

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

## **LEYL SURESİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İMAN-AMEL İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET YILDIZ

İstanbul, 2017

T.C.  
MARMARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI  
TEFSİR BİLİM DALI

## **LEYL SURESİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İMAN-AMEL İLİŞKİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

MUHAMMET YILDIZ

Danışman: PROF. DR. MEHMET EMİN MAŞALI

İstanbul, 2017



T.C.  
MARMARA  
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ Anabilim Dalı TEFSİR Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi MUHAMMET YILDIZ'ın LEYL SÛRESİ TEFSİRİ BAĞLAMINDA İMAN-AMEL İLİŞKİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 5.07.2017 tarih ve 2017-15/22 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 25/07/2017

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

1. Tez Danışmanı Prof. Dr. M.EMİN MAŞALI
2. Jüri Üyesi Doç. Dr. ÖMER BAŞKAN
3. Jüri Üyesi Yrd. Doç. Dr. RAMAZAN GÜREL

İmzası

## ÖZET

Adından da anlaşılacağı üzere konulu tefsirin bir çeşidi olan sure tefsiri yöntemini esas alan bu çalışma, anılan tefsir yöntemi hakkında derli toplu bilgiler içerse de, esas itibariyle Leyl Suresini iman-amel ilişkisi çerçevesinde tahlil etmeyi hedeflemektedir. Bu yönüyle çalışmada Leyl Suresinin muhtevası iman-amel ilişkisi merkezli bir okumaya tabi tutulmuş ve surenin tazammun ettiği bu yöndeki mesaj ve öğretilerin tespitine çalışılmıştır. İslam düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisi üzerine belli bir fikriyat oluşmuş, İslam tefsir geleneğinde müfessirler de muayyen ayet ve sureler bağlamında iman-amel ilişkisine esas teşkil eden ve bu konuda nasıl bir kabule sahip olduklarını gösteren izah ve değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Çalışmada özellikle müfessirlerin Leyl Suresi bağlamında iman-amel ilişkisine dair serdettikleri izah ve açıklamalar üzerinden surede iman-amel ilişkisine vurgunun mahiyeti ve boyutları göz önüne serilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Leyl Suresi, iman, amel, tefsir

## **ABSTRACT**

As it will be understood from its name, this study, which is based on the method of thematic tafsir (exegesis of Qur'an) aims to analyse Surah al-Layl within the scope of faith-deed relationship even though it includes compact knowledge about aforesaid tafsir method. In this respect, the contents of Surah al-Layl were subjected to a faith-deed relationship centred reading and it was tried to identify the messages and the teachings in this aspect. In the tradition of Islamic thought a certain idea is established on the relation between faith and deed, and in the Islamic tafsir tradition mufassirs have also made explanations and evaluations showing their established ideas which constitute the basis for the relation between faith and deed within the context of particular ayahs and surahs. In this study, particularly the nature and dimensions of the emphasis on relation between faith and deeds were tried to be revealed with the explanations of mufassirs on the relation between faith and deed in the context of Surah al-Layl.

**Key Words:** Surah al-Layl, faith, deed, tafsir

## ÖNSÖZ

İslam medeniyeti, Kur'ân-ı Kerim etrafında örülmüş bir nas medeniyeti olma özelliği taşımaktadır. Zira Kur'an, insanlıkla ve tarihle buluştuğu ilk andan günümüze kadar Müslümanların fikir, duygu ve inanç dünyalarına şekil vermiş, dolayısıyla da onların nazarında müstesna bir yer edinmiştir. Kur'an'ın nüzülü ile eşzamanlı olarak başlayan Kur'ân'ı anlama ve tefsir etme çalışmaları, günümüze kadar değişik biçim ve muhtevalarda varlığını sürdürmüştür. İslâm toplumunun içinden geçtiği tarihi, kültürel, ekonomik, siyasi, ilmi, ahlâki ve sosyal şartların farklılığına bağlı olarak tefsir tarz ve anlayışlarında da belli farklılıklar zuhur etmiş, bütün bunlar filolojik, kelamî, hukukî, tasavvufî vb. nitelikte çok sayıda tefsirin vücut bulmasına imkân vermiştir. Devasa tefsir külliyatı buna tanıklık etmektedir.

Yakın dönemle birlikte sosyal hayatta ve ilim telakkisinde meydana gelen değişimler, tefsir alanını da yakından etkilemiş, buna bağlı olarak modern insanın ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek yeni tefsir yöntemi arayışları gündeme gelmiştir. Bu çerçevede gündeme gelen tefsir yöntemlerinden biri de sure tefsirleri olmuştur. Her ne kadar gelenekte belli sureler üzerine müstakil tefsir çalışmaları yapılmış olsa da yakın dönemle birlikte muayyen sureleri ele alan müstakil sure tefsiri çalışmalarında önemli bir artış gözlemlenmiştir. Bu çalışmaların bir kısmında, ele alınan surede merkezi konuma sahip olan bir konu üzerinde durulmuş ve böylece sure merkezli konulu tefsir çalışmaları yapılmıştır. Bu kapsamda Mekke döneminin ilk bölümünde nazil olmasına bağlı olarak ulûhiyet ve ahiret gibi inanç esaslarına vurgu yapan, yanı sıra Kur'an'ın nüzulüne esas teşkil eden pek çok ameli konuya da öz bir biçimde işaret eden Leyl Suresi çerçevesinde Kur'an'da iman-amel ilişkisinin nasıl kurulduğunu ele alan bir yüksek lisans çalışmasının yapılması uygun görülmüştür.

Sure merkezli konulu tefsir çalışması örneklerinden biri addedilebilecek bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın amacı,

yöntemi ve kaynakları hususları üzerinde durulmuştur. Çalışmanın birinci bölümünde konulu tefsir metodu ile sure tefsiri metodunun mahiyeti ve tarihi hakkında bilgi verilmiş ve böylece çalışmanın tefsir disiplinindeki yerinin tayinine çalışılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümde önce Leyl Suresi ile ilgili temel bilgilere değinilmiş, sonrasında da İslam tefsir geleneğinde bu sure bağlamında serdedilen izah ve açıklamaların aktarımına ve değerlendirilmesine geçilmiştir. Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde ise iman-amel ilişkisi temelinde Leyl Suresi okuması yapılmış, bu yapılırken de önce anılan kavramlar analiz edilmiş, sonrasında da İslam düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisi bağlamında vücut bulan temel yaklaşımlara özet olarak değinilmiştir.

Çalışmanın öncesinde ve esnasında ilmi birikimlerinden istifade ettiğim hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Bu çerçevede yüksek lisans ders aşamasında alanı tanıma adına kendilerinden çok şey öğrendiğim ders hocalarım ile akademik bir metin kaleme almadaki eksikliklerimi yapmış olduğu tavsiye ve önerilerle gidermeye çalışan, bu yönüyle de bir taraftan akademik gelişimimi destekleyen diğer taraftan da çalışmanın gerek içerik gerekse dil ve üslup açısından şekillenmesine katkı sunan danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı'yı özellikle anmam gerekir.

Kocaeli, 2017

Muhammet YILDIZ

## İÇİNDEKİLER

<b>ÖZET</b> .....	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>ii</b>
<b>ÖNSÖZ</b> .....	<b>iii</b>
<b>İÇİNDEKİLER</b> .....	<b>v</b>
<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>vii</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
I. ARAŞTIRMANIN AMACI .....	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ .....	1
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI .....	2
<b>BİRİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>4</b>
<b>KONULU TEFSİR METODU VE SÛRE TEFSİRİ</b> .....	<b>4</b>
I. KONULU TEFSİR METODU .....	4
A. Konulu Tefsirin Tanımı .....	4
B. Konulu Tefsir Çalışmalarının Tarihi .....	7
C. Konulu Tefsirin Önemi .....	9
II. SÛRE TEFSİRİ .....	10
<b>İKİNCİ BÖLÜM</b> .....	<b>16</b>
<b>LEYL SÛRESİNİN TEFSİRİ</b> .....	<b>16</b>
I. SÛRE İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER .....	16
A. Sûrenin Mushaftaki Yeri Ve İniş Sırası .....	16
B. Sûrenin İsimleri Ve Ayet Sayısı .....	17
C. Sûrenin Nüzûl Sebebi .....	17
D. Sûrenin Önceki Sûreyle Münasebeti .....	23
E. Sûrenin Sonraki Sûre İle Münasebeti .....	25
F. Sûrenin Fazileti .....	27
II. LEYL SÛRESİNİN DİL VE ÜSLUB AÇISINDAN TAHLİLİ .....	28

A. Sûrenin İ'rab Açısından Tahlili.....	28
B. Sûrenin Kıraat Farklılıkları Açısından Durumu.....	32
C. Sûredeki Edebi Sanatlar .....	35
III. LEYL SÛRESİNİN TEFSİRİ .....	36
<b>ÜÇÜNCÜ BÖLÜM .....</b>	<b>81</b>
<b>LEYL SÛRESİ VE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ.....</b>	<b>82</b>
I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE .....	82
A. İMAN KAVRAMI.....	82
1. İman'ın Sözlük Anlamı .....	82
2. İman'ın Terim Anlamı .....	87
B. AMEL KAVRAMI.....	90
1. Amel'in Sözlük Anlamı.....	90
2. Amel'in Terim Anlamı.....	91
II. LEYL SÛRESİNDE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ .....	94
<b>SONUÇ.....</b>	<b>106</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>110</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>117</b>

## KISALTMALAR

<i>age.</i>	Adı geçen eser
<i>as.</i>	Aleyhisselam
<i>a.mlf</i>	Aynı müellif
<i>b.</i>	İbn, bin
<i>bkz.</i>	Bakınız
<i>C.</i>	Cilt
<i>Çev.</i>	Çeviren
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
<i>DİB</i>	Diyanet İşleri Başkanlığı
<i>Hz.</i>	Hazreti
<i>İFAV</i>	Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
<i>İSAM</i>	İslam Araştırmaları Merkezi
<i>Komisyon</i>	Hayrettin Karaman, Sadrettin Gümüş, İ.Kafi Dönmez, Mustafa Çağrıncı
<i>md.</i>	Maddesi
<i>nşr.</i>	Nâşir, neşreden
<i>ra.</i>	Radiyallahu anhu / anhuma / anhum / anha
<i>s.</i>	Sayfa
<i>sas.</i>	Sallallâhu Aleyhi ve Selem
<i>TDV</i>	Türkiye Diyanet Vakfı
<i>trc.</i>	Tercüme eden
<i>ts.</i>	Tarihsiz, baskı tarihi yok
<i>vb.</i>	Ve benzeri
<i>vs.</i>	Ve saire
<i>vd.</i>	Ve diğerleri
<i>Yay.</i>	Yayınları
<i>yy.</i>	Yayın yeri yok

# GİRİŞ

## I. ARAŞTIRMANIN AMACI

İslam tefsir geleneğinde genel olarak tefsir etkinliği, Kur'an'ı mushaf tertibine göre bir bütün olarak tefsir etme ameliyesi olarak görülmüş olmakla birlikte belli surelerin içerdiği mana ve mesajı ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmalar da yapılmıştır. XIX. asırla birlikte İslam dünyasındaki siyasi ve sosyal gelişmeler Kur'an'ın temel konularını ele alan konulu tefsir çalışmalarını olduğu gibi, bu kapsamda değerlendirilebilecek sure tefsiri çalışmalarını da önemli hale getirmiştir. İşte bu çalışma, günümüz Müslümanlarının ihtiyaçlarına cevap verebilme adına örnek bir tefsir metodu olarak yakın dönemde daha da güçlenmiş olan sure tefsiri çalışmaları bağlamında, Leyl Suresi üzerinden Kur'an'da iman-amel arasında nasıl bir ilişki bulunduğunu öğrenmeye çalışmayı amaçlamaktadır. Bu yönüyle çalışmanın amacı Leyl Suresi özelinde iman ile amel arasında kurulan ilişkinin mahiyetini tespit etmektir. Bu yönde bir tespite gidebilme adına Leyl Suresi şekil ve muhteva olarak analiz edilmiş, tefsir tarihine damgasını vurmuş müfessirlerin izahlarına atıfta bulunulmuş ve bu izahlarda iman-amel ilişkisi bağlamında değerlendirilebilecek hususların takdimine çalışılmıştır.

İman-amel ilişkisi gibi İslam düşünce geleneğinde üzerinde çok şey söylenmiş, tartışılmış bir konunun burada bütünüyle ele alınması ve anlaşılması, ya da bu konudaki âyetlerin bütününe bakmadan sadece Leyl Sûresi üzerinden yapılacak bir okumayla iman-amel ilişkisinin tüm yönleriyle anlaşılabilmesinin mümkün olamayacağı, bu çalışmada da böyle bir hedefin olmadığı izahtan varestedir.

## II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Araştırmada izlenen yöntem özetle şöyledir: Araştırma sure eksenli konulu Kur'an çalışması olması hasebiyle burada öncelikle bir tefsir yöntemi olarak konulu tefsir ve sure tefsiri yöntemleri ele alınmış, bu çerçevede anılan yöntemler tarihleri ve mahiyetleri itibarıyla özet olarak tanıtılmaya çalışılmıştır. Anılan tefsir yöntemleri ile ilgili izahın ardından araştırmaya esas teşkil eden sure hakkında tanıtıcı bilgiler verilmiştir. Bu kapsamda surenin mushaf ve nüzul sıraları, isimleri, ayet sayısı, nüzul

sebebi, önceki ve sonraki surelerle münasebeti, fazileti gibi konular üzerinde durulmuştur. Surenin dil ve üslup açısından tahlili, kıraat farklılıkları ve edebi sanatlar açısından durumu da bu bağlamda ele alınmıştır. Sureyi tanıtıcı nitelikteki bu bilgilerden sonra, sure ayet grupları şeklinde belli bölümlere ayrılmış, bu bölümlerle ilgili olarak klasik ve çağdaş müfessirlerin izah ve açıklamalarından öne çıkanların aktarımına çalışılmış, böylece geçmişten günümüze surenin ne gibi mana ve mesaj takdirlerine konu edildiği tespit edilmek istenmiştir. Son olarak sure iman-amel ilişkisi yönüyle incelenmiştir. Bu inceleme çerçevesinde önce İslam düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisi itibarıyla varlık kazanan temel yaklaşımlara ve görüşlere değinilmiş, akabinde müfessirlerin bu sureye yönelik izah ve tevillerinde öne çıkan iman-amel ilişkisine dair tespit ve değerlendirmeleri aktarılmıştır. Sonuç bölümünde çalışma içerisinde öne çıkan değerlendirme ve tespitlerin özetlenmesine çalışılmıştır.

### III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmanın ilk bölümünde sure ve konulu tefsir yöntemleri üzerinde durulduğundan bu bölümün kaynaklarını daha ziyade usule dair eserler ile anılan tefsir yöntemleri hakkında bilgi veren çağdaş çalışmalar oluşturmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde surenin geçmiş ve günümüz tefsir edebiyatında ne gibi izahlara konu edildiği üzerinde durulduğundan bu bölümde Ferrâ'nın (ö:207/822) *Meâni'l-Kur'ân*'ı, Taberî'nin (ö:310/923) *Câmiu'l-Beyân*'ı, Matürîdî'nin (ö:323/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı, Zemahşerî'nin (ö:538/1144) *el-Keşşâf*'ı, İbn Cevzî'nin (ö:597/1201) *Zadü'l-Mesîr*'i, Fahrettin er-Râzî'nin (ö:606/1210) *Mefâtihu'l-Ğayb*'ı, Kurtûbî'nin (ö:671/1258) *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*'ı gibi klasik tefsir kaynakları ile Elmalılı'nın (ö:1942) *Hak Dini Kur'ân Dili*, İbn Aşûr'un (ö:1973) *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*'i, Mevdûdî'nin (ö:1979) *Tefhîmü'l-Kur'ân*'ı ve Celal Yıldırım'ın *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* gibi yakın dönem tefsir kitaplarından yararlanma yoluna gidilmiştir. Çalışmanın son bölümünde iman ve amel kavramları ile bunlar arasındaki ilişkinin Kur'ani boyutu üzerinde durulduğundan bu bölümde İbn Manzûr'un (711/1311) *Lisânü'l-Arab*'ı gibi klasik sözlükler ile Râgıb el-İsfahânî'nin (502/1108) *el-Müfredât*'ı ve Cürçânî'nin (ö:815/1413) *et-Ta'rîfat*'ı gibi kavram sözlüklerine başvurulmuştur. Surenin iman-amel açısından tahliline çalışıldığı bölümün kaynaklarını

ise daha ziyade ikinci bölümde yer alan tefsir çalışmaları başta olmak üzere Eş'arî'nin (ö:324/936) *Makâlât* ve *el-İbâne*'si, Şehristânî'nin (ö:548/1153) *el-Milel ve 'n-Nihal*'i, Teftâzânî'nin (ö:792/1398) *Şerhu'l-akâid* ve *Şerhu'l-mekâsîd*'i oluşturmuştur.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KONULU TEFSİR METODU VE SÛRE TEFSİRİ

#### I. KONULU TEFSİR METODU

Her ne kadar çalışmamız sure tefsiri niteliğinde bir çalışma olsa da, ele aldığımız sureyi iman-amel ilişkisi yönüyle inceliyor olmamız, çalışmamızın konulu tefsir yönünün bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple sure tefsiri ile ilgili izahlara geçmezden evvel yakın dönemde öne çıkan bir tefsir türü olarak konulu tefsir anlayışını kavram ve içerik olarak özet bir incelemeye tabi tutmamız yerinde olacaktır.

##### A. Konulu Tefsirin Tanımı

Konulu tefsir anlayışı, her ne kadar Türkçe eserlerde çoğunlukla “Konulu Tefsir”, nâdir de olsa “Bütünsel Tefsir”, “Tevhidî Tefsir”<sup>1</sup> veya “Kavramsal Tefsir”<sup>2</sup> gibi terkiplerle karşılanmış olsa da Arapça eserlerde “et-Tefsîru'l-Mevzû” terkipleriyle ifade edilmiştir. Bu terkiplerde geçen tefsir kelimesi Arapça’da “f-s-r” veya “s-f-r” fiil kökünden türemiş, tef’îl kalıbında bir mastardır. “Fesr”, sözlükte mananın ortaya çıkarılması, açıklamak, açığa çıkarmak, örtülü bir şeyi açmak, aydınlatmak, keşfetmek, ortaya koymak gibi manalara gelir iken<sup>3</sup> “sefr”, “kapalı olan bir şeyi açmak, ortaya çıkarmak, aydınlatmak anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Bu durumda “tefsir” kelimesinin

<sup>1</sup> Muhammed Bâkır, es-Sadr, *Kur'an Okulu*, Ankara, 1996, s. 41.

<sup>2</sup> Celal Kırcı, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul, 1993, s. 289-295.

<sup>3</sup> Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Fâris, (ö. 395/1004). *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, Beyrut, ts., IV/504; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Beyrut, 1412, s. 636 (f-s-r); Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1414, V, 55.

<sup>4</sup> Kelimenin Kur'an-ı Kerim'deki değişik kullanımları için bkz. Müddessir 74/34; Abese 80/15, 16, 38; Nisâ 4/43.

aslının “açmak, açığa çıkarmak” anlamındaki “fesr” kelimesi olduğu ve mübalağa bildirdiği kabul edildiğinde tefsir “iyice açığa çıkarmak ve îzâh etmek” anlamına gelecektir. Nitekim “وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا” (Onların sana getirdikleri her misale karşı biz sana mutlaka gerçeği, en güzel açıklamayı getiririz.) şeklindeki Furkân 25/33 âyetinde kelime bu anlama delalet etmektedir.<sup>5</sup>

İstilahî/terim anlamına gelince, Cürçânî tefsiri “manaya açık bir şekilde delâlet edecek bir lâfızla âyetin anlamını, durumunu, içerdiği kıssayı ve iniş sebebini açıklamaktır.”<sup>6</sup> şeklinde tarif etmiştir. İbn Manzûr’un tefsirin “müskil olan lafızdan murad olunanı keşfetmek” anlamına geldiği yönündeki izahının da bu yönde olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

“et-Tefsirul-Mevzû” teribini oluşturan diğer kelime yani “mevzû” kelimesi ise “v-z-a” kökünden türemiştir. Bu kök aşağı indirmek, sabitleştirmek, atmak, fırlatmak, bitişirmek, yapmak, bina etmek, yaratmak, uydurmak ve icat etmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>8</sup> İslami ilimlerin diğer branşlarında farklı anlamlara gelse de, bu kelime Kur’an tefsiri bağlamında “Kur’an ayetlerinin değindiği itikat, içtimaî hayat ve evrensel olayların boyutlarıyla ilgili bir durum veya husus” anlamında değerlendirilmektedir.<sup>9</sup> Genel çerçevesi bu şekilde inanç, sosyal hayat ve tabîî olaylarla sınırlandırılmış olsa da tefsir usulü ve tefsir tarihi ile ilgili eserlerde, konulu tefsirle ilgili üzerinde ittifak edilmiş bir tanım ve tarifi yapıldığını görmek mümkün değildir. Bu bağlamda serdedilen tanımlardan bazıları şöyledir: (1) Kur’an’da herhangi bir konu ile ilgili bütün âyetleri toplayarak, bunları mümkün olduğunca nüzul sırasına koyup, ilmî bir incelemeye tabi tuttukten sonra, Yüce Allah’ın o konu ile ilgili muradını toplu bir şekilde ortaya koymaya çalışan bir tefsir metodudur.<sup>10</sup> (2) “Aynı konuda ve Kur’an’ın değişik sûrelerinde zikredilen âyetleri toplamak, -mümkün olduğu kadarıyla- nüzul sırasına göre tertip edip nüzul sebeplerine vakıf olmak ve bundan sonra da konularına

<sup>5</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 636; Mustafa Müslim, *el-Mebâhis fi’t-Tefsiri’l-Mevdû’i*, Dimaşk, 1989, s. 15.

<sup>6</sup> Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Kitâbü’t-Ta’rifât*, yy., ts., s. 35.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V, 55.

<sup>8</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 874 (v-z-a); İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, VIII, 396. Diğer ilimlerdeki manaları için bkz. Mücteba Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara, 1992, s. 224; Mustafa Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslam Hukuku I*, Konya, 1987, s. 58.

<sup>9</sup> Mustafa Müslim, *el-Mebâhis*, s. 5.

<sup>10</sup> Mevlüt Güngör, *Kur’an Araştırmaları I*, İstanbul, 1995, s. 12.

göre metodlu bir şekilde araştırıp açıklamak ve onlardan hüküm çıkarmaktır. Böylece araştırmacı, o konu hakkında Kur'an'ın hedefini herkesin rahatlıkla anlayabileceği şekilde bütün yönleriyle ve doğru bir şekilde ortaya koyar.”<sup>11</sup> (3) “Belirli bir konuda ve Kur'an'ın çeşitli sûrelerinde zikredilen Kur'an âyetlerini toplamak; imkân nisbetinde bu âyetlerin nüzûl sırasını göz önünde bulundurarak onları konularına göre metodlu bir şekilde, kendisinden önce ve sonraki âyetlerle ilişkisini araştırmak ve sonra da benzer âyetlerle mütalaa etmektir.”<sup>12</sup> (4) “Herhangi bir konuyu, Kur'an'ın bütünlüğü içerisinde ele alıp, ister aynı, isterse değişik sûrelerde olsun konuyu uzaktan ve yakından ilgilendiren Mekkî ve Medenî tüm âyetleri toplayarak, mümkün mertebe nüzul sırası göz önünde bulundurmak koşuluyla ve Kur'an'ın genel üslubu çerçevesinde çeşitli mukayeseler yapmak sûretiyle istenileni ortaya çıkarmaktır.”<sup>13</sup>

Bu tariflerin ittifak içinde oldukları hususlar dikkate alındığında konulu tefsir şu hususları ihtiva eden bir tefsir etkinliği olmaktadır: (i) Bir konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de geçen bütün âyetlerin tespiti. (ii) Konuyla ilgili âyetlerin mümkün olduğunca nüzul tertibine göre sıralanması. (iii) Konunun Kur'an bütünlüğü içinde ele alınması. (iv) Konuyla ilgili oldukları tespit edilen âyetlerin sistematik bir şekilde incelenmesi. Âyetlerin önceki ve sonraki âyetlerle ilişkilerinin araştırılması ve benzeri âyetlerle birlikte mütalaa edilmesi. (v) Ele alınan konuyla ilgili rivâyet malzemesinin dikkate alınması. (vi) İlgili âyetlerin toplu bir tefsire tabi tutulması. (vii) Çalışmanın muayyen bir konuya hasredilmesi ve bunun dışına çıkılmaması. (viii) Ele alınan konuya Kur'an'ın bakışının ortaya konulması. Hülâsa konulu tefsir, bir konuyla ilgili âyetlerin bir araya getirilmesi, tespit edilebildiği ölçüde nüzul tertibine göre ve siyak-sibak ilişkileri göz önüne alınarak maksat ve muradın tespitinin hedeflendiği bir tefsir metodudur.

Konulu tefsir yöntemini esas alan çalışmalara gelince bunları iki ana şekil altında ele almak mümkündür: İlki Kur'an'ın bütünlüğünü esas alan konulu tefsir çalışmalarıdır. Bu tür çalışmalar, muayyen bir konunun Kur'an bütünlüğü içerisinde ve

<sup>11</sup> Abdülhayy el-Fermâvî, *el-Bidâye fi't-Tefsiri'l-Mevdû'î*, Kahire, 1977, s. 52.

<sup>12</sup> Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *el-Vahdetü'l-Mevdüyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire, 1970, s. 403.

<sup>13</sup> Abdülhayy el-Fermâvî, *el-Bidâye fi't-Tefsiri'l-Mevdû'î*, s. 52.

belli esaslar çerçevesinde araştırılmasından ibarettir.<sup>14</sup> İkincisi ise sure bütünlüğünü esas alan konulu tefsir çalışmalarıdır. İlkine göre daha dar bir kapsama sahip olan bu çalışmalarda belli bir surenin tazammun ettiği muhteva incelenmekte, surenin özel ve genel hedefleri, maksatları ve ihtiva ettiği konular ve konular arası ilişkiler bir bütün olarak ele alınıp incelenmektedir.<sup>15</sup>

## B. Konulu Tefsir Çalışmalarının Tarihi

Konulu tefsir çalışmalarının ne zaman ortaya çıktığı hususunda farklı değerlendirmeler serdedilmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir ayeti tefsir ederken başka ayetlere atıfta bulunmasından hareketle konulu tefsirin tatbiki konmasının tarihini nüzul dönemine kadar götürülenler bulunmaktadır. Bu kanaati benimseyenlerden biri olan Said Şimşek'e göre Kur'an'ın Kur'an'la tefsir edilmesi konulu tefsir yönteminden ibarettir. Bu yönüyle de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır." mealindeki En'âm 6/82 ayetindeki "zulüm" kelimesini Lokman suresi 31/13'e dayalı olarak "şirk" şeklinde izah etmiş olması konulu tefsire örnektir. Peygamber (s.a.v.) buradaki zulüm sözcüğünün Kur'an'daki bütün kullanışlarını anlatmamış, âyetteki "zulüm" sözcüğünü, başka bir âyette geçen "şirk" sözcüğü ile izah ederek Kur'an'ın yine Kur'an'la tefsirine ilk adımı atmıştır. Zaten konulu tefsir ile kastedilen de bir konudaki ayetleri bir araya getirerek onları yorumlamaktır.<sup>16</sup>

Bir ayeti tefsir ederken başka ayetleri nazar-ı dikkate alma anlayışı konulu tefsirin en önemli aşamalarından biri olduğuna göre, bu tarz bir yaklaşımı esas alan izah ve açıklamaların konulu tefsir kapsamında değerlendirilmesi mümkün olacaktır. Bu açıdan bakıldığında sahabenin Kur'an tefsirlerinde de konulu tefsir kapsamında değerlendirilebilecek örneklere rastlamak mümkündür. Nitekim evliliğinin üzerinden altı ay geçtikten sonra doğum yapan bir kadına zina cezası olarak hadd uygulanıp uygulanmayacağı meselesi etrafında Hz. Ömer ile Hz. Ali arasında bir fikir ayrılığı vuku bulmuş, Hz. Ali, hadd ile ilgili âyetlerin bütünü dikkate alındığında hadd cezası

<sup>14</sup> Hicâzî, *el-Vahdetü'l-Mevdûiyye*, s. 24.

<sup>15</sup> Hicâzî, *el-Vahdetü'l-Mevdûiyye*, s. 24.

<sup>16</sup> M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Konya, ts., s. 120.

uygulanamayacağını ifade etmiş ve neticede Hz. Ömer de bu kanaati benimsemiştir.<sup>17</sup> Hz. Ali'nin bu izah biçiminin konulu tefsir kapsamında değerlendirilmesi mümkündür.

Bütün bunların ötesinde fukahânın *bâbü't-tahâre* altında abdest ve teyemmümle ilgili ayetleri topluca ele almak suretiyle tahâret ve temizlikle ilgili hükümlerin istinbatına çalışmaları, namaz ve namazın rükünleriyle ilgili hükümleri tespit için de *bâbü's-salât* altında namazla ilgili ayetleri toplu bir değerlendirmeye tabi tutmaları da konulu tefsir çalışmalarının geleneksel referansları olarak değerlendirilebilir. Son olarak nâsih-mensûh, müşkilü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an gibi muhtelif Kur'an ilimleriyle ilgili çalışmaları da konulu tefsir kapsamında ele alan değerlendirmelerin varlığına işaret etmek gerekir.<sup>18</sup> Bu yöndeki çalışmaların çok erken süreçlerde başlamış olması, konulu tefsir çalışmalarının tarihini ilk asırlara kadar götürmeyi mümkün kılmaktadır.

Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminin Hz. Peygamber (s.a.v.) ve sahabeler dönemindeki mevcudiyetini dikkate alarak konulu Kur'an tefsiri anlayışının temellerini nüzul dönemine kadar götürenler olmakla birlikte bazı araştırmacılara göre bu tefsir yöntemi ve bu yöntem doğrultusundaki çalışmalar ilk olarak yirminci asırda ve Mısır'da ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup> Bu türden değerlendirmelerin, "Kur'an'da İnsan", "Kur'an'da Kadın", "Kur'an'da Ahlak" vb. çalışmaların yakın dönemde varlık kazanmasını esas aldığı görülmektedir.

Konulu tefsir metodunun günümüzdeki içeriği ve ismi itibariyle değerlendirildiğinde yirminci asırda ortaya çıktığı şeklindeki izah daha sağlıklı gözükmektedir. Bu çerçevede bir tefsir yöntemi olarak gelişmesinde ve teorik çerçevesinin şekillenmesinde Mısırlı araştırmacıların çalışmalarının önemli bir rolünün olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'ın bir konudaki fikrini derli toplu bir biçimde günümüz insanına ulaştırma ihtiyacı Kur'anî araştırmalarda bu yöntemin daha etkin bir hâl almasına yol açmıştır.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Şahin Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul, 2001, s. 69-70.

<sup>18</sup> Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 73-77.

<sup>19</sup> Ahmed Cemal el-Umrî, *Dirâsât fi't-Tefsiri'l-Mevdû'î li Kasasî'l-Kurân*, Kahire, 1986, s. 56-67.

<sup>20</sup> Umrî, *Dirâsât*, s. 56-67.

Konulu tefsir yönteminin gelişmesinde Muhammed Abduh'un (ö:1905) ve Reşid Rıza'nın (ö:1935) öncülük ettiği edebi-içtimai tefsir çalışmalarının etkisi de göze çarpmaktadır. Nitekim anılan iki âlim *Tefsîru'l-Menâr*'da ele aldıkları surenin içerdiği temel konuların tayinine aşırı önem atfetmişler, bu çerçevede kimi zaman muayyen bir konunun Kur'an'da nasıl işlendiği ve ele alındığı hususunda da belli izahlarda bulunmuşlardır.<sup>21</sup> Abduh'u Seyyit Kutup, (ö:1966) Emin el-Hulî, Aîşe Abdurrahman, (ö:1998) Şevki Dayf, (ö:2005) Muhammed Ahmed Halefullah takip etmiştir.

Seyyit Kutup, bu yöndeki çalışmalarını *Fi Zilali'l-Kurân ve Meşahidu'l Kiyame fi'l-Kurân* adlı eserlerinde ortaya koymuştur. Emin el-Hulî ve talebesi Aîşe Abdurrahman ise bu doğrultudaki çalışmalarını daha çok akademik ortamlarda ve sundukları konferans ve dersler bağlamında gerçekleştirmişlerdir. Aîşe Abdurrahman *et-Tefsîru'l-Beyân li'l-Kurâni'l-Kerîm* adlı çalışmasında, kısa sureler üzerinde durmuştur. Muhammed Halefullah, Ra'd suresi üzerine yaptığı çalışma ile Dr. Şevki Dayf ise Rahman suresi başta olmak üzere bazı kısa sureler üzerinde yürüttüğü çalışmalarla bu metodun kullanımına ve gelişimine büyük katkılarda bulunmuşlardır.

Konulu tefsirin İslâm ülkelerinde akademik düzeyde ele alınması ise 1960'lı yıllara rastlamaktadır. Muhammed Yusuf Hicazî'nin 1968 yılında tamamladığı *el-Vahdetu'l-Mevdu'yye fi'l-Kurâni'l-Kerîm* başlıklı doktora tezi konuyu akademik düzeyde ele alan öncü bir çalışma olarak sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Ezher Üniversitesi Usûlü'd-Din Fakültesi hocalarından, Ahmet Seyyit el-Kumî, Abdulhay Fermâvî ve diğer şahısların gayretleriyle 1978 yılında Konulu Tefsîr ders müfredatı içine alınarak resmî bir nitelik kazanmıştır. Altmışlı yılların başından itibaren üzerine çok sayıda çalışma ve metin kaleme alınan bu konu ile ilgili muhtelif çalışmalar halen sürmektedir.<sup>22</sup>

### C. Konulu Tefsirin Önemi

İnsanoğlunun ihtiyaçları günden güne artmakta, farklılaşmakta ve yenilenmektedir. Beşerî bilimlerde yeni fikirler ortaya çıkmakta ve modern bilimsel

<sup>21</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, Ankara, 2016, s. 105 vd.

<sup>22</sup> Umrî, *Dirâsât*, s. 56-67.

teorilerin alanları, gitgide genişlemektedir. Öte yandan gündelik hayatın hengâmesi günden güne ziyadeleşmekte ve modern insanın yoğunluğu artmaktadır. Dolayısıyla bu şartlar altındaki günümüz insanının klasik anlamda bir tefsiri başından sonuna kadar okuyarak, Kur'an'ın telkin ettiği öğretileri istihraç etmesi mümkün gözükmemektedir. Bu imkânsızlık, başta konulu tefsir ve sure tefsirleri olmak üzere daha mevzi tefsir faaliyetlerine ihtiyacı öne çıkarmıştır.<sup>23</sup> Bu çalışmalar insanların, Kur'an'ın her sahada insanoğluna yön verecek evrensel prensipleri kolayca anlayıp benimsemesini ve bu prensiplerin hayata tatbik edilmesini sağlayacaktır.<sup>24</sup> Bu yönüyledir ki konulu tefsir çalışmaları, günümüzde eskisine nazaran çok daha fazla önem kazanmış ve kendisine duyulan ihtiyaç artmıştır. Nitekim son zamanlarda Kur'an'ın belli bir konudaki fikriyatını derli toplu bir biçimde ele alan çok sayıda kavramsal çalışma yapılmış olması da bu ihtiyaca delalet etmektedir.

## II. SURE TEFSİRİ

Sure kelimesi sözlükte “rütbe, mevki, şeref, binanın kısım veya katları” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu “suver” dir. Kur'an-ı Kerim'in sure olarak isimlendirilen bölümlerinden her biri, büyük bir şeref ve ulvi bir dereceye sâhip olduğundan bu şekilde adlandırılmışlardır.<sup>25</sup> Bir kavram olarak ise sure “ayetlerden meydana gelen başı ve sonu bulunan müstakil Kur'an bölümü” anlamına gelmektedir.<sup>26</sup> Ayet sayısı itibariyle birbirinden farklı olan sureler isimlerini içerdikleri kelimelerden veya muhtevalarından alırlar.

Tefsir tarihine baktığımızda Kur'an'ın tamamının açıklamasını esas alan tefsirler gibi belli surelerin tefsirini esas alan eserlerin kaleme alındığı da görülmektedir. İlk müstakil sure tefsirlerinin hicri IV. asırdan itibaren varlık kazanmaya başladığı bilinmektedir.<sup>27</sup> Nitekim Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl'in (ö:332/944) *Fatiha Suresi* üzerine kaleme aldığı tefsiri alanında ilk eserlerdendir.<sup>28</sup> Ebu Ali el-Huseynî b. Abdillâh b. Sinan'ın (ö:438/1047) Felak Suresi tefsiri ile Abdulkâhir b. Abdurrahman el-

<sup>23</sup> Güven, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, s. 14.

<sup>24</sup> Mahmud Besyûnî Fûde, *et-Tefsîru 'l-Mevdûi*, Mısır, 1987, s. 12-13.

<sup>25</sup> Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadî, *Kamusü 'l-Muhît*, Lübnan, 2005, s. 403.

<sup>26</sup> Yakup Çiçek, *Tefsir Usûlü*, Sofya, 1995, s. 27.

<sup>27</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü 'l-Müfessirin*, İstanbul, 1973, I, 185.

<sup>28</sup> Mecit Karakış, *Alak Sûresi Tefsiri* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1998, s. 15.

Cürcâni'nin (ö:474/1082), *Tefsîru Fâtihati'l-Kitab* isimli Fâtiha Suresi Tefsiri<sup>29</sup> hicri V. asırdan günümüze ulaşan eserlerdendir.<sup>30</sup> Ancak sure tefsiri çalışmalarının ağırlıklı olarak kendini hissettirdiği dönemin hicri VI. asır olduğunu söylemek mümkündür.

Bir suredeki ayetleri tek tek ya da kısmen veya bazı ayetler üzerinde ağırlıklı olarak durmak suretiyle tefsir edilmesi şeklinde tanımlanabilecek olan<sup>31</sup> sure tefsiri tarzındaki bir tefsir faaliyetinin ortaya çıkmasını sağlayan muhtelif sebeplerin varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak ana sebep her bir surenin ihtiva ettiği konuların ve bu konular bağlamında aktarılan mesajların Kur'an bütünlüğü içerisinde incelenmesidir. Bu çalışmalarda, o dönemde görülen bazı olumsuz düşünce ve uygulamaların tashihi gibi belli başlı amaçların güdüldüğü de olmuştur. Mesela Muhammed Abduh'un *Tefsîru Sûrati'l-Asr* isimli eseri o devir itibariyle tespit ettiği olumsuzlukların tashihini amaçlayan bir çalışma olma vasfı taşımaktadır.

Sure tefsirlerine bakıldığında bunların belli başlı surelerle ilgili olduğu ve surelerin tamamını kapsamadığı görülmektedir. Anlaşılan o ki âlimler, daha ziyade rivayetlerde faziletinden bahsedilen, bir başka ifadeyle fedâilü'l-Kur'ân'ın konusu olan sureleri müstakil olarak tefsir etmeye çalışmışlardır. Nitekim bu yöndeki çalışmalara konu olan surelerin başında Fatiha, Yasin, Asr, İhlâs, Kâfirûn ve Muavvizeteyn surelerinin gelmesi, âlimlerimizin, bu konuda, fazileti hakkında rivâyet bulunan surelerin tefsirine yönelme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Sure tefsiri çalışmalarının günümüzde daha da önem kazandığını söylemek mümkündür. Zira sure tefsiri, konulu tefsir çalışmalarının bir türü olarak görülmüş, konulu tefsir çalışmalarının öne çıkmasına bağlı olarak sure tefsiri çalışmaları da hız kazanmıştır. Konulu tefsir yöntemi hakkında değerlendirmelerde bulunan araştırmacılar, sure tefsiri çalışmalarında nasıl bir usul ve yöntem takip edilmesinin gerektiği hususları üzerinde durmuşlardır. Bu yöndeki değerlendirmelere göre sure tefsiri çalışmasında surede ele alınan ana konu ve konular, bu konular üzerinden varılmak istenen hedef ve maksatlar araştırılır. Bu yapılırken önce surenin ana konusu (*vahdetü'l-mevdû'iyye*)

<sup>29</sup> Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Kesfî'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul, 1941, I, 454.

<sup>30</sup> Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden, 1937-42, XI, 307.

<sup>31</sup> Musa Öziş, *Mütaffîfin Sûresi Tefsîr* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1997, s. 29.

tespit edilir.<sup>32</sup> Bu ana konu dışında surede ele alınan sair alt konular ve bunlar arası ilişkiler belirlenir. Surenin, öncesindeki ve sonrasındaki surelerle gerek lafız gerekse mana bakımından nasıl bir münasebet içinde olduğunun tespitine çalışılır. Keza sureyi oluşturan ayetler arasındaki irtibat ve münasebet analiz edilir. Surenin nüzul dönemi incelenir ve bu çerçevede Mekkî veya Medenî oluşu, nüzul sebebi gibi hususlar üzerinde durulur. Sure dil ve edebi yönden tahlil edilir.

Sure tefsiri çalışmalarında, bir surenin ihtiva ettiği konu veya konular ayrıntılı olarak ele alınabildiği gibi, o surede öne çıkan bir konu müstakil olarak da incelenebilir.<sup>33</sup> Bu yönüyle değerlendirdiğimizde bizim çalışmamız ikinci tür sure tefsiri çalışması olmaktadır. Zira çalışmamızda Leyl Suresinde üzerinde durulan temel konulardan biri olan iman-amel ilişkisi öne çıkarılmış ve sure bu açıdan bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Bu bahsi kapatmazdan evvel sure tefsiri alanında yapılmış olan çalışmalara işaret etmemiz yerinde olacaktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi beşinci asırla birlikte varlık kazanmaya başlayan bu tür çalışmalara yakın dönemde ilgi artmış, bunun da ötesinde belli surelerin tefsiri üzerine içeride ve dışarda çok sayıda lisansüstü çalışma yapılmıştır.

Yukarıda Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl'in *Fatiha Suresi* tefsirinin, sure tefsiri çalışmalarının ilk örneklerinden olduğuna temas etmiştik.<sup>34</sup> Bu öncü eserden sonra kaleme alınan sure tefsiri çalışmalarından bazıları ise şöyledir: Ebû Ali Hüseyin b. Abdillâh b. Sinan (ö:428/1037), *Felak Sûresi Tefsiri*; Necmuddin Süleyman et-Tufî el-Hanbelî (ö:716/1317), *Tefsîru Sûveri Kâf, el-Kiyame, en-Nebe', el-İnşikâk, et-Târık*; İbn Teymiyye (ö:728/1328), *Tefsîru Sûreti'n-Nûr ve Tefsîru Sûreti'l-İhlâs*; İbn Kayyim el-Cevziyye (ö:751/1350), *Tefsîru'l Muavvizeteyn*.

Sure tefsiri çalışmalarının XIX. asırla birlikte daha da öne çıktığı görülmektedir. Nitekim bu dönem Osmanlı âlimlerinin çok sayıda sure tefsiri kaleme

<sup>32</sup> Abdülfettâh Salah Hâlidî, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î Beyne'n-Nazariyyeti ve't- Tatbîk*, Ürdün, 1998, s. 56.

<sup>33</sup> Mahmud Şeltût'un *Nahve'l-Kur'an*'ı, el-Hıcazî'nin *et-Tefsîru'l-Vâdh*'ı, Abdullâh Muhammed Şehhâte'nin *Ehdâfû Külli Sûretin ve Makâsîduhâ fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*'i, Seyyid Kutub'un *Fî Zilâli'l-Kur'an*'ı gibi eserlerde sure tefsirlerine yer verilmiştir.

<sup>34</sup> Mecit Karakış, *Alak Sûresi Tefsiri* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), s. 15.

almış olması da bu yargıyı desteklemektedir. Bu eserlerden öne çıkanlar şöyledir: İsmail Hakkı (Bursevî), *Tefsîr-i Sûre-i Yasin*, İstanbul 1316/1898; Ahmet Cevdet Efendi (Müderri), *Tefsîr-i Sûre-i Hucurat*, İstanbul 1241/1826; Gözübüyükzâde İbrahim (Kayserivî), *Tercüme-i Sûre-i Duhan*, İstanbul 1287/1871; Harîrizâde Muhammed Kemaleddin, *el-Mevridu'l-Has bi'l-Havas fî Tefsiri Sûreti'l-İhlâs*, İstanbul 1289/1872; Ahmet Rüştî, *Hikmetu'l-Beyân Fî Sûreti'r-Rahman*, İstanbul 1305/1889; Giridî Sim Paşa, *Ahsenu'l-Kasas Tefsîr-i Sûre-i Yusuf*, İstanbul 1309/1893; Giridî Sim Paşa, *Simi'l-Meryem: Tefsîr-i Sûre-i Meryem*, Diyarbakır 1312/1894; Manastırlı İsmail Hakkı, *Tefsîr-i Sûre-i Yasin*, İstanbul 1314/1896; İsmail Ankaravî, *Fatiha Tefsiri, Futuhât-i Ayniyye*, İstanbul 1328/1910; Mehmet Esad Erbili, *Fâtiha-i Şerif Tercümesi*, İstanbul 1911; Mehmed Hayri, *Tefsîr-i Sûre-i Yusuf*, İstanbul 1331/1913.

Cumhuriyet sonrası dönemde de çok sayıda sure tefsiri çalışması yapılmıştır. Bu dönemde kaleme alınan ilk çalışmanın Ahmed Hamdi Akseki'nin *Asr Sûresi Tefsiri* (İstanbul 1929) olduğu söylenebilir. Bunun ardından Şemseddin Yeşil'in (ö:1968) *Kurân'ın Kalbi Sûre-i Yasin'in Tefsiri* adlı çalışması zikredilebilir.<sup>35</sup> İlerleyen dönemlerde de çok sayıda sure tefsiri çalışması kaleme alınmıştır. Bunlar arasında şunları zikretmek mümkündür: Ahmed Hamdi Akseki, (ö:1951) *Namaz sûrelerinin Türkçe Tercüme ve Tefsiri*; Ömer Nasuhi Bilmen, (ö:1971) *Sûre-i Fethin Türkçe Tefsiri*, İstanbul 1953; Yusuf Ziyaeddin Ersal, (ö:1961) *Asr Sûresinin Tefsiri*, Ankara 1960; M. Saadettin Evrin, *Kurân-ı Kerîm'in Açıklaması, Fatiha ve Bakara Sûreleri*, Ankara 1962; Hasan Arıcı, *Asr Sûresi'nin Tefsiri*, İstanbul 1963.

Şemseddin Yeşil'in sure tefsiri çalışmaları gibi Cumhuriyet dönemi ilim erbabından bazılarının birden çok sure tefsiri çalışması bulunmaktadır. Bunlar arasında şu eserleri zikretmek mümkündür: (1) *Şemsettin Yeşil'in çalışmaları: Kurân'ın Kalbi Sûre-i Yasin'in Tefsiri*, İstanbul 1940; *Tefsîru Sûre-i İnsan*, İstanbul 1950; *Tefsiru Sûre-i Necm*, İstanbul 1950; *Tefsîru Sûre-i Mülk ve Tebareke*, İstanbul 1954. (2) Mehmet Fevzi Sevilmiş'in çalışmaları: *Asr Sûresi'nden Bâzı Hakikatlar*, İzmir 1955; *Kevser Sûresi'nden Bâzı Hakikatlar*, Bandırma 1956; *Nasr Sûresi'nden Bâzı Hakikatlar*, İzmir 1956. (3) Mahmud Sami Ramazanoğlu'nun çalışmaları: *Sûre-i Yusuf Tefsiri*, İstanbul

---

<sup>35</sup> İstanbul, 1940.

1977; *Bedir Gazvesi ve Sûre-i Enfal Tefsiri*, İstanbul 1980. (4) M. Kemal Pilavoğlu'nun çalışmaları: *Amme Cüzü'nün Mânâ ve Tefsiri ve Ondan Alınacak İbretler*, Ankara 1969; *Fâtiha Sûresi'nin Mânâ ve Tefsiri ve Ondan Alınacak İbretler*, Ankara 1969; *Tebareke Sûresi'nin Mânâ ve Tefsiri ve Ondan Alınacak İbretler*, Ankara 1972; *Yâsîn-i Şerif Tercüme ve Tefsiri*, Ankara 1972; *Cuma Sûresi Mânâsı, Tefsiri ve Hikmeti*, Ankara 1973; *Fetih Sûresi Mânâsı*, Ankara 1975; *Hucurât Sûresi Mânâsı ve Tefsiri*, 1975; *İhlâs-ı Şerifin Yüce Mânâları*, Ankara 1975; *Muhammed Sûresi'nin Tefsiri ve Alacağımız Hisseler*, Ankara 1975; *Nuh Sûresi, Mânâ ve Tefsiri*, Ankara 1976; *Rahmân Sûresi'nin Mânâsı, Tefsiri ve Ondan Alınacak İbretler*, Ankara 1976; *Yâsîn-i Şerif Tercüme ve Tefsiri*, İstanbul 1976. (5) Dr. Haluk Nurbaki'nin çalışmaları: *Bakara Sûresi Yorumu (İnfak)*; *Bakara Sûresi Yorumu (Münâfıklar)*; *Namaz Sûreleri Yorumu ve Sûre-i Tekvîr'in Yorumu isimli eserleri*.

İslam ülkelerine baktığımızda sure tefsiri çalışmalarının öncü ülkelerinden birinin Mısır olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede kaleme alınan çalışmalarda Amme cüzü tefsirleri öne çıkmaktadır. Nitekim bunların başında şunlar zikredilebilir: Nîmetullah Mahmud, *Tefsîru Cüz-i Amme*; Muhammed Tevfik Ubeyd, *Tefsîru Cüz-i Amme*; Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme*; Dr. Muhammed Behiyy, *et-Tefsîru'l-Mevduû li'l-Kurâni'l-Kerîm: Tefsîru Cüz-i Amme*.<sup>36</sup> Sure tefsiri üzerine çalışmalarıyla tanınan Mısırlı âlimler arasında İbrahim Abdurrahman Halîfe ile Âişe Abdurrahman Binti's-Şâtî'yi de zikretmek gerekir.<sup>37</sup> Bunların dışında şu çalışmaları da belirtmek gerekir: Muhammed el-Behiy, *Tefsîru Sûreti's-Sâffât*; Abdulkadir Ahmed Ata, *Edvaun Min Sûreti'l-Fâtiha*; Abdülmecit Hamid Subh, *Min Feydi Sûreti'l-Kevser*; Dr. Abdullah Şahâte, *Tefsîru Sûreti'n-Nûr*; Dr. İbrahim Avad, *Sûretu Tâhâ*.

Daha önce de ifade edildiği gibi, sûrelerin faziletleri hakkında yapılan rivâyetlerin tesiriyle, özellikle fazileti hakkında rivayet bulunan Fâtiha, Yâsin, Fetih, Mülk ve İhlâs sureleri üzerine çalışmalar yapılmıştır.<sup>38</sup> Nitekim Kâtib Çelebi'nin Fâtiha suresi üzerine yapılan tefsir çalışmaları hakkında verdiği listede şu isimler ve eserleri

<sup>36</sup> Karakış, *Alak Sûresi Tefsiri*, s. 20.

<sup>37</sup> İbrahim Abdurrahman'ın bazı eserleri şöyledir: *Tefsîru Sûreti'n-Nisâ*; *Tefsîru Sûreti'n-Nûr*; *Tefsîru Sûreti'l-İsrâ*. Âişe Abdurrahman ise *et-Tefsîru'l-Beyânî li'l-Kurâni'l-Kerîm* isimli çalışmasında Duhâ, İnşirah, Zelzele, Âdiyât, Nâziât, Beled, Tekâsür, Alak, Kalem, Asr, Leyl, Fecr, Hümeze ve Mâûn surelerini edebi tefsir yöntemi çerçevesinde incelemiştir.

<sup>38</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, I, 185.

öne çıkmaktadır: Abdülkâhir b. Abdurrahman el-Cürcânî, *Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb*; Fahrüddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Sadreddin el-Konevî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Muhammed b. Ali el-Cüzâmî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Allâme Şemseddîn Muhammed b. Hamza el-Fenârî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; İbnu'l-Kayyım el-Cevziyye, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Şeyh İsmail b. Ahmed el-Ankaravî, *Tefsîru'l-Fâtiha*; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Tefsîru'l-Fâtiha*.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 454-456.

## İKİNCİ BÖLÜM

### LEYL SÛRESİNİN TEFSİRİ

Çalışmanın bu bölümünde Leyl sûresini oluşturan ayetlerin tefsir geleneğinde ne türden izahlara konu olduklarının tespitine çalışacağız. Müfessirlerin bu yöndeki izahlarının aktarımına geçmezden evvel sûre ile ilgili birtakım genel bilgilere işarette bulunmamız yerinde olacaktır.

#### I. SÛRE İLE İLGİLİ GENEL BİLGİLER

##### A. Sûrenin Mushaftaki Yeri Ve İniş Sırası

Leyl sûresi mushaftaki sıralamada doksan ikinci, nüzûl/iniş sırasına göre ise dokuzuncu sûredir. Peygamberliğin ilk yılının sonlarına doğru A'lâ sûresinden sonra, Fecr sûresinden önce Mekke'de inmiştir. İslam âlimlerinin kâhir ekseriyeti sûrenin Mekke'de indiğini düşünse de Medenî olduğu yönünde fikir beyan edenler de olmuştur. Nitekim İbn Ebî Talha'nın bu yönde bir kanaate sahip olduğu yönünde rivayetler mevcuttur. Bu arada bir kısmının Mekke'de, bir kısmının ise Medine'de indiğini söyleyenler de vardır.<sup>40</sup> Ancak sûrenin gerek dili gerekse üslubu onun Mekki bir sûre olduğu görüşünü desteklemektedir.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, Kahire, 1964, XX, 80; Ebû'l-Fidâ İsmâil İmâdüddin İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, yy., 1999, VIII, 416; Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali ed-Dimaşkî, *el-Lübab fî Ulumi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Beyrut, 1998, XX, 368; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadir el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmî't-Tefsîr*, Beyrut, 1414, V, 550; Sihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Alüsî, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, nşr. Ali Abdalbâri Uteybe, Beyrut, 1415, XV, 365; Komisyon, (Hayrettin Karaman- Mustafa Çağırıcı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş) *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*, Ankara, 2004, V, 571.

<sup>41</sup> Muhammed İzzet b. Abdülhâdi Derveze, *et-Tefsîri'l-Hadis: Tertibü's-Suver Hasebü'n-Nüzul*, Kahire, 1383, I, 530.

## B. Sûrenin İsimleri Ve Ayet Sayısı

Sûre adını ilk âyette geçen ve ‘gece’ anlamına gelen ‘leyle’ kelimesinden almıştır. Ayrıca “ve’l-leyle izâ yağşâ” şeklinde ilk ayetin tamamı da sûreye isim olarak verilebilmektedir.<sup>42</sup> Bu arada ayet sayısı yirmi bir, kelime sayısı yetmiş bir, harf sayısı da üç yüz on olarak ifade edilmiştir.<sup>43</sup>

## C. Sûrenin Nüzûl Sebebi

Sûrenin nüzul sebebiyle ilgili birkaç rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bir kısmında sûrenin tamamının, bir kısmında ise muayyen ayetlerinin nüzûl sebebinden bahsedilmektedir. Nitekim Fahreddin er-Razî bu sûrenin muhtelif ayetleriyle ilgili farklı nüzûl sebeplerinin zikredildiğinden bahsetmiştir. Onun nakline göre sûrenin 5-11. ayetlerinin Hz. Ebû Bekir ile Ebû Süfyan hakkında, on dördüncü ayetin (İbn Abbas’tan naklen) Hz. Muhammed’i (s.a.s) ve ondan önceki peygamberleri inkâr eden Ümeyye b. Halef ve benzerleri hakkında, on yedinci ayetin ise Hz. Ebû Bekir veya Hz. Ali hakkında nazil olduğu yönünde bilgiler bulunmaktadır.<sup>44</sup> Ancak genel kabule ve rivayetlerin büyük bölümüne göre sûrenin tamamı veya ilk ayetleri Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olmuştur. Nitekim bu yöndeki rivayetlerden bazıları şöyledir:

(1) Hz. Ebu Bekir Mekke’de iken Müslüman olan yaşlı kadınları ve ihtiyarları âzâd ederdi. Babası Ebu Kuhâfe ona: “Evladım, seni görüyorum hep zayıf, güçsüz köleleri satın alıp azat ediyorsun. Madem köle satın alıp azat edeceksin şöyle güçlü kuvvetli köleler satın alıp azat etsen de önünde durup sana gelebilecek tehlikelere ve kötülöklere karşı seni korusalar.” demişti. Ebu Bekir: “Babacığım, benim bundan tek beklediğim ve istediğim Allah’ın rızasıdır. Ben bununla ancak Allah katında olanları istiyorum” demişti. İşte “Amma kim verir ve takvaya ererse, o en güzeli tasdik ederse,

<sup>42</sup> Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin eş-Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîri’l-Me’sûr*, Beyrut, 1913, V, 532; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus, 1984, XXX, 377; Komisyon, *Kur’an Yolu*, V, 571.

<sup>43</sup> Ebû Hafs Siracüddin, *el-Lübab fi Ulûmi’l-Kitâb*, XX, 368.

<sup>44</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Huseyn Fahrüddîn er-Razî, *Mefatihu’l-Gayb*, Beyrut, 1420, XXXI, 181.

biz de ona en kolayı müyesser kılarız.” âyetleri, -bazı rivayetlerde de sûrenin sonuna kadar olan kısım- babasının bu sözleri üzerine nazil oldu.<sup>45</sup>

(2) Hz. Ebu Bekir, yoksul müslümanlara yemek yedirir, onları doyururdu. Bir gün Ebu Cehil ona: “Ey Ebu Bekr, Allah’ın bu yoksulları doyurabileceğini mi sanıyorsun?” dedi. Ebu Bekir: “Evet.” dedi. Ebu Cehil: “O halde neden onları yedirip doyurmuyor?” diye sordu. Hz. Ebu Bekir: “Allah bir kavmi fakirlikle, diğer bir kavmi de zenginlikle imtihan etmiş; fakirlere sabretmeyi, zenginlere de yedirmeyi emretmiştir” dedi. Ebu Cehil: “Vallahi ey Ebu Bekir, sen olsa olsa sapıklık içindesin. Sen sanıyor musun ki Allah bunlara yedirmeye gücü yeterken yedirmemiş de sen onlara yediriyorsun?” dedi ve işte bunun üzerine önce “Onlara ‘Allah’ın size rızık olarak verdiklerinden infak edin’, denildiğinde o kâfirler müminlere ‘Dilediği takdirde Allah’ın yedirip doyuracağı kimseyi biz mi yedirelim?’” derler mealindeki Yâsîn sûresi 36/47. ayeti, akabinde ise Leyl sûresi 5-7. ayetleri nazil olmuştur.<sup>46</sup>

(3) Hz. Ebu Bekir’in Ümeyye b. Haleften Hz. Bilâl’ı bir bürde ve on ukiyye karşılığı satın alması üzerine sûrenin ilk dört ayeti nazil olmuştur.<sup>47</sup>

Sûrenin tamamının veya ilk ayetlerinin Hz. Ebû Bekir hakkında değil de bir başka sahabi hakkında indiği yönünde rivayetler de mevcuttur. Nitekim İbn Ebî Hatim’in yer verdiği bir rivayete göre bu ayetler bir hurma ağacını satın alıp onu Hz. Peygamber’e hediye eden bir sahabi hakkında nazil olmuştur ki kaynaklarımızda bu kişinin Ebu’d-Dahdâh olduğu yönünde bilgiler geçmektedir.<sup>48</sup> Rivayete göre adamın birinin bir hurma ağacı vardır. Bu hurma ağacının bazı dalları fakir olan yan komşusunun bahçesine sarkmaktadır. Hurmanın sahibi, o hurmadan komşusunun

<sup>45</sup> Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam, *es-Siretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafız Şelebi, Kahire, 1936, I, 319; Ebû Ca’fer, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyan an Te’vîli âyi’l-Kur’an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, yy., 2000, XXIV, 471; Ebû Abdullah İbnü’l-Beyyi Muhammed Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek alâ’s-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1990, II, 572; Ebû’l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisabûrî Vahidî, *Esbâbün-Nüzûl*, nşr. İsam Abdulmuhsin el-Humeydân, yy., 1992, s. 456; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil fi Tefsiri’l-Kur’an*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdi, Beyrut, 1420, V, 264; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 420; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin es-Süyûtî, *Lübabu’n-Nükûl fi Esbâbi’n-Nüzûl*, nşr. Ahmed Abdüşşafi, Lübnan, ts., s. 212; Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 367; Bedrettin Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, İstanbul, 2002, II, 950.

<sup>46</sup> Çetiner, *Esbab-ı Nüzul*, II, 950-951.

<sup>47</sup> Vahidî, *Esbâbün-Nüzûl*, s. 455; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, V, 262; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 181; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 89; Alûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 367.

<sup>48</sup> Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, V, 263; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 90. Sa’lebî’nin rivayeti için bkz. Ebû İshak Ahmed b. Muhammed Nisaburî es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’an*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Lübnan, 2002, X, 220.

bahçesine düşen hurmaları bile toplamakta, yan komşusunun çocuklarının yere düşen hurmaları yemesine dahi müsaade etmemektedir. Bu fakir adam durumu Peygamberimize anlatınca efendimiz bu hurma ağacını satın alıp o fakir adama hediye etmeyi isterler. Ancak hurma ağacının sahibi, o ağacın hurmasını çok sevdiğini, dolayısıyla satamayacağını söyler. Bu diyaloga şahit olan bir sahabi hurma ağcının sahibine gelerek kırk hurma ağacı karşılığında bu tek hurma ağacını satın alır ve Peygamberimize hediye eder. Peygamberimiz de o ağacı, söz konusu fakir şahsa hediye eder. İşte rivayete göre sûrenin tamamı bu olay üzerine ve söz konusu sahabi hakkında nazil olmuştur.<sup>49</sup> Ancak İbn Kesîr bu rivayeti ‘garîb’ olarak nitelemiş ve zayıf olduğunu belirtmiş; Suyûtî de aynı kanaati benimsemiştir.<sup>50</sup> Dolayısıyla bu sûrenin tamamının veya ilk ayetlerinin Hz. Ebu Bekir hakkında nazil olduğu yönündeki rivayetler daha sahih ve bu rivayetlere dayanan görüş de daha makbul addedilmiştir. Bu yüzdendir ki anılan infak olayını ilgili ayetlerin nüzul sebebi kabul ederek sûreyi Medenî addedenler bulunsada bu görüş pek ilgi görmemiş,<sup>51</sup> sûrenin Mekke’de ve Hz. Ebû Bekir hakkında nâzil olduğu yönünde hemen hemen bir fikir birliği oluşmuştur.<sup>52</sup>

Sûrenin 8-16. ayetlerinin kimler hakkında nazil olduğu hususunda kaynaklarımızda birbirine yakın izahlar görülmektedir. Nitekim Dahhâk’ın nakline göre İbn Abbas (r.a.) bu ayetlerin Ümeyye b. Halef hakkında nazil olduğunu söylemiş<sup>53</sup> iken Ebu Cehil hakkında nazil olduğu yönünde nakiller de bulunmaktadır.<sup>54</sup>

Sûrenin 17-21. ayetlerinden ibaret son beş ayetine gelince müfessirlerin kâhîr ekseriyeti bu ayetlerde kastedilenin Hz. Ebû Bekir olduğu kanaatindedirler. Hattâ bazı müfessirler bu konuda bir icmânın varlığından bile bahsetmişlerdir.<sup>55</sup> Nitekim Katâde’den gelen bir nakle göre bu âyetler, Hz. Ebû Bekir’in, aralarında Bilâl ve Âmir b. Führeyre’nin de bulunduğu altı veya yedi kişiyi satın alıp azat etmesine bağlı olarak

<sup>49</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed Tayyib, yy., 1419, X, 3439-3440; Beğavî, *Mealimü't-Tenzil*, V, 263; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, s. 455; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 419-420; Süyûtî, *Lübabu'n-Nukûl*, s. 211.

<sup>50</sup> Süyûtî, *Lübabu'n-Nukûl*, s. 211; Ayrıca bkz. Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 365.

<sup>51</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XX, 382.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 90; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî* XV, 365.

<sup>53</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâihü'l-Ğayb*, XXXI, 186; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 84.

<sup>54</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 87; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 368.

<sup>55</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 419-422; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 365.

nazil olmuştur.<sup>56</sup> Atâ ve Dahhâk'ın İbn Abbâs'tan yaptıkları nakle göre ise, Hz. Peygamber'in müşriklerin Bilâl'e işkence etiklerini haber vermesi üzerine Hz. Ebû Bekir Bilal'i efendisi Ümeyye b. Halef'ten satın alarak azat etmiştir. Müşriklerin konuyu "Ebu Bekir, Bilâl'i, olsa olsa daha önceden kendisine yaptığı bir iyilikten dolayı satın alarak azat etmiştir." şeklinde değerlendirmesi üzerine de bu âyetler nazil olmuştur.<sup>57</sup> Bir rivayete göre ise Hz. Ebû Bekir Bilal'i, müşrik olan kölesi Nistâs'la takas yapmıştır.<sup>58</sup> Vahidî'de yer alan rivayette ise Bilâl'in efendisinin Abdullah b. Cüd'ân olduğu ifade edilmektedir.<sup>59</sup>

Fahredden er-Râzî bu ayetlerin kim hakkında indiği hususunda Ehl-i sünnet ile Şia arasında fikir ayrılığı olduğundan bahsetmektedir. Râzî'ye göre her ne kadar ehl-i sünnete mensup müfessirler bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir hakkında indiği ve âyetlerde bahsi geçen 'en takvalı kimse'den kastın Hz. Ebû Bekir olduğu hususunda fikir birliği içinde olsalar da Şia bu noktada farklı düşünmektedir. Zira Şia'ya göre bu ayetler Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Şia bu noktada "*Rükûda iken zekât verenler...*" mealindeki Maide 5/55 ayetiyle istidlalde bulunmuştur. Dolayısıyla "*Çok sakınan, malını temizlenmek için veren...*" cümlesinde Maide 5/55 ayetinde zikri geçen kimseye bir işaret vardır.<sup>60</sup> Razî'ye göre Şia'nın bu görüşü ve bu çerçevede başvurduğu istidlalleri kabul edilebilir değildir. Bir kere "*Sizin Allah katında en şerefliiniz, en çok müttakî olandır*"<sup>61</sup> ayeti burada kastedilenin Hz. Ali değil Hz. Ebû Bekir olduğuna delalet etmektedir. Zira burada geçen, '*en muttaki*' ifadesinden kasıt, 'insanların efdali'dir. Çünkü 'ekrem' 'en faziletli' demektir. Bu da 'en muttaki olan'ın 'efdal olmasını' gerektirir. Bu ümmetin efdali ise Hz. Ebû Bekir'dir. Razî'ye göre bu çerçevede "Hucurat ayeti, 'en kerim' olanın, 'en muttaki' kimse olduğuna delalet etse de bu, 'en muttakî' olanın, 'ekrem' olmasını gerektirmez ki" şeklinde yöneltilecek bir eleştiri de geçersizdir. Çünkü bir insanı, 'en muttaki' diye tavsif edebilmek, bilgiye ve müşahedeye dayanırken onu 'efdal' diye tavsif etmek müşahedeye dayanmaz.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 479-480; Süyûtî, *Lübâbü'n-Nükûl*, s. 212; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 371.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 479-480; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, V, 264; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 88-89; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 371.

<sup>58</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 89.

<sup>59</sup> Vâhidî, *Esbâbün-Nüzûl*, s. 456; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 188.

<sup>60</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 186; Hasan b. Muhammed Nizameddin en-Nisâbü'rî, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut, 1416, VI, 512.

<sup>61</sup> Hucurat 49/13.

Asıl/güzel olan da ‘bilinen’ vasıtasıyla ‘bilinmeyi’ haber vermektir, tavsif etmektir. Bunun tersi (bilinmeyenden hareketle bilineni haber vermek) faydasız bir şeydir. Dolayısıyla “Allah katında en kerimin kim olduğu hususunda adeta bir şüphe meydana gelmiş de, Hucurat ayetinde en kerimin, en müttakî olan olduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla Hucurat ayeti “En muttaki olanınız, Allah katında en kerim olanınızdır” manasına gelmektedir ki bu da ‘en muttaki’ kimsenin, mutlaka Allah katında, insanların ‘efdali’ olması gerektiğini ortaya koyar. Şüphesiz bu ümmetin ‘efdali’ de Hz. Ebû Bekir’dir.

Razî’ye göre “ve-mâ li-ehadin indehû min ni’metin tuczâ/Bu takva sahibinde, hiç kimsenin bir nimeti yoktur ki, (yaptığı o hayırlı ameli) o nimete karşılık yapmış olsun” ayeti de burada kastedilenin Hz. Ali olmadığına delalet etmektedir. Çünkü bu cümle ‘en muttaki’ olarak tavsif edilen kimse üzerinde başkalarının maddî bir destek ve katkısının bulunmadığına işaret etmektedir ki bu, Hz. Ali ile örtüşmez. Çünkü Hz. Ali, Hz. Peygamber’in (s.a.s) yanında yetişmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s), onun giyimiyle kuşamıyla her şeyiyle ilgilenmiş, bütün masraflarını bizzat karşılamıştır. Hz. Ebû Bekir’e gelince onun üzerinde Hz. Peygamber’in (s.a.s) maddî bir desteği mevcut değildir. Tam aksine, Hz. Ebû Bekir (r.a), Hz. Peygamber’e (s.a.s) maddî destekte bulunmuştur. Oysa bu ayette “en muttaki olan kimsenin üzerinde hiç kimsenin onu karşılıklıta bulunmaya zorlayan maddî bir nimeti/desteği bulunmadığı” ifade edilmiştir. Bütün bunlar bu ayetin, Hz. Ali’ye uygun düşen bir ayet olmadığını göstermektedir.<sup>62</sup>

Razînin nakline göre Ebû Bekir el-Bâkılânî “*Kitabu’l-İmâme*” adlı eserinde Hz. Ali’nin manevi makamının mı Hz. Ebû Bekir’in makamının mı daha üstün olduğu yönünde değerlendirmelerde bulunmuştur ki bu değerlendirmelere göre de ‘en takvalı olan’dan kasıt Hz. Ebû Bekir’dir. Bâkılânî’ye göre gerek Hz. Ali’nin gerekse Hz. Ebû Bekir’in yaptıkları her şeyi sırf Allah rızası için yaptıklarından bahseden ayetler vardır. Nitekim “*Biz size ancak Allah’ın rızası için yediriyoruz. Sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür istemiyoruz. Çünkü o abus/çetin gün için biz Rabbimizden korkarız (derler)*” mealindeki İnsan 76/9-10. ayetleri Hz. Ali hakkında nazil olmuş iken, *O (bunu) sırf O çok yüce Rabbinin rızasını aramak için (yapmıştır)*” mealindeki Leyl 92/20. ayeti ise

<sup>62</sup> Fahrettin er-Razî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 187-188.

Hz. Ebû Bekir hakkında nazil olmuştur. Fakat bu ayetler Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir arasında bir farka da işaret etmektedir. Şöyle ki Hz. Ali ile ilgili ayet, onun yaptığı şeyi, hem Allah rızası için, hem de çetin kıyamet gününden korktuğu için yaptığına delalet etmektedir. Hz. Ebû Bekir hakkında inen ayet ise, onun, yaptığı işe, bir mükâfat beklentisini veya ilahi cezadan korkmayı katmaksızın, sırf Allah rızası için giriştiğine delalet etmektedir. Dolayısıyla da Hz. Ebû Bekir'in makamı daha yüce ve daha üstündür. Dolayısıyla 'en takvalı olan'dan kasıt Hz. Ebû Bekir'dir.<sup>63</sup>

Bu ayetler Hz. Ebu Bekir gibi sürekli olarak Rasulullah'ı destekleyen ve malını sırf Allah rızası için harcayan birini methetmek yahut da Ümeyye b. Halef gibi kişilerde temayüz eden müşrik ahlakını tenkit etmek için nazil olmuş olabilir. Ancak bu, ayetlerin başkalarına teşmiline engel değildir. Çünkü usul bilginleri ve müfessirlerin belirttiği üzere bir ayetin özel bir sebebe bağlı olarak inmesi onun lafzının herkesi kuşatmasına engel değildir. (Sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mani değildir.) Bu ayetlerin umum ifade eden lafızlar taşıması bu yönde bir delil olarak değerlendirilebilir. Öte yandan Hz. Ali'nin naklettiği bir rivayet de bu yönde bir başka delil olma vasfını taşımaktadır. Bu rivayete göre Allah Rasûlü bir cenazeye iştirak için evden çıkarlar, yolda giderken otururlar ve etrafındaki sahabilere derler ki *“Nefes alıp veren hiç bir kimseniz yoktur ki, Allah onun cennetteki veya cehennemdeki yerini bilmiş olmasın.”* Bunun üzerine sahabiler *“Ya Resûlallah, şimdi biz, (yaptıklarımıza) güvenmeyelim mi?”* deyince, Allah Rasûlü *“Çalışın; çünkü herkes ne için yaratılmış ise, o ona kolay kılınmıştır”* buyururlar. Akabinde de bu sûrenin 5-11. ayetleri arasındaki yedi ayeti okurlar.<sup>64</sup> Bu rivayet sûrenin tazammun ettiği mana ve hükümlerin genel olduğunu teyit etmektedir.<sup>65</sup> Buna göre burada iki farklı insan tipine ve onların âkıbetlerine dikkat çekilmektedir. Bunlardan ilki doğruluğu, sadakati ve cömertliği şiar edinen insan tipidir; ikincisi ise nifakı ve cimriliği huy edinen insan tipi olmaktadır.

<sup>63</sup> Fahrettin er-Razî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 189.

<sup>64</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasır, yy., 1422, “Tefsir” 92.

<sup>65</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, XXXI, 181; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 422.

#### D. Sûrenin Önceki Sûreyle Münasebeti

Kur'an'ın belli bir ayet ya da pasajını anlamlandırmada, onun öncesindeki ve sonrasındaki (siyak-sibak) ayetlerle irtibatını dikkate almak önemli bir usûl ilkesidir. Zira ulemanın büyük bir kısmı ayetler arasında mutlak sûrette bir münasebet ve irtibatın var olduğunu kabul etmişlerdir. Zerkeşî'nin "Bütün ayetlerde öncelikle göz önünde bulundurulması gereken, ayetin öncesini tamamlar nitelikte mi yoksa müstakil mi olduğunun tespiti; müstakil olması durumunda öncesiyle ilişkisinin hangi yönde gerçekleştiğinin tespiti." <sup>66</sup> şeklindeki ifadeleri, aralarında konu bütünlüğü bulunmayan ayetler arasında dahi bir irtibat ve münasebetin bulunduğu yönünde bir anlayışın mevcudiyetine işaret eder. Gerçi ulemanın ekseriyetinin aksine muhtelif zamanlarda nazil olmuş olan ve aralarında konu birliği bulunmayan ayetler arasında irtibat ve münasebetin olamayacağını düşünen âlimler de vardır. Mesela İzzüddin b. Abdisselâm'a (ö. 660/1262) göre bir ifadede irtibatın varlığından bahsedebilmek için öncelikle onun, başı-sonu birbiriyle bağlantılı ve konu bütünlüğüne sahip bir ifade olması gerekir. Kur'an gibi çeşitli sebepler üzerine vazedilmiş bir kelamın bölümleri arasında irtibat aramak faydasızdır. Çünkü Kur'an, yirmi küsur yılda farklı hükümler hakkında muhtelif sebeplere binaen nazil olmuştur. Ayet ve sûrelerin nüzûlüne medar olan illet ve sebeplerin farklı olması, onlar arasında irtibat kurulmasını imkânsız kılar. <sup>67</sup>

Ayetler ve sûreler arasındaki münasebet, Kur'an metninin, parçaları birbiriyle bağlantılı yapısal bir birlik oluşturduğu temeline dayanır. Müfessirin görevi, hem ayetleri hem de sûreleri birbirine bağlayan ilişki ve münasebetleri açığa çıkarmaktır. Şurası açık ki bu ilişkilerin ortaya çıkarılması müfessirin gücüne ve metnin derinliklerine nüfûz etmedeki keskin zekâsına dayanır. Şüphesiz bu ilişkiler kimi zaman âmm, kimi zaman hâss, kimi zaman da aklî, zihnî yahut hissî veya varsayıma dayalı olur. <sup>68</sup>

Müfessirlerin bu sûrenin öncesindeki sûreyle irtibatı hakkında serdettikleri bazı izah ve açıklamalar şöyledir:

<sup>66</sup> Ebû Abdullah Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1957, I, 37; Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, yy., 1974, III, 370.

<sup>67</sup> Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, 2001, s. 198.

<sup>68</sup> Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, s. 198.

(1) Leyl Sûresi ile öncesindeki Şems Sûresi arasında ilk ayetlerinin ifade ettiği mana itibariyle bir münasebet bulunmaktadır. Şöyle ki Şems Sûresinin evvelinde önce güneşe ve onun oluşturduğu aydınlığa sonra da güneşin kaybolmasıyla birlikte ortaya çıkan geceye yemin edilmiş iken Leyl Sûresinin evvelinde bunun tersi gerçekleşmiş, önce geceye sonra gündüze yemin edilmiştir. Dolayısıyla önceki sûrenin “Güneşe ve kuşluk vaktindeki aydınlığa kasem olsun”<sup>69</sup> ayetiyle başlamasına karşılık Leyl Sûresinin “(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp kapladığı zaman geceye kasem olsun”<sup>70</sup> ayetiyle başlaması arasında bir münasebet tahakkuk etmiştir.

(2) Bu iki sûre arasında her ikisinde de gündüze yemin ediliyor olması itibariyle bir münasebet bulunmaktadır. Şöyle ki Şems sûresinde güneşin zuhurunun kendisinde tahakkuk ettiği vakit olması hasebiyle gündüze yemin edilmişti. Leyl sûresinde ise gündüzün bizzet kendisinin zuhuruna yemin edilmiştir.<sup>71</sup>

(3) Leyl Sûresi ile Şems Sûresi arasında müfessir-müfesser tarzında bir münasebet bulunmaktadır. Şöyle ki Şems Sûresinin dokuz ve onuncu ayetlerinde “nefsini tertemiz yapan kişi muhakkak umduğuna ermiş, onu alabildiğine örten kişi ise elbette ziyana uğramıştır.”<sup>72</sup> buyurulmaktadır. İşte burada zikri geçen kurtuluşu ve ziyanı sağlayan hususların nelerden ibaret olduğu Leyl Sûresinin 5-10. ayetlerinde açıklanmıştır.<sup>73</sup> Bir başka ifadeyle Şems Sûresinde mücmel olarak işaret edilen konular, Leyl Sûresinde beyan edilmektedir.<sup>74</sup>

(4) Şems Sûresinin sonu ile Leyl Sûresinin başı arasında bir münasebet bulunmaktadır. Zira Şems sûresinin son ayetlerinde Allah’ın Semûd kavmini helak ettiğinden, semud kavminin bu helaki hak etmiş olması sebebiyle Allah’ın bu helaki murad ettiği yönünde bir hatırlatmada bulunulmuştur. İşte bu ifadelerin arkasından gelen Leyl Sûresine yemin ile başlanması anılan hatırlatmanın bir yönünü açıklığa kavuşturmayı tazammun etmektedir. Dolayısıyla Şems Sûresinin sonunda bir toplumun hatta bütün âlemin helak ve yok olmasıyla yaratıcıya bir eksikliğin, bir ziyanın

<sup>69</sup> Şems 91/1.

<sup>70</sup> Leyl 92/1.

<sup>71</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, 2001, 9/104.

<sup>72</sup> Şems 91/9-10.

<sup>73</sup> Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 365; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, İstanbul, ts., VIII, 4045.

<sup>74</sup> Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin es-Süyûtî, *Tenâsüku'd-Dürer fî Tenâsübi's-Süver*, Beyrut, 1986, s. 138.

gelmeyeceği, O'nun kudretinde bir duraklama arız olmayacağı ifade edilmiş, bunun bir izahı olarak da Leyl Sûresinin evvelinde Allah'ın geceyi, gündüzü vareden, erkeği ve dişiği yaratan olduğu belirtilmesi üzerinden O'nun kudretine vurgu yapılmıştır.<sup>75</sup>

(5) Bu sûrenin başındaki yeminler, önceki sûredeki yeminlerin bir özeti olmakla beraber, sıralanmaları itibarıyla ayrıca dikkate değerdir. Orada nurdan karanlığa geçerek, yok olma ve soyulup çıkarılma âleminden Allah'ı ve nefsi tanımaya giden yol gösterilmiş ve beden karanlıklarında kalanlara sonunda hüsrân ve zarar ile Semud kıssası anlatılmış idi. Burada ise yokluk karanlıklarından var olup görünme nuruna doğru açılmak, temizlenmek ve gelişmek sûretiyle beka billâh (Allah'ta baki kalma)'a doğru gidilecek ve sonunda rızaya erilecektir. Yani o sûre bir korkutma ile son bulmuştu. Bu, korkutma ile başlayıp müjdeye doğru gidecektir.<sup>76</sup>

### E. Sûrenin Sonraki Sûre İle Münasebeti

Müfessirler Leyl sûresiyle ondan sonra gelen Duhâ sûresi arasında bir ilgi ve münasebetin bulunduğundan bahsetmişler ve bu çerçevede şu yönde açıklamalar yapmışlardır:

(1) Leyl sûresinde mallarını fakir ve zayıf/muhtaç kimselere dağıtan ve takvada zirve olan şahsiyetlerin nail olacakları büyük muvaffakiyetler bildirilmiş, Duhâ sûresinde ise en büyük takvaya sahip olan ve risâletle vasıflanmış bulunan Hz. Peygamberin (sas.) yetimlere, fakirlere güzel muamelede bulunmakla mükellef kılındığından ve onun nail olacağı ilâhî nimetlerden bahsedilmiştir.<sup>77</sup> Bir başka ifadeyle Leyl sûresi, muttakilerin ve müminlerin sonunda razı ve hoşnut olacakları bir cennet hayatı müjdesiyle biterken, Duhâ Sûresi de “Rabbin sana verecek ve sen razı olacaksın”<sup>78</sup> meâlindeki ayetle Hz. Peygamber'e yönelik bir müjdeyle son bulmuştur.

(2) Fahrettin Razî, Duhâ Sûresinin tefsirinde “Hak Teâlâ'nın bir önceki sûrede, geceyi önce, bu sûrede ise sonra zikretmesinin hikmeti nedir?” şeklinde bir soru tevcih etmiş ve bu soruya verdiği cevap üzerinden de bu iki sûre arasındaki münasebet

<sup>75</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 103.

<sup>76</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 103.

<sup>77</sup> Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, VIII, 4045.

<sup>78</sup> Duhâ 93/5.

hakkında şunları söylemiştir: (a) Hem gece hem de gündüz sayesinde, insanların faydasına olan şeyler bir düzene girer. Ama Hak Teâlâ'nın "*Allah karanlıkları ve nuru (ışığı) yarattı*"<sup>79</sup> ayetinden ötürü, gecenin önce oluş fazileti; gündüzün de nur oluş fazileti vardır. Hatta bundan da öteye, gece dünya gibi; gündüz de ahiret gibidir. Binâenaleyh bunlardan herbirinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğü ve fazileti vardır. İşte bundan dolayı Cenâb-ı Hak bazen gündüzü geceye, bazen da geceyi gündüze takdim etmiştir. Bunun bir benzeri de Allah'ın "*Secde et, rükûya git.*"<sup>80</sup> Ayetinde secdeyi rükûdan; "*rükûya varın, secde edin...*"<sup>81</sup> ayetinde ise, rükûyu secdeden önce zikretmesidir. (b) Allah Teâlâ, Hz. Ebû Bekir ile ilgili olan Leyl sûresinde, onun Müslüman olmazdan önce küfür içinde oluşundan dolayı, geceyi gündüzden önce getirmiş; Hz. Muhammed (sas.) ile ilgili olan Duhâ Sûresinde ise, Hz. Peygamber'den (sas.) doğuşundan itibaren hiçbir inkâr ve günah sadır olmadığı için, duhâyı yani gündüzü önce zikretmiştir. (c) Leyl Sûresi, Hz. Ebû Bekir ile ilgilidir. Duhâ Sûresi ise Hz. Muhammed (sas.) ile ilgilidir. Bundan dolayı Allah Teâlâ onlar arasında bir vasıta (bir üçüncü şahıs) bulunmadığının anlaşılması için iki sûreyi peşpeşe zikretmiştir. Binâenaleyh Leyl Sûresindeki gece Hz. Ebû Bekir'i, Duhâ Sûresindeki gündüz ise Hz. Muhammed'i (sas.) temsil etmektedir.<sup>82</sup>

(3) Leyl Sûresi on iki ve on üçüncü ayetlerde "*Doğru yolu göstermek bize aittir. Şüphesiz ahiret de dünya da bizindir*" buyrulmuştur. Duhâ Sûresi dördüncü ayette ise "*Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır*" buyrulmak sûretiyle Allah'ın ahireti dünyaya tercih ettiği bildirilmiştir.<sup>83</sup>

(4) Leyl Sûresinin başında gece ve gündüze yemin edildiği gibi Duhâ Sûresinin ilk ayetlerinde de gündüze ve geceye yemin edilmektedir. Gece ile gündüzün sürekli olarak ard arda geldiği bir gerçektir. Dolayısıyla her iki sûrenin baş tarafında da gece ile gündüze işarette bulunulması ile onların birbirini takip ettiğine işaret edilmekte, bunun üzerinden de ömür sermayesinin akıp gittiğine yönelik bir uyarıda bulunmaktadır. Öte yandan Leyl Sûresinin son ayetlerinde Hz. Peygamber'in mağara arkadaşı olan Hz. Ebû

<sup>79</sup> En'am 6/1.

<sup>80</sup> Âl-i İmran 3/43.

<sup>81</sup> Hac 22/77.

<sup>82</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 190-191.

<sup>83</sup> Süyûtî, *Tenâsüku'd-Dürer*, s. 138.

Bekir'e lütfedilen nimetler, Duha sûresinin son ayetlerinde ise Hz. Peygamber'e bahşedilen lütuflar zikredilmiştir. Duha sûresinin sonunda Hz. Peygambere yönelik "ve Rabbinin nimetini minnet ve şükranla yâd et"<sup>84</sup> hitabı ise her iki sûrenin sonunda işaret edilen bu ilahi lütufları kuşatmaktadır.

## F. Sûrenin Fazileti

Bilindiği üzere bazı rivayetlerde gerek Kur'an'ın tamamı gerekse bazı sûre ve ayetlerin fazileti üzerinde durulmuştur.<sup>85</sup> Bu rivayetlerin bir bölümünün sahih olmadığı yönünde değerlendirmelerde bulunulmuş olmakla birlikte<sup>86</sup> pek çok müfessir bu türden nakillere tefsirlerinde yer vermişlerdir. Zemahşerî gibi bir müfessirin dahi bu kabilden rivayetlere mümkün mertebe temas etme yönünde bir tutum sergilemiş olması, müfessirlerin fezâil-i suver rivayetlerine olan ilgilerinin boyutunu göstermesi bakımından anlamlıdır. Bu çerçevede kaynaklarımızda Leyl sûresinin faziletinden bahseden rivayetlere de rastlanmaktadır. Sözelimi Ubey b. Ka'b'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber (sas.) şöyle buyurmuştur: "Kim Leyl sûresini okursa (gereğini de yaparsa) Allah, razı oluncaya kadar ona nimet verir. Onu zorluktan kurtarır. Kolay olana (cennete) ulaştıracak (amelleri) ona kolaylaştırır."<sup>87</sup> Sa'lebî, Zemahşerî ve Beydâvî gibi âlimlerin tefsirlerinde yer verdiği bu rivayet, bazı âlimler tarafından sahih görülmemiş,<sup>88</sup> hatta mevzu/uydurma olarak değerlendirilmiştir.<sup>89</sup>

Bazı rivayetlerde sûrenin başka yönlerden de mevzubahis edildiği görülmektedir. Nitekim Buharî'nin Câbir'den naklettiği şu rivayet böyledir: "Bir kimse gece karanlığı basmış olduğu hâlde iki sulama devesi ile geldi. Muâz'ın yatsı namazı kıldırmasına tesadüf etti. Hemen devesini bıraktı ve Muâz'ın yanına geldi. Muâz namazda Bakara ya da Nisâ sûresini okumaya başlayınca, o zat ayrıldı gitti. Muâz'ın kendisi hakkında kötü bir söz söylediği haberi bu kimseye ulaştı. Bunun üzerine o Hz.

<sup>84</sup> Duha 93/11.

<sup>85</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 2007, s. 201.

<sup>86</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 203.

<sup>87</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 220; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an Hakaiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, Beyrut, 1407, IV, 765; Nasiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, Beyrut, 1418, V, 318; Ebû Hafs Siracüddin, *el-Lübâb fi Ulumi'l-Kitâb*, XX, 379.

<sup>88</sup> Muhammed b. Muhammed et-Tarablusî, *el-Keşfü'l-İlâhi an Şedidi'd-Daîf ve'l-Mevzu ve'l-Vahi*, nşr. Mahmûd Ahmed Bekkar, Mekke, 1987, II, 727.

<sup>89</sup> Şemsüddin Hatib Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Kahire, 1285, IV, 548.

*Peygamber'e (sas.) geldi ve ona Muâz'ı şikâyet etti. Peygamber (sas.) üç defa: "Yâ Muâz, sen bir fettan mısın? Ya da sen bir/fâtin misin? -" (Sen insanları fitneye mi düşüreceksin) buyurdu ve akabinde de Muâz'a A'lâ, Şems ve Leyl sûrelerini okuyup namaz kıldırması değil miydin? Şu muhakkak ki, senin arkandaki cemaat içinde yaşlı olan, zayıf olan, iş ve ihtiyaç sahibi bulunan kimseler vardır" buyurdu.*<sup>90</sup> Hz. Peygamber'in (sas.) öğle ve ikindi namazlarında Leyl sûresi ve ona muadil sûreleri okuduğuna dair rivayetlerde de olduğu gibi sûre, çeşitli rivayetlere konu olmaktadır.<sup>91</sup> Her ne kadar doğrudan sûrenin faziletini mevzubahis etmiyor olsalar da, Hz. Peygamber'in (sas.) namazlarda Leyl sûresini okumayı tavsiye ettiği yönünde bir bilgiyi içeriyor olmaları, bu rivayetleri, sûrenin faziletine işaret içeren rivayetler olarak kabul etmeyi gerekli kılmaktadır.

## II. LEYL SÛRESİNİN DİL VE ÜSLUB AÇISINDAN TAHLİLİ

### A. Sûrenin İ'rab Açısından Tahlili

Leyl sûresinin dil yönünün tahlili çerçevesinde ilk olarak bu sûreyi oluşturan ayetlerin irab durumları hakkında kısa bir izaha girişmek yerinde olacaktır. Buna göre ilk ayetteki "واليل" lafzının başında yer alan 'vâv', kalem/yemin bildiren bir cer harfidir. Bu durumda "اليل" kelimesi söz konusu harf tarafından mecrur kılınmış olmaktadır.<sup>92</sup> Câr ve mecrûrdan ibaret olan "واليل" lafzı "أقسم" şeklindeki mahzuf bir kalem fiiline müteallıktır.<sup>93</sup> "إِذَا" edatı zaman zarfıdır<sup>94</sup> ve kalem/yemin fiiline müteallıktır.<sup>95</sup> "يغشى" muzari fiili müstetir/gizli olan failiyle birlikte cümle olarak mahallen mecrur olup<sup>96</sup>

---

Buhârî, "Ezan", 63; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Musnedu's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki, Beyrut, ts., "Salat", 178.

<sup>91</sup> Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr*, VIII, 532; Şevkânî, *Fethu'l-Kadir*, V, 550.

<sup>92</sup> Muhyiddin b Ahmed Mustafa Derviş, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Beyânüh*, Dimaşk, 1415, X, 502.

<sup>93</sup> Ahmed Ubeyd De'as-Ahmed Muhammed Humeydan-İsmail Mahmûd el-Kâsım, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dimaşk, 1425, III, 452; Muhyiddin, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

<sup>94</sup> De'as, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452.

<sup>95</sup> Muhyiddin, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

<sup>96</sup> De'as, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

cümlenin mefulü mahzuftur.<sup>97</sup> İkinci ayetin başındaki ‘vâv’ kasem değil atıf ‘vâv’ıdır.<sup>98</sup> Dolayısıyla da bu ayet birinci ayete mâtuf olup aynı iraba sahiptir.<sup>99</sup> “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ” şeklindeki üçüncü ayetteki “خَلَقَ” mazi fiilinin faili müstetirdir. “الذَّكَرَ” kelimesi mefulun bih, “وَالْأُنثَى” kelimesi ise ona matuftur. Bu ayetteki ‘mâ’, masdariyye veya mevsûle olmaya elverişlidir.<sup>100</sup> Masdariyye olarak değerlendirilmesi durumunda ayet “ve halkuhû ez-zekera ve'l-ünsâ” takdirinde olmaktadır. Mevsûle olarak değerlendirmenin mümkün olduğundan bahseden Ferrâ bu durumda ayetin “vellezî haleka'z-zekera ve'l-ünsâ” takdirinde olduğunu belirtmiştir.<sup>101</sup> Buna karşın Ebu Ca'fer en Nehhâs bu ayeti “من” ile okuyan kimsenin olmamasının, ayetteki ‘mâ’yı mevsûle olarak değerlendirmeyi imkânsız kıldığından bahsetmiştir.”<sup>102</sup> İsim cümlesinden ibaret olan “إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى” cümlesi bir bütün olarak kasemin cevabıdır ve i'rabda mahalli bulunmamaktadır.<sup>103</sup>

“فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى” ayetindeki ‘fâ’ harfi, başlangıç bildiren (isti'nâfiye) bir harf olma vasfı taşımaktadır. Dolayısıyla bu ayet ile isim cümlesinden ibaret yeni bir cümleye başlanmış olmaktadır. Bu yeni cümlenin ilk kelimesi olan “من” isim-i mevsûlü cümlenin mübtedası konumundadır, “أَعْطَى وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى” cümlesi “من” isim-i mevsulünün sılası,<sup>104</sup> “فَسَنِّيْسِرُهُ لِلْيَسْرَى” cümlesi ise “من” ile başlayan isim

<sup>97</sup> Ebâ Cafer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, nşr. Abdülmünim Halil İbrahim, Beyrut, 1421, V, 149.

<sup>98</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, V, 149.

<sup>99</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

<sup>100</sup> Nehhas, *İ'râbü'l-Kur'an*, V, 149; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

<sup>101</sup> Mevsûle olarak değerlendirilmesi durumunda “haleka'z-zekera ve'l-ünsâ” ayeti sıra cümlesi olmaktadır. Bkz. De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452.

<sup>102</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, V, 149.

<sup>103</sup> Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, V, 149; De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452.

<sup>104</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 502.

cümlesinin cevabıdır.<sup>105</sup> “واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسيسره للعسرى” ayetleri matuf konumunda olduğu için önceki ayetlerin irab özelliğini yansıtırlar.<sup>106</sup>

“وَمَا يُغْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى” ayetine gelince buradaki ‘vâv’ harfî başlama bildiren bir harftir (isti’nâfiye). ‘Mâ’nın, “mâ-i nâfiye”<sup>107</sup> olduğu ya da mâ-i istifhâmî olup inkâr bildirdiği yönünde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. İlk ihtimale göre bu, cümle-i isti’nâfiyye olacağından, irabta mahalli olmayacaktır.<sup>108</sup> Öte yandan ‘mâ’yı أَيُّغْنِي şeklinde “يُغْنِي” fiilinin meful-ü mutlaka olarak değerlendiren izahlar serdedildiği gibi, ‘mâ’yı mukaddem meful olarak değerlendiren açıklamalar da dillendirilmiştir ki buna göre ayette “اي شيء يغني” şeklinde bir cümle kurgusu bulunmaktadır.<sup>109</sup> “إِذَا تَرَدَّى” cümlesi ise izafet sebebiyle mahallen mecrur bir cümledir.<sup>110</sup>

“إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى” ayetini oluşturan cümle bir başlangıç cümlesidir, dolayısıyla da i’rabda mahalli bulunmamaktadır.<sup>111</sup> Cümleyi oluşturan kelimelerden biri olan “عَلَيْنَا” lafzı, “إِنَّ” edatının mukaddem haberi, başında tekit ‘lâm’ı bulunan “لَلْهُدَى” lafzı ise “إِنَّ” nin muahhar ismidir.<sup>112</sup> Bir sonraki ayetin başındaki “vav” atıf harfî olduğundan bu ayetin irabı önceki âyetin irabı ile aynı özelliktedir.<sup>113</sup> فَانذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّى şeklindeki ondördüncü ayeti oluşturan bu cümle, başlangıç cümlesi hükmündedir, bu yönüyle de

<sup>105</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452.

<sup>106</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 502.

<sup>107</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 502.

<sup>108</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452.

<sup>109</sup> Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 502.

<sup>110</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 502.

<sup>111</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 452.

<sup>112</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 503.

<sup>113</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 503.

la يصلها الا لاشقى "تَلَطَّى" kelimesi "نَارًا" kelimesinin sıfatıdır.<sup>114</sup> i'rabda mahalli yoktur.<sup>114</sup> "تَلَطَّى" kelimesinin sıfatıdır. "نَارًا" kelimesinin ikinci sıfatı konumundadır.<sup>115</sup> Onaltıncı ayeti oluşturan "الذي كذب وتولى" ibaresi "الاشقى" kelimesinin sıfatıdır.<sup>116</sup> "وسيجنبها" "الذي يؤتي ماله يتزكى" kelimesinin üçüncü sıfatı olmaktadır.<sup>117</sup> "نَارًا" kelimesinin üçüncü sıfatı olmaktadır.<sup>117</sup> "الذي يؤتي ماله يتزكى" kelimesinin sıfatından ibarettir. Bu cümle müstakil olarak ele alındığında "يؤتي" fiili, faili müstetir olan muzari bir fiil, "ماله" kelimesi meful, "يؤتي ماله" lafzı "الذي"nin sılası, "يتزكى" ise "يؤتي" fiilinin failinin hâli olmaktadır.<sup>118</sup> "يتزكى" fiilinin "يؤتي" fiilinden bedel olması da mümkündür ki bu durumda o müstetir olan failiyle birlikte "الذي"nin sılasına dahil olacağından irabda mahalli olmayacaktır.<sup>119</sup>

"وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ" ayetinin başındaki 'vav' atıf harfidir, dolayısıyla da bu cümle önceki cümleye ma'tuftur. "مَا", mâ-i nâfiyedir; "لِأَحَدٍ" lafzı câr ve mecrur olarak mukaddem haber, "مِنْ" zâid harf-i cer, "نِعْمَةٍ" muahhar mübtedadır.<sup>120</sup> "تُجْزَىٰ" meçhul fiili, gizli olan nâbü'l-fâili ile birlikte cümle olarak

<sup>114</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 453.

<sup>115</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 503.

<sup>116</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 503.

<sup>117</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 503.

<sup>118</sup> Esîruddin Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, nşr. Sıddîkî Muhammed Cemil, Beyrut, 1420, X, 494; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 764.

<sup>119</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 494; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 764.

<sup>120</sup> De'as, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, X, 504.

“نِعْمَةٌ” kelimesinin sıfatıdır.<sup>121</sup> Devamındaki “ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ” lafzı “نِعْمَةٌ” kelimesinin istisnâ-i munkatıdır.<sup>122</sup> Çünkü “ابْتِغَاءَ” lafzı “نِعْمَةٌ” cinsinden değildir.<sup>123</sup> Buna göre ayetin cümle kurgusu “مَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ نِعْمَةٌ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ” takdirinde olup “Onun nezdinde, Allah’ın rızasını takip etmenin dışında, hiç kimseye ait bir nimet yoktur” anlamına gelir. Ferrâ ayetin cümle yapısında “انفاق” kelimesinin takdir olunabileceğinden bahsetmiştir. Buna göre ayetin cümle kurgusu “مَا يُنْفِقُ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى” takdirinde olup “o, Yüce olan Rabbinin rızasını talep etme niyeti dışında, herhangi bir niyetle infakda bulunmaz” anlamına gelir ki bu durumda “وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا” şeklinde Bakara 2/272 ayetinin sahip olduğu anlam ve delaletle sahip olur.<sup>124</sup> “وَلَسَوْفَ يَرْضَى” şeklindeki sûrenin son ayetine gelince buradaki ‘vav’ kasem vâvı, ‘lâm’ ise kasemin başında gelen tekit ‘lâm’ıdır. İstikbâl bildiren ‘sin’, muzari fiil ve müstetir failden ibaret olan kalan kısım ise kasemin cevabı olmaktadır.<sup>125</sup>

## B. Sûrenin Kıraat Farklılıkları Açısından Durumu

Klasik tefsir anlayışında kıraat farklılıklarına atıfta bulunma ve bu farklılıkların mana üzerinde ne gibi bir etkisinin olduğuna işaret etme şeklinde bir geleneğin var olduğu bilinmektedir. Bunun bir sonucu olarak hemen hemen her müfessir - aralarında ton farkı bulunmakla birlikte- tefsirine çalıştıkları ayet veya sûre ile ilgili kıraat farklılıklarına işaretle bulunmuşlar, kimi durumda işaret etmekle de yetinmeyerek lügavî, fikhî ve kalamî izahlarını temellendirmede kıraat farklılıklarıyla istidlale

<sup>121</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 453.

<sup>122</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 453; Muhyiddin, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, X, 504.

<sup>123</sup> Nisâburî, *Ğarâibü’l-Kur’ân*, VI, 512; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 553.

<sup>124</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 188.

<sup>125</sup> De’as, *İ’râbü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, III, 453.

gitmişlerdir. Pek tabi ki kıraat farklılıklarının tamamı, anlam üzerinde etkiye sahip değildir. Örneğin, imâle-fetih, med gibi telaffuz ve eda ile ilgili kıraat farklılıkları bu özelliktedir. Dolayısıyla da bu türden farklılıkların ayetin anlam ve delaletine bir katkısı bulunmamaktadır. Öte yandan kıraatler kendi içinde kategorik tasniflere tabi tutulmuş ve bu çerçevede bazı kıraatler şâz olarak değerlendirilmiştir. Kıraatte şâzlık farklı dönemlerde farklı anlamlarda alınsa da “şâz kıraat” kavramı ilk zamanlarda “Osman Mushaflarının imlalarının dışına çıkan kıraatler” olarak değerlendirilmiş, sonraki dönemlerde ise kavram “on kıraatin dışında kalan kıraatler” şeklinde bir anlam kazanmıştır.<sup>126</sup>

Bu genel izahın sonra Leyl sûresinin tazammun ettiği kıraatlere baktığımızda bunların büyük bölümünün “الاعلى” örneğinde olduğu gibi ‘yâ’ asıllı kelimelerin imale ve feth vechi ile okunması şeklindeki telaffuz ve eda ile ilgili farklılıklardan ibaret oldukları görülür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi anlam ve delalate hiçbir etkisi bulunmaması sebebiyle bu tür kıraatler bir tefsir değeri taşımamaktadır. Dolayısıyla konumuz açısından ele alınmayacaklardır. Bu sûre ile ilgili kıraat farklılıklarından anlam ve delaletle kısmen etkisi bulunan kıraatlere gelince bunlar da “on kıraatin dışındaki kıraatler” anlamındaki şâz kıraat kategorisinde yer alan kıraatlerden ibarettir. Nitekim tefsirinde kıraat farklılıklarına alabildiğine yer veren Ebû Hayyân’ın bu sûre bağlamında atıf yaptığı kıraatlerin büyük bölümünün şâz kıraatlerden olması da bu tespiti teyit etmektedir. Sözelimi sûrenin ikinci ayetindeki “تَجَلَّى” kelimesini Abdullah b Ubeyd b Umeyr’in iki “ta” ile ve “تَجَلَّى” şeklinde okuması, keza bazılarının bu fiili “تَجَلَّى” şeklinde okuması böyledir.<sup>127</sup> Benzer şekilde sûrenin ondördüncü ayetindeki “تَلَطَّى” kelimesini Ubeyd b. Umeyr, Yahya b. Ya’mer ve Talha b. Musarraf’in “تَلَطَّى” şeklinde çift ‘tâ’ ile okuması böyledir.<sup>128</sup> Zira cumhur tek ‘tâ’ ile okumuşlardır.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> Kıraat farklılıklarının tefsir değeri için bkz. Mehmet Emin Maşalı, “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ankara, 2014, I, 357-378.

<sup>127</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 492; Ebû Hafs Sirâcüddin, *el-Lübâb*, XX, 369.

<sup>128</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 86; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 537.

<sup>129</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 494; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 218.

Onsekizinci ayetteki “يَتَزَكَّى” lafzını bazılarının “يَزَكَّى” şeklinde okumaları da bu türdendir.<sup>130</sup>

Kaynaklarımızda da bu sûre ile ilgili olarak “Osman Mushaflarının imlasının dışında kalan kıraatler” anlamındaki şâz kıraatlerin varlığına dair bilgiler bulunmaktadır. Sözgelimi başta Buhârî ve Müslim gibi hadis külliyatı olmak üzere çok sayıda kaynakta geçmekte olan rivayetlere göre Abdullah b. Mes’ud ve Ebudderdâ sûrenin üçüncü ayetini “وَالذَّكْرُ وَالْأُنثَى” şeklinde “ما خلق” lafzı olmaksızın okumuşlardır.

Bu durumda ‘vâv’ kasem harfi olacağından ayet “erkeğe ve dişiye yemin olsun ki”<sup>131</sup> anlamına gelmektedir. Zira Buhârî’nin A’meş ve İbrahim en-Nehâî kanalıyla aktardığı rivayet şöyledir: “Abdullah’ın arkadaşları Ebu’d-Derdâ’nın yanına geldiler. Ebu’d-Derdâ onlara “içinizden kim Abdullah’ın kıraatine göre okuyor?” diye sordu; onlar da “hepimiz” diye cevap verdiler. Ebu’d-Derdâ, peki hanginizin ezberi daha iyidir? diye sorunca, onlar, Alkame’yi gösterdiler. Ebu’d-Derdâ Alkame’ye dedi ki: Sen Abdullah b. Mes’ud’un “وَالذَّكْرُ وَالْأُنثَى” ayetini nasıl kuduğunu duydun mu? Alkame “وَالذَّكْرُ وَالْأُنثَى” şeklinde okumuştı, dedi. Ebu’d-Derdâ “Şâhid ol ki, ben Rasûlullah’ın bu şekilde okuduğunu işitmiştim. Bunlar ise benim وَمَا خَلَقَ الذَّكْرَ وَالْأُنثَى şeklinde okumamı istiyorlar. Ama Allah’a andolsun ki, onlara tabi olacak değilim” dedi.”<sup>132</sup> Müslim’in rivayetinde bu diyalogun Şam bölgesinde geçtiği ve Ebû’d-Derdâ’nın “bunlar” diye işarette bulunduğu kimselerin Şamlılar olduğu yönünde kayıtlar geçmektedir.<sup>133</sup> İbn Kesîr bu rivayetlerin anılan iki sahabinin kıraatinin bu şekilde olduğuna delalet ettiğini belirtmiş ve bunun, söz konusu rivayetin Hz. Peygamber’den sadır oluşuna delil teşkil ettiğini belirtmiştir.<sup>134</sup> İbn Mes’ud ve Ebu’d-Derdâ’nın kıraatine göre ayette erkek ve dişiye yemin edilmiştir. Cumhurun kıraatine göre ise yemin erkek ve dişinin yaratıcısına veya onların yaratılışına yapılmış olmaktadır.

<sup>130</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru’l-Muhît*, X, 494.

<sup>131</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 465.

<sup>132</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 92.

<sup>133</sup> Müslim, “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 824.

<sup>134</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 416.

Zemahşerî, İbn Mes'ud'un kıraatinin de “وَالَّذِي خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklinde olduğundan bahsetmiş iken<sup>135</sup> Fahrettin er-Razî, Kisâî'nin bu ayeti وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى şeklinde “الذکر” ve “الانثى” kelimelerini mecrur okuduğu yönünde bir bilgiye yer vermiştir. Fahrettin er-Râzî'ye göre bu kıraatin izahı şöyle olabilir: “Ve-mâ haleka” lafzı “ve-mahlukillah” takdirinde olup “Allah'ın yarattığına yemin olsun anlamındadır. Bu durumda “ez-zeker” ve “el-unsâ” kelimeleri, “mahlûkillah”dan bedel kılınmış olur... Allah dışında bir başka yaratıcı olmadığı bilindiğinden burada bir lafzatullahın takdir edilmesi de caizdir.”<sup>136</sup>

Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî ve ondan iktibasla Kurtubî ise Asım ve Hamza kıraatlerinin İbn Mes'ud'a dayanıyor olmasından hareketle, İbn Mes'ud'un kıraatinin de cumhurun kıraati ile aynı olduğu sonucuna varmışlardır. Ayrıca bu iki âlime göre söz konusu rivayetler ahad haber konumundadır, dolayısıyla cumhurun nakli karşısında onların esas alınması sağlıklı bir yaklaşım değildir.<sup>137</sup>

Bu iki âlimin aksine meseleyi İbn Mes'ud ve Ebû'd-Derdâ'nın anılan ayetle ilgili okuyuşlarının cumhurun okuyuşundan farklı olduğuna işaret eden bu rivayetleri de dikkate alarak izah etmeye çalışan âlimler ise konuyu yedi harf ruhsatı ve nüzulün tekrarı olgusu bağlamında izaha çalışmışlardır. Onlara göre yedi harf ruhsatı kapsamında ayet önce “والذکر والانثى” şeklinde inmiş, bilahare ise “وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى” şeklindeki sûreti ile ikinci kez nazil olmuştur. Dolayısıyla İbn Mes'ud ve Ebû'd-Derdâ'nın kıraatleri ayetin ilk nüzul halini, diğer kıraatler ise ikinci nüzul halini yansıtmaktadır.<sup>138</sup>

### C. Sûredeki Edebi Sanatlar

<sup>135</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 471.

<sup>136</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182.

<sup>137</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 81-82.

<sup>138</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 377. (Meseleyi yedi harf ruhsatı ile irtibatlı olarak ele alması yönüyle bu izah kayda değer gözükmektedir. Zira yedi harf ruhsatına bağlı olarak farklı okuyuşlar husule gelmiş, ancak mushafların istinsahında yedi harf ruhsatından mütevellit okuyuşların bir kısmı terk edilmiştir. Anlaşılan o ki anılan iki sahâbi yedi harf ruhsatına bağlı olarak ayeti farklı şekilde okumuşlardır. Ancak mushafın istinsahında farklı bir okuyuş esas alınınca onların bu okuyuşu Osman Mushaflarına ters düşmüş, bu yüzden de terk edilmiştir.)

Sûre edebi yönden incelemeye tabi tutulduğunda pek çok edebi ifadenin varlığı göze çarpmaktadır. Vehbe Zühaylî bunları maddeler halinde şöyle sıralamıştır:<sup>139</sup> (1) “العسرى” ve “اليسرى”, “الاتقى” ve “الاشقى”, “الانثى” ve “الذكر”, “النهار” ve “اليل”, “فاما من اعطى واتقى” (2) “صدق” ve “كذب” kelimeleri arasında tıbâk sanatı bulunmaktadır. (3) “فاما من واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيصره وصدق بالحسنى فسنيصره لليسىرى” ifadesi ile “فاما من واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيصره وصدق بالحسنى فسنيصره لليسىرى” ifadesi arasında edebi sanatlardan biri olan mukâbele sanatı vardır. (4) “فاما من واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيصره وصدق بالحسنى فسنيصره لليسىرى” ayetinde mefuller zikredilmemiş böylece muhataplar düşünmeye sevk edilmiştir.<sup>140</sup> (4) “لا يصلحها الا الاشقى” ve “وسيجنبها الاتقى” lafızlarının sonları arasında üst düzey bir ses uyumu bulunmaktadır.

### III. LEYL SÛRESİNİN TEFSİRİ

Sûrenin tefsirini yapmaya çalışacağımız bu başlık altında sûreyi ayet ayet değil de ayet grupları halinde tefsire tabi tutmaya gayret edeceğiz. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى إِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتَّى “(Karanlığı ile etrafı) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiye yaratana yemin ederim ki işleriniz başka başkadır”<sup>141</sup> mealindeki ilk dört ayet öbeği yemin ile başlamaktadır. Suyûtî’nin tespitine göre on yedi sûre yeminle başlamaktadır. Sûre evvellerinin dışında da Kur’an’da pek çok şeye yemin edilmiştir. Zira Allah Teâlâ’nın zatına olduğu gibi Kur’an’a, peygamberlere, peygamberlerin yaşadıkları topraklara, meleklerle, kıyâmet

<sup>139</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *Tefsirü'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şeria ve'l-Minhâc*, Dimâşk, 1418, XXX, 268. Ayrıca bkz. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, yy., 1997, III, 543.

<sup>140</sup> Zühaylî, *Tefsirü'l-Münîr*, XXX, 273.

<sup>141</sup> Leyl 92/1-4.

gününe, kâinatta bulunan güneş, ay gibi önemli varlıklara yemin edilmektedir.<sup>142</sup> Bütün bunlar yeminin Kur'an üslubunda önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Bu özellik de Kur'an'a Arap dilinden geçmiştir. Böylece Arap Dili'nin ifade ve üslup özellikleri arasında yer alan yemin, Arap dilini esas alan bir hitap olması hasebiyle Kur'an'da özellikle de Mekkî sûrelerde kendine yer bulmuştur. Kur'an'da varit olan yeminler, yemin edilen şeyin kıymetini yüceltmek, önemine dikkat çekmek bu varlıkların değerini, onları yaratan gücün büyüklüğünü göstermek, hitabı güçlü kılmak, muhatabın dikkatini çekmek gibi amaçlara matuftur.<sup>143</sup>

Âlimler ve müfessirler Leyl sûresine yeminle başlanmasının ifade ettiği anlam ve hikmetin tespitine çalışmışlardır. Zerkeşî'ye göre Kalem, Leyl, Fecr, Duha, Asr gibi Mekkî sûrelerin çoğunda olduğu gibi bu sûreye de yeminle başlanmış, böylece sûrede önemli hususlara dikkat çekileceğine işaret edilmiştir.<sup>144</sup> Sabûnî'ye göre ise Leyl sûresinde gece ve gündüze yemin edilmesi, gece ve gündüzün birbirini izlemesinin kullara yönelik sayılamayacak kadar menfaati tazammun ettiğine işaret etme amacı taşımaktadır.<sup>145</sup> İbn Aşûr'a göre ise yeminle burada Allah'ın bu kâinattaki nizamının hikmet yönüne ve O'nun kudredinin eşsizliğine istidlalde bulunma noktasında gece ile gündüzü aracı kılmaya bir tembih söz konusudur.<sup>146</sup> Mehmet Vehbi Efendi'ye göre ise sûrede önce karanlığın her yeri kaplayıp bürümesine, akabinde gündüzün gelip ortalığı aydınlatmasına, sonunda da erkek ve dişinin yaratılışına yemin ediliyor olması şöyle bir hikmete mebnidir: "Cenâb-ı Hak, geceye yemini karanlığı âlemi setrettiği zamana; gündüze yemini ise, ziyası kemaliyle zuhur edip âlemi ihata ettiği zamana tahsis buyurmuştur. Çünkü herşeyin kemali mu'teber olduğundan gecenin kemali karanlığında, gündüzün kemali aydınlığında olduğu cihetle bunlara yemin kemallerinin zuhur ettiği vakitlere tahsis olunmuştur."<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, IV, 54.

<sup>143</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, V, 572.

<sup>144</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 179.

<sup>145</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, III, 541.

<sup>146</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 376.

<sup>147</sup> Mehmet Vehbi, *Hülâsat'ül-Beyân fi Tefsîr'il-Kur'an*, İstanbul, 1966, XV, 6468.

Gece anlamına gelen “ليل” kelimesi ile “sarıyor”, “kaplıyor”, “örtüyor”, “yayıyor”, “üstüne çöküyor” gibi manalara gelen “يغشى” fiilinden ibaret olan birinci ayette “يغشى” fiilinin mefulünün, yani gecenin neyi bürüyüp örttüğünün zikredilmemesi sebebiyle müfessirler bu mefulün tayinine çalışmışlar ve bu çerçevede farklı izahlarda bulunmuşlardır. Nitekim Taberî’ye göre bu meful, ya önceki sûrede geçen “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا” “onu örttüğünde geceye”<sup>148</sup> ayetinden ötürü, güneştir yahut da “وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰهَا” “gece gündüzü örter”<sup>149</sup> ayetinden dolayı, gündüzdür.<sup>150</sup> Çok sayıda müfessire göre ise buradaki meful, gecenin, karanlığı ile örttüğü herşeydir. Nitekim “وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ” “Karanlığı çöküp bastığı zaman gecenin şerrinden” mealindeki Felak 113/3 ayeti de bu izahı desteklemektedir.<sup>151</sup> Meful takdirinde bir tahsise gitmeyip tamimci bir yaklaşım sergilemenin gereğine işaret eden ve bütün mahlûkatın,<sup>152</sup> yeryüzünün tamamının,<sup>153</sup> semavat, arz ve içindekilerin hepsinin meful olmaya elverişli olduğunu söyleyenler de olmuştur.<sup>154</sup>

“Gündüz” anlamına gelen “النَّهَارَ” kelimesi ile “aşikâr oluyor”, “açık hale geliyor”, “beliriyor”, “ortaya çıkıyor”, “görünüyor” gibi anlamlara gelen “تَجَلَّى” kelimesinden oluşan<sup>155</sup> ikinci ayete klasik müfessirler daha ziyade şu anlamları yüklemişlerdir: (1) Gecenin karanlığının son bulmasıyla ortaya çıkan gündüze yemin

<sup>148</sup> Şems 91/4.

<sup>149</sup> A`raf 7/54.

<sup>150</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyân*, XXIV, 465.

<sup>151</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 492; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 181; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 80; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, V, 317; Muhammed b. Muhammed Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlä Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, ts., IX, 166.

<sup>152</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417.

<sup>153</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 80.

<sup>154</sup> Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrezzak el Mehdi, Beyrut, 1422, IV, 453.

<sup>155</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 151; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 525.

olsun ki! (2) Güneşin doğması ile ortaya çıkan ve belirgin hâle gelen gündüze yemin olsun ki!<sup>156</sup> (3) Netleştiği, görüldüğü ve gece karanlığından aydınlığı açık seçik bir şekilde farkedildiğinde gündüze yemin olsun ki!<sup>157</sup> (4) Işığı ve aydınlığı ile belirlediği zaman gündüze yemin olsun ki!<sup>158</sup> Müfessirlerin bir kısmı ise ayeti îcaz ve hikmet merkezli bir yaklaşımla ele almışlar ve gece ile gündüzün birlikte anılmasının ve onlar üzerine yemin edilmesinin ifade ettiği derin anlamlara işaret etmişlerdir. Klasik müfessirler içerisinde Fahrettin er-Râzî'nin açıklamaları arasında bu kapsamda değerlendirilebilecek izahlara rastlanmaktadır. Zira Râzî özetle şöyle demektedir: Allah Teâlâ öncelikle geceye yemin etmiştir. Çünkü gece olduğunda her canlı evine, barkına sığınır, mahlûkatın hareketleri durur, bedenlerinin istirahati ve ruhlarının gıdası olan uyku herkesi bürür. Allah Teâlâ ikinci sırada ise gündüze yemin etmiştir. Çünkü gündüz aydınlığı ile dünyayı saran karanlığı ortadan kaldırır, böylece hayat hareketine başlar, insanlar geçimlerini temin etmek için gayrete girişirler, kuşlar ve haşerat yuvalarından çıkar. Dolayısıyla gece devamlılık arz etmiş olsa geçimi sağlamak güçleşir, hep gündüz olsa bu sefer de bedenler istirahatini yapamaz. Allah Teâlâ çok sayıda ayette içerdikleri söz konusu menfaatler sebebiyle gece ile gündüzü ardarda getirdiğini beyan buyurmuştur. Nitekim “وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه” “Gece ile gündüzü ardarda kılan O'dur”<sup>159</sup> “وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر” “Gece ile gündüzü, güneş ile ayı sizin emrinize veren O'dur”<sup>160</sup> ayetlerinde bu hususa işaret edilmektedir.<sup>161</sup>

Bu izah tarzı yakın dönemde kaleme alınan bazı tefsirlerde de kendini göstermektedir. Sözgelimi Seyyid Kutub gece ve gündüzün, yer kürenin kendi yörüngesi etrafında dönmesi ile ortaya çıktığını ve bu yönüyle de karşılıklı iki mucize olduklarını belirtmiş; Allah Teâlâ'nın bu ayetlerde bu iki mucizeyi muhatapların

<sup>156</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 453; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 181; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 80; Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 317; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, IX, 166.

<sup>157</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XX, 80.

<sup>158</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417; Süyûtî'ye göre her iki ayette geçen “الذی” edatları sadece zarflık bildirir, şart ifade etmez. Âmilleri ise mukadder bir yemin fülidir. Bkz. Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin es-Süyûtî-Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafî Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Kahire, ts., s. 810.

<sup>159</sup> Furkan, 25/62.

<sup>160</sup> Nahl, 16/12.

<sup>161</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 31/181; Ayrıca Bkz. Ebû Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Lübâb fî Ulumi'l-Kitâb*, XX, 368; Ahmed Mustafa el-Marâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, Mısır, 1946, XXX, 174; Mehmet Vehbi, *Hülâsat'ül-Beyân*, XV, 6468-6469; Sâbü'nî, *Safvetü't-Tefâsîr*, III, 541.

gözünde canlandırmayı murat ettiğinden bahsetmiştir.<sup>162</sup> Ona göre üzerlerinde inceden inceye düşünüldüğünde gece ile gündüzün bu düzenlilikte, bu ahenk ve hassasiyette birbirini takip etmesinde -tıpkı basit bir çarkın döndürülmesinde olduğu gibi- bir gücün varlığı, kâinatta sürekli bir değişimin ve bir durumdan diğerine geçişin olduğu, kâinatın asla aynı durumda, değişmez olarak kalmadığı, kainâtı bu biçimde idare eden gücün insanlığın hayatını da idare ettiği, insanları boşuna yaratmadığı ve başıboş bırakmadığı hususlarına yönelik ince göndermeler bulunmaktadır.<sup>163</sup>

“Erkek ve dişi yaratana yemin olsun ki!” anlamına gelen **وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى** şeklindeki üçüncü ayete gelince; aralarında Zemahşerî ve Fahrettin er-Râzî'nin de bulunduğu çok sayıda müfessire göre burada erkek ve kadına yapılan yemin, aynı sudan yani meniden hem erkeğin hem de dişinin yaratılmış olmasının Allah'ın kudretinin yüceliğine delalet ettiğine yönelik bir işaret içermektedir.<sup>164</sup> Ayette geçen ‘ما’ nın ism-i mevsul olarak alınacağını ve bu durumda ayete “beyaniyye min”i takdir edileceğini düşünen müfessirlere göre ise ayet “Allah'ın erkek ve dişi türünden yaratmış olduğu herşeye (yemin olsun) ki” anlamına gelmektedir.<sup>165</sup> Ayetteki ‘ما’yı mastariyye olarak değerlendiren müfessiler ayete “Allah'ın, erkeği ve dişi yaratmasına yemin olsun ki!” şeklinde bir anlam takdirinde bulunmuşlardır.<sup>166</sup>

Müfessirler arasında “الذكر” ve “الانثى” kelimelerinin hâs mı âmm mı olduğu hususunda da farklı değerlendirmeler de söz konusu olmuştur. Bazıları kastedilenin Adem ile Havva olduğunu söylemişlerken, bazıları bunların âmm ifade olduklarını, dolayısıyla da bütün erkek ve dişilerin kastedildiğini belirtmişlerdir. İlk izaha göre anılan kelimelerin başındaki lâm-ı tarifler ‘ahd’ ifade etmekte iken, ikinci yoruma göre ‘cins’ ifade etmekte ve istiğrak anlamını içermektedir.<sup>167</sup> İbn Aşûr’a göre her ne kadar

<sup>162</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, Beyrut, Kahire 1412, VI, 3921.

<sup>163</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, VI, 3921.

<sup>164</sup> Fahrettin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182.

<sup>165</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 81; Ebû Hafs Sirâciüddîn, *el-Lübâb fî Ulumi'l-Kitâb*, XX, 368.

<sup>166</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 465; Fahrettin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 81.

<sup>167</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhîr*, X, 492; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahim, Beyrut, ts., VI, 287; Beğavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, V, 262; Zemahşerî, *el-*

bütün canlı türleri erkekler ve dişiler şeklinde sınıflanmış olsa da burada özel olarak insanın erkek ve dişi şeklindeki oluşumu kastedilmektedir, bu yönüyle de “Ey insanlar sizleri bir erkek ve dişiden yarattık” ayetine benzer bir içeriğe sahiptir.<sup>168</sup>

Müfessirler bu ayette erkek ve dişinin yaratılışına yemin edilmesindeki hikmeti tespitiye yönelik izah ve açıklamalarda da bulunmuşlardır. Meselenin bu yönüne işaret eden Merâğî’ye göre gerek menşe’leri gerekse yetiştikleri mekânları aynı olan erkek ve dişiye, Allah’ın taktiri ve tercihi olarak dişilik veya erkeklik bahşedilmiş, bu iki cins arasında oluşturulan şehvet duygusu ile de neslin devamı sağlanmıştır.<sup>169</sup> “Kur’an Yolu” müelliflerine göre de aynı maddeden yaratılmış olan erkek ve dişi arasındaki cinsiyet farkının şursuz tabiat tarafından bir tesadüf eseri olarak meydana getirilmesi ihtimal dışıdır.<sup>170</sup> Sâbûnî’nin bu yöndeki açıklamaları da özetle şöyledir: “Akıldan, fikirden, iradeden, bilgiden mahrum iki damla suyun erkek ve kadın olması gerçekten akıllara durgunluk veren bir durumdur. Ana rahmine atılan bir damla sudan erkek ya da dişi olarak bir insan meydana geliyor. Allah bu bir damla suya “erkek ol” veya “kadın ol” diyor ve sonunda Rabbimizin fermanı ile birisi erkek, diğeri de kadın oluyor. Ne yaptığını, ne yapacağını bilen Rabbimiz bu dengeyi çok güzel kuruyor. Eğer yeryüzünde sadece erkek veya sadece kadın olsaydı o zaman insan türünün kökü kesilirdi. İşte aynı unsurlardan bazan erkek bazan dişi çocuk yaratmak, bu nizamı koyanın, yaptığını bilen ve sağlam yapan biri olduğuna delildir.”<sup>171</sup>

Müfessirlerin de belirttiği üzere önceki iki ayette varit olan yeminin cevabı ان سعي şeklinde üçüncü ayettir.<sup>172</sup> Bilindiği üzere “سعي” kelimesi “hızlı yürümek” anlamına gelir ve bu yönüyle koşmanın bir alt derecesini ifade eder. Bu kelime ister hayır, ister şer olsun bir konuda gayret sarfetmek için de kullanılır.<sup>173</sup> İbn

---

*Keşşaf*, IV, 761; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, IV, 453; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 182; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 82; Beydâvî, *Envâru’t-Tenzîl*, V, 317; Süyûtî, *Tefsîru’l-Celâleyn*, s. 810; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, IX, 166; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, Beyrut, ts., X, 448.

<sup>168</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 379.

<sup>169</sup> Marâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, XXX, 174.

<sup>170</sup> Komisyon, *Kur’an Yolu*, V, 572.

<sup>171</sup> Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsîr*, III, 5431.

<sup>172</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 182; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 82; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, IX, 166; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 550.

<sup>173</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 611( s-a-y).

Abbas<sup>174</sup> ve İkrime<sup>175</sup> başta olmak üzere müfessirlere göre buradaki “sa’y”den kasıt “amel”dir.<sup>176</sup> Nitekim İbn Abbas ayeti “Sizin amelleriniz türlü türüdür, bir amel vardır ki o cennete yöneliktir; bir amel vardır ki o da cehenneme yöneliktir” şeklinde izahta bulunmuştur.<sup>177</sup> Zeccâc ise bu ifadeyi “Müminin yapıp ettiği ile kâfirin yapıp ettiği birbirinden farklıdır, ikisi arasında alabildiğine bir uzaklık sözkonusudur” şeklinde izah etmiştir.<sup>178</sup> Hz. Peygamber’in (sas.) “*Sabah olunca insanlar iki türlü olarak yola koyulurlar. Kimi kendi nefsinin satın alır ve onu azad eder, kimi nefsinin satar ve onu helak eder.*”<sup>179</sup> şeklindeki beyanı da bu yorumu teyit etmektedir.<sup>180</sup> Yani bir zümrenin çalışması, Allah’ın rızâsına uygun olup kendileri için selâmet ve saadete vesîle teşkil eder. Diğer bir zümrenin çalışması ise isyankârca olup kendilerinin mesuliyetlerine, uhrevî felâketlerine sebep olur.<sup>181</sup>

“*شتى/şettâ*” kelimesine gelince, bu “*مريض/merîd*”, “*مرضی/merdâ*” örneğinde olduğu gibi “*شتیت/şetit*” kelimesinin çoğuludur. “Şetit” ise “ayrılmış”, “dağılmış”, “saçılmış”, “darmadağın” ve “perişan” gibi manalara gelmektedir. Çoğulu olan *şettâ* “değişik”, “çeşit çeşit”, “türlü türlü” anlamlarını ifade etmektedir.<sup>182</sup> Bu yüzdendir ki Arap Dili’nde aralarında farklılık ve mesafe bulunan muhtelif şeylere “şettâ” denmektedir. Çünkü mastar kipinde olan “şetât”, “birbirinden uzaklaşma ve ayrılma” manasındadır. Nitekim kelimenin ifade ettiği bu anlamı hareket noktası kılan Fahrettin er-Razî ayette “Şüphesiz sizin amellerinizin bir kısmı, değer kısmından uzak ve farklıdır” şeklinde bir mananın murat edildiğini belirtmiş; amellerin bir kısmının dalaleti, bir kısmının hidayeti, bir kısmının cenneti, bir kısmının cehennemi icâb

<sup>174</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453.

<sup>175</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, X, 3440.

<sup>176</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 82; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 550.

<sup>177</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, 4/453.

<sup>178</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî ez-Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân ve l’râbüh*, Beyrut, 1408, V, 335.

<sup>179</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaut vd., yy., 1421, XXXVII, 542; Ebü’l-Hasan Alaaddin Ali b. Balaban b. Abdullah, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Beyrut, 1408, III, 124; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, X, 217; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut, 1424, I, 169.

<sup>180</sup> Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, X, 217; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, V, 262; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 82; Zühaylî, *Tefsîru’l-Münîr*, XXX, 271.

<sup>181</sup> Bilmen, *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, VIII, 4049.

<sup>182</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 445; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, II, 49; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu’l-Muhît*, s. 154; Ebü’l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidî, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs*, nşr. Heyet, yy., ts., IV, 573-574.

ettirmesini buna sebep göstermiştir.<sup>183</sup> Fahrettin er-Razî “*Cehennemlikler ile cennetlikler bir olmaz*” (Haşr, 59/20); “*Mü’min olan, fasık olan gibi midir? Hayır, bunlar bir olmazlar*” (Secde, 32/18); “*Günah işleyenler, Bizim kendilerini, iman edip, salih ameller İşleyenler gibi sayacağımızı mı sanırlar, dirileri ve ölüleri bir mi? Hükmedegeldikleri bu şey ne fena!*” (Câsiye, 45/21) ve “*Gölge ile sıcaklık bir olur mu?*” (Fatır, 35/21); “*De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir.*” (İsra, 17/84) mealindeki ayetlerin de yakın manalar taşıdıklarını ve benzeri delaletlere sahip olduklarını ifade etmiştir.<sup>184</sup> Taberî ve Kurtubî ise amellerin farklı oluşunun tevlid edeceği sonucu öne çıkararak bir mana takdirine gitmişler ve şöyle demişlerdir: Kiminiz mümindir, iyidir; kiminiz kâfir ve günahkârdır, kiminiz itaatkâr, kiminiz isyankârdır.<sup>185</sup> Ayete “amellerinizin cezası değişiktir” şeklinde yapılan mana takdirleri de bu kapsamda değerlendirilebilir. Zira bir grup müfessir ayete “Kiminiz cennetle sevap sahibi, kiminiz de ateşle ikab sahibi olmuştur.”<sup>186</sup> Anlamını vermiş; ayette amellerin değil amellerin göreceği karşılıkların farklı olacağına vurgu yapıldığı, bunun sonucunda da birilerinin cennet ile mükâfatlandırılmasına karşın birilerinin cehennem ateşi ile cezalandırılacağına ifade edildiğini söylemişlerdir.<sup>187</sup>

Burada “şettâ” kelimesinin tahsise tabi tutulmamış olması ve amellerin farklılığının hangi cihetten olduğunun sarahaten beyan buyrulmaması, kelimeye farklı cihetlerden anlam tayinlerinde bulunulmasına yol açmıştır. Nitekim bazı müfessirler şettâ kelimesinin “huy ve ahlâk itibarıyla farklı olmayı” ifade ettiğinden bahsetmişler, buna bağlı olarak da şöyle bir anlam takdir etmişlerdir: “Kiminiz merhametli, kiminiz katı, kiminiz tahammülkâr, kiminiz hiddetli, kiminiz cömert, kiminiz cimri, dahası bu gibi farklı huylara sahip”<sup>188</sup>

Ayet siyak ve sibakı ile birlikte değerlendirildiğinde gece ile gündüz, erkek ile dişi arasında farklar bulunduğu gibi insanların davranışları arasında da farklar bulunduğuna işaret edilmiş ve kulların yapıp ettiklerinin birbirinden farklı hatta kimi

<sup>183</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182.

<sup>184</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182.

<sup>185</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 467; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 82.

<sup>186</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 82; Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Lübâb*, XX, 371.

<sup>187</sup> Merâğî, *Tefsiru'l-Merâğî*, XXX, 175.

<sup>188</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 82; Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Lübâb*, XX, 371.

zaman çelişik olduğu, kiminin amellerinin hayır yönünde kiminin amellerinin ise şer yönünde olduğuna işaret edilmiştir.<sup>189</sup> İnsanlar arasındaki bu farklılığa dikkat çekilmesinin sebebi, amellerin farklı olması gibi, bu amellere bağlı olarak görülecek karşılıkların da farklı olacağına açık bir biçimde belirtilmesi, iki durum arasının kesin bir biçimde ayrılması üzerinden insanoğlunun uyarılmasıdır.

Sûrenin ilk dört ayetinin ifade ettiği anlam ve delaletle ilgili olarak şu ana kadar serdedilen izahları özetleyecek olursak şunları söyleyebiliriz: Gece-gündüz, erkek-dişi gibi birbirine zıt olan varlıklar arasında nasıl ki gözle görülür belirgin bir fark varsa, insani eylemler ve davranışlar da birbirinden farklıdır, hatta kimi zaman birbirine taban tabana zıttırlar. Ameller arasında görülen bu zıtlık, insanların ahlak ve karakterlerinin farklılığından kaynaklanmaktadır. Ameller birbirinden farklı oldukları gibi, bu ameller üzerine terettüp edecek olan dünyevi-uhrevî sonuçlar, mükâfat ve cezalar da birbirinden farklı olacaktır. Dolayısıyla amellerin farklılığını doğuran şeyler kişilerin tercihlerinin farklılığı, ameller neticesinde elde edilecek sonuçların farklılığını sağlayan şey de hangi amelin tercih edildiği ile ilgilidir.

Sûrenin beşinci ayetinden onuncu ayetine kadarki ikinci ayet grubu **فَأَمَّا مَنْ** **أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنُيَسِّرُهُ** **لِلْعُسْرَىٰ** ayetlerinin meali ise şöyledir: “Artık kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse, biz de onu en kolay hazırlarız (onda başarılı kılırız). Kim cimrilik eder, kendini müstağni sayar, en güzeli de yalanlarsa, biz de onu en zora hazırlarız.”

İlk ayetin birinci kelimesi olan “اعطى” fiili “vermek”, “sunmak”, “arz etmek”, “lütfetmek”, “ihsan etmek”, “malı karşılıksız vermek” gibi manalara gelir.<sup>190</sup> Ayette “اعطى” fiilinin mefulünden yani neyin verileceğinden bahsedilmediği için müfessirler bu konuda çeşitli görüşler dile getirmişlerdir. Bu kapsamda Kurtubî’ye göre burada Hz.

<sup>189</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, VIII, 417.

<sup>190</sup> Zühaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, XXX, 271.

Ebû Bekir'in de yaptığı gibi, ister farz (zekât),<sup>191</sup> ister nafîle (sadaka) türünden olsun, köle azad etmek, esirlerin fidyesine destek sağlamak, müslümanları düşmanlarına karşı takviye etmek, darda kalanlara yardım etmek, gibi bütün hayırlı hususlarda yapılan infak kastedilmiştir.<sup>192</sup> İfade şeklinin mutlak olması ve herhangi bir mefulle kayıtlanmamış oluşu yönüyle bu ayet “*Kendisine rızık olarak verdiklerinizden infak eder*” mealindeki Bakara 2/3 ayetine benzemektedir. Bu yönüyle de burada da ister farz, ister nafîle olsun, Allah yolunda verilen herşeyin kastedilmiş olması mümkün ve muhtemeldir. Hatta bazı müfessirler ayetin maddî yardımda bulunmakla ilgili bir emir vermenin de ötesinde Allah yoluna bezledilen her şeyi kapsadığını söylemişlerdir. Bu müfessirlerden biri olan Fahrettin er-Râzî, âyetteki “i'tâ/verme” ifadesinin Allah yolunda mal ve can ile ilgili hakları vermeyi içine aldığını belirtmiştir.<sup>193</sup> Müfessirlerin bu yöndeki izahlarını değerlendiren Mehmed Vehbi de “اعطى” ifadesinden muradın, fîsebilillâh fukaraya, cihada ve envâ-ı hayrata malını, malının hukukunu ve bedenini taâta sarfla da bedeninin hukukunu vermek” olduğundan bahsetmiş,<sup>194</sup> bu izahıyla bütün görüşleri adeta özetlemiştir.

“اتقى” fiiline gelince bu “ihtiyatlı olmak”, “tedbirli olmak”, “bir şeyden veya tehlikeden sakınmak”, “korumak”, “korunmak”, “kendini korumak”, “bir şeyi bir şeye karşı korumak”, “himaye etmek”, “müttaki olmak”, “korkmak”, “çekinmek” “Allah’tan korkmak”, “saygı göstermek”, “insafılı olmak”, “hakkı savunmak”, “muhafaza etmek”, “dindar olmak”, “itaat etmek”, gibi anlamlara gelmektedir.<sup>195</sup> Din ıstlahında ise, “iman edip ilahi emir ve yasaklara uyararak, Allah’a karşı gelmekten sakınmak, dünya veya âhirette insana zarar verecek, ilâhî azaba sebep olabilecek inanç, söz, fiil ve davranışlardan ve her türlü günahattan sakınmak” olarak tarif edilmiş, bu özellikte olan kimseler “müttekî/takva sahibi” olarak isimlendirilmiştir.<sup>196</sup>

<sup>191</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 382.

<sup>192</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 83.

<sup>193</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182-183.

<sup>194</sup> Mehmet Vehbi, *Hülâsat'ül-Beyân*, XV, 6470.

<sup>195</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XV, 401-404; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 1344; Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs*, XXXX, 226-229; Süleyman Uludağ, “Takva”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX, 484.

<sup>196</sup> İsmail Karagöz, “İttika”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2006, s. 348.

“وقى” kökünden türeyen kelimelerin Kur’an-ı Kerim’de 285 yerde geçiyor olmasının da delalet ettiği üzere bu kelime Kur’an dilinde merkezi bir konuma sahiptir.<sup>197</sup> Geçtiği yerlerde “iman” (Şuarâ 26/11), “tövbe” (Mâide 5/65), “itaat” (Nahl 16/52), “masiyetleri terk etmek” (Bakara 2/189), “korkmak” (Hac 22/1), “ibadet etmek” (Nahl 16/2) ve “ihlâs” (Tevbe 9/108; Hac 22/37) gibi anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>198</sup> Bu kullanımlarda Allah’ın takva sahibi olanlarla beraber olduğu (Bakara 2/194; Tevbe 9/36, 23), onları koruduğu ve onlara yardım ettiği, takva sahiplerini sevdiği (Âl-i İmrân 3/76; Tevbe 9/4,7), takva ehlinin dostu olduğu (Câsiye 45/19) hususlarının altı çizilmiştir.<sup>199</sup>

Sahabe, Tabiun ve tebeu’t-Tabiîn müfessirlerinden oluşan selef âlimlerinin burada “ittikâ” ile neyin kastedildiği hususundaki açıklamalarına baktığımızda İbnü’l-Cevzî bununla ilgili üç görüşün varlığına işaret etmiştir: (1) Allah’a karşı takvalı olmak, yani Allah’tan çekinmektir. Bu görüş İbn Abbas’a nispet edilmiştir. (2) Cimrilikten sakınmaktır ki bu görüş İbn Mücâhid’e dayandırılmıştır. (3) Allah’ın yasakladığı haramlardan kaçınmaktır. Bu görüş de Katâde’ye nispet edilmiştir.<sup>200</sup>

Sonraki müfessirlerin açıklamalarında daha çok Katâde’ye nispet edilen bu son izahın öne çıkarıldığı görülmektedir. Nitekim Taberî ayete “Ey insanlar, sizden kim Allah’ın fazl ve kereminden verdiği, lütfettiği ve infak etmenizi emrettiği şeylerden verir ve Allah’tan sakınır, onun haram kıldığı şeylerden uzak durursa” şeklinde bir anlam vermiş;<sup>201</sup> Fahrettin er-Râzi de ayetteki “ittikâ”nın “yapılmaması gereken şeylerden sakınmaya” bir işaret olduğunu söylemiştir.<sup>202</sup> Zemahşerî’nin “Kim malının hakkını verip Allah’tan sakınır ve ona isyan etmezse”;<sup>203</sup> Ebussuud’un “Kim malının haklarını verir, Allah’ın yasakladığı şeylerden sakınırsa”,<sup>204</sup> Beydâvî’nin “Kim itaat

<sup>197</sup> Uludağ, “Takva”, *DİA*, XXXIX, 484.

<sup>198</sup> Karagöz, “İttika”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 348.

<sup>199</sup> Uludağ, “Takva”, *DİA*, XXXIX, 484.

<sup>200</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>201</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 468.

<sup>202</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183; Mehmet Vehbi’ye göre de burada “Allah’ın nehyettiği muharrematın cümlesinden nefsinin sakındırılmak” kastedilmektedir. Bkz. Mehmet Vehbi, *Hülâsat’ül-Beyân*, XV, 6470.

<sup>203</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 762.

<sup>204</sup> Ebussuud, *İrşadü’l-Akli’s-Selîm*, IX, 166.

edip günahlardan sakınırsa”<sup>205</sup> şeklindeki mana takdirlerinin de benzeri bir içeriğe sahip olduğu söylenebilir.

Kur’ân kavramlarını semantik yani kelimelerin tarihi seyir içinde kazandığı manalar bakımından inceleyen Toshihiko Izutsu’ya göre ise Takva kelimesi, cahiliyye devrinde tamamen dünyevî-maddi-fizikî anlamda “her canlı varlığın, dışarıdan gelecek maddi-fiziki bir kuvvete karşı kendini savunma davranışını” ifade ederken, İslama özgü tevhid inancı alanına nakledilince, önce tamamen ahiret ile ilgili bir kavram olarak “hüküm günündeki Tanrı azabı, korkusu” anlamında manevi bir form şeklinde dini bir mahiyet kazanmış ve bu muhtevada ittikâ, “insanın, ilahi azap ile kendisi arasına ruhunu azaptan koruyacak iman ve itaati koyması” manasına evrilmiştir. Zamanla bu koyu uhrevi renk yavaş yavaş açılmış, nihayet takva “hüküm günü düşüncesi” ve “âhiret korkusu”ndan ziyade "zahid kimsenin Allah'tan korkması" ve nihayet "dindarlık" manalarına gelmiştir. İşte bundan dolayı Kur’ân'da müttaki kelimesi Nisa 4/131. ayetinde de geçtiği gibi çoğu kez kâfirin karşıtı olan "zâhid mü'min" manasındadır. Kur’ân'ın tanımına göre bu aşamada müttakinin, müslim veya mü'minden önemli bir farkı yoktur. Bunun içindir ki; Bakara 2/2-4. ayetlerinde müttaki "Gizliye (ğaybe) inanan, düzenli olarak namazını kılan, Allah'ın kendisine verdiği rızıktan sarf eden, Hz. Peygamber’e indirilene ve ondan önce indirilmiş olanlara inanan ve âhirete kesin iman eden" kişi olarak tanımlanır.<sup>206</sup>

Sûrenin altıncı ayetindeki “صَدَّقَ” fiili, “doğrulamak”, “doğru kabul etmek”, “inanmak” gibi manalara gelirken “ba” harfiyle birlikte ziyadelik anlamı kazanmakta bu yönüyle iman ve tasdikteki ziyadeliğe delalet etmektedir.<sup>207</sup> “احسن” ism-i tafdilinin müennesi konumundaki “حُسْنِي” kelimesi, “güzellik”, “hoşluk”, “mükemmellik”, “eksiksizlik” gibi manalara gelen “حسن” kelimesinden gelmektedir.<sup>208</sup> “حسنى” kelimesi

<sup>205</sup> Beydavî, *Envâru 't-Tenzîl*, 5/317.

<sup>206</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Ankara, 1975, s. 222-226.

<sup>207</sup> İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, X, 193-194.

<sup>208</sup> İbn Manzûr, *Lisânü 'l-Arab*, XIII, 114.

bir sıfat olarak “daha iyi”, “daha güzel”, “daha mükemmel”, “en güzel” anlamlarına geldiği gibi,<sup>209</sup> mevsufun hazfiyle birlikte isim olarak da kullanılmıştır.<sup>210</sup>

Sözlük anlamı bu olan “الحسنى” kelimesi ile neyin kastedildiği hususunda müfessirler çeşitli izahlarda bulunmuşlardır. İbnü'l-Cevzî bu kelimeyle ilgili olarak altı görüşün varit olduğundan bahsetmiştir:

(1) İlk izaha göre *el-husnâ*'dan kasıt “lâ ilâhe illallah” kelime-i tevhididir. İbnü'l-Cevzî bu izahı Atıyye üzerinden İbn Abbas'a nispet etmiş, Dahhâk'ın da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.<sup>211</sup> Fahrettin er-Râzî, küfür/inkar ile birlikte tasaddukta bulunmanın ve yasaklardan sakınmanın fayda vermeyecek olmasının bu izaha esas teşkil ettiğini belirtmektedir.<sup>212</sup>

(2) *el-Husnâ*'dan kasıt yapılan infakın yerinin Allah tarafından doldurulacağıdır. İbnü'l-Cevzî bu izahı İkrime üzerinden İbn Abbâs'a nispet etmiş, Hasan-ı Basrî'nin de bu görüşte olduğunu belirtmiştir.<sup>213</sup> Taberî bu görüşü İkrime ve Mücahid'e isnad etmiş;<sup>214</sup> Âlusi ise Katade'ye dayandırmış ve cumhurun görüşünün bu doğrultuda olduğunu söylemiştir.<sup>215</sup> Bu izaha göre ayet “*Ne infak ederseniz, Allah onun yerini doldurur*” mealindeki Sebe 34/39 ayeti ile benzeri bir içeriğe sahip olur ve “Allah, kendisinin vadettiği bu güzel mukabili kabul ederek, Allah uğrunda mal infak edenlere verir” şeklinde bir anlam ifade eder.<sup>216</sup> Nitekim Taberî bir önceki ayette infak edenlerin zikredilmesine bağlı olarak bu ayette de “Allah yolunda infak edilen şeylerin karşılığının verileceğine inanma”nın mevzubahis edilmiş olmasının daha uygun olduğunu söylemiş ve tercihini bu izahtan yana koymuştur.<sup>217</sup>

<sup>209</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 115-116.

<sup>210</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 382; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 106.

<sup>211</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>212</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>213</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>214</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 468-469.

<sup>215</sup> Âlûsî, *Rûh-ul-Meânî*, XV, 367.

<sup>216</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>217</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 470.

(3) *el-Hüsnâ*'dan kasıt “cennet”tir.<sup>218</sup> İbnü'l-Cevzî bu görüşü Mücahid'e nispet etmiş;<sup>219</sup> Taberî ve Mâverdî ise Mücâhid'in bu ayeti “cenneti tasdik ederse” şeklinde tefsir ettiğinden bahsetmiştir.<sup>220</sup> Bu müfessirler Katade'nin de “hüsnâ”yı, “Yüce Allah'ın mükâfatlandıracağına dair vaadini tasdik etmek” şeklinde te'vil ettiğini söylemişlerdir.<sup>221</sup>

(4) İbnü'l-Cevzî'nin Atâ'ya nispet ettiği dördüncü görüşe göre bu kelimedden maksat Allah'ın o kimseye bahsettiği nimetlerdir.<sup>222</sup>

(5) İbnü'l-Cevzî'nin Katâde ve Mukâtil'e nispet ettiği beşinci görüşe göre *el-hüsnâ*'dan kasıt ayette sözü edilen kimsenin, yaptıklarının karşılığını Allah'ın vereceği yönündeki vadine inanmasıdır.<sup>223</sup>

(6) İbnü'l-Cevzî'nin Zeyd b. Eslem'e nispet ettiği diğer bir görüşe göre ise *el-hüsnâ*'dan kasıt namaz, zekât ve oruçtur.<sup>224</sup> Kurtubî de Zeyd b. Eslem'in *hüsnâ*'yı, “namazı, zekâtı ve orucu tasdik ederse” şeklinde açıkladığından bahsetmiştir.<sup>225</sup> Fahrettin er-Râzi ise *hüsnâ* kelimesinin farz olan bedenî ve mali ibadetler anlamına da delalet ettiğini söylemiş; bu yönüyle ayetin “Allah yolunda verip haramlardan sakınan ve şeriati (ahkâmı) tasdik edenlere gelince” şeklinde bir anlama geldiğini belirtmiştir.<sup>226</sup> *Hüsnâ*'nın “fıtır sadakası” mânâsına geldiğini söyleyenler de olmuştur.<sup>227</sup>

Bazı müfessirler bu şekil tahsisçi yorumlara gitme yerine tamimci bir yaklaşımın esas alınmasını önermişler ve anılan kelimenin mezkûr şekillerde kayıtlanmasına gerek olmadığından bahsetmişlerdir. Bu kanaatte olanlardan biri olan Kaffâl'e göre netice itibariyle “hüsnâ”, bütün güzel şeyleri ifade eden bir kelimedir. Nitekim Tevbe 9/52 ayetinde zafer ve şehitlik, Şura 42/23 ayetinde yapılan iyiliğe kat be kat karşılık verilmesi “hüsnâ” olarak ifade edilmiş; Fussilet 41/50 ayetinde de uhrevi

<sup>218</sup> İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, X, 3439-3441; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 535; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 381.

<sup>219</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>220</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 470; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>221</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 470; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>222</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>223</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>224</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>225</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 83.

<sup>226</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>227</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417.

hayattaki ilahi lütuf da bu kelime ile karşılanmıştır.<sup>228</sup> Bu anlayışta olan Kurtubî de bu kelimeden kastın ne olduğu ile ilgili olarak serdedilen izahlar arasındaki yakınlığa dikkat çekmiştir.<sup>229</sup> Benzer bir kabul İbn Atiyye’de de görülmektedir. Zira ona göre “el-husnâ” kelimesi “gerek dünya gerekse ahiret itibariyle hoş görülen güzel hal” anlamına gelmektedir.<sup>230</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır ise bu ayetlerin tertibinin ifade ettiği anlam üzerinde durmuştur. Ona göre “en güzeli tasdik”, “vermek/i’tâ”dan ve “ittikâ”dan önce olması gerekirken son ikisinin önce zikredilmesinde şu iki nükte söz konusudur: İlk tasdikten maksat, yalnız içinden teorik ve sözlü olarak değil, pratik olarak da tasdik olduğuna, yani soyut bir şekilde “doğrudur” demek değil, fiilen samimiyetle yapılması da istenen ve bizzat malını verme ve takvalı olmanın, ilk evvel yapılması gereken birer istenen asıl olduğuna, bununla beraber iman olmayınca da gerçekte hükümleri olmayacağına dikkat çekmedir. Çünkü en güzelin fiilen tasdiki, malını Allah için vermenin ve Allah’tan korkmanın varlığıyla olur. Yani uygulamada hiç eseri görünmeyen tasdike, burada biraz sonra zikredilecek olan kolaylık vaadi gerekmez. İkincisi ise netice sebepten; bedel bedel olduğu şeyden; ücret ve mükâfata hak kazanmak, vazife ve amelden sonra olduğu ve hüsna (en güzel), bir gaye olduğu için, gerçekleşme hususunda malını vermek ve takvalı olmaktan sonradır. Tasdik sona bırakılması da hüsna ile ilgisi nedeniyle olmuştur.<sup>231</sup>

Sûrenin yedinci ayetindeki “فسنيسره” lafzı ile mevzubahis olunan “teysîr” gerek dilbilimciler gerekse müfessirler tarafından “hazırlamak” ve “kolaylaştırmak” şeklinde iki anlama alınmıştır. Nitekim Beydavî, bu kelimenin “gemini ve eyerini vurmak sûretiyle atı binmeye hazırlamak” anlamında kullanıldığını söylemiştir.<sup>232</sup> Râğıb el-İsfehânî ise kelimenin “kolaylaştırmak” anlamına geldiğinden bahsetmiştir.<sup>233</sup>

<sup>228</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>229</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 83.

<sup>230</sup> İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Veciz fî Tefsîr-il Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1422, V, 491.

<sup>231</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 107-108.

<sup>232</sup> Beydavî, *Envâr'u't-Tenzîl*, V, 317.

<sup>233</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 891-892 (y-s-r).

Yedinci ayette geçen “اليسرى” kelimesi ise “en kolay” anlamına gelen “el-eyser” kelimesinin müennesidir. Kelimenin kökü olan “yüsr”, “zorluk”un zıddı manasındadır ve “kolaylık” demektir. Bu yönüyle “yüsr”, kolay, hafif, kolaylaştırma, hafifletme, zorluğu giderme gibi anlamlara gelirken, “yüsrâ” ise “kolay”, “kolaylık”, “sol taraf”, “sol el” gibi manalara gelmektedir.<sup>234</sup> Bu kelimenin niçin müzekker değil de müennes kılındığı ile ilgili olarak farklı açıklamalar serdedilmiştir. Bu husus üzerinde özel olarak duran Fahrettin er-Râzî’ye göre “yüsrâ” ve “usrâ” kelimeleri ile amellerin ve ibadetlerin bütünü kastedilmiş olabilir ki bu anılan kelimelerin müennes olmasını gerektirir. Böyle değil de tek bir amel kastedilmiş ise o zaman bu kelimeler “el-avde” ve “el-hasle” kelimeleri konumundadır ve burada adeta “فَسَنِيْسِرُهٗ لِلْعُوْدَةِ الَّتِي هِيَ كَذَا” takdirinde bir cümle yapısı söz konusudur. Fahrettin er-Râzî’ye göre bir diğer ihtimal de “el-yüsrâ” ve “el-usrâ” kelimelerinin yol anlamına gelen mahzuf “tarikat” kelimesinin sıfatı oluşudur. Buna göre burada “فَسَنِيْسِرُهٗ لِلطَّرِيْقَةِ الْيُسْرَى وَالْعُسْرَى” “Biz o kimseyi tarikât-ı yüsrâ’ya veya usra’yâ müyesser kılarız” şeklinde bir anlam murad edilmiştir. Râzî’ye göre bir ihtimal daha vardır ki o da şudur: Burada “yüsrâ” ile kastedilen cennettir. Çünkü ibadetler, insana zor gelir. Binâenaleyh mükellef, ibadetlerinin kendisini cennete götüreceğini bildiği zaman, o zor fiiller ona kolay gelmeye başlar.<sup>235</sup>

“el-Yüsrâ” ile neyin kastedildiğine gelince İbnü’l-Cevzî müfessirlerin bu kelimeye iki anlam yüklediklerinden bahsetmiştir: İlkine göre bu kelimedden kasıt “el-hayr/hayır” ve bu durumda ayet “hayrı o kimseye kolaylaştıracağız” anlamına gelir. İbnü’l-Cevzî bu görüşü İbn Abbas’a nispet etmiştir. Zeyd b. Eslem’e nispet ettiği ikinci görüşe göre ise el-yüsrâ ile kastedilen cennettir.<sup>236</sup> Yukarıda Fahrettin er-Râzî’nin bu kelimenin neden müennes kılındığı ile ilgili izahatının üçüncü maddesinde de kelimenin cennet anlamına geldiğine işaret edilmiştir. Zira Râzî “yüsrâ” kelimesini “cennet” olarak tefsir edenlerin, “yüsrâyı kolaylaştırma” ifadesini Allah’ın i’tâ ve ittikâ özelliğine sahip kimseleri cennetine kolaylıkla buyur edeceği ve onlara cennetiyle ikramda bulunacağı anlamına aldıklarını belirtmiş ve Ra’d 13/23-24 ayetleri ile Zümer 39/73

<sup>234</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XV, 295-297.

<sup>235</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183-184.

<sup>236</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454.

ayetlerinde de bu hususa işaret edildiğini söylemiştir.<sup>237</sup> Mâverdî ise müfessirlerin bu kelimeye genelde “hayır” ve “cennet” anlamlarını verdiklerini belirtmiş, “hayır ve salah sebepleri” şeklinde bir mana vermenin de imkân dâhilinde olduğunu söylemiştir. Buna göre ayet “Ona, hayır ve salah sebeplerini kolaylaştırırız, böylece de hayır ve salah yönünde amelde bulunmak ona kolay gelir.” anlamına gelmektedir.<sup>238</sup>

Yukarıda diğer kelimelerle ilgili olarak da görüldüğü üzere bu tarz kavramları tahsise tabi tutup sadece belli şeylerin kastedildiği şeklinde bir yoruma gitme yerine tamimci bir yaklaşımı esas alan yorumlar, “el-yüsrâ” kelimesiyle ilgili olarak da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Taberî’ye göre “el-yüsrâ”dan maksat “Allah’ın razı olacağı amelleri işlemek ve bu yolla cennete ulaşmaktır.”<sup>239</sup> Taberî’nin talebesi olma özelliğine sahip olan Ebû Bekir el-Kaffâl eş-Şâşî “amelleri kolaylığa, bir rahata ve övgüye değer işlere götüren herşey yüsrâdandır ki bu bütün ibadet ve taatların vasfıdır. Bir zorluğa, bir yorgunluğa götüren herşey de usrâdandır ve bu bütün günahların vasfıdır.”<sup>240</sup> şeklindeki izahıyla böyle bir bakış açısını esas almış, bu yönüyle *el-yüsrâ* ve *el-usrâ* kelimelerinin iyi/güzel veya kötü/zor olan herşeyi ifade eden mecazî kavramlar olduklarını ifade etmiştir. Zemahşerî de bu kelimeyi “Her türlü iyi ve güzel şeyler”i kuşattığından bahsetmiştir.<sup>241</sup> Dolayısıyla kelime, insanın ifa etmekle yükümlü olduğu her tür emir ve yasak anlamına gelmektedir, “yüsrânın kolaylaştırılması”ndan maksat da emir ve yasakların ifasının kolaylaştırılmasıdır.<sup>242</sup> Nitekim Kurtubî de “Biz de, ona kolay olanı kolaylaştırırız.” ifadesini “hayrı ve iyilikleri kolaylıkla işlesin diye onu hayrın ve salâhın yollarına irşâd ederiz.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>243</sup>

Sûrenin sekizinci ayetindeki “بِجَلِّ” fiili “cimri olmak”, “pinti olmak”, “tamahkâr olmak”, “vermemek”<sup>244</sup> gibi anlamlara gelmekte olup cömertliğin zıddıdır<sup>245</sup> ve nimetleri, esirgenmesi doğru olmayacak kimselerden esirgemektir. Râğıb el-İsfahânî’ye göre cimrilik iki çeşittir. Biri, kişinin kendi ihtiyaçlarını karşılamada

<sup>237</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>238</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>239</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 471.

<sup>240</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>241</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 762.

<sup>242</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 762.

<sup>243</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 83.

<sup>244</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 47.

<sup>245</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, s. 965.

gösterdiği cimriliktir; diğeri ise başkalarının ihtiyaçlarını karşılamada gösterdiği cimriliktir. Bu sonuncusu daha çok tenkit edilmiştir.<sup>246</sup>

Bu ayette “من بخل” şeklinde cimri olduğu belirtilen kimsenin kim olduğu veya nüzul dönemi itibariyle kime tekabül ettiği hususunda sahabe ve tabiun müfessirlerinden muhtelif izahlar gelmiştir. İbn Abbas’tan gelen bir bilgiye göre burada kastedilen Ümeyye b. Halef ve Übey b. Halef kardeşlerdir. Atâ ise kastedilenin hurma bahçesi bulunan bir kimse olduğunu belirtmiştir.<sup>247</sup> Bu iki izahta olduğu gibi bu ayetin muayyen bir şahıs hakkında indiği kabul edilse bile bu hükmün sadece o kişilere has olduğu anlamına gelmez. Nitekim böyle olduğu içindir ki ayetin lafzî yapısı umum ifade etmektedir. Zira “من” ism-i mevsulü âmm lafızlardandır, dolayısıyla sılasında -ki bu burada cimriliktir- belirtilen hususa sahip olan herkesi kapsar. Bu durum “el-ibratü bi-umûmi’l-lafz lâ bi-husûsi’s-sebeb/itibara alınacak olan lafzın umumi oluşudur, sebebin hususi oluşu değil” şeklindeki bir usul ilkesiyle de ifade edilmiştir.

Mekkî b. Ebû Tâlib el-Kaysî “بخل” fiili için “بالنفقة في سبيل الله” : Allah yolunda nafakada bulunmada” şeklinde bir meful takdir etmiştir.<sup>248</sup> İbn Abbas’ın “بخل” fiili için “بماله” şeklinde bir meful takdir ettiğinden bahsetmiş olan Kurtubî kendisi “بخل” fiilinin mefulünün “بما عنده” : sahip oldukları itibariyle” olduğunu belirtmiştir.<sup>249</sup> İbn Âşûr burada “بخل” fiilinin müteallakının zikredilmediğini, çünkü burada mal noktasındaki cimriliğin kastedildiğini söylemiştir.<sup>250</sup>

Bu ayetin ifade ettiği ahlaki değerler üzerine değerlendirmelerde bulunan Kurtubî bu çerçevede öncelikle gerçek cimriliğin, insanın üzerine farz olan hakkı en-

<sup>246</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 109 (b-h-l).

<sup>247</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454.

<sup>248</sup> Mekkî b. Ebû Tâlib, el- Kaysî, *el-Hidâye İlä Bülûği’n-Nihâye fî İlmi Meâni’l-Kur’ân ve Tefsîrih ve Ahkâmih ve Cümelin min Fünuni Ulumih*, nşr. Mecmûatü Resâil Câmiyye, yy.,1429/2008, XII, 8312.

<sup>249</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 84.

<sup>250</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 382.

gellemesi, yerine getirmemesi olduğundan bahsetmiş, ardından İslam âlimlerinin cimrilik ile ilgili ahlaki değerlendirmelerinin nakline geçmiştir. Ona göre gerek bu ayet gerekse Bakara 2/3 ve 274. ayetleri gibi ayetler, cömertliğin üstün ahlaki değerlerden biri olduğunu, buna karşılık cimriliğin ahlaki bir vasıf taşımadığını ispat etmektedir. Geline bu noktada cimri ve cömert olarak isimlendirmeyi hak edenin kim olduğunun tespitine çalışmak gerekir. Ona göre cömert, verilmesi gerekmeyen yerlerde malını harcayan kimse olmadığı gibi cimri de verilmemesi gereken yerde malını harcamayan kimse değildir. Aksine cömert, verilmesi gereken yerde veren, cimri de verilmesi gereken yerde vermekten uzak duran kimsedir. Verdikleri dolayısıyla ilâhî mükâfat ve övgüyü hakeden herkes cömerttir. Vermediği için yergi ya da cezayı hakeden herkes de cimridir. Verdikleri dolayısıyla mükâfat ya da övgüyü haketmeyen, buna karşılık verilmesi gereken bir kimse cömert sayılmaz, müsrif sayılır.<sup>251</sup>

“Zengin olmak” ve “bir şeyle iktifa edip başkasına muhtaç olmamak” anlamındaki “ğınâ” kelimesinden türeyen “istiğnâ” sözlükte “zenginlik istemek”, “zengin olmak”, “kendini yeterli görmek”, “ihtiyaç duymamak”, “ihtiyacı olmamak”, “başkalarının elindekine karşı gözü gönlü tok olmak”, “kanâatkâr olmak”, “elindekiyle yetinmek” gibi manalara gelmektedir ki bu anlamların bir kısmı olumlu, bir kısmı ise olumsuz bir anlam içeriğine sahiptir.<sup>252</sup>

Bu ayetin tefsiri bağlamında seleften farklı izah ve açıklamalar gelmiştir. Nitekim Abdullah b. Abbas’ın bu âyete şu şekilde farklı mana takdirlerinde bulunduğu yönünde nakiller mevcuttur: (1) “Kim de elinde bulunanla cimrilik eder ve kendisini Rabbine ihtiyaçsız hissedecek olursa.” (2) “Kim ihtiyacından fazla olan malı itibariyle cimrilik eder ve Allaha ihtiyacı yokmuş gibi davranacak olursa.” (3) “Kim, Allah kendisini zengin kıldığı halde zekâtını vermeyerek cimrilik eder ve kendisini ihtiyaçsız hissedecek olursa.”<sup>253</sup> Tâbiûn müfessirlerinden Katâde ise ayete “Kim Allah’ın hakkı

<sup>251</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 84-85.

<sup>252</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 615-616 (ğ-n-y).

<sup>253</sup> Taberî, *Câmi’-l-Beyân*, XXIV, 471-472; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 84; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 420.

hususunda cimrilik eder ve kendisini rabbine karşı ihtiyaçsız hissedecek olursa” şeklinde bir mana takdirinde bulunmuştur.<sup>254</sup>

Sonraki müfessirlerin izah ve açıklamalarına bakıldığında bunların daha ziyade “istağnâ” fiilinin mefulünün tayini ile ilgili olduğu görülür. Nitekim Zemahşerî ayete “Allah katındaki nimetlere ihtiyacı yokmuş gibi müstağni davranıp yasaklardan sakınmazsa” veya “dünya zevklerini yeterli sayıp kendini ahiret nimetlerinden müstağni sayarsa.” şeklinde iki farklı anlam yüklenebileceğini belirtmiş; böylece “Allah’ın lütfu olan nimetler” ve “ahiret nimetleri” şeklinde iki farklı meful takdirini mümkün addetmiştir.<sup>255</sup> Neseî ve Ebussuud, Zemahşerî’nin açıklamalarını tekrarlama yoluna giderken<sup>256</sup> Beydâvî, Zemahşerî’nin ikinci sırada yer verdiği türde bir izaha ve meful takdirine gitmiştir: “Emrolunduğu şey hususunda cimrilik ederek Allah katındaki nimetlere ihtiyacı yokmuş gibi müstağni davranırsa.”<sup>257</sup> Kurtubî’nin takdiri ise yukarıda İbn Abbâs’tan naklettiğimiz görüş ile örtüşmektedir: “Kim sahip olduğu mal hususunda cimrilik ederek hiçbir hayır harcamada bulunmazsa ahirette akıbeti cehennem ateşidir.”<sup>258</sup>

Müfessirlerin “en güzel olan” diye tercüme edilen “el-hüsna” kelimesi ile ilgili tevilleri, altıncı ayet bağlamında serdettikleri izahlarla hemen hemen aynıdır. Sözelimi Abdullah b. Abbas’a göre bu âyetteki “el-hüsna” kelimesi “Yapılan infakın yerine Allahın verdiği mal”<sup>259</sup> veya “kelime-i tevhiid”; Katâde’ye göre “Allahın vermeyi vaadettiği güzel mükafaatlar”; Mücahid’e göre ise “cennet” anlamına gelmektedir.<sup>260</sup>

“Fesenüeyssiruhû li’l-usrâ” şeklindeki onuncu ayetle ilgili olarak müfessirler evvelemerde “usrâ” kelimesinin mana ve delaletinin tespitine çalışmışlardır. “Usrâ” kelimesinin zorluk anlamındaki “usr” kökünden gelen “a’ser” kelimesinin müennes kalıbı olduğu ve “en zor olan” anlamına geldiği bilinmektedir.<sup>261</sup> Müfessirler bu kelimeye muhtelif anlamlar yüklemişlerdir. Mâverdî, müfessirlerin “el-usrâ” kelimesine

<sup>254</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 471-472; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>255</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 764.

<sup>256</sup> Ebü’l-Berekât en-Neseî, *Medârikü’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vîl*, nşr. Yusuf Ali Bideyvi, Beyrut, 1998, III, 651; Ebussuud, *İrşâdü’l-Akli’s-Selîm*, IX, 167.

<sup>257</sup> Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, V, 317.

<sup>258</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 84.

<sup>259</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 471-472; Kurtubî, *el-Câmi li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, XX, 84.

<sup>260</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 471-473.

<sup>261</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 566 (u-s-r); İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, IV, 560; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, s. 439.

“Allah’tan gelen şer/bela” ve “cehennem” anlamını verdiklerinden bahsetmiştir. Mâverdî anılan kelimenin “hayır ve salaha götüren yolların zorlaştırılması” şeklinde bir üçüncü manaya gelebileceğini belirtmiş, buna göre ayetin şu anlama geleceğini söylemiştir: “Biz ona hayır ve salahın sebeplerini zorlaştırırız, böylece ona hayır ve salah yönünde amelde bulunmak zor gelir.”<sup>262</sup> Dahhâk’ın, İbn Abbas’a nispet ettiği izaha göre ayet “Ben onun ile Allah’a ve Rasûlüne iman etmek arasında engel koyacağım.” şeklinde bir anlam ifade etmektedir ki buna göre “usrâ” kelimesi “iman etmemek” anlamına gelmektedir.<sup>263</sup> Ferrâ’nın ayete “Allah o kimseyi şakî ve hayırdan engellenmiş olarak yarattığı” şeklindeki mana takdirine göre de kelime yine “iman etmeme” anlamına gelmektedir.<sup>264</sup> Taberîye göre ise “en zor olan” ile kastedilen “Allahın sevmediği, işlendiği takdirde cehenneme sürükleyen ameller” veya “cehennemdir.”<sup>265</sup> Taberî’nin “cehennem” şeklindeki mana takdiri, bazı müfessirler tarafından da benimsenmiştir.<sup>266</sup> Kurtubî, İbn Mes’ûd’un da bu kelimeye “cehennem” anlamını verdiğinden bahsetmiştir.<sup>267</sup> İbn Atıyye’nin “Gerek dünyada gerekse ahiretteki kötü hal” şeklinde mana verdiği bu kelime<sup>268</sup> İbn Âşûr’a göre de “zorluk hâli” veya “zorluk mekânı” anlamlarına gelebilir. İlkine göre kelime cehennem azabı olurken ikincine göre cehennemin bizzat kendisi olur, çünkü cehennem, cehennemlikler için zorluk ve sıkıntı mekânıdır.<sup>269</sup>

Müfessirlerin bu ayet bağlamında üzerinde durdukları bir diğer husus ise “teysîr/kolaylaştırma” ile neyin kastedildiğidir. İbnü’l-Cevzî, İbn Abbâs’ın “el-usrâ” kelimesine “şer” anlamı verdiğini belirtmiş, buna göre kolaylaştırmanın “Biz o kimseye şerri kolaylaştırırız da o, onu, zor olan şeye yani cehennem azabına götürür” anlamına geldiğini belirtmiştir.<sup>270</sup> İbn Kesîr’e göre bu ayet “Biz, onların kalplerini ve gözlerini çeviririz de azgınlıkları içinde kör ve şaşkın bırakırız, nitekim onlar ona işin başında iman etmemişlerdir” mealindeki En’âm 6/110 ayeti ile benzeri bir vurgu içermektedir.

<sup>262</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>263</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 84.

<sup>264</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yusuf Necatî-Muhammed Ali Neccâr-Abdulfettah İsmail Şelebi, Mısır, ts., III, 270-270.

<sup>265</sup> Taberî, *Câmi'l-Beyân*, XXIV, 473.

<sup>266</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, VI, 288; Ebû Hafs Sîrâcuddîn, *el-Lübâb fî Ulumi'l-Kitâb*, XX, 373; Süyûtî-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 811; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 383.

<sup>267</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 84.

<sup>268</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-Vecîz*, V, 491.

<sup>269</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 383.

<sup>270</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454.

Bu ve benzeri ayetler Allah'ın hayrı amaç ve hedef edineni ona muvaffak kılacağını, şerri hedefleyeni ise cezalandıracağını beyan etmektedir.<sup>271</sup> İbn Âşûr ise iki ayette geçmekte olan “nuyessiruhû” kelimesininin “nuderricuhû/adım adım sevk ederiz” anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna göre yedinci ve onuncu ayetler “saadet ve şakavet amellerine onu adım adım yaklaştırırız” anlamına gelmektedir. İbn Atıyye'nin de bu doğrultuda mana takdir ettiğini belirten İbn Âşûr, iyi amellerin yüsârâ/kolay, kötü amellerin ise usrâ/zor olarak tavsif edildiğini belirtmiş ve şöyle demiştir: A'mâl-i yesire salih ameller olup sahibinin akıbeti itibariyle yüsârâ/kolay olarak tavsif edilmiştir. Ustrâ ise kötü/çirkin ameller olup sahibinin akıbeti itibariyle böyledir. Her ikisinin müennes kılınması ise ikisinin de bir grup amelin sıfatı olması sebebiyledir.<sup>272</sup>

Bu bağlamda Ferrâ zorluğun kolaylaştırılması diye bir şeyin nasıl olacağını “Hiç zorlukta kolaylık olur mu?” şeklindeki mevhum bir soru üzerinden izaha çalışmaktadır. Arapların koyunların yavrulamasını yahut yavrulamalarının yaklaşmasını ifade etmek için “kad yessereti'l-ğanem” dediklerini belirten Ferrâ ayette zorluk ile kolaylığın birlikte anılmasını şöyle izah etmektedir: Bu tarz bir kullanımın mümkün olduğuna dair söylenebilecek şey şudur: Bu ayet, “kâfirleri çok acıklı bir azapla müjde!”<sup>273</sup> ayeti konumundadır. Müjde aslında mutluluk verici ve sevindirici şeylerle ilgilidir. Fakat eğer bir bölümü hayır, bir bölümü şer olan iki ayrı ifade birarada kullanılacak olursa, her ikisi itibariyle de teysîr tabirinin kullanılması caiz olur.<sup>274</sup> “Kur'an Yolu” müelliflerine göre ise sözkonusu kolaştırmadan kasıt, kişinin Allah ve Resûlü'nün gösterdiği yolu kabul etmeyerek yanlışlarda ısrar etmesidir. Bu sûre bağlamında ise kastedilen kişinin cimriliğini sürdürmesi neticesinde Allah'ın ondan hidayet ve yardımını çekmesi, onu kendi haline bırakmasıdır. Bu ise insan için en büyük mahrumiyettir. Çünkü bu şekilde kendi başına kalan kul helal haram demeden nefsanî arzularını tatmine çalışır; kötülük yapmak, günah işlemek ona kolay gelir, bunlardan zevk alır. Sonuçta cehennemi boylar; dünyada cimrilik edip biriktirmiş olduğu servetini

<sup>271</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417.

<sup>272</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 383.

<sup>273</sup> Tevbe 9/3.

<sup>274</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 270-271.

orada fidye olarak verip cehennem azabından kurtulmak ister ama bu da mümkün olmaz.<sup>275</sup>

Fahrettin er-Râzî ise bu ayetleri ef'âl-i ıbâd konusu bağlamında ele almıştır. Râzî'nin açıklamalarına bakıldığında onun “yüsrânın kolaylaştırılması” ifadesini Allah'ın bir kulu için cenneti murad etmesi, buna bağlı olarak da o kişiden cennete götürecektir amellerin sadır olması, “usrânın kolaylaştırılmasını” ise bir kişi hakkında Allah'ın cehennemi murat etmesi, buna bağlı olarak da o kişinin cehennemi sonuç verecek amellerde bulunması anlamında yorumladığı görülür.<sup>276</sup> Râzî'ye göre, “yüsrâ”yı, “cennet” olarak tefsir edenler, “yüsrâyı kolaylaştırma”yı bazı ayetlerde bildirildiği üzere,<sup>277</sup> Allah'ın bu kesimi cennetine kolaylıkla dâhil etmesi ve onlara cennetini ikramda bulunması anlamında almışlardır. “Yüsrâ” kelimesini, iyi ve güzel ameller yapma anlamına alanlara göre ise teysirden kasıt Allah'ın dilediği kimselere bu amelleri kolayca yapmalarını sağlamasıdır ki bu sayede riyakâr ve münafık olan kimselere arız olan tembellik ve üşenme bu kimseye arız olmaz.<sup>278</sup> Bu şekilde ayetlerin tevfiik-hızlân konusu bağlamında ele alındığına işaret eden Râzî Ehl-i sünnet (Eş'ârî) âlimlerinin bu ayeti, tevfiik ve hızlan (Allah'ın muvaffak kılması veya yardımını kesmesi) konusundaki görüşlerinin doğruluğuna delil getirerek şöyle izah ettiklerinden bahsetmiştir: Allah Teâlâ'nın “Onu yüsraya (en kolaya) müyesser kılarız” sözü, Allah'ın muvaffakiyyet ve tevfiiki, müminlere has kıldığına delalet eder. Bu yönüyle tevfiik, o kimse itibariyle taatin masiyete baskın kılınması olmaktadır. “Biz ona üsrâyı kolaylaştırırız” buyruğu ise Allah'ın, hızlanı kâfirlere has kıldığına delalet eder ki bu yönüyle hızlan, o kişi itibariyle masiyetin taaate baskın kılınması olmaktadır. Ayet, bu şekilde bir baskınlığın mevcudiyetine delalet edince Eş'ârî ulema, ef'âl-i ıbadın, Allah'ın bu tevfiik ve hızlân takdirine göre şekilleneceğini belirtmişlerdir.<sup>279</sup>

Razî, karşıt düşüncenin yani Mutezile'nin bu ayetlerle ilgili olarak kendi duruşu ile paralellik arz edecek izahlarda bulunduğundan bahsetmiş ve bu çerçevede Kaffâl'e atıfta bulunmuştur. O'nun nakline göre Kaffâl'in şu izahları bu ayetleri

<sup>275</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, V, 573.

<sup>276</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 184.

<sup>277</sup> Ra'd 13/23-24; Zümer 39/73.

<sup>278</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 184. (Fahrettin er-Râzî, Bakara 2/45, Nisa 4/142 ve Tevbe 9/38 ayetlerinin de bu yönde bir delalete sahip olduğunu belirtmiştir.)

<sup>279</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 184.

Mu'tezile'nin tevfi̇k-hızlân görüŖünü desteklemeye yöneliktir: (1) Burada mecazi bir kullanım söz konusudur. Çünkü birbirine zıt olan iki Ŗeyden birinin diğeriyle adıyla anılması yaygın bir mecaz türüdür. Nitekim Ŗûrâ 42/40. ayette de bu tarz bir kullanım söz konusudur. Allah, taata götüren lütuflarda bulunmayı "kolay olanı kolaylaştırma" olarak isimlendirince, bu lütufların terkini de "zor olanı kolaylaştırma" olarak isimlendirmiŖtir. (2) Bu ifadeler, fiilin failine değil de o fiile sebep olan Ŗeye nispeti kabilindedir. Nitekim putlar kimseyi bizzat saptırmadığı, yalnızca saptırmasına vesile olduğu halde Hz. İbrahim'in, "*Rabbim! Bunlar (putlar) çok sayıda kiŖiyi saptırmıŖlardır.*"<sup>280</sup> Ŗeklindeki ifadesi de bu niteliktedir. Ŗu hâlde, fiili gerçekteŖiren insan olsa da, o fiilin yerine getirilmesine sebep olan Ŗartları sağlayan Allah olması hasebiyle bu ayetlerle ilgili fiil Allah'a nispet edilmiŖtir. (3) Bu ayetler tevfi̇k ve hızlân gerçegi̇ni bildirmektedir.<sup>281</sup>

Râzî, Kaffâl üzerinden Mutezile ile giriŖtiđi bu tartıŖmanın sonunda, Ehl-i sünnetin duruŖunu teyit eden pek çok naklin bulunduğundan bahsetmiŖ ve bu çerçevede Hz. Ali'den gelen rivayetin varlığına iŖaret etmiŖtir. Râzî'nin özet olarak verdiği rivayetin Buharî'nin Osman b. Ebî Ŗeybe kanalıyla aktardığı versiyonuna göre Hz. Ali (r.a) Ŗöyle demiŖtir: "*Biz, Bakî el-Ėarkad'de bir cenazede idik. Rasûlullah (sas.) geldi ve oturdu. Biz de onun etrafında oturduk. Rasûlullah'ın (sas.) elinde bir baston/değnek vardı. Düşünerek başını eđmiŖti ve değneğini yere vurarak dedi ki: 'Sizden hiçbir kimse yoktur ki -veya dođurulmuŖ hiçbir nefis yoktur ki- cennet veya cehennemde yeri yazılmıŖ olmasın. Mutlaka her nefis bahtlı veya bahtsız olarak yazılmıŖtır. Bir kiŖi dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü, öyleyse yazımıza dayanıp amelimizi terketmelimiyiz? Çünkü bizden kim bahtlılardan ise bahtlılardan olacaktır. Kim de bahtsızlardan ise bahtsızlardan olacaktır? Rasûlullah (s.a.) buyurdu ki: Bahtlılara bahtlıların ameli kolaylaştırılır. Bahtsızlara da bahtsızların ameli kolaylaştırılır. Bunun dedikten sonra Rasûlullah 'Kim verir ve sakınırsa, en güzeli de tasdik ederse...' âyetini okudular.*"<sup>282</sup>

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse beŖinci âyetten onuncu âyete kadar Allah'ın kitabına ve gönderdiği son peygamberine kulak verip gönül aynasını ilâhî

<sup>280</sup> İbrahim 14/36

<sup>281</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ėayb*, XXXI, 184.

<sup>282</sup> Buharî, "Tefsir", 92. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 473-475; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 83-84; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417-419.

füyuzata çevirenler ile aksine bir inanç ve tutum içinde ısrar edenler mevzubahis edilmiş olup birbirine zıt bu iki yolu seçenlerin inanç, düşünce, duygu ve amellerinin üzer basamağına veya özelliğine değinilerek aydınlatıcı, yönlendirici, uyarıcı ve müjdeleyici bilgiler verilmiştir.<sup>283</sup>

“وَمَا يُعْنِي عَنْهُ مَالُهُ إِذَا تَرَدَّى” şeklindeki on birinci ayetin lügavî yapısına gelince,

âyetin başındaki “mâ” edatı ile ilgili iki ihtimalden bahsedilmektedir: İlki onun inkâr bildiren istifham (istifhâm-ı inkârî) edatı olmasıdır. Buna göre ayet “o ölüp de cehenneme yuvarlanacağı vakit ona ne fayda verebilir ki?” “Malı ona fayda sağlayabilir mi?” “Vebali ondan savabilir mi?” gibi anlamlara gelir. İkinci ihtimal ise “mâ”nın nefiy/olumsuzluk edatı olmasıdır ki bu durumda ayet “malının ona hiçbir faydası olmaz” anlamına gelir.<sup>284</sup>

“تَرَدَّى” fiilinin anlamı ve ayete yüklediği mana ile ilgili olarak müfessirler genelde iki izah serdetmişlerdir:

(1) İlkine göre bu kelime “dağdan yuvarlandı” anlamına gelen “تردى من الجبل”

veya “تهور من الجبل” sözünden alınmıştır. Bir kişi kuyuya düştüğünde veya bir dağdan aşağıya yuvarlandığında “ردى” ve “تردى” denmektedir. Mâide 5/3 ayetinde geçtiği üzere yüksek bir yerden düşüp ölen hayvan için kullanılan “müteraddiye” kelimesi de bu kökten gelmektedir.<sup>285</sup> Buna göre “إذا تردى” lafzı, “o kişi çukura, yani kabre veya cehennem çukuruna yuvarlandığında” anlamına gelir ki İbn Abbâs, Katâde, Ebû Salih ve Zeyd b. Eslem gibi sahabe ve tabiun müfessirleri bu lafza “cehenneme düştüğü zaman” şeklinde bir anlam takdirinde bulunmuş,<sup>286</sup> Taberî de tercihini bu görüşten yana

<sup>283</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İzmir, 1989, XIII, 6842-6843.

<sup>284</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 493; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 762; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 185; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 85; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 317; Ebussuûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, IX, 167; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 368; Sabûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, III, 542.

<sup>285</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 85; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV, 316.

<sup>286</sup> Ebû Hayyan, *el-Bahru'l-Muhît*, X, 493; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 85; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 421; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 368.

koymuştur. Zira Taberî'ye göre “teraddâ” kelimesinin “cehenneme yuvarlanmak” ve “ölmek” anlamlarına geldiği yönünde seleften gelen izah ve açıklamalar bulunsa da ilk anlam daha tercihe şayandır. Çünkü “teraddî” kelimesinin bilinen yaygın anlam ve kullanımı “yuvarlanmak”tır. Ölüm anlamı kastedildiğinde daha ziyade “radiye fülân” denmekte ve “teraddâ fülân” tabiri nadiren kullanılmaktadır.<sup>287</sup>

Buna göre Fahrettin Râzi, -bundan önceki ayetleri de dikkate alarak- bu ayete şöyle bir mana takdir edilebileceğinden bahsetmiştir: “Biz onu usrâya/en zora yani cehenneme kolaylaştırdığımızda, o cehennem çukuruna yuvarlanır. Binâenaleyh cimrilik ettiği, varislerine bırakıp da ihtiyaç hissettiği ve muhtaç olduğu bu yere kendisinden hiçbirşey getiremediği malı ona nasıl fayda verir?” Râzi'ye göre “*Andolsun ki sizler bize, tâ başta sizi yarattığımız şekilde, fertler olarak, tek başınıza, size verdiğimiz nimetleri arkanızda bırakarak geleceksiniz.*” mealindeki En'âm 6/94 ayeti ile “*Biz onu dediğine malik kılarız ve o Bize tek başına gelir*” mealindeki Meryem 19/80 ayetleri de bu hususa işaret etmektedir. Böylece Cenâb-ı Hak, insana orada fayda verecek şeyin, dünyada yaptığı iyi amelleri ile malından verdiği hayır ve hasenatı olduğunu, varislerine bıraktığı mallar olmadığını haber vermiştir.<sup>288</sup>

(2) Bu fiil “helak olmak” anlamına gelen “radâ” fiilinin tefa'ul kalıbındadır. Buna göre ayette **تَرَدَّى** fiili ile kişinin ölümü kastedilmiş olur.<sup>289</sup> Nitekim “Adam öldü” manasında kullanılan “**رَدِيَ الرَّجُلُ**” ifadesi de bu bapandır. Bu yüzden olacak ki Mücâhid de bu ayetteki “**تَرَدَّى**” fiiline “ölmek” anlamı vermiştir.<sup>290</sup> Bütün bunlar göstermektedir ki müfessirler bu ayeti genellikle uhrevi alanla ilgili olarak değerlendirmişler ve burada kabre konduğunda veya cehenneme atıldığında kişinin sahip olduğu dünyalığın kendisine fayda vermeyeceğine işaret edildiğinden bahsetmişlerdir. Bu yüzden olacak ki Elmalılı “teraddâ” kelimesine yüklenen her iki

<sup>287</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 476.

<sup>288</sup> Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 185.

<sup>289</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 762; Fahrettin er-Râzi, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 185; Beydavî, *Envâru't-Tenzil*, V, 317; Neseî, *Medârikü't-tenzil*, III, 651; Ebussuûd, *Irşâdî'l-Akli's-Selîm*, IX, 167.

<sup>290</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 476; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 421; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 537; Alûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 368.

anlamı da dikkate alarak ayete şöyle bir anlam takdirinde bulunmuştur: “Kıyıp veremeyerek topladığı ve onunla zengin olmak, müstağni kalmak istediği mal, onu kabre yuvarlanmaktan, helak olarak esfel-i sâfilîne gitmekten kurtaracak değil, bil’akis azap ve hüsrânını artıracaktır.”<sup>291</sup>

Müfessirlerin kahir ekseriyetinin bu ayetin müşriklerin ileri gelenlerinden biri olan Ubey b. Halef hakkında indiği yönündeki açıklamaları da dikkate alındığında, ayette, Ubey gibi, sahip olduğu maddî imkânla böbürlenene ve bunun ötesinde başka bir değer tanımayan kimselere bu imkânlarının hiçbir fayda sağlamayacağı bildirilmek istenmektedir. Nitekim Ubey, kısa bir süre sonra Bedir savaşında ölmüş, güvendiği maddî imkân ve statü kendisini kurtaramamıştır.<sup>292</sup>

Ayetin dünyevi hayat itibariyle değerlendirilmesini mümkün gören izah ve açıklamalara da rastlamak mümkündür. Nitekim İmâm-ı Mâverdî’nin “helak olduğu zaman yahut mezar çukuruna yahut cehenneme yuvarlandığı zaman yahut da dalalet ve masiyet bataklığına battığı zaman” şeklindeki mana takdiriyle ayetin uhrevî hayata yönelik olduğu kadar dünyevi hayata yönelik olarak da mesajlar taşıdığı yönündeki açıklamaları bu yorumu destekler mahiyettedir.<sup>293</sup>

Mevdûdî bu sûreyi iki kısma ayırmanın mümkün olduğundan bahsetmiş ve ilk bölümün on birinci ayetle son bulduğunu belirtmiştir. Şu halde buraya kadarki bölümde gece ve gündüzün, erkek ve dişinin birbirinden farklı olması gibi birey veya toplumların amel ve çalışmalarının da ahlakî açıdan farklı olduğu açıklanmıştır. Bu çerçevede üç müspet ve üç menfî ahlaki özellik üzerinde durulmuştur ki müspet ahlaki özellikler, “infakta bulunmak”, “Allah’tan korkmak”, “takvaya ve iyiliğe inanmak” iken ikinci tür ahlaki özellikler “insanın cimri olması”, “Allah’ın rıza ve hoşnutluğuna kayıtsız kalması” ve “iyi ve doğru sözü yalanlaması”dır.<sup>294</sup>

Mevdûdî’nin bu tespitin de işaret ettiği üzere sûrenin ikinci bölümünün başlangıç kısmını oluşturan “ان علينا للهدى” ayetindeki “هدى” kelimesi “doğru yola

<sup>291</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 108-109.

<sup>292</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, XIII, 6844.

<sup>293</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve l-Uyûn*, VI, 288.

<sup>294</sup> Seyyid Ebü’l-A’la el-Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur’ân: Kur’an’ın Anlamı ve tefsiri*, trc. Heyet, İstanbul, 2003, VII, 141.

gitmek”, “doğru yolu göstermek”, “rehberlik yapmak” manasında mastar, “doğru yol”, “kılavuzluk” ve “rehberlik” anlamında ise isim olarak kullanılır ve amaca ulaştıracak yolu göstermek ve bu yol için kılavuzluk etmek” diye de tanımlanabilir.<sup>295</sup>

Türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerim’de en çok zikri geçen kelimelerden biri olan “hüdâ” kelimesine Râğıb el-İsfahânî, “lütüfla/güzellikle kılavuzluk etmek” anlamını vermiş, Allah’ın insana hidayette bulunmasının dört şekil altında gerçekleştiğini belirtmiştir: (1) Allah’ın her bir mükellefe akıl, zekâ ve zorunlu bilgiler gibi şeyleri lütfetmesidir ki Tâhâ 20/50 ayetinde bu anlamda kullanılmaktadır. (2) Allah’ın peygamberler göndermesi ve kitaplar indirmesidir. Nitekim Hac 21/73 ayetinde bu anlamı ifade etmektedir. (3) Allah’ın hidayete layık gördüğü kimseyi bu konuda muvaffak kılmasıdır ki Yunus 10/9 ayetinde ifade ettiği anlam budur. (4) Allah’ın uhrevi hayatta kişiyi cennete ulaştırmasıdır. Nitekim A’raf 7/43 ayetinde bu anlama gelmektedir. Râğıb’a göre bu hidayet türleri arasında bir hiyerarşi ve sıralama mevcuttur. Şöyle ki; ilk türden hidayete nail olamayan bir kimse için ikinci tür hidayetin husule gelmesi, dahası onun mükellef olması söz konusu değildir. Keza ikinci türden hidayete nail olamayan kimse için üçüncü ve dördüncü tür hidayetler hasıl olmaz. Dördüncü tür hidayeti elde etmiş kimse, ilk üç tür hidayeti, üçüncü tür hidayeti elde eden kimse de ilk iki tür hidayete erişmiş olur. Bunun aksi de söz konudur. Zira ilk tür hidayete nail olduğu halde ikincisini yakalayamayan, ilk ikisine nail olduğu halde üçüncüyü elde edemeyen kimseler de vardır.<sup>296</sup>

Mukâtil b. Süleyman ise muhtelif türleriyle birlikte “hüdâ”nın Kur’an-ı Kerim’de on yedi anlama geldiğini belirtmiş ve bunları şu şekilde sıralamıştır: (1) Beyan, (2) İslam, (3) İman, (4) Hakikate davet eden (dâî), (5) Marifet, bilgi, (6) Peygamberler ve kitaplar, (7) Doğruya ulaştırmak (raşâd), (8) Hz. Muhammed’in peygamberliği, (9) Kur’an, (10) Tevrat, (11) Bela ve musibeti Allah’tan bilmek (İstircâ’), (12) Hücet, (13) Tevhîd, (14) Sünnet, (15) Uygun bulmamak. (16) İlham, (17) Tövbe etmek.<sup>297</sup>

<sup>295</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Hidâyet”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 477.

<sup>296</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 538-539 (h-d-y).

<sup>297</sup> Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vücûh ve’n-Nezâir fi’l-Kur’âni’l-Azîm*, nşr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin, Dubai, 1427, s. 20-25.

Bu ayete müfessirlerin nasıl bir mana takdir ettiği meselesine gelince, Ferrâ “kim doğru yolu yol edinirse Allah onu o yola koyar” anlamını vermiş ve bu yönüyle de ayetin Nahl 14/9 ayetiyle benzer bir muhtevaya sahip olduğundan bahsetmiştir. Ferrâ burada hem hidayetın hem de idlâlin kastedilmiş olabileceğini belirtmiş, bu durumda hidayetın zikriyle yetinilip idlâlin terk edildiğini söylemiştir. Ferrâ’ya göre yün çadırların insanı hem sıcaktan hem de soğuktan koruduğu halde Nahl sûresinde sadece sıcaklığın zikredilmiş olması da bu kabildendir.<sup>298</sup> Taberî önce ayete “Hakkın batıldan, taatin de masiyetten beyan edilmesi mutlak sûrette bize düşer” şeklinde bir anlam vermiş ve “hüdâ” kelimesine “beyân” anlamı yüklemiştir; akabinde ise “Arap dili uzmanlarından bazıları ise bu ayeti şu şekilde tevil etmişlerdir.” diyerek Ferrâ’nın açıklamalarını aynıyla aktarmıştır.<sup>299</sup>

Zeccâc “hidayete giden yol ile dalalete giden yolu açıklamak bize düşer” şeklinde bir mana vermiş ve böylece o da Taberî gibi “hüdâ” kelimesini “beyan” anlamına almıştır.<sup>300</sup> Kirmânî ise burada hem hidayet hem de dalaletin kastediliyor olmasına karşın sadece hidayetın zikriyle yetinildiğinden bahsetmiştir. Ona göre “*biyedike’l-hayru*” şeklindeki Âl-i İmrân 3/26 ayetinde de benzeri bir durum söz konusudur. Zira hayır da şer de Allah’ın elinde olduğu hâlde ayette sadece hayrın zikriyle yetinilmiştir.<sup>301</sup>

İmâm-ı Mâtürîdî ise “aleynâ” lafzındaki “alâ” harf-i cerrinin “li” anlamında mı yoksa “alâ” anlamında mı olabileceği şeklinde iki ihtimalin varlığından bahsetmiştir. Ona göre ilk ihtimal mümkündür, zira çok sayıda ayette de bu tarz bir kullanım mevcuttur. Buna göre ayet hidayetın Allah kaynaklı olduğuna işaret etmektedir. Mâtürîdî ikinci ihtimalin esas alınması durumunda bu sefer “hüdâ” kelimesine yüklenecek manaya göre iki ihtimalin söz konusu olacağından bahsetmiştir. “Hüdâ” kelimesine “beyan” anlamı verildiği takdirde ayet “Onların tabi tutuldukları imtihtandaki hikmet ve adaletin hakikatini bütünüyle beyan etmek bize düşer; dolayısıyla kusurlu ve eksik davranırlarsa bu onlardan kaynaklanmaktadır, yoksa Allah’tan değil” veya

<sup>298</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 271.

<sup>299</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 475-4756.

<sup>300</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 336; Ayrıca bkz. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 455.

<sup>301</sup> Mahmud b. Hamza el-Kirmânî, *Ğarâibü’t-Tefsîr ve Acâibü’t-Te’vil*, nşr. Şimrân Yunus el-Acelî, Beyrut, ts., s. 1350.

“Şüpheleri zail olsun diye Allah Teala onlara herşeyi bütünüyle ve sonuna kadar açıklayacaktır” anlamına gelir. “Hüdâ” kelimesi “hidayete erdirmek” anlamına alındığında ise ayet “Hidayet isteyen ve hidayet talebi noktasında cehdü gayret içinde olan kimseyi hidayete erdirmek bize aittir” veya “Hidayeti seçen ve hidayete eren kimseye yönelik olarak hidayete dair yaptığımız vaadimizin gerçekleşmesini sağlamak bize aittir” anlamlarını ifade eder. Bu açıklamalarının ardından Mâtürîdî ayetteki “aleynâ” lafzının hakiki manaya hamledilmesi ve “hüdâ” ile de küfrün zıddının kastedilmesi durumunda, kulları hidayete erdirmenin Allah için bir zorunluluk olduğu anlamının çıkarılmaması gerektiğini söylemiş ve kastedilenin hidayete ulaşma çabası içinde olan insana, Allah’ın, yardımda bulunmak, korumak ve muvaffak kılmak sûretiyle ihsan ve lütufta bulunması olduğunu söylemiştir.<sup>302</sup>

Vâhîdî ise önceki müfessirlerin açıklamalarını özetleme yoluna gitmiş ve bu ayetin şu şekilde üç çeşit izah ve tefsire konu olduğunu söylemiştir: (1) “Hüdâ”dan maksat “beyan”dır. Katâde, Mukâtil ve Zeccâc bu görüştedir. (2) Ayet “Hidayetin yolunu tutan kimse Allah’a, sevaba ve cennete ulaşır” anlamına gelir. Vâhîdî’ye göre Ferrâ bu görüştedir. (3) Burada sadece hidayet değil dalalet de kastedilmiştir; fakat hidayet zikri ile yetinilmiş, dalalet zikredilmemiştir. Vâhîdî bu izahın Ferrâ tarafından zikredildiğinden bahsetmiş; Atâ kanalından İbn Abbâs’a nispet edilen şu tefsirin de bu kabilden olduğunu belirtmiştir: “Ben dostlarımı bana itaate yönelik amele erdiririm, bana düşmanlık edenlerin ise bana itaate yönelik amelde bulunmalarına engel olurum.”<sup>303</sup>

Fahrettin er-Râzî’ye göre ise Allah Teâlâ önceki ayetlerde insanların gerek gayretlerinin gerekse bu gayretlerinin neticelerinin farklı olduğunu, bu yönüyle de iyi amel işleyenler için sonucun kolaylık, kötü amel işleyenler için ise sonucun zorluk olduğunu bildirmiş, sonrasında da “Şüphesiz Bize ait olan hidayettir” buyurmak sûretiyle açıklama, yol gösterme, iyi şeylere teşvik, kötü şeylerden sakındırma gibi bu noktada üzerine düşen hususları yerine getirdiğinden bahsetmiştir. Bu yönüyle ayette adeta şöyle buyrulmaktadır: “Hikmetimiz gereği bize düşen, insanları ibadet için

<sup>302</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul, 2010, XVII, 234-235.

<sup>303</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhîdî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, nşr. Nûra bint Abdullah el-Azîz el-Versân, Riyad, 1430, XXIV, 83-85.

yarattığımızda, onlara nasıl ibadet edeceklerini beyan etmek ve insanın yerine getirdiğinde itaatkâr olacağı işleri, isyankâr olacağı şeylerden ayırdetmektir. Çünkü Biz onları, kendilerine fayda verip merhamet edelim ve onlara devamlı nimetleri arzedelim diye yarattık. Binaenaleyh Biz, hikmetimiz gereği üzerimize düşeni yerine getirdik.”<sup>304</sup> Râzî bu açıklamalarının ardından Mutezile’nin bu ayet üzerinden kendi kabulleri lehine şu çıkarımlarda bulduklarından bahsetmiştir: (1) Allah Teâlâ mükellefi ancak gücünün yetebileceği şeyle yükümlü kılar ve ona güç yetiremeyeceği yükümlülükler yüklemeyiz. (2) “Aleynâ” lafzındaki “alâ” ifadesi vücut ifade eder ki bu, Allah için bazı zorunlulukların bulunduğu anlamına gelir. (3) Fiillerini tek başına kul kendisi gerçekleştirmektedir. Aksi takdirde Allah’ın birtakım deliller irat etmesinin bir faydası ve hikmeti olmazdı. Râzî, Mutezile’nin bu istidlallerine Ehl-i sünnet âlimlerinin verdiği cevapların malum olduğuna işaret etmekle yetinmiş ve herhangi bir karşı açıklamada bulunmamıştır.<sup>305</sup>

Elmalılı, müfessirlerin izahlarına konu olan mezkûr hususların tamamını dikkate alarak şöyle toplu bir değerlendirmede bulunmuştur: “(Bu âyet-i kerime), yukarıdaki beyanâtı takrir ile va’z-u irşâd için istînaftır.(Yeni bir söze başlamaktır.) Yani, haberiniz olsun ki her halde hidayet ve irşad bizedir. Felâha çıkararak doğru yolu göstermek, hakkı ve sevabı beyan etmek resul göndermek, kitap indirmek, âfakta edille nasbetmek, enfüste kalplere iyiyi kötüyü ilham eylemek Rububiyetin şanına layık bir iştir. Allah’ın hidayeti olmayınca siz kendiliğinizden onu yapamazsınız. Ona göre hidayeti kabul ettirip hak ve hayır yoluna gitmek de sizin meşîyyetinize mevdu’ (bırakılmış) bir keyfiyettir.”<sup>306</sup>

“الاولى” ve “الآخرة” şeklindeki on üçüncü ayetteki “وإن لنا للآخرة والاولى”

kelimelerinin anlam ve delaletine yönelik müfessirlerin izah ve açıklamalarına geçmezden evvel şunu belirtmek gerekir ki “âhiret” kelimesi, “evvel”in mukabili olan ve “son” veya “sonraki” anlamına gelen “âhir” kelimesinin müennes şeklidir. Kur’an’da yirmi altı yerde müzekker ve “el-yevm” kelimesinin sıfatı olarak “el-yevmü’l-âhir” (son gün) şeklinde, dokuzunda “dâr” kelimesi ile kimi zaman “ed-dârü’l-âhire” şeklinde

<sup>304</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 185.

<sup>305</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 185.

<sup>306</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 109.

sıfat, kimi zaman da “dâru’l-âhiret” şeklinde izafet terkibi halinde, bir yerde “en-neş’etü’l-âhire” (ikinci yaratılış, son hilkat) tarzında, elli yerde de “dünya” kelimesi ile bir kavram çifti oluşturmak sûretiyle “el-âhiret” şeklinde yalın hâlde geçmektedir.<sup>307</sup>

Müfessirlerin bu ayette geçen “الآخرة” ve “الاولى” kelimelerine nasıl bir mana yüklediklerine gelince, Ferrâ burada her iki kelimenin başına “ثواب” kelimesini takdir etmiş ve böylece gerek dünya gerekse ahiret mükâfatının Allah’a ait olduğunun kastedildiğini söylemiştir.<sup>308</sup> Zemahşerî, “sevâb” kelimesinin takdirini esas alan Ferrâ’nın bu izahını olduğu gibi almış, sadece “li’l-mühtedî/hidayet arayışında olan için” şeklinde bir kayıt ekleme yoluna gitmiş ve bu yönüyle ayetin “*Ona (İbrahim) dünyada mükâfatını verdik. Şüphesiz o, ahirette de sâlihler(zümresin)dendir.*” mealindeki Ankebût 29/27 ayetiyle benzeri bir muhtevaya sahip olduğunu söylemiştir.<sup>309</sup> Vâhidî, Ferrâ’nın izahını Kelbî’ye nispet etmiş ve bu yönüyle ayetin Nisâ 4/134 ayeti ile benzeri bir muhtevaya sahip olduğunu belirtmiştir.<sup>310</sup>

Taberî’ye göre ise burada takdir edilmesi gereken kelime “ملك” dür.

Dolayısıyla ayet şöyle bir manaya gelmektedir: Dünya ve ahiretin mülkiyeti bize aittir; mahlûkatımız içinden kimi murat edersek, o ikisinden ona veririz, dilediğimiz kimseyi de ondan mahrum bırakırız.”<sup>311</sup> Çok sayıda sonraki müfessirin Taberî’nin bu izahını esas aldıkları ve buna birtakım küçük eklemelerde buldukları görülmektedir. Sözelimi Beydâvî, Taberî’nin izahına “Sizin hidâyeti terk etmeniz bize zarar vermez” kaydını eklerken,<sup>312</sup> Ebussuud önceki ayetlere de gönderme yapacak şekilde şöyle ilavelerde bulunmuştur: “Bu itibârla sizin, bizim hidâyetimizle hidayete ermeyi terk etmeniz, bize hiçbir zarar vermez. Dünyada da âhirette de dilediğimiz gibi küllî tasarruf

<sup>307</sup> Bekir Topaloğlu, “Ahiret”, DİA, İstanbul, 1988, I, 543.

<sup>308</sup> Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, III, 271.

<sup>309</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 763

<sup>310</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, XXIV, 85.

<sup>311</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 476.

<sup>312</sup> Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl*, V, 317.

bizimdir. Biz, her iki cihanda da dilediğimiz fiilleri ve ezcümle vaad ettiğimiz en kolayı ve en zoru müyesser kılmayı da gerçekleştiririz.”<sup>313</sup>

İmâm-ı Mâtürîdî'nin izahı ise son derece özgündür. Zira ayeti nüzul dönemi gerçekliğini ve sûre içi bütünlüğünü dikkate alarak anlamlandırmaya çalışan Mâtürîdî'ye göre burada iki anlam ihtimalinin varlığından bahsetmek mümkündür: (1) Bu ayet bir önceki ayetle irtibatlı olarak ele alındığında anlamı şöyle olmaktadır: “Sizler ahiret ve dünya hükümrânlığının Bize ait olduğunu, tapmakta olduğunuz putlar için ahiret ve dünya hükümrânlığının söz konusu olmadığını biliyorsunuz; hal böyle iken nasıl oluyor da kulluğunuzu ahiret ve dünyayı elinde bulundurandan alıp da ahiret ve dünya hâkimiyetine sahip olmayana veriyorsunuz? Bunu hangi bilginize göre yapıyorsunuz?” Mâtürîdî'ye göre böyle buyurmakla Allah Teâlâ Allah'a kulluğa karşın putlara tapınmayı tercih etmeleri itibariyle onların aptallığını gözler önüne sermektedir. (2) Ayeti “kim cimrilik eder kendini müstağni görürse” ayeti ile irtibatlı olarak ele alan izaha göre ise mana şöyle olur: “Sizlere ne oluyor da hakikatte size değil Allah'a ait olan, buna karşın faydası size dönecek olan şeyi infak etme noktasında aleyhinize olacak biçimde cimrilik sergiliyorsunuz.”<sup>314</sup>

Vâhidî ayetin, “Dâreynin mülkiyeti/hükümrânlığı bize aittir, o ikisinden dilediğimize veririz, dolayısıyla talebiniz bizden olsun” şeklinde bir anlama sahip olduğunu belirtmiş, Taberî'nin mana takdirinin hemen aynısı olsa da bu manayı kimseye nispet etmeden vermiştir. Vahidî bu ayette dünya ve ahiretin Allah'ın emrine teslim olmasının zorunluluğunun haber verilmiş olmasını da mümkün addetmiş ve buna göre şöyle bir anlam takdirinde bulunmuştur: Onların ikisi de Allah'a teslim olmuştur ki Allah dilediğini yapar. Nitekim dilediğine dünyadan verir, dilediğini ondan mahrum bırakır, dilediğini cennete sokar, dilediği ateşe sokulur. O'nun dileğini geri çevirecek, O'nun hükmünü tersine çevirecek hiçbir şey bulunmamaktadır.”<sup>315</sup>

Fahrettin er-Râzi'ye gelince o, ayete iki farklı mana yüklenebileceğini belirtmiştir. Râzi'nin, ilki Mutezile'nin, ikincisi ise Ehl-i sünnetin telakkileriyle paralellik arz ettiğini belirttiği söz konusu iki mana şöyledir: (1) Dünyada da, ahirette de

<sup>313</sup> Ebussuûd, *İrşadü'l-Akli's-Selîm*, IX, 167.

<sup>314</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 236.

<sup>315</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, XXIV, 86.

herşey Bize aittir. Binâenaleyh sizin, bizim yol göstericiliğimiz ile yol bulmayı terkedişiniz, Bize zarar vermeyeceği gibi, o yolu bulmak sûretiyle hidayete ermeniz de Bizim mülkümüze birşey katmaz. Aksine bunun faydası da, zararı da size yöneliktir. Eğer isteseydik sizi, isyanlardan-inkârlardan cebren alıkorduk. Çünkü dünya da, ahiret de bizimdir. Fakat sizi, bu şekilde cebren isyanlardan alıkoymadık. Çünkü bu tarz, mükellefiyeti zedeler. Aksine biz sizi, günahlardan ve yanlışlardan, açıklamakla, bildirmekle ve va'd-va'idimizle alıkoymayı irade ettik. (2) Her iki dünyanın mülkiyeti Bize aittir. Dolayısıyla dilediğimiz kimseye dilediğimiz şeyi veririz. Her iki dünyanın mutluluğu da bizden istenir.<sup>316</sup>

İbn Âşur'a göre ise bu ayet şu hususlara yönelik bir tenbih ve hatırlatmayı içermektedir: “Allah Tealanın kullarına yönelik hidayet vaadi, O'nun bir lütfudur. Zira gerek ahiret gerekse dünya yurdu, içindekilerle birlikte Allah'ın mülküdür; dolayısıyla da Allah'ın o ikisinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkı bulunmaktadır. İnsanların Allah'tan bir alacakları bulunmamaktadır, söz konusu olan sadece ve sadece Allah'ın lütfudur.” Bu izahının ardından İbn Âşûr ayette şu hususa da işaret edildiğini belirtmiştir: “Uhrevi hayattaki ceza, Allah'ın tayin ettiği ve kullarına bildirdiği şekilde cereyan edecektir. Dünya işlerinin nizamı ve müsebbebatın sebepler üzerindeki işleyişi de Allah'ın vazettiği ve korunması yönünde emir, irşat ve yönlendirmede bulunduğu bir şeydir. Dolayısıyla kim bu hususlarda bir şeyi eksik yaparsa onun sonuçlarını hak eder.”<sup>317</sup>

İbn Âşur'un bu açıklamalarına göre ayette, dünya hayatının, Allah'ın vazettiği nizam ve kurallara göre hareket etmesi gibi ahiret hayatının da Allah'ın bu yöndeki beyanlarına göre cari olacağından bahsedilmekte, böylece her iki hayatta cari olan nizamın Allah tarafından konduğu, dolayısıyla kullara düşenin bu nizam uyarınca amel etmek olduğu belirtilmektedir. Bu ayetlerde dünya ve ahiretin birlikte ele alınması, dünya-ahiret dengesinin gözetilmesine yönelik bir işaret olarak da değerlendirilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim, bir taraftan âhiret akidesi üzerinde ısrarla dururken, diğer taraftan dünyadan el etek çekmeyi hiçbir zaman tasvip etmemektedir. Bu yönüyle Kur'an, insana, âhirete hazırlanması yönünde tavsiyelerde bulunmakta; bunu yaparken

<sup>316</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 185.

<sup>317</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 389.

de dünya nimetlerinden nasip almayı ihmal etmemesini salık vermektedir. Kur'an'ın dünya ile ilişki bağlamında olumsuz gördüğü şey, dünyanın cazibesine kapılıp âhiret saadetini ihmal etmektir. Bunu engelleme adına Kur'an, ahiret hayatına nisbetle dünya hayatının geçici ve değersiz bir metâdan ibaret olduğu ve âhiret yurdunun ebedi huzur ve sükûn içeren bir hayatı ifade ettiği vurgusunu sürekli olarak yinelemektedir.<sup>318</sup>

“فَأَنْذَرْتَكُمْ نَارًا تَلْظِي” ayetine gelince öncelikle belirtmek gerekir ki “inzâr”

kelimesi, “kişinin kendisi için zorunlu olmayan bir şeyi, bir şeyin vaki olmasına yönelik olarak zorunlu kılması” anlamına gelen “ne-ze-ra” kökünden gelmekte olup, bir şeyin sonucundaki tehlikeyi haber verip sakındırmak, uyarmak, dikkatini çekmek anlamına gelmektedir. Korku vermek sûretiyle uyanık kılmak anlamını içermesi sebebiyle de sevinç haberi vererek müjdelemek demek olan “tebşîr”in zıddı olmaktadır.<sup>319</sup> “تَلْظِي”

kelimesi ise “alev alev yanan”, “tutuştukça tutuşan” anlamına gelmektedir.<sup>320</sup> Nitekim ateşin tutuştuğunu ve kuvvetli bir biçimde yandığını belirtmek amacıyla “telezzati'n-nâr” denmekte olup cehennemın “lezâ” olarak isimlendirilmesi de bundandır.<sup>321</sup> Ferrâ

ise burada kelimenin aslının “تَلْظِي” şeklinde muzari-müennes kipte olduğunu, dolayısıyla başındaki ‘tâ’ harfinin hazfe uğradığını belirtmiş, mazi fiil manasında olmuş olması durumunda ayetin lafız yapısının “تَلْظَت” şeklinde olması gerekeceğini ifade

etmiştir.<sup>322</sup> Ferrâ bu izahını Ubeyde b. Umeyr'in bu ayeti “تَلْظِي” şeklinde okuduğu

yönündeki nakille teyit etmiş, dahası Abdullah b. Mes'ûd'un mushafında da kelimenin bu şekilde yazılı olduğunu bizzat gördüğünü kaydetmiştir.<sup>323</sup> Bursevî ise burada süreklilik ifade eden muzâri fiilinin gelmesinin azâbın devamlılığını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>324</sup>

<sup>318</sup> Topaloğlu, “Ahiret” DİA, I, 545. Bu yöndeki ayetler için bkz. Ra'd 13/26; Ankebût 29/64; Mü'min 40/39.

<sup>319</sup> Râğib, *el-Müfredât*, s. 487 (n-z-r).

<sup>320</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 336.

<sup>321</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, XXIV, 86; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 186.

<sup>322</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 271. Taberî de isim zikretmeksizin Ferrâ'nın izahlarını aynıyla tekrarlamıştır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 476.

<sup>323</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 272.

<sup>324</sup> Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, X, 450.

Bu ayetteki “küm” zamirinin medlülülün kimler olduğu hususunda farklı izahlar yapılmıştır. Mukâtil, medlülün “ehl-i Mekke” olduğunu söylerken<sup>325</sup> İmâm-ı Mâtürîdî hem ehl-i tevhid hem de ehl-i şirk olduğunu belirtmiş, buna bağlı olarak da cehennem uyarısının her iki kesime yönelik olduğunu söylemiştir.<sup>326</sup>

“لا يصلحها إلا الأشقى الذي كذب وتولى” şeklindeki sûrenin 15-16. ayetleri

bağlamında müfessirlerin üzerinde durdukları asıl mesele “الأشقى” ile kastedilenin kimliği ve bu kişinin sıfatı olarak zikredilen tekzîb/yalanlamadan kasdın ne olduğu hususudur. Ferrâ “eşkâ” kelimesini “Allah’ın ilminde şakî olanlar” şeklinde izah etmiş, “tegzîb”i ise reddetmek ve kabul etmemek değil, emrolunduğu şeylerde taksirde bulunmak olarak anlamlandırmıştır. Ferrâ, “tegzîb” kelimesinin kusurlu davranmak anlamındaki bu kullanımlarına Arap şiirinde de rastlandığından bahsetmiş, savaşta geri çekilen kimsenin durumunu belirtmek için “لقي فلان العدو فكذب” denmesini buna örnek göstermiştir.<sup>327</sup> Taberî, Ferrâ’nın bu açıklamalarını “Arap dilcilerinden bazıları demektedir ki” şeklindeki bir kayıtla aktarmış; Ferrâ’nın aksine “tegzîb”i “Allah’ın ayetlerini yalanlamak, ayetlerden yüz çevirmek ve onları tastik etmemek” anlamına almıştır.<sup>328</sup>

Bu ayetler üzerinde uzun uzadıya izahatta bulunan İmâm-ı Mâtürîdî, evveleminde “tegzîb” kelimesine “taksir” anlamını verenlerin Mutezilî olduğundan bahsetmiştir.<sup>329</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî, Mutezile, Havâric ve Mürcie’nin bu ayete nasıl baktığı ve bu ayetle nasıl istidlalde bulunduğundan bahsetmiş, bu çerevede Hanefî-Mâtürîdî izahın nasıl olduğunu da belirtmiştir: (1) Mutezile, tegzîbin hakiki anlamda değil de “Allah’ın emrinde taksirde bulunmak” ve “Allah’ın yasaklarını işlemek” anlamında olacağını söylemiş, bu izahlarıyla da ayeti büyük günah işleyenlerle ilişkilendirmeyi ve ayetteki vaîdin onlara yönelik olduğunu belirtmeyi amaçlamıştır. (2) Hariciler büyük günah işleyenlerin, işledikleri bu günah sebebiyle mükezzib vasfında

<sup>325</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, XXIV, 86.

<sup>326</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 236.

<sup>327</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 272.

<sup>328</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 476-477.

<sup>329</sup> Buna göre Ferrâ’nın yukarıdaki izahları Mutezili telakki paralelinde olmaktadır.

olacaklarını söylemişlerdir. Gerekçeleri, büyük günah işleyenlerin işin başında tevhid inancını benimserken, emre konu olan şeylerin ve tevhide yakışan hususların tamamını yerine getirmeye ve tevhide yakışmayan şeylerin tamamından da uzak durmaya inanmış olmalarıdır. Dolayısıyla bir kimse bunu terk ettiğinde, esas itibariyle sadık kalacağı şeyi yalanlamış olmaktadır. (3) Azabın sadece müşrik ve kâfir kimse için söz konusu olacağı görüşü itibariyle bu ayetle istidlâlde bulunmuş olan Mürchie'ye göre cehenneme sadece yalanlayan ve (inancından) geri dönenler girecektir; şu halde mümin kimse ister büyük günah işlesin isterse küçük günah, asla mükezzib ve mütevellî olamaz. (4) Biz(ehl-i sünnet)e göre ise bu şekil bir sadakatsizlik tekzîb olmaz, fakat sözüne ve inancına ters hareket etme olur.<sup>330</sup>

Bu şekilde dört kesimin bu ayet bağlamında büyük günah işleyen ayette geçen tekzîb ve tevellî özelliklerine sahip olup olmayacağı yönündeki görüşlerini aktaran Mâtürîdî devamında şöyle demektedir: Bu ayetlerin cehennem mertebelerinden biri hakkında olması da mümkündür. Zira her bir kesim için bir mertebe söz konusudur. Nitekim Allah Teâlâ “*Münafıklar cehennem en alt mertebesinde (derk) olacaklardır*”<sup>331</sup> buyurmuştur. Keza bir ayette “*Cehennemlikler için darî’ dışında bir yiyecek söz konusu değildir*”<sup>332</sup> buyrulmuş iken, bir başka ayette ise onların yiyeceğinin *ğislîn* olduğu<sup>333</sup> belirtilmiştir. Buna göre *darî’* cehennem mertebelerinden biri için, *ğislîn* ise bir başkası içindir. Dolayısıyla cehennem (ayette sözü edilen) bu mertebesini ancak en şakî olanların boylaması mümkündür. Keza büyük günah işleyenler için özel bir mertebe olması da mümkündür. (Mutezilenin) ashâb-ı kebîre için şiddetli vaîdlerin bulunduğu yönündeki ifadelerine gelince biz bunları inkâr ediyor değiliz; dolayısıyla (bize göre de) onlar azaba uğrayacaklardır, fakat bizim sözünü ettiğimiz şey, cehenneme atılacak olmaları durumunda onların kâfirlerin bulunduğu mertebelerde (derkelerde) bulunmayacaklarıdır. Onların (bu ayette) aevli bir ateş olarak zikredilen türdeki azabın dışında bir azapla azaba çekilmeleri de mümkündür. Bize göre onların durumu Allah’ın dilemesine bağlıdır; dilerse azap eder, dilerse onlardan ateşi kaldırır ve onları salıverir.

<sup>330</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 236-237.

<sup>331</sup> Nisâ 4/145.

<sup>332</sup> Ğâşiye 88/6.

<sup>333</sup> Hâkka 69/36.

Harıl harıl (telazzî) ateşe sahip olduğu belirtilen cehenneme gelince, bu kâfirler içindir.<sup>334</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî bu ayette geçen “el-eşkâ” ile kastedilenlerin kâfirler olduğu, büyük günah işlemiş dahi olsalar, iman sahibi kimselerin bu ayete dâhil edilemeyeceği görüşündedir. Vâhidî’nin “el-eşkâ” ile kimin kastedildiğine dair sahabe ve tâbiûn müfessirlerinden aktardığı şu görüşler de Mâtürîdî’nin açıklamalarını teyit etmektedir: (1) İbn Abbâs’a göre “eşkâ” ile kastedilen, Ümeyye b. Halef ve onun gibi olup da gerek Hz. Muhammed’i (sas.) gerekse önceki peygamberleri yalanlayan kimselerdir. (2) Hasan-ı Basrî’ye göre ise “eşkâ” ile kastedilen müşrik kimsedir ki sonraki ayetler de bunu göstermektedir.<sup>335</sup>

Bu ayetleri kelimî tartışmalar bağlamında ele alan müfessirlerden biri de Zeccâc’tır. Zira Zeccâc, Mürcie’nin bu ayetten hareketle “Kâfir olan kimse dışında kimse cehenneme girmeyecektir” şeklindeki izahını kabul edilebilir bulmamıştır. Ona göre işin aslı hiç de Mürcie’nin zannettiği gibi değildir. Zeccâc’a göre ayette tavsîf edilen cehenneme sadece yine ayette özellikleri belirtilmiş olup da “eşkâ” olarak takdim edilecek kimse girecektir. Fakat bu, başkalarının cehenneme girmeyeceği anlamına gelmez. Zira cehennemliklerin muhtelif mertebeleri vardır. Allah Teâlâ hangi kesimi nasıl bir azabın beklediğini belirtmiş ise o kesim o şekil bir azaba çarptırılacaktır.<sup>336</sup>

Zemahşerî’ye göre ise bu ayette biri müşriklikte diğeri ise müminlikte önde giden iki kimsenin durumu arasında bir karşılaştırma yapılmış ve bu iki kimsenin sıfatları arasında ne kadar büyük bir tezatın bulunduğu belirtilmek istenmiştir. Buna göre “eşkâ” olan kimse öyle bir kimsedir ki cehennem adeta onun için yaratılmıştır, bu yönüyle de cehennemi boylamak ona mahsus bir şey olarak aktarılmıştır. Kezâ “etkâ” olan kimse de öyle bir kimsedir ki cennet de adeta onun için yaratılmıştır, bu yönüyle de cehennemden kurtulma ona mahsus bir şey olarak aktarılmıştır.<sup>337</sup>

Bu ayet bağlamında kelimî tartışmalara yoğun atıfta bulunan bir diğeri müfessir ise Fahrettin er-Râzî’dir. Ayetin “Böyle olan ateşe, Allah’ın ayetlerini yalanlayıp,

<sup>334</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XVII, 236-237.

<sup>335</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, XXIV, 86-87.

<sup>336</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 336.

<sup>337</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 764.

Allah'a itaattan yüz çevirdiği için, şâkî olan kâfirden başkası girmeyecek” anlamına geldiğini belirten ve bu yönüyle de “eşkâ” kelimesi ile “kâfir” kimsenin kastedildiğini söyleyen Râzî, bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar'ın Mürchie'nin bu ayetin zahiri anlamına tutunarak kâfir olmayanların asla cehenneme girmeyecekleri yönündeki açıklamalarına yönelik eleştirilerini ele almıştır. Ayeti zahiri manasına almanın mümkün olmadığını düşünen Kâdî'nin delilleri şöyledir: (1) Zahiri anlama göre ayetleri tekzibde ve tevellide bulunmayan kâfirin cehenneme girmemesi gerekir. (2) Böyle bir kabul günahlara teşvik etmektedir. Çünkü zahirî mana esas alınacak olursa ayette Allah Teâlâ gerek kendini gerekse peygamberini tasdik edip de yalanlama ve inancından dönme yoluna gitmemiş olan kimseye şöyle demiş olmaktadır: “Her ne günah işlemiş olursan ol, onun sana bir zararı olmaz.” Hâl şu ki bu teşvikin de ötesinde günahı mübah sayma olur ki Allah bundan münezzehtir. (3) “O cehennemden en çok sakınan, ondan uzak tutulacaktır” şeklindeki bir sonraki ayet de, burada zahiri mananın esas alınamayacağını gösterir. Çünkü fasık/günahkâr kimsenin hâlerinden, onun takva noktasında önde gitme anlamında “en müttaki” kimse olmadığı anlaşılmaktadır. Şu halde büyük günah işleyen kimse “etkâ/en muttaki” olarak nitelenemez. Dolayısıyla birinci ifade, fasıkın cehenneme girmeyeceğine delalet ettiğine göre bu ikinci ifade de fâsıkın cehennemden uzaklaştırılmayacağına delalet eder. Şu hâlde cennetten uzak tutulmayacak olan bütün mükellefler kaçınılmaz olarak cehennemliklerden olacaktır.<sup>338</sup>

Bütün bu delillere bağlı olarak ayetin zahiri anlamı doğrultusunda alınamayacağını ortaya çıktığını düşünen Kâdî Abdülcebbar'a göre burada tevil kaçınılmazdır. Kâdî ayetin iki tür tevilinin mümkün olduğundan bahsetmiştir: (1) “Nâran telezzâ” ifadesi ile cehennem ateşinden hususî bir ateş kastedilmiş olabilir, çünkü cehennem muhtelif tabakalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla bu ayet, söz konusu hususî ateşe yalnızca ayette “eşkâ” olarak ifade edilen kimsenin gireceğine delalet etmektedir; yoksa fasık/günahkâr olan, ayette zikri geçen özelliklere sahip olmayan kâfirlerin cehennemden diğer tabakalarına girmeyeceğine değil. (2) “Nâran telezzâ”

---

<sup>338</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 186.

ifadesi ile bütün cehennem tabakaları kastedilmiş; “lâ yeslâhâ illâ'l-eşkâ” ifadesiyle de cehenneme girmeye en layık olan kimsenin “eşkâ” olan kimse olduğu belirtilmiştir.<sup>339</sup>

Kâdî'nin, Mürcie'nin iddia ettiği gibi ayetin zahiri anlamına alınamayacağı yönündeki izahları ve ayetin teviline ilişkin açıklamalarını nakletmesinin ardından Fahrettin er-Râzî, “Bilesin ki Kâdî'nin zikrettiği bu vecihler zayıftır” diyerek Kâdî'nin izahatının şu yönlerden zayıf olduğunun zikrine geçmektedir: (1) Kâdî'nin “ayetin zahiri anlamda alınmasından kâfirden başkası cehenneme girmez şeklinde bir mana çıkmaktadır” şeklindeki ifadelerine cevap olarak şu söylenebilir: Her kâfir mutlak sûrette Peygamber'in davasını yalanlamış ve o peygamberin doğruluğuna delalet eden delilleri düşünmekten imtina etmiştir ki bu da onun sair günahkârlardan daha önde gittiği, bu yönüyle de hem yalanlama hem de yüz çevirme işini irtikâp ettiği anlamına gelir. Şu halde madem ki bütün kâfirler bu ayet kapsamına girmektedir, o hâlde Kâdî'nin açıklamaları geçersiz kalmaktadır. (2) Kadî'nin “zahiri anlam günah işlemeye teşvik etmektedir” şeklindeki açıklaması da zayıftır. Çünkü bir kişiyi günahattan men etmek için o şeyin zemme konu olması ve Allah'ın o şeye gazapta bulunması yeterlidir. Zira bütün bunlar Allah'ın o kimseye ikram etmeyeceği, onu yüceltmeyeceği ve onu mükâfatlandırmayacağı anlamındadır. Öte yandan Allah bu kimseye, başka bir yolla da azab edebilir. Çünkü azab etme yollarının sadece cehenneme sokmayla sınırlı olduğuna delalet eden hiçbir delil yoktur. (3) “Veseyecennebuhâ'l-etkâ” ifadesinin en muttaki olmayanların durumuna delalet etmesi ancak mefhûm-i muhâlif ve delil-i hitâb delilini esas almakla mümkün olur ki Kadî bunları bir delil olarak kabul etmemektedir. Anılan delillere göre ise ayet etkâ olmayanların cehenneme girmesini gerektirir ki bundan çıkan sonuç çocukların ve delilerin de cehenneme girecek olmasıdır, oysa bu batıldır. (4) Kâdî'nin, burada kastedilenin hususi bir ateş, yani harıl harıl yanan ateş olduğu şeklindeki ifadesi de tutarsızdır. Çünkü bu, cehennem tabakalarının tamamının bir özelliği olabileceği gibi muayyen bir tabakanın sıfatı da olabilir. Fakat “*kellâ innehâ lezâ*”<sup>340</sup> ayetinde cehennemin bütün tabakaları bu şekilde tavsif edilmiştir.<sup>341</sup>

<sup>339</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 186.

<sup>340</sup> Meâric 70/15.

<sup>341</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 186-187.

Kâdî'nin "kastedilen cehennemın bu tabakasına en layık olan kimse 'eşkâ' olarak tavsif edilen kimsedir" şeklindeki açıklamasını da ayetin zahiri anlamını herhangi bir delile dayanmaksızın terk eden bir izah olması hasebiyle zayıf addeden Râzî, "Ehl-i sünnet, fâsık (büyük günah işleyen) kimsenin kesinlikle cehenneme girmeyeceğini niçin söylememektedir?" şeklindeki mevhum soruyu cevaplamaya çalışmakta ve buna ilişkin iki izah serdetmektedir: (1) Vâhidî'nin de dediği gibi dilde "lâ yeslâhâ" ifadesi "lâ yelzemühâ/yakasını bırakmaz" anlamına gelmektedir ki Ehl-i sünnete göre cehennemın yakasını bırakmadığı kişi kâfir kişidir. Fâsık olan kimse ise cehenneme girmez, girse bile orada kalmayıp çıkar. (2) Fasık kimseleri tehdit eden ayetler, bu ayetin umumi olan zahirî manasını tahsis etmektedir.<sup>342</sup>

"وسيجنبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى" ayetlerine gelince, önceki iki ayetle ilgili

uzun uzadıya izah ve açıklamada bulduklarını düşünmüş olacaklar ki müfessirler bu ayetler hakkında daha kısa izahta bulunma yolunu tercih etmişlerdir. Nitekim Ferrâ, "el-etkâ"dan kasdın Ebû Bekir (ra.) olduğunu belirtmekle yetinmiş ve bunun ötesinde hiçbir izahta bulunmamıştır.<sup>343</sup> Taberî "Harıl harıl yanan cehenneme atılmaktan takvalı olan kimse korunacaktır" şeklinde bir anlam takdir ettikten sonra burada "ef'ale" vezninin "faîlün" kalıbında kullanıldığından bahsetmiş, dolayısıyla da "etkâ" kelimesinin "takiyyün" anlamında olduğunu söylemiştir. "ellezî yu'tî mâlehû" cümlesine "günahlarından temizlenmek amacıyla malını dünya hayatında Allah'ın, kendisini yerine getirmekle yükümlü kıldığı hukukullahı veren" şeklinde mana vermiş, âdeti olduğu üzere seleften gelen nakilleri aktarma gibi bir yola başvurmamıştır.<sup>344</sup> Keza Zeccâc "el-etkâ"dan kasdın Hz. Ebû Bekir (ra.) olduğunu belirtmiş, "yetezekkâ" kelimesine ise "Bu infakla o, Allah katında temiz olmayı ister, riya ve sümâyı istemez" şeklinde bir anlam yüklemekle yetinmiştir.<sup>345</sup> Genelde izahlarını uzun tutan Vâhidî'ye baktığımızda onun da diğerleri kadar olmasa da kısmen özet bir açıklamada bulunma yolunu tercih ettiği görülmektedir. Vâhidî "seyücennebühâ" kelimesinin "senüb'idühâ/biz onu uzak tutarız" anlamına geldiğini belirtmiş, "cennebtühû eş-şey'e" şeklindeki kullanımın "ben onu ondan uzak tuttum, o da uzaklaştı" anlamına geldiğini

<sup>342</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 187.

<sup>343</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, III, 272.

<sup>344</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 478.

<sup>345</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, V, 336.

belirtmiştir. Vâhidî, “el-etkâ” kelimesi ile ilgili olarak Mukâtil’in “halis muvahhit olan kimse” şeklinde bir izahta bulunmuş olduğunu, ancak müfessirlerin bütününe göre burada kastedilenin Hz. Ebû Bekir (ra.) olduğunu belirtmiştir. “Yetezekkâ” kelimesi ile ilgili olarak da yukarıda geçen Zeccâc’ın açıklamalarını “kâle ebû ishâk” şeklinde bir kayıt düşerek aktarmıştır.<sup>346</sup> Zemahşerî de önce isim zikretmeden Zeccâc’ın açıklamalarını olduğu gibi aktarmış, akabinde de “يتزكى” kelimesinin cümle içi konumu ile ilgili şöyle bir izahta bulunmuştur: Bunun iki izahı olabilir. Bu kelime “يؤتي” fiilinden bedel yapılırsa o zaman irabda mahalli olmaz. Bu kelime “يؤتي” fiilinin zamirinin hâli olacak olursa o zaman nasb mahallinde olur.<sup>347</sup> Zemahşerî’nin bu açıklamalarını esas almış gözüken Elmalılı anlamın ilk ihtimale göre “(o etka ki) malını verir, temizlenir, tefeyyüz eyler, felah bulur” manasında, ikinci ihtimale göre ise “Tezekki etmek: indallah temizlenip nemalanmak üzere malını verir.” anlamına geleceğini belirtmiştir.<sup>348</sup>

Müfessirlerin kahir ekseriyeti bu tarz veciz açıklamalarla iktifa ederken Fahrettin er-Râzî, önceki ayetler bağlamında mürtekib-i kebîre meselesi üzerinden Mürcie, Mutezile ve Ehl-i sünnet arasındaki polemiklerin zikrine giriştiği gibi bu ayetler bağlamında da efdalin kim olduğuna yönelik olarak Ehl-i sünnet ile Şia arasında vuku bulan polemige değinmiştir. Râzî “Biz, ehl-i sünnetin müfessirleri, ayetteki bu ifade ile Hz. Ebû Bekir’in (ra.) kastedildiği hususunda ittifak içindeyiz. Ancak bilesin ki Şia’nın tamamı, (sebeb-i nüzule ilişkin) rivayeti kabullenmeyerek, bu ayetin Ali b. Ebî Talib (ra.) hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir” diyerek iki kesimin bu ayette kastedilenin kim olduğu hususunda ihtilaf ettiklerinden bahsetmiştir. Râzî bulunduğu bir mecliste Şia’dan birinin bu ayette kastedilenin Hz. Ali olduğundan bahsettiğini, bunun üzerine kendisinin de kastedilenin Hz. Ebû Bekir (ra.) olduğunu söylediğini belirtmiş, sonrasında da bu görüşü daha ziyade naklî deliller üzerinden temellendirme yoluna gitmiştir.<sup>349</sup>

<sup>346</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, XXIV, 88-89.

<sup>347</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 764.

<sup>348</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 109-110.

<sup>349</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 187-188.

“وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى” ayetlerine gelince Ferrâ’ya

göre burada iki ihtimal söz konusudur: İlki “إلا”nın “لكن” anlamına alınmasıdır ki bu durumda anlam şöyle olmaktadır: Bu kimse yaptığı infakı, o kimseden gördüğü desteğe bir karşılık olarak değil, Allah’ın rızasını umarak yapmıştır. Ferrâ Arapların anlamın açık olduğu durumlarda bir harfî başka bir harfin yerine kullandıklarını söylemiştir. İkincisine göre “لأحد” kelimesindeki ‘lâm’, “عنده”deki zamirle irtibatlı kılınır ki buna göre mana şöyledir: Bu kimse yaptığı infak itibariyle hiç kimseye karşı sevap bekleyeceği bir nimete sahip olamaz. Ferrâ bu iki veçhin de güzel olduğunu belirtmekte, bu vecihleri birbirine tercih edemeyeceğinden bahsetmektedir.<sup>350</sup> Ferrâ’nın bu açıklamaları Taberî tarafından da hemen hemen aynıyla aktarılmıştır. Zira Taberî, “Arap dili âlimlerinden bazıları bu ayeti şu yönde tevil etmekte idiler” şeklinde bir kayıt düşmüş, akabinde de Ferrâ’nın zikrettiği bu ihtimalleri aynıyla aktarmıştır. Taberî bunun ardından “Arap dili âlimlerinden olan şahsın (Ferrâ’yı kastediyor) aktardığımız bu izahı, tevil ehlinden gelen nakiller yoluyla ulaşan sahih izahtan ibarettir” demiş ve bu ayetlerin Hz. Ebû Bekir (ra.) hakkında indiği yönündeki nakillerin aktarımına geçmiştir.<sup>351</sup> Bir diğer dilci müfessir olan Zeccâc ise “وما لأحد عنده من نعمة تجزى” ayetini “Bunu, daha önceden kendisine yapılan bir desteğin karşılığı olarak yapmış değildir” şeklinde “إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى” ayetini ise “sadece Allah’ın rızasının arayışı içinde olmuştur” şeklinde anlamlandırmıştır.<sup>352</sup>

Mâtürîdî iki anlam ihtimalinin varlığına işaret etmektedir: (1) Allah’a göre hiç kimse için bir mükâfat hak etmesini sağlayacak bir nimetten ve sevab hak etmesini sağlayacak bir yardımdan/destekten söz etmek söz konusu değildir. Ancak kişi, Allah’ın kendisine lütfettiği nimetlerden bir nimeti Allah’ın rızasının beklentisi içinde olarak bir başkasına verirse, Allah, lütufkârlığı sebebiyle, adeta o nimet o şahsın kendisininmiş

<sup>350</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 272.

<sup>351</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 478-479.

<sup>352</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, V, 336-337.

gibi onun mükâfat görmesini sağlar. (2) Bu ayet “يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى” ayetinin devamı niteliğinde olup şöyle bir anlam ifade eder: “Sırf Allah rızası için hiçbir nimete ve desteğe sahip olmayan kimseye sadaka ve zekât veren kimseyi Allah bunlar sebebiyle mükâfatlandırır ve daha önceden kendi rızası için yaptıklarına karşılık ona infakta bulunur.”<sup>353</sup>

Vâhîdî ise müfessirlerin bu ayeti Hz. Ebû Bekir'in, Bilal-i Habeşî'yi satın alıp azat etmesiyle ilişkilendirdiklerini belirtmiştir. Zira Hz. Ebû Bekir, Bilal'i satın alıp azat edince müşrikler “Ebû Bekir bunu Bilal'den daha önce gördüğü bir destek sebebiyle yapmıştır” demişlerdir. Bu ayetle Allah Teâlâ müşriklerin bu iddiasını geçersiz kılmıştır.<sup>354</sup> Kurtubî bu ayetin Ebû'd-Dehdâh isimli sahâbi hakkında nazil olduğu yönünde bir rivayetin varlığına işaret etmiş, akabinde de “Ancak çoğunluk sûrenin Ebû Bekir (ra.) hakkında indiği görüşündedir” demiştir.<sup>355</sup> Fahrettin er-Râzî ise bu ayetlerle ilgili genel açıklamaları aktarmasının yanı sıra kelâmi tartışmalara bu ayetlerin nasıl yansıdığından bahsetmiştir. Onun ifadesine göre Mücessime ayetteki “vech” (yüz) kelimesinin tescime delalet ettiğini söylemiş, mülhidler ise “o yüce Rab” ifadesinin başka bir Rabbin mevcudiyetini iktiza ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>356</sup> Fahrettin er-Râzî, bu açıklamalarıyla Mücessimenin bu yaklaşımını temellendirmede istidlalde bulunduğu ayetlerden birinin Leyl 92/20 ayeti olduğunu belirtmiştir.

Yeri gelmişken şunu ifade etmek gerekir ki naslarda zahîrî mânalarıyla aşkın varlığa nisbet edilmeleri mümkün olmayan “vech/yüz”, “ayn/göz”, “yed/el”, “ısba'/parmak”, “kadem/ayak” gibi pek çok uzuv ile “arşın üzerinde oturmak (istiva)”, “yukarıdan aşağıya inmek” (nüzul), “gelmek” (mecî') gibi beşerî fiil Allah'a nisbet edilmektedir. Bu kelimelerin Allah'a nispetinin hakîkî mi mecazî mi olduğuna dair gerek Kur'ân'da gerekse sahih hadislerde en küçük bir işaretin bulunmaması selef ulemâsını bu nevi haberî sıfatları zahîrî anlamlarıyla Allah'a nisbet etme noktasında

<sup>353</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 238.

<sup>354</sup> Vâhîdî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, XXIV, 90.

<sup>355</sup> Rivayete göre Ensardan birinin bir hurma ağacı vardır ve bu ağacın meyvelerinin bir kısmı yan komşunun bahçesine düşmekte, çocukları da yemektir. Ağacın sahibi bu durumdan şikâyetçi olunca Hz. Peygamber (sas.) bu ağacı almayı istemiş, fakat sahibi satmamış; bunun üzerine Hz. Peygamber (sas.) bu görevi Ebu'd-Dehdâh isimli sahâbeye havale etmiş. Bu sahibi bir yolunu bulup bu ağacı satın almış ve vakfetmiştir. Bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 90.

<sup>356</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 189.

ihiyatlı davranmaya sevk etmiştir. Nitekim âlimlerin bu sıfatlara atıfta bulunurken “bilâ keyf ve'l-ma'nâ (mahiyet ve keyfiyeti bilinmeden)” şeklinde bir kayıta bulunmaları, bu ihtiyatın bir sonucudur.<sup>357</sup> Hâl böyle olmakla birlikte erken dönemlerden itibaren bu tür nasların yorumu da gündeme gelmiştir. Bu çerçevede İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti zât-ı ilâhiyyeye hiçbir zaman antropomorfik özellikler nisbet etmemişler; bu yönüyle de zât ve sıfatlarıyla birlikte ulûhiyyetin mahiyet ve keyfiyeti bilinemeyecek aşkın bir âlem olduğundan söz etmişlerdir. Bir kesim bu tavrı devam ettirmiş ve haberî sıfatların ifade ettiği yüz, göz, el, ayak gibi zahirî ve beşerî mânaların Allah için söz konusu olmadığından, dahası bunlara mecazî anlamlar verme imkanının da bulunmadığından bahsetmişler ve meselenin iç yüzünü Allah'a havale etmeyi (tefvîz) uygun görmüşlerdir. Mu'tezile'nin başlattığı ve daha sonra Sünnî kelâmcıların da benimsediği te'vil metodunu benimseyenler ise bu tür kelimelerin, akaidin genel prensipleri ve Arap dilinin kural ve özellikleri çerçevesinde mecazî mânalarına bağlı olarak yorumlanabileceğinden bahsetmişlerdir. Bu iki ana yaklaşım yanında Müşebbihe ve Mücessime gibi bu nispetleri zâhirî anlamda bir nispet addeten kesimler olduğu gibi te'vilde aşırıya giden guruplar da olmuştur.<sup>358</sup>

Sûrenin “ولسوف يرضى” şeklindeki son ayetine gelince müfessirler bu ayetle ilgili açıklamalarını son derece kısa tutmuşlardır. Nitekim Taberî önceki iki ayetle irtibatlı olarak şöyle bir anlam takdirinde bulunmakla yetinmiştir: “Malını arınmak amacıyla Allah hakkı adına veren bu kimse, dünyada Allah yoluna verdiği karşılık olarak Allah'ın kendisine ahirette, huzuruna geldiğinde vereceği karşılık sebebiyle hoşnut olacaktır.”<sup>359</sup> Vâhidî ise bu çerçevede önceki müfessirlerden gelen üç izahı aktarmakla yetinmiştir. Buna göre İbn Abbas ayete “Allah, bu kimse razı olana kadar karşılığını cennette verecektir” şeklinde, Mukatil “Allah'ın ahirette vereceği sevaptan hoşnut olacaktır” şeklinde, Zeccâc ise “Cennete girecektir” şeklinde bir anlam takdirinde bulunmuşlardır.<sup>360</sup> Önceki ayetlerle ilgili uzun açıklamalarda bulunan Kurtubî'nin dahi bu son ayetle ilgili olarak “Allah onu cennete girdirdiğinde”<sup>361</sup>

<sup>357</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul, 1988, II, 488.

<sup>358</sup> Topaloğlu, “Allah” *DİA*, II, 488.

<sup>359</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 480.

<sup>360</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Vasît*, XXIV, 93.

<sup>361</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 89.

şeklinde tek cümlelik bir izahta bulunmuş olması da bu cümledendir. Bunun sebebi, müfessirlerin bu ayeti önceki iki ayetin bir devamı niteliğinde düşünmeleri ve bu ayet gurubu ile ilgili açıklamalarını önceki ayetler çerçevesinde yapmış olmalarıdır. Nitekim İbn Âşur'un şu açıklamaları bu yargımızı teyit etmektedir: Allah Teâlâ rızasına nail olan kimseyi razı kılacak büyük bir sevap vadetmiştir. Bu ayet “*ve-seyücehhebühâ'l-etkâ*” ayetinin tamamlayıcısıdır. Çünkü yalnızca söz konusu kişinin azaptan kurtulduğunu ifade etmektedir. Zira gelinen bu nokta “*lâ yeslâhâ illâ'l-eşkâ*” buyruğuna mukabelede bulunmak maksadıyla iktisârı gerektirmektedir. Burada söz konusu kişiye Allah'ın hayır namına neleri hazır ettiğinin zikri ile tamamlanmıştır.”<sup>362</sup>

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

---

<sup>362</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 392.

## LEYL SÛRESİ VE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle iman-amel ilişkisinin kavramsal çerçevesini ve bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde gündeme gelen temel fikrî eğilimleri ele alacağız, bunun sonrasında Leyl Suresinin muhtevasını iman-amel ilişkisi merkezinde bir okumaya tabi tutacağız. Böyle bir okumanın müfessirlerin bu yöndeki izahları üzerine kurulu olacağı muhakkaktır. Bu durum ikinci bölümde sûrenin tefsiri bağlamında müfessirlere atfen verdiğimiz açıklamalardan iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilebilecek olanları burada tekrar zikretmeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

### I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

#### A. İMAN KAVRAMI

##### 1. İman'ın Sözlük Anlamı

“İman” kelimesi Arapça’da “أَمِنَ - يَأْمَنُ - أَمْنًا - أَمَانَةً - أَمَانًا - أَمَانَةً” fiilinin hemze ile geçişli kılınan “آمَنَ” şeklindeki if’âl kipinin mastarıdır. Kelime if’âl kipine aktarılırken başına bir hemze getirilmiş olduğundan iki aynı harf yani hemze yan yana gelmiştir. Bu durumda ikinci hemze “yâ” ya dönüştürülmüş ve kelime “إِيمَانٌ” şeklini almıştır. Kelimenin “أَمِنَ” kökü temelde “korkmak” ve “hıyanet etmek” anlamlarının zıddına olacak şekilde “güvenmek”, “emin olmak”, “güven içinde bulunmak”, “inanılır, güvenilir olmak” anlamlarına gelirken “إِيمَانٌ” kelimesi “inkâr etmek” anlamının zıddı olacak şekilde “inanmak” anlamına gelmekte, yanı sıra “tasdik etmek” anlamını da ifade

etmektedir. Bu yönüyle kelimenin “itimat etmek”, “kanaat getirmek” ve “tasdik etmek” anlamlarını tazammun ettiği söylenebilir.<sup>363</sup>

Kelimenin if’âl veznindeki kullanımı ise hem geçişlilik (ta’diye) hem de oluş (sayrûret) bildirir. Bu kipte kelime “güven vermek” ve “emin kılmak” anlamlarına gelir. Nitekim mümin kelimesi “başkasını yalanlanmaktan emin kılan” anlamına gelmekte olup bir geçişlilik bildirir. Keza Esmâ-i hüsnâ’dan biri olan “mü’min” kelimesi de “güven veren” ve “emin kılan” anlamında geçişlilik ifade etmektedir. Kelime sayrûret anlamında kullanıldığında ise onu “emin olmak” manasına almak mümkün olmaktadır. Çünkü tasdik eden kişi (mü’min) yalanlanmış olmaktan emin olandır.<sup>364</sup>

Bütün bunlar göstermektedir ki bu fiil, if’al veznine aktarıldığında - muhtemelen if’âl kipinin bir özelliği olarak- sülâsi vezinde iken ifade ettiği anlamla olan irtibatı azalmıştır. Nitekim benzeri durum “emera” (emretti) fiilinde de görülmektedir. Zira bu fiil, if’âl veznine aktarıldığında, sülâsi vezinde iken ifade ettiği anlamdan kısmen uzaklaşmış ve “danıştı” anlamını ifade eder hâle gelmiştir.<sup>365</sup> İşte sülâsi vezinde iken “güvenmek, emin olmak” anlamlarına gelen “e-mi-ne” fiilinin, if’âl vezninde “tasdik etmek” anlamına gelmesi genel kabule göre buna bağlı olarak gerçekleşmiş, bu yüzden de dilbilimciler imanı, tasdik olarak tarif etmişlerdir.<sup>366</sup>

Kelimenin dildeki kullanımlarına bakıldığında “güvenilir olmak, kurtulmak, rahata kavuşmak” anlamlarının öne çıktığı görülmektedir. Nitekim insanların birine güvendiğini ve ondan ihanetin sadır olacağına ihtimal vermediklerini belirtmek için kullanılan “أمنه الناس” ifadesi, kelimenin “güven duymak” anlamındaki kullanımına örnektir. Yusuf 12/11 ayetindeki “مَا لَكَ لِاتَّامِنًا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ” cümlesinde de benzeri bir kullanım söz konusudur; dolayısıyla da bu cümle “Nasıl olur da Yûsuf

<sup>363</sup> Zemaşerî, *Esâsü'l-Belâğâ*, nşr. Mezîd Nâim ve Şevki Muarrîf, Beyrut 1998, s. 17; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 21; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1970, s. 40; Mustafa Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 212; Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya, 2001, s. 109; Mehmet Erdoğan, *Hukuk ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, 2005, s. 249.

<sup>364</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII, 21.

<sup>365</sup> Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Fiiller*, Konya 1984, s. 12.

<sup>366</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, Ankara, 2003, s. 380; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün, Ankara, 2003, II, 406.

hakkında bize güven duymazsın?” anlamına gelmektedir. Kişinin tehlikelerden kurtulduğunu ifade etmek amacıyla kullanılan “قد أمن الغير” : Tehlikelerden (baskınlardan) emin oldu” ifadesi ise kelimenin dilde “kurtulmak” anlamındaki kullanımına örnektir.<sup>367</sup> “أمن من الأسد” : Aslandan kurtuldu” örneğinde olduğu gibi kimi zaman bu anlamdaki kullanımında ifadeye “من” harf-i cerrinin ilave edildiği görülmektedir. Son olarak kişinin rahata kavuşup huzura erdiğini belirtmek amacıyla kullanılan “أمن الرجل” : Adam rahata kavuştu” ifadesi de kelimenin “rahat bulmak” anlamındaki kullanımının dildeki örneklerinden biridir.

Râğıb el-İsfahanî kelimenin bu anlamdaki kullanımları hakkında meseleyi Kur’an ile de irtibatlandırarak şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: “Emn” kelimesinin aslı, nefsin huzura kavuşması ve korkunun ortadan kalkmasıdır. Şu halde “emn”, “emânet” ve “emân” kelimeleri aslında mastar olmaktadır. “Emân” kelimesi bazen insanın içinde bulunduğu güvenlik durumunu belirten bir isim, bazen de hakkında insana duyulan güveni belirten bir isim olur. Nitekim “*emanetlerinize hıyanette bulunmayınız*” mealindeki Enfâl 8/27 ayeti ile “*Şüphesiz biz, emaneti göklere ve yere sunduk da onlar onu yüklenmekten kaçındılar. Ama gel gör ki insan onu yükledi!*” meâlindeki Ahzâb 33/72 âyetinde kelime bu ikinci anlama yani hakkında insana güven duyulan hususa delalet etmektedir.<sup>368</sup>

Râğıb el-İsfahânî’nin bu açıklamaları vesilesiyle yeri gelmişken kelimenin Kur’anî kullanımları hakkında da bilgi vermek mümkün olacaktır. Kur’an’a baktığımızda iman ve türevlerinin, hem isim hem de fiil olarak kullanıldığını görmekteyiz. Zira bu kelime, biri nekire masdar, on yedisi lâm-ı tarifli masdar, yirmisi zamire izafe edilmiş masdar, iki yüz otuz biri de ism-i fail formunda olmak üzere toplam iki yüz altmış dokuz yerde isim olarak kullanılmakta iken yüz yetmiş üçü fiil-i muzârî, on dokuzu emr-i hâzır, ikisi nehy-i hâzır, dört yüz kırk altısı fiil-i mâzî olmak üzere toplam altı yüz otuz dokuz yerde de fiil olarak kullanılmıştır. Bu sayısal değerlen

<sup>367</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 21.

<sup>368</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 90 (e-m-n).

imanın Kur'an'ın en merkezi ve anahtar kavramlarından biri olduğunu göstermektedir.<sup>369</sup>

Kelimenin Kur'anî kullanımlarda öne çıkan anlamlardan biri “tasdik etmek, doğrulamak ve inanmak”tır. Nitekim “وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ : Biz doğru söylesek dahi, sen bize inanmazsın” şeklinde Yusuf 12/17 ayetinde bu anlama gelmektedir.<sup>370</sup> Kelimenin Kur'an'daki kullanımlarında öne çıkan bir diğer anlam “İtiraf ve kabul etmek”tir.<sup>371</sup> Nitekim “الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ : Onlar gaybı tasdik ve kabul ederler” şeklindeki Bakara 2/3 ayetinde bu anlamdadır. Kur'an'da geçtiği bir diğer anlam “güven vermek, korkusunu gidermek, emin kılmak”tır.<sup>372</sup> Nitekim “وَأَمْنَهُمْ مِنْ : Ve onları korkudan emin kıldı” şeklindeki Kureyş 106/4 ayeti buna örnektir.<sup>373</sup> Esmâ-i hüsnâ arasında yer alan ve “Allah'ın, kâinata güvenlik veren ve dostlarını azaptan emin kılan olduğu” anlamına gelen “مؤمن” sıfatı da bu kabildir.<sup>374</sup>

Bu bağlamda şunu da belirtmek gerekir ki Kur'anî kullanımlarda kelime çok yerde “lâm”, “bâ” ve “min” harf-i cerlerinden biriyle kullanılmıştır. Nitekim Bakara 2/8, 62, 126, 136, 137, 177, 285 (iki kez); Âl-i İmrân 3/7, 52, 53, 84, 193; Mâide 5/12, 59, 69; A'râf 7/76, 86, 121, 123; Enfâl 8/41; Tevbe 9/18, 19; Yûnus 10/51, 84, 90; Yâsîn 36/25; Şûrâ 42/15 ayetlerindeki kullanımları böyledir. Kelimenin ‘lâm’la kullanıldığı yerlerde “ittibâ, teslimiyet, inkıyâd/boyun eğme” anlamlarına geldiği görülmektedir.<sup>375</sup> Nitekim Hz. Yusuf'u kuyuya atan kardeşlerinin bu olaydan sonra babalarına gelerek Yusuf'u kurtun yediğini söylemelerinin ardından kullandıkları “وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا” şeklindeki beyanlarında kelime bu anlamdadır, dolayısıyla da “Halbu ki sen bizim bu

<sup>369</sup> Murat Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, İstanbul, 2005, s. 66-67.

<sup>370</sup> Kadı Ebûbekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Temhîd*, nşr. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987, s. 389-390.

<sup>371</sup> İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, XIII, 24.

<sup>372</sup> Fîrûzâbâdî, *Kamusü'l-muhit*, s. 1176.

<sup>373</sup> Kureyş 106/4.

<sup>374</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 91 (e-m-n).

<sup>375</sup> Sülün, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, s. 76.

söylediklerimizi kabul edecek değilsin” manasına gelmektedir. Hz. Musa’ya tabi olanların sayısının az olduğunun ifade edildiği “فما آمن موسى إلا ذرية من قومه” ayetinde de böyle bir kullanım mevcuttur, dolayısıyla da ayet “Kavmine mensup bir grup/kesim dışında Musa’ya kavminden pek tâbi olan olmamıştır” anlamına gelmektedir. A’râf 7/134, Yûnus 10/78, Tâ-Hâ 20/71, Mü’minûn 23/38, Şu’arâ 26/49 ve Ankebût 29/26 ayetlerinde de kelime bu şekilde “lâm” harfi ile birlikte kullanılmıştır.

Kelime, tasdike ya da inkıyada konu olan husus ve şahısların zikredilmediği durumlarda herhangi bir harf olmaksızın yalın olarak kullanılmıştır. Nitekim şu ayetleri buna örnek vermek mümkündür: Bakara 2/13, 14, 76, 253; Âl-i İmrân 3/16, 75, 99, 110, 119, 193; Nisâ 4/55, 91, 147; Mâide 5/41, 61; En’âm 6/48, 158; A’râf 7/75, 99; Yûnus 10/90, 98; Hûd 11 /36, 40; Yûsuf 12/11, 64, 107; Kehf 18/88; Meryem 19/60; Tâhâ 20/82; Enbiyâ 21/6; Furkân 25/70; Kasas 28/67, 80; Sebe’ 34/37; Ğâfir 40/30, 38; Ahkâf 46/10; Saff 61/14.

Buraya kadarki açıklamalar göstermektedir ki kelimenin Kur’an’da “bâ” ve “lâm” ile olmak üzere belli başlı iki kullanımını söz konusudur. Öyle görünüyor ki imanın “zahirî-bâtînî bir teslimiyet” olduğunu vurgulayanlar kelimenin “lâm” ile kullanımını, imanı “tasdik” olgusundan ibaret görenler ise kelimenin “bâ” ile kullanımını esas almışlardır. İmanın ne tek başına itikat ne de tek başına inkıyâd olduğu, kişinin, iman ettiği şeye karşı zihnî-hissî-hâricî tüm tutum ve davranışlarıyla güven telkin ettiği dikkate alındığında, kelimenin hem buyruk ve yasaklara uyma, hem de bir inanç olarak bağlanma ve boyun eğme anlamlarını kapsadığını söylemek mümkün olmaktadır.<sup>376</sup> Bu yüzdendir ki âlimler “iman” kelimesinin “mutlak tasdik” manasına geldiği hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>377</sup> Şu hâlde imanın bu bağlamda öne çıkan manası; Bir kimseye, bir habere veya bir hükme kesin olarak ve içten gelerek inanmak, onu doğrulamak ve doğru söylediğini kabul etmektir.<sup>378</sup>

<sup>376</sup> Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, s. 79.

<sup>377</sup> Kur’an’ın nüzulü öncesinde de Araplar imanı “tasdik” olarak biliyorlardı. Bkz. Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail Eşârî, *Kitâbu’l-Lüma’ fi’r-Redd ilâ Ehli’z-Zeyğ ve’l-Bida’*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut, 1953, s. 75; Bakillânî, *Temhîd*, s.389-390.

<sup>378</sup> Mahmut Özakkaş “Akaid-İman”, *İslami Bilgiler ve Terimler Ansiklopedisi*, İstanbul, ts., I, 112.

## 2. İman'ın Terim Anlamı

Terim olarak iman genellikle “Allah’tan alıp din adına tebliğ ettiği kesinlik kazanan hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara inanmak” diye tanımlanır.<sup>379</sup> Bu tanıma göre iman eden kişiye mü’min denir. İslam özelinde değerlendirildiğinde iman, Hz. Peygamber’in Allâh tarafından getirdiği kesin olarak bilinen ve zarûrât-ı dîniyye denilen İslâmî esasların, hükümlerin ve haberlerin doğru ve gerçek olduğuna tereddütsüz inanmak olmaktadır.<sup>380</sup> Hz. Peygamber’in getirdiği bu esaslara bir bütün olarak iman etmeye “icmali iman”, inanılacak şeylerin her birine ayrı ayrı inanmaya ise “tafsili iman” denmektedir.<sup>381</sup> İslam’a göre bir kimsenin iman etmiş olabilmesi için Hz. Peygamber’in (sas.) getirdiği kesin olarak bilinen bütün hususlara küllî olarak yani birini diğerinden ayırmaksızın iman etmesi gerekir. Bu yönüyle Nisa 4/150-151 ayetlerinin de delalet ettiği üzere tek bir iman ilkesine iman etmeyen kimse için mümin nitelemesinde bulunmak imkânsız hale gelmektedir.

Râğıb el-İsfahanî imanın, bir anlamda tasdik yoluyla nefsin hakka teslim olmasının sağlanması olduğunu ve bunun da şu üç şeyin birleşmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmiştir: Kalp ile tahkik (araştırma), lisan ile ikrar (dil ile ifade etme) ve azalarla bu doğrultuda amelde bulunmaktır. Ona göre kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve amelin hepsine birden iman denildiği gibi, tek tek bunların her birine de iman denilir.<sup>382</sup> İman’ın kalp ile itikat ve dil ile ikrar olduğunu ifade eden Cürçânî’ye göre de dili ile şehâdetle bulunup amel de eden ve fakat itikadı olmayan kimse münafıktır. Şehâdetle bulunup itikadı olduğu halde amelde bulunmayan kimse fâsıktır. Şehâdetle bulunmayı ihlâl eden kimse ise kâfirdir.<sup>383</sup>

İmanın mezkûr tanımlarından da anlaşılacağı gibi iman, tam bir güven duygusu ve tasdiktir. İçteki bu tasdik insanı harekete geçiren bir güç olacaktır. Dolayısıyla iman, insanı güçlü kılan ve zihinsel anlamda varlığının bilincine varmasını sağlayan bir

<sup>379</sup> Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, XXII, 212; Özakkaş, “Akaid-İman”, *İslami Bilgiler ve Terimler Ansiklopedisi*, s. 112.

<sup>380</sup> Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 110.

<sup>381</sup> İmam Ebû Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim Pezdevî, *Usulü’ d-Dîn*, nşr. Hans Peter Lins, Kahire, 1963, s. 151-152.

<sup>382</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 91 (e-m-n).

<sup>383</sup> Cürçânî, *Şerhu’ l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311, III, 245; a.mlf., *Kitâbü’ t-Ta’rifât*, s.41.

unsurdur.<sup>384</sup> Ancak bu unsur yani iman bilgisi mantikî doğruluğu sorgulanabilen bir mahiyette değildir. Çünkü bu, objektif ve deneysel bir bilgi olmayıp derunî ve sübjektif bir bilgidir, bir duygu veya keşiftir. Dolayısıyla iman, insanın yalnız bir melekesinin değil -biri diğerinden daha etkili olsa da- birçok melekesinin neticesi olup hem duygu hem düşünce tarafından onaylanmayı bekleyen bir olgudur. Nitekim Kur'an'da imanın zaman zaman hem rasyonel ve gözleme dayalı unsurlarla hem de duygusal tecrübelerle desteklenmesi bunu teyit etmektedir.<sup>385</sup>

Rağıb el-İsfahânî'nin yukarıdaki değerlendirmelerinde de olduğu üzere imanın üç temel unsurun bir araya gelmesiyle gerçekleştiği yönünde değerlendirmeler olmakla birlikte İslam düşünce geleneğinde özellikle de kalamî düşüncede anılan üç unsurun imanla ilişkisine dair muhtelif değerlendirmeler ve görüşler ileri sürülmüştür. Geline bu noktada anılan görüşlerden öne çıkanlar hakkında özet bilgiler vermemiz yerinde olacaktır. Fahrettin er-Râzî "iman"ın müsemması yani neye karşılık geldiği hususunda ehl-i kible/müslümanlar arasında fikir ayrılığının bulunduğundan bahsetmiş, bu çerçevede dillendirilen görüşleri dört grupta ele almanın mümkün olduğunu söylemiştir. Râzî'nin ifadesine göre bu görüşler sırasıyla şöyledir:<sup>386</sup>

(1) İman, kalplerin ve azaların fiilleri ile dil ile ikrardan ibarettir. Mutezile, Haricîler, Zeydîler ve Ehl-i hadis bu görüştedir. Râzî bu görüşü benimseyen kesimlerin iman telakkilerinin detayları hakkında açıklamalarda bulunmuş, dahası Mutezile gibi bazı kesimlerin kendi içinde fikir ayrılığı içinde olduklarından bahsetmiştir.

(2) İman, kalp ve dil ile birlikte gerçekleşir. Fahrettin er-Râzî'ye göre bu kesim anılan görüşün detayları itibariyle kendi içinde farklı değerlendirmelere gitmişlerdir. Nitekim aralarında Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu fukaha, imanı "dil ile ikrar ve kalp ile bilmek" olarak değerlendirmiş iken Ebû'l-Hasen el-Eşarî gibi bir grup kalamcı imanı, "kalp ve dil ile birlikte tasdik" şeklinde tavsif etmiştir. Fahrettin er-Râzî'nin "bir gurup sûfî" olarak takdim ettiği bir kesim ise imanı "dil ile ikrarı ve kalbin ihlâsı" şeklinde değerlendirmişlerdir.

---

<sup>384</sup> Hayati Hökekleli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 2003, s. 157.

<sup>385</sup> Ali Köse, "İman", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 214.

<sup>386</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, II, 277-278.

(3) İman sadece kalbin işinden ibarettir. Fahrettin er-Râzî, bu kesimin de kendi içinde iki görüşe ayrıldığını belirtmiştir. Aralarında Cehm b. Safvân'ın da bulunduğu bir kesime göre iman, kalp ile Allah'ı bilmekten ibarettir. Dolayısıyla Allah'ı kalbiyle bilip de lisanıyla inkâr eden ve fakat bunu diliyle ikrar etmeden önce ölen kimse imanı bütün bir mümin olarak ölür. Bir kesim de vardır ki imanı, sırf kalbin tasdiki olarak değerlendirmişlerdir.

(4) İman sadece dilin ikrarından ibarettir. Bu görüşü benimseyenler detayda farklı değerlendirmelere gitmişlerdir. Nitekim Ebû'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi gibi bazı mutezilî alimler dil ile ikrar etmenin iman olması için kalpte Allah bilgisinin meydana gelmiş olmasının şart olduğunu ifade ederken Kerrâmiyye imanın sırf dil ile ikrardan ibaret olduğunu belirtmişler, dünya hayatında münafıklara mümin muamelesi yapılmasını da buna dayandırmışlardır.<sup>387</sup>

Anılan dört görüş sahipleri bir taraftan imanın neye karşılık geldiği ile ilgili olarak kendi düşüncelerini ortaya koyarken diğer taraftan sair düşünce sahiplerini naklî, akî ve lügavî deliller üzerinden eleştiriye tabi tutmaktan geri durmamışlardır. Nitekim iman, kalbe izafe eden ve kalbin bir fiili olarak algılayan kesimler, bu şekilde düşünmeyen Kerrâmiye ve Mürcie'yi eleştirmişler ve bu eleştirilerinde şu gerekçelere sığınmışlardır: Ayet ve hadislerde iman fiili, kalbe izafe edilmektedir. Keza imanın her an bulunması gerekli olsa da dil ile ikrarın her an mevcut olması mümkün değildir, hatta dil ile ikrarın imkânsız olduğu durumlar da bulunmaktadır. Öte yandan dilcilerin kullanımında olsun halkın kullanımında olsun iman fiilinin kalbe izafe edilmesi hususunda bir icmâin varlığından bahsetmek mümkündür.<sup>388</sup>

Öte yandan bu tartışmalarda “ellezîne âmenû ve amelû's-sâlihâtî” şeklindeki ayetlerde yer alan “amelû's-sâlihât” lafzının “âmenû” lafzına atfedilmiş olması, amel imanın bir parçası mıdır değil midir tartışmasında istidlale konu olmuştur. Zira amelin imanın bir cüzü olmadığı görüşünü benimseyenler, atfın farklı hususlar arasında gerçekleşeceği kabulünden hareketle amelin iman kapsamında yer almayacağını ifade

<sup>387</sup> Bu görüşlerle ilgili olarak ayrıca bkz. A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul, 1987, s. 18-27; a.mlf., *İman-Küfür Sınırı*, İstanbul, 2000, s. 20-26.

<sup>388</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseî, *et-Temhîd fî Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdülhay Kabîl, Kahire, 1407/1987, s. 105; Ebû'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed en-Neseî, *el-Umde fî'l-Akâid*, nşr. Temel Yeşilyurt, Malatya, 2000.

etmişlerdir. Nitekim Bakara 2/25 ayetini tefsir sadedinde Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin not düştüğü şu açıklamalar bu türden bir istidlali içermektedir:

“es-Salihâ” kelimesi “el-hasene” kelimesi gibi isim yerinde kullanılan bir kelimedir. “es-Sâlihât”, Kitap, sünnet ve akla dayalı olarak yapılan her türlü işe denir. Bu ayet amelleri imandan sayanların aleyhine bir delildir. Çünkü burada sâlih ameller, iman üzerine atfedilmiştir. Atfedilen kelime, atfin yapıldığı kelimeden farklı olur. Buna göre bize, siz salih ameller olmadan cennete gireceğini söylüyorsunuz, şeklinde bir itiraz da bulunulamaz. Çünkü (bu ayette) Allah Taâlâ, iman ve salih amel sahipleri için müjdeleme emri vermiştir. Mutlak olarak alındığında bu cennetle müjdeleme, a'mâl-i salihâ ile imanın beraber bulunması şartına bağlanmıştır. Bu nedenle büyük günah işleyen kimseyi bu müjdeye dâhil etmiyoruz. Fakat (bunun ötesinde) mukayyed bir beşaretin, onlar için de var olduğunu kabul ediyoruz ve şu görüşü benimsiyoruz: Allah dilerse affeder, dilerse günahı kadar azap eder, sonra da onu cennete koyar.<sup>389</sup>

## B. AMEL KAVRAMI

### 1. Amel'in Sözlük Anlamı

Davranış, hareket, eylem, iş, çaba, emek, çalışma anlamında kullanılan amel,<sup>390</sup> esasen kasıtlı olarak bir hareket ve davranışta bulunmak anlamında bir masdardır ve çoğulu “a'mâl”dir. Günlük dilde sıklıkla kullanılan amelî, ameliye, ameliyat, âmil, amele, aksülamel, imal, imalât, mamûl, teamül, istimal, müstamel kelimelerinin tamamı bu köktendir. Amel kelimesi Arap dilinde bir fiil veya harfin bir kelime üzerinde meydana getirdiği lafzî-takdirî i'rab değişikliklerini de ifade etmektedir. Bu yönüyle irab değişikliğine yol açan lafza âmil, değişikliğe uğrayan lafza ise ma'mûl denmektedir.

<sup>389</sup> Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, I, 68.

<sup>390</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI, 475 (a-m-l).

## 2. Amel'in Terim Anlamı

Bir terim olarak amel, daha ziyade emir, tavsiye veya yasaklara konu olup dünya ve ahirette ceza yahut mükâfatın konusu olan davranışlardır, bu yönüyle de dinî değerlendirmeye tabi olan tutum ve davranışları ifade etmektedir. Bu açıdan amel sadece yapılması gereken eylemleri değil yapılmaması gereken eylemleri de kapsamaktadır.<sup>391</sup> Her ne kadar amel daha ziyade davranışa taalluk eden hususlarla ilgili gözükmese de söz ve inanmayı da tazammun etmektedir. Nitekim Fatır 35/10 ayetinde güzel sözün (el-kelîmü't-tayyib), salih amelle (el-amelü's-sâlih), Fussilet 41/33 âyetinde güzel söz sahibi olmakla salih amel sahibi olmanın bir arada kullanılmış oluşu, keza çok sayıda ayette<sup>392</sup> iman ve amelin bir arada zikredilmiş olması<sup>393</sup> amelin söz ve davranışı içerdiğini gösterir. Bu Kur'anî kullanımlarının ötesinde dinî literatürde amel kavramının iman, düşünce ve niyet gibi kişinin iç dünyasıyla ilgili hususlar için de kullanılıyor olması, bu kavramın kişinin zahirî-bâtinî bütün yönünü kuşatan bir içeriğe sahip olduğu anlamına gelir.<sup>394</sup> Nitekim başta tasavvuf literatürü olmak üzere İslâmî kaynaklarda imanın "kalbin ameli" olduğu yönündeki değerlendirmeler de bunu teyit etmektedir. Şu halde amel, dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan ve gerek söz ve lisana, gerekse niyet ve vicdana dayalı olan her türlü iş ve davranışı, zahirî ve bâtinî fiilleri içine alan bir terim olmaktadır. Mutlak tasdik veya inanmak manasına gelen iman kelimesi ile amel kelimesinin semantik açıdan kesiştiği yer de burası gibi gözükmektedir.<sup>395</sup>

Bu terim anlamıyla amel kelimesi, kişinin kulluk adına sergilediği bütün çabanın adı olmaktadır ve bu çaba insanda bir değişim ve dönüşümün gerçekleşmesine imkân vermektedir. Bu yönüyle amel "yapılan işlerin insanda bıraktığı etkiyi" de ifade etmektedir. Bunun içindir ki namazın rükû ve secde gibi zahirî rükünlerinin yerine getirilmesi, ancak bu rükünlere bağlı olarak içte kemal yönünde bir ilerleme vuku bulması durumunda gerçek manada amel sayılmaktadır. Bu da amelde esas olanın zahirî

<sup>391</sup> İ. Kâfi Dönmez, "Amel", *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, I, 127.

<sup>392</sup> Bkz. Bakara 2/277; Yûnus 10/9; Hüd 11/23; Ankebut 29/7 ve 9; Lokman 31/8 Fâtır 35/7; Fussilet 41/8; Şûrâ 42/22; Bürûc 85/11; Beyyine 98/7.

<sup>393</sup> Süleyman Uludağ, "Amel", *DİA*, İstanbul, 1991, III, 13.

<sup>394</sup> Uludağ, "Amel", *DİA*, III, 16.

<sup>395</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Mecmûu Fetâvâ (Kitâbü'l-İmân)*, yy., 1412/1991, IV, 19-20.

hareketler değil, bu hareketlere vücut veren kasıt olduğunu gösterir.<sup>396</sup> Dolayısıyla bir fiili “amel” yapan özellik, o fiilin bir amaç ve gayeye yönelik olmasıdır. Şu halde amaç ve gaye, amelin ruhu veya özüdür ve beden için ruh neyse, amel için de maksat odur.

Bu anlam örgüsüyle birlikte amel kelimesi fiil kelimesiyle eş anlamlı gibi gözükse de, amel, belli bir gaye ve maksada yönelik eylemleri ifade ediyor olmasıyla fiil kelimesinden ayrılmaktadır. Bir başka ifadeyle bir hareket veya davranış, herhangi bir maksada yönelik olmadığında ona amel denmemektedir. Bu yönüyle canlıların belli bir maksada yönelik fiillerini ifade eden amel, fiil kelimesinden daha özeldir. Çünkü fiil, hayvanlar, hatta cansız varlıklar için de kullanılmakta iken amelin bu yönde kullanımı nadirattandır.<sup>397</sup> Bu yönüyle her amel fiil olurken her fiil amel olmamaktadır.<sup>398</sup> Dolayısıyla sadece ibadetler değil, insanın niyetli ve şuurlu bütün faaliyetleri amel olmaktadır.<sup>399</sup>

İyi ve kemâl yönünde bir dönüşümü tevlit eden ve kişiyi kemal yönünde ilerleten eylemler amel olarak ifade edildiği gibi, aksi yöndeki tutum ve davranışlar da amel olarak tavsif edilmektedir. Bakara 2/25, 82, 272; Âl-i İmrân 3/57; Nisâ 4/109, 122, 123 ve Hûd 11/46 gibi ayetler başta olmak üzere Kur’an’da kelimenin hem iyi işlerle hem de kötü işlerle ilgili olarak kullanılmış olması da bunu desteklemektedir.<sup>400</sup> Bu sebeptendir ki ameller genel olarak “salih/iyi amel” ve “fasit/kötü amel” şeklinde ikiye ayrılmaktadır. İyi ameller, dinin yapılmasını emir ve tavsiye ettiği, iyi, doğru, faydalı ve sevap kazanmaya vesile olan işler; kötü ameller ise, yapılması dince yasaklanan ve hoş karşılanmayan kötü, yanlış, zararlı ve günaha yol açan amellerdir.<sup>401</sup>

Ehl-i Sünnet ve onların dışında kalan itikâdî mezheplerin, iman-amel ilişkisi konusundaki görüşleri birbirinden farklılıklar arz etmektedir. Ehl-i Sünnetin iki büyük itikâdî mezhebinden birisi olan Mâtürîdî mezhebinin, görüşlerini şekillendiren Ebû Hanîfe’ye göre amel imandan bir cüz değildir. Yani farzları yapmayanlar mümin vasfını

<sup>396</sup> Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul 1991, s. 8.

<sup>397</sup> Râğıb, *el-Müfredât*, s. 587 (a-m-l).

<sup>398</sup> Dönmez, “Amel”, *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I, 126-127.

<sup>399</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an’ın Temel Kavramları*, İstanbul 1993, s. 35.

<sup>400</sup> Sülün, *Kur’an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, s. 175-176.

<sup>401</sup> Uludağ, “Amel”, *DİA*, 3/13.

ve ismini kaybetmezler.<sup>402</sup> Ebû Hanîfe, büyük günah işleyen kimsenin de tevhide terk etmediği sürece kâfir olmayacağını ve ebedi olarak cehennemi hak etmeyeceğini söyler.<sup>403</sup> Farzları inkâr etmeden terk eden kişinin ancak günahkâr olarak isimlendirileceğini, inkâr ederek terk edenin kâfir olarak anılacağını belirtir.<sup>404</sup> Mâtürîdî de amelin imandan bir cüz olmadığını ifade eder. Ona göre büyük günah işleyenler mümin olma vasfını kaybetmezler. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'de büyük günah işleyenler “mümin” olarak anılmaktadır.<sup>405</sup> Yine 'Ey İman edenler' hitabıyla başlayan birçok ayette Allah Teâlâ müminlerden işledikleri günahlardan tövbe etmelerini istemiş,<sup>406</sup> böylece tövbe ile bağışlanan günahları işleyenleri “mümin” olarak isimlendirmiştir.<sup>407</sup> Eş'arî'ye göre ise, küfür ve şirk dışında kalan günahları işlemek kalpte tasdik olduğu sürece imanı ortadan kaldırmaz. Büyük günah işleyen cehennemde cezasını çeker sonra cennete gider. Eş'arî, Dinden olduğu zaruri olarak bilinenler hariç, nasların yorumuna bağlı ortaya çıkan görüş ayrılıklarını da tekfire sebep görmemektedir.<sup>408</sup> Şu halde Ehl-i Sünnet kelâmcılarının iman-amel ilişkisi ile ilgili açıklamaları genel olarak ele alındığında; (1) Amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmediği, (2) Büyük günah işleyenlerin küfre düşmeyeceği, mümin vasfını kaybetmeyeceği ancak bundan dolayı ahirette cehennem azabıyla cezalandırılabilmesi, hatta Allah'ın dilerse büyük günah işleyeni hiç azaba çarptırmadan da cennete koyabileceği sonucuna ulaşılmaktadır. Ehli Sünnet dışındaki Hâricî, Mu'tezilî ve Şîî kelâmcıları ise ameli imandan bir cüz olarak kabul etmişlerdir. Bu âlimler, hangi itaatin imandan sayıldığı konusunda farklı görüşleri sürmüşlerse de genel olarak Hâriciyye büyük günah işleyen ve ilahi emirlerden birini terk edenin kâfir olduğunu, Mu'tezile ve Şia ise büyük günah işleyeninin imandan çıkmakla birlikte küfre girmeyip ikisi arasında bir yerde olduğunu, eğer tövbe etmeden ölürse ebedi olarak cehennemde kalacağını ifade ederler.<sup>409</sup>

<sup>402</sup> Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, İstanbul, 1992, s. 18.

<sup>403</sup> Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 25.

<sup>404</sup> Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, s. 29.

<sup>405</sup> Hucurât 49/ 8.

<sup>406</sup> Tahrîm 66/ 8, Nur, 24/ 31.

<sup>407</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 505-506.

<sup>408</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'ariyye”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI, 452.

<sup>409</sup> Sinanoğlu, “İman”, *DİA*, XXII, 213.

## II. LEYL SÛRESİNDE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

Bir önceki başlıkta iman ve amel kelimeleri gerek sözlük anlamları gerekse kavramsal boyutları itibariyle ele alınmış ve kelami düşünce geleneğinde iman-amel ilişkisi çerçevesinde dillendirilen temel tezlere değinilmiş olduğundan bu başlık altında müfessirlerin bu sure bağlamındaki izah ve değerlendirmelerinde geçen iman-amel ilişkisi kapsamına dâhil edilebilecek açıklamalarına ve bunlar üzerinden surenin iman-amel ilişkisi açısından ihtiva ettiği mesajların belirlenmesine çalışılacaktır.

İman-amel ilişkisi itibariyle Leyl Suresini analize geçmezden evvel şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân-ı Kerim'de iman ile amel arasında sıkı bir ilişki kurulmuştur. Nitekim “ellezine âmenû ve amilû's-sâlihât” terkinin Kur'an'da ellinin üzerinde geçiyor olması, tek başına bu yönde bir tespiti mümkün kılmaktadır.<sup>410</sup> Buna “ve men ya'mel mine's-sâlihâti min zekerin ev ünsâ ve hüve mü'min”<sup>411</sup> gibi iman ile amelin birlikte zikredildiği sair ayetleri de eklediğimizde salt lafız merkezli bir inceleme üzerinden dahi Kur'an'da iman-amel ilişkisine yapılan vurgunun boyutları kendini gösterecektir. “Yâ eyyühellezîne âmenu” buyruğunda olduğu gibi iman vasfının vurgulandığı bir hitaptan sonra, ilâhi emir ve tavsiyelerde bulunulması, Nûr 24/2 ayeti gibi ameli ilgilendiren bazı ayetlerde “in kuntüm tu'minûne billâhi ve'l-yevmi'l-âhir” şeklindeki kayıtların yer alıyor olması Kur'an'da iman ve amelin iç içeliğine delalet etmektedir.

Kur'an'da olduğu gibi sünnette de iman-amel ilişkisi üzerinde durulmuştur. Nitekim Hz. Peygamber'in “Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucu tutmak, harpte elde edilen ganimetten beşte birini ödemektir.”<sup>412</sup> Şeklindeki iman tarifinde, amel ve ibadete ait unsurlara yer verilmiş olması, keza “amellerin en faziletlisi içinde şüphe bulunmayan bir iman, içinde hıyanet bulunmayan bir cihad ve makbul bir

<sup>410</sup> Bazıları için bkz. Bakara 2/277; Yûnus 10/9; Hûd 11/23; Ankebut 29/7, 9; Lokman 31/8 Fâtır 35/7; Fussilet 41/8; Şûrâ 42/22; Bürûc 85/11; Beyyine 98/7.

<sup>411</sup> Nisa 4 /12.

<sup>412</sup> Buhârî, “İman”, 40; “İlim”, 25; “Mevâkîtu's-Salât”, 2; “Babu Vücûbi'z-Zekât”, 1; “Farzu'l-Hams”, 2; “Mevâkıb”, 4; “Meğâzi”, 69; “Edeb”, 98; “Tevhid”, 56; Müslim, “İman”, 24; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb Nesai, “İman”, 25.

hacdır.”<sup>413</sup> şeklindeki en değerli amel tanımında imana müteallik hususlardan bahsedilmesi buna örnektir. Buharî’nin, Kitâbu’l-Îmân bölümünde yer verdiği hadislerde komşuya iyi davranmak, misafire ikramda bulunmak gibi ameli ilgilendiren hususların ele alınmış olması da hadislerde iman-amel ilişkisine sürekli vurgu yapıldığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Leyl Suresine gelince sûrede iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilebilecek ilk husus insanî fiil ve davranışlar arasındaki farklılığın nedeninin insanların iman ve ahlak anlayışlarının farklılığı olgusudur. Nitekim sûrenin ilk ayetlerinde gece ile gündüz, erkek ile dişi arasında fark ve zıtlıklar bulunduğu gibi insani eylemler ve davranışlar arasında da kimi zaman taban tabana zıtlık içeren farklılıklar bulunduğu belirtilmekte ve bu farklılığın/zıtlığın, insanların, iman, ahlak ve karakterlerinin farklılığından kaynaklandığına işaret edilmektedir. Bu ayetlerde amellerin birbirinden farklı olması gibi bu ameller üzerine terettüp edecek olan dünyevî-uhrevî sonuçların, mükâfat ve cezaların farklı olacağına da altı çizilmektedir. Dolayısıyla amellerin farklılığını doğuran şeyler kişilerin inanç tercihlerinin farklılığı, ameller neticesinde elde edilecek sonuçların farklılığını sağlayan şey de hangi amelin tercih edildiği ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında Leyl Suresinde insanlar inanç temelinde amellerine göre gruplandırılmış, salih amel ve sahipleri övülmüş, salih amelin imanın önünü açtığı, bunun sonucunun da cennet olduğu ifade edilmiştir. Buna karşın kötü amel ve sahipleri kınanmış, kötü amelin hakkı tekzibin yolunu hazırladığı ve bunun sonucunun da cehennem olduğu yönünde uyarıda bulunulmuştur.<sup>414</sup> Dolayısıyla surenin ilk ayetleri iman-amel arasında sebep sonuç ilişkisinin varlığına işaret etmekte, amele yön veren faktörün iman olduğuna, imanın artmasını sağlayan şeyin de amel olduğuna vurguda bulunmaktadır. Şu halde sûrenin bu ilk ayetlerine esas teşkil eden mana ve mesaj şöyle özetlenebilir: Kişi işini, mesleğini, amelini, imân şuuruyla yapmaya çalışır ve onun her saatini salih amel kalıbına dökerek şekillendirirse, Hakk’ın rızası doğrultusunda bahtiyar bir ömür geçirir ve buna göre, âhirette de kendisine çok feyizli ve şerefli bir hayatın kapıları sonuna kadar açılmış olur. Bunun aksine iş ve mesleğini nefsanî arzu ve eğilimine göre sürdüren, kişisel çıkarından başka bir ölçü

<sup>413</sup> Nesâî, “Zekât”, 49; “Îman”, 1.

<sup>414</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 377; Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, I, 141.

tanımayan ve bu sebeple meşru sınırları aşan kimseler ise, faziletli ve şerefli bir hayata hazırlanma idrâk ve imânından yoksun bulduklarından bunun sonu üzüntü, pişmanlık ve hüsrân olur.<sup>415</sup>

Bu sûrede iman-amel ilişkisine yönelik izahlara konu hususlardan biri dördüncü ayet ve bu ayette geçmekte olan “sa’y” ve “şettâ” kelimeleridir. Nitekim İbn Abbas<sup>416</sup> ve İkrime<sup>417</sup> başta olmak üzere pek çok müfessir “sa’y” kelimesini “amel” olarak ifade etmişlerdir.<sup>418</sup> İbn Abbas’ın bu ayete “Sizin amelleriniz türlü türüdür, bir amel vardır ki o cennete yöneliktir; bir amel vardır ki o da cehenneme yöneliktir” şeklinde bir izah getirmesi de bu kapsamda değerlendirilebilir.<sup>419</sup> Taberî ve Kurtubî’nin izahlarında da iman-itaat ve küfür/isyan arasında bir karşılaştırmaya işaret edilmekte ve bunun üzerinden iman-amel ilişkisine göndermede bulunulmaktadır. Zira bu iki müfessir de ayete “Kiminiz mümindir, iyidir; kiminiz kâfir ve günahkârdır; kiminiz itaatkârdır, kiminiz isyankârdır.”<sup>420</sup> şeklinde bir mana yüklemişlerdir. Keza Zeccâc’ın “Müminin yapıp ettiği ile kâfirin yapıp ettiği birbirinden farklıdır, ikisi arasında alabildiğine bir uzaklık söz konusudur.” şeklindeki izahının bu iki kesim arasındaki amel farklılığının iman-küfür farkından kaynaklandığını vurguladığı söylenebilir.<sup>421</sup>

Müfessirler içinde bu ayet bağlamında iman-amel ilişkisine yönelik en net açıklamalarda bulunanın Fahrettin er-Râzî olduğunu ifade etmek mümkündür. Şöyle ki; “şettâ” kelimesine “birbirinden uzaklaşma ve ayrılma” manasını veren Râzî’ye göre, ayette kastedilen mana şudur: “Şüphesiz sizin amellerinizin bir kısmı, diğer kısmından uzak ve farklıdır.” Fahrettin er-Râzî ameller arasında görülen bu farklılığın, insanların akıbetlerinin farklı olmasına yol açacağını belirtmiş, amellerin bir kısmının dalaleti, bir kısmının hidayeti, bir kısmının cenneti, bir kısmının cehennemi icâb ettireceğine işaretle bulunmuştur.<sup>422</sup> Görüldüğü üzere Râzî, imanın amele esas olmasının ötesinde amelin

<sup>415</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, XIII, 6841.

<sup>416</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453.

<sup>417</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 3440.

<sup>418</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 82; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, V, 550.

<sup>419</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 453.

<sup>420</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 467; Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 82.

<sup>421</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, V, 335.

<sup>422</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 182; Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi*, XX, 82.

imana kaynaklık etmesi hususu üzerinde durmuş, bu izahını benzeri muhtevaya sahip başka ayetler üzerinden de temellendirmeye çalışmıştır.<sup>423</sup>

Bu izahlar bir bütün olarak değerlendirildiğinde ayette iman-amel ilişkisi şu şekilde ifade edilmiş olmaktadır: İyi ya da kötü amele esas teşkil eden şey iman veya küfürdür. Buna göre şekillenen amelin sonucu da cennet ya da cehennem olacaktır. Şu halde müminin say ve gayretinin kötü bir ameli, kâfirin say ve gayretinin ise iyi ameli sonuç vermesi beklenemez. Çünkü iman güzel amele, küfür de çirkin ve kötü amele kaynaklık eder. Müfessirlere göre Hz. Peygamber'in (sas.) "*Sabah olunca insanlar iki türlü olarak yola koyulurlar. Kimi kendi nefsinin satın alır ve onu azat eder, kimi nefsinin satar ve onu helak eder.*"<sup>424</sup> Şeklindeki beyanı da bu tespiti teyit etmektedir.<sup>425</sup>

Leyl sûresinde iman-amel ilişkisinin öne çıktığı bir diğer ayet grubu olarak beşinci ayetten onuncu ayete kadarki kısım ayetler gösterilebilir. Zira bu ayetlerde, dördüncü ayette mücmel olarak ifade edilen "amel çeşitliliği" ile neyin kastedildiği<sup>426</sup> ve bunun tafsilatı üzerinde durulmuş,<sup>427</sup> bu meyanda iki farklı insan tipi ve bunların dünya ve ahiret hayatında yüz yüze gelecekleri durumlar anlatılmıştır. Bu ayetlerde insanoğlunun iki zıt huyundan, cömertlik ve cimrilikten bahsedilmiş, imanla cömertlik ve imansızlıkla cimrilik arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir.<sup>428</sup> Yani bu ayetler dördüncü ayette icmâlen bahsedilen iman-amel ilişkisinin tafsillendirilmesi ve örneklendirilmesinden ibarettir.

Bu ayet grubunda ister farz (zekât),<sup>429</sup> ister nafile (sadaka) türünden olsun, hatta Allah yolunda canını vermek dâhil<sup>430</sup> hayırlı hususlarda yapılan bütün infakların<sup>431</sup>

<sup>423</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182. Fahrettin er-Râzî'nin muhteva benzerliği arz ettiğini ifade ettiği ayetler şöyledir: "Cehennemlikler ile cennetlikler bir olmaz" (Haşr 59/20); "Mü'min olan, fasık olan gibi midir? Hayır, bunlar bir olmazlar" (Secde, 32/18); "Günah işleyenler, Bizim kendilerini, iman edip, salih ameller işleyenler gibi sayacağımızı mı sanırlar, dirileri ve ölüleri bir mi? Hükmedegeldikleri bu şey ne fena!" (Câsiye 45/21) ve "Gölge ile sıcaklık bir olur mu?" (Fatr 35/21); "De ki: Herkes, kendi mizaç ve meşrebine göre iş yapar. Bu durumda kimin doğru bir yol tuttuğunu Rabbiniz en iyi bilendir" (İsra 17/84).

<sup>424</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 542; İbn Hibban, *Sahih*, III, 124; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 217; Beyhaki, *es-Sünenü'l-Kübra*, I, 169.

<sup>425</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, X, 217; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, V, 262; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 82; Zühaylî, *Tefsîru'l-Münîr*, XXX, 271.

<sup>426</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, XV, 366; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 38.

<sup>427</sup> Zemahşerî, *el-Keşşaf*, IV, 762; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 650; Mehmet Vehbi, *Hülâsat'ul-Beyân*, XV, 6469.

<sup>428</sup> Komisyon, *Kur'an Yolu*, V, 631.

<sup>429</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 382.

<sup>430</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 182-183.

<sup>431</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 83.

kastedildiği “i’tâ/verme” fiili ile “iman edip ilahi emir ve yasaklara uyararak, Allah’a karşı gelmekten sakınmak, dünya veya âhirette insana zarar verecek, ilâhî azaba sebep olabilecek inanç, söz, fiil ve davranışlardan ve her türlü günahattan uzak durmak” olarak tarif edilen<sup>432</sup> “ittika” lafzının amele karşılık geldiği görülmektedir. Çeşitli müfessirlerce “kelime-i tevhid”,<sup>433</sup> “cennet”,<sup>434</sup> “şeriat (ahkâm)”<sup>435</sup> olarak tarif edilen “hüsna”yı tasdik etmenin imana tekabül ettiği düşünüldüğünde bu ayetlerde iman-amel arasındaki ilişki üzerinde durulmuş olmaktadır. Bu yönüyle söz konusu ayetlerde “i’tâ/vermek” ve “ittika”dan ibaret olan amelin, “hüsna”yı tasdikten ibaret olan imana götüreceği veya anılan amellerin, söz konusu tasdik bir sonucu olduğu üzerinde durulmuş olmaktadır. Aynı şekilde “cimri olmak”, “vermemek”<sup>436</sup> anlamına gelen “buhl” lafzı ile “kendini yeterli görmek”, “ihtiyaç duymamak” anlamındaki<sup>437</sup> “istiğnâ” lafzının amele, “hüsna’yı tekzib” ifadesinin ise imana karşılık olarak tevil edilmesi iman ile amel arasındaki çift yönlü ilişkiye yapılan vurgunun bir ifadesidir.

Müfessirlerin bu ayetlere ilişkin izah ve açıklamalarında da iman-amel ilişkisine vurgu içeren değerlendirmelerin varlığı göze çarpmaktadır. Nitekim Fahrettin er-Râzî “hüsna” kelimesini farz olan bedenî ve malî ibadetler olarak değerlendirip amele karşılık addetmiş, bu yönüyle de ayete “Allah yolunda verip haramlardan sakınan ve şeriatı (ahkâmı) tasdik edenlere (iman) gelince” şeklinde bir anlam yüklemiştir.<sup>438</sup> Müfessirlerin “el-husna”dan kastın “lâ ilâhe illallah” lafzı yani kelime-i tevhid olduğu yönündeki değerlendirmeleri<sup>439</sup> de yine bu ilişkiyi yani iman-amel ilişkisini temel alıyor gözükmektedir. Âlûsî’nin müfessirünün cumhuruna ait olduğunu ifade ettiği<sup>440</sup> “el-Husna’dan kasıt, yapılan infakın yerinin Allah tarafından doldurulacak olması”

<sup>432</sup> Karagöz, “İttika”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, s. 348.

<sup>433</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 469-470; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, X, 217; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 417; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 367-368.

<sup>434</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, X, 3439-3441; Süyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, VIII, 535; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 381.

<sup>435</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>436</sup> İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, XI, 47.

<sup>437</sup> Râğîb, *el-Müfredât*, s. 615-616 (ğ-n-y).

<sup>438</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183. Diğer müfessirlerin bu yöndeki izahları için bkz. Maverdî, *en-Nüket ve’l-Uyun*, VI, 288; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 417.

<sup>439</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 469-470; Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân*, X, 217; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454; Kurtubî, *el-Câmi’*, XX, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 417; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 367-368.

<sup>440</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, XV, 367.

şeklindeki izah da bir yönüyle iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilebilir.<sup>441</sup> Zira bu izaha göre ayet “*Ne infak ederseniz, Allah onun yerini doldurur*” mealindeki Sebe 34/39 ayeti ile benzeri bir içeriğe sahip olup “Allah, kendisinin vadettiği bu güzel karşılığın tahakkuk edeceğini kabul ederek ( ki bu imandır) Allah uğrunda mal infak edenlere ( ki bu da ameldir) verir” şeklinde bir anlam ifade etmektedir.<sup>442</sup> Bu yüzden olacak ki Fahrettin er-Razî “*O en güzeli yalanlarsa*”<sup>443</sup> ayetine “Kim de o sadakaya mukabil verilecek şeye inanmaz (küfür) ve böylece ma’budu hakkındaki sû-i zannından ötürü malı hususunda cimrilik yaparsa (amel)” şeklinde bir mana verilebileceğini belirtmiş ve bir anlamda iman-amel ilişkisi bağlamında bir değerlendirmede bulunmuştur.<sup>444</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır ise bu ayetlerin tertibi üzerinden bir izaha girişmekte ve bu ayet tertibinin iman-amel ilişkisine vurguda bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre “en güzeli tasdik”in, “vermek/i’tâ”dan ve “ittikâ”dan önce olması gerekirken son ikisinin önce zikredilmesi şu iki noktayı içermektedir: İlk tasdikten maksat, yalnız içinden teorik ve sözlü olarak değil, pratik olarak da tasdik olduğuna, yani soyut bir şekilde “doğrudur” demek değil, fiilen samimiyetle yapılması da istenen ve bizzat malını verme ve takvalı olmanın, ilk evvel yapılması gereken birer istenen asıl olduğuna, bununla beraber iman olmayınca da gerçekte hükümleri olmayacağına dikkat çekmedir. Çünkü en güzelin fiilen tasdiki, malını Allah için vermenin ve Allah’tan korkmanın varlığıyla olur. Yani uygulamada hiç eseri görünmeyen tasdike, burada biraz sonra zikredilecek olan kolaylık vaadi gerekmez. İkincisi ise netice sebepten; bedel bedel olduğu şeyden; ücret ve mükâfata hak kazanmak, vazife ve amelden sonra olduğu ve hüsna (en güzel), bir gaye olduğu için, gerçekleşme hususunda malını vermek ve takvalı olmaktan sonradır. Tasdik sona bırakılması da hüsna ile ilgisi nedeniyle olmuştur.<sup>445</sup>

Kur’ân kavramlarının semantik açıdan tahlili yönündeki araştırmalarıyla bilinen Toshihiko Izutsu’nun tesbitine göre, beşinci ayette geçen “takva” kelimesi İslam

<sup>441</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XXIV, 468-469; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, IV, 454; İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 417.

<sup>442</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>443</sup> Leyl 92/9.

<sup>444</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>445</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IX, 107-108.

öncesi dönemde “korunma, savunma” manasına gelmekte iken İslamda bu kelime “Tanrı azabı, korkusu” ve bu muhtevada olmak üzere “insanın, ilahi azap ile kendisi arasına ruhunu azaptan koruyacak iman ve itaati koyması” manasına evrilmiş, sonraki süreçlerde ise “ahiret korkusu”ndan ziyade “zahid kimsenin Allah’tan korkması” ve “dindarlık” anlamlarında kullanılır olmuştur. Dolayısıyla Kur’an dilinde müttaki kelimesi, Nisa 4/131. ayetinde de geçtiği gibi, çoğu kez kâfirin karşıtı olarak kullanılmıştır.<sup>446</sup> Kur’an’ın kavram dünyasında takva kelimesinin tazammun ettiği ilk anlamlardan birinin iman olduğu yönündeki bu tespiti dikkate aldığımızda, bu ayetlerin iman-amel ilişkisine vurguda bulunduğu söylenebilir. Çünkü bu durumda müttaki olarak tavsif edilen kimsenin müslim veya mümin olarak tavsif edilen kimseden hemen hiç farkı kalmamaktadır. Bunun içindir ki Bakara 2/2-4 ayetlerinde müttakiler “Gizliye (gayba) inanan, düzenli olarak namazını kılan, Allah’ın kendisine verdiği rızıktan sarf eden, Hz. Peygamber’e indirilene ve ondan önce indirilmiş olanlara inanan ve ahirete kesin iman edenler” şeklinde nitelendirilmişlerdir.<sup>447</sup>

Takva kavramının Kur’an’ın kavram dünyası içinde bu şekildeki anlam değişimine bakıldığında kavramın kendi içinde de amelden imana doğru bir seyrin olduğu açıkça görülmektedir. Nitekim İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye de takvayı üç mertebeden ibaret görmüş ve takvanın bir yönüyle imana bir yönüyle ise amele karşılık geldiğini ifade etmiştir. İbnü’l-Kayyim’in açıklamaları özetle şöyledir: Takvânın üç mertebesi vardır ki bunlardan biri kalbi, Hak’tan meşgul edecek her şeyden temizleyip bütün varlığı ile Allah’a yönelmek, ikincisi büyük günah işlemekten, küçük günahlarda ısrar etmekten kendini alıkoyup dinî vecibeleri yerine getirmek, üçüncüsü ise şirk, küfür ve nifaktan korunarak imana sarılmaktır.<sup>448</sup>

Surenin yedinci ve onuncu ayetlerinde geçmekte olan “teysir/kolaştırma” ile “el-yüsrâ/en kolay olan” ve “el-usrâ/en zor olan” ifadelerini de iman-amel ilişkisi çerçevesinde bir okumaya tabi tutmak mümkün gözükmektedir. Nitekim müfessirlerin

<sup>446</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 222-226.

<sup>447</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsan*, s. 222-226.

<sup>448</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *el-Fevâid*, Beyrut, 1973; s. 31-32. Ayrıca bkz. Komisyon, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, Ankara, 2006, s. 348.

büyük çoğunluğu “yüsrâ” kelimesini, “cennet”,<sup>449</sup> “hayır”<sup>450</sup> ve “hayır yolları/sebepleri”<sup>451</sup> olarak tefsir etmişler, “üsra”yı ise “cehennem”,<sup>452</sup> “Allah’tan gelen şer/bela”, “hayır ve salaha götüren yolların zorlaştırılması”<sup>453</sup> manasında yorumlamışlardır. Buna göre anılan ayetler şu anlama gelmektedir: “Bir kimse i’tâ/verme ve ittikâ/takva özelliğine sahip olur ve bu doğrultuda amel-i salih işlerse, hayır ve salah yönünde amelde bulunmak kendisine kolay gelir, imanı onu amel-i sâlihe yönlendirir, Cenab-ı Hak da ona, hayır ve salah sebeplerini kolaylaştırır, kendisini cennetine kolaylıkla buyur eder, ona cennetiyle ikramda bulunur.” Nitekim Fahrettin er-Râzî “yüsrâ” kelimesini “cennet” olarak tefsir edenlerin “yüsrâyı kolaylaştırma” ifadesini, i’tâ ve ittikâ özelliğine sahip kimseleri Allah’ın cennetine kolaylıkla buyur etmesi ve onlara cennetiyle ikramda bulunması anlamına aldıklarını belirtmiş ve Ra’d 13/23-24 ayetleri ile Zümer 39/73 ayetlerinde bu hususa işaret edildiğini söylemiştir.<sup>454</sup> Çünkü demektedir Razî, “İbadetler insana zor gelir. Mükellefin, ibadetlerin kendisini cennete götüreceğine olan imanı, zor gördüğü yükümlülüklerin ona kolay gelmesini sağlar.”<sup>455</sup>

Yakın dönem tefsir literatüründe de benzeri değerlendirmelerin varlığı göze çarpmaktadır. Sözelimi Mevdûdî, bu ayetlerde iman-amel ilişkisine vurgu yapıldığına son derece net ifadelerle temas etmiştir. Zira ona göre bu ayetler şöyle bir anlamı tazammun etmektedir: Kişi hangi yolun kendisi için hayırlı, hangisinin hayırsız olduğunu idrak edip de bu yönde bir tasdike gidip bu tasdikini malî fedakârlık ve takva ile bilfiil ispat ettiğinde, onun gerçekten hakkı tasdik ettiği ortaya çıkar. Bu durumda Allah o kişinin kendi hayırına olan yolda yürümesini kolaylaştırır. O zaman kişinin günah işlemesi zorlaşır ve iyilik etmesi kolay hale gelir. Bunun neticesinde önüne haram mal gelirse onu fayda değil, noksanlık bilir ve ateşten elini sakınır gibi bu maldan

<sup>449</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454; Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183-184; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 83; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417; Süyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, VIII, 535; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 383.

<sup>450</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, IV, 454; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417.

<sup>451</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288.

<sup>452</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XXIV, 473; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 84; Ebû Hafs Sirâcüddîn, *el-Lübab fî Ulumi'l-Kitâb*, XX, 373; Süyûtî-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, s. 811; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXX, 383.

<sup>453</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 84-85; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 551.

<sup>454</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183.

<sup>455</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183-184.

sakınır. Zina yapmaya ve ondan lezzet kazanmaya şans bulsa da, ondan, cehennem ateşinden kaçır gibi kaçır. Namaz kılmak ona zor gelmez, aksine namazı zamanında kılmamışsa rahatsızlık duyar. Zekât vermek kalbini daraltmaz. Tersine, zekât verdiğinde malını pislikten temizlediğini hisseder. Eğer zekât vermemişse, malını, temiz olmayan mal olarak bilir. Kısaca, Allah ona bu yolda yürümeyi nasip eder ve onu teyit eder. Şartları ona kolaylaştırır ve ona yardımcı olur.<sup>456</sup> Elmalılı Hamdi Yazır'ın açıklamaları ise özetle şöyledir: En güzel olanı hakkıyla tasdik eden kimse (iman), Allah yolunda harcamak ve ondan korkmak suretiyle hayır ve güzel şeyleri ne kadar zor olsa bile seve seve ve aşkla yapacağından (amel) zorlukla değil, kolaylıkla yapmış olur ve o en güzel kolaylıkla ererek mutluluğa kavuşur. Aynı zamanda bu infak ve takva ona, gittikçe, o mutluluk yolunu ve onun sebeplerini, maksada ulaşmasını kolaylaştırır.”<sup>457</sup>

Müfessirlerin izahlarında iman-amel ilişkisine konu edilen bir diğer husus ise onuncu ayette geçen “usrâ” ve “usrânın kolaylaştırılması” tabirleridir. Nitekim Dahhâk'ın, İbn Abbas'a nispetle ayete “Ben onun ile Allah'a ve Rasûlüne iman etmek arasında engel koyacağım.” şeklinde bir anlam vererek “usrâ” kelimesini “iman etmemek” anlamında değerlendirmesi,<sup>458</sup> Ferrâ'nın “Allah o kimseyi şakî ve hayırdan engellenmiş olarak yaratır” şeklindeki mana takdiri<sup>459</sup> iman-amel ilişkisine vurgu içermektedir. Keza Mâverdî söz konusu onuncu ayeti “Biz ona hayır ve salâhın sebeplerini zorlaştırırız, böylece ona hayır ve salâh yönünde amelde bulunmak zor gelir.”<sup>460</sup> anlamına almış, Kurtubî ise adeta Mâverdî'nin görüşünün mütemmimi olacak şekilde ayete “Kim sahip olduğu mal hususunda cimrilik ederek hiçbir hayır harcamada bulunmazsa ahirette bu ameli doğrultusunda akıbeti cehennem ateşidir.”<sup>461</sup> şeklinde bir anlam takdirinde bulunmuştur. Benzeri bir değerlendirmede bulunmuş olan İbn Kesîr ise “usrâ'nın kolaylaştırılması” tabirini, benzeri bir anlam içeriğine sahip olduğunu düşündüğü En'âm 6/110 ayeti üzerinden izaha yönelmiştir.<sup>462</sup>

<sup>456</sup> Mevdudî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VII, 145.

<sup>457</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 108.

<sup>458</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 84.

<sup>459</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, III, 270.

<sup>460</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 288.

<sup>461</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 84.

<sup>462</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 417. En'âm 6/110 ayeti mealen şöyledir: “Biz, onların kalplerini ve gözlerini çeviririz de azgınlıkları içinde kör ve şaşkın bırakırız, nitekim onlar ona işin başında iman etmemişlerdir.”

Celal Yıldırım'ın şu izahatı sûrenin yedinci ve onuncu ayetlerinde iman-amel ilişkisine yapılan vurguyu son derece net bir biçimde gözler önüne sermektedir: “Şüphesiz bu üç basamak, sağlam imânın en tabii ürünleri ve dünya hayatının gaye ve hedefidir. Zira helâlinden kazanıp elde ettiğinin bir bölümünü Allah'ın dini uğrunda harcamak bedenî ibâdeti malî ibâdetle birleştirip kişinin sadakatini isbatlar. Allah'ın verdiği nimetleri yerli yerince kullanıp her türlü haksızlık, hayâsızlık, adaletsizlik ve aşırılıktan kaçınmak ise, her nimette Cenâb-ı Hakk'ın “Rezzak-i âlem” olduğunu idrâk ve bu sıfatının damgasını görmekten kaynaklanır. Böylece imânla sâlih amel birleşip bir bakıma bütünleşir de hedefine yönelmiş olur. En güzeli tasdik etmek ise, tercîhin en doğrusunu yapmanın, Cenâb-ı Hakk'ı gönülden sevip emir ve nehiyelerine bağlılık göstermenin; her buyruğunu tereddütsüz doğrulamanın gayeler gayesi olduğunu idrâkten kaynaklanır. Böylesinin mükâfatı da o güzeller güzeline erişip cemaliyle ebediyen bahtiyar olmaktır.”<sup>463</sup>

Bu çerçevede şunu da ifade etmek gerekir ki Mu'tezile'nin tevfiik-hızlân anlayışına ilişkin görüşlerini temellendirmede Leyl Suresinin yedinci ve onuncu ayetleriyle istidlâlde bulunmuş olması da, bu ayetlerin gelenekte iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilmiş olduğunu gösterir.<sup>464</sup> Zira Mutezile'ye göre yedinci ayetteki “fe-senüyessiruhû li'l-yüsrâ” (onu kolay olana müyesser kılarız) ifadesi, tevfiikin mü'mine has olduğuna ve Allah'ın mümin kimse hakkında taati, masiyetin önüne aldığına, onuncu ayetteki “fe-senüyessiruhû li'l-'usrâ” (onu zor olana müyesser kılarız) ifadesi ise hızlânın kâfire has olduğuna ve Allah'ın kâfir hakkında masiyeti taatin önüne aldığına delalet eder. Bu yüzdendir ki Kaffâl-i Şâşî bu ayetlerin tevfiik ve hızlân gerçeğini bildirdiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>465</sup>

Müfessirlerin izahlarında bu ayetlere efâl-i ibâd konusu çerçevesinde atıfta bulunulmuş olması da iman-amel ilişkisine vurgu içermektedir. Bu yönde değerlendirmelerde bulunan müfessirlerin başında gelen Fahrettin er-Râzî'ye göre Allah

<sup>463</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, XIII, 6841-6843.

<sup>464</sup> Muhtelif kelimeler tarafından farklı şekillerde anlaşılmış olan hızlân Mu'tezile'ye göre Allah'ın mümin kullarına fazladan ihsan ettiği lütufları, kâfirler için dünyevî bir ceza olarak terk etmesi ve onları kendi başlarına bırakması anlamına gelir. Bu anlam çerçevesinde hızlân, imana yanaşmayan insanların imanı seçmelerini veya kabih/çirkin olan şeyleri terk etmelerini sağlayacak şekilde ilahi lütuf ve yardımdan mahrum bırakılmasından ibarettir. Bu yönüyle de bir tür ceza niteliğindedir. Bkz. İlyas Çelebi, “Hızlân”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVII, 419.

<sup>465</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 183-184.

Teâlâ surenin ilk on ayetinde insanların gerek gayretlerinin gerekse bu gayretlerinin neticelerinin farklı olduğunu, bu yönüyle de inanıp iyi amel işleyenler için sonucun kolaylık, inkâr edip kötü amel işleyenler için ise sonucun zorluk olduğunu bildirmiş, sonrasında da “Şüphesiz Bize ait olan hidayettir” buyurmak suretiyle açıklama, yol gösterme, iyi şeylere teşvik, kötü şeylerden sakındırma gibi üzerine düşen hususları yerine getirdiğinden bahsetmiştir.<sup>466</sup> Fahrettin er-Râzî'nin bu izahını esas alan Zeki Duman'a göre de Allah Teâlâ doğru yolu göstermeyi kendisine vazife bilmiş, her insana fitrî din, akıl, peygamber ve vahiy gibi dört mükemmel hidayet bahşetmiş, özellikle de peygamber gönderip uyarmadığı hiçbir topluluğa azap etmemeyi ilke edinmiştir. Bundan sonrası insana kalmıştır. Doğru yola giren kendi yararına girmiş olur, ondan sapan ise kendi aleyhine sapmış olur.<sup>467</sup>

Surenin 14-18. ayetleri de yine iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilebilecek bir muhteva taşımaktadır. Nitekim bu ayetlerde kişinin iman edip etmeme yönündeki tutumuna bağlı olarak sergileyeceği amelin uhrevi sonuçları üzerinde durulmaktadır. Bu yüzden olacak ki İmâm-ı Mâtürîdî 14. ayetteki “küm” zamirinin medlülünün hem ehl-i tevhid hem de ehl-i şirki olabileceğini belirtmiş, dolayısıyla cehennem uyarısının her iki kesime yönelik olduğundan bahsetmiştir.<sup>468</sup> Keza müfessirlerin on altıncı ayette geçen “tevellâ” lafzını “Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaatten yüz çevirmek” anlamına almış olmaları da, onların ayette, imansızlığın, itaatsizliğe, bunun da cehennem şeklindeki uhrevi sonucuna götüreceği şeklinde bir anlam ve içerik gözlemledikleri anlamına gelir.<sup>469</sup> İbn Kesîr de bu ayetlerin tefsiri bağlamında “*Şakî, Allah'ın emrine itaat olmayan her ameli işleyen, Allah'a isyanı terk etmeyen kişidir.*”<sup>470</sup> şeklindeki nebevî beyanla istidlalde bulunmuş, böylece on beşinci ayetteki “el-eşkâ” lafzının “Allah'a olan imansızlığın kendisini Allah'a

<sup>466</sup> Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXXI, 185.

<sup>467</sup> Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak*, Ankara, 2006, I, 84.

<sup>468</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII, 236.

<sup>469</sup> Maverdî, *en-Nüket ve'l-Uyun*, VI, 290; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX, 87; Süyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, VIII, 537; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, V, 554.

<sup>470</sup> Ahmed b Hanbel, *Müsned*, XIV, 252. Bu yöndeki daha başka rivayetler için bkz. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VIII, 422.

isyana sevk ettiği kişi” şeklinde bir anlama geldiğini, dolayısıyla da iman-amel arasındaki ilişkiye vurgu yaptığını belirtmiştir.<sup>471</sup>

Müfessirlerin bu izahlarına da konu edildiği üzere bu ayetlerde “Alev alev yanan, tutuştukça tutuşan ateşe atılmanın, imansızlığın bir ifadesi olan sırtını dönme ve yüzünü çevirme fiillerinin bir sonucu olarak ifade edilmesi, keza bu ateşten uzak kalmanın yolunun Allah’a iman temelinde tasaddukta bulunmaktan geçtiğinin belirtilmesi, bu ayetlerde “iman”, “amel” ve “amele terettüp edecek sonuç” arasında bağ kurulduğunu gösterir. Yine tasadduk özelinde bütün amellerin Allah’ın rızasını kazanma amacına matuf olması gerektiği, ancak böyle bir anlayış temelinde sergilenen tutum ve davranışların Allah katında makbul olacağı yönünde sûrenin son ayetlerinde geçen ilahi beyanlar da iman-amel ve bunun sonuçları arasındaki alakaya açıkça işaret etmektedir.<sup>472</sup> Celal Yıldırım’ın sûrenin son ayetleri bağlamında kalbî-bedenî-malî ibâdetler çerçevesinde kurduğu iman-amel ilişkisine yönelik şu izahı bu tespiti teyit eder niteliktedir:

“Kalbî ibâdet burada takva ile ifade edilmiştir. Zira Allah’tan saygı ile korkmanın en temel belirtisi, her iş ve sözde, her davranış ve düşüncede Cenâb-ı Hakk’ın ismini anıp, O’nun, üzerimizde murakıp bulunduğu inanmamızdır. İşte bu inanç kalbî ibâdetin aslını oluşturur ve bedenî ibâdetin lüzumunu zevk ve heyecanla kalp ve kafada doğurur. Böylece insan kendi istediği yoldan değil, Allah’ın düzenleyip koyduğu yoldan Mevlâsına kavuşmaya özen gösterir. Farz ibâdetleri belirlendiği anlam ve ölçüde ve tayin edilen vakitlerde yerine getirmekte kusur etmemeye çalışır. Bu iki ibâdetin birleşmesiyle üçüncü ibâdete süratle yönelme arzusu belirir ve malî ibâdetin önemi, Müslümanlardan yana lüzumu kişinin benliğini sarar da zekât ve sadakadan tutun da Allah yolunda hakkıyla cihada kadar Hak’tan yana olan her türlü fedakârlık ve ferağat-i nefis onun şahsî çıkarının önünde yürür. Allah’ın izniyle kendini bu noktaya getiren kimsenin kalbinde ve vicdanında köklü bir arınma başlar; sözünü ettiğimiz üç ayrı ibâdeti ihmalinden dolayı biriken manevî kirler temizlenmeye tabi tutulur.”<sup>473</sup>

<sup>471</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, VIII, 422.

<sup>472</sup> Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Vasît*, XXIV, 93; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, XXX, 392.

<sup>473</sup> Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, XIII, 6848-6849.

## SONUÇ

Belli konular hakkında Kur'an'ın temel yaklaşımının ne olduğunu bir bütün olarak ele almayı öngören konulu tefsir yöntemi her ne kadar yakın dönemde yaşanan sosyal değişimlerin bir sonucu olarak öne çıkan bir tefsir metodu olsa da, köklerini son derece erken dönemlere kadar götürmek mümkündür. Benzeri bir tespit konulu tefsir yönteminin bir çeşidi sayılabilecek sûre tefsirleri için de aynıyla geçerli gözükmektedir. Zira muayyen bir sûrenin içerdiği temel mesaj ve öğretileri bir bütün olarak ele almayı hedefleyen sûre tefsiri örneklerinin tarihi çok eskilere kadar gittiği gibi, yakın dönemdeki sosyal gelişmelere bağlı olarak bu tür çalışmalara başvurulduğu da olmuştur. Zira bu sayede muayyen bir sûre üzerinden Kur'an'da altı çizilen temel bir öğretiye vurgu yapılmakta, böylece Kur'an'ın o konu hakkındaki ana yaklaşımı keşfedilmeye çalışılmaktadır.

Pek çok ayette iman ile amelin birlikte ele alınmasının da delalet ettiği üzere Kur'an'da sürekli olarak vurguda bulunan hususlardan biri iman ile amel arasındaki ilişki ve irtibattır. Bu ilişkiye işaret eden ayetlerde geçen iman ve amelden kastın ne olduğu ve Kur'an'ın bu iki anahtar kavramının neye delalet ettiği hususu İslam düşünce geleneğinde üzerinde durulan konulardan biri olmuştur. Zira sözlükte bir kimseye, bir habere veya bir hükme kesin olarak ve içten gelerek inanmak, o kişiyi tasdik etmek, doğrulamak, onun doğru söylediğini kabul etmek, manalarına gelen “iman” kelimesi, terim olarak “tasdik etmek ve inanmak” anlamında değerlendirilmiş olsa da bu tasdik ve imanın salt zihni bir yapıda mı olduğu, yoksa onun ameli bir yönünün mü bulunduğu hususları farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu çerçevede imanın, imana konu olan şeye karşı inanç olarak bağlanma ve boyun eğme anlamlarını içerdiği gibi, iman konusu olan şeyin kapsadığı emir ve yasaklara uyma gibi ameli bir yönü de içerdiği, dolayısıyla da zihnî-hissî-hâricî boyutları içeren geniş bir semantik alana sahip olduğu fikri kuvvet kazanmıştır.

İman kelimesinin bu geniş delalet alanı, onun kimi yönleri itibariyle amel ile kesiştiğini gösterir. Zira sözlükte, iradî olarak bir hareket ve davranışta bulunmak, anlamında olan “amel” kelimesi, dinî bir terim olarak ise, daha ziyade emir, tavsiye veya yasaklara konu olan ve bu yönüyle dünya ve ahirette ceza yahut mükâfatın konusu

olan davranışları ifade eder. Bu da göstermektedir ki amel, dünya ve ahirette ceza veya mükâfat konusu olan ve gerek söz ve lisana, gerekse niyet ve vicdana dayalı her türlü iş ve davranışı, zahirî ve bâtinî her eylemi içine alan bir terim olmaktadır. Dolayısıyla iman kelimesi ameli bir yönü içermesi itibariyle amel kelimesi ile semantik açıdan kesişirken, amel de kişinin kulluk adına sergilediği çabanın onda gerçekleştirdiği zihnî, fikrî değişim ve dönüşümü ifade etmesi itibariyle iman ile kesişmektedir. Bu da göstermektedir ki iman ve amel kelimeleri arasında semantik bir ilişki söz konusudur.

Kur'an'ın pek çok ayeti iman ile amel arasındaki bu sıkı ilişkiye vurgu içerdiği gibi belli sûrelerin muhtevasında da bu ilişki merkezi bir konuma sahiptir. Bu özellikteki sûrelerden birinin çalışmamıza esas teşkil eden Leyl Suresi olduğu görülmektedir. Adını ilk ayette geçen ve “gece” anlamına gelen “leyl” kelimesinden alınan bu sûre, Medenî olduğu yönünde değerlendirmelere konu olmuşsa da İslam âlimlerinin kâhir ekseriyetine göre Mekke’de nazil olmuştur, bu yönüyle de Mushaf tertibinde doksan ikinci sırada yer alsa da iniş sırası itibariyle dokuzuncu sûre kabul edilmektedir. Sûrenin nüzul sebebiyle ilgili farklı rivayetler bulunsa da, bu rivayetlerin büyük bölümü, sûrenin gerek kısmen gerekse bir bütün olarak Hz. Ebû Bekir (ra.) hakkında nazil olduğu görüşünde birleşmektedir.

Müfessirlerin tefsir ve değerlendirmelerinde de görüleceği üzere sûrede genel olarak öne çıkan muhtevanın iman-amel ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira ilk dört ayette gece ile gündüz, erkek ile dişi arasında farklılıklar bulunduğu gibi insani eylem ve davranışlar arasında da farklılıklar bulunduğu, bu durumun kimi zaman taban tabana zıtlık şeklinde tecelli ettiği ifade edilmekte, amel düzeyindeki bu farklılığın iman ve ahlak farklılığından kaynaklandığına işaret edilmektedir. Dolayısıyla bu ayetlere göre amellerin farklılığını doğuran şey, kişilerin imani ve ahlaki tercihlerinin farklılığıdır. Zira anılan ayetlerde infakta bulunmak gibi ameli bir tutumun, ilahi emirlere karşı duyarlılığı ifade eden takva ile ilahi emirleri tasdik üzerine kurulu olduğunun ifade edilmesi, cimrilik gibi aksi yöndeki tutum ve davranışın ardında ise ilahi emirleri tanımamayı ifade eden istiğnâ hali ile ilahi emirleri yalanlamayı ifade eden tekzibin bulunduğu belirtilmesi bu yönde bir anlam taşımaktadır.

Sûrede iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilebilecek bir başka husus, insanî fiil ve davranışlar arasındaki farklılığın nedeninin insanlar arasındaki iman ve ahlak farklılığı olduğudur. Nitekim surenin ilk ayetlerinde gece ile gündüz, erkek ile dişi arasında fark ve zıtlıklar bulunduğu gibi insanî eylemler ve davranışlar arasında da kimi zaman taban tabana zıtlık içeren farklılıklar bulunduğu belirtilmekte ve bu farklılığın/zıtlığın, insanların, iman, ahlak ve karakterlerinin farklılığından kaynaklandığına işaret edilmektedir. Bu ayetlerde amellerin birbirinden farklı olması gibi bu ameller üzerine terettüp edecek olan dünyevi-uhrevî sonuçların, mükâfat ve cezaların farklı olacağına da altı çizilmektedir. Dolayısıyla amellerin farklılığını doğuran şeyler kişilerin inanç tercihlerinin farklılığı, ameller neticesinde elde edilecek sonuçların farklılığını sağlayan şey de hangi amelin tercih edildiği ile ilgilidir. Bu açıdan bakıldığında Leyl Suresinde insanlar inanç temelinde amellerine göre gruplandırılmış, salih amel ve sahipleri övülmüş, salih amelin imanın önünü açtığı, bunun sonucunun da cennet olduğu ifade edilmiştir. Buna karşın kötü amel ve sahipleri kınanmış, kötü amelin hakkı tekzibin yolunu hazırladığı ve bunun sonucunun da cehennem olduğu yönünde uyarıda bulunulmuştur. Dolayısıyla sûrenin ilk ayetleri iman-amel arasında sebep sonuç ilişkisinin varlığına işaret etmekte, amele yön veren faktörün iman olduğuna, imanın gelişmesini sağlayan şeyin de amel olduğuna vurguda bulunmaktadır.

Sûrede iman-amel ilişkisinin öne çıktığı bir diğer ayet grubu beşinci ayetten onuncu ayete kadarki pasajdır. Zira bu ayetlerde, dördüncü ayette mücmel olarak ifade edilen “amel çeşitliliği” ile neyin kastedildiği üzerinde durulmuş, bu meyanda iki farklı insan tipi ve bunların dünya ve ahiret hayatında yüz yüze gelecekleri durumlar anlatılmıştır. Bu ayetlerde insanoğlunun iki zıt huyundan, cömertlik ve cimrilikten bahsedilmiş, imanla cömertlik ve imansızlıkla da cimrilik arasındaki ilişkiye dikkat çekilmiştir. Yani bu ayetler dördüncü ayette icmâlen bahsedilen iman-amel ilişkisinin detaylandırılması ve örneklendirilmesi kabilindedir.

Müfessirlerin sûredeki belli kelimelere ilişkin açıklamalarında da iman-amel ilişkisi daha belirgin bir karakter arzetmektedir. Zira müfessirlerin *sa'y*, *şettâ*, *a'tâ*, *ittekâ*, *hüsnâ*, *usrâ*, *senuyessiruhû*, *etkâ*, *tevilla* kelimeleri üzerine serdettikleri

değerlendirmelerde iman-amel ilişkisine vurgu öne çıkmaktadır. Öte yandan Mu'tezile'nin tevfi̇k-hızlân anlayışına ilişkin görüşlerini temellendirmede surenin yedinci ve onuncu ayetleriyle istidlâlde bulunmuş olması, bu ayetlerin kelamî düşünce geleneğinde de iman-amel ilişkisi kapsamında değerlendirilmiş olduğunu gösterir. Fahrettin er-Râzî gibi bazı müfessirlerin izahlarında söz konusu ayetlere efâl-i ibâd konusu çerçevesinde atıfta bulunulmuş olması ise bu ayetlerin kelami düşüncede olduğu gibi tefsir litaretüründe de iman-amel ilişkisi kapsamında ele alındığını gösterir.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaut vd., Müessesetü'r-Risâle, yy., 1421.
- Akdağ, Hasan, *Arap Dilinde Füller*, Tekin Kitabevi, Konya 1984.
- Alûsî, Sihâbüddin Mahmud b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, nşr. Ali Abdalbâri Uteybe, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415.
- Bâkılânî, Kadı Ebûbekir Muhammed b. Tayyib, *Temhîd*, nşr. İmâduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1987.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdurrezzak el-Mehdi, Daru ihyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Belhî, Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-Nezâir fî'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Dubai, 1427.
- Beydâvî, Nasîruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, 1418.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Muhammed Abdulkadir Atâ, Daru'l-Kutubi'l-İlmiye, 3. Baskı, Beyrut, 1424.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakatü'l-Müfessirin*, İstanbul, 1973.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, ts.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*, Leiden, 1937.
- Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sahîh*, nşr. Muhammed Zuheyr b. Nasır, Daru Tavki'n-Necat, yy., 1422.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara, 2007.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Kitâbü't-Ta'rifât*, yy., ts.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311.
- Çelebi, İlyas "Hızlân", *DİA*, XVII, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1998.

- Çetiner, Bedrettin, *Esbab-ı Nüzul*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 2002.
- Çiçek, Yakup, *Tefsir Usûlü*, Sofya, 1995.
- De'as, Ahmed Ubeyd -Ahmed Muhammed Humeidan-İsmail Mahmûd el-Kâsım, *İ'rabü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dârü'l-Munîr ve Dârü'l-Farâbî, Dimaşk, 1425.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhâdî, *et-Tefsirü'l-Hadis: Tertibü's-Suver Hasebü'n-Nüzul*, Kahire, 1383.
- Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 1970.
- Dönmez, İ. Kâfî, "Amel", *İslamda İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, I, İFAV Yay., İstanbul, 1997.
- Duman, Zeki, *Beyânu'l-Hak*, (Kur'an-ı Kerim'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri), Fecr Yayınları, Ankara, 2006.
- Ebû Hafs Siracüddin Ömer b. Ali ed-Dimaşkî, *el-Lübab fî Ulumi'l-Kitâb*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Ebû Hayyân, Esîruddin Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, nşr. Sıddikî Muhammed Cemil, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1420.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı, Ankara, Kitâbiyât, 2001.
- Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Musnedu's-Sahih*, nşr. Muhammed Fuad Abdalbaki, Beyrut, ts.
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru İhyai't-Turas el Arabî, Beyrut, ts.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Merve Yayınları, İstanbul, 2001.
- Erdoğan, Mehmet, *Hukuk ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- Eşârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Kitâbu'l-Lüma' fi'r-Redd ilâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, nşr. Richard J. Mc Carthy, Beyrut, 1953.
- Fahrüddîn er-Razî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer el-Huseyn, *Mefatîhu'l-Gayb*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 3. Baskı Beyrut, 1420.
- Fermâvî, Abdülhayy, *el-Bidâye fi't-Tefsiri'l-Mevdû'î*, Kahire, 1977.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Yusuf Necatî-Muhammed Ali Neccâr-Abdulfettah İsmail Şelebi, Dâru'l Mısıryye, Mısır, ts.
- Firuzabadî, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed, *Kamusü'l-Muhît*, nşr. Mektebu Tahkiki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle, Müessesetü'r-Risâle, 2.Baskı, Lübnan, 2005.
- Fûde, Mahmud Besyûnî, *et-Tefsîru'l-Mevdûi*, Mısır, 1987.
- Gölcük, Şerafettin -Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya, 2001.
- Güngör, Mevlüt, *Kur'an Araştırmaları I*, İstanbul, 1995.
- Güven, Şahin, *Çağdaş Tefsir Araştırmalarında Konulu Tefsir Metodu*, İstanbul, 2001.
- Hâlidî, Abdülfettâh Salah, *et-Tefsîru'l-Mevdû'î Beyne'n-Nazariyyeti ve't- Tatbîk*, Dâru'n-Nefais, Ürdün, 1998.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *el-Vahdetü'l-Mevdûiyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire, 1970.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, TDV. Yay., Ankara, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (*Tahrîru'l-Ma'nâ's-Sedîd ve Tenvîri'l-Akli'l-Cedîd min Tefsîr'l-Kitâbi'l-Mecîd*), ed-Dârü't-Tunusiyye, Tunus, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-Veciz fi Tefsîr-il Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Beyrut, 1422.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, nşr. Es'ad Muhammed Tayyib, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 3. Baskı, yy., 1419.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğa*, Daru'l-Cîl, Beyrut, ts.
- İbn Hibban, Ebü'l-Hasan Alaaddin Ali b. Balaban b. Abdullah, *el-İhsân fi Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1408.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakka-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafiz Şelebi, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, 2. Baskı, Kahire, 1936.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil İmâdüddin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azim*, Dâru Tayyibe, 2. Baskı, yy., 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Dâru Sadr, Beyrut, 1414.

- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyuddîn Ahmed bin Abdülhalîm *Mecmûu Fetâvâ (Kitâbü'l-İmân)*, Dâru Alemi'l-Kütüb, yy., 1412/1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, nşr. Abdurrezzak el Mehdi, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1422.
- Karagöz, İsmail, “İttika”, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Komisyon: Fikret Karaman, İsmail Karagöz, İbrahim Paçacı, Mehmet Canbulat, Ahmet Gelişgen, İbrahim Ural) DİB Yay., Ankara, 2006.
- Karakış, Mecit, *Alak Sûresi Tefsiri* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1998.
- Karaman, Hayrettin-Mustafa Çağırıcı-İ. Kâfi Dönmez-Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, DİB Yay., Ankara, 2004.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife, *Kesfû'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, İstanbul, 1941.
- Kaysî, Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye İlâ Bülûği'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîrih ve Ahkâmih ve Cümelin min Fünuni Ulumih*, nşr. Mecmûatü Resâil Câmiiyye, yy.,1429/2008.
- Kılavuz, A. Saim, *Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1987.
- Kılavuz, A. Saim, *İman-Küfür Sınırı*, Marifet Yay., İstanbul, 2000.
- Kırca, Celal *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, Tuğra Neşriyat, İstanbul, 1993.
- Kirmânî, Mahmud b. Hamza, *Ğarâibü't-Tefsîr ve Acâibü't-Te'vîl*, nşr. Şimrân Yunus el-Acelî, Beyrut, ts.
- Köse, Ali, “İman”, DİA, XXII, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 2000.
- Kur'an-ı Kerim Ve Türkçe Açıklamalı Meali, Heyet (Ali Özek, Hayrettin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağırıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş), Medine, 1992
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l Kitabi'l-Mısriyye, 2.Baskı, Kahire, 1964.
- Marâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*, Matbaatü Mustafa el-Babi'l –Halebî, Mısır, 1946.
- Maşalı, Mehmet Emin “Kıraat-Tefsir İlişkisi”, *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, Ankara, 2014.
- Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*, Otto yay., Ankara, 2016.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İSAM Yay., Ankara, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul, 2010.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahim, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Mehmet Vehbi, *Hülâsat'ül-Beyân fi Tefsîr'il-Kur'an*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1966.
- Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la, *Tefhîmü'l-Kur'ân: Kur'an'ın Anlamı ve tefsiri*, trc. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003.
- Muhyiddin b Ahmed Mustafa Derviş, *I'rabü'l-Kur'âni'l-Kerim ve Beyânüh*, Dimaşk, 1415.
- Mustafa Müslim, *el-Mebâhis fi't-Tefsîri'l-Mevdû'î*, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 1989.
- Nehhâs, Ebâ Cafer Ahmed b. Muhammed, *I'rabü'l-Kur'ân*, nşr. Abdülmünim Halil İbrahim, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1421.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Umde fi'l-Akâid*, nşr. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yay., Malatya, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât, Hafizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, nşr. Yusuf Ali Bideyvi, Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn *et-Temhîd fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Abdülhay Kabîl, Kahire, 1407/1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebsiratü'l-Edille*, nşr. Hüseyin Atay- Ş. Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara, 2003.
- Nisâbûrî, Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi Muhammed Hâkim, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, nşr. Mustafa Abdülkadir Ata, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.
- Nisâbûrî, Hasan b. Muhammed Nizameddin, *Ğarâibü'l-Kur'ân ve Rağâibü'l-Furkân*, nşr. Zekeriyya Umeyrat, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416.
- Öz, Mustafa, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, İFAV Yay., Yayınları, İstanbul, 1992.
- Özakkaş, Mahmut, "Akaid-İman", *İslami Bilgiler ve Terimler Ansiklopedisi*, Sağlam Kitabevi, İstanbul, ts.
- Öziş, Musa, *Mütaffîfin Sûresi Tefsîr* (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, 1997.

- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Yeni Boyut Yay., 2. Baskı, İstanbul 1993.
- Pezdevî, İmam Ebû Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim, *Usulü 'd-Dîn*, nşr. Hans Peter Lins, Kahire, 1963.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'an*, nşr. Safvân Adnan ed-Dâvudî, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1412.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed Nisaburî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an*, nşr. Ebû Muhammed b. Âşûr, Daru ihyai't-Türasi'l-Arabî, Lübnan, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü 't-Tefâsîr*, Dâru's-Sâbunî, yy., 1997.
- Sadr, Muhammed Bâkır, *Kur'an Okulu*, Fecir Yayınevi, Ankara, 1996.
- Sinanoglu, Mustafa, "İman", *DİA*, XXII, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 2000.
- Sultan Veled, *Maârif*, çev. Meliha Anbarcıoğlu, İstanbul 1991.
- Sülün, Murat, *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2005.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin-Celalüddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafî Mahalli, *Tefsîru'l-Celâleyn*, Daru'l-Hadis, Kahire, ts.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin, *Tenâsüku'd-Dürer fî Tenâsübi's-Süver*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin, *ed-Durru'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1913.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin, *el-İtkân fî Ulumi'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Ebu'l Fadl İbrahim, el-Heyetu'l Mısriyyetu'l-Amme, yy., 1974.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekr Celalüddin, *Lübabu'n-Nükûl fî Esbâbi'n-Nüzûl*, nşr. Ahmed Abdüşşafî, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Lübnan, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Fethu'l-Kadir el-Cami' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsir*, Dâru İbn Kesîr, Darü'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1414.
- Şimşek, M. Said, *Günümüüz Tefsir Problemleri*, Konya, ts.
- Şirbînî, Şemsüddin Hatib Muhammed b. Ahmed, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Matbaa-i Bulak (Âmiriye), Kahire, 1285.
- Taberî, Ebû Ca'fer, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetu'r-Risale, yy., 2000.

- Tarablusî, Muhammed b. Muhammed, *el-Keşfü'l-Îlâhi an Şedîdi'd-Daîf ve'l-Mevzu ve'l-Vahi*, nşr. Mahmûd Ahmed Bekkar, Mekke, 1987.
- Topaloğlu, Bekir, “Ahiret”, *DİA*, I, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, II, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1988.
- Uğur, Mücteba, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, TDV Yay., Ankara, 1992.
- Uludağ, Süleyman, “Amel”, *DİA*, III, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1991.
- Uludağ, Süleyman, “Takva”, *DİA*, XXXIX, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 2010.
- Umrî, Ahmed Cemal, *Dirâsât fi't-Tefsîri'l-Mevdû'î li Kasasi'l-Kurân*, Mektebetu'l-Hanci, Kahire, 1986.
- Uzunpostalcı, Mustafa, *Hukuk ve İslam Hukuku I, Konya*, 1987.
- Vahidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisabûrî, *Esbâbün-Nüzûl*, nşr. İsam Abdulmuhsin el-Humeydân, Daru'l-İslah, 2. Baskı, yy., 1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *et-Tefsîru'l-Vasît*, nşr. Nûra bint Abdullah el-Azîz el-Versân, Riyad, 1430.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Eş'ariyye”, *DİA*, XI, Diyanet Vakfı Neşriyat, İstanbul, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Hidâyet”, *DİA*, XVII, İstanbul, 1998.
- Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu Yayınları, İzmir, 1989.
- Zebidî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, nşr. Heyet, Dâru'l Hidaye, yy., ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. Serî *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, Beyrut, 1408.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer *el-Keşşaf an Hakaikü Ğavâmizi't-Tenzîl ve Uyuni'l-Ekavîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 3. Baskı, Beyrut, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer, *Esâsü'l-Belâğa*, nşr. Mezîd Nâim ve Şevki Muarrî, Beyrut 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, Kahire, 1957.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa, *Tefsirü'l-Münîr fi'l-Akîde ve's-Şerîa ve'l-Minhâc*, Dâru'l-Fikri'l-Muasır, 2.Baskı, Dimaşk, 1418.

## ÖZGEÇMİŞ

Muş'da doğdu (1976). İlk ve orta öğrenimini Muş'da tamamladı. İlköğreniminin ardından eğitime ara vererek hafızlık yaptı. Kocaeli Gölcük İmam-Hatip Lisesinden mezun oldu (1995). Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamladı (2000). Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde İmam-Hatip olarak göreve başladı (1997). 2004 yılından bu yana vaiz olarak görev yapmakta olup halen Kocaeli İli Başiskele İlçe Müftülüğünde Uzman Vaiz olarak çalışmaktadır. Evli ve iki çocuk babasıdır.