamız! Şüphesiz oğlun hırsızlık etti...”¹¹⁶¹ “...”¹¹⁶¹ “إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ...”¹¹⁶¹ “Ancak kulak hırsızlığı eden olursa...”¹¹⁶²

Âyette yer alan “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...” kelimelerinin her ikisi de bütün kurrâ tarafından merfû olarak okunmuştur.¹¹⁶³ Fakat Abdullah b. Mes’ûd bu iki kelimeyi çoğul şeklinde ve “وَالسَّارِقُونَ” kelimesinin yerine başka bir kelime “أَيْمَانِهِمْ” ilaveli olarak “وَالسَّارِقُونَ” şeklinde okumuştur.¹¹⁶⁴ Bununla birlikte İsâ b. Ömer “وَالسَّارِقُ...” şeklinde merfû olarak okumuştur. Sibeveyhi’ye göre “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” kelimelerinin merfû oluşu mübteda olmaları hasebiyledir. Haberi ise mahzûf olup mâna: “Size farz kılınanlardan biri de hırsız erkek ve kadının hükmüdür” şeklinde olur. Başka

¹¹⁵⁴ el-Mâide 5/38.

¹¹⁵⁵ Ali Bardakoğlu, “Hırsızlık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998).

¹¹⁵⁶ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 5/76; *el-Mu'cemü'l-vasit*, 1/427-428.

¹¹⁵⁷ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 408; Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 5/76.

¹¹⁵⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, 408.

¹¹⁵⁹ Yûsuf 12/77.

¹¹⁶⁰ Yûsuf 12/70.

¹¹⁶¹ Yûsuf 12/81.

¹¹⁶² el-Hicr 15/18.

¹¹⁶³ Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît.*, 3/399.

¹¹⁶⁴ Ferrâ, *Meânî'l-Kur'ân*, 1/306; Ubeyd, *Fezailü'l-Kur'ân ve mealimuhu ve âdâbuhu.*, 325; Bâkılânî, *el-İntisar li'l-Kur'ân*, 2/432; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/104; Ebû Yusuf Münteceb b. Ebi'l-İz Müntecebüddin Hemedânî, *el-Ferid Fî'rabi'l-Kur'âni'l-Mecid.* (Devha [Doha]: Dârü's-Sekâfe, 1991), 2/438; Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît.*, 3/339.

bir açıklama da şu şekildedir: Mübteda olmaları nedeniyle merfudurlar, haber ise “فَأَقْطَعُوا آيْدِيَهُمَا...” “ellerini kesin...” kısmıdır. Haberin başına “فا” gelmesi de şart anlamı içermesindedir. Çünkü mâna “والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا أيديهما” şeklindedir. İsm-i Mevsûl şart anlamı içermektedir. Sibeveyhi, Îsâ b. Ömer’in kırâati olan “والسارق...” şeklindeki okuyuşu emir kipi olması hasebiyle tercih etmiştir. Çünkü ona göre “زيداً فاضربه” demek “زيداً فاضربه” demekten daha güzeldir.¹¹⁶⁵

Yüce Allah bu sûrenin önceki âyetlerinde muharebe yoluyla haksız yere çalınmış, gasp edilmiş olan mallar sebebiyle, muhataba uygulanacak olan cezada el ve ayakların kesilmesini emretti. Bu âyette de hırsızlık yolu ile çalınan mallar dolayısıyla hırsızın elinin kesileceği emredilmektedir. Kısas âyetinde insanların canlarını koruma altına aldığı gibi, bu âyette de insanların mallarını başkalarının tecavüzünden korumuş olmaktadır.

Bu âyet el kesmeyi gerektiren hırsızlığın tarifini, miktarını, kesilecek elin nereden kesileceğini, sağ veya sol elin mi kesilecek olduğunu, malın cinsini ve miktarını, neyi çalmanın hırsızlık olarak tanımlanacağını açıkça ifade etmemektedir. Bununla birlikte “el” den kastedilenin, yani ölçünün nereye kadar olacağı hususunda açıkça bir beyan görülmemektedir. Abdestte yer aldığı gibi el kelimesi, parmaklarıyla beraber dirsekleri de içine almaktadır. Fakat burada ise bileğe kadar parmaklar mı yoksa dirseklere kadar mı açıkça belirtilmemiştir. Haricilere göre el lafzı omuzu da içine almaktadır. Âyette yer alan diğer bir “müphemlik” ise “فَأَقْطَعُوا” “kesiniz” emrinde kendini göstermektedir. Bu emrin muhatabının kim olduğu, böyle bir durumla karşılaşıldığında cezayı kimin uygulayacağı açıkça ifade edilmediğinden farklı görüşlere neden olmuştur. Burada zikredilen bütün hususlar mücmeldir ve mezkûr âyet açıklamaya muhtaç bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁶⁶

Âyetten kastedilen hırsızlığın başkasının malını çalan hırsızlara özel bir hüküm taşıdığı hususunda ümmet arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Çünkü namazda eksiklik yapana da hırsız denilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisi şeriflerinde:

”إِنَّ أَسْوَأَ النَّاسِ سَرَقَةً الَّذِي يسرقُ صَلَاتَهُ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يسرقُ قَالَ لَا يُنِيْمُ رُكُوعَهَا وَلَا سُجُودَهَا“

¹¹⁶⁵ Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408), 1/142-145; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/631-632.

¹¹⁶⁶ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/72; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/632; Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/352.

“İnsanların en kötü hırsızlık yaparı, namazından çalışandır. Ey Allah'ın Resulü, namazından nasıl çalar diye sorulunca: Rükûsunu ve secdesini tam yapmaz.”¹¹⁶⁷ “إِنَّ مَنْ” “أَسْرَقَ السُّرَّاقِ مَنْ يَسْرِقُ لِسَانَ الْأَمِيرِ” “Hırsızların en (yaman) hırsız, emirin dilini çalan (yani onu konuşamaz hale getirip ona kendi dediklerinden başka bir şeyi dedirtmeyen kimsedir.”¹¹⁶⁸ Bu hadislerden anlaşılın, âyette her hırsız kastedilmemiş, sadece başkalarının malını çalanlar kastedilmiştir.¹¹⁶⁹

Fakihlerin çoğunluğuna göre hırsızlık sebebiyle el kesme cezası ancak iki şartın bulunmasıyla vacip olur:

- 1- Çalınan malın miktarının nisap miktarına ulaşması gerekir.
 - 2- Çalınan malın korunmuş yani muhafaza edilmiş (hırz) olması gerekir.
- Ortalıkta bırakılmış bir malın çalınması hırsızlık sayılmamaktadır.

Çalınan malın miktarı hususunda İbn Abbas, İbn Zübeyr ve Hasan el-Basrî, malın miktarına itibar etmemektedirler. Onlara göre çalınan malın az ya da çok olması önemli değil hırsızın eli kesilir. Hariciler ve Zahiriler de çalınan malın korunmuş olması veya açık bir yerde bırakılması arasında fark görmemektedir. Âyette çalınan mal ile ilgili olarak miktarından ve muhafazasından yani korunmasından söz edilmediği için “erkek hırsızın ve kadın hırsızın elini kesiniz” denilmesini buna delil getirmektedirler.¹¹⁷⁰ Ayrıca İbn Abbas, İbn Zübeyr ve Hasan el-Basrî, Dâvûd ve Hariciler Sahihayn'da geçen bir hadise itibar etmektedirler. Hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) “لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ، يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ” “Allah hırsızla lanet etsin, bir yumurta çalar eli kesilir, ip çalar eli kesilir”¹¹⁷¹ buyurmaktadır. el-Kurtubî bu hadisi zikrettikten sonra: “Bu da az ya da çok mal karşılığında el kesme cezasının uygulanacağını belirten âyetin zahirine uygundur. Bu ifadeler, az bir şey zikredilerek çoktan sakındırmak kabilindedir. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) şu buyruğunda azı zikrederek çok şeyler yapmaya teşvik etmektedir:

“فَطَاةٍ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ... مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا وَلَوْ مِثْلَ مَفْحَصٍ”

¹¹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/90, (No. 11532); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, “Salât”, 4/637-638 (No. 4053).

¹¹⁶⁸ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mucemu'l-Kebîr* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 22/336.

¹¹⁶⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/62; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/70-71.

¹¹⁷⁰ Râzi, *Meftâihü'l-ğayb*, 11/353.

¹¹⁷¹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, “Hüdûd”, 7 (No. 6783); Müslim, *Sahihü Müslim*, 3/1314 (No. 1687); Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, 17/289 (No.17239).

“Kim bir keklığın yumurtlayacağı yer kadar dahi olsa Allah için bir mescit inşa edecek olursa, Allah da onun için cennette bir ev yapar”¹¹⁷² der.”¹¹⁷³ Hâlbuki Hz. Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen başka hadislerde, hırsızlıkla çalınan malın miktarından bahsedilmektedir. Bu hadislerde zikredilen miktarlar farklılık arz ettiği için, âlimler arasında, hüküm bina etme noktasında farklı hükümlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Öyle ki bu hadislerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v.): “لَا تُفْطَعُ يَدُ السَّارِقِ فِي” “نُونُ ثَمَنِ الْمَجْنَنَ” “Çaldığı malın değeri “kalkan” fiyatından az ise hırsızın eli kesilmez”¹¹⁷⁴, buna benzer başka bir hadiste: “أَدْنَى مَا يُفْطَعُ فِيهِ السَّارِقُ ثَمَنُ الْمَجْنَنَ” “Çaldığı malın değeri en azından “kalkan” bedeli kadar olursa hırsızın eli kesilir.”¹¹⁷⁵ demektedir. Bu rivayetlere göre, el kesmenin farz olmasıyla ilgili âyetin hükmü, çalınan malın “kalkan” değerinde olmasına bağlıdır. Bu şart sanki âyetle birlikte gelmiş ve ona eklenmiş gibi olmaktadır. Buna göre âyetin mânası şöyle takdir edilir: “Hırsız erkek ve hırsız kadının çaldıkları malın değeri kalkan değerine ulaşırsa ellerini kesin.” Böyle olunca âyetin lafzı, diğer âyet ve hadisler göz önünde bulundurulmadan sadece bu âyetten hareketle hüküm çıkarmada zorluk bulunmakta, kendi başına anlaşılammakta ve mutlaka bir açıklamaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nitelikteki bir âyetin genel mânasını delil olarak kullanmak sahih olmaz. Bu âyetin mücmel oluşunu başka bir açıdan ortaya koyan bir delil de kalkanın değerini belirleme konusunda selef ulemasından gelen rivayetlerdir.¹¹⁷⁶

Ebû Hanife ve öğrencileri İmam Yusuf ile İmam Muhammed’e göre, çalınan mal on dirhemden az ise el kesme cezası uygulanmaz. Mâlik, Evzai, Leys ve Şafîi ise “çalınan malın değeri çeyrek dinar veya daha fazla değilse hırsızın eli kesilmez” demişlerdir. Rivayetler üç dirhem, dört dirhem, beş dirhem, çeyrek dinar, bir dinar, üç dinar vb. az veya çok miktar etrafında kümelenmektedir.¹¹⁷⁷

Hadislerde geçen ve hırsızın elinin kesilmesine neden olan “مجنن” “kalkan” ve kıymeti hakkında, doğal olarak ihtilaf ortaya çıkmıştır. İbn Ömer’e göre kalkanın değeri üç dirhem, İbn Abbas’a göre on dirhem, Enes’e göre beş dirhem, Hz. Aişe’ye göre ise

¹¹⁷² Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 5/153 (No. 4349).

¹¹⁷³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/161.

¹¹⁷⁴ Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye li’ehâdisi’l-hidâyeti mea hâşiyetihî buğyati’l-elmeî fi tahrîci’z-zeyleî* (Beyrut; Cidde: Muessesetu’r-Reyyân li’t-Tabâati ve’n-Neşri; Dâru’l-Kible li’s-Sekâfeti’l-İslâmiyyeti, 1418), 3/359.

¹¹⁷⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed el-Mısri et-Tahavî, *Şerhu Meâni’l-âsâr* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1414), 3/163 (No. 4953); Taberânî, *el-Mucemu’l-Kebîr*, 1/289 (No. 849).

¹¹⁷⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/62-63.

¹¹⁷⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/64-65.

dörtte bir dinardır.¹¹⁷⁸ Mevsilî (öl. 683/1284) ise bu konuda “hırsızlığın nisabı ya bir dinar (bir altın) veya on dirhem gümüş para veya onun karşılığı bir maldır” demektedir. O, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bu miktardan daha azının da nakledilmiş olduğunu fakat ihtiyatlı davranarak ve hem de şüpheye mahal vermemek için en yükseğini baz aldıklarını söylemektedir. Çünkü ölçünün azında şüphe olabilir. El kesme cezasının uygulanacağı dinar veya dirhem değerini olayın meydana geldiği yerdeki kıymet ölçüsüne göre verilir¹¹⁷⁹ demektedir.

Âyette bulunan “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...” kadın hırsız ve erkek hırsız mânasına gelen bu iki kelimeyi İsa b. Ömer’in “وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ...” şeklinde fetha ile okuması¹¹⁸⁰ Sibeveyhiye göre mâna yönünden daha güzeldir. “زيداً فاضربه” “Zeydi, onu döv onu” demek “زيداً فاضربه” “Zeydi, döv onu” demekten daha güzeldir.¹¹⁸¹ Abdullah b. Mes‘ûd’un kırâati ise “وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ” şeklinde olup âyetten kastın sağ eller olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁸² Bu itibarla ilk hırsızlıkta kesilecek elin sağ el olduğu ve bu hususta, her iki müfessirimiz, hem el-Cessâs hem de el-Kurtubî ümmet arasında bir ihtilafın olmadığını söylemektedir.¹¹⁸³ Durum böyle olunca Yüce Allah’ın “فاقطعوا أيديهما” “ellerini kesin” buyruğu ile, hırsız erkek ve hırsız kadının sağ ellerinin sağ ellerinin kesilmesini kastettiğini anlamaktayız. Âyetin lafzının zahirine göre iki elin “el” kelimesinin çoğulu olan “أيدي” kelimesiyle ifade edilmiş olmasıyla, hırsız erkekle hırsız kadının her birinin birer elinin kesilmesi kastedilmiştir. Yüce Allah başka bir âyette “إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا” “(Ey Peygamber’in eşleri!) Eğer siz ikiniz Allah’a tövbe ederseniz, ne iyi. Çünkü kalpleriniz kaydı.”¹¹⁸⁴ Hz. Peygamber’in eşlerinden her birinin bir kalbi olduğu halde onlara izafe edilen iki kalp, çoğul olan “قُلُوبٌ” kalıbıyla ifade edilmiştir. Aynı şekilde hırsız erkekle hırsız kadına izafe edilen el kelimesi de çoğul olan “أيدي” kelimesiyle ifade

¹¹⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/160-161.

¹¹⁷⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîli’l-Muhtâr*, 4/103.

¹¹⁸⁰ İbn Haleveyh, *İ’rabü’l-kirâati’s-seb’a ve ileliha*, 20.

¹¹⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/632.

¹¹⁸² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/294-295; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve irâbuhu*, 2/172; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân (tefsîru’s-sa’lebî)*, 11/09; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvîl fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/632; İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitabi’l-azîz*, 2/188; İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/104; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/167; Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 4/246,254.

¹¹⁸³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/61; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/172.

¹¹⁸⁴ et-Tahrîm 66/4.

edilmiştir. Bu da her birinin bir elinin kesilmesi gerektiğine delalet etmektedir ki o da onların sağ elleridir.¹¹⁸⁵

Âyette yer alan ve farklı kırâatlerle okunan “...وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” kelimelerinin neden merfu olduğuna işaret eden Taberî, “âyetin mânası herhangi bir kadın veya erkek hırsızlık yaparsa, ey insanlar, onların elini kesiniz” demektir. Bu nedenle “...وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ” kelimeleri merfu olmuştur. Çünkü âyetteki erkek hırsız veya kadın hırsız bilinen kişiler değildir. Eğer bu kişiler muayyen kimseler olsaydı, o zaman bu isimlerin nasb ile okunması gerekirdi.¹¹⁸⁶ Görüldüğü üzere hırsızlık yapanın ilk önce sağ eli kesilir. Âyette olmamasına rağmen, İbn Mes’ûd’un kırâati konuya açıklık getirmektedir. Ebû Hanîfe ve Sevrî’ye göre hırsızın ilk olarak sağ eli, tekrarında ise sol ayağı kesilir. Ancak aynı malın tekrar çalınması hususunda ihtilaf mevcuttur. Ebû Hanîfe’ye göre hırsızın elinin kesilmesinden sonra aynı malı tekrar çalması dolayısıyla kesme cezası yoktur.¹¹⁸⁷ Ancak çoğunluğa göre kesme cezası vardır. el-Kurtubî, Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü reddederek kesme cezasının Yüce Allah’a ait bir hak olarak vacip olduğunu ve bunu hiçbir şeyin kaldıramayacağını söylemektedir.¹¹⁸⁸ el-Cessâs ise Ebû Hanîfe’nin görüşünü savunarak bu konuya açıklık getirme sadedinde çalınan maldan dolayı zımnen hırsızın artık o mala malik/sahip olduğunu dolayısıyla aynı malda bir değişim olmadığı sürece tekrar çalınmasında bir kesme cezasının uygulanamayacağını beyan etmektedir.¹¹⁸⁹ el-Cessâs ve Hanefî mezhebinin bu konudaki, görüşü ve tutumu daha tutarlı gözükmektedir. Çünkü elin kesilmesi bir mânada o malın kıymetini ödemiş gibi olmaktadır. Hırsızlıkta sağ el ile başlayıp sonrasında sol ayağın kesilmesi konusunda çok büyük bir ihtilaf gözükmemekle beraber elin ve ayağın nereden kesileceğine dair farklılık göze çarpmaktadır. Bununla birlikte üçüncü defa yapılan hırsızlık sonucunda kesme cezasının uygulanıp uygulanmayacağı hususunda da görüş ayrılığı bulunmaktadır. Mâlikî ve Şafîî sol el ve sağ ayakla devam edileceğini beyan ederken hırsızlığın devam etmesi durumunda ölüm cezasının verilmeyeceğini söylemektedirler. Eğer beşinci defa devam ederse ta’zir edilir ve hapse konulur.¹¹⁹⁰ Hanefî mezhebinde ise sağ el ve sol ayak kesildikten sonra kesim cezası yoktur. Burada âyetin de ifade ettiği ve İbn Mes’ûd’un

¹¹⁸⁵ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/62.

¹¹⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/295.

¹¹⁸⁷ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/82; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/166.

¹¹⁸⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/166.

¹¹⁸⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/82.

¹¹⁹⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/172.

kırâatinin de açıkça ortaya koyduğu gibi sağ el konusunda icma sabit olurken sol ayak, sol el ve sağ ayak konusunda bir icma sabit olmamıştır. İbnü'l-Münzir, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in (r.a.) bir elden sonra öbür eli ve bir ayaktan sonra da öbür ayağı kestiklerinin sabit olduğunu söylemektedir. el-Kurtubî'nin aktardığına göre bazıları da hırsızın ikinci defa hırsızlık yaptığı takdirde sol ayağı kesilir, bundan başka hırsızlık yaptığı takdirde ise kesme cezası yoktur. Tekrar hırsızlık yapacak olursa ta'zir edilir ve hapsedilir. Bu görüş Hz. Ali'den (r.a.) rivayet edilmiştir. ez-Zührî, Hammâd b. Ebî Süleyman ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir. ez-Zührî der ki: Sünnette, bize bir el ve bir ayak dışında kesme cezası uygulanacağına dair bir haber ulaşılmış değildir. Atâ da der ki: Sadece sağ eli kesilir, bundan sonra da ona kesme cezası uygulanmaz. Atâ'nın bu sözünü İbnü'l-Arabî zikreder ve der ki: Atâ'nın bu görüşüne gelince, sahâbe-i kiram ondan önce buna muhalif kanaatlerini belirtmişlerdir.¹¹⁹¹

Bütün bu değerlendirmeler ışığında çalınan malın miktarı, niteliği ve değeri hususunda tam bir görüş birliğinin olmadığı, bu konudaki ayrılığın farklı rivayetlere dayandığı söylenebilir. Bu konuda ihtilaf olmakla beraber çalınan mala karşılık hırsızın ilk olarak sağ elinin kesileceği hususunda ittifak mevcuttur. Bunda Abdullah b. Mes'ûd'un kırâati açıklık getirmiştir. Bu kırâati her iki müfessirimiz de zikrederek âyetten ilk olarak anlaşılanın hırsız erkek ve kadının ilk olarak sağ elinin kesileceğini söylemişlerdir. Fakat birçok konuda olduğu gibi bu konuda da el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin kendi mezhepleri doğrultusunda hareket ettikleri görülmektedir. Hırsızın sağ eli kesildikten sonra aynı malın tekrar çalınması halinde el-Cessâs'ın da savunduğu bir kesim cezasının olmaması gerektiği daha makul görülmektedir. Bununla birlikte hırsız erkek ve kadının ikinci defa hırsızlık yaptığında sol ayağının kesileceği hususunda, müfessirlerimiz hemfikirken, üçüncü ve dördüncü defa hırsızlık yapıldığında uygulanacak ceza konusunda ayrı düşükleri görülmektedir. Yine bu konuda el-Cessâs'ın ileri sürdüğü deliller dikkate alındığında Hanefilerin delilleri daha isabetli gözükmektedir. el-Kurtubî, beşinci defa yapılacak olan hırsızlığa karşı ise hapis cezasının verileceğini ve bunun birçok Âlim tarafından kabul edildiğini bildirmektedir. İslâm dininin yaşatmayı öncelediği dikkate alındığında caydırıcılığın sınırlarını belirlemede her ne kadar zorluklar yaşansa da Hanefî mezhebinin sahâbe içtihatlarından hareketle daha

¹¹⁹¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/172.

insaflı bir tutum sergilediği ve zorlamadan kaçındığı söylenebilir. Hanefilerin üçüncü ve dördüncü hırsızlık tekrarında tövbe edip halini salihler gibi düzeltinceye kadar hapsedilmesi gerektiği düşüncesi de buna matuftur.

3.4.5. Bilerek Yemin Etmenin Mahiyeti (el-Mâide, 5/89)

Kırâatler içerisinde şâzz olarak nitelendirilen kırâatlerin fikhî bir delil olarak kullanılıp kullanılmayacağı ulema arasında ihtilafli bir konudur. Söz gelimi Kur’ân-ı Kerim’de el-Mâide sûresinde yer alan “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ” فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ هَلِيكُمُ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. *“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin kefâreti, ailenize yedirdiğinizin orta hallisinden on yoksulu doyurmak veya onları giydirmek veyahut bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa onun kefâreti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin kefâreti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz”*¹¹⁹² âyeti bu şekildedir.

Âyette yer alan “عَقَدْتُمْ” lafzında, “كِسْوَتُهُمْ” lafzında ve “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” lafzından sonra farklı kırâatler mevcuttur. Öncelikle “عَقَدْتُمْ” kelimesinde kırâat imamları tarafından üç farklı okuyuşun olduğunu söylemek gerekir.

1. “عَقَدْتُمْ” kelimesindeki “ق” harfinin şeddeli olarak fetha ile okunması.
2. “عَقَدْتُمْ” kelimesindeki “ق” harfinin şeddesiz olarak fetha ile okunması.
3. “عَقَدْتُمْ” kelimesindeki “عَا” elif ilave edilerek medli olarak okunması.
4. “كِسْوَتُهُمْ” kelimesinin “كَاسْوَتِهِمْ” şeklinde okunması
5. “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” kelimesinden sonra “مُنْتَابِعَاتٍ” ilavesinin yapılarak okunması.

Bu okuyuşların birincisinde Nafi, İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hafs “ق” harfini şeddeli olarak okumuşlardır.¹¹⁹³ İkinci okuyuşta ise Kırâat imamlarından Hamza, Kisâî ve Ebû Bekir Şûbe “ق” harfini şeddesiz ve fethalı olarak okumuşlardır.¹¹⁹⁴ Üçüncü okuyuşta ise

¹¹⁹² el-Maide 5/89.

¹¹⁹³ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 247; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/251; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi’l-kirâati’l-aşr*, 187; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

¹¹⁹⁴ İbn Mücâhid, *Kitâbu’s-seb’a fi’l-kirâât*, 247; Ebû Alî el-Fârisî, *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*, 3/251; İbn Mihrân, *el-Mebsût fi’l-kirâati’l-aşr*, 187; İbn Zencele, *Hüccetü’l-kirâât*, 234; Dâni, *et-Teysîr*, 100; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

Kırâat imamlarından İbn Âmir'in ravisi İbn Zekvân "ق" harfini hem tahfifli hem de "عَا" harfine elif ilave ederek medli şekilde okumuştur.¹¹⁹⁵

Diğer taraftan dördüncü maddede yer alan "كَسَوْتُهُمْ" kelimesini Said b. Müseyyeb ve Yemanî "كَأَسَوْتِهِمْ" şeklinde dammeli okumuşlardır.¹¹⁹⁶ Kırâat farklılığı olan bu son okuyuşta ise Abdullah İbn Mesûd ve Übey İbn Ka'b "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ" bölümünden sonra mushafta yer almayan "مُتَتَابِعَاتٍ" şeklinde "فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ" ilavesiyle okumuşlardır.¹¹⁹⁷

Abdullah İbn Abbas'ın dediğine göre bir kısım sahabî, kadınlarla evlenmeyi, yenilmesi ve giyilmesi helal olan şeyleri kendilerine haram kılıp ve bu konuda da yemin edince; "Ey iman edenler, Allah'ın size helal kıldığı temiz ve güzel şeyleri nefislerinize haram etmeyin"¹¹⁹⁸ âyeti nazil oldu. Bunu müteakiben yemin edenler dediler ki: "peki biz yeminlerinizi ne yapacağız, bir defa yemin etmiş bulunduk" deyince bu defa bu âyet nazil oldu.¹¹⁹⁹

el-Kurtubî ise tefsirinde ikinci bir rivayetten bahsetmektedir. Rivayete göre "Abdullah b. Revaha'nın yetimleri vardı. Ona misafir gelmişti. Gece bir miktar ilerledikten sonra işinden döndü ve misafirime yemek yedirdiniz mi diye sordu. Onlar: Seni bekledik dediler. Bu sefer: Allah'a yemin olsun bu gece onu yemeyeceğim, dedi. Misafiri de: Ben de yiyecek değilim, dedi. Yetimleri de: Biz de yemeyiz, dediler. Durumun böyle olduğunu görünce, o da yedi, diğerleri de yediler. Daha sonra Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanına varıp durumu ona haber verince, Hz. Peygamber ona: "Sen, rahmana itaat ettin, şeytana da asi oldun" dedi ve bunun üzerine de bu âyet-i kerime indi."¹²⁰⁰

Görüldüğü üzere âyette yeminler söz konusu edilmektedir. Yüce Allah (c.c.), bu sûrenin başında "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُوبِ" "Ey iman edenler, Akitlerinizi yerine getirin."¹²⁰¹ derken; aynı sûrenin 87. Âyetinde de "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ"

¹¹⁹⁵ Dâni, *et-Teyssîr*, 100; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/255.

¹¹⁹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/549; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyünü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/279.

¹¹⁹⁷ Ebû Dâvûd, *Kitabu'l-mesâhif*, 165; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/559; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/121; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyünü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/283.

¹¹⁹⁸ el-Mâide 5/87.

¹¹⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/523; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/111; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/264.

¹²⁰⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/265.

¹²⁰¹ el-Mâide 5/1

...لَكُمْ” “Ey iman edenler, Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin...” demektir. Bu takdirde bir kimse herhangi bir sebepten dolayı yemin etmek suretiyle helal olan bir şeyi kendisine haram ederse onun durumu ne olacak? İşte bu problemi çözmek için “Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz.” buyuruluyor. Çünkü o bir “akid” değildir. Kişi ancak istikbâle matuf olan yeminlerden sorumludur.¹²⁰²

Yeminde “lağv”, kendisine herhangi bir hüküm bağlanmayan boş yemin demektir. Rivayete göre Hz. Aişe validemize sorulmuş, o da cevaben: “Bir kimsenin yemin kastı olmaksızın ‘Hayır, vallâhi!’ ‘Evet, vallâhi!’ demesidir” diye cevap vermiştir.¹²⁰³ el-Cessâs “lağv” yeminin bir hüküm ifade etmediğini söylemektedir. O, eserinde, şiiirle örnek vererek:

أَوْ مِائَةً تَجْعَلُ أَوْلَادَهَا ... لَعْوًا وَعَرَضُ الْمِائَةِ الْجَلْمُدُ

Sürüden yüz deveyi satışa arz et.

Yavrularımı lağvet, hesaba katma.

Lağvetmek, hesaba katmamak olduğuna göre, boş bulunarak yapılan lağv yemini de hesaba katılmayıp hüküm ifade etmez demektir.¹²⁰⁴ Bu itibarla âyette “lağv” sayılan yeminlerden sorumlu olmadığımızı ve yeminlerin birkaç çeşit olduğu anlaşılmaktadır. el-Cessâs’ın yeminleri taksimi ise şöyledir: “Yeminler, mazide ve istikbalde olmak üzere iki kısımdır. Mazide yapılan yeminlerde; “Lağv” ve “ğamûs” olmak üzere ikiye ayrılır. Bu yeminlerin keffâreti yoktur. İstikbaldeki yemin ise bir çeşittir ki, akdedilmiş yeminlerdir. Keffâretleri mevcuttur. İmam Mâlik ve Leys’e göre de ğamûs yeminin keffâreti yoktur. Evzai ve Şafiî ise “ğamûs” yemininden dolayı keffâret vermek gerektiğini söylemişlerdir.¹²⁰⁵

Yeminin kısımlarından biri lağv yeminidir.

Lağv sözlükte, hükümsüz, asılsız söz söylemek, faydasız boş konuşmak, hata etmek, düşünmeden ve kasıtsız konuşmak gibi mânalara gelmektedir.¹²⁰⁶ İmam-ı Azâm’a göre ise, kişinin bir şeyin doğru zannıyla yemin ettikten sonra onun öyle olmadığını

¹²⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 2/748.

¹²⁰³ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Tefsir”, 6 (No. 4613); Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/672.

¹²⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 6/111.

¹²⁰⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/111-112.

¹²⁰⁶ Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*, 742.

açığa çıkmasıdır.¹²⁰⁷ İmam Şafî'ye¹²⁰⁸ göre: “Yemin kastı olmaksızın bir sözü te'kid için 'hayır vallahi, evet vallahi' denilmesidir.¹²⁰⁹

Bir diğer yemin şekli de akit yeminidir.

Bir işi yapacağına veya yapmayacağına yemin etmektir. Yemininde durursa dünyevi ve uhrevi bir şey lazım gelmez. Yeminin aksini yaparsa o zaman keffâret lazım gelir. Akdettiği yeminini bozmak, sözünde durmamak büyük bir hatadır. Bu hatanın doğuracağı günahlar ancak keffâret ile silinir. On fakiri doyuramayan, giydiremeyen veya bir köle azâd edemeyen kimse üç gün oruç tutar. Böylece keffâreti yerine gelmiş sayılır.¹²¹⁰ Yine kişi kasıtlı olarak yalan yere yemin eder ne bu yalana da Allah'ın ismini alet ederse, elbette ki keffâret gerekir. Bu çeşit yemin aslında batıl olduğu halde neden keffâret gerekmektedir? Buhârî ve Müslim'in rivayet ettikleri hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَأْتِ الَّذِي هُوَ خَيْرًا مِنْهَا وَلْيُكْفِرْ عَنْ يَمِينِهِ” “*Bir kimse herhangi bir şeye yemin eder de ondan başkasını daha hayırlı görürse hayırlı olan işi yapsın, yemininden döndüğü için de keffâret versin*”¹²¹¹ sözü bunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu tür yeminler geleceğe bağlı yeminlerdir. İmam Şafî: “istikbale bağlı bir yemin sebebiyle gerekli olan keffâret, emredilen bir fiile karşılık bir ceza değildir. Keffâret, ancak çirkin fiillerin karşılığıdır. Yoksa İslâm'ın yapılmasını mubah gördüğü veya vacip saydığı bir fiili işlemeyeceğine yemin eden kişi, daha sonra o fiili işlerse, o kimseye keffâret gerekmez demektir.¹²¹²

Gamûs yemin ise bir nevi yalan yemindir. İşlemediği bir şeye “işledim”, yaptığı bir şeye “yapmadım” diye yemin edilmesidir. Kişiyi cehenneme götürmesinden dolayı bu yemine “Gamûs” yemin denilmiştir. Günahının büyüklüğü sebebiyle, borcu keffâretle ödenmez. Çünkü kişi, yeminine Allah'ın azametli ismini alet etmiştir.¹²¹³ Kişi doğru sözlü olduğu halde yanılarak “şöyle yapmadım” veya “şöyle yaptım” diye yemin edecek olsa,

¹²⁰⁷ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/111.

¹²⁰⁸ Lağv yemin: Yemin kastı olmaksızın dil sürçmesi neticesinde edilen veya bir şeye yemin etmek kastedildiği halde yine dil sürçmesi sebebiyle başka bir şey üzerine edilen yemindir. Mesela kişinin konuşma sırasında yemin kastı olmaksızın lafın gelişi ‘Evet vallahi’, ‘Hayır vallahi’ demesi veya bir kişiye olan borcunu ödediğini tekid etmek amacıyla, ‘Vallahi ona olan borcumu ödedim’ diyeceği yerde ‘Vallahi ona evimi sattım’ demesi gibi. Yemin-i lağvden dolayı keffâret vermek gerekmez. (M. Keskin, Şafî Fıkhı:1/743, D.İ.B)

¹²⁰⁹ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/91.

¹²¹⁰ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/419.

¹²¹¹ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Eymân”, 8 (No. 6621-6622-6623); Müslim, *Sahihü Müslim*, 3/1269 (No. 1649); İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, “Keffarât”, 8 (No. 2110-2111).

¹²¹² Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/94.

¹²¹³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/112.

aksi ortaya çıkınca günahkâr olmadığı gibi, kefâret de gerekmez. Zira kişinin kötü bir niyeti yoktur. İmam Mâlik, Ebû Hanîfe, Süfyân, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Ubeyd bu görüştedir. İmam Şafiî ise, “günahı yoktur, ancak kefâret lazım gelir” demektedir.¹²¹⁴ Kefâret günahların silinmesine vesile olacağından, günah olmayınca kefâretin vacip olmaması gerekir. Kefâret ancak günahattan sonra gelir. Kaldı ki yeminden dolayı her günaha da kefâret lazım gelmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) bir bedeviye büyük günahların içinde “Ġamûs” yeminini de sayınca bedevi haliyle bu yeminin ne demek olduğunu sordu. Hz. Peygamber’de (s.a.v.) cevaben şöyle buyurdu: “مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ يَفْتَطِعُ” “Ġamûs yemin (Müslüman) bir kimsenin malını elinden almak için yapılan yemine denir.”¹²¹⁵ Hz. Peygamber (s.a.v.) başka bir hadislerinde ise “مَنْ حَلَفَ عَلَى مِنْبَرِي هَذَا” “Günaha girerek şu minberim üzerinde yemin eden kimse, ateşteki yerini hazırlasın”¹²¹⁶ diyerek, ğamûs yeminden bahsetmiş fakat kefâretin gerektiğinden bahsetmemiştir. Bu itibarla bütün islâm ulemasına göre bu çeşit yemin mün’akid değildir, kefâreti de yoktur. Çünkü hileli yalan yere yapılan bir yemindir. İmam Şafiî bu tür bir yemine de mün’akid olması hasebiyle, kefâret gerekeceğine inanmaktadır. O’na göre kişi bu çeşit yemini kalbi ile tasdik ederek yapmaktadır.¹²¹⁷ İbnü’l-Arabî bu hükme karşı çıkar ve âyet-i kerime iki kısım yeminden söz ettiğini, bunlarında lağv yemini ve mün’akid yeminidir. Çoğunlukla insanların yeminlerinde görülenler de bunlardır. Bunların dışında kalan yeminler isterse yüz kısım olsun, bunların herhangi birisine kefâret taalluk etmez.¹²¹⁸ el-Kurtubî de “ġamûs” yemin için kefâret olamayacağını ve onun cezasının Allah (c.c.) tarafından verileceğini beyan ettikten sonra “ġamûs” yeminine bu adın verilmiş sebebinin, sahibini cehenneme “ġams” etmesinden (yani bandırması) ötürüdür demektedir.¹²¹⁹ Öncelikle, Ġamus yeminden “لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي” “Allah sizi, kasıt olmadan yaptığınız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden dolayı sorumlu tutar. Allah çokça bağışlayan hilm sahibidir.

¹²¹⁴ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/93.

¹²¹⁵ Buhârî, *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahih)*, “Müsâkât”, 4 (No. 2356-2357).

¹²¹⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Marifetu's-sunen ve'l-âsâr* (Karaçi: y.y., 1412), 11/136.

¹²¹⁷ Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/93.

¹²¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/148.

¹²¹⁹ Metin şu şekildedir: “إِنَّمَا سُمِّيَتْ الْيَمِينُ الْغَمُوسُ غَمُوسًا لِأَنَّهَا تَغْمِسُ صَاحِبَهَا فِي النَّارِ” Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/268.

(Hemen cezalandırmaz, mühlet verir)”¹²²⁰ âyetinde bahsedilmektedir. Çünkü kefâret vermeden kalbin kazandığı günah ve ahiret azabı gibi şeyler sebebiyle sorumlu tutulmayı gerektiren yemin, ğamûs yeminidir.¹²²¹ Ğamus yemin için kefâret gerekmediği de şu âyetten anlaşılmaktadır. “إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا” “Şüphesiz, Allah’a verdikleri sözü ve yeminlerini az bir karşılığa değişenler var ya, işte onların ahirette bir payı yoktur. Allah kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara bakmayacak ve onları temizlemeyecektir. Onlar için elim bir azap vardır.”¹²²² Yine Hz. Peygamber’in (s.a.v.) “مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ” “Kim bir Müslümanın malını almak için yalan yere yemin ederse o kişi Allah kendisine kızgın olduğu halde Allah’ın huzuruna çıkar.” hadisi de kefâretin gerekli olmadığını delilidir.¹²²³

Yemin, ya Allah’ın zatına, sıfatına veya esmâsına (isimlerine) olur. Bunun dışına, gayrisına yemin etmek ise büyük günah olur.¹²²⁴ Hz. Peygamber (s.a.v.) bu konuda “مَنْ” “Her kim ki yemin ederse ya Allah adına yemin etsin veya sussun” buyurmaktadır.¹²²⁵

Bu izahlardan sonra âyetteki kırâatlere bakılacak olursa bu konunun başında geçtiği üzere âyette yer üç farklı kırâat şekli mevcuttur. “عَفَدْتُمْ” şeklinde şeddeli olarak, “عَفَدْتُمْ” şeklinde şeddesiz olarak ve “عَاقَدْتُمْ” şeklinde med yapılarak okunması. Vahidî’ye göre bu üç kırâat arasında çok bir fark yoktur. Çünkü her üç fiil de bağlamak, aktarmak, sağlamlaştırmak veya yönelmek mânalarına gelir. Bu yüzden şeddesiz, tahfilfli kırâat, mâna olarak az yemini ihtiva ettiği gibi çok yemini de içine alır.¹²²⁶ Ebû Ubeyde, şeddeli kırâatin teksir mânasına geldiğini bu sebeple bir defa yemin eden kişiye kefâret gerekmediğini ileri sürmektedir. O’na göre kefâretin meydana gelmesi için yeminin birkaç kez tekrar edilmesi gerekir. Abdullah b. Ömer’den de rivayet edildiğine göre şeddeli kırâat tekrarı gerektirir. O bakımdan böyle bir kimse yeminini tekrarlamadıkça (ve tekrar bir daha bozmadıkça) kefârette bulunması gerekmez. Ancak, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) şöyle dediğine dair gelen rivayet bunu reddetmektedir: “Şüphesiz

¹²²⁰ el-Bakara 2/225.

¹²²¹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/112.

¹²²² Âl-i İmrân 3/77.

¹²²³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 2/299.

¹²²⁴ İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/149-150.

¹²²⁵ Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, 3/684 (No. 1749); İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî*, 9/488; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/354.

¹²²⁶ Râzi, *Mefâtihu’l-ğayb*, 12/419.

ki ben Allah adına bir hususa dair yemin edersem de ondan bir başkasının o işten daha hayırlı olduğunu görürsem, “inşallah” mutlaka hayırlı olanı yaparım ve yeminimin kefâretini yerine getiririm.”¹²²⁷ Görüldüğü gibi burada Hz. Peygamber tekrar yapılmayan yeminde kefâretin vacip olduğundan söz etmektedir. Nafi’nin rivayetine göre ise İbn Ömer, yeminini pekiştirmeksizin (te’kitsiz) bozacak olursa, on yoksul yedirdiğini, yeminini pekiştirdikten (te’kitli) sonra bozacak olursa da bir köle azat ettiğini söylemektedir.¹²²⁸ Buradan hareketle mademki âyet üç kefâret şeklinden birini seçme hususunda kişiyi serbest bırakmış, öyle ise İbn Ömer’in ameli, neticede iki kırâati birleştirmiş olmaktadır. Çünkü kefâretin vacip olması için kişinin bir defa yemin etmiş olması yeterlidir. Dolayısıyla İbn Ömer’in te’kitli yemine karşılık olarak köle yerine on fakiri doyurması da caizdir. O buradaki muhayyerlikten en ağır olanı te’kitli yemin için seçmiştir.

el-Cessâs, Ebû’l Hasan’ın: “عَقَدْتُ” şeklindeki şeddeli okunuşun, mutlaka sözlü akit anlamına geleceğini, “عَقَدْتُ” şeklindeki şeddesiz okuyuşun da bir şey söylemeye yönelmek ve azmetmek dediğimiz, kalbi akit anlamına geldiğini söylediğini ifade etmektedir. Sözlü olarak da yemin akdetme anlamına gelme ihtimali de mevcuttur. İki okuyuştan birinin hem söz hem de kalbi inanış mânasına gelme ihtimali varsa, o zaman iki mânaya gelme ihtimali olan okuyuşu, tek mânaya gelen okuyuşa göre yorumlamak gerekir. Sonuç olarak iki okuyuşta sadece bir mânaya elde edilir ki o da yeminin sözlü olarak akdedilmiş olmasıdır. Yeminlerden de kefâret gerektiren, sadece bu yemin yani, mün’akid yemini olur. “عَقَدْتُ” fiilinin şiddetli okuyuşunda başka yeminler de bulunmayan bir hüküm ifade edilmiş olmaktadır. O da şudur: Bir kimse yeminini tekrar ederek birkaç defa söyleyecek olursa, bunu bozduğu takdirde sadece bir kefâretle yükümlü olur.¹²²⁹ Âyette bulunan iki kırâat aslında bir zorluğu ortadan kaldırmaktadır. Tahfif kırâat ile bir defada kefâret gerekirken, şeddeli kırâate ise yemin edenler kaç kişi olursa olsun hepsine ayrı ayrı kefâret gerekir. Çünkü tef’il babı teksir (çokluk) içindir. Çokluk fiilde, mef’ulde olduğu gibi failde de olabilir. Bu itibarla her iki kırâatte güzeldir.¹²³⁰ Ancak kurrânın çoğunluğu ve Medineliler teşdid ile okudukları için hem el-

¹²²⁷ bk. “إِنِّي وَاللَّهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَا أَخْلِفُ عَلَى يَمِينٍ فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا إِلَّا أَنْتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ وَكَفَّرْتُ عَنْ يَمِينِي.” Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/267.

¹²²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/267.

¹²²⁹ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/113-114.

¹²³⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-Keşf*, 1/417.

Cessâs hem el-Kurtubî hem de ulemanın çoğunluğu teşdid kırâatini benimsemiştir denilebilir.

el-Kurtubî, el-Cessâs'tan daha geniş biçimde tefsirinde “عَاقَدْتُمْ” şeklindeki okumaya yer vererek: “Bu kelime, “ayın” harfinden sonra “elif” getirilerek “فَاعِلٌ” vezni üzere; “عَاقَدْتُمْ” şeklinde okunmuştur. Bu ise, çoğunlukla iki kişi tarafından karşılıklı olarak (müşareke) halinde yapılır. Bu durumda ikinci kişi, kendisiyle yapılan konuşma esnasında kendisi sebebiyle yemin olunan kişi de olabilir, O zaman mâna: Üzerinde yemin akidlerini yaptığınız şeylerden sizi sorumlu tutar, şeklinde de olabilir. Çünkü “عَاقَدٌ” akdetti; “عَاهَدٌ” ahitleşti, anlamına yakındır. Bundan dolayı harf-i cer ile teaddi etmiş (geçiş yapmış) tir. Zira bu kelime “عَاهَدٌ” anlamını da ihtiva etmektedir. Bu ise, ikincileri harf-i cer ile olmak üzere iki mef'ule teaddi eder. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ” “Kim de Allah ile ahdedtiği şeye bağlı kalırsa ...”¹²³¹ Bu da “وَإِذَا” “تَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ” “Namaza çağırduğunuzda”¹²³² buyruğunun “إِلَى” edatı ile teaddi etmesi gibidir. Oysa bu, “تَادَيْتُمْ زَيْدًا”: Zeyde seslendim, demek gibi (harf-i cersiz olarak) teaddi etmelidir. Nitekim: “وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ” “Biz ona Tur’un sağ tarafından seslendik”¹²³³ buyruğunda da böyledir. Şu kadar var ki, burada seslenmek, davet etmek anlamına kullanıldığından dolayı; (...) harfi ile teaddi etmiştir. Nitekim Yüce Allah başka yerde şöyle buyurmaktadır: “وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ” “Allah’a davet edenden daha güzel sözlü kimdir.?”¹²³⁴ Daha sonra Yüce Allah’ın; “Fakat üzerine bağlanmış olduğunuz yeminlerinizden ...” şeklindeki buyruğundan harf-i cer hafzedilerek fiil hemen mef'ule geçiş yapmakta ve (عَاقَدْتُمْ عَلَيْهِ الْأَيْمَانَ) Hakkında akid yaptığınız, bağlandığınız (عَاقَدْتُمُوهُ) haline gelmiş, arkasından Yüce Allah’ın: “فَاصْنَعِ بِمَا تُؤْمَرُ” “Emrolunduğunu açıkça bildir”¹²³⁵ buyruğundan hafzedildiği gibi bundan da “he” zamiri hafz edilmiştir. Ya da burada; (فَاعِلٌ) vezni, (فَعَلٌ) anlamında da olabilir. Yüce Allah’ın: “فَاتْلَهُمُ اللَّهُ” “Allah onları kahretsin”¹²³⁶ buyruğunda “فَاتْلَهُمُ” olduğu gibi. Nitekim Arapçada müşareke (işteşlik) için kullanılan bu vezin, kimi zaman müşareke vezni anlamı olmaksızın tek kişi tarafından

¹²³¹ el-Fetih 48/10.

¹²³² el-Mâide 5/58.

¹²³³ Meryem 19/52.

¹²³⁴ Fussilet 41/33.

¹²³⁵ el-Hicr 15/94.

¹²³⁶ et-Tevbe 9/30.

yapılan iş hakkında da kullanılır (فَاعْلَمْتُ): Yolculuk yaptım (سَافَرْتُ), yardımcı oldum (ظَاهَرْتُ), demek gibi.”¹²³⁷ ifadelerini kullanmaktadır.

Bu okuyuşlardan tahfilfli olan kırâati benimseyen Taberî ise, Arapların şeddeli fiili hemen hemen hiç kullanmadıklarını, ancak tereddüt bulunan ve bu sebeple birkaç kere tekrarlanan yerlerde kullandıklarını söylemektedir. Her iki kırâate göre mâna ise: “Ey müminler yeminlerinizdeki lağvettiklerinizden dolayı Allah (c.c.) sizi sorumlu tutmaz. Ancak, kalplerinizin yöneldiği ve kastettiği yeminlerinizden dolayı sorumlu tutulmayı kendinize vacip kılarınsınız”¹²³⁸

Kırâat farklılığı teşkil eden “كَسْوَتُهُمْ” kelimesini Said b. Müseyyeb ve Yemanî “كَأَسْوَتِهِمْ” şeklinde dammeli olarak okumuşlardır.¹²³⁹ Bu okuyuş şekliyle kefâret ödeme şekli mâna itibariyle değişiklik arz etmektedir. Bu kırâate el-Cessâs hiç yer vermezken el-Kurtubî tefsirinde bu kırâate yer verir fakat sadece elbiseden bahseder. Ve “Onlar gibi, onlara benzer şekilde, aile halkın gibi onları da giydir, anlamındadır.” demektedir.¹²⁴⁰ Ancak Zemahşeri ise tefsirinde bu kırâate bir paragraf ayırarak şöyle demektedir: “أَوْ كَسْوَتُهُمْ” ifadesi “مِنْ أَوْسَطِ” ifadesinin mahalline ma‘tûftur. Kâf’ın dammesiyle de okunmuştur. Hem dammeli hem de kesreli okunan “قُدْوَةٌ” ve “أَسْوَةٌ” kelimeleri gibi. Kisve, avret yerini örten elbise demektir. İbn Abbâs’tan rivayet edildiğine göre o gün için aba yeterli imiş. İbn Ömer’e göre ise izâr, kamîs, ridâ, kisâ (yani futa, gömlek, ridâ ve aba) dan biri demektir. Mücâhid çarşaf gibi kapsamlı elbise, Hasan el-Basrî (r.a.) ise beyaz renkli iki parça elbise demiştir. Sa‘îd b.el-Müseyyeb ve Muhammed b. Sümeýfa‘ el-Yemânî ise “أَوْ كَأَسْوَتِهِمْ” (genelde âdetleri olduğu üzere) şeklinde okumuşlardır. Yani ister israfla ister kıymayla ailenize ne yediriyorsanız onun mislini vereceksiniz, onların nafakaları miktarından az vermeyecek, onları kendi ailelerinizle eşit tutacaksınız. Şayet “Bu durumda Kâf’ın i‘rabda mahalli nedir?” dersin şöyle derim: Merfû‘ olmaktadır, takdiri de “” şeklindedir, yani eğer orta hallice yedirmezseniz, o zaman kendi aile efradınızın yemeği gibi...” demektedir.¹²⁴¹ İbn Atiyye ise bu kırâati zikreder ancak o da el-Kurtubî gibi âyetin farklı okuyuşundan kastın yemek yedirmeye şamil olduğunu ve farklı kırâatin şâzz olduğunu ifade ederek bunu kabul etmez.¹²⁴² Bu okuyuş şekli ile kefâret ödeme şekli

¹²³⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/266-267.

¹²³⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/524.

¹²³⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitabi’l-azîz*, 2/230.

¹²⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/279.

¹²⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzîl ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/673.

¹²⁴² İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitabi’l-azîz*, 2/230.

ikiye münhasır kalır. a) Ahdedilen yeminlerin kefâreti, ya ailenize yedirdiğiniz orta hallisinden veya aynısından on fakiri doyurmanız b) veya bir köle azat etmeniz suretiyle olur. O vakit bu kırâate göre ya on fakiri “evsat” denilen orta derecesinden yedirme şeklinde olacak veya muhatap kendi ailesine yedirip içirdiğinden kefâretini ödeyecek. Dolayısıyla bu kırâatte on fakirin giydirilmesi ortadan kalkıyor. “Kisve” (giydirme) yerine tamamen anlam değişerek on fakirin yemin eden kişinin ailesinin durumuna göre yedirilmesi mânası karşımıza çıkıyor.

Mücâhid, Abdullah b. Mes‘ûd’un Ebû’l Âliye ve Ubey İbn Ka‘b’in âyette yer alan “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” kısmından sonra “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” şeklinde “مُتَتَابِعَاتٍ” ilavesiyle okudukları için mâna itibariyle, orucun peş peşe ve ara verilmeden tutulmasını gerekli kılmaktadır. İbrahim en-Nehai de “bu âyet bizim kırâatimize göre “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” şeklinde okunur” demiştir.¹²⁴³

Abdullah b. Mes‘ûd’un mezkûr kırâatine göre mutlak olan bu üç gün, kayıtlanmış olur. Ebû Hanife ve es-Sevri de bu görüştedir. İmam Şafî’nin iki görüşünden birisi de bu şekildedir. el-Müzeni de zıhar kefâretinde oruca kıyasen ve Abdullah b. Mes‘ûd’un kırâatini göz önünde bulundurarak bu görüşü tercih etmiştir. İmam Mâlik ile diğer görüşünde Şafî de şöyle demektedirler: “Bunları ayrı ayrı tutması da yeterlidir. Çünkü, peş peşe oruç tutmak, ancak bir nassa ya da nass ile bağlanmış bir hükme kıyas ile vacip olabilen bir sıfattır, burada ikisi de yoktur.”¹²⁴⁴ Zemaşerî ise Mücâhid’in bu konuda şöyle dediğini aktarmaktadır. “Ramazan orucunun kazası hariç bütün oruçlar peş peşedir. Yemin kefâreti ise kişinin tercihine kalmıştır.”¹²⁴⁵

el-Cessâs, bu âyeti tartışırken İbn Abbas, Mücâhid, İbrahim, Katâde ve Tavus’un “Üç günlük orucun ardı ardına tutulması gerekir. Araya fasıla konursa geçerli olmaz” dediklerini ve fakihlerin bu görüşünden hareketle üç günlük yemin kefâreti orucunun ardı ardına tutulması gerektiği bu fakihlerin kavli ile sabit olmuştur demektedir. Fakat mezkûr âyetin “فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ” şeklinde okunması sabit olmamıştır. Önceleri bu şekilde okunmuş ama daha sonra okunuşu nesh edilip hükmünün sabit kalmış olması mümkündür.¹²⁴⁶

¹²⁴³ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/121.

¹²⁴⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 6/283.

¹²⁴⁵ “كل صوم متتابع إلا قضاء رمضان ويخير في كفارة اليمين” Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’t-tenzil ve uyûnü’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, 1/673. .

¹²⁴⁶ Cessâs, *Usulü’l-fikh*, 2/254; Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 4/121.

Taberî her iki okuyuşu mukârene ederek şu açıklamayı yapmaktadır: “Bize göre tercih edilen görüş, bu son görüştür. Zira Allah Teâlâ mutlak şekilde üç gün oruç tutulmasını emretmiştir. Bunların peş peşe veya aralıklı olarak tutulacaklarına dair bir kayıt ve şart zikretmemiştir. Bu nedenle âyeti mutlak bir şekilde almak daha isabetlidir. Zikredilen bu kırâatler elimizde bulunan mushaflara uymayan kırâatlerdir. Mushaf’ımızda olmayan kırâati delil göstererek bunun, Allah’ın keliminden olduğunu söylememiz caiz değildir. Bununla birlikte ben, yemin kefâretinde tutulan üç gün orucun, âlimlerin ihtilafından kurtulmak için peş peşe tutulmasını tercih ediyorum.”¹²⁴⁷

Bu konuda dikkat çeken, İmam Şafî ve İmam Mâlik’in kefâret konusunda azat edilecek kölenin mümin olmasını başka bir âyet sebebiyle şart koşarken; bu âyette ise zihar âyetini ve Kur’ân’daki diğer kefâret orucunu göz önüne almaması önemli bir husustur. Âyeti tefsir ederken el-Cessâs ve el-Kurtubî’nin de kendi mezhepleri doğrultusunda bir bakış açısı geliştirdikleri görülmektedir. Bu hususta Mâlikî ve Şafîî aynı paralelde olayı değerlendirmekte ve üç gün orucun ayrı ayrı tutulabileceğini söylemektedir. Bu âyette “مُتَتَابِعَاتٍ” kırâati, ister el-Cessâs’ın işaret ettiği gibi tilaveti mensûh, hükmü baki denilsin, isterse merfû hadis veya Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir tefsiri gibi telakki edilsin, başlı başına bir delil hüviyeti taşımaktadır. Bununla birlikte aynı konu ile ilgili diğer âyetlere muvafık olması, aksine bir delilin olmaması da önem arz etmektedir. Aralıklı olarak oruç tutulmasına cevaz verenler sadece âyetteki “üç gün” lafzına itimat etmektedir. Mâlikî ve Şafîîlerin aksine Hanefî ve Hanbelilerin bu husustaki görüşleri daha kuvvetli gözükmektedir. İmam Mâlik ve Taberî’nin üç günlük orucun peş peşe tutulmasını güzel görmesi önemlidir. Fakat bu kırâati görmezden gelmesi veya delil olarak kabul etmemesi dikkat çekicidir. Kaldı ki üç günlük oruçta meşakkat de söz konusu değildir. Bu konuda ilahî muradın, kişinin borcundan bir an önce kurtulmasının olduğu söylenebilir.

Kefâretin ödenme şekillerinden biri on fakirin doyurulmasıdır. Hz. Ali, Hz. Aişe, Hz. Ömer, Said b. Müseyyeb, Said b. Cübeyr, İbrahim, Mücâhid ve Hasan’dan rivayet edilen görüşe göre yemin kefâreti olarak on yoksuldan her birine yarımşar ölçek (sâ)¹²⁴⁸ buğday vermekle kefâret yerine getirilmiş olur. Hz. Ömer ve Hz. Aişe “ Ya da bir ölçek

¹²⁴⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/562.

¹²⁴⁸ Geniş bilgi için bk, Cengiz Kallek, “Sâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

hurma” demişlerdir. Hanefilerin görüşü bu doğrultudayken, İbn. Abbas, İbn. Ömer, Zeyd b. Sabit, Atâ’ya da “On yoksulun her birine bir müd¹²⁴⁹buğday verilmesi gerekir” görüşünde birleşirken, Mâlik ve Şafiî de bu görüştedirler.¹²⁵⁰On yoksulun doyurulması noktasında farklı görüşler âyetteki “أَوْسَطٍ” kelimesinin farklı yorumlanmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁵¹Diğer taraftan, on fakir yerine bir fakirin on gün boyunca doyurulması konusu da müfessirlerimiz ve mezhepler arasında tartışılmıştır. el-Cessâs, “فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ” bağlamında kendisine yoksul denilen herkese kefâret yiyeceklerinin verilebileceğine ilişkin genel bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. Yemin kefâreti olarak on yoksula verilmesi gereken gıda maddesinin, günlük yarımşar ölçek olmak üzere bir fakire on günde verilmesinin caizliğine bu âyeti delil olarak göstermektedir. Hanefî müçtehitlerine göre kefâret için verilecek gıda maddesinin tamamını, günlük yarımşar ölçek olmak üzere on günde bir fakire vermek caizdir. İmam Mâlik ve İmam Şafiî’ye göre caiz değildir.¹²⁵² el-Kurtubî ise el-Cessâs’a burada da muhalefet etmiştir. O, Ebû Hanife’nin bu şekilde bir ödeme için yeterli olur demesini eleştirmekte ve Ebû Hanife’nin âyet-i kerimededen maksat, yedirilecek miktarı bildirmek olduğunu O, bu miktarı tek bir kişiye verecek olsa dahi onun için yeterli olur demesini kabul etmemektedir. el-Kurtubî, Yüce Allah’ın, on kişiyi kitabının nassında zikretmiş olmasından dolayı bundan vazgeçmenin caiz olmadığını söylemektedir.¹²⁵³

Bir diğer kefarete on fakirin giydirilmesidir. Kefâret yemininin borcunun ödenmesi hususunda tam bir fikir birliği olduğu söylenemez. Said b. Müseyyeb ve Yemanî’nin kırâati olan “أَوْ كَأَسْوَأِهِمْ”¹²⁵⁴ ile amel edilmediği görülmektedir. Kisve, sözlükte elbise demektir ki, kendisiyle örtünülen her şeye elbise denmektedir.¹²⁵⁵ Rida (belden yukarı giyilen palto, aba gibi), izar (belden aşağısını örten elbise), gömlek, pantolon, sarık,

¹²⁴⁹ Geniş bilgi için bk, Cengiz Kallek, “Müd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006).

¹²⁵⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4/117.

¹²⁵¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4/118; Kiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, 3/113; Râzi, *Mefâtihi'l-ğayb*, 12/420; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 6/277.

¹²⁵² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’ân*, 4/118.

¹²⁵³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 6/278.

¹²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyünü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 2/230; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi'l-Kur’ân*, 6/279; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 10/549.

¹²⁵⁵ Sâhib, *el-Muhît fi'l-luğa*, 6/296; Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 10/546; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyünü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673.

peçe¹²⁵⁶ gibi şeylerden her fakire bir tanesi verilir. İbn. Abbas, Hasan, Mücâhid ve Şafî'nin görüşü bu şekildedir.¹²⁵⁷ Hanefiler ise âyette yer alan kisveden maksadın “giyildiği zaman her insana elbise giymiş denilmesi” mânasını çıkarmışlardır. Dolayısıyla bedeni örtmeleri sebebiyle izar ve rida hariç, çıplak bir kimsenin sadece sarık veya şalvar giymekle giyinmiş sayılamayacağı için kişinin bedenini örten bir elbisenin verilmesi gerekmektedir.¹²⁵⁸ İmam Mâlik ise ondan yapılan rivayette bedenini tamamını örten bir elbise, yani namaz kılındığında caiz olabilecek bir elbisenin verilmesini şart koşturmuştur.¹²⁵⁹ Kefâret verilecek gıda veya giysinin yerine değerinin verilip verilemeyeceği hususunda da hem müfessirlerimiz hem de mezhepler farklı görüşe sahiptirler. Bu konuda el-Kurtubî, yiyecek ve giyeceğin kıymetini vermenin yeterli olmayacağını, Şafî'nin de bu görüşte olduğunu söylemektedir.¹²⁶⁰ el-Cessâs ise “أَغْنُوهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فِي هَذَا الْيَوْمِ” “bugün yoksulları dilenmeye muhtaç bırakmayın”¹²⁶¹ hadisinde olduğu gibi Fıtır sadakası vermenin asıl maksadının belirlenen miktardaki malın yoksullara verilmesi olmadığı, aksine bayram günü onların dilenmeye muhtaç bırakmamak olduğu bildirilmektedir. Buna göre dilenmeye muhtaç bırakmamak, yiyecek vermekle sağlandığı gibi yiyeceğin parasal değerini vermekle de sağlanır.¹²⁶² Bu itibarla Hanefiler, yiyecek ve giysinin değerinin kefâret olarak verilmesini caiz görmüşlerdir. Diğer taraftan, kefâret verilecek kişinin sadece Müslüman olup olmaması hususunda Hanefiler yoksul bir kâfire de kefâretin verilebileceği görüşündedirler.¹²⁶³ el-Kurtubî, bu şekildeki bir uygulamanın caiz olamayacağını çünkü bunun fakirin hakkı olduğunu, âyetinde buna işaret ettiğini beyan etmektedir.¹²⁶⁴ Başta ifade edilen ve el-Kurtubî'nin “كَاسُوْتِهِمْ” şeklinde aktardığı ve yine elbise mânasını verdiği fakat hem İbn Atiyye hem de Zemahşeri'nin “كَاسُوْتِهِمْ” şeklinde okunan, ailesine yedirdiği miktarda veya orta halli yemek yedirme şeklinde açıkladıkları kırâatin kabul edilmediği görülmektedir.¹²⁶⁵ Çünkü bu kırâatin, mevcut bir hükmü

¹²⁵⁶ H. Yunus Apaydın, “Tesettür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

¹²⁵⁷ Râzi, *Mefâtihu'l-ğayb*, 12/421.

¹²⁵⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/121; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/279.

¹²⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/279; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/121.

¹²⁶⁰ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 2/231; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/280; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/160.

¹²⁶¹ Zeylaî, *Nasbu'r-râye li'ehâdisi'l-hidâyeti mea hâşiyetihî buğyeti'l-elmei fi tahrîci'z-zeylei*, 2/432.

¹²⁶² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 4/120.

¹²⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/280.

¹²⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 6/280.

¹²⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-azîz*, 2/230.

açıklayan veya vasıflandıran bir mahiyet arz etmediği ortadadır. Tam tersine “kisve” (elbise) mânasının tam zıddı olan bir hüküm ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bu kırâati destekler mahiyette başka bir delil de mevcut değildir. Âyette geçen “مُتَّابِعَاتٍ” kırâatini ise zıhar âyetindeki¹²⁶⁶ kefâret orucu desteklemektedir. Kaldı ki “مُتَّابِعَاتٍ” okuyuşunun yüklediği mânayı reddeden olmadığı gibi daha efdal görenler de az değildir. Belki de “كَاسُوتِهِمْ” okuyuşunun, kendisiyle amel edilecek şekilde taraf bulamaması kendisini kuvvetlendirecek ve dikkate alınacak bir destekten mahrum olmasından kaynaklanmaktadır.

Yemin kefaretlere olan köle azad edilmesinde İmam-ı Azâm’a göre mümin veya kâfir bir kölenin azad edilmesi kefâret için yeterlidir. Adam öldürmenin kefâreti¹²⁶⁷ hariç diğer hepsi bu şekildedir. Çünkü Yüce Allah (c.c.) adam öldürme kefâretinde âyete mümin köle kaydını koymuştur.¹²⁶⁸ Şafîî ve Mâlikîler ise azad edilecek kölenin mümin olması gerektiği hususunda hemfikirdirler.¹²⁶⁹ Görüldüğü üzere Ebû Hanîfe âyetin mutlak lafzıyla hareket ederek kâfir bir kölenin de azad edilebileceğini, bu itibarla diğer mezheplerin mümin olma şartını göz önüne almamıştır. Mâlikî, Şafîî ve Mü’min köle azad edilir diyenler ise adam öldürme âyetinde olduğu gibi mutlak âyeti mukayyed olana hamletmişlerdir. İbnü’l-Cezerî ise Neşr’de, Şafîî’nin bu konudaki tutumunun, başka bir âyetteki “مُؤْمِنَةٍ” kırâatini, ihtilaf edilen bir meselede tercihe şayan olanı ortaya koymak örneğinde zikretmektedir.¹²⁷⁰ Konuyla ilgili hadislere bakıldığında azad edilecek kölenin

¹²⁶⁶ el-Mücâdele 58/4. “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَّابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسَا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا” “Kim (köle azat etme imkânı) bulamazsa, eşine dokunmadan önce art arda iki ay oruç tutmalıdır. Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri doyurmalıdır. Bunlar Allah'a ve Rasûlüne hakkıyla iman edesiniz diyedir. İşte bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kafirler için elem dolu bir azap vardır.”

¹²⁶⁷ en-Nisâ 4/92. “وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ” “Bir müminin bir mümini öldürmesi olacak şey değildir. Ancak yanlışlıkla olması başka. Kim bir mümini yanlışlıkla öldürürse bir mü'min köleyi azad etmesi ve bağışladıkları 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 anlaşma bulunan bir topluluktan ise ailesine verilecek bir diyet ve mü'min bir köle azad etmek gerekir. Bunlara imkân bulamayanın, Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay ardarda oruç tutması gerekir. Allah hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”

¹²⁶⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/193; Hâzin, *Lubâbu't-te'vil fi me'ânî't-tenzîl*, 2/73.

¹²⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, 1/673; Râzi, *Mefâtihi'l-ğayb*, 12/421.

¹²⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/29; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/147.

mümin olması gerektiği görülmektedir.¹²⁷¹ Taberî ise olaya daha umumi bakarak, Yüce Allah'ın burada kişiyi muhayyer bıraktığını ve her kölenin keffâret olarak verilebileceğini söylemiştir. Kim hangi köleyi azad ederse, mükellef olduğu sorumluluğu yerine getirmiş olur.¹²⁷² Elmalılı ise bu konuda “İmam Şâfiî keffâret-i katle kıyâsen bunun da mümin olmasını şart etmiş ise de eimme-i Hanefiyye keffâret-i katlden mâ‘adâsında nassın zâhirine nazaran rakabe-i kâfireyi de kâfi görmüşlerdir.” demektedir.¹²⁷³

Yemin keffâretinde İmam Şâfiî, keffâret verecek kişi için, bir gece ve gündüz yetecek nafakası bulunan kişi oruç tutar, bundan fazla nafakası bulunan kişi on fakiri doyurur demektedir.¹²⁷⁴

Hanefilere göre ise “فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينٍ” “yeminin keffâreti, on yoksulu doyurmak” cümlesi, mali gücü yerinde olan kimsenin bu şekilde yemin keffâreti vermesini gerektirmektedir. Bu ilahi hitabın hükmü sabit kalmakla birlikte, mali imkâna sahip olmayan kimsenin her ne kadar âyetin başında zikredilmiş olmasa da oruç tutarak keffâret yükümlülüğünü yerine getirmesi caizdir. Çünkü Yüce Allah (c.c.) “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” “Kim (bu imkânı) bulamazsa onun keffâreti üç gün oruç tutmaktır” buyurmuş ve verecek giysiyle gıda maddesi, azad edecek köle bulunamaması durumunda keffâret şeklini bu üç şıktan oruca aktarmıştır. Keffâret verilmesine dair ilahi hitap var olmakta devam ettiğine göre keffâretin asli unsurları varken oruç tutmak caiz olmaz. Mali imkânı olduğu halde oruç tutan bir kimse keffâretle ilgili hitabın gereği olan üç şıktan birini yapma yükümlülüğünden kurtulmuş olmaz. Bir kimse birinci günün orucuna başladıktan sonra azat edecek bir köle bulursa orucu bozulur. Oruca başlamış olması asli farz olan köle azat etmekten onu kurtarmaz. Köleyi oruca başlamadan önce bulmasıyla başladıktan sonra bulması arasında bir fark yoktur. Çünkü keffâret vermesine ilişkin ilahi hitap, her iki durumda da kendisinin üzerindedir.¹²⁷⁵

Keffâretin ödeme zamanı ile ilgili de âlimlerimiz belli görüşler serdetmişlerdir. Keffâretin zamanı ile ilgili tartışma ve görüşleri el-Kurtubî, tefsirinde: “Yüce Allah'ın: ‘Bunun keffâreti...’ buyruğu ile ilgili olarak ilim adamları keffârette bulunmadan önce yemini bozmanın mübah ve güzel bir şey olduğunu, hatta bunun daha uygun olduğunu

¹²⁷¹ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Eyman”, 19 (No. 3283-3284).

¹²⁷² Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 10/263.

¹²⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili (İnceleme-Tenkitli Metin)*, 2/749.

¹²⁷⁴ Mehmet Keskin, *Şâfiî Fıkhı (Hanefî Mezhebi İle Mukayeseli)*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015), 1/748.

¹²⁷⁵ Cessâs, *Ahkâmü l-Kur’ân*, 4/121-122.

icma ile kabul etmekle birlikte, yemini bozmadan önce kefârette bulunmanın yeterli olup olmayacağı hususunda üç farklı görüşleri vardır:

1. Mutlak olarak (yani yemini bozmadan önce ya da sonra) kefârette bulunmak yeterlidir. Bu, ashab-ı kiramdan on dört kişinin, fukahanın cumhurunun kabul ettiği bir görüştür. Mâlik'in mezhebinde meşhur olan görüş de budur.

2. Ebû Hanife ve arkadaşları ise, kefâret yeminden sonra olmadıkça) hiçbir şekilde yeterli olmaz derler. Bu, aynı zamanda Eşheb'in Mâlik'ten rivayetidir.

Caiz oluşu şöyle açıklanır: Ebû Musa el-Eşarı der ki: Rasûlullah (s.a.v.) buyurdu ki: “Şüphesiz ki ben Allah'a yemin ederim -inşaallah- herhangi bir hususta yemin edip de ondan başkasının o husustan daha hayırlı olduğunu göreceğim olursam, mutlaka yeminimin kefâretini yerine getirir ve daha hayırlı olanı yaparım.” Bunu Ebû Dâvûd rivayet etmiştir. Anlam bakımından da şöyle açıklanır: Yemin, kefârete sebeptir. Çünkü Yüce Allah: “İşte yemin ettiğiniz takdirde yeminlerinizin kefâreti budur” buyurmakta ve kefâreti yemine izafe etmektedir. Anlam ile ilgili manevi hususlar ise, onlara sebep teşkil eden şeylere izafe edilirler. Aynı şekilde kefâret yeminin gereğini yerine getirmemenin bedelidir. Dolayısıyla yeminin bozulmasından önce yapılması da caiz olur.

Daha önce kefâret vermeyi kabul etmeyenlerin görüşü de şöylece açıklanır: Müslim, Adiy b. Hatim'den şöyle dediğini rivayet etmektedir: Ben Rasûlullah'ı (s.a.v.) şöyle buyururken dinledim: “Her kim bir hususa dair yemin eder, sonra ondan başkasının ondan daha hayırlı olduğunu görürse, hayırlı olanı yapsın.” Nesai: “ve yemininin kefâretini yapsın” diye ilave etmiştir. Mâna cihetinden bakılacak olursa; kefâret günahı kaldırmak içindir. Kişi yeminine muhalefet etmediği sürece ortadan kaldırılması gereken bir şey yok demektir. O halde kefâreti yerine getirmenin bir anlamı olmaz. Diğer taraftan Yüce Allah'ın: “İşte yemin ettiğiniz takdirde” buyruğunun anlamı da yemin edip de yemininizi bozduğunuz takdirde, demektir. Diğer taraftan vücutundan önce yapılan her bir ibadet, -namaz ve sair ibadetler nazarı itibara alındığı takdirde,- sahih değildir.

3- Şafî ise şöyle demektedir: Yemek yedirmek, köle azad etmek ve elbise giydirmek halinde, (daha önce kefârette bulunulursa) yerini bulur. Ancak oruçla kefârette bulunulursa yerini bulmaz. Çünkü bedeni bir amel vaktinden öncesine alınmaz. Fakat

bunun dışındaki hallerde kefâretin daha önce yapılması yeterli olur, bu da üçüncü görüşür.”¹²⁷⁶ şeklinde aktarmaktadır.

Sonuç olarak âyetten murâd edilenin yemin yapılmaması yönünde olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kişi hata ederek veya yanlış olarak yemin ederse bundan sorumlu olmadığı ortaya çıkmaktadır. Diğer taraftan kişinin bilerek ve isteyerek yemin etmesi durumunda da eğer yeminden dönmesi daha hayırlı ise bu yemininden dönmesi ve kefâretini ödemesi daha hoş karşılanmıştır. Eğer yemin eder ve bu yeminin aksini yaparsa o zaman da kefâret ödeme durumuyla karşı karşıya gelir. Bütüncül bir şekilde âyete yaklaşıldığında âyette var olan kırâat farklılıklarının âyeti tefsir etme noktasında büyük kolaylık ve zenginlik sağladığı görülmektedir. Âyette yer alan on fakirin doyurulması veya on fakirin giydirilmesi veya bir köle azad edilmesi gerçekleştirilemiyorsa bunun yerine tutulacak orucun üç gün peş peşe olması gerektiği daha anlaşılır gözükmektedir. İlahi muradın, kişinin menfaatini düşünerek, kişinin borcunu bir an önce ödemesi ve başına gelebilecek herhangi olumsuz durumdan etkilenmemesi noktasında kişiye daha fazla yarar sağladığı kanaatini taşımaktayız.

Farklı kırâatlerden dolayı ortaya çıkan ve mezheplerin farklı hüküm bina etmesine sebep olan bu son örneğimizde el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin de kendi mezhepleri doğrultusunda bir bakış açısı geliştirdikleri görülmektedir. Bu hususta Mâlikî ve Şafîî aynı paralelde olayı değerlendirmekte ve üç gün orucun ayrı ayrı tutulabileceğini söylemektedir. Bu âyette “مُتَتَابِعَاتٍ” kırâati, ister el-Cessâs'ın işaret ettiği gibi tilaveti mensûh, hükmü baki denilsin, isterse merfû hadis veya Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir tefsiri gibi telakki edilsin, başlı başına bir delil hüviyeti taşımaktadır. Bununla birlikte aynı konu ile ilgili diğer âyetlere muvafık olması, aksine bir delilin olmaması da önem arz etmektedir. Aralıklı olarak oruç tutulmasına cevaz verenler sadece âyetteki “üç gün” lafzına itimat etmektedir. Mâlikî ve Şafîîlerin aksine Hanefî ve Hanbelilerin bu husustaki görüşleri daha kuvvetli gözükmektedir. İmam Mâlik ve Taberî'nin üç günlük orucun peş peşe tutulmasını güzel görmesi önemlidir. Fakat bu kırâati görmezden gelmesi veya delil olarak kabul etmemesi dikkat çekicidir.

¹²⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 6/275.

SONUÇ

Ahkâm tefsirlerinde kırâat farklılıklarını ele alan bu çalışmada, el-Cessâs'ın *Ahkâmu'l-Kur'ân* ve el-Kurtubî'nin *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* adlı eserleri mukârene edilmiştir. Fıkhî tefsirler arasında bu iki eser ve müfessirin önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü el-Cessâs'ın eseri bu sahada yazılan ve günümüze kadar gelen ilk eserlerden iken, el-Kurtubî'nin eseri ise bu sahada yazılan en hacimli eserlerden olup Kur'ân'ın tamamını tefsir eden bir hüviyet taşımaktadır.

el-Cessâs, Hanefî mezhebinin tanınmış fakihlerindendir. Dördüncü yüzyılda devrin siyasi ve ilmî merkezi olan Bağdat'ta İslâmî ilimlerde öğrenimine devam etmiş ve sonunda oradaki Hanefî ulemanın başkanlığına kadar yükselmiş, bu görevi vefat edene kadar sürdürmüştür. el-Kurtubî ise yedinci yüzyılın başlarında Endülüs'te doğup büyümüş, Haçlı istilaları nedeniyle orayı terk etmiş ve İslâm âleminde ilim ve kültür yönüyle zengin bir birikime sahip olan Mısır'a yerleşmiş ve bütün eserlerini burada vücuda getirmiş ve burada vefat etmiş Mâlikî âlimidir.

el-Cessâs ve el-Kurtubî kendi dönemlerinde kırâat, tefsir, fıkıh, hadis, dil sahaları gibi bütün İslâmî ilim dallarında devrin ileri gelen âlimlerinden ders almış ve kendilerini bu sahalarda yetiştirmiş iyi bir fakih, aynı zamanda iyi bir müfessir olarak bugüne kadar bütün İslam âleminde kendilerini kabul ettirmişlerdir.

Bunun yanında el-Cessâs yapısı itibariyle haksızlık, zulüm ve benzer konularda sözünü esirgemeyen bir yapıya sahip olmasından kaynaklı olacak ki devrin halifesi tarafından kendisine iki defa teklif edilen “Başkadılık” teklifini, bağımsız olamayacağı ve rahat hareket edemeyeceği gerekçesiyle reddetmiştir. Diğer taraftan el-Kurtubî'nin de kaynaklarda hayatı boyunca müderrislik ve kadılık görevinde bulunduğu dair bir bilgi bulunmamaktadır.

Bu çalışmayı eline alan ve bu alanda fikir sahibi olsun veya olmasın her araştırmacının temel bilgileri edinmesi gerektiğine ihtiyaç olacağından, kırâat ilmi çerçevesinde öz bilgi verilmeye çalışılmıştır. Yine çalışmaya konu olan müfessirlerin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri ile ilgili bilgiler muhtasar bir biçimde ele alınmıştır. Bu çalışmanın oluşturulma aşamasında karşılaşılan en etkili olaylardan biri, el-Cessâs'ın hayatı ile ilgili olmuştur. Dönemi itibariyle dördüncü yüzyılda yaşamış olan müfessirin, açlık kıtlık ve sefaletin pençesindeki bir toplumda “ona karşı taassup yönünde yapılan

bütün eleştirilere karşı” birçok eser vücuda getirmiş, bu eserler Hanefî mezhebi içerisinde ve İslâm toplumunda hatırı sayılır bir konuma ulaşmıştır. Ona karşı yapılan taassup ve kullandığı dil eleştirilerine kısmen katılsak da yapılan bu eleştirilerin yaşadığı dönem ve ortam dikkate alındığında biraz acımasız olduğunu ifade edebiliriz.

Bu çalışmada el-Cessâs’ın dirayet yönünden kaynaklı olduğunu düşündüğümüz Mu‘tezilî ithamlarının yersiz olduğunu, görüşlerinin ameli ve itikadi yönden Hanefî mezhebi ile paralellik arz ettiğini müşahade ettik. Bunun yanında el-Kurtubî’nin de eserinde sıkça Mu‘tezilî görüşleri eleştirdiğini gördük.

el-Cessâs ve el-Kurtubî tefsirlerinde Kur’ân sûrelerini sırasıyla ele alırken genellikle sûre içerisindeki sıralamaya riayet ederler. Her ne kadar iki eser de ahkâm tefsiri olsa da el-Cessâs genellikle ahkâmla ilgili olduğunu düşündüğü 1080 âyeti tefsirinde inceleme konusu yapmıştır. Bunun yanında el-Kurtubî ise Kur’ân-ı Kerîm’in tamamını tefsir etmiş ve bu konuda el-Cessâs’tan farkını ortaya koymuştur.

Her iki müfessir de âyetleri tefsir ederken öncelikle Kur’ân’ın kendisine, Hz. Peygamber’den gelen hadislere, sahâbe ve tabiûn sözlerine müracaat etmiş bunlarla birlikte âyetin sebab-i nüzûllerini, nâsîh veya mensûh oluşlarını ve kırâat farklılıklarını dikkate almışlardır. Her iki müfessirin bütün İslâmî ilimlerden faydalandığı ve bu ilimlere derinlemesine vakıf olduğu şüphesizdir. Bunun yanında el-Cessâs’ın dirâyet yönünün daha ağır bastığı görülmektedir.

el-Cessâs ve el-Kurtubî beraber değerlendirildiğinde ikisini birbirinden ayıran farklı mezheplere mensup olmaları yanında el-Cessâs’ın taassup derecesinde mezhebine bağlı olmasıdır. el-Cessâs mezhebine o kadar bağlıdır ki onu değerlendirenler eserini yazarken mezhebini müdafaa ve Hanefî fikhının üstünlüğünü ortaya koymak için yazdığını söylemektedir. el-Kurtubî’nin mezhebinde el-Cessâs kadar taassup göstermediği ancak bilhassa Hanefî mezhebi hakkındaki eleştirilerinin de az olmadığı, Mâlikî mezhep ve âlimlerini bilhassa İmam Mâlik ve İbn Arabî’ye çokça yer vererek öncelediği görülmüştür.

Bu mukârene çalışması, her iki müfessirin âyetleri tefsir etme ve onlardan hüküm çıkarma yöntemlerine ve kaynaklarına dayanmaktadır. el-Cessâs’ın Hanefî, el-Kurtubî’nin Mâlikî mezhebine mensup olmasından dolayı her iki mezhebin âyetlere yaklaşımları da gözler önüne serilmiş olmaktadır. Bu iki mezhebin yanı sıra yeri geldikçe diğer mezheplere de yer verilmiş ve kaynak olarak da gösterilmiştir.

Çalışma kırâat farklılıklarını öncelerken, ilgili âyetlerin, ibâdât, muamelât ve ukûbât alanlarında inananlar üzerindeki etkileri ve özelde, el-Cessâs ve el-Kurtubî'nin kırâat, tefsir ve hem de fıkıh usûlü açısından âyetleri tefsir etme yöntemleri tespit edilmiş, âyetlerden hüküm çıkarma metotları ve kaynakları mukayeseli olarak incelenmiştir. Bununla birlikte bu çalışmada müfessirlerin tefsir ettikleri âyetlerde ittifak ettikleri konular veya ihtilaf ettikleri durumlar gösterilmiştir.

Kur'ân tefsiri açısından kırâat ilmi içerisinde yer alan ve dilbilimsel açıdan fonetik farklılıkların âyetin anlamına etkisinin olmadığı, bunun yanında kırâat farklılıklarının tefsire olan etkisinin hareke değişiklikleri, ziyade harfler ya da kelimeler gibi yapısal değişikliklerde karşımıza çıktığı belirtilmelidir. Kırâat farklılıklarının tefsir ilmi açısından yorum farkına ve âyetlerin anlamlandırılmasında göz ardı edilemez bir katkıya sahip bulunduğu aşikârdır. Bazen farklı okumalarla aynı anlam pekiştirilirken bazen farklı lafızlar ilgili konunun farklı yönlerine açıklık getirmekte ve âyete farklı bir pencereden bakma fırsatı vermektedir. Başka bir ifade ile değişik kırâatlerle Kur'ân âyetlerinin kastedilen anlamları tekâmül etmiş olmaktadır. Bu nedenle bir müfessirin, kırâat imamlarının okuduğu farklı vecihlerin her birinden diğer bir kırâat veçhinde bulamadığı bir başka manayı bulması ve ona göre hüküm ortaya koyması mümkündür. O halde kırâatler, bir müfessir için göz ardı edilemeyecek kadar zengin ve geniş bir mâna alternatifini sunmaktadır. Bundan dolayı bir müfessirin Kur'ân ilimleri içerisinde bilmesi gereken ilimlerin başında kırâatin olması gayet tabiidir. Çünkü Kur'ân âyetlerinin tefsirinde kırâat farklılıkları metnin anlamını ortaya çıkarma noktasında en önde gelen bir işleve sahiptir.

Kırâatler aynı zamanda Kur'ân-ı Kerim'in nazımının icâzî yönden farklı vecihler ve kelimelerle ortaya çıkmış olmasının da bir ifadesidir. Bu yönüyle bakıldığında Arap dili ve edebiyatına da katkı sunmuştur. Bunun yanında fakihler de kırâat imamlarının okuduğu farklı vecihlerin her birinden, diğer kırâat veçhinde bulamadıkları ayrı bir mânayı bularak hüküm istinbat etme yoluna gitmişlerdir. Dolayısıyla muhtelif kırâatler, ahkâm tefsirleri ve müfessirleri açısından hüküm çıkarmada ve doğru yolu bulmada bir hüccet, dayanak olmuştur.

İlk dönemden başlayarak Kur'ân'ı anlama ve ondan hüküm çıkarma noktasında gayret sarfeden el-Cessâs, dönemi itibariyle kırâatlerin tedvin dönemine denk geldiği için onun usûlü biraz Taberî'nin ihtiyâr tutumunu andırmaktadır. el-Kurtubî ise artık

kırâatlerin tedvin edildiği ve sistematik bir hüviyete kavuştuğu yedinci yüzyılda yaşamış olmasından olacak ki kırâatleri sadece aktarmakla iktifa etmiştir. el-Cessâs ve el-Kurtubî genel olarak Kur'ân'ı yorumlamada kırâatleri önemli bir malzeme olarak görmüş ve bu konudaki verileri tefsirlerinde değerlendirmişlerdir. Fakat el-Cessâs kırâatleri ele alırken farklı okuyuşlar arasında tercih yoluna giderken el-Kurtubî ise farklı kırâatleri âyetleri yorumlama noktasında değerlendirmeye almış ve bunlar arasında tercih yoluna gitmemiştir. el-Kurtubî'nin ise kırâatler hususunda farklı okuma biçimlerini hem işleyiş tarzı hem de kaynakları bakımından oldukça farklılık gösterdiği açıkça ortaya çıkmaktadır. el-Kurtubî kullanmış olduğu kırâatleri âyetleri açıklamak üzere kullanmasının yanında, gelenek içerisinde şâzz ve müdrec diye adlandırılan kırâatleri de etkin bir biçimde ele almıştır. Bu kırâatleri ele alırken çoğunlukla yalın bir biçimde değil, işlemiş olduğu her kırâati imam, ravi ve isnad edenine nispet hem de asıl kaynağını belirtmek suretiyle ortaya koymuştur.

Kırâat konusu, son derece karmaşık olduğu gibi İslâmî ilimlere kaynak teşkil eden ilimlerin başında gelmektedir. Bir anlamda kırâat bu yönüyle fonksiyonel bir özelliğe sahiptir. Çalışmada edinilen en önemli sonuçlardan biri de hukuki tefsir özelliği taşıyan el-Cessâs ve el-Kurtubî tefsirlerinde kırâatlerin çok önemli derecede hukuki neticelere etkisi olduğudur. Onlar hukukla doğrudan ilgili olmayan âyet ve bunlarla alakalı kırâatlere de yer verirken çalışmanın hacmini de dikkate alarak doğrudan alakalı olmayan kırâatlere yer verilmemiştir. Bundan dolayı İslâm hukukuna direkt etki eden âyetleri ele alarak müfessirlerin âyetleri değerlendirmelerinde kırâatlerden nasıl faydalandığını bulunmaya çalışılmıştır.

Ahkâm tefsirlerinde kırâat yönünden farklı şekilde okunma özelliğine sahip kelimeler, buldukları âyetlere bazen anlam zenginliği katarken bazen de taban tabana zıt sonuçlar doğurmuştur. Farklı mezheplere mensup olmaları nedeniyle zaman zaman farklı değerlendirmelerde mezhebî farklılıklarını Kur'an yorumlarına yansıtırsalar da Ehli Sünnet şemsiyesi altında ortak kabullerde birleştikleri görülmüştür.

Sonuç itibariyle ahkâm âyetlerindeki kırâat farklılıklarını konu edinen bu çalışma sağladığı akademik ve ilmî kazanımlarının yanında kapsamı ve iki ayrı eser ile müfessire odaklanılması sebebiyle belli zorlukları da barındırmaktadır. Benzer konularda çalışma yapacak araştırmacılara örneklik sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmada edinilen tecrübeden hareketle yeni çalışmaların ahkâm tefsirlerini konu edinirken farklı iki eser ve

müfessir çalışmasının ve mukayeseli olarak incelenmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bunun yanında ilk dönem âlimleri ile sonraki dönem âlimleri arasında dönemsel farklılıkları baz alarak çalışmalar da yapılabilir. Yine mezhepsel çalışmalar yapılırken Şîâ ile mukârene edilerek müfessirlerin kırâat farklılıklarını ele alış biçimleri inceleme konusu yapılabilir. Bu çalışmalar yanında yine müfessirlerin Mekkî ve Medenî âyetler bağlamında kırâat farklılıkları değerlendirilebilir. Yapılacak olan tefsir çalışmaları ve meallerde kırâat farklılıklarının da gözetilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz. En önemlisi de yanlış bir algının engellenmesi adına, kırâat ilminin sadece tilâvetten ibaret olmadığını anlaşılması adına Kur'ân-ı Kerim'in okumak, anlamak ve hayata tatbik etmek amacına matuf olduğu bilincinin insanlığa kazandırılmasıdır.



KAYNAKÇA

- Abdülkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdîrrahman b. Muhammed. *Dercu'd-Durer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Suver*. İngiltere: y.y., 1429.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen el-Mucâşî el-Belhî. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1411.
- Ahmed, Akbar S. *Pakistan Society: Islam, Ethnicity and Leadership in South Asia*. Oxford University Press, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Câmi' li-ulûmi'l-Îmâm Ahmed - el-Fikh*. b.y.: y.y., ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416.
- Ak, Hâlid Abdurrahman. *Usulü't-tefsir ve kavâ'iduh*. Beyrut : Dârü'n-Nefâis, 1986.
- Akpınar, Musa. *Kırâatların Tevâtürü Meselesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993.
- Alâuddîn el-Buhârî, Abdulazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Bekir b. Ayyâş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/109-110. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hişâm b. Ammâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/151. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/455-457. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Altıkulaç, Tayyar. "Zehebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/180-188. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Huseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-azîm ve's-seb'il-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/355-363. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Tesettür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/538-543. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Aslantürk, Zeki. *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: Çamlıca Yayınevi, 2001.
- Âşıkutlu, Emin. "Fısk (Hadis)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Âşıkutlu, Emin. "Kıraat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf-i Seb'a Hadisleri (Tahric, Tahlil ve Değerlendirme)". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları (Sempozyum) IV* (2002), 43-106.

- Ateş, Süleyman. “Kur’an ve Sünnetin Işığında Abdestte Ayakları Meshetme veya Yıkamanın Hükümü”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 3/4 (1989), 188-193.
- Ateş, Süleyman. *Kur’ân-ı Kerim’in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.
- Atik, M. Kemal. *Câmiu’l-beyân fi’l-Kırâati’s-Seb’i’l Meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1982.
- Aybakan, Bilal. “Selem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat: (Hicri 6. Asrın Başına Kadar)*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1979.
- Aydın, Mehmet Âkif. “Borç”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/285-291. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü’l-kari şerhi sahihi’l-buhari*. Kahire : Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972.
- Ayyâşî, Ebû’n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsirü’l-Ayyaşi*. Beyrut : Müessesetü’l-A’lemi li’l-Matbuat, 1991.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri. *el-İntisar li’l-Kur’ân*. Frankfurt am Main : Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1986.
- Bardakoğlu, Ali. “Hırsızlık”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/384-396. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Başoğlu, Tuncay. “Muhkem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/42-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayram, Abdullah. *Kurtubî ve Fikhî Tefsiri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Bayram, Abdullah. “Kurtubî’nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Tefsirdeki Yeri: Müfessirin Biyografisine Dair Bazı Çalışmaların Eleştirisi Perspektifinden”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 5/1 (27 Haziran 2019), 90-126.
- Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Salim. *el-Kırâât ve eseruhâ fi’t-tefsîr ve’l-ahkâm*. b.y.: y.y., 1992.
- Bel’am, Miftah es-Senusi. *el-Kurtubî: hayatuhû ve âsaruhû’l-ilmîyye ve menhecuhû fi’t-tefsîr*. Bingazi : Câmiatu Karyunus, 1998.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî Dimyâtî. *İthâfû fudalâi’l-beşer fi’l-kırâati’l-erbaate aşer*. thk. Şa’ban Muhammed İsmail. Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1987.
- Beydâvî, Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî. *Ahkâmu’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî*. Kahire: y.y., ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî. *Marifetu’s-sunen ve’l-âsâr*. Karaçi: y.y., 1412.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî. *Sünenü’l-kubrâ*. Kahire: Merkezu Hicr, 2011.

- Bilmen, Ömer Nasuh. *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakatü'l-Müfessirin*. Ankara : Diyanet İşleri Reisliği, 1960.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul : Bilmen Yayınevi, 1985.
- Birişik, Abdulhamit. “İsrâiliyat (Tefsir)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/199-202. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmî ve Tarihi*. Bursa : Emin Yayınları, 2004.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen litteratur: zweite den supplementbanden angepasste auflage*. Leiden : E.J. Brill, 1943.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fi. *Sahihü'l-Buhari (el-Câmiu's-Sahîh)*, ts.
- Bulut, Mehmet. “İsmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/134-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 9., 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhavi. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Şerhu muhtasari't-Tahâvî fi'l-fikhi'l-Hanefi*. Beyrut; Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Dâru's-Sirac, 2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Usulü'l-fikh*. İstanbul : Mektebetü'l-İrşad, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve sîhâhu'l-arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407.
- Coşkun, Muhammed. “el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/100-101. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Çelebi, Hacı Halife Mustafa b Abdullah Katib. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tahran : Mektebetü'l-İslamiyye, 1967.
- Çetin, Abdurrahman. “Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (01 Ocak 1991).
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatların Tefsire Etkisi: Kur'an'ın Farklı Yorumlanmasına Tesir Eden Kıraatlar*. İstanbul : Marifet Yayınları, 2001.
- Çetiner, Bedreddin. “Ahkâmü'l-Kur'ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İSAM Yayınları, 2011.
- Dağcı, Şamil. “İhsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/546-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dalgın, Nihat. *İslam'da Tevbe ve Cezalara Etkisi*. Samsun : Etüt Yayınları, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *Câmiu'l-beyân fi'l-kirâati's-seb*. b.y.: Câmiatu's-Şârîka, 1428.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Ahrufu's-seb'a li'l-Kur'ân*. Mekke: y.y., 1408.

- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mersumi mesahifi ehli'l-emsar maa kitabi'n-nakd*. Kahire: Mektebü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, ts.
- Dâni, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fî'l-Kirâati's-Seb'*. Beyrut: y.y., 1404.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1424.
- Davûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirin*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1972.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basri kiraati ve Kur'an tefsirine katkısı*. İstanbul: İFAV (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı), 2021.
- DİA. "Hasan-ı Basrî (Literatür)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/293. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû fudâlâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate aşar*. thk. Enes Mühre. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427.
- Dimyâtî, Ebû Muhammed Abdülmü'min b. Halef Şeref ed-Dîn ed-. *Keşfü'l-mugatta fî tebyini's-salati'l-vusta*. Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 1989.
- Döndüren, Hamdi. "İlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/61-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Oruç (İslâm'da Oruç)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Durmuş, İsmail. "Kinaye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/34-36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Durmuş, İsmail. "Mecaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/217-220. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Alî el-Hasen b. Ahmed b. Abdulğaffâr. *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*. Dımaşk; Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1413.
- Ebû Amr eş-Şeybânî, Ebû Amr İshâk b. Merrâr. *el-Cîm*. Kahire: el-Heyetu'l-Âmme, 1394.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Kitabu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kahire: el-Faruku'l-hadîse, 2002.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh. *Muhtasaru't-tebyîn li hecâi't-tenzîl*. Medîne: Mecma'u'l-Melik Fehd, 2002.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fî'tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû İbrâhîm el-Fârâbî, Ebû İbrâhîm İshâk b. İbrâhîm b. el-Huseyn el-Fârâbî. *Mu'cemu dîvânî'l-edeb*. Kahire: y.y., 2003.
- Ebû Muhammed el-Vâsıtî, Abdullâh b. Abdilmu'min b. el-Vecîh b. Abdullâh b. Alî b. el-Mubârek. *el-Kenz fî'l-kirâati'l-aşr*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425.
- Ebû Ubeyd, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Garîbu'l-hadîs*. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1384.

- Ebû Yûsuf, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. *el-Harâc*. Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 3. Basım, 1382.
- Ebu'l-Alâ el-Kirmânî, Muhammed b. Ebi'l-Mehâsin Mahmûd. *Mefâtihu'l-eğânî fi'l-kurâât ve'l-meânî*. Beyrut: y.y., 1422.
- Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ el-Îmâdî. *İrşâdu'l-âkli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Efendi, Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed. *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuati'l-ulum*. Kahire : Dârü'l-Kütübî'l-Hadise, 1968.
- Ehvâzî, Ebû Alî el-Hasan b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd. *el-Vecîz fi şerhi kurâati'l-kara'eti's-semâniye e'immeti'l-emsâri'l-hamse*. Beyrut: y.y., 2002.
- Endelüsî, Ebu Hayyan Esirüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Ceyyani el-Gırnatî. *el-Bahrü'l-muhît*. Dimaşk : Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1436.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Meânî'l-kurâât*. Suudi Arabistan: Câmiatu'l-Melik Suûd, 1412.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. *Tehzîbu'l-Luğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Kitâbu Meânî'l-kurâât*. b.y.: Dârü'l-Maârif, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Arûbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/422. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fazlî, Abdülhâdî. *el-Kırâatü'l-Kur'âniyye: târih ve ta'rif*. Beyrût : Dârü'l-Kalem, 1985.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Meânî'l-Kur'ân*. Mısır: y.y., ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî. *el-Misbâhu'l-munîr fi ğaribi's-şerhi'l-kebîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kamusü'l-muhit*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Gafari, Nasır b. Abdullah b. Ali. *Usulu mezhebi's-şia : el-imamiyyetü'l-isna aşeriyye*. b.y.: y.y., 1993.
- Gazzalî, Ebû Hamid el-. *Cevâhirü'l-Kur'ân ve dürreruhu*. Beyrut : Dârü'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1990.
- Güngör, Mevlüt. *Cassâs ve Ahkâmu'l-Kur'ân'ı*, 1989.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek âle's-Sahihayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

- Haliloviç, Mustafa Safvet. *el-İmam Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs ve menhecühü fî't-tefsîr*. Kahire: Dârü's-Selam, 2001.
- Havvâ, Saîd. *el-Esas fî't-tefsir*. b.y.: Dârü's-Selam, 1424.
- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Lubâbu't-te'vîl fî me'ânî't-tenzîl*. b.y.: y.y., ts.
- Hemedânî, Ebü Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Yakûb. *Cemâlu'l-kurrâ' ve kemâlu'l-ikrâ'*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1419.
- Hemedânî, Ebü Yusuf Münteceb b. Ebi'l-Îz Müntecebüddin. *el-Ferid Fî I'rabi'l-Kur'âni'l-Mecid*. Devha [Doha] : Dârü's-Sekâfe, 1991.
- Hemedânî, Ebü'l-Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasan Ebü'l-Ala. *Gâyetü'l-ihţisar fî kirâati'l-aşr-i eimmeti'l-emсар*. Cidde : Cemaatü'l-Hayriyye li't-Tahfizi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1994.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Ahkâm Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi (Cessâs, Herrâsî ve İbn Arabî Örnekleri)*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Huveysi, Abd Ali b Cum'a Arusi. *Tefsiru Nuri's-Sakaleyn*. Beyrut : Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, 2001.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebü Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *et-Temhîd li mâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*. Mağrib: Vezâratu Umumi'l-Evkâf ve'ş-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1387.
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimeşkî. *Hâşiyetu reddi'l-muhtar ale'd-dürri'l-muhtar : Şerh-i tenviri'l-ebсар*. Kahire : Şerike ve Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1386.
- İbn Âdil, Ebü Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Nûriddîn Alî b. Âdil en-Nu'mânî ed-Dimeşkî - Adil Ahmed Abdülmevcud / Ali Muhammed Muavvaz. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyeye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Ğâlib b. Temam el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitabi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izah anha*. b.y.: Vezâratu'l Evkâf, 1420.
- İbn Dureyd, Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî. *Cemheretu'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1408.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr b. Ebî Şeybe Abdullâh b. el-Absî. *el-Kitâbu'l-musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyad: Mektebu'r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris el-Kazvînî. *Mucmelu'l-Luğa*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefa Burhâneddin İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibacü'l-müzheb fî ma'rifeti a'yan ulema'i'l-mezheb*. Kahire : Dârü't-Türas, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalanî. *Tehzibü't-tehzib*. Beyrut : Dâru Sadır, 1968.

- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahîh el-buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Haldûn, İbn. *Devlet*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003.
- İbn Halef, Ebû Tâhîr İsmâil b. Halef es-Serakustî. *el-Ünvân fi'l-kirâati's-seb'*. Beyrut: y.y., 1405.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kirâ'ati's-seb'*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- İbn Haleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh. *İ'rabü'l-kirâati's-seb'a ve ileliha*. Beyrut, Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2006.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'aî ed-Dimeşki el-Hanbelî. *Zâdu'l-Meâd fi Hedyi Hayri'l-İbâd*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1415.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Fedâilu'l-Kur'an*. b.y.: y.y., 1416.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşki. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. b.y.: Dâru Taybe, 1420.
- İbn Kesîr, İmâdüddin İsmâil b. Ömer b. Kesir ed-Dimeşki. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1981.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî. *el-Muğnî*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. b.y.: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Mihrân en-Nisâbü'rî. *el-Mebsût fi'l-kirâati'l-aşr*. Dimaşk: y.y., 1981.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*. Mısır: y.y., 1400.
- İbn Sîde, Ebû el-Hasan Alî b. İsmâil b. Sîde el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- İbn Yûnus, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Yûnus eş-Şikillî. *el-Câmi' li Mesâ'ili'l-Müdevvene*. b.y.: y.y., 1434.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. b.y.: y.y., ts.
- İbnu's-Sikkî, Ebû Yûsuf Yakûb b. İshâk. *Islâhu'l-mantık*. b.y.: y.y., 1423.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Tezkiretu'l-erîb*. Beyrut: y.y., 1425.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-mesîr fi'l-ilmî't-tefsîr*. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *Tahbiru't-teysîr fi'l-kirâati'l-aşr*. Amman: Dâru'l-Furkân, 2000.

- İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddin. *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gayetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurra-gayetü'n-nihaye fi esmai ricali'l-kiraat uli'r-rivaye ve'd-diraye*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1982.
- İbnü'l-Ebbar, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-kitâbi's-sıla*. Tunis : Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Lübab fi tehzibi'l-ensâb*. b.y.: Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezeratü'z-zeheb fi ahbari men zeheb*. Beyrut : Darü'l-Mesire, 1979.
- İlhan, İhsan. *Kurtubî Tefsirinde Kiraât Olgusu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.
- İsferâyîni, Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm. *el-Müsnedü's-sahihü'l-muhrec ala Sahihi Müslim*. Medine : el-Câmiatü'l-İslâmiyye, 2014.
- Kâdî, Abdulfettah. *el-Kırâatü's-şâzze ve tevcihuhâ min lügatil'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1401.
- Kâdî el-Huseyn, Ebû Alî el-Huseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî. *et-Talîkât*. b.y.: y.y., ts.
- Kallek, Cengiz. "Müd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/457-459. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "Sâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/317-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlu ve Kırâati: Kur'an-ı Kerim'in İndiği Yedi Harf ve Okunduğu Yedi Kırâat*. Konya: Nedve, 2. baskı., 1981.
- Karaman, Hayreddin. "Cuma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/85-89. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. *Fıkıh Usulü: İslam Hukukunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi*, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi fi Tertibi's-Şerâi*. Lübnan: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1986.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da 'Tenzil' Kavramına Eğitim Açısından Bir Yaklaşım". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (24 Mart 2014), 41-84.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn. *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinü't-Te'vil)*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 9 Cilt. Beyrut,: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kattân, Mennâu'l. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'an*. Riyad : Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: teracimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Keskin, Mehmet. *Şafîi Fıkhu (Hanefî Mezhebi İle Mukayeseli)*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2015.

- Kiyâ el-Herrâsî, Ebu'l-Hasan İmâduddîn Alî b. Muhammed b. Alî et-Taberî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y., 1405.
- Koca, Ferhat. "Gulûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Koca, Ferhat. "Has". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/264-267. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Koca, Ferhat. "Kinaye (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/36-37. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Koca, Ferhat. "Mecaz (Fıkıh)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/220-221. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mutlak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/402-405. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koca, Ferhat. "Mücmel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.
- Kudûrî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Basım, 1427.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *et-Tezkar fî efdai'l-ezkar mine'l-Kur'âni'l-kerim*. b.y.: y.y., 1986.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *et-Tezkire fî ahvâli'l-mevta ve umurü'l-ahire*. Kahire : Dârü'r-Reyyan li't-Türas, 1987.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Keşşafu tahlili li'l-mesaili'l-fikhiyye fî tefsiri'l-Kurtubî*. Taif : Mektebetü's-Sıddik, 1988.
- Kuşeyrî, Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Amme li'l-Kuttâb, 2000.
- Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah İbn. *Tacü't-teracim fî tabakati'l-hanefiyye*. Bağdad : Mektebetü'l-Müsenna, 1962.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Abdullah İbn Mesud ve Tefsir İlmindeki Yeri*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1971.
- Leknevi, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevaidü'l-behiyye fî teracimi'l-hanefiyye; et-ta'likatü's-seniyye ale'l-fevaidi'l-behiyye*. Kahire : Matbaatü's-Saade, 1324.
- Mahallî es-Suyûtî, Celâluddîn Muhammed b. Ahmed el-Mahallî Celâluddîn Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyûtî el-. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: y.y., ts.
- Makdisî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Beşşârî. *Ahsenu't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Beyrut: Dâru Şadır, 1411.
- Makdisî, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâil. *Ebû şame el-makdisi ve el-murşidu'l-veciz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1986.

- Makkarî, Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-tib min gusni'l-enderüsü'r-ratib*. b.y.: Yazma, 1083.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Muvattâ*. Abu Dabi: Muessesetu Zâyid b Sultân, 1425.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. *el-Müdevvene*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara : OTTO, 2016.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu - Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Maverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Havi'l-kebir hüve şerhu muhtasari'l-müzeni*. Beyrut : Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. Şârîka: Mecmu'atu Buḥûşi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kurâât*. thk. İsmail Şelebî Abdülfettâh. Kahire: Dâru Nehdati Mısır, 1977.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kurâati's-seb' ve ilelihâ ve huvecihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mekrem, Abdülâl Sâlim. *el-Kıraatü'l-Kur'âniyye ve eseruha fi'd-dirasati'n-nahviyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Mertoğlu, M. Suat. “Yezîdî, Yahyâ b. Mübârek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/524-525. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mevsîlî, Ebu'l-Fadl Abdullâh b. Mahmûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Matbaatu'l-Halebî, 1937.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *Fıkhu'l-İmam Cafer es-Sadık*. Beyrut, Lübnan, 2012.
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîrû'l-Menâr)*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Mahmûd Şehâte Abdullah. Beyrut: Daru İhyai't-Turâs, 2002.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abderraûf b. Tâcu'l-Ârifîn el-Haddâdî. *Feydu'l-kadîr fi şerhi'l-câmi'i's-sağîr*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1356.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî. *Sahîhü Müslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374.
- Nasser, Shady Hekmat. *The Transmission of the Variant Readings of the Qur'an: The Problem of Tawatur and the Emergence of Shawadh*. Leiden : E.J. Brill, 2013.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî. *Meâni'l-Kur'ân*. Mekke: Camiatü Ümmül-Kura, 1409.

- Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber. *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashab*. Kahire : Dâru Nehdati Mısır, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb el-Horâsânî. *Sünenü'l-Kübrâ*. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li's-Şirazi*. Riyad : Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi sahih-i müslim*. Beyrut: Daru İhya-i Turasi'l-Arabi, 1972.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Nüveyrî, Şihâbüddin. *Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Okçu, Abdülmecit. "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (30 Haziran 2003), 216-246.
- Okçu, Abdülmecit. *Kıraat Açısından Taberî ve Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2000.
- Öğüt, Salim. "Tahâret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/382-385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. "Ahkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/550-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet ve Şia Polemikleri*. Ankara : Ankara Okulu, 2009.
- Paçacı, Mehmet. "Salât-ı Vüstâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/21. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vucûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., 1999.
- Paluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfan fî vücuhi'l-Kur'ân*. thk. Halil İbrahim Üren. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2020.
- Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. *Hediyetü'l-ârifin esmaü'l-müellifin ve asarü'l-musannifin*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Pezdevî, Ebû'l-Hasen Ebû'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. thk. Said Bekdaş. Beyrut, Medine: Dâru'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Darü's-Sirac, 2014.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzi, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1420.

- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revaiü'l-beyân tefsiru ayati'l-ahkâm mine'l-Kur'ân*. Dimaşk : Mektebetü'l-Gazzali, 1980.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefasir*. Kahire: Darü's-Sabuni, 1997.
- Sâhib, Ebü'l-Kâsım İsmail b. Abbâd et-Tâlikânî. *el-Muhît fi'l-luğa*. b.y.: y.y., ts.
- Sa'lebî, Ebü İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsiri'l-Kur'ân (tefsiru's-sa'lebî)*. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Salih, Subhi. *Mebahis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 1968.
- Sefârînî, Ebu'l-Avn Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *Keşfu'l-lisâm şerhu umdeti'l-ahkâm*. Kuveyt: y.y., 1428.
- Selman, Meşhur Hasan Mahmûd. *el-İmam el-Kurtubî: Şeyhu eimmeti't-tefsîr*. Dimaşk : Dâru'l-Kalem, 1993.
- Semânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed el-Mervezî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Riyad: y.y., 1418.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâb ed-Dîn Ahmed b. Yûsuf b. Abdiddâim. *Umdetu'l-huffâz fi tefsiri eşrefi'l-elfâz*. b.y.: y.y., 1417.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414.
- Serkis, Yûsuf b İlyân b Mûsâ Serkis Dimaşki. *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-arabiyye ve'l-muarrebe*. b.y.: y.y., ts.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen schrifttums [gas]: qur'anwissenchaften, hadith, geschichte, fiqh, dogmatik, mystik*. Leiden : E.J. Brill, 1967.
- Sibeveyh, Ebü Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1408.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet (Etimoloji ve Tanım)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Spies, O. "Al Djassas". *Al Djassas*. Leiden, 1983.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *ed-Dürü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Lübabü'n-nukul fi esbabî'n-nüzul*. el Mektebetül Asriyye, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Mucemmu'l-Melik Fehd li Tibaati'l-Mushafî's-Şerîf, 1426.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Kahire: Mektebetü Vehbeh, 1396.
- Şafak, Ali. "Fısk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/37-38. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1410.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *Tefsîru'l-İmâm eş-Şâfî*. Suudi Arabistan: Dâru't-Tedmuriyye, 1427.
- Şâfî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbas. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut : Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980.
- Şahin, Abdüssabur. *Tarihü'l-Kur'an*. Kahire : Dâru Nehdati Mısır, 2006.
- Şemseddin ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullâh el-Mısrî. *Şerhu'z-Zerkeşî alâ muhtasari'l-hırakî*. b.y.: Dâru'l-Ubeykân, 1413.
- Şemsuddîn ed-Dâvûdî, Muhammed b. Alî b. Aḥmed el-Mâlikî. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

- Şentürk, Recep. "İsmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/137-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr*. Dımaşk: y.y., 1414.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*. Dımaşk: y.y., 1419.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Yemenî. *Neylu'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 1413.
- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1997.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mucemu'l-Kebîr*. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmaü'l-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-İ'lam li'l-Matbuat, 1995.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. İstanbul: İSAM, 1995.
- Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1414.
- Taşköprüzade, Ebû'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Tabakatü'l-fukaha*. b.y.: y.y., ts.
- Tayalisi, Ebû Davud Süleyman b. Davud b. el-Carud el-Fârisî. *Müsnedu Ebî Davud et-Tayalisi*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1999.
- Temîmî, Takiyyüddin b Abdülkadir et-Temîmî el-Gazzî. *Tabakatü's-seniyye fî teracimi'l-hanefiyye*. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1983.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İşâ. *Sünenü't-Tirmizî*. Mısır: Şirketu Mustafâ'l-Bâbî'l-Halebî, 1395.
- Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-İstıbsar fîma uhtulife mine'l-ahbar*. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1970.
- Tüsî, Ebû Ca'fer Muhammed b Hasen b Alî. *Tehzibü'l-ahkâm (fî şerhi'l-Mukni'a)*. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1944.
- Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi Ebû. *Fezailü'l-Kur'ân ve mealimuhu ve âdâbuhu*. Rabat: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1995.
- Uğur, Mücteba. "A'meş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/54. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ukberî, Ebû'l-Beka Abdullah b. el-Hüseyn. *et-Tibyân fî i'rabi'l-Kur'ân*. Mısır: İsa el-Babî el-Halebî ve Şürekah, 1976.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed b. Alî en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-nuzûl*. Beyrut: y.y., 1411.
- Yarız, Enes. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (30 Haziran 2018), 161-172.
- Yavuz, Yunus Vehbi. "Ahkâmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/553. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

- Yavuz, Yunus Vehbi. "Hayız". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/202-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber-i Vâhid (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/352-355. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili (İnceleme-Tenkitletli Metin)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Yeniçeri, Celal. "Mülânese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/536-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yıldız, Kemal. "Mübâseret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/429-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yitik, Ali İhsan. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/414-416. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, 1996.
- Yüksel, Yakup. "Fıkhî Tefsir Geleneğinde 'Ahkâm-ı Kur'aniyye'nin Yeri". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (01 Aralık 2015), 161-181.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1306.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbuhu*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin. *Ma'rifetü'l-kurrai'l-kibar ale't-tabakat ve'l-a'sar*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirun*. b.y.: y.y., ts.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*. çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto, 2017.
- Zelat, Kasbî Mahmûd. *el-Kurtubî ve menhecuhû fi't-tefsîr*. Kahire: Dâru'l-Ensar, 1979.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr. *Esâsu'l-Belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfî. *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1984.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfî. *el-Mensûr fi'l-kavâidi'l-fikhiyye*. b.y.: Vizâratu'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1405.

- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li'ehâdîsi'l-hidâyeti mea hâşiyetihî buğyeti'l-elmeî fi tahrîci'z-zeyleî*. Beyrut; Cidde: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabâati ve'n-Neşri; Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1418.
- Zeynuddîn er-Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdulkâdir el-Hanefî. *Muhtâru's-sihâh*. Beyrut; Sayda: ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsü terâcim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Veciz fi usûli'l-fikh*. Dimeşk: Daru'l Fikr, 1999.
- Zühaylî, Vehbe. *Tefsîrû'l-münir fi'l-akide ve's-şeria ve'l-menhec*. Beyrut-Dımaşk : Dâru'l-Fikri'l-Muasır -Dâru'l-Fikr, 1991.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1943.
- el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an fihristi*. thk. Kazım Sağlam - Ramazan Tuğ. İstanbul : Buruc Yayınları, 2006.
- el-Mu'cemü'l-vasit*. Kahire : Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1960.
- “<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>”. Erişim 26 Kasım 2021. Erişim 26 Kasım 2021. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- TDV İslam Ansiklopedisi. “Kurtubî, Muhammed B. Ahmed - Tdv İslâm Ansiklopedisi”. Erişim 28 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kurtubi-muhammed-b-ahmed>
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Mevsûatu't-tefsîri'l-me'sûr*. Cidde; Beyrut: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Malûmâti'l-Kur'âniyye; Dâru İbn Hazm, 1439.
- Mevsûatu't-tefsîri'l-mevdû'î li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Merkezu Tefsir li'd-Dirâsâti'l-Ḳur'âniyye, 1440.
- “TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Kütüphanesi”. Erişim 26 Kasım 2021. <http://ktp2.isam.org.tr/>