

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of TafsİR Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2021 (Ekim/October)

Keşşâf'ta Kelime Tahlillerinde Asıl Anlam Vurgusunun Manaya Etkisi
The Effect of Original Meaning Emphasis in Word Analysis in al-Kashshâf

Necmettin ÇALIŞKAN

Doç. Dr., Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor Dr., Mustafa Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Hatay, Turkey

ncaliskan@mku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2877-115X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliř Tarihi/Date Received: 07/07/2021

Kabul Tarihi/Date Accepted: 12/10/2021

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2021

Atıf / Citation: Çalışkan, Necmettin. “Keşşâf'ta Kelime Tahlillerinde Asıl Anlam Vurgusunun Manaya Etkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Ekim/October 2020), 903-940.
<https://doi.org/10.31121/tader.964750>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kur'ân lafızlarının manaya delaletinin tespitinde, kelimelere yüklenen anlamların belirlenmesi öncelikli rol oynar. Ayetlerin tefsirinde kullanılan yöntemlerden biri de kelime tanımıdır. Kelime tanımı, ayetin mefhumunda ve yorumunda ortaya çıkacak manayı etkiler. Çünkü tefsir ve yorum, tanımlanan kelimedeki mana üzerine inşa edilmektedir. Kur'ân kelimelerini anlama ve tanımlama çabası, sahâbe döneminden itibaren başlamıştır. Başta Taberî (ö.310/922) olmak üzere ilk dönem müfessirler ve dilciler, kelime tahlillerinde önemli mesafeler almışlardır. Kur'ân kelimeleri tanımlamalarında ve tahlillerinde kendisinden sonra birçok müfessirin ve dilcinin dikkatini çeken ve onları etkileyen müfessirler arasında Zemahşerî (ö. 538/1144) yer alır. O, Keşşâf'ta kelime tahlillerinde seleflerini geride bırakacak şekilde bir dizi yeniliklere ve derinliklere alan açmıştır. Zemahşerî Kur'ân kelimelerini tanımlarken zaman zaman başvurduğu bir usul ve yöntem olarak kelimelerin "asıl" anlamlarına vurgu yaptığı saptanmıştır. Bu araştırmada Zemahşerî'nin kelime tahlillerinde asıl anlam vurgusu yaptığı sekiz kelime incelenmiştir. İncelenen sekiz kelimenin kökleri şunlardır: -ص-و-ل/ş-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z-b, ل-ب-س-l, ث-ر-ب/ş-r-b, م-و-س-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. Zemahşerî'nin bu kavramları tanımlama özgünlüğü, hangi mesajları ön plana çıkarmaya çalıştığı ve tanımlamaların manaya ne şekilde yansıdığı gibi yönler tespit edilmiştir. Çalışmada Zemahşerî'nin kelimelere yüklediği anlamlar, kendisinden önceki ve sonraki dilci ve müfessirlerin tahlilleriyle mukayese edilmiş, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Ayrıca Zemahşerî'nin Kur'ân kelimelerine verdiği anlamlarla, günümüz Kur'ân mealleri arasında ne gibi farklılıkların olduğu tespit edilerek uygun meal teklifleri sunulmuştur. Yeni kelime meal önerileri, altı çizili biçimde italik yazı tipiyle gösterilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Zemahşerî, Keşşâf, Kelime, Asl.

Abstract

Determining the meanings attributed to the words plays a primary role in the determination of the meaning of the words of the Qur'ân. One of the methods used in the interpretation of verses is word definition. The definition of the word affects the possible meaning in the content and interpretation of the verse. Because the interpretation and comment are built on the meaning of the defined word. The effort to understand and define the words of the Qur'ân started from the period of the Companions. The first period commentators and linguists, especially al-Ṭabarî (d.310/922), took important steps in word analysis. al-Zamakhsharî (d. 538/1144) is among the commentators who attracted the attention of many commentators and linguists after him in the definitions and analyzes of the words of the Qur'ân. He has opened up a series of innovations and depths in word analysis in al-Kashshaf, surpassing their predecessors. It has been determined that while defining the words of the Qur'ân, al-Zamakhsharî emphasizes the "original" meanings of the words as a method that he sometimes uses. In this research, eight words that al-Zamakhsharî emphasized on the original meaning in his word analysis were examined. The roots of the eight words studied are: -ص-و-ل/ş-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z-b, ل-ب-س-l, ث-ر-ب/ş-r-b, م-و-س-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. In the research, issues such as the originality of al-Zamakhsharî's definition of these words, which messages she tried to highlight and how the definitions were reflected in the meaning were determined. In the study, the meanings that al-Zamakhsharî attributed to the words were compared with the analyzes of the linguists and commentators before and after him, and similarities and differences were revealed. In addition, the differences between the meanings given by al-Zamakhsharî to the words of the Qur'ân and today's Qur'ânic translations were determined and appropriate translation proposals were presented. New word meaning suggestions are underlined and italicized.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, al-Zamakhsharî, al-Kashshaf, Word, Original.

Giriş

Dil, lafız ve mana unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşur. Manasız bir lafız ya da lafız olmayan bir mana, dilin parçası olamaz.¹ Tefsir geleneğinde lafzın manaya delaletinin tespiti, en

¹ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarihi ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 428.

önemli hususların başında gelmektedir. Lafzın, cümle içerisinde hangi manaya geldiğini tespit edebilmek için öncelikli olarak o lafzın Kur'ân'ın indiği nüzûl döneminde hangi manada kullanıldığını (müsta' mel vaz') tespit etmek gerekir. Müfessirler başlangıçtan beri Kur'ân lafızlarını tanımlarken ciddi gayret sarf etmişlerdir. Arap dilinde geçen sözcükler, İslam ilim ve düşünce geleneğindeki tüm alanları kapsadığı için Arapça lügatlerde yapılan lafız tanımlamalarını doğrudan Kur'ân lafızlarıyla ilişkilendirmek ilahi maksadın anlaşılmasında problem oluşturabilmektedir. Bu problemin çözümü adına bazı müfessirler ayetleri yorumlamadan önce, kelimelerin tanımları üzerinde durmuşlardır. Tefsir kaynaklarındaki kelime tanımlamaları kısmî olarak bu problemin çözümüne katkı sağlasa da bu farklılıklar lafzın manaya delaletini etkilemektedir. Akademik araştırmalarda lafzın manaya delaletinde sözcük tanımlamaları örnekligi üzerinden ele alınan bir çalışma bulunmamaktadır. Lafız-mana ilişkisinde tefsir ve lügat geleneğinde sözcük tahlilleri ve bu tahlillerde kullanılan bazı kalıp ifadelerin ne anlama geldiğini ve manaya etkisini tespit için *Keşşâf*'taki kelime tahlilleri konu olarak seçilmiştir.

Ebu'l-Ķâsım Cârullâh ez-Zemahşerî, *Keşşâf*'tan sonra yazdığı *Esâsü'l-belâğa* isimli Arapça mecazları ele aldığı eserinde *b-f-r* kökünün açıklandığı yerde “وَقَدْ ذَكَرْتُ حَقِيقَةَ الْكَلِمَةِ فِي الْكُتَّافِ/ Bu kelimenin hakikatini *Keşşâf*'ta zikretmiştim” şeklinde bir atıf yapar. Zemahşerî'nin bu atfı, bir taraftan *Keşşâf* ile *Esâsü'l-belâğa* arasındaki dilsel bağlantıya işaret ederken bir taraftan da bazı kelimelerin *Keşşâf*'ta daha derinlemesine tahlil edildiğine işaret etmektedir. Bu durum, hangi Kur'ân kelimelerinin ve hangi gerekçeyle sözlük anlamlarının *Keşşâf*'ta daha derinlikli tahlil edildiği sorusunu akla getirmektedir. Araştırmada Zemahşerî'nin sadece belli kalıp ifadelerle atıfta bulunduğu bazı kelimeler seçilerek onlar üzerine inceleme yapılacaktır.

Zemahşerî *Keşşâf*'ta bazı kelime tahlillerinde “وَحَقِيقَةُ صَلَّى، وَحَقِيقَةُ الْمُنَوِّسِّينَ، وَحَقِيقَةُ الْمُذَبِّبِ” ve “وَأَصْلُ التَّنْزِيبِ، وَأَصْلُ الْإِبْسَالِ” gibi kalıp ifadeler kullanır. Zemahşerî'nin, her kelimeyi açıkladığı yerde *hakikat* ve *asl* kavramlarıyla vurguda bulunmayıp özellikle bazı kelimelerde bu sistemi takip etmesi, dikkatimizi çekmiş ve bizi bu alanda araştırma yapmaya sevk etmiştir. Zemahşerî'nin *hakikat* ve *asl* kavramlarıyla vurgu yaparak yer verdiği kelime sayısı 40 civarındadır. Bu çalışmada Zemahşerî'nin *hakikat* ve *asl* ifadeleriyle açıkladığı Kur'ân kelimelerinden sekizi incelenmiştir. Sekiz kelimenin seçilmesinin sebebi, bu kelimelerin Zemahşerî tarafından araştırmaya ve incelemeye veri sağlayacak nitelikte derinlikli olarak tahlil edilmesidir. İncelenen sekiz kelimenin kökleri şunlardır: و-ص-ل/s-l-v, ن-ف-س/n-f-s, ذ-ب-ذ/z-b-z, ب-س-ل/b-s-l, ث-ر-ب/ṯ-r-b, و-س-م/v-s-m, و-ر-د/v-r-d, ف-و-ت/f-v-t. Bu kökler, Mushaf tertibi esas alınarak sıralamaya konulmuş ve tablo içerisinde Arapça-Türkçe

tercümesiyle birlikte verilmiştir. Tabloda ayrıca kelimenin kökü, tanımlanan kelime, kelime türevlerinin Kur'ân'da kaç kez ve hangi formda geçtiği gibi bilgilere de yer verilmiştir.

Araştırmada kelime tahlillerinde Zemahşeri'nin *asıl* vurgusu yapmasının sebepleri üzerinde durulacaktır. Zemahşeri'nin bu kavramları tanımlama özgünlüğü, hangi mesajları ön plana çıkarmaya çalıştığı ve tanımlamaların manaya ne şekilde yansıdığı gibi yönler incelenecektir. Böylelikle Zemahşeri perspektifinden Kur'ân'ın günümüze bakan hitabıyla ilgili mesajları ortaya konacaktır. Araştırma esnasında yer yer Zemahşeri'den bağımsız, günümüz açısından Kur'ân'ın mesajlarıyla ilgili değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca Zemahşeri'nin asıl anlam vurgusu üzerinden Kur'ân kelimelerine verdiği anlamlarla mevcut Kur'ân mealleri arasında ne gibi farklılıkların olduğu zaman zaman ortaya konacak ve uygun meal teklifleri sunulacaktır.

1. Sözcükte/Kelimede Asıl Anlam

İnsanlar duygu ve düşüncelerini ağızdan çıkan sesler yoluyla birbirlerine iletirler. Lafız olarak adlandırılan bu sesler, manaya delalet eden elbiselerdir. Diğer bir anlatımla duygu ve düşünceler kelime kalıplarına girerek ses ve yazıya dönüşürler. Böylece muhataplar arasında lafza dayalı bir anlam aktarımı meydana gelir. Toplumlar, tarih boyunca sözlü ve yazılı kültür sayesinde kendi dillerinde belli manaya gelen kelimeler kullanmışlardır. Eşyada isimsiz hiçbir bir varlık yoktur. Bütün dillerde varlıkların ve olayların manaya delaletini göstermek üzere vaz' olunmuş² adları vardır. İnsanlar bu adların manalarını bilerek kullanıp birbirleriyle iletişime geçerler. Burada lafızların adlarında, ortak bir iradeden ve vaz' in süreç içerisinde toplumsallaşması nedeniyle zorunluluktan söz edilebilir.³

İletişim, lafızlar yoluyla belirli anlamları göstermek üzere konulur. Arap toplumları da asırlar boyu iletişimini kendilerine has dil yapısıyla Arapça lafızlar yoluyla kurmuştur. Lafızlar zamanla belli anlamları göstermek üzere örfî bir kullanıma dönüşür. Örfteki bu kullanım, haricî irade olarak adlandırılır. Kur'ân metni, örfte kullanılan lafızlara dayalı olarak meydana gelmiştir. Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemde Arap coğrafyasında birçok farklı kabile, Arapçanın farklı lehçelerini kullanıyorlardı. Kur'ân'ın her ne kadar Kureyş lehçesiyle nâzil olduğu belirtilse de başka lehçelere ait kelimelerin de kullanıldığı bir gerçektir.⁴ Müfessirler ve dilciler Kur'ân'da yer alan lafızların hangi manaya

² Dilde vaz' teorisinin kabulü durumunda vaz' edenin kim olduğuna dair açıklamalar için bk. Ahmet Sait Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Özeellik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 96.

³ Yıldırım, "Vaz' İlmi", 428.

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l- Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964), 1/44, 54, 16/93.

geldiği konusunda tanımlama ve açıklama çalışmaları yapmışlardır. Zemahşerî'den önce Arapçada geçen sözcüklerin anlamları lügat ve tefsir eserlerinde toplanmıştır. Dilciler ve müfessirler, yaşadığı kültürel havzada elde ettikleri bilgi birikimine göre⁵ kelimelere bir anlam ve tanımlama giydirmişlerdir.⁶ Kelime tanımlamaları Kur'ân'ın anlaşılmasında birincil faktörlerin başında gelmektedir. Kur'ân lafızlarının anlamları tam olarak anlaşılmadan, iç ve dış bağlamın murad-ı ilahînin ortaya çıkarılmasında yeterince katkı sağlamayacağını belirtmek gerekir.

Taberî'yle (ö. 310/923) birlikte tefsir geleneğinde dil/kelime tanımlamalarında önemli mesafeler alınmıştır. Taberî, özellikle Kur'ân kelimelerinin asıl anlamlarına vurguda bulunmasıyla dikkat çeker. Ancak Taberî'den sonra tefsir ve lügat alanındaki gelişmeler, kelime tanımlamalarında bazı açılımlara imkân tanımıştır. Bu imkanlardan yararlanan müfessirlerden biri de Zemahşerî'dir. O, *Keşşâf*'ta kelime tahlillerinde seleflerini geride bırakacak yeniliklere ve derinliklere alan açmıştır.

Dilcilerin Kur'ân kelimelerini tanımlama biçimleri birbirinden farklıdır. Bu farklılıklar âyetlerin manalarına da etki etmektedir. Müfessirler Kur'ân kelimelerini, sadece âyetin manasını açıklamak için değil aynı zamanda okurların kafasında anlam zenginliği ve derinliği oluşturmak için de tahlil etmişlerdir. Buna bağlı olarak bazı müfessirler, kelime tanımlamalarında gerek ortak bir zeminde buluşma gerekse kendisi açısından önemli gördüğü manayı ön plana çıkarma gayretinden olsa gerek tefsirlerinde kelimelerin asıl manalarına atıfta bulunma ihtiyacı duymuşlardır. Taberî'nin *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l- Kur'ân*'ında yaygın olarak ortaya çıkan bu ihtiyaç, *Keşşâf*'ta zaman zaman başvurulan bir yöntem olmuştur.

Kelimelerin asıllarına vurgu yapılırken kelimenin hangi anlamının kastedildiğini belirlemek, âyetin yorumlamasında önemlidir. Çünkü kelimelerin, lügavî, örfî, şer'î ve istilâhî anlamları olduğu gibi⁷ hakikî-mecâzî; kök-türemiş; birincil-ikincil; temel-yan gibi anlamları da vardır. *Keşşâf*'ta “kelimenin hakikati” ya da “aslı” dendiğinde Zemahşerî'nin mezkûr anlamlardan hangisini ön plana çıkarmak istediğini bilmek, âyetin yorumunda belirleyici bir faktör olacaktır.

⁵ Müfessirlerin kültürel havzada elde ettikleri bilgi birikimi başta olmak üzere kelimeleri tanımlamalarında etken, muhtemel diğer unsurlar için bk. Ahmet Sait Sıcak & Necmettin Çalışkan, “Müfessirin Özellikleri Bağlamında ‘İnsân-ı Kâmil’ Anlayışı ve ‘Büyük Adam Sosyolojisi’ Teorileri”, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu Tam Metin Kitabı* (PDF: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018), 2/86 vd.

⁶ Örneğin Semerkandî, tefsirini yaptığı doğa ve gök cisimlerinin hareketlerinin anlatıldığı ayetlere döneminin bilgi birikimi çerçevesinde anlamlar vermiştir. Yusuf Okşar, “Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevni Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 432-434. Ayrıca Semerkandî'nin ruh ve nefis ile ilgili ayetlere yaklaşımı da benzer özellikler göstermektedir. Bk. a.mlf., “Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkandî'de Nefis ve Marifetullah”, *Turkish Studies* 13/9 (2018), 181;

⁷ İbrahim Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vax' İliminin Temel Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 73.

Lafız-mana ilişkisinde esas olan ilk, hakiki ve lugavî manadır.⁸ Örfî, şer'î, ikincil, mecâzî ve yan anlamlar, daha sonra ortaya çıkan yeni anlam alanları, genişlemeleri ya da daralmalarıdır. Zemahşerî asıl vurgusuyla daha çok kelimelerin ilk, hakikî ve temel anlamlarına, kelimelere başlangıçta yüklenen manalara, dikkat çeker.

2. Bazı Kur'ân Kelimeleri

2.1. ص-ل-و /s-l-v

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Bakara 2/3	ص-ل-و /s-l-v	الصلاة	99/4
<p>والصلاة: فَعَلَةٌ مِنْ صَلَّى، كَالزَّكَاةِ مِنْ زَكَى. وَكَتَابَتْهَا بِالْوَاوِ عَلَى لَفْظِ الْمُفَخِّمِ.</p> <p>Şalât: Şallâ fiilinden fa'letun veznindedir, zekkâ fiilinden zekât biçiminde gelmesi gibi. Vav ile yazıldığında lâm kalın okunur.</p> <p>حَقِيقَةُ صَلَّى: حَرَّكَ الصَّلَوَيْنِ، لِأَنَّ الْمُصَلِّيَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ</p> <p>Şallânın aslı: “Kalçaları hareket ettirdi” manasından gelir. Nitekim namaz kılan kişi, rukû ve secde de kalçalarını hareket ettirir.</p>			<p>12: صَلَّى</p> <p>83: الصَّلَاةُ</p> <p>1: مُصَلَّى</p> <p>3: مُصَلِّينَ</p>

Zemahşerî, *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ* (Onlar) *gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar*” âyetinde⁹ geçen *şalât* kelimesiyle ilgili tahliller yaparak ayeti yorumlar.¹⁰ Yapılan tahlillerde *şalât*, şu üç mana ile irtibatlandırır.

- Kalçaların hareket ettirilmesi.
- Saygıda bulunma. “كَفَّرَ الْيَهُودِيَّ/Yahudî kalçalarını hareket ettirdi, eğilerek saygıda bulundu” sözünde yer aldığını, kalçaların *kaafirâtân* “كافراتان” olması.
- Dua edenin huşu içerisinde olması hali, rükû ve secde edene benzediğinden *muşalli* olarak isimlendirilmesi.¹¹

⁸ Özdemir, *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İliminin Temel Meseleleri*, 74.

⁹ *Kur'ân Yolu Meali*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), el-Bakara 2/3.

¹⁰ Ebu'l-Kâsım Cârullâh ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiği't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1407/1987), 1/4691/40.

¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/40.

Zemahşerî'nin salât kelimesini dil temelinde tahlil etmek için aktardığı mezkûr üç anlamda bazı mesajlar yer almaktadır. Zemahşerî'ye göre *şallâ*, *şalâ* “الصلاة / kalça” kelimesinden alınmıştır. Bu manadaki *şalât* kökü, süreç içerisinde belirli rükünlerin yerine getirilmesi anlamında namaz (salât) adıyla terimleşmiştir. Bu terimleşme ve kullanım, lugavî mecaz olarak adlandırılır.¹² Zemahşerî'nin *şalât* kavramının tefsirini yazdığı sırada, bu kavramın şer'î anlamının namaz adıyla kullanıldığının bilinmesinin üzerinden neredeyse dört asırlık bir süre geçmesine rağmen, kelimenin aslıyla irtibatlandırılması, *şalât*'ın terimleşmesinin asıl manası üzerine inşa edildiği fikrini öncelemek istemesiyle açıklanabilir.

Şalât; Cahiliye döneminde şiirlerde *dua* manasında, İslam sonrasında ise dua için hakikat, namaz için lugavî mecaz manasında kullanılmıştır.¹³ Dilci Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) ve Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) *şalât*'ın “الصلوة / kalçalar” isminden türediğini ifade ederler.¹⁴ Zemahşerî ise *şalât*'ın kalçaların hareketiyle irtibatlandırır. Böylece Câhiliye döneminde yapılan duaların Kâbe'nin etrafında hareket halinde yapılmasından mülhem olduğu anlaşılmaktadır.

Cahiliyede dua eden kişinin *muşalli* adıyla adlandırılması, Kabe'nin etrafında dönmenin kalçaları hareket ettirmeyi gerekli kılmasının bir sonucu olmalıdır. Tavaf dışında yapılan dualar hareket halindeyken yapılabilir. Aksi takdirde dua edenin *muşalli* olarak isimlendirilmesinin, rükû ve secde edene benzetilmesinden kaynaklandığını ifade etmenin tutarlı bir zemini olmayacaktır. Böyle bir benzetme ancak istiare yoluyla mümkündür.

Zemahşerî'nin *şalât* kalça kelimesiyle irtibatlandırmasının altında bazı mesajların yer aldığı görülür. Dışarıdan müşahede edildiğinde, kıyamdan rukûya geçişte ilk gözlenen şey, kalçaların hareket etmesidir. Bu durum, namazda bir rükünden diğerine geçişte kalçaların rolünü ön plana çıkarmakta ve bedenle yapılan namaz ibadetinin eğilme merkezli şekillendiğini göstermektedir. Zemahşerî'nin namazı kalça ve hareketle ilişkilendirmesi, sabit bir pozisyonda yapılan ibadete göre bedensel bir aktiviteyle yapılan ibadetin daha üstün olduğunu ortaya koymaktadır. Aynı şekilde dua edenin (muşalli) duasının kabul olması için kalçanın hareket ettirilmesinde olduğu gibi fiziksel bir çalışma-

¹² Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî: 'Inâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî* (Beirut: Dâru sadr, ts.), 1/223.

¹³ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 1/223.

¹⁴ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şibâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, 1/223; Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Hidâye ilâ bulâğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fünûni 'ulûmih* (İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 1429/2008), 1/133.

nın, başka bir deyişle kavli ve fiili duanın birlikte olması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Kalçanın hareket ettirilmesi kişiyi çalışkanlığa, harekete, aksiyona, eyleme ve aktiviteye sevk edeceği için Müslümanların namaz kılmaları onları tembellikten kurtaracaktır. Namazın “dinin direği” olarak nitelendirilmesinin arkasında yatan sebeplerden birisinin de bu yaklaşım olduğu söylenebilir.

Mekkî b. Ebî Tâlib’in *saleveymi* “الصلوین/ kalçalar”, “sırttaki iki damar” ile tanımlayıp namazda bu iki damarın eğildiğini belirtmesi, Zemahşeri’nin *dua edenin* rükû ve secde edene benzemesinden dolayı *muşalli* olarak adlandırılmasını fiziki benzerlik açısından da anlamlı kılmaktadır. Namaz esnasında *muşalli* (namaz kılan), rükünlere geçişte bu iki damarı hareket ettirdiği gibi¹⁵ duada da bu iki damar eğimli halde olur. Ayrıca eğim ve hareket bir arada olduğu için namaz hem kendine has bir ibadet hem de dua olmaktadır. Sadece kıyamdan müteşekkil olan cenaze namazında kalça ve damarların hareket etmemesinden olsa gerek bu namaz, yalnızca “dua” olarak adlandırılır.

Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1210), *şalât*/namaz gibi Müslümanlar arasında en meşhur Kur’ân kavramlarından birisinin, Kur’ân eksenli tanımına değil de izleri kaybolmuş ve yok olmuş sözlük eksenli bir anlamın gündeme getirilmesinden dolayı Zemahşeri’yi ciddi bir şekilde eleştirse de¹⁶ Beyzâvî böyle bir nakilde sakınca görmez.¹⁷ Her şeye rağmen Zemahşeri’nin *şalât* kelimesinin lugavî manasını ön plana çıkarmasının, bu kavramın tefsirinde derin izler bıraktığını söylemek mümkündür.

Zemahşeri’nin efendisine saygı ve tazim için eğilmek suretiyle kalçaların hareket ettirilmesinde *şalât* ile *küfür* arasında bir bağlantı kurması namazın Allah önünde, küfrün ise kul önünde eğilmek olduğunu belirtmek içindir. Kul önünde eğilmenin, Allah için olması gereken saygıyı perdediği ve örttüğü için tekfir kavramıyla ifade edilmiş olabilir. Namazın terkinin küfre denk olması, bu açıdan da değerlendirilebilir.

Namaz kılarken kalça ya da kalçalarda bulunan damarları hareket ettirebilmek için sağlıklı olmak gerekir. Oturarak ya da ima ile kılınan namazlarda kalça hareketinin az olması ya da hiç olmamasına rağmen namaz olarak kabul edilmesi ancak özür sahibi olma şartına bağlıdır. Ciddi bir özrü olmadan camilerde ya da evlerde sandalyelerde kılınan namaz; kalça ve damar hareketinin

¹⁵ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddin Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-huffâz fî tefsiri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Dâru’l-kütübîl-‘ilmiyye, 1417/1996), 2/350.

¹⁶ Ebû Abdullah Fahreddin er-Râzî, *Meftâhü’l-gâyb* (Beirut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 2/275.

¹⁷ Ebû Saîd Nasruddin el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Dâru ihyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1418/1997), 1/38.

yerine gelmemesi açısından sözlükteki anlamı itibarıyla hakiki bir namazdan ziyade, mecazi manada bir namazdır.

Sonuç olarak Zemahşeri'nin *şallânın* asıl anlamının *kalçaları hareket ettirmek* olduğunu belirtmesi hem *şalât* kavramına hem de namaz ibadetinin mahiyetine ilişkin ayrı bir derinlik kazandırdığı söylenebilir. Tefsir geleneğinde kelimelerin lügat anlamlarının yanı sıra asıl anlamlarına vurguların yapılması, terim anlamlarına zarar vermek şöyle dursun, *şalât* örneğinde olduğu gibi insan zihninde namaz mefhumunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda *şalât*/namaz, sözlük anlamı açısından Türkçemize hem tazim hem de kalça hareketi manasını taşıdığı için *egilmek* kelimesiyle tercüme edilebilir. Ayette namaz kelimesi örfî manada kullanıldığı için meallerde dikkat çeken bir farklılık gözlemlenmemiştir.

2.2. ن-ف-س/n-f-s

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Bakara 2/9	ن-ف-س/n-f-s	أَنْفَسَ	298/4
<p>النَّفْسُ: ذَاتُ الشَّيْءِ وَحَقِيقَتُهُ. يُقَالُ عِنْدِي كَذَا نَفْسًا. ثُمَّ قِيلَ لِلْقَلْبِ نَفْسٌ لِأَنَّ النَّفْسَ بِهِ. أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِهِم: الْمَرْءُ بِأَصْغَرِيهِ. وَكَذَلِكَ بِمَعْنَى الرُّوحِ وَلِلدَّمِ نَفْسٌ لِأَنَّ قِوَامَهَا بِالِدَّمِ. وَلِلْمَاءِ نَفْسٌ لِفَرَطِ حَاجَتِهَا إِلَيْهِ</p> <p>Nefs: Nefs bir şeyin özü/kendisi ve hakikati demektir. “Benim böyle bir <i>nefsim</i>/benliğim var” denilir. Kalbe de <i>nefs</i> denilmiştir, çünkü <i>nefs</i>, kalple varlığını sürdürür. Nitekim meşhur bir Arap atasözünde “kişi, iki küçük şeyden (kalbi ve dilinden) ibarettir” şeklinde bir söz vardır. Ayrıca <i>nefs</i>, ruh manasına da gelir. Kan ile varlığını sürdürmesinden dolayı kana da <i>nefs</i> adı verilir. <i>Nefs</i>in suya ihtiyacından dolayı suya da <i>nefs</i> denilmiştir.</p> <p>وَحَقِيقَةُ نَفْسِ الرَّجُلِ: بِمَعْنَى عَيْنٍ أَصِيبَتْ نَفْسُهُ</p> <p>Adamın nefsi sözünün aslı: “Göz” manasındadır, <i>adamın gözü değdi</i>, denir.</p>			<p>1: نَفْسٌ</p> <p>1: يَنْتَافِسُ</p> <p>295: نَفْسٌ</p> <p>1: مُتَنَافِسُونَ</p>

Zemahşeri *“Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldatmaya kalkışıyorlar; halbuki onlar farkında olmadan yalnızca kendilerini aldatmış oluyorlar.”*¹⁸

¹⁸ el-Bakara 2/9.

âyetinde çoğul geçen *enfüs* “أَنْفُسٌ / *kendileri*” kelimesinin birkaç manasını *nefs* üzerinden açıklar.¹⁹ Zemahşerî *nefs*; öz, kendi, gerçeği, kalp, dil, ruh, kan ve su gibi anlamlar verir. Bunun yanında *nefs*’in *göz* manasını, asıl anlam olarak zikretmesi²⁰ önemli bir tespittir. Zemahşerî’nin *nefs* kelimesindeki “göz değmesi (nazar)” manasını aktarması, âyetteki ince manaların ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır.

Zemahşerî’den önce *nefs*’in “göz değmesi” manası, tefsir kitaplarında yer almaz. *Nefs*’in *göz değmesi* manası tefsir ve lügat kitapları dışında ilk defa Câhiz’in (ö. 255/869) *Kitâbü’l-Hayevân* isimli eserinde “kıskaç gözün tesiri” başlığı altında “قد أصابته نفس أو عين / *ona nazâr değdi*” biçiminde kullanıldığı görülür.²¹ Zemahşerî’den önce lügat kitaplarında tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk kullanım ise Kûfe dil mektebi lügat alimlerinden Kürâunneml el-Ezdi’nin (ö. 310/922) birden çok anlamlı kelimelere dair telif ettiği *el-Münecced fi’l-luğa* isimli eserinde *nefs*’in “göz değmesi” manasındadır.²²

Zemahşerî’nin, tefsirlerde ve lügat kitaplarında yaygın olmayan bu tarz aktarımlara yer vermesi, onun kelimelerin kökenleri ve kullanımları hakkında ne denli derin bilgiye sahip olduğunu göstermektedir.

Bilindiği gibi göz değmesi, harici tesirle olumsuz bir şekilde hem etki altında kalmak hem de etkilemek demektir. Zemahşerî’nin yaklaşımına göre âyette geçen “aldatma”daki en büyük manetik tesir, kendi kendilerine verdikleri büyüdür. Kafirler açıktan, münafıklar gizli bir şekilde, imana karşı tavır alarak küfrün büyüü altında kalıp hakikatleri göremez olmuşlardır. Zemahşerî’ye göre *enfusehum* “أَنْفُسُهُمْ” ifadesiyle, “kalpler, dürtüler ve görüşler” kastedilmiş olabilir.²³ Âyetteki *aldatma* “يَخْدَعُونَ” ve *farkında olmama* “وَمَا يَشْعُرُونَ” fiilleri, göz değmesi gibi büyüü bir tesir altında kalmışlığın göstergesidir. Bu da aslında küfür ve nifaktaki grup psikolojisinin ne kadar etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Grup psikolojisiyle hareket eden kişi yanlış düşünse bile bu yanlışlığın farkına varmaz. Hatta yanlışlığı mutlak hakikat kabul ederek inananların ya da karşı grupta olanların düşüncelerinin yanlışlığı ve onların aldanmışlığı şeklinde bir anlayışa sahip olur. Böyle bir grup psikolojisiyle büyülenmiş ve hastalıklı bir hal almış bir kalbin oluşmasına yol açar.

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

²¹ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *el-Hayevân* (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1424/2003), 2/327.

²² Ebü’l-Hasen el-Ezdi Kürâunneml, *el-Münecced fi’l-luğa*, thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdülhakî (Kahire: ‘Âlemü’l-Kutub, 1409/1988), 342.

²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/59.

Zemahşerî *nefs* tanımlamasıyla âyetin vermek istediği mesajların ortaya çıkması için çaba sarf eder. Zemahşerî'nin *nefs* kavramı üzerine yaptığı tahlillere bakıldığında derin bir karakter analizi göze çarpar. Buna göre insanın kişiliği sadece kalp, ruh ya da dil gibi bağımsız bileşenlerle değil kalp, ruh, zât, dil, kan ve su gibi bileşenlerle bütüncül bir mahiyet arz eder. Bu bütüncül mahiyet, *zât* ya da *hakikat* olarak isimlendirilir. Bir kimsenin karakter analizini yaparken bütün hakkında bir hüküm verebilmek için bileşenlerden hareket etmek gerekir. Bileşenler içerisinde dil, kan ve su gibi unsurlar somut varlıkları; kalp, ruh ve zât gibi unsurlar ise soyut bileşenleri oluşturmaktadır. Bu tanımlamalara göre *nefs* maddi ve manevi bileşenlerin toplamıdır. Mümin olmadığı halde Allah'a ve ahiret gününe inandığını söyleyen münafık karakterli insanların gerçek mahiyeti, bu bileşenlerde mündemiçtir. Bu bileşenlerden soyut olanların gerçek mahiyeti Yüce Allah tarafından bilinse de dil yoluyla dışa dökülen söylemlerden müminlerin de bu mahiyet hakkında bilgilendirildikleri görülür. Münafık karakterinde görüldüğü gibi dilden dökülen sözlerin kalp, ruh ve zat arasında uyumsuz olması kalpte maraz (hastalık) oluşturmaktadır.²⁴

Kur'an'da 295 yerde *nefs* kavramı geçmesine rağmen Zemahşerî'nin sadece bu âyetin geçtiği yerde derin tahlillere yer vererek *nefsin göz ve göz değmesi* anlamının asıl anlam olduğunu belirtmesi, *nefsin* aldatıcı özelliğiyle âyette geçen *aldatma* kavramı arasında bağlantılar kurmak istemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Buna göre *nefsin göz* anlamı, aldatma ve aldanmada gözün önemli bir etken olduğunu ortaya koymaktadır. Bu da göz yoluyla iletişim kurmanın kişilik yapıları üzerindeki derin tesirler bırakabileceği ve kişiliği oluşturan özelliklerin göz ve dil öğeleriyle okunabileceği anlamına gelmektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyet “*Akıllarınca Allah'ı ve iman edenleri aldattıklarını zannediyorlar; halbuki onlar yalnızca kendi kendilerini aldatıyorlar da bunu fark edemiyorlar.*” şeklinde tercüme edilebilir.

2.3. ذ-ب-ذ/ز-b-z-b

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
en-Nîsâ 4/143	ذ-ب-ذ/ز-b-z-b	مُذَبِّبِينَ	1/1
ومعنى (مُذَبِّبِينَ): ذَبَّيْهُمُ الشَّيْطَانُ وَالْهَوَى بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ، فَهَم مُمْتَرِدُونَ بَيْنَهُمَا مُتَحَيِّرُونَ			1:مذبذب

²⁴ el-Bakara 2/10.

<p>Müzebzeb: <i>Müzebzebin</i> manası, “Şeytan ve nefis, onları imanla küfür arasında getirip götürür, böylece onlar, ikisi arasında mütereddit ve şaşkın bir halde olurlar” demektir.</p> <p style="text-align: center;">حَقِيقَةُ الْمُذْذَبِّبِ: الَّذِي يُدْبُّ عَنْ كِلَا الْجَانِبَيْنِ، أَيُّ يِ يَدَاؤُ وَيُدْفَعُ فَلَا يَقَرُّ فِي جَانِبٍ وَاحِدٍ إِلَّا أَنْ الذُّذْبَةَ فِيهَا تَكْرِيرٌ لَيْسَ فِي الذُّبِّ</p> <p>Müzebzebin aslı: İki taraftan da kovulan, uzaklaştırılan/defedilen ve böylece bir tarafta karar kılamayan demektir. Ancak <i>zebzebede</i>, <i>zebde</i> bulunmayan tekrar manası da vardır.</p>	
---	--

Zemahşerî *Arada boca-layıp duruyorlar ne onlara ne bunlara! Allah'ın şaşırttığı kimseye asla bir yol bulamazsın.*²⁵ âyetinde geçen *müzebzeb* kelimesinin asıl anlamına vurguda bulunarak âyeti açıklar.²⁶ *Tezebüz* kelimesinin asıl anlamına ilk defa vurguda bulunan Taberî'dir.²⁷ Taberî bu kelimenin aslını, “التحرّك والاضطراب/hareket etme ve çalkantılı olma” kelimeleriyle açıklar.²⁸ Zemahşerî'ye kadar Nehhâs (ö. 338/950), Mekki b. Ebî Tâlib ve Tûsî (ö. 460/1067) gibi dilci ve müfessirler, *tezebüz*'ün asıl anlamını Taberî'nin kullandığı kelimelerle aktarırlar.²⁹ İbn Düreyd (ö. 321/933) ise *zebzebe*'yi sadece “الاضطراب” ile tanımlar.³⁰ Zemahşerî'den önce müfessirler ve dilciler arasında *tezebüz*'ün dildeki asıl anlamı mezkur şekilde kayıtlara geçmiştir. Buna rağmen Zemahşerî'nin *tezebüz*'ün aslını *kovmak/uzaklaştırmak* manalarına gelen “ذُبُّ، دَأُّ ve دَفْعٌ” kelimeleriyle tanımlaması,³¹ tefsirinde yerleşik görüşleri esas almadığını ortaya koymaktadır. Hatta *tezebüz* kelimesinin tahlilinde yapılan araştırmaya göre Zemahşerî *Keşşâf* dışında, kendi eserlerinde yaptığı tanımlamalara da bağlı kalmamıştır. Zemahşerî *el-Fâik fî garîbi'l-ĥadîs* isimli

²⁵ en-Nisâ 4/143.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/580.

²⁷ Zemahşerî kelime tanımlamalarında asıl vurgusu yöntemine sınırlı sayıda başvururken Taberî tefsirinde çok sayıda bu yöntemine başvurur.

²⁸ Ebû Cafer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 9/332.

²⁹ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988), 2/223; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*, 2/1506; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/366.

³⁰ Ebubekir Muhammed b. Hasan b. Düreyd, *Cemberetü'l-luġa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-'ilm lilmelâyin, 1407/1987), 1/174.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/580.

eserinin bir yerinde *tezzebzübü*, İbn Düreyd gibi “ıdđırâb” olarak tanımlar.³² Bu eserin *Keşşâf* tan önce yazıldığı göz önüne alındığında Zemahşeri'nin *tezzebzübü*n *ıdđırâb* manasını tercih etmemesi dikkat çekicidir.

Zemahşeri'nin diğer müfessirlerden farklı olarak *zebzebenin* aslını *kovma* ve *uzaklaştırma* ile tanımlamasının, hadisin bir bölümünde “وَيُحَكِّ يَا عَكَافُ، تَزَوَّجْ وَإِلَّا فَانْتَ مِنَ الْمُدَّبِّينَ / *Yaşıklar olsun sana ey Akkâf! Evlen, yoksa kovulanlardan olursun*”³³ ifadesinde geçen anlama dayandığı söylenebilir. Bu hadiste geçen *müzebzeb*, Herevî'ye (ö. 401/1011) göre *kovulan/uzaklaştırılan* manasına gelir.³⁴ Buradaki kovulma, evlenmeyerek müminlerden *uzaklaştırılan* anlamındadır.³⁵ *Müzebzeb* âyetini, *bocalama* olarak tercüme edenlerin, bu hadisi de *bocalayıp durursun, şaşkınlardan olursun* şeklinde tercüme etmeleri muhtemeldir.

Zemahşeri, Kur'ân sözcüklerini, -doğrudan lügat anlamlarını aktarmak yerine-bulduğu siyak-sibak ortamına ve verilmek istenen mesaja göre tanımlar. *مُذَّبِّينَ بَيْنَ ذَلِكَ* âyeti, münafıkları tasvir ettiği için Zemahşeri, münafıkların içinde buldukları hale neyin sebep olduğunu çözümlenmeye çalışır. Zemahşeri'nin tanımına göre *bocalayıp durmak*, bir sonuçtur. Halbuki Zemahşeri sonuçtan ziyade bocalamaya sebep olan *kovma*, *uzaklaştırma* ve *döndürülme* manasını önceler. Münafıklar her ne zaman bir tarafa yanaşsalar oradan uzaklaştırılırlar.³⁶ Dolayısıyla münafıklar her iki taraftan da kovuldukları için bocalama yaşarlar. Münafıklar kendilerini gizlemelerine rağmen iman ve küfür tarafından nasıl kovulabilirler ki sorusu akla gelebilir. Bu sorunun cevabını Zemahşeri'nin *müzebzeb* tanımını olduğu gibi aktaran Râzi'de açık bir şekilde görmek mümkündür. Râzi'ye göre fiil bir amaca dayanır. İnsanı bir fiili yapmaya sevk eden hedefler bu dünyanın halleriyle ilgili olduğu için gidip gelmeler ve çalkantılı durumlar çok olur. Çalkantılı durumların çok olması, dünya menfaatlerinin ve dünyada yaşama amaçlarının hem farklı olmasında hem de hızlı bir şekilde değişmesinden kaynaklanmaktadır. Sebep maksada bağlı olup, maksat da sürekli değişince insanın meyil ve arzusunda da

³² Zemahşeri, *el-Fâik fî ğaribi'l-ĥadîs*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim & Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1391/1971), 1/357.

³³ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Habîburrahmân el-Azamî (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983), 6/171.

³⁴ Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed el-Herevî, *el-Ġarîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-ĥadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419), 2/670.

³⁵ Ebü's-Saâdat Esîrüddîn Muhammed el-Cezerî, *en-Nihâye fî ğaribi'l-ĥadîs ve'l-eser* (Beyrut: Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979), 2/154.

³⁶ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/580.

değişme meydana gelir. Râzî, insanın bir fiili yapma ve terk etme isteğinin³⁷ birbiriyle çatışmasından dolayı şaşkınlık ve tereddütte kaldığına işaret eder.³⁸

Zemahşeri'nin *zebzebenin* aslını *kovma* ve *uzaklaştırma* olarak açıklaması, Râzî'nin bu yaklaşımlarıyla birlikte değerlendirildiğinde, münafığın kovulmasının ana sebebi kalbinde ortaya çıkan menfaat çatışmalarıdır. Münafığı bir taraftan diğer tarafa iten sebep, dış faktör değil; iç faktördür. Münafık, iman ve küfre meyletmede iradî ve ihtiyarî tavrını çıkar ilişkilerine göre belirlediği için yol tercihinin yapmada çıkar çatışması yaşar. Bu çatışma, münafığın sabit bir yolda sürekli hareket etmesini engeller. Böylece iman ve küfür, münafık karakterli insanlara karşı kendini himaye etmiş olur. Bu himaye, münafığın bir cepheden diğer cepheye zorunlu dönüşler yapmasına ve kovulmasına yol açar. Bu kovulma/engellenme, münafık açısından onun çıkarlarına uygun olduğu için olumlu olsa da Allah'ın razı olmadığı küfürden daha aşağı bir seviyedir. Râzî'ye göre münafığı kovan, uzaklaştıran ve geri çeviren fail, Allah'tır. Münafık kendini akıllı zannedip her iki taraftan da nemalandığı düşünürken, aslında içine düştüğü girdabın farkında bile değildir. Bu yönüyle münafık hastalıklı bir kalbe ve ruha sahiptir. Her ne kadar küfür tarafından kovulma, olumlu bir gelişme olsa da nifak, küfürden daha kötü olduğu için âyette küfür tarafından kovulma da yerilmiştir.³⁹

Münafıkların sabit bir yerde duramadıkları, iman ile küfür arasında bocalayıp duran bir hayat yaşadıkları yönündeki anlam, Taberî'yle birlikte çoğu müfessir tarafından ifade edilmiştir. Bu anlama bağlı olarak meallerde *müzebebe*, Türkçe'ye çoğu meallerde *bocalayıp dururlar* ifadesiyle, ism-i fâil manası alınarak tercüme edilmiştir. Halbuki *müzebebe* ism-i mefuldür. İsm-i meful, fiilden etkilenen kişi ya da olayı gösterir ve meçhul fiil gibi amel eder. *Bocalama* kelimesinde dış etken belli olmadığı için doğru manayı tam karşılamamaktadır.

Zemahşeri'nin Taberî'den farklı olarak *müzebebe*'nin asıl anlamının "kovmak/engellemek" olduğunu belirtmesi, Râzî gibi müfessirlerin yaklaşımlarını ve yorumlarını bu tanım üzerine bina etmesine vesile olmuş ve yeni manaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

³⁷ Râzî, tefsirinde bir fiili yapma ve terk etme/vazgeçme istekleri manasına gelen *devâfi'* ve *şavâriif* "الدَّوَائِي وَالصَّوَارِيفُ" kavramlarını çokça kullanır. Râzî, *müzebebe* kelimesini tahlil ettiği yerde bu iki kavrama atıf yapar. Bk. Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/249.

³⁸ Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/249.

³⁹ Râzî, *Mefââtihü'l-ğayb*, 11/250.

İbn Abbâs kıraatine göre *zâl* harfi kesreli olarak *müzebzebine* “مُذَبِّبِينَ” biçiminde ism-i fail yapısında okunur. Zemahşeri’ye göre bu şekilde okunduğunda mana; “ya kalplerini ya dinlerini ya da görüşlerini döndürüyorlar/değiştiriyorlar” şeklindedir.⁴⁰

Zemahşeri’nin, Kur’ân ve hadiste geçen garip kelimeleri ele alarak *müzebzebin* kovulma ve uzaklaşma anlamını ortaya çıkaran Herevî gibi benzer manaları *Keşşâf*’ta zikretmesinde, Garîbü’l-Kur’ân ve Garîbü’l-hadîs edebiyatına vakıf olmasının önemli bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu durum, Zemahşeri’nin kavram tanımlamalarında çok yönlü düşündüğünü ve mesaj odaklı tanımlar yaptığını göstermektedir.

Zemahşeri’nin *müzebzeb* tanımının, Kur’ân’da geçen kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapılarını ve açıklamalarını kapsamlı bir şekilde ele alan Semîn el-Halebî’nin (ö. 756/1355), ‘*Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*’ eserinde yer almadığı tespit edilmiştir.⁴¹ Bununla beraber, Zemahşeri’nin *müzebzeb* tanımına hem birçok tefsir eserinde hem de son dönemde yazılan mu’cemü’l-Kur’ân türü sözlüklerde yer verildiği görülür.⁴² Bu durum, klasik dönemde yazılan müfredâtü’l-Kur’ân türü eserlere müracaat ederek âyetleri yorumlamanın, doğru mananın ortaya çıkarılmasında yetersiz kalacağını göstermektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyetin tercümesi “*Bunlar (iman ile küfür) arasında sürekli itilip kakılır bir haldedirler. Ne o tarafa yamanabilirler ne de diğer tarafa. Allah’ın şarttığı kimseye asla bir yol bulamazsın.*” ya da “*İman ile küfür arasında sürekli döndürülüp duruyorlar.*” şeklinde olmalıdır. Mealde ifade edilen “sürekli” kelimesi, Zemahşeri’nin *zebzebede* tekrar manası olduğunu ifade etmesine bağlı olarak tercih edilmiştir.

2.4. ل-ب-س/b-s-l

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-En‘âm 6/70	ل-ب-س/b-s-l	تُبَسَّل	2/1
		أَبْسَلَةٌ لِلْهَآكَةِ: أَسْلَمَةٌ. الْبَاسِلُ: الشَّجَاعُ لِإِمْتِنَاعِهِ مِنْ قِرْنِهِ أَوْ لِأَنَّهُ شَدِيدُ الْبَسُورِ	2:أَبْسَلٌ

⁴⁰ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/580.

⁴¹ *Müzebzeb* tanımının geçtiği *z-b-b* kökü için bk. Semîn el-Halebî, ‘*Umdetu’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, 2/37-38.

⁴² Muhammed Hasan el-Cebel, *el-Mu‘cemu’l-İstikâkıyyu’l-Mu‘eşşal li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 2010), 2/698-699.

<p>İbsâl: Birisini tehlikeye götürmektir. Kendisini rakibinden koruduğu ya da çatık kaşlı olduğu için cesur kişiye <i>bâsil</i> denir.</p> <p style="text-align: center;">أَصْلُ الْإِبْسَالِ: الْمَنْعُ لِأَنَّ الْمُسْلِمَ إِلَيْهِ يَمْنَعُ الْمُسْلِمَ</p> <p>İbsalın aslı: Engel olmaktır. Nitekim yetkili birisine bir kişi teslim edildiğinde o kişi teslim edileni engeller.</p>	
---	--

وَدَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَعَرَّتْهُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَدَكَّرَ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ لَيْسَ لَهَا زَمَاهِشَرِي

مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيَّ وَلَا شَفِيعَ وَإِنْ تَعَدِلْ كُلُّ عَدْلٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا أُولَئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ “*Dünya hayatının aldattığı, dinlerini bir oyuncak ve eğlence edinen kimseleri bir tarafa bırak. Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir felâket yaşamaması için Kur’an ile nasihat et. O kimse için, Allah’tan başka ne koruyucu vardır ne de şefaâtçi! O, bütün varını fidiye olarak verse, yine de ondan kabul edilmez. Onlar, yapıp ettikleri yüzünden felâkete sürüklenmiş kimselerdir. İnkâr ettiklerinden dolayı onlar için kaynar sudan ibaret bir içecek ve elem verici bir azap vardır.*”⁴³ âyetinde iki kez geçen *ibsalın*, dilbilimsel açıdan tahlilini yaparak âyeti yorumlar.⁴⁴ Zemaşşerî *ibsalın* aslının engellemek olduğunu belirttikten sonra bu kelimeyle ilgili şu beyti istişhat getirir:⁴⁵

وَإِبْسَالِي بَنِي بَعِيرٍ جُرْمٍ ... بَعُونَاهُ وَلَا بَدْمَ مَرَاقٍ

Oğlumu onlara teslim etmem,

Akıtılmış bir kan ve işlediğimiz bir suç yokken.⁴⁶

Beyitte geçen *ibsal*, teslim etme ve bir amaca bağlı olarak bir şeyi rehin verme manasına gelmektedir. Rehlin verilen şey, rehin alan tarafından alıkondduğu ve engellendiği için *ibsal* kavramı kullanılmıştır.

Zemaşşerî’den önce *ibsalın* aslını Taberî *tabrîm*,⁴⁷ Mâtürîdî ise *ihlâk* ve *islâm* ile tanımlar.⁴⁸ Zemaşşerî’nin *ibsalın* aslını her iki müfessirden farkı olarak *men* ‘*المنع*/engellemek” manasında ele alması, bu kavramın çok farklı manalarda kullanıldığını göstermektedir. Zemaşşerî, *Esâsü’l-belâğâ*’da

⁴³ el-En’âm 6/70.

⁴⁴ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/36.

⁴⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/36.

⁴⁶ Zemaşşerî’nin *Keşşâf*’ta aktardığı bu şiir, Câhiliye dönemi şairlerinden Avf b. el-Ahfs’e nispet edilmektedir. Bu beyitler Ebû Ubeyde’nin tefsirinde *ibsal* kelimesini açıklamak için istişhâd olarak kullanılmıştır. Bk. Ebû Ubeyde Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-hancî, 1381/1964), 1/194.

⁴⁷ Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 11/444.

⁴⁸ Ebû Mansûr Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-‘ilmiyye, 1425/2005), 4/121.

İbsâln engellemek manasına yer vermez. Âyette ahiret ahvali ve cehennem azabı hakkında bilgiler verilmekte ve Hz. Peygamber'in nasihat ve öğüt vermesi istenmekte ve kıyamet günü, Allah'tan başka ne bir dost ne de bir şefaathçi bulunmayacağı ve miktarı ne olursa olsun cehennemden kurtulmak için hiçbir fidyenin kabul edilmeyeceği hatırlatılmaktadır. Zemahşeri'nin istişhâd getirdiği şürde olduğu gibi âyette de suç ve ceza eksenli bir bakış nazara verilmektedir. Suçun işlenmesi *kesb* kavramıyla anlatılmıştır. Dünyada insanlar nasıl yasak olan fiilleri yaptıklarında cezalandırılmak için hapse atılıyorsa ahirette de aynı şekilde hapse atılacakları hatırlatılmaktadır. Suçlu tutuklandıktan sonra eli kolu bağlı çaresiz bir şekilde otoriteye teslim olur. İstese de kaçamaz, çünkü yetkililer onun kaçmasına fırsat tanımaz. Âyetteki *İbsâl* ile suçlunun çaresizliği ve otoritenin gücü hatırlatılmaktadır. *İbsâl* fiilinin تَبَسَّلٌ meçhul yapısında gelmesi, dış otoritenin varlığını hatırlatmak içindir. *İbsâl* bir yönüyle cehennemde iradeleri elinden alınmış çaresizlik içerisinde hapsedilmiş insanları hatırlatır. İnsanın iradesinin ve özgürlüğünün elinden alınması ona yapılacak en büyük kötülüklerden olduğu için Cenâb-ı Hak böyle bir hale düşmemeleri için Hz. Peygamber'den insanları uyarmasını istemiştir. Buradaki uyarının özel muhatapları, Kureyş kafirleridir.⁴⁹ Çünkü Mekke'de otorite ve yönetim gücü Kureyşlilerin elindeydi. *İbsâl* ile Mekkeli müşriklere sahip oldukları otoritenin geçici olduğu anlatılmıştır. *İbsâl* kelimesiyle anlatılmak istenen hususlar şunlardır;

- a. Birtakım insanlar mahkûmiyet cezası alacaklar.
- b. Mahkûmiyet yerleri cehennemdir.
- c. Cehennemde ceza görecekler ve bu cezadan kurtuluş yoktur.
- d. İradesiz ve çaresiz bir durumda olacaklar.
- e. Cehennemden kaçmamaları için melekler görev yapacaklar.
- f. Bütün bu cezaî yaptırımların arkasındaki mutlak otorite, Allah'tır.

İbsâln engelleme ve alıkoyma anlamı, mezkûr hususların tamamını içermektedir. *İbsâle* tahrîm ya da haram anlamları verildiğinde bu manalar ortaya çıkmamaktadır. *Harâm* ile *besl* arasındaki fark; haram güç kullanmak ya da hüküm vermek yoluyla yasaklanan şeyler hakkında genel bir tabirdir, *besl* ise güç kullanarak bir şeyi engellemektir.⁵⁰ *Besl* ve *İbsâl*, tahrîme göre daha dar anlamlıdır. Bu özel anlam, Allah'a inanmayan onun dinini alaya alanların daha önce hiç görmedikleri muamele

⁴⁹ Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. Mahmut Matracî (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 1/477.

⁵⁰ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-maşûn fî 'ulûmi'l-kütâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.), 4/681.

ile karşılaşacaklarına işaret etmektedir. *Tabrîm* manası esas alındığında “cennetten ve güzel akıbetten mahrum bırakılmamaları için onları Kur’ân’la uyar” manası çıkmaktadır. Birinci mana doğrudan ceza, ikinci mana ise mükafatın elden gitmesi yoluyla uyarı içermektedir.

Besl kökündeki cesaret manası, *ibsâl*ın aynı zamanda Allah’ın otoritesine karşı gelerek dünyada O’nun istemediği fiilleri yapma cesareti gösterenlerin, ahirette cehennem zindanlarında zorla tutulacaklarını da göz ardı etmemeleri gerektiği noktasında bir hatırlatma, uyarma ve caydırma anlamı taşır. Âyetteki *kesb*, bu dünyada insanların geçici bir süreliğine özgür bırakıldıklarına işaret etmektedir. İnsanlar iradelerini Allah’ın istekleri doğrultusundaki fiilleri işlemek için kullanmadıkları takdirde ahirette bu iradeleri zorla ellerinden alınacaktır. İnsanlar bu dünyadaki amelleri sayesinde ya cennet ile mutlak özgürlüklerine kavuşuracaklar ya cehennem ile mutlak köleleştirileceklerdir. Cehennemden çıkmak isteseler bile oradan çıkamayacaklardır.⁵¹

Meallerde âyetin $\text{وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ}$ kısmı ve *ibsâl* kelimesi şu şekilde tercüme edilmiştir:

1. Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir **felâket yaşamaması** için Kur’an ile nasihat et. (Kur’ân Yolu)
2. *Hiç kimsenin kazandığı yüzünden mahrumiyete sürüklenmemesi için Kur’an ile öğüt ver.* (Diyanet İşleri Başkanlığı)
3. *Kazandıkları sebebiyle hiçbir nefsin felâkete dûçar olmaması için Kur’an ile nasihat et.* (Diyanet Vakfı)
4. *Sen yalnız onunla (Kur’an ile) vaaş et ki hiçbir kimse kazandığı (günah) yüzünden helake sürüklenip atılmasın.* (Hasan Bari Çantay)
5. *Sen o (Kur’ân) ile (şunu) hatırlat ki, bir kişi yaptığı işin eline teslim edilmeye görsün...* (Süleyman Ateş)
6. *Ve onunla öğüt ver ki, hiçbir kimse kazandığı şey sebebiyle helâke düşmesin.* (Ömer Nasuhi Bilmen)

Meallerde âyetin $\text{أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِمَا كَسَبُوا}$ kısmı ve *ibsâl* kelimesi ise şu şekilde tercüme edilmiştir:

1. *Onlar, yapıp ettikleri yüzünden felâkete sürüklenmiş kimselerdir.* (Kur’ân Yolu)

⁵¹ el-Mâide 5/37.

2. *İşte onlar kazandıkları yüzünden helake sürüklenmiş kimselerdir.* (Diyanet İşleri Başkanlığı)
3. *Onlar kazandıkları (günahlar) yüzünden helâke sürüklenmiş kimselerdir.* (Diyanet Vakfı)
4. *Onlar (dünyada) kazandıkları (günahlar) yüzünden helake sürüklenmiş kimselerdir.* (Hasan Bari Çantay)
5. *İşte onlar, kazandıklarının eline teslim edilmişlerdir.* (Süleyman Ateş)
6. *Onlar o kimselerdir ki, kazanmış oldukları şeyler sebebiyle azaba maruz kalmışlardır.* (Ömer Nasuhi Bilmen)

Bu meallerin hiçbirisi Zemahşeri'nin engellemek ve Taberi'nin tahrir manasını yansıtmamaktadır. Çoğu meallerde *ibsâl*, *helake sürüklenme* ifadesiyle tercüme edilmiştir. Bir suç işlendiğinde o suç, kişinin ceza almasına sebep olur. Ancak suçun infazı, yetkili makamlar tarafından yapılır. *İbsâln* engellemek anlamı, suça değil suçun infazı sırasındaki yetkili makama işaret eder.

Yapılan tahliller çerçevesinde her iki cümle ve *ibsâl* kelimesi için birkaç alternatif meal teklifi şunlardır:

1. *Sen, işlediği suç yüzünden/yaptığı kötülüklerden dolayı hiçbir kimsenin mahkûm edilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden mahkûm edilmiş kimselerdir.*
2. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin hapsedilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden hapse girmiş kimselerdir.*
3. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin çaresiz bırakılmaması için Kur'ân ile ikaaz et. /İşte onlar, işledikleri suç yüzünden çaresiz bırakılmış kimselerdir.*
4. *Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin alikonmaması için Kur'ân ile ikaaz et. İşte onlar, işledikleri suç yüzünden alikonmuş kimselerdir. Bu meal, Zemahşeri'nin verdiği *men'* manasına göredir.*

*Sen, işlediği suç yüzünden hiçbir kimsenin (cennetten) mahrum edilmemesi için Kur'ân ile ikaaz et. İşte onlar, işledikleri suç yüzünden (cennetten) mahrum edilmiş kimselerdir. Bu meal, *ibsâln* tahrir manasına göredir.*

2.5. ث-ر-ب / s-r-b

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
Yûsuf 12/92	ث-ر-ب / s-r-b	تَثْرِبَ	1/1
<p>التَثْرِبُ: تَأْتِيْبُ وَعَنْبُ</p> <p>Tesrîb: “Kızma ve azar” demektir.</p> <p>أَصْلُ التَّثْرِبِ: مِنَ التَّرْبِ وَهُوَ الشَّحْمُ الَّذِي هُوَ غَائِيَّةُ الْكَرْشِ، وَمَعْنَاهُ إِزَالَةُ التَّرْبِ، كَمَا أَنَّ النَّجْلِيَّةَ وَالتَّقْرِيعَ إِزَالَةُ الْجُلْدِ وَالْقَرَعَ لِأَنَّهُ إِذَا دَهَبَ كَانَ ذَلِكَ غَايَةَ الْهَزَالِ وَالْعَجْفِ الَّذِي لَيْسَ بَعْدَهُ، فَضُرِبَ مَثَلًا لِلتَّقْرِيعِ الَّذِي يُمَزَّقُ الْأَعْرَاضَ، وَيُدْهَبُ بِمَاءِ الْوَجْهِ</p> <p>Tesrîbin aslı: <i>serb</i>den gelir. <i>serb</i>, işkembeyle kaplayan yağ tabakasıdır. Bu tabakanın ayrılmasına <i>tesrîb</i>, keza (hayvanın) derisini soymaya <i>teclîd</i>, yünü kırıkmaya da <i>tekerî</i> denir. Çünkü (işkembe) ortadan kalktığında hayvan son derece zayıf ve cılız bir hal alır. Bu nedendir ki utanma duygusunu ve saygınlığı yok eden ayıplama için darb-ı mesel olarak <i>tesrîb</i> kullanılır.</p>			1: تَثْرِبَ

Zemahşerî *Yûsuf* şöyle dedi: “Bugün yaptıklarınız yüzünüze vurulmayacak, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.”⁵² âyetinde geçen تَثْرِبَ kelimesini, tahlil ederek عَلَيكُمْ الْيَوْمَ لَا تَثْرِبَ deyiminin anlamını açıklar.⁵³ Zemahşerî *Esâsü'l-belâga*'da *tesrîbin* etimolojik açıdan tanımını yapmaz. Zemahşerî'den önce *tesrîbin* asıl anlamına yer vererek âyeti yorumlayan ilk müfessir Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî *tesrîbin* asıl anlamının *ifsâd* olduğu bilgisini aktarır.⁵⁴ Sa'lebî (ö. 427/1035) *tesrîbin* Hicâz dilinde *ifsâd* anlamına geldiğini söyler.⁵⁵ Halil b. Ahmed (ö. 175/791) *serb* kökünü açıkladığı yerde *tesrîbin* *ifsâd*,⁵⁶ Ezherî ise Şemir b. Hamdeveyh'ten (ö. 255/869) naklen *tesrîbin* *ifsâd* ve *tahlîd* anlamına geldiğini belirtir.⁵⁷ Zemahşerî *tesrîbin* *ifsâd* ve *tahlîd* anlamlarına yer vermez.

⁵² Yûsuf 12/92.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/502-503.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/283.

⁵⁵ Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nîsâbü'rî, *el-Kesf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru ihyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 1422/2002), 5/254.

⁵⁶ Halil b. Ahmed b. Amr Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerrâî (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 8/222.

⁵⁷ Ezherî, *Tebzîbu'l-luğa*, 15/59.

Zemahşerî *tesrîbi* tanımlarken kendinden önceki müfessirlerin yaptığı gibi bu ifadenin yalnızca deyim anlamını müterâdîf kavramlarla açıklamakla kalmayıp aynı zamanda etimolojik tahlilini de yapar. Bu tahlil, *tesrîb* ile anlatılmak istenen derin mesajların ortaya çıkmasında önemli rol oynamaktadır. Zemahşerî *tesrîbi* tanımlarken hakiki mana ile mecâz mana arasında bağlantı kurarak mecaz manaya geçişteki dilsel altyapıya dikkat çeker. Âyetteki *tesrîb* kelimesine yüklenen manaları anlayabilmek için sözün söylendiği esnada tarafların durumlarını iyi anlamak gerekir.

Hz. Yusuf, kardeşleri tarafından mağdur edilmiş bir kişidir. Mağduriyet alanları özetle şu şekildedir:

- a. Hz. Yusuf ile babası arasındaki sevginin kardeşleri tarafından ona çok görülmesi.
- b. Hz. Yusuf'un ortadan kaldırılması için plan yapılması.
- c. Hz. Yusuf'un kuyuya bırakılması.
- d. Hz. Yusuf'un sarayda başına gelenlerin ve hapse atılmasının dolaylı olarak müsebbibinin kardeşleri olması.
- e. Hz. Yusuf'un yıllarca hapiste kalması.
- f. Kardeşlerinin, Hz. Yusuf'tan yıllarca uzak kalmalarına rağmen kervan araması sonrasında biricik kardeşlerini hayırla yâd etip kendi kusurlarını dile getirmeleri gerekirken ona hırsızlık iftirası atmaları.
- g. Kardeşlerinin Hz. Yusuf'u küçük yaştan itibaren ailesinden ayırarak hem kendisinin baba şefkatinden hem de babasının evlat sevgisinden mahrum bırakılmasına sebep olmaları.
- h. Kardeşlerinin, Yusuf'un ana-baba bir kardeşi Bünyamin'in, hüznü, gam ve keder içerisinde bir hayat yaşamasına sebep olmaları.

Hz. Yusuf kader planında başına gelenleri takva ve sabırla karşılayarak herhangi bir serzenişte bulunmamıştır. Ancak kardeşlerin kendisine yaptıkları kötülükleri unutmadığı *tesrîb* kavramından anlaşılacaktır. Çünkü azarlama ve kınamanın olmayacağına dile getirilmesi, bunları hak eden davranışların varlığına işaret eder. Ayrıca Hz. Yusuf'un kervan araması sonrasında geçen konuşmada hırsızlıkla itham edilmesi, içinde bir ukde olarak kalmıştır. Zira hırsızlık ithamı karşısında

Hiz. Yusuf içinden asıl siz bana ve babama yaptığınız haksızlıktan dolayı “ok kötü bir durumdasınız” diyerek eleştirileri içine atmıştır.⁵⁸ Hiz. Yusuf kardeşleri tarafından hem sözlü hem de fiili olarak haksızlığa uğramıştır. Dolayısıyla *tesyrib*te kendini haklı görüp karşı tarafı haksız görme ve kendini değerli görüp karşı tarafı değersiz görme vardır. Nitekim kardeşlerin “*Allah seni bizce tercih etti, hatalı olan bizdik*” sözleri,⁵⁹ Hiz. Yusuf’un haklı olduğunun itirafıdır. Bu itirafta, gizli bir pişmanlık vardır. Çünkü hatayı kabul etmek, pişmanlığın ilk göstergesidir.

Kardeşlerinin hatalı olduklarını beyan etmeleri karşısında Hiz. Yusuf’un iki şekilde tepki vermesi beklenir. Birincisi, onları orada rezil ederek ve yerin dibine sokarak kendi haklılığını dile getirmek, ikincisi ise onları affettir. *Tesyrib*, birinci anlamı; *la tesyrib* ise ikinci anlamı ihtiva eder. Eğer Hiz. Yusuf kardeşlerinin hatalarını itiraf etmelerine rağmen onların hatalarını yüzlerine vurup kendi haklılığını savunmuş olsaydı işkembenin üzerindeki yağ ıyırmaya anlamına gelen *tesyrib* eylemini gerçekleştirmiş olacaktı. Bu durumda Hiz. Yusuf ile kardeşleri arasında bir ayrılık ve uzaklaşma meydana gelecek ve kendilerini değersiz hissedeceklerdi. *Tesyrib*’in *ifsad* anlamı bu ayrılığı, *tahlid* anlamı ise işlerin daha da karmaşık bir hal almasına yol açacaktı. Fakat Hiz. Yusuf *لَا تُثْرِبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ* ifadesiyle kardeşlerini rahatlatmış ve onların derin bir nefes almalarını sağlamıştır. Bu sözle bir anlamda kardeşlik bağlarının gevşemesinin önüne geçilerek sağlamlaşması yönünde önemli bir adım atılmıştır. Halbuki baştan beri şeytanın amacı kardeşler arasında kıskançlık tohumları ekerek onları birbirine düşürmekti. Hiz. Yakup’un “Çünkü şeytan insana apaçık bir düşmandır”⁶⁰ sözüyle çocukken oğlu Yusufu uyarması, kardeşler arasında muhtemel ayrılıkların olabileceğine işaret etmektedir.

Zemahşeri’ye göre, Hiz. Yusuf’un *tesyrib*den önce kardeşlerine hitaben söylediği “*إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ* / *siz cahil kimseler iken*” ifadesi, azarlama ve kınama içermez. Bu ifade, Hiz. Yusuf’un onlara şefkat duyması ve din konusunda onlara nasihatte bulunma amacı taşır. Buradaki cahillik, bilgisizlik anlamında değil, yapılan kötülüğün mahiyetini idrak edememe ve ilmin gerektirdiği şeyi yapmama anlamındadır.⁶¹ Buradan da anlaşılacağı üzere azarlamanın olmayacağını belirtmesi, yanlış yapan tarafa hiçbir şey söylenmeyeceği anlamına gelmemektedir. Âyetten, yanlış yapan tarafı düşünceye sevk etmek ve hatasından dönmesine vesile olmak için sözlü uyarılarda bulunmanın olumlu katkı sağlayacağı anlaşılmaktadır.

⁵⁸ Yusuf 12/77.

⁵⁹ Yusuf 12/91.

⁶⁰ Yusuf 12/5.

⁶¹ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 2/501.

Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355) *tesrîbi* "kalbin üzerinde bulunan ince yağ tabakası" anlamında tanımlaması⁶² Türkçedeki rahatlama ve hoşnut olma manalarına gelen "içimin yağları eridi" deyimini akla getirmektedir. Hz. Yusuf, kardeşlerinin kendisine yaptıkları haksızlıkları sayarak ve onları şiddetli bir şekilde eleştirerek içinin yağlarını eritecek sözler söylemek yerine hatalı tarafın rahatlama sağlayacak bir tavır sergilemiştir. Aynı tavır, Peygamber Efendimiz Mekke'nin fet-hinde Kureyşlileri affettiğini, Hz. Yusuf'un sözleriyle dile getirerek göstermiştir.⁶³

Hz. Yusuf'un bu tavır, kul haklarına ve diğer haklara dayalı olarak yapılan haksızlıklar karşısında nasıl bir yol takip edilmesi gerektiği konusunda bize rehberlik etmektedir. Hata yapan tarafın hatasını ikrar etmesinin, karşı tarafın içinde biriken olumsuz duyguların giderilmesinde önemli bir faktör olduğu âyette ortaya çıkmaktadır. Âyette geçen *yevm*in "الْيَوْمَ/gün", hata itirafının yapıldığı âna işaret etmesi de⁶⁴ hatadaki ikrarın ve pişmanlığın önemli bir değişim ve dönüşüm zamanı olduğunu göstermektedir. Âyetteki *yevm* (gün) aynı zamanda fırsatın ele geçtiği yüzleşme gününe işaret eder. Zemahşerî'nin *yevm* (gün) için kullandığı "مَظِنَّةُ التُّرَيْبِ/kınama yeri ve zamanı" ifadesi, şartlar ve koşullar açısından bir kimseyi azarlayacak en uygun pozisyon demektir. Hz. Yusuf'un, devlet desteğini arkasına aldığı ve yaptırım gücüne sahip olduğu bir esnada bu sözü söylemesi, kardeşleri üzerinde psikolojik açıdan olumlu bir etki bırakmıştır. Bu yönüyle لَا تُتْرَبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ifadesi, karşı tarafa verilmiş sözlü bir güvence olarak görülebilir. Bu güvence, her türlü zarardan emin olmayı teminat altına almaktadır.

Hatalı tarafın mağdur edilmiş kişinin huzurunda hatalarını itiraf etmesi ve "sen haklıydın" gibi pişmanlık ifadeleri kullanması sonrasında, mazlum ve mağdurun onları affetmesi, barış ve kardeşliğin ilerleyen süreçlerde devam etmesi adına yapıcı bir yöntem olduğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Yusuf'un kardeşlerini affetmesinden sonra "Allah da sizi affeder" ifadesi, kardeşlik hukukundaki helalleşmenin Allah'a karşı yapılan haksızlıklarda belirleyici rol oynadığını göstermektedir.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyet şu şekilde tercüme edilebilir: "*Yûsuf* şöyle dedi: "*Bugün yaptıklarınızı yüzünüze vurarak kendimi temiz çıkarıp sizi rezil rüsva edecek değilim, Allah sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.*" Âyet, şu şekilde de tercüme edilebilir: "*Yûsuf* şöyle dedi: "*İşte şimdi sizi affettim, Allah da sizi affetsin! O, merhametlilerin en merhametlisidir.*" Son tercüme, kardeşlerin hatalı ol-

⁶² Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-buffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, 1/277.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/503.

⁶⁴ Ebü'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm (Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997), 3/62.

duklarını kabul etmeleri ve pişmanlık duyduklarını izhar etmeleri beklentisine/şartına göre yapılmıştır. Hz. Yusuf, “acaba kardeşlerim yaptıklarından dolayı pişmanlık olmuşlar mıdır?, pişman olduklarını görürsem onları affederim” yönünde bir beklentiye girmiş olabilir. Bu beklentinin gerçekleşmesi durumunda, “ben de sizi affettim gitti” yönünde bir mana ortaya çıkmaktadır. Çünkü hatasını kabul etmeyen insanı affetmek, o insanı yeni hatalar yapmaya sürükleyebilir. Hz. Yusuf böyle bir beklentiye girmemişse ve şartsız olarak onları affetmişse, birinci mealdeki anlam ortaya çıkmaktadır.

1.6. م-و-س/v-s-m

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Hicr 15/75	م-و-س/v-s-m	مُتَوَسِّمِينَ	2/2
<p>Mütevessimûn: Feraset sahipleri ve derin düşünenler demektir.</p> <p>حَقِيقَةُ الْمُتَوَسِّمِينَ: النَّظَارُ الْمُتَنَبِّئُونَ فِي نَظَرِهِمْ حَتَّى يَعْرِفُوا حَقِيقَةَ سِمَةِ الشَّيْءِ. تَوَسَّمتُ فِي فُلَانٍ كَذَا، أَيْ عَرَفْتُ وَسَمَهُ فِيهِ</p> <p>Mütevessiminin aslı: Bir şeyin alametinin ne anlama geldiğini öğreninceye kadar araştırmalarında derinleşen keskin bakışlı kimseler demektir. “Falanca hakkında şu konuda tevessüm ettim” dediğinde, bu “bahsi geçen konuda onun özelliğini öğrendim” demektir.</p>			<p>1:مُتَوَسِّمِينَ</p> <p>نَسِيمٌ 1</p>

Zemahşerî *لِلْمُتَوَسِّمِينَ* لآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ “İşte bunda **ibret alacak olanlar** için dersler vardır.”⁶⁵ âyetinde geçen *مُتَوَسِّمِينَ* kelimesinin asıl anlamına dikkat çekerek âyeti izah eder.⁶⁶ Zemahşerî, *mütevessim* kelimesinin aslı hakkında yukarıda bahsi geçen tanım, Zeccâc’ın (ö. 311/923) *Me’âni’l-Kur’ân* isimli eserinden alıntı yaparak aktarır.⁶⁷ Bu tanım, Zeccâc’a atıf yapılmadan aktarılmıştır. Dolayısıyla bu tanım, Zemahşerî’nin daha önceki kelime tanımlarında olduğu gibi kendine has orijinal bir tanım değildir. Tefsir geleneğinde tanımlar, yorumlar ve görüşler hakkında kimi zaman aktarımın kimden yapıldığına işaret edilmediği için burada şaşılacak bir durum yoktur. Ancak Zemahşerî’nin 40’tan fazla yerde Zeccâc’ın görüşlerine atıf yaparken, özellikle burada atıf yapmaması dikkat çekmektedir.

⁶⁵ el-Hicr 15/75.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/586.

⁶⁷ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, 3/184.

Zeccâc'ın *mütevessim* tanımını tefsirinde ilk kullanan kişi, Semerkandî'dir (ö. 373/983). Semerkandî bu tanıma, Zeccâc ismine atıf yaparak nakleder.⁶⁸ Bu tanımın klasik Kur'ân kavramları sözlüklerinden *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* ve *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* gibi eserlerde yer almaması önemli bir eksiklik. Son dönemde yazılan ve Kur'ân kelimelerinin mihver anlamlarına yer veren *el-Mu'cemu'l-İştikâkıyyu'l-Mu'eşşal li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* isimli eserde de mezkûr tanıma yer verilmemesi, Kur'ân sözlüklerinin bazı noktalardaki yetersizliğini ortaya koymaktadır. Çünkü *mütevessim* kavramını *etrafını cami ağyarını mani* bir şekilde tanımlayan Zeccâc'tır. Zemahşerî, bu tanıma yer vererek tanımın önemine dikkat çekmişse de Kur'ân sözlük yazarları bu tanımın önemini kavrayıp farkına varamamışlardır.

*Mütevessim*in tefsirinde, Zemahşerî'nin Zeccâc'tan farkı, Zeccâc'ın *Mütevessimi*, *müteferri*s ve *mütefekkir* kelimeleriyle; Zemahşerî'nin ise *müteferri*s ve *müteemmil* kelimeleriyle açıklamasıdır. Zemahşerî'nin *mütevessim* kelimesinin aslına vurgu yaparken Zeccâc'ın ifadelerine ve tanımına bağlı kalması, âyetin yorumunda bu tanımla verilmek istenen mesajı yerinde bulduğunu ve bu sebeple tercih ettiğini göstermektedir.

74. âyette, “*Ardından yurtlarının altını üstüne getirdik, üzerlerine taşlaşmış çamur yağdırdık.*” buyrulmaktadır.⁶⁹ Bu âyette Hz. Lût kavminin yaşadığı Hicaz ve Şâm arasında bulunan bazı şehirlerin altının üstüne geçirildiği ve taşlaşmış çamurların yağdırıldığı bildirilmektedir. Burada iki önemli husus dikkat çekmektedir. Birincisi toprağın alt-üst ilişkisi, ikincisi de yağdırılan taşlardır. Devam eden âyetlerde bu kalıntıların yol güzergahında olduğu anlatılır. Buradan geçen insanların çoğu o kalıntıları görüyorlar. Ancak insanlar o kalıntıların ne anlama geldiğini bilmiyorlar. Çünkü helakin üzerinden uzun zaman geçmiş, kalıntılar artık sıradanlaşmış ve helak olmamış bölgeler gibi bir hal almıştır. Bir anlamda zaman, farkındalığı yok etmiştir.

Zemahşerî *وَإِنَّهَا لَيْسَبِيلٌ مُّقِيمٌ* âyetinde geçen *هَا* zamirinin şehirlere raci olduğunu bunun da “*فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ* / *şehirlerin kalıntıları*” anlamına geldiğini ifade eder.⁷⁰ Burada zikredilen kalıntılarla, “*رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا*” *Allah'ın rahmetinin izlerine bir bak: Toprağa ölümünün ardından nasıl can veriyor!*⁷¹ âyetinde geçen “*آثار*” kelimesi aynı anlamda değildir. Helak ile ortaya çıkan kalıntılar, *Allah'ın rahmetinin eserleri/izleri* gibi doğal bir değişmeyi değil mucizevi bir değişmeyi ifade eder. Nasıl bir değişimin yaşandığını anlayabilmek için kalıntıları incelemek gerekir. Kalıntılar yoluyla bir netice

⁶⁸ Semerkandî, *Bahru'l-ulum*, 2/260.

⁶⁹ el-Hicr 15/74.

⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/586.

⁷¹ er-Rûm 30/50.

ve hükme varmak, günümüzde arkeoloji biliminin (علم الآثار) alanına girmektedir. Arkeolog, kalıntılar yoluyla hakikatin üzerindeki örtüyü kaldırarak gerçeği ortaya çıkarmaya çalışır. Bu bağlamda âyette geçen *mütevessimle* arkeoloğun yaptığı iş aynıdır. Ancak *tevessüm* kavramının, arkeoloji kavramından daha geniş bir anlam yapısına sahip olduğunu belirtmek gerekir. *Mütevessim* tanımında geçen “حَتَّىٰ يَعرِفُوا” / *Bir şeyin alametinin hakikatini öğreninceye kadar*” ibaresi, arkeolojide olduğu gibi *tevessümde* de bir sürecin ve çabanın varlığını zorunlu kılmaktadır.

إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ âyetinde geçen “لآيَاتٍ” kelimesi meallerde genel olarak “ders, ibret, işaret, alâmet ve delil” sözcükleriyle tercüme edilmiştir. Günümüz Türkçesiyle ifade edilecek olursa, *âyetler* arkeolojik kalıntılar anlamına gelir. Taberî’nin âyetler için, “alametler ve deliller” yorumu,⁷² kalıntı anlamını güçlendirmektedir. Zemahşerî’nin *asâr* kelimesiyle işaret ettiği kalıntılarla, bu âyette geçen “لآيَاتٍ” ifadesi birlikte değerlendirildiğinde, burada geçen âyetlerin “arkeolojik kalıntı” ifadesiyle tercüme edilmesi uygun olur. Nitekim sonra gelen وَأَنهَآ لِبِسْبِيلٍ مُّقِيمٍ “Bakın, o harabeler bir yol üzerinde hâlâ duruyor.” âyeti,⁷³ arkeolojik kalıntının yerini gösteriyor. Hz. Lût kavmi ile ilgili bölüm, إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ “Şüphesiz bunda inananlar için bir ibret vardır.” âyetiyle bitiyor. 75. âyette ibret alanlar *mütevessimler*; 77. âyet ise ibret alanlar *müminler* şeklinde iki grup zikrediliyor. Bu gruplardan birincisi uzman grup, ikincisi de iman eden gruptur. Dolayısıyla *mütevessimin* mümin olma şartı yoktur. Mümin olmayan birisinin gerçek anlamda ibret alması düşünülemeyeceğinden, “mütevessimler için âyetler vardır” cümlesinde geçen âyet, kalıntılardır. Çoğul yapısında “لآيَاتٍ” gelmesi, hem yerin altından üstüne çıkan ve yerin üzerinden altına geçen hem de yağın taşlardan oluşan malzemelere işarettir. Kıssanın başlı başına anlatılması müminler için bir ibret vesilesi olduğu gibi arkeologlar tarafından kalıntıların incelenmesiyle ortaya çıkan hakikatler de müminler için bir ibret vesilesidir.

Kalıntı malzemelerini yakından görüp inceleme yapmadan bir sonuca varmak mümkün olmayacağına göre *mütevessimlerin* istidlal yoluyla inceleme yapmadan ibret alması düşünülemez. Âyet bir yönüyle helake inanan-inanmayan Kureyş’e ve her dönemdeki insanlara gözlem çağrısı yapmaktadır. Uzmanlarınız gelsin bu kalıntıları incelesinler, çıkan sonucun Lût kavminin altının üstüne getirilerek ve üzerlerine taşlar yağdırılarak helak edildiği anlaşılacaktır. Çünkü halkın ikamet ettiği üst taraf, helak anında alt tarafa geçtiğine göre, zemin üzerinde olmayan kalıntılara ancak orayı kazmakla ulaşılabilir. Orada bulunan kalıntılar incelendikten sonra ortaya çıkan hakikatler, yaratıcının varlığını ve O’nun gazabının azgın toplumlar üzerine cari olduğu gerçeğini bir kez daha ispat etmiş olacaktır.

⁷² Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 17/120.

⁷³ el-Hicr 15/76.

Zemahşerî'nin “حَقِيقَةُ الْمُتَوَسِّمِينَ / *mütevessimin asl*” ifadesiyle, daha önceki tanımlardan farklı olarak mezîd bablarda kullanılan bir kelimenin asıl anlamına dikkat çektiği görülür. Daha önce incelediğimiz kelimelerin hepsinde Zemahşerî *hakikat* ve *asl* ifadesini, sülâsi kelimelerin asıl anlamına dikkat çekmek için tercih etmişti. Burada ise türemiş bir kelimenin asıl anlamına dikkat çekmiştir. Bu örnekte de görüleceği üzere Zemahşerî hakikat kelimesini, bir kelimenin kök manasını vurgulamak için değil, kök manasına bağlı gelişen ancak anlamı herkes tarafından yaygın olarak bilinmeyen yerleşik kullanımlara dikkat çekmek istediğinde tercih eder.

Yapılan tahliller çerçevesinde *mütevessim* kelimesinin geçtiği âyet “*İşte bu belakete, gözleme dayalı sonuç çıkarmasını bilenler için kalıntılar vardır.*” ifadesiyle tercüme edilebilir.

1.7. و-ر-د/v-r-d

Sure	Kök	Kelime	Ke- lime Sa- yısı/Form
Meryem 19/86	و-ر-د/v-r-d	وَرَدًا	11/7
<p>ورود: عِطَاشٍ لِأَنَّ مَنْ يَرِدُ الْمَاءَ لَا يَرِدُهُ إِلَّا لِعَطَشٍ</p> <p>Vurûd: Susuz demektir. Çünkü suya giden kişi ancak susuzluktan dolayı gider.</p> <p>حَقِيقَةُ الْوَرْدِ: الْمَسِيرِ إِلَى الْمَاءِ فَسُمِّيَ بِهِ الْوَارِدُونَ</p> <p>Virdin aslı: Suya yürümektir. Bu manadan dolayı suya yürüyenler/gidenler için <i>el-vâridûn</i> adı verilmiştir.</p>			<p>2: وَرَدَ</p> <p>1: أُوْرِدَ</p> <p>2: وَرَدَ</p> <p>1: وَرْدَةٌ</p> <p>1: وَرِيدٌ</p> <p>3: وَارِدٌ</p> <p>1: مَوْرُودٌ</p>

Zemahşerî *وَرَدًا* جَهَنَّمَ إِلَى جَهَنَّمَ وَتَسْوِقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ *Günahkârları da suya götürülen sürü gibi cehennemde süreceği*⁷⁴ âyetinde geçen *vird* kelimesini, *hakikatü'l-vird* (virdin aslı) ifadesiyle tanımlayarak âyeti açıklar.⁷⁵ Zemahşerî *virdin* asıl manasını *suya yürümek/gitmek* şeklinde tanımladıktan sonra, tanımdaki

⁷⁴ Meryem 19/86

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43

anlamı desteklemek ve ortaya çıkarmak için Arap şiirlerinden istiṣhat getirir. Vird kelimesinin kullanımıyla ilgili istiṣhat beyti şu şekildedir:

رِدِي رِدِي وَرِدَ قَطَاةٍ صَمًّا... كُدْرِيَّةٌ أَعْجَبَهَا بَرْدُ الْمَا

Suya yürü (ey deve) suya yürü! Bağırtlak⁷⁶ kuşunun yürüyüşü gibi,

Soğuk suyu pek seven, dişi bağırtlak kuşu sessizliğinde.⁷⁷

Zemahşerî'den önce âyette geçen *vird* için müfessirler “مشاة/ yürüyerek”, “عطاشا/ susuz olarak” ve “افرادا/ tek başına” şeklinde manalar vermişlerdir.⁷⁸ *Vird*, Zemahşerî'den önce tefsirlerde isim olarak *suya yürüyenler/gidenler* manasında tanımlanmıştır. *Vird*, mastar yapısında çoğul bir isim anlamında kabul edildiğinden, *suya yürüyenler* manasına gelir. Bu yüzden de bu kelimenin çoğulu yoktur.⁷⁹ Tefsirlerde *vird*’in aslını, mastar manasında *suya yürümek* anlamında ele alarak açıklayan ilk kişi, Zemahşerî’dir. *Vird*’in “إتيان الماء/ suya gelmek” biçimindeki tanımı, ilk dönem sözlüklerinde yer alır.⁸⁰ Zemahşerî suya gidenlerle, suya gitme/yürüme eylemini tefrik eder. Suya gidenler/yürüyenler için *vâridûn*, suya gitme/yürüme eylemi için *vird* tanımı yapar. Zemahşerî *vurûdu* ise عطاش ile tanımlar.⁸¹ Bu açıklamalarda da görüleceği üzere Zemahşerî âyetteki *vird*’i, doğrudan عطاش ile tanımlamaz.

Zemahşerî *v-r-d* kökünün mastarı olan *vird*’in aslını *suya gitmek/yürümek* şeklinde, gitme eylemini sebebiyle birlikte ele alarak açıklar. Suya gitme eylemi Zemahşerî sonrasında tefsirlerde “المسير إلى الماء, الإتيان إلى الماء, الذهاب إلى الماء, السير إلى الماء, إلى الماء” ibareleriyle ifade edilmiştir. Zemahşerî’nin *vird* tanımı إلى الماء, “suya yaya olarak yürümek” manasındadır. Suya gelmek ve gitmek manaları, yürümeyi de içine alan daha geniş kavramlardır. Zemahşerî bu tanımıyla *vird* için verilen مشاة/ yürüyerek anlamını da tanım kapsamına almıştır. Ancak Zemahşerî’nin bu tanımı, *Esâsü’l-belâğâ*’da yer almaz.

⁷⁶ Bağırtlak kuşu bozkırlarda, kurak alanlarda ve çöllerde yaşayan bir kuş türüdür. Tavukların genel davranış özelliklerini gösterirler ve suyu emerek içlerler. Bağırtlak kuşunun birçok türü vardır. Bu kuşun adı Kâşgarlı Mahmud tarafından bağırlak (بغرلق) biçiminde kayda geçirilmiştir. Bk. Vikipedi “Bağırtlakgiller”, (Erişim: 28 Mayıs 2021).

⁷⁷ Beyitte geçen صَمًّا kelimesi, etrafta çıkan seslere aldırış etmeyen onları duymayan manasında “sağır” şeklinde serh edildiği gibi aynı zamanda şiddetli susuzluktan dolayı sağa sola bakamayan anlamında da açıklanmıştır. Bağırtlak kuşlarının susadıklarında çevredeki sesleri işitmedikleri bundan dolayı bu kuşların bu hallerini anlatmak için صَمًّا kelimesinin kullanıldığı ifade edilmiştir. Açıklama için bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhu’l-Mufaddaliyyât li’l-Mufaddal ed-Dabbî*, thk. Charles Yakûb Lyall (Beyrut: Matba’atü’l-âbâ el-Yesû’iyyîn, 1349/1930), 828; Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve’l-muhîtu’l-a’zam*, thk. Abülhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1421/2000), 8/279.

⁷⁸ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 7/150.

⁷⁹ Taberî, *Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, 18/255.

⁸⁰ İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luğa*, 3/1256.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43.

Zemahşerî'nin suya yürüme manasını öne çıkarması, âyetteki *virâdın* insan yerine hayvan yürüyüşü olduğu yorumunu güçlendirmek içindir. İnsanlar suya yürüyerek de binek üzerinde gidebilirler. Ancak hayvanlar sadece yürüyerek suya gidebilirler. Suyun bulunduğu menba merkeze alındığında suya gelmek; susayan kişinin bulunduğu yer merkeze alındığında ise suya gitmek tabiri kullanılır. *V-r-d* kökü, “gelmek, ulaşmak ve varmak” gibi manaları ifade etse de dilde suya gelmek yerine genellikle *suya gitmek* tabiri yaygın olarak kullanıldığı için *virâdın* Türkçe'ye “gitmek ya da yürümek” ifadesiyle tercüme edilmesi daha isabetli olur. *Virâd*, geçişsiz mastar isim olduğu için, geçişli fiil olan “götürmek” ile tercüme edilmesi doğru olmaz. Zemahşerî'nin özellikle *virâdın* sebebinin susuzluk ile açıklaması, eylemin kendiliğinden gerçekleşmesi gerektiğini hatırlatmaktadır. İnsan ya da hayvan çok susamışsa zaten kendisi suya gider. Bu sebeple âyette götürme/yürütme anlamına bağlı yapılan tercüme, doğru manayı tam olarak yansıtmaz. Türkçe'de hayvanı suya götürmek için *suw* kökünden türeyen *suwarmak* anlamı da insan fiiline bağlı geçişli bir kelime olduğu için *virâd* tanımına göre tercih edilmemelidir.

Zemahşerî susuzluğu, suya yürümenin sebebi olarak görmüş, kafirlerin cehenneme sevk edilmişlerini bu minvalde değerlendirmiştir. Zemahşerî'nin bu âyetin yorumunda *virâdın* asıl anlamına vurgu yaparak vermek istediği mesajı anlayabilmek için Hûd suresinde geçen *يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* “*Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir. Gidilen o yer ne kötü!*”⁸² âyetini birlikte değerlendirmek gerekir. Bu âyette *v-r-d* kökü, *أُورِدَ* ve *وَرْدٌ* olmak üzere üç kez tekrar etmektedir. *V-r-d* kökü Kur'ân'da toplam 11 yerde, cehennemle ilgili olarak yedi kez geçmektedir. İki yerde de cehennemden bağımsız halde suya gitme⁸³ ve sucu/suya giden anlamında kullanılmıştır.⁸⁴ Zemahşerî hem Meryem suresindeki âyetin hem de bu âyetin açıklamasında *virâdın* su ile ilişkisini dile getirmektedir. Zemahşerî bu âyette *أُورِدَ* fiiliyle Firavun'u su kervanının önünden yürüyün kişiye, ona tabi olanları ise su kervanına benzetir. Ayrıca âyetteki *virâd* ile, susuzluğun dindirilmesinin ve ciğerlerin soğutulmasının arzu edildiğini, cehennemin ise bunun zıddı olduğunu belirtir.⁸⁵ *Virâd* kelimesinde hararetin giderilmesi isteğinden dolayı *وَبِئْسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* cümlesi “Varılmak istenen pınar ne kötü bir yerdir.” ifadesiyle tercüme edilebilir.

⁸² Hûd 11/98.

⁸³ el-Kasas 28/23.

⁸⁴ Yûsuf 12/19.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/426.

Zemahşerî *وَرَدًا إِلَى جَهَنَّمَ* وَتَسْوِقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا, âyetinde geçen *virâdın* özellikle hayvanların suya yürümesi/gitmesi manasını önceleyerek kafirlerin aşağılandığını ve küçümsendiğini ifade eder.⁸⁶ Hesap gününün tasvir edildiği bir önceki âyette *وَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمِ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ* وَفَدًا geçen *وَفَدًا* kelimesiyle *وَرَدًا* kelimesi, saygınlık ve aşağılanma anlamında birbirine zıt kavramlardır. *Vefdâ*, Allah'ın huzurunda saygın bir şekilde konuk edilmeyi, *virâdâ* ise rezil bir şekilde cehenneme gönderilmeyi ifade eder. Her iki kelimedede de bir tarafa/hedefe doğru yönelme anlamı vardır. Araf suresinde, cehennem için yaratılan insan ve cinlerin; kalpleri olup idrak etmedikleri, gözleri olup görmedikleri, kulakları olup duymadıkları için hayvandan daha aşağı bir seviyede olduğu anlatılır.⁸⁷ Bu anlama bağlı olarak derece açısından, hayvanlara benzetilen mücrimler/kafirler, *virâd* kelimesiyle ahirette hayvanlar gibi muamele görecekları hatırlatılmıştır.

Âyette *virâd* kelimesiyle mücrimlerin içinde buldukları psikolojik duruma da işaret edildiği söylenebilir. Suya giden Bağırlak kuşunun çevresindeki sesleri duymaması gibi cehenneme gönderilecekleri kesinleşen suçluların da sessizliğe bürünmüş bir halde cehenneme sevk edilecekleri anlatılmaktadır. Mücrimler, cehennem nasıl bir yer olduğunu bilmediklerinden, başlangıçta heyecanla çölde serap görmüş gibi⁸⁸ su ihtiyaçlarını giderecekleri zehabına kapılmaları da muhtemeldir. *Virâdın* kendiliğinden yürüme/gitme manası da böyle bir zanna kapılmış olabileceklerini desteklemektedir. Araf suresinde cehennem ehlinin, cennet ehlinde su istemesi,⁸⁹ bu zanlarında yanıldıklarını göstermektedir.

Mezkûr bilgiler çerçevesinde mücrimlerin/günahkarların cehenneme sevk edilme halleri hakkında *virâd* kelimesiyle anlatılmak istenen muhtemel manalar, şu şekilde özetlenebilir:

- a. Rezil, bitkin ve perişan bir vaziyette olacaklar.
- b. Hayvanlar gibi muamele görecekları.
- c. Sessizliğe bürünecekler.
- d. Psikolojileri bozuk bir halde olacaklar.
- e. Çölde serap görmüş gibi suya kanmış olacaklar.
- f. Yalancı bir zanna kapılacaklar.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/43.

⁸⁷ el-A' râf 7/179.

⁸⁸ en-Nûr 24/39.

⁸⁹ el-A' râf 7/50.

Yapılan tahliller çerçevesinde âyetin manası “*Günahkârları da suya yürüyen/giden sürü gibi cebenneme süreceğiz*” şeklindedir. Meallerin çoğunda *virâ* kelimesi, “susuz olarak” tercüme edilmiştir. Bu tercümede teşbih ortadan kalkmaktadır. Zemahşerî *virâ* açıklarken benzetme edatı olan “*كأنهم*/sanki onlar” ifadesini kullanır. Bu sebeple meallerde teşbih yönünü “susuz hayvanlar gibi ya da susuz sürü gibi” ifadeleriyle yansıtmak gerekir.

1.8. ف-و-ت / f-v-t

Sure	Kök	Kelime	Kelime Sayısı/Form
el-Mülk 67/3	ف-و-ت / f-v-t	تَفَاوُتٌ	5/3
<p>تَفَاوُتٌ: اِخْتِلَافٌ وَاِضْطِرَابٌ فِي الْحَقِيقَةِ</p> <p>Tefâvüt: Yaratılıştaki çelişki ve düzensizlik demektir.</p> <p>حَقِيقَةُ التَّفَاوُتِ: عَدَمُ التَّنَاسُبِ ، كَأَنَّ بَعْضَ الشَّيْءِ يَفُوتُ بَعْضًا وَلَا يَلَانِمُهُ. وَمِنْهُ قَوْلُهُمْ:</p> <p>خَلَقَ مُتَّفَاوُتٌ وَفِي تَقْيِيزِهِ مُتَنَاصِفٌ</p> <p>Tefâvütun aslı: Âhenksizlik demektir. Âhenksizlik, sanki bazı şeylerin bazısına aykırı olması ve aralarında uyum olmamasıdır. Arapların, “uyumsuz insan” sözü bu kullanımdan gelir. Bu sözün zıddı “uyumlu insan” demektir.</p>			<p>3: فَاتٌ</p> <p>1: فَوْتٌ</p> <p>1: تَفَاوُتٌ</p>

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُتُورٍ
 “Yedi göğü birbiriyile tam bir uygunluk içinde yaratan O’dur. Rabmânın yaratışında **hiçbir uyumsuzluk** görmezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”⁹⁰ âyetinde geçe *tefâvüt*ün tahlilini yaparak âyeti açıklar.⁹¹ Müellif *tezâbü*r ve *tezâbü*r, *te’âbü*d ve *te’âbü*d kelimelerinde olduğu gibi *tefâvüt*ün de *tefevüt* biçiminde okunduğu bilgisine yer vererek iki farklı bâb çatısının da aynı anlama geldiğini belirtir.⁹² Zemahşerî’nin *tefâvütü*, *ademü’t-tenâsüb* “عَدَمُ التَّنَاسُبِ” olarak tanımlaması, kendisinden önceki lügat kitaplarında ve tefsir eserlerinde yer almaz. *Keşşâf*taki bu tanım, Zemahşerî’yle birlikte tefsir literatürüne girmiştir.

⁹⁰ el-Mülk 67/3.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576.

⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/576.

Zemahşerî'nin *tefâvütü* tahlil ederken seçtiği bazı kavramlar ön plana çıkmaktadır. Bunlar, *tenâsüb*, *mülâ'eme*, *tenâşüf*, *istivâ*, *istikâme*, *ihtilâf*, *ıdtırâb* ve *tenâküd*dur. *Tenâsüb*, *mülâ'eme* ve *tenâşüf* kelimeleri, varlık ve olaylardaki insicam, ahenk, uyum ve düzeni; *ihtilâf*, *ıdtırâb* ve *tenâküd* ise uyumsuzluk, ahenksizlik, çelişki ve düzensizliği gösterir. Zemahşerî, *istivâ* ve *istikâme* kavramlarıyla, yaratılıştaki âhenk ve uyum sonucunda ortaya çıkan eşitlik ve simetrik sisteme dikkat çeker.

Mezkûr âyette geçen *tefâvüt* Zemahşerî'den önce, *teferruk* “تفرق/dağılma”, *halel* “خلل/çatlak”, *'ayb* “عیب/kusur”, *ıdtırâb* “اضطراب/düzensizlik”, *tebâyün* “تباين/açıklık” i' *vicâc* “اعوجاج/eğrilik” *ihtilâf* “اختلاف/çelişki” kelimeleriyle açıklanmıştır.⁹³ Zemahşerî *tefâvüt*'ün mezkûr anlamlarını, “عَدَمُ التَّنَاسُبِ” tanımıyla birleştirmiştir. *Tenâsüb* Türkçede denge, ahenk, uyum ve orantıdır. Âyette “الرَّحْمَنُ خَلَقَ / *Allah'ın yaratış*” ifadesi, Allah'ın tekvin sıfatına işaret etmektedir. Kâinatta her şey göze hitap edecek tarzda kusursuz yaratılmıştır. *Tefâvüt*'ün türediği fevt kökünde acelecilik, bir an önce olsun bitsin ve öne geçme gibi anlamlar vardır. Bu yönüyle *tefâvüt*, düşüncesizliğin ve aceleciliğin sonucunda ortaya çıkan kusur, dengesizlik ve âhenksizlik olarak görülebilir.

Âyette, “تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَنَاسُبٍ” ifadesinde olduğu gibi olumlu cümle ile uyumun görülmesinin esas alınması yerine, “مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ” ve “فُطُورٍ” ifadeleriyle uyumsuzluğun ve bozukluğun ön plana çıkarması, iki sebebe bağlanabilir. Birincisi, olumsuzluğun daha kolay fark edilir olması, ikincisi ise yaratılıştaki kusur nefyinin Allah'ın Bârî' isminin bir özelliği olduğunun anlaşılmasını sağlamaktır. Bârî', maddesi ve örneği olmadan yaratan anlamına geldiği gibi, aynı zamanda birçok açıdan farklı özellikler taşıyan kâinatın bütün parçalarını âhenksizlikten ve düzensizlikten uzak olarak yaratan anlamına da gelir. Zemahşerî Bakara suresinin tefsirinde Bârî', *tefâvüt* ilişkisini “الْبَارِئُ هُوَ الَّذِي خَلَقَ الْخَلْقَ بَرِيئًا مِنَ التَّفَاوُتِ” *varlığı her türlü âhenksizlikten uzak olarak yaratandır*” tanımlamasıyla kurar.⁹⁴ Allah'ın yedi kat göğü ahenksizlikten uzak yaratması, O'un yaratılmışlık özelliklerinden arınmış olduğunu (tenzih) göstermektedir. İnsandan iki kere dönüp âhekle yaratılan gökyüzündeki sanat eserine bakmasının istenmesi, kusur arama amacıyla olanlara teftiş ve kontrol izni manasında düşünülebilir.

⁹³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 9/356; Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 6/7; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.d. (Riyad: Dâru'Tayyibe, 1417/1997), 8/176.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/140.

Âyette geçen *fuṭūr* فُطُور sanat eserindeki bozukluk, çatlak ve gözü tırmalayan bir kusurdur. *Fuṭūr*, günümüzün terminolojisiyle “mühendislik hatası” olarak tanımlanabilir. Neml suresinde geçen *صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَعَنَا كُلَّ شَيْءٍ* “her şeyi kusursuz yapan Allah’ın yapmasıdır bu”⁹⁵ âyeti de evrendeki kusursuz düzene ve ahenge işaret etmektedir. Zemahşerî âyetteki *itkânı* (mükemmel yapma) hem eşyanın yaratılışı hem de iyiliğe sevapla kötülüğü cezayla karşılık verme anlamında yorumlar. Tâhâ suresinde Yüce Allah, Hz. Musa’nın diliyle kendisini *رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى* “Rabbimiz, her varlığa asli hüviyetini veren sonra da yaratılış amacına göre hareket etmesini sağlayanıdır.” şekilde tanımlıyor.⁹⁶ Zemahşerî bu âyeti “her şeye, bağlı olduğu menfaate uygun şekil ve biçim veren” manasında yorumlar.⁹⁷ Bu âyetler çerçevesinde *münâsebet* (âhenk) ve *fuṭūr* (kusur) kavramları birlikte değerlendirildiğinde kusursuz yaratmanın amaçların ve bedellerinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Kusursuz yaratmanın birinci amacı, yaratana kolayca fark edip tanımaktır. Kusursuz olarak bir işi yapmak en zor olan şeylerdendir. Göklerin ve yerin yaratılışı insanın yaratılışından daha muazzam bir hadise olduğu için inşası en zor varlık alanlarından biridir.

Âyette geçen *هَلْ تَرَىٰ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ، مَا تَرَىٰ* ifadelerin muhatabı, başta Peygamber Efendimiz, sahâbîler ve Mekke müşrikleri olmak üzere tüm insanlardır. Âyette gökyüzündeki sanat harikalarına ve bu harikaları gören gözlere yer verilmesi, sanatın kaynağına işaret etmektedir. Allah’ın yarattığı her şey bizzat güzeldir. Çünkü Allah’ın yarattığı her şeyde mutlaka bir estetik güzellik vardır. Estetik güzelliğin, bizzat sanat eserinin kendisinde olması ya da kendisinden kaynaklanması objektif sanat anlayışını yansıtır.⁹⁸ Âyette bu güzelliğin keşfi için göz kontrolünün yapılmasının talep edilmesi ve akabinde gözden olumlu onay alması, insanın kainattaki güzellikleri görebilen bir kabiliyette yaratıldığını da göstermektedir. Âyette, gökler alemi özelinde kainattaki dengenin insan gözünden tasdikinin insan söylemiyle değil de Allah nazarından ifadelendirilmesi, bütün görsellerin insan için özel olarak tezyin edilip tasarlandığına bir delildir. Bu durum, insanın bakış zaviyesinden kainattaki her şeyin simetrik ölçülere göre yaratıldığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

*Tefâvüt*ün nefyinin hem Allah hem de insan tarafından tasdik edilmesi, insanın aklıyla yaratıcıyı bulabilecek kabiliyette yaratıldığı ve inkarın hiçbir surette geçerli mazeretinin olmayacağını gösterir. Evrendeki kusursuz uyum, insicam ve estetik bütünlük, insanın varoluş gayesini hatırlamasında ve sürekli canlı tutulmasında önemli bir faktördür. Yüce Allah insanın yaşamını sürdürmesi

⁹⁵ en-Neml 27/88.

⁹⁶ Tâhâ 20/50.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/67.

⁹⁸ İsmail Güllük, *İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkah Dili* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2016), 30.

için nasıl güzel bir ortam hazırladıysa aynı şekilde onlardan da güzel davranışlarda bulunmalarını beklemektedir. İki güzellik bütünleştiğinde, insan saâdet-i dâreyi hak edecektir.

Tefâvüt kavramı birçok mealde “uyumsuzluk, nizamsızlık, düzensizlik, uygunsuzluk, çelişki ve uygunsuzluk, aksaklık, uyuşmazlık, aykırılık, çelişme” ifadeleriyle tercüme edilmiştir. *Tefâvüt*, Zemahşerî’nin tahlilleri çerçevesinde “ahensizlik, dengesizlik ve orantısızlık” ifadeleriyle tercüme edilebilir. Tahliller çerçevesinde âyet ayrıca “*Yedi göğü birbiriyle uyumlu (simetrik) biçimde yaratan O’dur. Rahmânın yaratışında hiçbir ahensizlik (simetrik olmayan hiçbir şey) göremezsin. Gözünü çevir de bir bak, bir kusur görebiliyor musun?*” şeklinde tercüme edilebilir. *Tefâvüt* kelimesinin geçtiği cümle “*Rahmânın yaratışında ve kurduğu sistemde, bütün içerisindeki parçalarda abengi bozacak gözden kaçırılmış en ufak bir detay göremezsin*” manasında da tefsiri tercüme yapılabilir.

Sonuç

Zemahşerî *Keşşâf*’ta Kur’ân kelimelerini tanımlarken bazı kelimelerin tanımında *hakikat* ve *asıl* vurgusu yapmaktadır. Bu vurgu bazen âyette kastedilen manayı ortaya çıkarmak bazen mananın özünü vermek bazen de tercih edilen manayı ön plana çıkarmak için yapılmıştır. Zemahşerî’nin kelimelerin izahında kullandığı *hakikat* ile *asıl* tanımlaması, aynı anlama gelmektedir. *Asıl* vurgusu yaptığı tanımlamalarda duruma göre kelimenin lügavî, kök ve mihver anlamına da dikkat çekmektedir.

Zemahşerî, Kur’ân kelimelerini açıklarken genel-geçer sabitleşmiş tanımlar yapmak yerine, âyette kastedilen manayı ortaya çıkarmada fayda sağlayacak tanımlamalar yapar. O, kavram tahlillerinde tefsir geleneğinde ve lügatlerde yer alan yaygın tanımlamaların dışına çıkarak verilmek istenen mesaja odaklanır. Lügat tahlillerinin bir kısmı özgün bir kısmı da daha önceki dilciler ve müfessirler tarafından yapılan izahlar olduğu gözlemlenmiştir.

Zemahşerî kelime tanımlamaları yaptıktan sonra âyetin manasını ortaya çıkarmak için soru-cevap yöntemiyle kendi sorduğu soruya kendisi cevap verdiği gibi hiçbir açıklama yapmaksızın bıraktığı da olur. Diğer bir anlatımla, âyetin yorumu, kelime tanımlamalarının içerisine yerleştirilmiştir. Bu yönüyle kelime tahlillerini iyi anlamak, âyetteki mananın ve mesajın ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar.

Zemahşerî’nin dil izahatlarında lügat ve tefsir kaynaklarının yanında önemli ölçüde garîbü’l-Kur’ân ve garîbü’l-hadîs edebiyatından faydalandığı tespit edilmiştir. Zemahşerî’nin dil tahlillerindeki derinliği bu alandaki müktesebatına dayanır. *Keşşâf*’taki bazı tanımlar, 516 yılında müellif tarafından telif edilen *el-Fâik fî garîbi’l-hadîs* isimli eseriyle benzerlik gösterir. Zemahşerî bazı Kur’ân

kelimelerini hem *el-Fâik*'te hem de *Keşşâf*'ta tanımlar. *el-Fâik*'ten 10 yıl sonra yazılmaya başlanan *Keşşâf*'ta bazı kelimelerin tahlillerinde daha özgün yaklaşımlar sergilenmiştir.

Zemahşerî, kelime tahlillerinde zaman zaman şiirlerden istişhâd getirmektedir. Bu istişhâtların amacı, sadece kelimenin cahiliye döneminde bilinir olduğunu ve nasıl kullanıldığını ortaya koymak değil, aynı zamanda şiirdeki mana ile âyetteki mana arasında bağlantı kurarak âyeti yorumlamaktır. Bu yönüyle Zemahşerî'nin dil, edebiyat ve şiirdeki etkinliği, kelime tahlillerinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

Araştırmada incelenen sekiz kelimenin Zemahşerî tarafından *asıl* vurgusuyla ön plana çıkarılan anlamları şu şekildedir: Şallâ, *kalçaların hareket ettirilmesi*; nefis, *göz değmesi*; müzebzeb, *iki taraftan da kovulan, uzaklaştırılan/ defedilen ve böylece bir tarafta karar kılamayan*; ibsâl, *engel olmak*; tesrîb, *işkembenin üzerindeki yağ tabakasını ayırmak*; mütevessim, *bir şeyin alametinin ne anlama geldiğini öğreninceye kadar araştırmalarında derinleşen keskin bakışlı kimse*; vird, *suya yürüme*; tefâvüt, *âbenksizlik*.

Etik Beyan / Ethical Statement:

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Yazar(lar) / Author(s): Necmettin ÇALIŞKAN

Finansman / Funding:

Yazar bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadığını kabul eder / The author acknowledges that he received no external funding in support of this research.

Kaynakça

- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr. *el-Muşannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr v.d. Riyad: Dâru'tayyibe, 1417/1997.
- Beyzâvî, Ebû Saîd Nâsıruddin Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *el-Hayevân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-'ilmiyye, 1424/2003.
- Cebel, Muhammed Hasan. *el-Mu'cemu'l-iştikâkıyyu'l-mu'eşşal li-elfâzı'l-Şur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed. *Şerhu'l-Mufaddalıyyât li'l-Mufaddal ed-Dabbî*. thk. Charles Yakûb Lyall. Beyrut: Matba'atü'l-âbâ' el-Yesû'ıyyîn, 1349/1930.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî & İbrâhîm Sâmerâî. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Güllük, İsmail. İslam ve Sinema: Sinemanın Fıkıh Dili. İstanbul: Siyer Yayınları, 2016.
- Hafâcî, Ebü'l-Abbas Şehâbeddin Ahmed. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî: 'İnâyetü'l-Kâdî ve keifâyetü'r-Râdî 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed. *el-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadîs*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1999/1419.
- İbn Düreyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 1407/1987.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Saâdat Mecdüddîn el-Cezerî. *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eşer*. Beyrut: Mektebetü'l-'ilmiyye, 1399/1979.
- Karaman, Hayrettin vd.. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964.

Kürâunneml, Ebü'l-Hasen Alî el-Hünâî. *el-Münecced fi'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtar Ömer & Dâhî Abdulkakî. Kahire: 'Âlemu'l-Kutub, 1409/1988.

Ma' mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-hancî, 1381/1964.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1425/2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fi 'ilmi me'ânî'l-Kur'an ve tefsîrihî ve ahkâmihî ve cümelin min fününi 'ulûmihî*. İmârât: Câmîatü's-Şârîka, 1429/2008.

Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'ânî'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Mekke: Câmî'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1409/1988.

Okşar, Yusuf. "Muhammed B. Eşref Es-Semerkindî'nin Astronomi Anlayışı ve Kevni Ayetler Bağlamında Tefsir Metodu". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 423-444.

Okşar, Yusuf. "Şemsüddin Muhammed B. Eşref Es-Semerkindî'de Nefis Ve Marifetullah". *Turkish Studies* 13/9 (2018), 175-194.

Özdemir, İbrahim. *İslam Düşüncesinde Dil ve Varlık: Vaz' İlminin Temel Meseleleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin. *Mefâtihü'l-ğayb*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.

Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbûrî. *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbn Âşûr. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1422/2002.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm & Ğanîm b. Abbâs b. Ğanîm. Riyad: Dâru'l-vatan, 1418/1997.

Semerkindî, Ebü'l-Leys. *Bahru'l-'ulûm*. thk. Mahmut Matracî. Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *'Umdetü'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.

Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn. *ed-Dürrü'l-maşûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.

Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Sıcak, Ahmet Sait & Çalışkan, Necmettin. “Müfessirin Özellikleri Bağlamında “İnsân-ı Kâmil” Anlayışı ve “Büyük Adam Sosyolojisi” Teorileri”. *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu Tam Metin Kitabı*. PDF: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2018, 2/80-93.

Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmiü'l-beyân 'an te'vîli'l- Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.

Vikipedi, “Bağırtlakgiller”. Erişim: 28 Mayıs 2021. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Ba%C4%9F%C4%B1rtlakgiller>

Yıldırım, Abdullah. “Vaz' İlmi”. *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Zemahşerî, Ebu'l-Îsâ Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf 'an bakâiki ğavâmiḍi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1407/1987.

Zemahşerî, Ebu'l-Îsâ Cârullâh Maḥmûd b. 'Umer. *el-Fâik fî ğarîbi'l-ḥadîs*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim & Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1391/1971.