marife



yıl: 10 sayı: 3 kış 2010

marife, yıl. 10, sayı. 3, kış 2010, s. 199-220

ŞERİF MURTAZÂ'NIN KUR'ÂN MÜŞKİLLERİNİ ÇÖZÜMLEMEDE KULLANDIĞI YÖNTEMLER*

Celil KİRAZ*

ÖZET

Şerif Murtazâ, Kur'ân âyetlerinin birbiriyle ve akılla çelişmeyeceği anlayışından hareketle bazı müşkil ifadelerin yorum ve çözümüne yönelmiş; sahip olduğu geniş dil kültürü ve akıl sayesinde bunları izaha kavuşturmayı başarmıştır. Bunu yaparken müellif, bazen bir ibarenin hakikat veya mecaz ifade edebileceği ihtimalini göz önünde bulundurmuş; bazen âyetin metninde mahzûf bir ifadenin bulunduğunu muhtemel görmüştür. Bazen de müfessir, insanoğlunun sahip olduğu temel bir aklî ilkeden hareketle bir müşkile yaklaşmış; bazen de aynı konuyla ilgili Kur'ân'ın farklı yerlerinde geçen değişik iki ifadenin, konunun farklı yönlerine ve değişik aşamalarına ışık tuttuğu yorumunda bulunarak meseleye çözüm getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şerif Murtazâ, Müşkilü'l-Kur'ân, hakikat-mecaz, hazf, tefsir

THE METHODS USED BY SHAREF MURTADHA IN SOLVING THE QUR'ANIC PROBLEMS

Sharef Murtadha has headed towards interpretation and explanation of some Qur'ânic verses, which seems contradictory with each other or with reason, starting off not being in the Qur'ân like these contradictions. The author has sometimes considered that the Qur'ânic text might express a truth (haqeeqah) or metaphor (majaaz) meaning. He has also realised that might be the removed things in the text. The interpretor has sometimes taken up the unclear parts (mushkels) of the Qur'ân, starting off from a rational principle that have had the mankind. He has also considered that some different parts of the Qur'ân might be explained by the other parts of it, from different dimensions and positions.

Key Words: Sharef Murtadha, Mushkels of the Qur'ân, Haqeeqah-Majaaz, Hazf, Interpretation of the Qur'ân

* Bu araştırma, Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Komisyonu tarafından desteklenmiştir. Proje No: HDP(D)-2010/14.

* Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, cekiraz@hotmail.com

GİRİŞ

Şiî âlim Şerif Murtazâ (ö. 436/1044)[1]'nın *Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid* adlı eseri, 80 meclis/ders halinde talebelerine yazdırdığı notlardan ve sonraları bunlara eklediği birtakım yorumlardan oluşmaktadır. Müellifin bu eseri kısaca *el-Emâlî* olarak da bilinmektedir. *Emâlî*'nin ilgili olduğu alanlar, Arap şiiri ve edebiyatı, tefsir, hadis ve kelâmdır. Arap şiiri ve edebiyatıyla ilgili meclisler söz konusu kitabın yaklaşık yarısını teşkil ederken, diğer yarısını da tefsir, hadis ve kelâmla ilgili meclisler oluşturmaktadır. Eserin tefsirle ilgili kısımlarını da büyük oranda Kur'ân müşkilleriyle ilgili yorumlar teşkil etmektedir. Müellif, Müşkilü'l-Kur'ân meselesine sadece bu eserinde yer verdiği için, çalışmamız bu eser etrafında şekillenecektir.

Şîa mezhebinin hicrî üçüncü yüzyılın sonlarına kadar genel olarak benimsemiş olduğu *ahbârî (Ehl-i Beyt ve Oniki İmam'dan nakledilen rivayetlere dayalı) yaklaşım*, Mu'tezile mezhebinin de etkisiyle bu asırdan itibaren *usûlî (akılcı/dirâyet yöntemine ve temel aklî ilkelere dayalı)* bir yaklaşıma doğru dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşümde Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ve talebesi Şerif Murtazâ'nın katkısı oldukça fazladır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıkça görüleceği üzere, bu Mu'tezilî etki sonucu oluşan akılcı yaklaşım, Şerif Murtazâ'nın *Emâlî* adlı eserinde kendisini somut bir şekilde göstermektedir.

Bu yaklaşımı benimseyen Şerif Murtazâ'ya göre bir söz, *hakikat* veya *mecaz* ifade edebilir. Yine ona göre sözün bir kısmı, bu söz ile kastedilmiş olsa bile lâfız olarak cümleden *hazfedilmiş* olabilir veya bir sözde, zikredildiği takdirde sözü uzatacak olan kısımlar *kısaltılmış* da olabilir. İşte müellife göre sözle ilgili bu tür uygulamalar, bu sözün fesâhat ve belâğatini ispatlayan birtakım verilerdir. Zira ona göre, *mecaz, hazf* ve *ihtisâr* gibi bu tür uygulamalardan uzak bir söz, fesâhatten uzak ve belâğat kurallarının dışına çıkmış bir söz durumundadır. Yani bir sözün

[1] Şerif Murtazâ, Şîa mezhebinin İmâmiyye koluna mensup bir âlim olup 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Bu dönemde Bağdat'ta Abbâsî halifelerinin otoritesi zayıflamış; Şii Büveyhi devletinin otoritesi hissedilir hale gelmiştir. Müellifimiz, Şeyh Müfîd, Ebû Ubeydullâh el-Merzubânî, Sehl b. Ahmed ed-Dîbâcî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Muhammed el-Cündî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi birçok Şii ve Mu'tezilî hocadan dersler almıştır. Yetişme döneminden sonra, Şiilerin dînî liderliği (nakîbü'l-eşrâf'lık) makamına getirilmiştir. Bir taraftan da dersler vererek Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ahmed b. Alî en-Necâşî, Kâdî Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî ve Ebu's-Salâh el-Halebî gibi birçok talebe yetiştirmiştir. Ayrıca Arap dili, kelâm, fıkıh ve tefsir alanlarında birçok eser vermiş olup bunlardan bazıları şunlardır: *Emâli'l-Murtazâ: Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid, el-Mûzih an Ciheti İ'câzi'l-Kur'ân, eş-Şâfî fi'l-İmâme, el-Mülahhas fî Usûli'd-Dîn, ez-Zahîra fî İlmi'l-Kelâm, Cümelü'l-İlm ve'l-Amel, Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel, Tenzîhü'l-Enbiyâ ve'l-Eimme, el-Mukni' fi'l-Ğaybe, İnkâzü'l-Beşer mine'l-Cebri ve'l-Kader, ez-Zerîa ilâ Usûli'ş-Şerîa* ve *Dîvânu'ş-Şerîf el-Murtazâ*. Şerif Murtazâ, 436/1044 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir.

Şerif Murtazâ'nın hayatı ve eserleri için bkz: Tûsî, *Fihrist*, s. 218-220; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, XIII, 344-345; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, XVII, 589; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV, 693-694; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, V, 529; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, V, 168-169; Muhsin el-Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, VIII, 213-219; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, II, 435; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 412-413; İbrâhîm, "Mukaddime", *Emâli'l-Murtazâ* içinde, I, 5-16; Bilgin, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, s. 180-188; Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, s. 65-70; Brockelmann, "Murtaza'ş-Şerîf", *İA*, VIII, 657; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *DİA*, XXXVIII, 586-588.

fasîh ve *belîğ* olabilmesi için, zaman zaman onda mecaz, hazf ve ihtisâr gibi bazı edebî uygulamaların ve söz sanatlarının bulunması zorunludur.[2] Buna binaen, fesâhat ve belâğatın zirvesini teşkil eden Kur'ân'da da bu türden edebî sanatların bulunması tabiîdir. Fakat bunun aksine Şerif Murtazâ'ya göre, aklî delillerde mecaz, hazf ve ihtisâr gibi söz sanatlarına ve farklı anlamlara gelme ihtimaline yer yoktur. Zira bu deliller, sözün ne anlama geldiğine dair hüküm vermeyi sağlayan temel ilkelerdir. Bundan dolayı, *furû'u*, yani *hükümleri* teşkil etmekte olan *sözün/kelâmın*; *usûlü*, yani *temel ilkeleri* teşkil etmekte olan bu *aklî deliller* üzerine bina edilmesi zorunludur. Yani bir sözü anlamada esas alınacak temel ilke *aklî deliller* olup, herhangi bir sözü bunlar doğrultusunda anlamak gerekmektedir.[3] Ona göre, bir sözün ne anlama geldiğine dair hüküm verecek olan, aklî ilkelerdir. Tam tersi ise mümkün değildir; yani söz/kelâm, aklî ilkelerin neler olması gerektiğine dair kesinlikle hüküm veremez.[4]

Görüldüğü gibi Şerif Murtazâ, akıl-nas ilişkisiyle ilgili söylenegelen "Akıl evvel, nas müevveldir" kuralını tam olarak benimsemiş gibi görünmektedir. Buna binaen müellif, Yüce Allah'tan, zâhiri bakımdan bu aklî ilkelere muhalif gibi görünen bir söz vârid olursa, bu sözün zâhirinden çıkarılması ve aklî ilkeler doğrultusunda tevil edilmesi ve bunlara uygun hale getirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Benimsediği bu anlayış doğrultusunda müellif, Kur'ân'da bulunan *cebr* ve *teşbîh* bildirir görünen ifadeler gibi, Yüce Allah hakkında caiz olmayan bazı ifadeleri zâhirlerinden çıkarıp tevil ettiğini belirtmektedir.[5] Makalemizde, onun bu anlayış doğrultusunda yaptığı yorumlara yönelik bazı örnekler zikredilecektir.

Ayrıca Şerif Murtazâ, bir hadisin şerhi vesilesiyle yaptığı bir başka açıklamada, kendisinin ayet ve hadisleri açıklarken takip ettiği yöntem hakkında bazı ipuçları vermektedir. Buna göre, bir kelime Arap dilinde birden çok anlama geliyorsa ve bu farklı anlamlarla ilgili lügatlerden, Arab'ın günlük kullanımından veya Arap şiirinden delil getirilebiliyorsa, açıklanan ayet veya hadis, aralarında herhangi bir ayrım yapılmaksızın bu muhtemel anlamlardan her birine hamledilebilir. Zira bir sözü açıklayan kişi, bu sözün muhtemel anlamlarından hepsini dile getirmek zorundadır. Çünkü bu sözü söyleyen kişi, bu anlamlardan herhangi birini kastetmiş olabilir. Dolayısıyla bu sözü duyan bir kişi, bu anlamlardan belirli bir tanesinin kastedildiğini kesin olarak iddia edemez; çünkü söz sahibinin bundan neyi kastettiği -kendisine sorma imkânı olmadığı müddetçe- bizim için meçhuldür.[6] Bu yaklaşımından dolayı müfessir, ele aldığı ayetlerle ilgili oldukça çeşitli ve farklı izahlar yapmaktadır ki bunun örnekleri makalenin ilerleyen bölümlerinde görülecektir.

Müellifin bu eserinin tefsirle ilgili kısımlarında açıklanmakta olan ayetler incelendiğinde, bunların ağırlıklı olarak *Müşkilü'l-Kur'ân* ilmiyle ilgili olduğu gö-

[2] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258.
[3] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258-259.
[4] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 259.
[5] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258-259.
[6] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 46.

rülmektedir. Bilindiği gibi bu ilim, başka ayetlerle, vâkıayla yahut da aklî ilkelerle çelişir gibi görünen ayetleri izah etmeyi ve bunları birbirleriyle uzlaştırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca müellifimizin bu eserinde, ilk bakışta Kur'ân'ın edebî bir metin oluşu gerçeğiyle çelişir gibi görünen birtakım ayetler de incelenmektedir ki, bunlar da bahsedilen ilmin ilgi alanına girmektedir. Nitekim *Müşkilü'l-Kur'ân* ilmiyle ilgili önemli bir eser olan *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân* adlı değerli eserin yazarı olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu türden ayetleri de bu çerçevede değerlendirmiştir.

Şerif Murtazâ bu eserinde, incelenen ayetle ilgili insanların kafasına takılabilecek bir meseleyi önce bir soru şeklinde ifade etmekte; sonra da bu soruya cevap vermeye çalışmaktadır. Verilen cevaplar, genelde birden fazla vecihten oluşan, dolayısıyla konuyla ilgili farklı ihtimalleri de göz önünde bulunduran bir yapıdadır. Müellif, bu soru ve cevapları ortaya koyarken genelde:

إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ... فَقَالَ : مَا تَأْوِيلُ هَذِهِ الآيَةِ ...

اَلْجَوَابُ : قِيلَ لَهُ : فِي هَذِهِ الآيَةِ وُجُوهٌ : مِنْهَا ...

şeklinde bir kalıp kullanmaktadır. Dolayısıyla ayetle ilgili bir müşkil, önce bir *soru* olarak ortaya konulmakta; sonra da bunun *cevabı* mahiyetinde zikredilebilecek çeşitli *vecihler/yorumlar* sıralanmaktadır. Müellifin, *Emâlî* dışındaki diğer eserlerinde *Müşkilü'l-Kur'ân* konusuna yer vermediği görülmektedir. Bundan dolayı konuyu sadece bu eserle sınırlı tutmak durumundayız.

Müellifin Kur'ân müşkillerini çözümlemede kullandığı başlıca yöntemler, ayetlerin hakikat veya mecaz ifade etme ihtimalini göz önünde bulundurmak, ayetlerin metinlerinde mahzûf bazı ibarelerin bulunabileceği ihtimalini dikkate almak, bazı temel aklî ilkeleri esas almak, Kur'ân'ın farklı yerlerinde anlatılan bir hâdisenin, aynı veya farklı hâdise olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak ve benzeri yöntemlerdir. Bilindiği gibi bu yöntemler, Kur'ân müşkillerini çözümleme amacı güden bütün müfessirler tarafından da kullanılan genel yöntemlerdir.

1. Ayetin Hakikat veya Mecaz İfade Etme İhtimalini Göz Önünde Bulundurması

Emâlî adlı eserinde Şerif Murtazâ, Kur'ân'da yer alan ve bazı âlimler tarafından *hakikat*, bazıları tarafından ise *mecaz* olarak kabul edilen birtakım ayetler üzerinde durmakta ve bunları yorumlamaktadır. Bilindiği gibi Arap edebiyatında *hakikat* denilince, "bir kelimenin ilk vaz' olunduğu anlamda kullanılması" akla gelir. *Mecaz* denilince de, "bir kelimenin, bir *alâka*dan dolayı ve bu kelimenin hakiki manasında kullanılmasının önünde *engelleyici bir karîne* bulunmasından dolayı, gerçek manasının dışında kullanılması" anlaşılmaktadır.[7] Kur'ân'da mecazın bulunup bulunmadığı meselesi âlimler arasında tartışılmakla birlikte, genel kana-

[7] Hakikat ve mecaz konusuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Kazvînî, *Telhîs ve Tercümesi* s. 182-207 (metin), 110-125 (tercüme); Tîbî, *Tibyân*, s. 217-227; Bolelli, *Belâgat*, s. 76-82; Akdemir, *Belâğat Terimleri*, s. 91-94, 229-230; Eren-Özcan, *Kur'ân-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar*, s. 42-43, 110-113.

at, Arap dilinin edebî bir ürünü olan Kur'ân'da mecâzî birtakım ifadelerin bulunmasının gayet normal olduğu yönündedir.

Mecâzî kullanıma Kur'ân'dan bir örnek vermek gerekirse; "Allah inananların dostudur; onları karanlıklardan (küfürden) aydınlığa (imana) çıkarır. İnkâr edenlere gelince; onların dostu da tâğût/şeytandır; onları aydınlıktan alıp karanlıklara götürür..." (Bakara 2/257) ayetinde geçen ve lâfız olarak *karanlıklar* anlamındaki *zulumât* kelimesi, *küfür ve inkâr* anlamına gelen; *ışık/aydınlık* anlamındaki *nûr* kelimesi de, *îmân ve hidâyet* anlamına gelen *mecâzî* birer ifadedir.[8]

Müfessirimiz Şerif Murtazâ, Kur'ân'da geçen *Elest Bezmi* hâdisesi üzerinde durmakta ve bununla ilgili iki yorumda bulunmakta; bunlardan birinde söz konusu hâdiseyi *mecâzî* bir anlatım olarak görmektedir.[9] Fakat "Kıyâmet gününde, "Biz bundan habersizdik" veya "Daha önce babalarımız Allah'a ortak koştu, biz de onlardan sonra gelen bir nesildik (onların izinden gittik). Bâtıl işleyenlerin yüzünden bizi helâk edecek misin?!" dememeniz için, Rabb'in Âdemoğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini/nesillerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve onlara "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" dedi. Onlar da cevaben "Evet, buna şahidiz" dediler. " (A'râf 7/172) ayetinde zikredilen bu hâdise, ilk dönemlerde müelliften farklı olarak zâhiri üzere anlaşılıp bir *hakikat* olarak kabul edilmiş; insanların ruhlarının yaratıldığı zaman meydana gelmiş gerçek bir hâdisenin anlatımı olarak değerlendirilmiştir.[10] Nitekim bu doğrultuda Hz. Peygamber'den bazı hadisler de rivayet edilmiştir.[11]

Şerif Murtazâ'nın da ifade ettiği üzere, ayetlerin zâhirini esas alan bu *hakikat* anlayışına göre Yüce Allah, kıyâmete kadar dünyaya gelecek olan insanları, ezelde Hz. Âdem'in sırtından zerreler halinde çıkarmış; onlara kendi Rab'liğini ikrâr ettirmiş ve kendilerini buna şahit tutmuştur.[12] Benzer bir şekilde dilci müfessir Zeccâc da, Hz. Âdem'in sırtından çıkarılmış olan zerre halindeki bu nesillere, Yüce Allah tarafından akletme özelliğinin verilmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemekte; nitekim başka ayetlerde ifade edildiği gibi, karıncaya[13] ve dağlara[14] da akletme ve konuşma özelliğinin verildiğini; bu sayede karıncanın konuşabildiğini ve dağların Allah'ı tesbih edebildiğini belirtmektedir.[15]

[8] Kur'ân'da hakikat ve mecaz konusu için bkz: Kızılırmak, *Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz*.

[9] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 54-56.

[10] Taberî, bu anlayış doğrultusunda ilk dönem müfessirlerinden birçok nakilde bulunmaktadır. Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X, 546-566.

[11] Bkz: Ebû Dâvûd, Sünnet, 16 (Kader), (hadis no: 4703); Tirmizî, Tefsîr, Sûratü'l-A'râf, 8 (hadis no: 3074-3075).

[12] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 54.

[13] Bkz: Neml 27/18.

[14] Bkz: Enbiyâ 21/79.

[15] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 390. Öbür taraftan Zeccâc, ayetteki bu ifadenin, "insanoğlunun fıtraten tevhid gerçeği hakkında bilgi sahibi olduğu" anlamına gelebileceğini de belirtmektedir. Bkz: Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 390. Nitekim sonraki dönemlerde yaşamış bazı müfessirler de, ayetle ilgili bu geleneksel anlayışın yanı sıra, bunu fıtratla ilgili "Yüzünü hanîf olarak dîne, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir..." (Rûm 30/30) ayeti ve "Her çocuk fıtrat üzere doğar..." (Buhârî,

→

Hemen söylemek gerekir ki Şerif Murtazâ, söz konusu ayetle ilgili bu genel telâkkiyi kesinlikle doğru görmemekte; ayeti bu şekilde anlayanları da "akılsızlık ve basîretsizlik"le suçlamaktadır. Zira ona göre aklî deliller bir tarafa, ayetin zâhiri bile bu görüşün yanlışlığını açıkça göstermektedir. Çünkü ayetin metninde مِنْ آدَمَ (Âdem'den) ifadesi değil; مِنْ بَنِي آدَمَ (Âdemoğullarından) ifadesi kullanılmıştır. Yine ayette مِنْ ظَهْرِهِ (onun belinden/sırtından) ifadesi değil, مِنْ ظُهُورِهِمْ (onların bellerinden/sırtlarından) ifadesi kullanılmıştır. Aynı şekilde burada ذُرِّيَّتَهُ (onun neslini) ifadesi değil, ذُرِّيَّتَهُمْ (onların nesillerini) ifadesi kullanılmıştır. Zamirlerin çoğul olarak gelmesinden de anlaşılacağı üzere bu ayette, müellife göre sadece Hz. Âdem'le ilgili bir durumdan değil, bütün insanlarla ilgili genel bir durumdan söz edilmektedir.[16]

Şerif Murtazâ, söz konusu geleneksel anlayışın yanlışlığı konusunda, ayetin zâhirinden hareketle çıkardığı bu luğavî delillerden sonra, konuyla ilgili aklî delillere geçmektedir. Ona göre bu genel anlayış doğru kabul edildiği takdirde, Hz. Âdem'in sırtından çıkarılan bu nesillerle ilgili iki durum muhtemel olabilir:

1. Bunlar, Yüce Allah tarafından kendilerine yöneltilen söz konusu hitabı anlayabilme ve buna cevap verebilme kabiliyetine sahip olan; yine mükellef olmak için zorunlu olan *akıl* ve *rüşd* özelliklerine sahip varlıklardır.

2. Bunlar, *akıl* ve *rüşd* özelliklerine sahip olmayan varlıklardır.[17]

Müfessir, ikinci ihtimalin kesinlikle imkân dâhilinde olmadığını sözlerinin hemen devamında ifade etmektedir. Zira bu özelliklere sahip olmayan varlıklar, söz konusu ikrâr ve şahitliği kavrayamayacakları ve bu şahitliğin sonucundan sorumlu tutulamayacakları için, ortaya abes ve kabîh bir durum çıkardı ki, müellife göre Yüce Allah böyle kabîh bir şeyi yapmaktan münezzehtir.[18]

Öbür taraftan müellife göre, eğer bu hâdiseye şahit olan varlıklar birinci gruba dâhil iseler, yani "akıllı ve rüşd çağına ermiş" birer varlık iseler, dünya hayatında tekrar yaratıldıktan ve kâmil bir akla sahip birer varlık haline geldikten sonra, ezelde kendilerine yapılan bu hitabı ve kendilerinin bu şahitliğini hatırlamaları gerekirdi. Çünkü akıllı bir varlık, aradan ne kadar uzun zaman geçerse geçsin, bu derece önemli bir hâdiseyi kesinlikle unutmaz. Zira bir insanın, akıllı hale geldiği ve çocukluktan kurtulup kemale erdiği bir zaman diliminde yaptığı işlerle ilgili her şeyi *tamamen* unutması mümkün değildir. Fakat ayetle ilgili söz konusu anlayış doğru kabul edildiğinde, bu hâdisenin ezelde yaşandığı ve sonradan insanlar tarafından tamamen unutulduğu kabul edilmektedir; zira hiçbir insan bir zamanlar başından böyle bir hâdisenin geçtiğini hatırlamamaktadır. Dolayısıyla müellifimize göre ayetle ilgili bu genel yaklaşım kesinlikle yanlıştır.[19]

→
Cenâiz, 79, 92; Müslim, Kader, 50; Tirmizî, Kader, 5; Ebû Dâvûd, Sünnet, 17) hadisiyle irtibatlandırmaktadırlar. Örnek olarak bkz: İbn Kesîr, *Tefsîr*, III, 500; Abduh-Rızâ, *Tefsîr*, IX, 402.

[16] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 54.

[17] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55.

[18] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55.

[19] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55.

Bu noktada Şerif Murtazâ, yaptığı bu yorumla ilgili muhtemel bir itiraza da cevap vermektedir. Bu itiraz, var edilen bu nesillerin, söz konusu ikrâr ve şahitlikten sonra 'tekrar öldürülmesi sonucu' bu hâdiseyi unutmuş olabilecekleri yönündedir. Müfessirimiz buna şöyle cevap vermektedir: "Eğer vâki olduğu kabul edilen bu ölüm hâdisesi unutmaya sebep olabildiyse, uyku, sarhoşluk, delirme ve baygınlık gibi hallerin de insanın bu hallerden önce yaşadığı her şeyi unutmasına sebep olması gerekirdi; fakat böyle bir şey söz konusu değildir. Zira saydığımız bu haller, hatırımızdaki bilgileri unutturma konusunda ölüm ile aynı konumdadır."[20]

Müellif, yaptığı bu açıklamaya da "İnsanın çocukluk çağında yaşadığı olayları unutması mümkün ise, bu hâdiseyi de unutması pekâlâ mümkündür!" şeklinde bir itiraz yapılabileceğini söylemektedir. Bu itiraza da, yukarıda zikredildiği gibi, söz konusu hitabın çocukluk çağındaki bir insana değil, akıllı ve rüşd çağına ermiş olgun bir insana yapılmış olmasının zorunlu olduğunu ileri sürerek cevap vermektedir. Ona göre eğer böylesine önemli bir konuda *unutma* mümkün olsaydı, ayetin devamında zikredilen kıyâmet günü insanlar tarafından "Biz bundan habersizdik!" şeklinde bir mazeret ileri sürülmesinin önüne geçme amacı gerçekleştirilememiş, dolayısıyla bu hâdise sayesinde onlar aleyhine bir delil ortaya konulamamış olurdu.[21]

Şerif Murtazâ, genel olarak doğru kabul edilen geleneksel anlayışın bâtıllığını kendisi açısından bu şekilde ispatladıktan sonra, ayetin doğru anlamının ne olabileceği meselesine geçmektedir. Bu çerçevede müellifimiz, doğru olarak kabul ettiği, biri *hakikat* anlayışına, diğeri de *mecaz* anlayışına dayalı iki farklı görüş zikretmektedir. Bunlardan ilkine göre, Yüce Allah bu ayette Hz. Âdem'in neslinden gelen bir grup insanı kastetmektedir. Allah bu insanları yaratmış; akıllı ve olgun birer insan haline getirmiş; onlara peygamberler göndermiş ve bu sayede onlara gerekli olan bütün bilgileri iletmiştir. Onlar da bu bilgilerin kendilerine iletildiğini kabul ve ikrâr etmişler; bunun üzerine Allah onları, bu bilgileri onlara verdiğine dair şahit tutmuştur. Böylece bu kişiler, kıyâmet günü Allah'a "Biz bundan habersizdik" diyerek veya babalarını taklit ederek şirke düştüklerini söylemek sûretiyle mazeret ileri süremeyeceklerdir. Bu görüşü ileri sürenlere göre, ayetteki *zürriyyet* kelimesiyle, anasından yeni doğmuş bebeklerin kastedilmesi zorunlu değildir. Zira Kur'ân'da geçen "Rabbimiz! Onları da, onların atalarından, eşlerinden, zürriyetlerinden sâlih olanları da kendilerine vaat ettiğin Adn cennetlerine koy..." (Ğâfir 40/8) ayetinde de *zürriyyet* kelimesi kullanılmış ve bununla akıllı, rüşde ermiş kişiler kastedilmiştir; çünkü bu vasfa sahip olmayan kişiler hakkında 'sâlih insan' nitelemesinin yapılması mümkün değildir.[22]

Görüldüğü gibi müellifimizin bu görüşü, ayetin *hakikat* ifade ettiği esasına dayanmaktadır. Fakat bu görüşe göre söz konusu hâdise ezelde değil, Hz. Âdem'in soyundan gelen bir grup insan, akıl-bâliğ hale geldikten sonra onlara peygamber

[20] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55.
[21] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55.
[22] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 55-56.

gönderilmesi suretiyle gerçekleşmektedir. Nitekim müfessirimizden önce Kâdî Abdülcebbâr da bu görüşü aynen dile getirmektedir. Zira ona göre de ayet, akıllı ve olgun bir insan haline gelmiş ve bundan sonra bir peygamberin tebliğine muhatap olmuş kişilerin, kıyâmet günü asla mazeretlerinin kabul edilmeyeceği gerçeğine işarette bulunmaktadır.[23]

Ayetle ilgili müellifimizin aktardığı ve doğru bulduğu ikinci görüş de, bu ayetin *hakikat* değil, *mecaz* ifade ettiği esasına dayanmaktadır. Bu yoruma göre Yüce Allah, insanları kendi zâtıyla ilgili bilgiye, kendisinin kudretine ve ibadet edilecek yegâne ilah olduğu gerçeğine delâlet eder bir yapıda terkip edip yarattığı zaman; aynı şekilde insanlara kendi nefisleriyle ve diğer varlıklarla ilgili delil ve ibret vesikalarını ve ayetlerini gösterdiğinde, sanki bu insanlar, kendi nefisleri hakkında şahit tutulan kişiler haline getirilmişlerdir. Artık bu insanlar, bu hakikatleri açık-seçik görmüş olmalarından dolayı, bunlardan haberdar olmama gibi bir mazeret ileri sürmesi mümkün olmayan ve bunları kabul ve ikrâr eden birer fert olarak kabul edilmişlerdir. Fakat burada, sözlü olarak, dille yapılan hakîkî anlamda bir şahitlik, bir ikrâr veya bir itiraf söz konusu değildir. Bunun anlamı, insanların akıl yoluyla Allah'ı bulabilme kabiliyetine sahip olarak yaratılmış olduklarıdır.[24]

Müfessirimize göre ayetteki bu mecâzî kullanım, tıpkı "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" dedi. Onlar da "İsteyerek geldik" dediler." (Fussilet 41/11) ayetine benzemektedir; zira bu ayette geçen anlatımda da ne Yüce Allah, ne de gökler ve yer hakîkî anlamda konuşmaktadırlar. Örnek verilen bu ayette anlatılmak istenen, göklerin ve yerin, Yüce Allah'ın emirleri karşısında mutlak bir itaat içerisinde olduğu gerçeğidir. Ayrıca müellife göre insanların kendileri hakkında şahit tutulmaları, tıpkı "Allah'a ortak koşanlar, *kendi küfürlerine bizzat kendileri şahitlik ederken,* Allah'ın mescitlerini imar etmeye lâyık değildirler..." (Tevbe 9/17) ayetine benzemektedir; zira burada da kâfirler, küfür içerisinde olduklarını dünya hayatında bizzat kendileri itiraf etmemektedirler; ama bu küfürleri, onlardan, bertaraf edemeyecekleri bir şekilde bâriz olarak zuhûr edince, ayette bu küfrü itiraf eden birer kişi gibi kabul edilmişlerdir.[25]

Şerif Murtazâ'ya göre ayetteki bu ifade, Arapların günlük dilde kullandıkları "Bütün organlarım, bana bahşettiğin nimetlere şahitlik etmektedir" ve "İçinde bulunduğum hal, bana yaptığın iyiliği itiraf etmektedir" sözlerine benzemektedir. Bir hatipten aktarılan şu söz de bunun gibidir: "Yeryüzüne sor: "Irmaklarını kim akıttı? Ağaçlarını kim dikti? Meyvelerini kim topladı?" O sana sözlü olarak cevap veremese de, ibret teşkil eden yapısıyla cevap verecektir." Bütün bu örneklerde sözlü olarak yapılan bir konuşma değil, hal diliyle yapılan bir konuşma söz konu-

[23] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, I, 302-304; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 153.
[24] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 56.
[25] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 56.

sudur. Müellifin ifade ettiğine göre Arap dilinde bu türden kullanımlara çokça rastlanmaktadır.[26]

Görüldüğü gibi ayetle ilgili müellif tarafından zikredilen ve ilki yanlış kabul edilen bu üç görüş bir arada incelendiğinde, müellifimizin yanlış olarak nitelediği geleneksel görüşle onun doğru bulduğu ilk görüş *hakikat* anlayışına; onun benimsediği ikinci görüş de *mecaz* anlayışına dayanmaktadır. Fakat müellif, söz konusu ifadenin hangi türden bir mecaz olduğunu belirtmemektedir.

Müellifimizin talebesi Tûsî, ayetle ilgili ilk dönem müfessirlerinin zikrettiği, fakat hocasının yanlış bulduğu yukarıdaki görüşe hiç yer vermemekte; sadece müfessirimiz tarafından doğru kabul edilen iki görüşü zikretmekte; bunlardan ilkini Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916)'ye; ikincisini de Ebu'l-Kâsım el-Belhî (ö. 319/931) ve Rummânî (ö. 384/994)'ye isnad etmektedir.[27] Dolayısıyla Şerif Murtazâ'nın benimsediği bu iki görüşün sahibi buradan ortaya çıkmaktadır ki bunlar, Mu'tezile mezhebine mensup olan mezkûr âlimlerdir.

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî de, açık bir şekilde müellifin zikrettiği *mecaz* anlayışına dayalı ikinci görüşü tercih etmekte; ayetteki ifadelerin, "Yüce Allah'ın, kendisinin birliği konusunda deliller ortaya koymasına, insanoğlunun da sahip olduğu akılla bu delillere şahit olmasına ve bu sayede insanın, dalâletle hidâyet arasında ayrım yapma kabiliyetine sahip olmasına" dair "*temsîlî* ve *tahyîlî* bir anlatım" olduğunu belirtmektedir.[28] Görüldüğü gibi Zemahşerî, müfessirimizin *mecaz* olarak adlandırdığı bu anlatımı, kısmen farklı bir şekilde *temsîl* ve *tahyîl* olarak adlandırmaktadır.

Eş'arî müfessir Râzî ise, önce ayetle ilgili söz konusu hadisler doğrultusunda yapılan ve Şerif Murtazâ tarafından kesinlikle yanlış olarak nitelendirilen yukarıdaki yorumu aktarmakta; Mu'tezile tarafından bu yaklaşımın yanlışlığını ispatlamak üzere ileri sürülen -ve en önemlileri Şerif Murtazâ tarafından da zikredilen ve yukarıda geçen- birtakım deliller aktarmakta ve bunlara cevap vermektedir. Devamında da Râzî, "insanoğlunun bütün nesillerinin, Âdemoğullarının/insanların sulbünden çıkarılması"nın bu ayetle; "onların bizzat Hz. Âdem'in sulbünden çıkarılması"nın ise hadislerle sabit olduğunu söylemektedir. Râzî, söz konusu hadislerin sahih olmasından dolayı, hem ayeti, hem de hadisleri mümkün olduğu kadar tenkitten kurtarmak için, bunların ikisini de doğru olarak kabul etmek gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca Râzî, Şerif Murtazâ tarafından ayetin doğru yorumu olarak aktarılan ve *mecaz* anlayışını esas alan ikinci görüşü de makul ve muhtemel bir yorum olarak değerlendirmektedir. Fakat ona göre *mecaza* dayalı bu yorumu doğru kabul etmek, ilk dönem müfessirlerinin benimsediği *hakikate* dayalı yorum ile bunun arasında bir çelişki bulunduğu ve bundan dolayı ilk görüşün yanlış olduğu anlamına gelmemektedir.[29]

[26] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 56.
[27] Tûsî, *Tibyân*, V, 27-28.
[28] Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 169-170.
[29] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XV, 50-55.

Râzî'nin de belirttiği gibi, Elest Bezmi hâdisesiyle ilgili hadisler sahih olduğu için, söz konusu hâdisenin bu hadisler doğrultusunda *gerçekten* ve *fiilen* gerçekleştiğini kabul etmemiz gerekmektedir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerden biri mealen şu şekildedir: "Hz. Ömer'e A'raf 7/172-173. ayetler hakkında soru sorulmuş; o da şu cevabı vermiştir: "Bu ayetler Rasûlullah (sav)'a da sorulmuştu. O bunu şöyle açıklamıştı: "Yüce Allah Hz. Âdem'i yarattı; sonra eliyle onun sırtını okşayıp ondan bir nesil çıkardı ve: "Bunlar cennet içindir, bunlar cennet ehlinin ameliyle amel ederler" dedi. Ardından Allah onun sırtını ikinci defa okşadı ve ondan bir nesil daha çıkardı ve: "Bunları da cehennem için yarattım, bunlar da cehennem ehlinin amelini işleyecekler" buyurdu. Cemaatten bir adam: "Ey Allah'ın Rasûlü! (kaderimiz ezelden yazılmış ise) niye amel ediyoruz? diye sordu. Rasûlullah şu açıklamayı yaptı: "Allah bir kişiyi cennet ehli olarak yaratmışsa, onu cennet ehlinin amelinde çalıştırır. Öyle ki cennetliklerin bir ameli üzere ölür ve Allah da onu cennetine kor. Aksine bir kulu da cehennem ehli olarak yaratmışsa, onu da cehennemliklerin amelinde istimal eder. Öyle ki bu da cehennemliklerin bir ameli üzere ölür, Allah da onu cehenneme koyar."[30]

Fakat dikkat edileceği üzere bu hadiste, her ne kadar insanoğlunun Hz. Âdem'in sırtından çıkarıldığı ifade edilse de, Yüce Allah'la onların karşılıklı bir konuşma yaptıklarından ve O'nun Rabliği konusunda şahitlikte bulunduklarından bahsedilmemektedir. Dolayısıyla bu hadiste, söz konusu hâdisenin sadece bir kısmı zikredilmektedir; fakat ayetle hadis birlikte düşünüldüğünde, bunların birbirlerini tamamladığı kabul edilebilir. Esas itibariyle bu hadiste, insanların uhrevî âkıbetlerinin önceden bilindiği, yani *kader inancı* üzerinde durulmaktadır. İnsan fiilleri konusunda Şerif Murtazâ'nın özgür iradeyi önceleyen bir anlayışa sahip olması, onun bu hadisi ve bu doğrultuda oluşmuş olan geleneksel anlayışı reddetmesine sebep olmuş olabilir. Onun bu sonuca ulaşmasında, bu ayet ve hadiste, insanoğlunun tamamının Yüce Allah'ın Rabliği konusunda şahitlik yaptığı bildirildikten sonra, ezelde onlardan bir kısmının Cehennemlik olduğunun bildirilmesinin de etkisi olmuş olabilir; zira tevhid inancına sahip olan bir kişinin, baştan Cehennemlik olduğunu söylemek pek makul görünmemektedir. Fakat bu şahitlikte bulunanların, sadece Cennetlikler olduğunu düşündüğümüzde sorun bir yere kadar çözümlenmektedir.

Elest Bezmi hâdisesi, uzun bir süre önce ve sadece kısa bir süreliğine gerçekleştiği için, insanoğlu bunu tam olarak hatırlayamayabilir; fakat insanoğlunun fıtrat olarak tevhîd esasına meyilli oluşu, bu hâdisenin insanoğlunda bıraktığı bir iz ve emâre olarak kabul edilebilir. Fakat Yüce Allah, insanoğlunun bu fıtrî özelliğiyle yetinmemiş; doğuştan gelen bu özelliğin, insanın yaşadığı olumsuz çevrenin etkisiyle körelebileceğini bildiği için, doğru yolu göstermek amacıyla peygamberler de göndermiştir.

[30] Bkz: Ebu Dâvûd, Sünnet, 16 (Kader), (hadis no: 4703); Tirmizî, Tefsîr, Sûratü'l-A'râf, 8 (hadis no: 3074-3075).

Diğer taraftan, konuyla ilgili bahis konusu olan bu hadislerin de *mecâzî* veya *temsîlî* bir anlatım içerdiğini düşünebiliriz. Zira *mecâzî/temsîlî* anlatım, Arap dilinde ve Kur'ân'da bol miktarda kullanıldığı gibi, Arapların en fasîh ve belîğ konuşanı olan Hz. Peygamber'in hadislerinde de bu tür anlatımların bulunması tabiidir. Buna göre, Şerif Murtazâ'nın da belirttiği gibi, ayette zikredilen hâdisenin bizzat gerçekleşmeyip, "insanoğlunun fıtraten tevhîd esasına meyilli olarak yaratılması" şeklinde bir *mecâzî* anlatım teşkil etmesi de uzak bir ihtimal değildir.

2. Ayetin Metninde Mahzûf Bazı İfadeler Bulunabileceği İhtimalini Dikkate Alması

Şerif Murtazâ, sözü kısaltmak ve fazlalıkları atmak amacıyla sözde *îcâz* (sözü veciz kılma), *ihtisâr* (kısaltma) ve *hazf* (sözün bazı kısımlarını cümleden çıkarma) gibi uygulamaların, Arapların günlük dillerinde uygulaya geldikleri bir âdet olduğunu ifade etmekte; onların bunu fesâhat ve belâğatin bir gereği olarak kabul ettiklerini belirtmektedir. Kur'ân da en fasih ve en beliğ Arapça kelâm olduğuna göre, müellif açısından onda da bu türden uygulamaların bulunması tabii ve gereklidir. Ayrıca müfessir, Kur'ân'daki hazf ve ihtisârlarla ilgili müstakil bir eser yazılsa buna değeceğini ifade etmekte; fakat bu eserinde sadece birkaç örnek vermekle yetinmektedir.[31] Burada belirtmek gerekir ki müfessirimiz, "bir tek kelimenin hazfi" meselesine eserinin birçok yerinde değişik vesilelerle değinmektedir; burada zikredilen örnek ise, bir kelimeden fazla olan "ibarelerin hazfi" şeklindedir.

Kur'ân'daki haziflerle ilgili Şerif Murtazâ tarafından verilen bir örnek, "Biz ilâhî emaneti (Allah'ın emir ve yasaklarına uyma sorumluluğunu) göklere, yere ve dağlara teklif ettik; fakat onlar bunu yüklenmekten çekindiler, korktular. Onu insan yüklendi; doğrusu o çok zalim ve çok cahildir." (Ahzâb 33/72) ayetidir. Ona göre bu ayet, gerçekte "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı ve biz de onlara ilâhî emaneti teklif etmiş olsaydık, bunu kabul etmekten çekinir ve korkarlardı!" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla müellif tarafından ayette gizli olarak yer aldığı düşünülen "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı" ifadesi, ayetten hazfedilmiştir.[32] Onun *hazf* konusuyla irtibatlı olarak verdiği bu örnek, aşağıda da dile getirileceği üzere başka bazı âlimler tarafından *mecâzî* anlatıma bir örnek olarak kabul edilmiştir; fakat biz bu çalışmada merkeze Şerif Murtazâ'yı koyduğumuz için, onun yaklaşımını esas almak durumunda kaldık.

Ona göre akılsız varlıkların akıllı varlıklara mahsus bazı özellikler taşıdığını îmâ eden bu durum, tıpkı أَمْتَلأَ الحَوْضُ وقَالَ قَطْنِي (Havuz doldu ve "Bu kadar yeter!" dedi) şiirindeki duruma benzemektedir; zira bir havuzun konuşması kesinlikle mümkün değildir. Bu durumda şiirin anlamı "Havuz konuşabilseydi, böyle derdi" şeklindedir.[33] Dolayısıyla müfessir bu yorumunda, benimsemiş olduğu "akılsız varlıkların, akıllı varlıklara mahsus olan bazı işleri yapamayacağı" temel ilkesinden

[31] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 265.
[32] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 265.
[33] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 265-266.

hareketle, bu hâdisenin ayette *farz-ı muhâl* kabîlinden zikredildiğini düşünmektedir.

Müfessirin bu yaklaşımından farklı olarak Taberî, ilk dönem müfessirlerinden, dînî yükümlülüklerin veya farzların göklere, yere ve dağlara gerçek anlamda teklif edildiği; onların da gerçek anlamda bu teklifi yüklenmekten kaçındıkları yönünde bazı yorumlar aktarmaktadır.[34] Ayrıca İbn Kuteybe de, bu teklifin söz konusu varlıklara gerçek anlamda yapıldığını kabul etmektedir.[35]

Öbür taraftan Şerif Murtazâ'ya göre, ayetin "*Gök ve yer ehline*, yani *insanlara ve meleklere* bu emaneti teklif ettik" şeklinde yorumlanması da doğru değildir; çünkü ayetin devamında, bu emaneti insanın yüklendiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla önce gök ve yer ehli olan insanların ve meleklerin bu teklifi reddettiğinin söylenip, hemen sonrasında insanın bu teklifi kabul ettiğinin ifade edilmesi mantıklı görünmemektedir.[36] Aşağıda da zikredeceğimiz üzere, müellifin yanlış bulduğu bu görüşü, Ebû Alî el-Cübbâî, Ebû Müslim el-Isfehânî, Kâdî Abdülcebbâr, Tûsî ve Râzî gibi bazı müfessirler zikretmektedirler.[37]

Konuyla ilgili bir mukayese yapacak olursak; müfessirimizden önce Zeccâc meseleye biraz daha farklı yaklaşmakta; bu "emaneti yüklenme" fiilini, "*göklerin* ve *yerin*, Yüce Allah'ın emirlerine mutlak bir şekilde itaat etmek sûretiyle tam anlamıyla yerine getirmeleri ve böylece O'nun emirlerini terk etmenin günahını yüklenmemeleri; *kâfir, müşrik ve münâfık olan insanların* ise, kendilerine tevdî edilen bu ilâhî emanetin gereklerini yerine getirmeyerek, bunu ihlal etmenin günahını yüklenmeleri" olarak açıklamaktadır. Nitekim Yüce Allah, göklerin ve yerin bu itaatkâr tutumuyla ilgili olarak başka bir ayette: "Sonra (Allah) duman halinde olan göğe yöneldi; ona ve yerküreye: "İsteyerek veya istemeyerek gelin!" dedi. İkisi de "İsteyerek/itaat ederek geldik" dediler." (Fussilet 41/11) buyurmaktadır.[38]

Kâdî Abdülcebbâr ise, ayetle ilgili önce Ebû Alî el-Cübbâî'nin bir görüşüne yer vermektedir. Bu görüş, müfessirimiz tarafından yanlış bulunan, ayetteki teklifin göklere, yere ve dağlara değil, *buraların ehline*, yani *buralarda yaşayan akıllı varlıklara* yapıldığı esasına dayanmaktadır. Ona göre ayet, "Gök ve yer ehline, yani *insanlara, cinlere* ve *meleklere* bu *emâneti zâyi etme* durumunda karşılaşacakları cezayı bildirdik; bunun üzerine *melekler* bundan kaçındılar; fakat *insanoğlu* bu günahı işlemek sûretiyle onu yüklenmiş oldu" anlamındadır. Zira melekler hiçbir zaman Allah'a isyan etmezken, insanoğlu bunu sık sık yapmaktadır. Dolayısıyla burada söz konusu varlıklara teklif edilen ve sunulan şey, *emânet/dînî sorumluluklar* değil,

[34] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIX, 196-205.

[35] İbn Kuteybe, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, s. 436-437; a.mlf., *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 352.

[36] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 265.

[37] Bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 567-568; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 336; Tûsî, *Tibyân*, VIII, 367; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX, 54.

[38] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 238.

*bu emânetin zâyi ve ihlal edilmesi uyarısı*dır. Bu görüşü ileri süren Cübbâî'ye göre, ayetin "İnsan çok zalim ve cahildir!" şeklinde bitmesi de bunu göstermektedir.[39]

Kâdî Abdülcebbâr'ın Ebû Müslim el-Isfehânî'ye isnad ettiği başka bir görüşe göre ise, burada göklere ve yere yapılan *gerçek anlamda* bir teklif söz konusudur. Fakat onlar bu yükümlülüğü yerine getirememişler; daha sonra bunu insanoğlu yüklenmiş; fakat o da bu emanetin hakkını verememiştir. Bu ayette sanki "Göklerin, yerin ve dağların bile yerine getiremediği kadar ağır ve büyük olan bu sorumluluğu insanoğlu yüklenmiş; fakat o da bunun hakkını verememiş; bundan dolayı da zalim ve cahil bir varlık haline gelmiş; sonuç olarak da uhrevî azabı hak etmiştir" denilmek istenmektedir.[40]

Müfessirimizden sonra da Tûsî, onun benimsediği ve eleştirdiği iki görüşü de aktarmakta; devamında da müfessirimizin benimsediği görüş doğrultusunda, meydana gelmesi farz edilen/varsayılan bir durumun, ayette sanki olmuş gibi kabul edildiğini; zira gerçekten meydana gelmiş olan bir durumun zikredilmesinin, meydana geldiği farz edilen bir durumun zikredilmesinden daha etkili olduğunu söylemektedir.[41]

Zemahşerî de ayetteki teklifi ve söz konusu varlıkların kaçınmasını, cansız varlıkların konuşamaması gerçeğinden hareketle *mecâzî* bir ifade olarak değerlendirmektedir. Müfessire göre bu ayet, cisimlerinin büyüklüğüne rağmen göklerin, yerin ve dağların bile bu emaneti yüklenmeye cesaret edememesi; insanın ise zayıflığına ve âcizliğine rağmen buna cesaret etmesi gerçeğini *mecâzî* bir şekilde vurgulamaktadır.[42] Görüldüğü gibi müellifimizin "ayetin metninde bir hazif bulunduğu" esasına dayalı yorumu, Zemahşerî tarafından *mecaz* esasına dayalı olarak benzer bir şekilde ifade edilmektedir. Râzî ise bu teklifin, ya ayette zikredilen göklerin, yerin ve dağların kendisine, ya da buralarda bulunan varlıklara yapıldığını söylemekte; fakat konuyla ilgili herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.[43]

Ayetle ilgili Şerif Murtazâ'nın benimsediği ve sonraki dönemde de Zemahşerî tarafından doğru görülen yorum daha makuldür. Buna göre Yüce Allah'a karşı dînî ve uhrevî olarak sorumlu olma yükü o kadar ağırdır ki, koskoca cüsselerine rağmen gökler, yeryüzü ve dağlar bile bu yükün altına girmekten kaçınırken; insanoğlu, Yüce Allah'a karşı isyankâr bir tavır içerisine girmeye cesaret etmek sûretiyle, bu ağır yükün altına girebilmektedir. Bu yorum doğrultusunda Zeccâc'ın yorumu da muhtemel bir yorum olarak değerlendirilebilir. Buna göre de kâinatta bulunan bütün varlıklar, ontolojik olarak, yani varlıkları gereği Yüce Allah'a karşı tam bir itaat içerisinde iken, özgür irade sahibi olan insanoğlu, en azından içlerinden bir kısmı, bu derecedeki bir itaatten oldukça uzaktır. Muhtemelen söz konusu ayette bu gerçeğe işaret edilmektedir.

[39] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 567-568. Ayrıca bkz: Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 336.

[40] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 568.

[41] Tûsî, *Tibyân*, VIII, 367-369.

[42] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 546-547.

[43] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XIX, 54.

3. Ayetleri Açıklarken Bazı Aklî İlkeleri Temel Alması

Şerif Murtazâ, ayetleri tefsir ederken zaman zaman bazı temel aklî ilkeleri esas almakta ve ayetleri bunlara uygun olarak açıklamaktadır. Meselâ müellif, kulların fiilleri hakkında *cebr* ifade ediyor gibi görünen bazı ayetleri yorumlarken, bu tür ifadelerin Yüce Allah'ın adalet sıfatıyla çelişir gibi göründüğünü, bundan dolayı da tevil edilmesi gerektiğini belirtmektedir.[44] Bu noktada onun Mu'tezile kelâmından ne kadar etkilendiği net bir şekilde görülmektedir; zira bilindiği gibi bu görüşler, Mu'tezile mezhebinin beş esasından biri olan *adl* prensibini teşkil etmektedir. Fakat onun tarafından aklî delillerden biri olarak kabul edilen "Yüce Allah'ın kullarına karşı âdil olduğu ve onlara hiçbir zaman zulmetmeyeceği" gerçeği, Kur'ân'da yer alan "Allah kullarına karşı zalim değildir!" mealindeki birçok ayetle[45] sabit olan, dolayısıyla naklî bir tarafı da olan ilâhî bir gerçektir.

Müellifimizin bu anlayış doğrultusunda yorumladığı âyetlerden biri, İsrâ 17/16 âyetidir. Lâfzen tercüme edecek olursak, Yüce Allah bu âyette şöyle buyurmaktadır: "Biz bir toplumu helâk etmek istediğimizde, oranın şımarık varlıklılarına emrederiz; onlar da orada kötü işler yaparlar; böylece o ülkeye azap hak olur; bunun üzerine biz de orayı darmadağın ederiz!" (İsrâ 17/16) Şerif Murtazâ, bu ayetle ilgili iki müşkilin bulunduğunu ifade etmektedir:

1. Yüce Allah'ın bir toplumu, ortada hiçbir sebep yokken, baştan *(ibtidâen)* helâk etmek istemesi,

2. Yüce Allah'ın bir topluma *fıskı/kötü işleri* emretmesi.[46]

Müfessirimiz, ayetteki bu müşkilleri birlikte değerlendirmekte ve bunların giderilmesi amacıyla dört yorum zikretmektedir. Onun dile getirdiği ilk yoruma göre, kulların helâk edilmesi, ya *hasen*, ya da *kabîh* olur. Eğer helâk, kişinin bunu hak etmesi üzerine veya imtihan amacıyla gerçekleştirilirse bu *hasen*, yani doğru ve iyi olur. Fakat bu helâk, kula karşı bir zulüm ve haksızlık olarak gerçekleştirilirse *kabîh*, yani yanlış ve kötü olur. Durum böyle iken, müellife göre ayette zikredilen "Yüce Allah'ın helâki irâde etmesi"nin, bu iki helâk çeşidinden *kabîh* olan üzere gerçekleşmesi şart olmayıp; ayetin zâhirinde de bunu gerektiren bir ifade bulunmamaktadır. Müellife göre, "Yüce Allah'ın her türlü kabîh iş ve durumdan münezzeh olduğu"nu aklî deliller vasıtasıyla bildiğimiz için, bu ayette zikredilen helâkin de *hasen* teşkil edecek bir şekilde gerçekleştiğini söylememiz gerekmektedir.[47] Görüldüğü gibi müellif burada, meseleyi açıklamak amacıyla Mu'tezile kelâmında önemli birer kavram olan *hasen* ve *kabîh* kavramlarını kullanmaktadır; bu durum, onun söz konusu mezhepten ne derece etkilendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Şerif Murtazâ'ya göre ayetteki "Yüce Allah'ın bir toplumu helâk etmek istemesi" ifadesi, O'nun henüz hiçbir suç ve günah işlememiş bir topluluğun helâki-

[44] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, II, 258-259.
[45] Örnek olarak bkz: Âlü İmrân 3/108, 182; Enfâl 8/51; Hacc 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29.
[46] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 29.
[47] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 29.

ne "baştan" ve "önceden" karar vermesi şeklinde değil; "kendilerine gönderilen peygamberler tarafından birçok defa ilâhî ikaz ve uyarılara muhatap olmuş olan; fakat her defasında da bu uyarılara sırt çevirmiş ve bunun sonucu olarak da Allah'a karşı ileri sürebilecekleri hiçbir mazeretleri kalmamış olan bir toplumu, Yüce Allah'ın en sonunda helâk etmesi" şeklinde anlaşılmalıdır. Nitekim söz konusu ayetten hemen önce "Biz bir topluma peygamber göndermeden onlara azap etmeyiz!" (İsrâ 17/15) buyrulması da bu görüşü destekler mahiyettedir. Dolayısıyla müfessire göre bu ayette *kabîh* bir durum teşkil eden bir helâkten bahsedilmemektedir.[48]

Öbür taraftan müellife göre, "Toplumun önde gelenlerine emrettik" ifadesinde, onlara *neyin emredildiği* açık bir şekilde zikredilmemektedir. Devamında *fısk* kökünden gelen fiil bulunduğu için, burada emredilen şeyin *fısk* olması şart değildir. Bu durumda söz, Arapların günlük dillerinde kullandıkları أَمَرْتُهُ فَعَصَى (Ona emrettim; fakat o emrime karşı geldi) ve دَعَوْتُهُ فَأَبَى (Onu çağırdım; fakat gelmedi) sözlerinde olduğu gibi,أَمَرْتُهُ بِالطَّاعَةِ (Ona bana itaat etmesini emrettim) ve دَعَوْتُهُ إِلَى الإِجَابَةِ وَ الْقَبُولِ(Onu, emirlerime uymaya ve kabul etmeye çağırdım) anlamındadır; yani burada Yüce Allah tarafından emredilen şey *fısk* değil, *ibadet* ve *tâat*tir.[49]

Şerif Murtazâ'nın bu yorumu, ondan önce genel hatlarıyla Taberî tarafından da dile getirilen ve tercih edilen bir yorumdur. Ayrıca görebildiğimiz kadarıyla Taberî, ayetle ilgili temel olarak üç farklı kıraat bulunduğunu ifade etmektedir ki bunlar, اَمَرْنَا (emarnâ), اَمَّرْنَا (emmarnâ) veاَمَرْنَا (âmarnâ) şeklindedir. Bunlardan ilkine göre ayet, "Biz onlara (itaati) emrettik" anlamında; ikincisine göre "Onları emirler (yöneticiler) yaptık" anlamında; üçüncüsüne göre de "Onların şımarmış zenginlerinin sayısını çoğalttık" anlamındadır. Daha ayrıntılı ifade edecek olursak; ilk kıraate göre anlam, "Biz onlara, emirlerimize itaat etmelerini *emrettik*; fakat onlar isyan ettiler" şeklinde, yani yukarıda Şerif Murtazâ'nın da dile getirdiği şekildedir. İkinci kıraat olan اَمَّرْنَا kıraatine göre anlam, "Onların başlarına şerli olanlarını *musallat ettik*, onlar da hep birlikte fıska düştüler" şeklindedir. Üçüncü kıraat olan اَمَرْنَا kıraatine göre ise anlam, "Onların fâsıklarının *sayısını çoğalttık*" şeklindedir. Taberî, üç farklı kıraate dayalı bu yorumlardan, Şerif Murtazâ'nın zikrettiği ilk görüşe benzeyen birincisini tercih etmektedir.[50] Ayrıca Kadı Abdülcebbâr da, Şerif Murtazâ'nın aktardığı bu görüşü, büyük oranda benzer bir şekilde zikretmektedir.[51]

Ayetle ilgili Şerif Murtazâ'nın ikinci izahına göre, buradaki قَرْيَة kelimesi *nekra* olup, kendisinden sonra gelen "Oranın şımarık varlıklılarına emrederiz; onlar da kötü işler yaparlar; böylece o ülkeye azap hak olur" cümlesi de onun *sıfatı* durumundadır; إِذَا'nın cevabı da, ayetin genel muhtevası kendisine delâlet ettiği için

[48] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 29-30.

[49] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 29.

[50] Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XIV, 527-533.

Bu kıraatler ve anlamları için ayrıca bkz: Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, II, 119; Ebû Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, I, 372-373; İbn Kuteybe, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, s. 253; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 231-232; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 142-143. Karş: Hatîb, *Mu'cemü'l-Kırâât*, V, 30-33.

[51] Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, II, 460-463; a.mlf., *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 227.

mahzûftur. Bu durumda ayetin anlamı, "Kendilerine Allah'a itaat etmeyi emrettiğimiz; fakat bu emre uymayan bir toplumu helâk etmek istediğimizde ..." şeklinde olur. Bu durumda ayetin genel muhtevasından إذا'nın cevabı anlaşıldığı için, lâfız olarak zikredilmesine gerek duyulmamıştır.[52]

Şerif Murtazâ'nın yaptığı üçüncü izaha göre, ayetteki *irâde* kelimesi, kendilerine yöneltilen her ilâhî emre muhalefet eden bir toplumun, bilinen durum ve akıbetine işarette bulunmak amacıyla *mecâzî* anlamda kullanılmıştır. Burada *irâde* kelimesinin kullanılması, tıpkı Arapların şu sözüne benzemektedir: "Bir tüccar fakir düşmek istediğinde, musibetler ve kayıplar ona her yönden gelmeye başlar." Yine Arapların "Hasta ölmek istediğinde, yiyecekler hakkında uyması gereken diyet kuralları hakkında hatalar yapar ve canının istediği her şeyi yemeye başlar" sözü de bunun gibidir. Bu sözlerde geçen tüccar veya hasta, gerçekte bir şey istiyor (irâde ediyor) değildir; fakat sonunda tüccarın iflâs edeceği, hastanın da öleceği bilinince, bu şekilde onlar hakkında *irâde* kelimesinin kullanılması uygun düşmüştür. Müfessirin ifade ettiği üzere, Arap dilinde bu türden dolaylı anlatımlar, istiâre ve mecazlar oldukça fazla kullanılmaktadır ki Arap dili, bu kullanımlar sayesinde fesâhatin zirvesine ulaşmıştır. Zira bir dildeki ifade ve kullanımlar sürekli kelimelerin hakîkî anlamına istinâd ederse, o dil fesâhat ve belağattan oldukça uzak demektir. Arap dilinde nazil olmuş Kur'ân ise en fasih kelâmdır ve bu türden mecazların Kur'ân'da bulunması, onun fesâhat ve belağatinin en üst seviyede olduğunun bir göstergesidir.[53]

Ayetin izahı amacıyla müfessirimizin zikrettiği dördüncü ve son açıklamaya göre, burada bir *takdim-tehir* söz konusudur. Buna göre ayetin takdiri, إِذَا أَمَرْنَا مُتْرَفِي قَرْيَةٍ بِالطَّاعَةِ فَعَصَوْا وَاسْتَحَقُّوا العِقَابَ أَرَدْنَا إِهْلَاكَهُمْ şeklinde ve "Biz bir toplumun şımarık varlıklılarına Allah'ın emirlerine itaat etmelerini emreder, onlar da bu emre uymazsa, o zaman onları helâk etmek isteriz" anlamındadır.[54]

Müellifimizin talebesi Tûsî, tefsirinde hocası tarafından zikredilen bu dört görüşün hepsine yer vermektedir.[55] Zemahşerî de aynı şekilde bunları aktarmakta; fakat sadece mecaz anlayışına dayalı olan üçüncü görüşün doğru olduğunu belirtmekte; diğerlerini ise yanlış olarak nitelendirmektedir.[56] Râzî de öncelikli olarak ilk görüşü zikretmekte; sonra da Zemahşerî tarafından benimsenen üçüncü yorumu aktarmakta ve bunu Ebû Alî el-Cübbâî'ye isnad etmektedir. Akabinde Râzî, bu ayetten hareketle kendi mezhebinin/Eş'ariyye'nin, Yüce Allah'ın bir kula *ibtidâen*, yani *ortada bir sebep yokken* zarar verebileceğini ifade ettiğini aktarmaktadır. Son olarak Râzî, hem kendisinin beğendiği, hem de bir Mu'tezilî tarafından dile getirildiği için bu mezhep tarafından da benimsenecek olan Kaffâl (ö. 365/976)'in ayetle ilgili görüşlerini zikretmektedir. Kaffâl'e göre Yüce Allah, toplumun önde gelen, varlıklı ve azgın tabakasının asla imana gelmeyeceğini ezelî ilmiyle bilmesi-

[52] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 30.
[53] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 31.
[54] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 32.
[55] Tûsî, *Tibyân*, VI, 458-461.
[56] Zemahşerî, *Keşşâf*, II, 628-629.

ne rağmen, sırf bu ilme dayanarak onları cezalandırmamakta; onlara iyilikleri emretmekte; bunları yerine getirip getirmeyeceklerinin somut olarak ortaya çıkması için onlara mühlet vermektedir. Fakat bütün bunlardan sonra, bu kişilerin tevbe edip imana dönmeyeceği iyice kesinleşince de, onları helâk etmektedir. Ona göre ayet bu şekildeki kişilerin durumunu anlatmaktadır. Kaffâl'in yapmış olduğu bu yorum, Râzî tarafından övgüye lâyık bulunmuştur.[57]

Ayetle ilgili yukarıda zikredilen ve başka birçok müfessirin de benimsediği ilk yorum ve buna oldukça benzeyen Kaffâl'in yorumu daha makul görünmektedir. Buna göre Yüce Allah, azgınlıkta önde giden ve asla iman etmeyeceğini bildiği bir topluma, iyi davranışlarda bulunmayı emretmekte; bunu yapmaları için onlara yeteri kadar mühlet de tanımakta; fakat bu emre uymamaları durumunda da, artık ortada onların helâk edilmeleri için gerekli sebep bulunduğu için onları helâk etmektedir. Dolayısıyla müellife göre bu ayette, Yüce Allah'ın bir toplumu sebepsiz ve haksız bir şekilde helâk etmek istemesinden veya O'nun insanlara kötülüğü/fıskı emretmesinden kesinlikle söz edilmemektedir. Buna binaen, ayette cebri gerektirecek bir ifadenin bulunmadığı da ortadadır. Bu yaklaşımın, incelediğimiz diğer müfessirler tarafından da genel olarak benimsendiği görülmektedir.

4. Kur'ân'ın Farklı İki Yerinde Anlatılan Bir Hâdisenin, Aynı veya Farklı Hâdiseler Olabileceğini Göz Önünde Bulundurması

Şerif Murtazâ, Kur'ân'ın farklı iki yerinde zikredilen aynı hâdisenin, kısmen birbirinden farklı gibi göründüğü bazı noktalara da işaret etmektedir. Müellif, farklı yerlerde anlatılan bir hâdisenin, aynı hâdise veya farklı hâdiseler olması ihtimalini göz önünde bulundurarak birtakım yorumlar yapmakta; sonuç olarak ayetler arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığını ispatlamaktadır. Onun bu doğrultudaki yorumlarının güzel bir örneği, Hz. Mûsâ'nın asasının büyük bir ejderhaya mı, küçük bir yılana mı dönüştüğü meselesinde görülmektedir.

Şerif Murtazâ'nın dikkat çektiği üzere, Kur'ân'ın bir âyetinde Hz. Mûsâ'nın asasının *ejderha gibi büyük bir yılana* (ثُعْبَانٌ) dönüştüğü[58]; bir başka âyetinde ise *küçük bir yılana* (جَانٌّ) dönüştüğü[59] ifade edilmektedir. Müellif, bu konuyla ilgili muhtemel bir soruyu şu şekilde ifade etmektedir: "*Sü'bân* (ثُعْبَانٌ) büyük yılan, *cânn* (جَانٌّ) ise küçük yılan anlamına gelmektedir. Bahis konusu âyetlerde anlatılan kıssa aynı iken, nasıl olur da aynı varlık iki farklı şekilde isimlendirilebilir? Aynı asa, nasıl olur da aynı anda hem büyük bir yılana, hem de küçük bir yılana dönüşebilir?"[60] Herşeyden önce müfessirimiz, burada bahis konusu edilen iki âyette yer alan kıssaların, aynı kıssa olmadığını ifade etmektedir. Buna göre *cânn* kelimesinin geçtiği kıssa, Hz. Mûsâ'nın peygamberliğinin başlangıç döneminde; onun Mısır'a geri dönmesinden önce meydana gelmiştir. *Sü'bân* kelimesinin geçtiği kıssa ise, onun Firavun'la tekrar karşı karşıya gelmesinden ve Firavun'a peygamber olduğu-

[57] Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XX, 175-178.
[58] Bkz: Şuarâ 26/32.
[59] Bkz: Kasas 28/31. Konuyla ilgili ayrıca bkz: Tâ-Hâ 20/20; Neml 27/10.
[60] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 52.

nu bildirmesinden sonra gerçekleşmiştir. Söz konusu âyetlerin siyâk ve sibâkı da bunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, müellife göre asa önceleri küçük bir yılana dönüşmekte iken, Firavun'la karşılaşma esnasında büyük bir yılana dönüşmeye başlamıştır.[61] Bu farklılığın sebebi, Hz. Mûsâ'yı çok fazla korkutmamak için asanın başlangıçta küçük bir yılana dönüştürülmesi; Firavun'la karşılaşıldığında ise, onu iyice korkutmak için asanın oldukça büyük bir yılana dönüştürülmesi olsa gerektir.

Fakat Şerif Murtazâ, bahsi geçen âyetlerde yer alan söz konusu ifadelerin, aynı hâdiseyle ilgili olduğunu kabul eden bazı müfessirlerin de bulunduğunu dile getirmekte; bu yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda da söz konusu işkâlin çözümü mahiyetinde üç muhtemel yorumun zikredilebileceğini belirtmektedir. Bunlardan ilkine göre Yüce Allah, Hz. Mûsâ'nın asasını bir âyette cüssesinin büyüklüğünden dolayı *sü'bân*'a, yani ejderha gibi büyük bir yılana; diğer âyette ise kıvraklığından ve çevikliğinden dolayı *cânn*'a, yani küçük bir yılana *benzetmektedir*. Böylece kıssada anlatılan ve olağanüstülük arz eden bu hâdise, daha etkili bir hale gelmektedir. Buna göre kıssalardan birinde *yılanın büyüklüğü*, diğerinde ise *kıvraklığı* ön plana çıkarılmış olmaktadır. Bu durumda müellife göre iki âyet arasında herhangi bir tenâkuz kalmamaktadır.[62] Şerif Murtazâ tarafından zikredilen bu yorum, ondan önce Zeccâc ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da zikredilen ve benimsenen bir yorum olarak karşımıza çıkmaktadır.[63]

Müfessirimize göre bu noktada şunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir: Âyetlerden birinde asanın büyük bir yılana *benzetilmesi*, onun *her bakımdan* bir ejderhaya benzediği anlamına gelmemektedir. Asanın küçük bir yılana benzetildiği diğer âyette de durum aynıdır. Zira Arap dilinde bir *benzetme* yapıldığı zaman, benzeyenle benzetilenin *her bakımdan* birbirine benzemesi zorunlu olmayıp, bu ikisinin, sadece benzetmenin amacını teşkil eden *benzetme yönü* açısından birbirine benzemesi yeterlidir. Bu noktada müfessirimiz, benzeyenle benzetilenin bu ilişkisiyle ilgili bazı örnekler vermektedir. Mesela "(Cennetliklerin) çevrelerinde gümüş kaplar ve billûr kâselerle, gümüş beyazlığında billûr gibi şeffaf kupalarla dolaşılır..." (İnsân 76/15-16) âyetinde, Cennet ehline sunulan gümüş kadehlerin 'gerçek anlamda' bir billur/cam olduğu değil, bu kadehlerin şeffaflığından ve inceliğinden dolayı, sanki camdan yapılmış kadehlere benzediği ifade edilmek istenmektedir.[64]

Âyetlerdeki hâdisenin farklı oluşu esasına dayalı müellifin zikrettiği muhtemel ikinci yorum da şu şekildedir: Yüce Allah, mezkûr âyetlerden birinde geçen جَانٌّ *(cânn)* kelimesiyle *yılan* anlamını değil, *cin* anlamını kastetmiştir. Buna göre asa, cüssesinin büyüklüğü bakımından kocaman bir yılana dönüştürülmüş; bu şekilde görenleri dehşet ve korkuya düşürmesi bakımından da bir cine benzetil-

[61] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 52.
[62] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53.
[63] Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, IV, 88; Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, s. 297.
[64] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53.

miştir. Nitekim *cânn* kelimesinin geçtiği bu âyette, gördüğü manzaranın dehşetinden dolayı Hz. Mûsâ'nın korkup kaçtığı ifade edilmektedir.[65]

Konuyla ilgili müfessirin bizzat kendisinin ortaya attığı ve önceki yorumlarla aynı derecede muhtemel gördüğü üçüncü açıklamaya göre, Hz. Mûsâ'nın asası önce küçük bir yılana (*cânn*'a) dönüşmüşken, sonraları tedrîcî bir şekilde büyük bir yılana (*sü'bân*'a) dönüşmeye başlamış olabilir. Bu âyetlerde asanın ilk hali *cânn*, son hali de *sü'bân* olarak ifade edilmiştir. Bu durum, söz konusu mucizeye muhatap olan Firavun'u, İsrailoğulları'na yaptığı zulümden alıkoymak için, ona karşı aşamalı olarak daha büyük ve daha korkutucu bir mucize ortaya koyma amacına matuf gibi görünmektedir.[66]

Bir mukayese yapmak gerekirse; Mâtürîdî, asanın, Hz. Mûsâ tarafından yere atılmadan önce küçük bir yılan halinde olmasının; onun tarafından yere atıldıktan sonra ise büyük bir yılana dönüşmesinin imkân dâhilinde olduğunu ifade ederek söz konusu müşkili çözmeye çalışmaktadır.[67] Müfessirimizin talebesi Tûsî ise, yukarıda zikredilen görüşlerin ikincisi dışında hepsini aktarmaktadır.[68] Zemahşerî de âyetlerde bahsedilen kıssaların aynı olduğu esasına dayanan üç yorumdan ilkini ve üçüncüsünü zikretmektedir.[69] Râzî ise aralarında tercihte bulunmaksızın bu görüşlerin hepsini aktarmaktadır.[70]

Bize göre bu konuda en makul görüş, daha önceki müfessirler tarafından da benimsenen, Hz. Mûsâ'nın asasının, cüssesinin büyüklüğünden dolayı bir âyette "büyük bir yılan olduğunun belirtilmesi"; diğer bir âyette ise kıvraklığından ve çevikliğinden dolayı "küçük bir yılana benzetilmesi" görüşüdür. Zira bu âyetlerden ilkinde, bu asanın "kocaman bir yılan *olduğu* (فاذا هي ثُعْبَانٌ مبينٌ)" ifade edilirken, diğerinde onun "küçük bir yılan *gibi* kıvrak hareket ettiği (تهتزُّ كأنَّها جَانٌّ)" ifade edilmektedir. Dolayısıyla ilk âyette bir varlığın durumunun *doğrudan anlatımı*, ikincisinde ise bir varlığın, bazı bakımlardan başka bir varlığa *benzetilmesi* söz konusudur. Nitekim müellifin talebesi Tûsî de diğer görüşlerin yanı sıra tefsirinde bu görüşe de yer vermektedir.[71]

Fakat âyetlerde bahsedilen kıssaların ayrı hâdiseler olduğu ve yılanın bir seferinde küçük bir yılana, öbür seferinde de büyük bir yılana dönüştüğü görüşü de yabana atılacak bir yorum değildir. Nitekim yukarıda da ifade edildiği gibi Şerif Murtazâ bu görüşü tercih etmektedir.

SONUÇ

Şerif Murtazâ, *Emâlî* adlı eserinin bazı kısımlarında Kur'ân ilimlerinin en önemlilerinden biri olan Müşkilü'l-Kur'ân ilmiyle ilgili birtakım yorumlarda bu-

[65] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53.
[66] Şerif Murtazâ, *Emâlî*, I, 53-54.
[67] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, III, 523.
[68] Tûsî, *Tibyân*, VIII, 17.
[69] Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 56-57.
[70] Razî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXIV, 131-132.
[71] Tûsî, *Tibyân*, VIII, 17.

lunmuş; birbirleriyle ve vâkıayla çelişir gibi görünen bazı ayetlerdeki müşkilleri izah etmeye çalışmıştır. Müellif bu müşkillerin bir kısmını, ayetlerin hakikat veya mecaz ifade edebileceğini göz önünde bulundurarak çözümlemektedir. Meselâ müfessir, Elest Bezmi hâdisesini yorumlarken, insanoğlunun bu hâdiseyi hiç hatırlamamasından dolayı bunu farklı bir şekilde yorumlamakta veya mecaza hamletmektedir. Bazı müfessirler ise, onun mecaz olarak nitelendirdiği bu hâdiseyi bir temsîl olarak görmektedirler.

Öbür taraftan Şerif Murtazâ, zaman zaman ayetlerin metninde birtakım mahzûf ifadeler bulunabileceği gerçeğini de dikkate almaktadır. Fakat müellif, bu türden ayetleri yorumlarken birtakım aklî gerekçelerden de hareket etmektedir. Yukarıda incelemiş olduğumuz, ilâhî emanetin göklere, yere ve dağlara teklif edilmesi meselesinde bu tavır açıkça görülmektedir. Zira burada da müellif, "akılsız varlıkların, akıllı varlıklara mahsus olan bazı işleri yapamayacağı" ilkesini esas alarak, söz konusu ayeti "Göklerin ve yerin çekinme ve korkma gibi özellikleri bulunsaydı ve biz de onlara ilâhî emaneti teklif etmiş olsaydık, bunu kabul etmekten çekinir ve korkarlardı!" şeklinde açıklamaktadır. Müellifin hazfe örnek verdiği bu ayet de, bazı müfessirler tarafından bir temsîlî anlatım olarak değerlendirilmiştir.

Şerif Murtazâ, çoğu zaman kendi zihninde bulunan birtakım aklî ilkeleri esas alarak Kur'ân müşkillerine yaklaşmaktadır. Onun bu ilkeleri benimsemesindeki asıl etken, kendisinin mensup olduğu Şîa mezhebinin de Mu'tezile'nin etkisiyle tevhid, adalet gibi birtakım ilkeleri benimsemiş olmasıdır. Müellifin bu açıdan Ehl-i Sünnet âlimlerinden ayrıldığını söyleyebiliriz. Çalışmamızda da geçtiği gibi bunlardan en önemlisi, "Yüce Allah'ın kullarına zulmetmekten münezzeh oluşu" ilkesidir. Fakat daha önce de belirtildiği gibi, bu ilkelerin Kur'ân'da da birtakım temelleri bulunmaktadır. Bu çerçevede müellif, bu temel ilkeye aykırı gibi görünen birçok ayeti, bu ilke doğrultusunda tevil etmekte ve buna uygun hale getirmektedir. Ayrıca müellif, birbiriyle çelişir gibi görünen bazı ayetleri de, bahsedilen hâdiselerin farklı zamanlarda gerçekleşen hâdiseler oluşu veya söz konusu ayetlerin, hâdisenin farklı boyutlarına işaret etmeleri ile açıklamaktadır.

Sonuç olarak Şerif Murtazâ'nın *Emâlî* adlı bu eseri, Kur'ân okurken zihne takılan birçok müşkili bir arada incelemesi bakımından önemli bir çalışmadır. Müellifin zengin bir edebî birikime sahip olması, Kur'ân müşkillerini çözümlemede onun işini oldukça kolaylaştırmıştır. Zira müellif, Arap dilinde kelimelerin ve ibarelerin birçok farklı kullanımının mevcut oluşundan faydalanarak, çok farklı yorum ihtimallerini ortaya koyabilmektedir. Tabii olarak müellifin bu çözümlemeleri yaparken kullandığı yöntemler, diğer müfessirler tarafından da yaygın olarak kullanılan yöntemlerdir. Ayrıca müellif, kendisinden önceki müfessirlerin yorumlarından da çokça istifade etmektedir. Fakat Kur'ân müşkillerini ortaya koyup çözümleme konusunda, kendisinin de üstün bir kabiliyete sahip olduğu inkâr edilemez bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed (ö. 1323/1905) - Rızâ, Muhammed Reşîd (ö. 1354/1935), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, Dâru'l-Menâr, 2. bs. Kâhire 1366/1947, I-XII.

Akdemir, Hikmet, *Belâğat Terimleri Ansiklopedisi*, Nil Y., İzmir 1999.

Bilgin, Mustafa, *Tefsirde Mu'tezile Ekolü*, basılmamış doktora tezi, Uludağ Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1991.

Bilmen, Ömer Nasuhi (ö. 1971), *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtu'l-Müfessirîn)*, Bilmen Y., İstanbul 1973, I-II.

Bolelli, Nusreddin, Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri: Arap Edebiyatı), İFAV Y., 3. bs. İstanbul 2001.

Brockelmann, Carl, "Murtaza'ş-Şerîf", *İA*, MEB Y., Eskişehir 1997, VIII, 657-658.

el-Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, şerh ve tahkîk: eş-Şeyh Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî, Dâru'l-Erkam, Beyrut trs. I-IX.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/888), *es-Sünen*, Çağrı Y., İstanbul 1413/1992, I-V.

Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210/825), *Mecâzü'l-Kur'ân*, tahkîk: Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hâncî, Kâhire trs. I-II.

el-Emîn, Ebû Muhammed es-Seyyid Muhsin b. Abdülkerîm b. Alî (ö. 1371/1952), *A'yânu'ş-Şîa*, tahkîk: Hasan el-Emîn, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut 1406/1986, I-X.

Eren, Cüneyt - Özcan, Halil, *Kur'ân-ı Kerîm'de Edebî Sanatlar*, Aktif Y., Erzurum 2003.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullâh ed-Deylemî (ö. 207/822), *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403/1983, I-III.

el-Hatîb, Abdüllatîf Muhammed, *Mu'cemü'l-Kırâât*, Dâru Sa'deddîn, Dımeşk 1422/2002, I-XI.

el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit (ö. 463/1071), *Târîhu Bağdâd*, tahkîk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, I-XVII.

el-Hıfzî, Abdüllâtîf b. Abdülkâdir, *Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve'ş-Şîa*, Dâru'l-Endelüsi'l-Hadrâ', Cidde 1421/2000.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed (ö. 852/1449), *Lisânu'l-Mîzân*, haz. Abdülfettâh Ebû Gudde - Selmân Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, I-X.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr (ö. 774/1372), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahkîk: Sâmî b. Muhammed es-Selâme, Dâru Taybe, 2. bs. Riyâd 1420/1999, I-VIII.

------, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Cîze 1417-1420/1997-1999, I-XXI.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim (ö. 276/889), *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'ân*, tahkîk: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1398/1978.

------, *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*, neşr: es-Seyyid Ahmed Sakr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. bs. Beyrut 1401/1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Alî el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânu'l-Arab*, tahkîk: Abdullâh Alî el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbullâh - Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Maârif, Kâhire trs. I-VI.

İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed (ö. 1089/1679), *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, tahkîk: Mahmûd el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, Dâru İbn Kesîr, Dımeşk 1412/1991, I-X.

İbrâhîm, Muhammed Ebu'l-Fazl, "Mukaddime", *Emâli'l-Murtazâ (Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid)* içinde, I, 5-22, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1425/2004.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed (ö. 415/1025), *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, tahkîk: Adnan Muhammed Zerzûr, Dâru't-Türâs, Kâhire 1969, I-II (tek mücelled).

------, *Tenzîhü'l-Kur'ân ani'l-Metâın*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut trs.

Kahveci, Niyazi, Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murteza), Araştırma Y., Ankara 2006.

el-Kazvînî, Ebu'l-Meâlî Celâleddîn Muhammed el-Hatîb (ö. 739/1338), *Telhîs ve Tercümesi (Kur'ân'ın Eşsiz Belâgatı)*, haz: Nevzat H. Yanık - Mustafa Kılıçlı - M. Sadi Çöğenli, Huzur Y., İstanbul trs.

Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn (Terâcimu Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye)*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993.

Kızılırmak, Ali, *Kur'ân'da Hakikat ve Mecaz*, basılmamış doktora tezi, Ankara Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1996.

Kiraz, Celil, Şerif Murtazâ'nın Emâlî'sinde Kur'ân Müşkilleri ve Müteşâbihleri, Emin Y., Bursa 2010.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansûr es-Semerkandî el-Hanefî (ö. 333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, tahkîk: Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1425/2004, I-V.

Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyn (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh bi Şerhi'l-İmâm Muhyiddîn en-Nevevî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1417/1996, I-XIX.

Öz, Mustafa, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, İstanbul 2010, XXXVIII, 586-588.

er-Râğıb el-Isfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyn b. Muhammed b. Mufaddal (ö. 502/1108), *Müfredâtu Elfâzı'l-Kur'ân (el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kurân)*, tahkîk: Safvân Adnân Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Dımeşk 1413/1992.

er-Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn b. Alî el-Kuraşî et-Teymî el-Bekrî (ö. 606/1209), *Mefâtîhu'l-Ğayb*, I-XXXII, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1401/1981. Türkçe tercümesi: *Tefsîr-i Kebîr (Mefâtîhu'l-Ğayb)*, I-XXIII, çev. Suat Yıldırım - Lütfullah Cebeci - Sadık Kılıç - Cafer Sadık Doğru, 2. bs. Huzur Y., İstanbul 2002.

eş-Şerîf el-Murtazâ, Alemü'l-Hüdâ Zü'l-Mecdeyn Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn el-Mûsevî el-Alevî (ö. 436/1044), *Emâli'l-Murtazâ (Ğurerü'l-Fevâid ve Dürerü'l-Kalâid)*, tahkîk: Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1425/2004, I-II (tek mücelled).

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, tahkîk: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kâhire 1422/2001, I-XXVI.

et-Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed (ö. 743/1342), *et-Tibyân fî İlmi'l-Meânî ve'l-Bedî' ve'l-Beyân*, tahkîk: Hâdî Atıyye Matar el-Hilâlî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1407/1987.

et-Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevra (ö. 279/892), *es-Sünen*, Çağrı Y., İstanbul 1413/1992, I-V.

et-Tûsî, Şeyhü't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî (ö. 460/1067), *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, tahkîk ve tashîh: Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs. I-X.

------, *el-Fihrist*, Leknev 1870.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311/923), *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuh*, tahkîk: Abdülcelîl Abduh Şelebî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1408/1988, I-V.

ez-Zehebî, Ebû Abdullâh Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, tahkîk: Şuayb el-Arnaût - Hüseyn el-Esed, Müessesetü'r-Risâle, 3. bs. Beyrut 1405/1985, I-XXVIII.

ez-Zemahşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed (ö. 538/1143), *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidı't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl*, tashîh: Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416/1995, I-IV.