T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI

ZAMİRİN MERCİİNDEKİ FARKLI İHTİMALLERİN İTİKADİ REDDİYELERDE KULLANIMI – NAHİV VE ANLAMBİLİM ÇALIŞMASI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

ZEHRA TURFAN

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ SOAAD AHMED ALY SHOLAK

KASTAMONU 2021

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAMİ BİLİMLER ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZAMİRİN MERCİİNDEKİ FARKLI İHTİMALLERİN İTİKADİ REDDİYELERDE KULLANIMI – NAHİV VE ANLAMBİLİM ÇALIŞMASI

Zehra TURFAN

Danışman	**Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed ALY SHOLAK**
Jüri Üyesi	**Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AKÇAKOCA**
Jüri Üyesi	**Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İbrahim İBRAHİM**

KASTAMONU - 2021

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

İmza

Zehra TURFAN

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

ZAMİRİN MERCİİNDEKİ FARKLI İHTİMALLERİN İTİKADİ REDDİYELERDE KULLANIMI – NAHİV VE ANLAMBİLİM ÇALIŞMASI

Zehra TURFAN
Kastamonu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Soaad Ahmed Aly SHOLAK

Arapça'daki zamirin merciinin ihtimallerinin itikadi reddiyelerdeki yansımalarını inceleyen bu araştırma giriş, dört ana bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırma konusunun amacı, önemi, yöntemi ve kapsamı ile önceki çalışmalar bilgileri verildi.

Birinci bölümde itikadi reddiyelerin tanımı yapıldı. Reddiye geleneğinde bu eserlerin hangi formlarla yer bulduğu açıklandı. Reddiye türü eserler ile dil arasındaki ilişkiye değinildi.

İkinci bölümde araştırmanın teorik temelini oluşturan zamir olgusu ele alındı. Zamirin tanımı, türleri, kullanım sebepleri ve işlevleri açıklandı.

Üçüncü bölümde mercii olgusu teorik açıdan açıklanırken dördüncü bölümde bu olgunun ihtimallerinden kaynaklanan farklılıklar itikadi reddiyelerde uygulamalı olarak gösterildi.

Sonuç bölümünde çalışmada reddiye eserler üzerinden tahlil edilen örnekler ile elde edilen sonuçlar sunuldu. Zamirin merciinden kaynaklanan anlam farklılıklarının itikadi reddiyelerdeki yansımaları değerlendirildi.

Anahtar Kelimeler: Zamir, Mercii, Reddiye, İhtimal

2021, 98 sayfa

ABSTRACT

MSc. Thesis

THE USE OF DIFFERENT OPTIONS IN THE REFERENCE OF THE PRONOUN IN REFUTATION TEXTS – SYNTAX AND SEMANTIC STUDY

Zehra TURFAN
Kastamonu University
Instute for Social Science
Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Soaad Ahmed Aly SHOLAK

This research, which examines the reflections of the possibilities of the reference of the pronoun in Arabic in the refutation texts, consists of an introduction, three main parts and a conclusion.

In the introduction, the purpose, importance, method and scope of the research's subject and previous studies were given.

In the first part of the refutation texts has been defined. It has been explained in which forms these texts tooks place in the literarure of refutation texts. And the relationship between language and refutation texts has been expalined.

In the second part, the pronoun phenomenon, which forms the basis of the research was discussed. The definition, types, reasons for use and function of pronouns are explained.

In the third part, reference of pronounce is explained theoretically, in the fourth chapter, the differences arising from the possibilities of this case are shown in practice in the refutation texts.

In the conclusion part, the results obtained with the samples analyzed on the rejected works are presented. The reflections of the meaning differences arising from the refernce of the pronoun on the refutaion texts were evaluated.

Keywords: Pronoun, The Reference of Pronoun, Posibility, Refutation Texts

2021, 98 pages

ÖNSÖZ

Allah Teâlâ, kullarını yaratıp Dünya'ya gönderdikten sonra kendilerinden ne beklediğini, amaçlarının ne olduğunu açıklamak ve kıyamete kadar gelecek insanlara yol gösterici mesajlarını taşıyacak ilahî hitabını ilk muhataplarının diliyle Arapça olarak göndermiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz üslubu muhataplarını etki altına almıştır.

Bu eşsiz üslup ve taşıdığı mühim mesaj Müslümanların hep gündeminde olmuş ve erken dönemlerden itibaren çeşitli çalışmaların konusu olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından sonra karşılaşılan problemlerin Kur'ân'ın metni üzerinden çözülmek zorunda kalınması, İslam dininin fetihlerle birlikte oldukça geniş bir alana yayılıp yeni fikir ve inançlarla karşılaşması söz konusu ilahi hitabın doğru anlaşılmasını daha da önemli bir hale getirmiştir. Bu noktada yazılı bir metin şeklinde Müslümanların ulaşabildiği bu ilahi mesajı taşıyan dilin yani Arapça'nın tüm boyutlarıyla iyi bilinmesi ve doğru kullanılması ön plana çıkmıştır. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması büyük ölçüde onun dili olan Arapça'nın doğru bilgisine dayanmaktadır.

Arapça'nın kendine has farklı anlamlara ihtimal veren bir yapısının olması erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında farklı görüşlerin doğmasına sebebiyet vermiştir. Bu tezde hangi isme döndüğü konusunda farklı ihtimallere sebebiyet veren zamir olgusunu ve bu olgudan kaynaklı itikadi farklılaşmalar sunulmaya çalışılmıştır. Zamirin merciinin belirlenmesinde nahiv âlimlerinin belirlediği kuralların ek olarak mezhebi görüş sahiplerinin ve müfessirlerin mezhep bağlılıklarının anlama nasıl etkide bulunduğunun gösterilmesi hedeflenmiştir.

Tez aşamasına gelinceye kadar hem lisans hem yüksek lisans döneminde hem de tez yazım aşamasında desteklerini her daim hissettiğim, kendi bilgi hazinelerini bizlere aktarmak için çaba sarf eden kıymetli danışman hocam Dr. Öğretim Üyesi Soaad Ahmed Aly SHOLAK'a, yüksek lisans ders döneminde yeni ufuklarla bizleri tanıştıran Dr. Öğr. Üyesi İhab Said İbrahim İBRAHİM'e, hazırlık sınıfından itibaren bize Arapça'yı sevdiren Öğr. Gör. Ahmad Noradden KATTAN'a teşekkürü bir borç bilirim.

Zehra TURFAN
İzmir, Haziran, 2021

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ ONAYI..... ii
TAAHHÜTNAME..... iii
ÖZET..... iv
ABSTRACT..... v
ÖNSÖZ..... vi
İÇİNDEKİLER..... vii
KISALTMALAR DİZİNİ ix
1.GİRİŞ..... 1
1.1. Araştırmanın Konusu..... 1
1.2. Araştırmanın Amacı..... 4
1.3. Araştırmanın Önemi..... 5
1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı..... 6
1.5. Önceki Çalışmalar..... 6
2. İTİKAD REDDİYELER VE DİL İLE İLİŞKİSİ..... 9
2.1. İtikadi Reddiyeler..... 9
2.1.1. Reddiyelerin Formu..... 12
2.2. İtikadi Reddiyelerin Dil İle İlişkisi..... 13
3. ARAP DİLİNDE ZAMİRLER..... 16
3.1. Zamirin Tanımı..... 16
3.2. Zamir Çeşitleri..... 19
3.2.1. Anlamlarına Göre Zamirler..... 19
3.2.1.1. Mütekellim zamirler..... 19
3.2.1.2. Muhatap zamirler..... 20
3.2.1.3. Gaib zamirler..... 20
3.2.2. İfadede Açık veya Gizli Olmasına Göre Zamirler..... 21
3.2.2.1. Bariz/açık zamir..... 21
3.2.2.2. Müstetir/gizli zamir..... 24
3.2.3. Fasıl Zamiri..... 25
3.2.4. Şe'n zamiri..... 27
3.3. Zamirlerin Kullanım Sebepleri ve İşlevleri..... 28
4. ZAMİRİN MERCİİ..... 30
4.1. Mercii Türleri..... 32

4.1.1. Muhadded Mercii....32
4.3.2. Gayr-ı Muhadded Mercii.... 33
4.2. Zamirin Mercii İçin Belirlenen Kurallar....33
4.3. Zamir ve Mercii Arasındaki Uyum (Mutabakat Kuralı).... 40
4.5.1. Mutabakat Kuralına Aykırılık.... 44
5. ZAMİRİN MERCİİNDEKİ İHTİMALLER VE İTİKADİ REDDİYE MESELELERİNDE DELİL OLARAK KULLANIMI....47
5.1. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarıyla İlgili Meseleler....47
5.1.1. Allah'ın İlmi....47
5.1.2. Rü'yetullah....51
5.1.3. Allah Teâlâ'ya Nur Nispet Edilmesi.... 54
5.1.4. Allah Teâlâ'nın Semada Oluşu....55
5.2. Nübüvvet ve Peygamberler İle İlgili Meseleler.... 57
5.2.1. Peygamberlerin İsmeti.... 57
5.2.2. Peygamberlerin ve Kâfirlerin Hesaba Çekilmesi....64
5.2.3. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimlerin Mahiyeti....65
5.3. Yaratma ve Kulların Filleri İle İlgili Meseleler....67
5.3.1. Halku'l-Kur'ân....67
5.3.2. Kulların Fillerini Yaratması.... 68
5.3.3. Mevcudatın Kaynağı....73
5.4. Diğer Meseleler....75
5.4.1. Hz. Ebubekir' in Efdaliyeti.... 75
5.4.2. Ehl-i Beyt Kavramının Kapsamı....78
5.4.3. Haşyetin İnsanlar Dışındaki Varlıklara Nisbet Edilmesi....80
5.4.5. Kâfirlere Mülk Verilmesi.... 82
5.5.5. Büyük Günah.... 85
6. SONUÇ.... 88
7. KAYNAKLAR....90
8. ÖZGEÇMİŞ....98

KISALTMALAR DİZİNİ

Kısaltmalar

a.g.e	**:** adı geçen eser
a.g.m	**:** adı geçen makale
b.	**:** ibn
bkz.	**:** bakınız
c.	**:** cilt
h.	**:** Hicri
Hz.	**:** Hazreti
ö.	**:** ölümü
s.	**:** sayfa
s.a.v.	**:** sallalahu aleyhi ve sellem
t.y.	**:** tarih tok
tahk.	**:** tahkik eden
vb.	**:** ve benzeri
y.y.	**:** yayım yeri yok
y.y.	**:** yayım yeri yok

1.GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Allah Teâlâ insanlığa olan son mesajını Kur'ân-ı Kerîm ile Arapça olarak indirmiştir. Hedefinde dünyaya ne amaçla geldiğini bulmak olan her Müslüman öncelikle İslam dininin temel bilgi kaynağı kabul edilen Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya yönelmiştir. Bu son ilahi mesajı anlamaya ve yorumlamaya yönelik gayretler Hz. Peygamber döneminde başlamış ve ilk Müslümanlar ve ilk muhataplar akıllarına gelen soruları hemen Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde geçen يَسْأَلُونَكَ[1] ifadesiyle başlayan ayetler bu durumu açıkça göstermektedir. Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabaları Hz. Peygamber'in vefatından sonra da durmamış ve tarih boyunca farklı şekillerde devam etmiştir. Nitekim erken dönemlerden bugüne kadar yüzlerce tefsir kitabı yazılmış ve Müslümanlar kendilerine gönderilen son mesajı anlama konusundaki gayretlerini ortaya koymuşlardır.

Nüzul döneminde ve sonrasında bu mesaj sözlü olarak yeni nesillere aktarılmaya devam etmiştir. Raşid halifeler döneminde ise yaşanan olaylar ve kurrâ sahabenin savaşlarda şehit düşmesi sonucu Kur'ân-ı Kerîm'in kaybolacağı endişesiyle mushaf haline getirilmiştir. Sonraki nesiller bu ilahî mesajla ancak bu mushaflar üzerinden irtibata geçebilmiş ve mesaj bir kitap olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu durumun sonucunda diğer tüm yazılı eserler gibi Kur'ân-ı Kerîm de dili yani Arapça üzerinden değerlendirilmeye başlandı.

Kur'ân'ın mushaflar üzerinden anlaşılmaya çalışılmasıyla onu dinleyenler için ortada olmayan bir takım problemlerin okuyucuları için geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Sözgelimi Kur'ân'daki tekrarlar, zamirlerin iltifatı, konudan konuya geçişler, suali ortada olmadığı halde verilen cevaplar, isimle değil zamir yoluyla yapılan atıflar, hazifler, zamanı ve mekânı zikredilmediği için tahmin edilmek durumunda kalınan meseleler, niçin dile getirildiği bilinmeyen izahlar, kısaca ilk dinleyicileri için sorun teşkil etmeyip dolaylı (ikincil) muhataplarının ihtiyaç

[1] Bkz.: Bakara Suresi, 2/189; Maide Suresi, 5/187; Kehf Suresi, 18/83 vb.

duyduğu tabii bağlamın elemanları... Bütün bunlar esas itibariyle konuşma dilinin yapısından kaynaklanan ve hitabı yazılı metinden okumak durumunda olanlar için anlam ifade eden sorunlardır.[2]

İslam ilim geleneğine bakıldığında en erken çalışmaların dil çalışmaları olduğu görülür. Bunun nedeni Kur'ân-ı Kerîm'in nüzül dönemi sonrasında dilsel bir metin olarak anlaşılmaya çalışılmasıdır. Nitekim dilsel bir metni anlamak ve açıklamak ister istemez dilin kendisine ait hususiyetleri bilmekle mümkün olabilir.[3] İlahi mesajı taşıyan dilin öğrenilmesinin mesajın kendisinin anlaşılmasına etkisine binaen müfessirlerde aranan şartların başında dil ilimlerine vâkıf olma şartı sayılmıştır. Suyûtî müfessirde aranan şartlar başlığında yirmi beş tane şart ararken zikrettiği ilk yedi şart doğrudan dil ile ilgili lugat, nahiv, sarf, iştikak, meâni, beyân ve bedî' bilgisidir.[4]

Kur'ân'ın dilsel bir metin olması onun ancak indirildiği dil ve onun mantığıyla doğru anlaşılabileceği anlamına gelir. Arap dilinin vurgu, vakf ve idgam gibi sesle ilgili boyutları, fiilin müteaddi ve lazım olma konusunda ortaklık göstermesi gibi sarf ile ilgili boyutları, şibhi cümlenin tealluku, hal ve sahibinin çeşitlenme ihtimali gibi nahiv ile ilgili boyutları ve çok anlamlı kelimeler (müşterek lafzî) ile tezad gibi anlamsal boyutları anlamın çeşitlenmesine[5] sebep olmaktadır.

Aynı zamanda dil ile Kur'ân arasındaki ilişkinin karşılıklı olması Kur'ân-ı Kerîm'i anlama noktasında dilin önemini ortaya koymaktadır. Örneğin Kur'ân'ın nazil olmasıyla birlikte Arap dilince yeni bir takım kavramlar ortaya çıkmış kelimelere daha önce kullanılmayan anlamlar yüklenmiştir. Mesela daha önce sadece yakınlaşmak anlamında kullanılan أزف fiili Kur'ân'ın kelimeye yeni bir anlam yüklemesiyle kıyamet anlamında kullanılır olmuştur.[6]

---

[2] Dücane Cündioğlu, **Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı**, Kapı Yayınları, y.y., Onbirinci Basım, 2017, s. 88.
[3] Cündioğlu, **a.g.e.**, s. 3.
[4] Abdurrahman bin Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Tahk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1974, 4/213-215.
[5] Ayrıntılı bilgi için bkz.: İhâb Saîd el-Necmî, **Teaddüdü'l-Ma'nâ fi'n-Nassi'l-Kur'ânî - Dirâse Dilâliyye fî Mefâtîhu'l-Gayb li'l-İmâm er-Râzî**, Mektebetü Zehrâi'ş-Şark, Kahire, Mısır 2016.
[6] Soaad Ahmed Sholak, **et-Tetavvur ed-Dilâlî fî Elfâzi Garîbi'l-Kur'ân - Dirâse Dilâliyye fî Kitâbi Umdeti'l-Huffâz li's-Semîn el-Halebî**, Mısrü'l-Arabiyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî, y.y., 2020, s. 40.

Kur'ân'da farklı anlamlara ihtimal veren olgulardan birisi de zamir ve mercii olgularıdır. ضمير kelimesi ض م ر kökünden türemiştir. Lisânü'l-Arab'da ضمير in çoğulu ضمائر olarak yer almış ve "gizli", "kalbin içi", "kalpte gizlenilen şey" gibi anlamlarda olduğu belirtilmiştir. فعيل vezninde olan ضمير kelimesi, tıpkı حكيم kelimesini محكم anlamında olduğu gibi gizlenen şey manasında olan مضمر ismi mefulünün anlamını verir. Zamir bir adın yerini alıp onun anlamını veren kelimeye denmektedir. Dolayısıyla مضمر lafzı gizlenen lafız için kullanılmaktadır. Terim anlamıyla ise zamîr mütekellim, muhatap ve gaibe delalet eden isimdir. Zamir terimini Basra nahiv mektebi kullanırken Kufe nahiv mektebi bunun yerine Kinâye ve Meknî terimlerini kullanmıştır.[7]

Her dilde var olan bu dilbilgisi olgusu, içinde bulunduğu bağlamda kimi zaman bazı kapalılıklara sebep olmakta ve hangi adın yerine geçtiği bir kaç farklı ihtimal oluşturmaktadır. Arap nahvinin önemli olgularından birisi olan zamirlerin hangi ada döndüğü yani ait olduğu مرجع ifadesi ile anlatılır. Zamirin bu birden çok ihtimali olan mercii, anlamı etkilemekte ve söz konusu inanılan dinin kutsal kitabı olan Kur'ân olunca bu durum daha da önemli bir hale gelmektedir.

Kur'ân'da zamirden daha fazla yer alan başka bir filolojik unsurun olduğunu söylemek neredeyse imkânsızdır. Onun her sayfasında belki de her satırında açık veya gizli bir zamirin mevcudiyetiyle karşılamak mümkündür.[8] Taha Hüseyin bu konuyla ilgili " Peygamber'in Mekke'de ikameti sırasında kendisiyle hemşehrileri arasındaki mücadele çetin ve polemik şiddetliydi. Kur'ân'ın her defasında bahsettiği muarızlarını isimlendirmesi lüzumlu muydu? Umumiyetle düşmanlarınca olduğu kadar Müslümanlarca da gayet iyi tanınan kabile isimlerinin, kabile reislerinin ve diğer şahsiyetlerin yerine zamir kullanmak daha basit, daha mûciz ve daha zarif olmaz mıydı?" [9] demekte ve Kur'ân-ı Kerîm'de zamirin niçin bu kadar sık kullanıldığını kendi görüşüne göre belirtmektedir.

---

[7] Yaîş bin Alî bin Yaîş İbn Ebî's-Serâyâ Muhammed bin Alî Ebû'l-Bekâ İbn Yaîş, **Şerhu'l-Mufassa**l, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, Birinci Basım, 2001, 2/292.
[8] İsmail Aydın, **Kur'ân'ın Müphemleri Olarak Zamirler**, Tibyan Yayıncılık, İzmir 2012, s. 13.
[9] Taha Hüseyin, **Kur'ân-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı**, (Çev: Mehmed Hatipoğlu), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: VIII, 1960, s. 150.

Zamirin bu denli sıklıkla kullanılması onun merciinin doğru belirlenmesinin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ancak merciilerinin belirlenmesiyle tam ve doğru bir anlama imkân veren zamirler Kur'ân-ı Kerîm'de bazı ayetlerde birden fazla isme dönme ihtimaline sahip olarak gelirler. Bu durum farklı itikadi görüşlere sahip mezhepler tarafından kendi görüşlerini doğrulamak için kullanılmıştır. Bu durumun izlerini karşıt grupların birbirlerini eleştirmek ve kendi yollarını sağlamlaştırmak amacıyla yazılan reddiye eserlerde sürmek mümkündür.

1.2. Araştırmanın Amacı

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan karışıklıklar ve farklılaşmalar genelde siyasi ve sosyal etmenlere bağlanır. Bunlarda haklılık payı bulunmakla birlikte göz ardı edilen bir husus vardır. O da bu farklılaşmanın tarafları olan grupların kendi haklılıklarını göstermek amacıyla başvurdukları en önemli argümanın Kur'ân-ı Kerîm olmasıdır. Kur'an'ın dilinin Arapça olması ve Arapça'nın farklı anlamlara imkan veren bir yapısı olması bu grupların aynı ayetten farklı anlamlar çıkarmalarına ve bu çıkarımlarıyla kendi inanç sistemlerine güç vermelerine sebep olmuştur. Sahabe devrini müteakiben oluşan ekollerin farklı anlayışlara sahip olması metodoloji sorununu ortaya çıkarmış, bunun sonucunda oluşan siyasî, itikâdî, fıkhî ve tasavvufî akımlar Kur'ân yorumunu etkilemiştir.[10]

Endülüslü dil ve edebiyat âlimi Batalyevsî (ö.521/1127) âlimlerin dinî konularda farklı düşünmelerinin sebeplerini incelediği *el-İnsâf* adlı eserinde "İnsanların bilinen şeylerde telifte aşırıya gittiğini, okuyanları farklı tasniflerle usandırdıklarını, alışılmış üslubu kullandıklarını gördüğümde ümmetin ihtilafa düşme sebepleri hakkında benzeri olmayan ve herkese faydalı olacak bir kitap yazma fikri aklıma geldi. Bu kitap dinî konularla minimum ilişkide ancak Arap dili ile kuvvetli bir ilişkidedir. Hedefini ve amacını iyice düşünen kimseye derin konulardaki yolların dil bilgisine muhtaç olduğunu ve Araplar'ın söz usulüne göre kurulu olduğunu haber verir."[11] demektedir. Ümmetin ihtilafına sebep olan konuları sekiz başlıkta toplayan

---

[10] İsmail Çalışkan, **Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2003, s. 44,47-48.

[11] Abdullah bin Muhammed bin es-Seyyid el-Batalyevsî, **el-İnsâf fî't-Tenbîh alâ'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf**, (Tahk.: Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Dârü'l-Fikr, Beyrut, İkinci Basım, Hicri 1403, s. 27-29.

Batalyevsî bu sebepler arasında Lafızların ve Anlamların İştirakı ve Hakikat ve Mecaz gibi Arap dilinin anlamı belirleyen temel unsurlarını da saymıştır. [12]

Tezin amacı, Arapça'nın farklı anlamlara imkan veren önemli olgularından zamir olgusunun merciinden kaynaklanan farklı ihtimaller ile anlamı nasıl etkilediğini ve mezheplerin görüşlerini delillendirmek amacıyla ihtimallerden itikadi görüşlerine uygun olanı seçtiklerini göstermektir. Mezhep mensupları tarafından yapılan tercihin neye dayandırıldığı ve bu tercihlerinde nahiv âlimlerinin mercii için belirlediği kurallara ne derece iltizam ettiklerini ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Sunulan örnekler ve onlar üzerinden yapılan tahliller ile Müslümanlar arasındaki ihtilaf için yukarıda bahsedilen siyasi ve sosyal etmenlerin arasında dil etmeninin de zikredilebileceğini göstermektir.

1.3. Araştırmanın Önemi

Kur'ân-ı Kerîm bir inanç kitabıdır ve bir topluma indirilmiştir. Dolayısıyla içerdiği mesajın alıcı tarafından anlaşılması için indirildiği toplumun dili ile inzal edilmiştir. Nitekim Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuya (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)[13] ayetiyle vurguda bulunmakta ve her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderildiğini bildirmektedir

Kur'ân-ı Kerîm Allah Teâlâ'nın ilahî mesajını kıyamete kadar taşıyacak tek kitaptır. Bu durum onun doğru anlaşılmasını daha da önemli bir hale getirmektedir. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren Müslümanlar konunun ehemmiyetine binaen Kur'ân-ı Kerîm temelli dil çalışmalarına önem vermiş ve bu ilahi mesajı taşıyan Arapça dilini öğrenmeye ve öğretmeye çalışmışlardır.

Ancak İslam toprakları genişlemeye devam etmiş ve Müslümanların karşı karşıya geldikleri meseleler de bununla birlikte farklılık göstermiştir. Bu durum insanların Kur'ân-ı Kerîm'i anlama faaliyetlerine de etkide bulunmuş ve onu anlamaya yönelen kişinin fikri dünyasını da anlama yüklemeye başladığı görülmüştür. Bunun en bariz görüldüğü yerler itikadi eserler ve tefsirlerdir. Çalışmanın önemi hiçbir dilin

[12] El-Batalyevsî, **a.g.e.**, s. 33.
[13] İbrahim Suresi, 14/4.

kendisinden uzak kalamayacağı zamir olgusunun Kur'ân ayetlerine anlam verirken nasıl yansıdığını ve özellikle de mezheplerin birbirlerinin görüşlerini çürütmek amacıyla yazdıkları reddiye eserlerinde bu olgudan ne derece yararlandığını göstermesinden gelmektedir.

1.4. Araştırmanın Yöntemi ve Kapsamı

Araştırmanın kapsamı olarak reddiye ve firak kitapları belirlenmiştir. Zamirin merciinin bu eserlerdeki izdüşümü taranmış ve farklı ihtimallere haiz olanlar tahlil edilmek için seçilmiştir. Taraması yapılan zamirler için herhangi bir sınırlamaya gidilmemiş mütekellim, muhatap ve gaib zamirlerden bariz veya müstetir olmasına bakılmadan konuya örnek oluşturabilecek olanlar çalışmaya dahil edilmiştir. Tarama Şâmile programı üzerinden yapılmıştır.

Araştırmada elde edilen örneklerin tahlilinde nitel verilerin analizinde kullanılan içerik analizi kullanılmıştır. Örnekleri açıklayan kavram ve ilişkilere değinilmiş ve araştırmanın hipotezini oluşturan zamirin mercii olgusu ve sebep olduğu ihtilaflar arasındaki ilişki gösterilmiştir.

1.5. Önceki Çalışmalar

Zamirin merciiyle ilgili yapılmış daha önceki çalışmalara bakıldığında Arapça literatürdeki en geniş çalışmanın Muhammed Hasaneyn Sabre'ye ait *Merciu'd-Damîr fi'l-Kur'ân-ı Kerîm* adlı eser olduğunu görüyoruz. Sabre bu eserinde Kur'ân'daki zamirlerin neredeyse hepsinin merciine yer vermiştir. Ancak bu eser sadece gaib zamirinin merciine odaklanmıştır. Çalışmamız kapsamını gaib zamiriyle sınırlamamakta ve mercii ihtimallerinin sebep olduğu anlam farklılıklarına odaklanmaktadır. Bu yönüyle zikredilen çalışmadan farklılık gösterir.

Arapça litetürdeki bir diğer eser Abdullah Râcihî'ye ait *Avdu'-Damîr ve Eseruhu fî Tevcîhi'l-Mâ'nâ fi'l-Kur'ân-ı Kerîm* adlı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmanın da nahiv alimleri tarafından belirlenen mercinin mütekaddim veya müteahhir isme dönmesi gibi kurallar çerçevesinde başlıklara ayrılıp işlendiği ve temel hedefinin bu

kuralların Kur'ân-ı Kerîm'den ayetler ile gösterilmesi olduğu görülmektedir. Çalışmamız uygulama alanı olarak itikadi reddiye eserlerini seçmekle ve mezheplerin mercii tercihindeki tutumlarını göstermek hedefiyle bu çalışmadan ayrılmaktadır.

Bir diğer yüksek lisans tezi Zekiyye Binti Fazi bin Mebrûk el-Lihyânî'ye ait *Ahvâlu'd-Damîr Mea Müfessirih* adlı tezdir. Bu çalışma da zamir ile mercii arasında var olduğu savunulan mutabakat kuralına ve Kur'ân-ı Kerîm'de bu kuralın yansımalarına dayanmakta ve bu özelliğiyle çalışmamızdan ayrılmaktadır.

Muhammed Refik Ahmed Şâhid'e ait doktora tezi *İhtilâfu Avdetü'd-Demâir ve Eseruhu alâ Tebâyûni Tefâsîri'l-Âyâti'l-Kerîmeti* adlı çalışma ise ihtilaf kavramını temele almakta ve müfessirlerin ayetlerdeki zamirlerin merciindeki ihtilaflarına odaklanmaktadır. Çalışmamız reddiye eserlerini temele almak ve mezhep mensuplarının tercihlerinin arkasındaki dil ile ilgili olmayan sebepleri gösterme hedefiyle bu çalımadan ayrılmaktadır.

Türkçe literatürde konuyla ilgili ulaşabildiğimiz en kapsamlı eser İsmail Aydın'a ait *Kur'ân'ın Müphemleri Olarak Zamirler* adlı eserdir. Kur'ân'da zamirden daha fazla yer alan filolojik bir unsurun olduğunu söylemek neredeyse imkansızdır[14] diyen Aydın bu olgunun tefsire yansımalarıyla ilgilenmektedir. Eserde zamirin merciinin itikadi ve fıkhi yorumlara etkisi başlığı altında bir kaç örnekle mercinin etkisi anlatılmıştır. Çalışmamız eserin bu kısmıyla benzerlik göstermekle birlikte kapsamı ve örneklerinin fazlalığıyla ayrılmakta ve bu konuyu çalışmanın temeli olarak görmesiyle zikredilen eserden ayrılmaktadır.

Fatih Tiyek'e ait *Zamirlerin Mercii İle İlgili İhtilafların Tefsire Etkisi* ile Mehmet Faruk Araz'a ait *Yorum Farklılığına Etkisi Bakımından Kur'ânda'ki Zamirlerin Merciileri - Bakara Suresi Örneklemesi* adlı yüksek lisans tezleri merciinin tefsirdeki etkilerine odaklanmıştır. Salih Türkmenoğlu'na ait *Kur'ân-ı Kerîm'de Muttarid Olmayan Zamir Merciileri* adlı yüksek lisans tezi ise mutabakat kuralı dışında kalan

[14] Aydın, **Kur'ân'ın Müphemleri Olarak Zamirler**, s. 13.

zamir merciilerini temele almaktadır. Çalışmamız itikadi reddiye eerlerini temele almakla zikredilen bu tezlerden farklılık göstermektedir.

Makale formatında ise Muhammet Çelik'in *Yusuf Suresi 50-51. Ayetlerindeki Zamirlerin Aidiyeti Meselesi*, Mehmet Hatiboğlu'nun Tâhâ Hüseyin'den tercüme ettiği Kur'ân-ı Kerîm'de *Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılması*, Selahattin Çelik'in *Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Merciileriyle İlgili Önemli Kurallar* gibi makaleler bulunmaktadır. Zikredilen tüm bu eserler kuramsal çerçeve bakımından tezimin konusuyla benzerlik gösterse de çalışmamız zamirin reddiye geleneğinde hangi ihtilaflarda delil olarak kullanıldığı ve ne tür ihtimaller içerdiği ayrıntısıyla diğerlerinden ayrılmaktadır.

2. İTİKAD REDDİYELER VE DİL İLE İLİŞKİSİ

2.1. İtikadi Reddiyeler

İbn Fâris (ö.h.370) رد kökünün temel anlamı için "bir şeyin geri çevrilmesi" manasını vermiştir. Kelimenin mazi kullanımı için رَدَدْتُ , mudâri kullanımı için أَرُدّه denilir. Fiilin masdarı رَدٌّ çoğulu ise ردود kelimesidir. Mürted kendisini küfre geri döndürdüğü için böyle adlandırılmıştır.[15] Bunun dışında kök anlamı olarak على harfi ceriyle birlikte bir şeyi kabul etmeyip hatalı olduğunu söylemek gibi anlamlar zikredilmiştir.[16] İbn Manzûr (ö.h.711) kabul etmemek anlamına uygun olarak Hz.Âişe'den " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رَدٌّ" (Kim bizim yolumuz dışında bir amel işlerse o kabul edilmez) rivayetini aktarmakta ve رَد ifadesinin مردود yani kabul edilmez anlamında olduğunu söylemektedir. Rivayetin devamında " Bir şey sünnete aykırı olduğu zaman o şeye أَمْرٌ رَدٌّ denilir" açıklamasını eklemektedir.[17]

Reddiye terim olarak bir inanç veya düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adı olarak kullanılır.[18] Kökün sözlük anlamı ile kelimenin terim anlamı arasındaki ilişki Hz.Âişe'den rivayet edilen ve sünnete uygun olmadığı için kabul edilmeyen şeylerin مَرْدُودٌ/رَدٌّ olarak adlandırılmasında açıkça görülmektedir. Zira reddiyeler müellifin kendi mezhebine uygun görmediği için kabul etmediği düşünceleri eleştirmek amacıyla yazdığı eserlerdir.

Red kökünün Kur'an'da ve hadislerdeki anlamlarının hepsi menfi olmayıp "bir soruyu cevaplandırmak, selâmı alıp karşılığını vermek" gibi bir muhtevası da

---

[15] Ahmed bin Fâris bin Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî, **Mu'cemu Mekâyîsi'-Luga**, (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Fikr, y.y., 1979, 2/386. Ayrıca bkz: Muhammed bin Mükerrem bin Alî Ebû'l-Fadl Cemâlü'd-Dîn İbn Manzûr el-Ensârî er-Rûfiî el-İfrîkî, **Lisânu'l-Arab**, Dâru Sâdır, Beyrut h.1414, 3/172.

[16] Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed bin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsi'l-Muhît**, Müesseseti'r-Risâleti li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzîi, y.y., 2005, s. 282; Muhammed bin Muhammed bin Abdi'-Rezzâk el-Hüseynî Ebû'l-Fayz ez-Zebîdî, **Tâcu'l-Arûs**, Dârü'l-Hidâye, y.y., 8/89. Ayrıca modern sözlüklerde bkz: Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Ömer, **Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra**, Âlemü'l-Kütüb, y,y, 2008, 2/878; Mecmâu'l-Lugati'l-Arabiyyeti bi'l-Kâhire, **el-Mu'cemu'l-Vasît**, Dârü'd-Da've, y.y., 1/338.

[17] İbn Manzûr, **a.g.e.**, 3/173.

[18] Mustafa Sinanoğlu, "*Reddiye*", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Cilt: XXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 516.

vardır.[19] Kur'ân'da istisnaları bulunsa da genellikle رَدّ إلى pozitif geri döndürmek ve رَدّ على ise yermek ve ayıplamak maksadıyla geri çevirmek şeklinde negatif anlamda kullanılmıştır. Kuran'ın kullanımını esas alarak ulema, muhalif fikirleri yererek çürütmek maksadıyla kaleme aldığı reddiyelere *"redd 'ala'* tertibini terrninoloji yapmıştır.[20]

İslâm tarihinde reddiye yazma geleneği, Hz. Peygamber'in vefatından sonra müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıyla başlamış, bu ihtilâflara dayalı mezhep ve fırkaların oluşumuyla yaygınlık kazanmıştır. Hulefâ-yi Râşidîn döneminden itibaren hızla genişleyen fetihler neticesinde çeşitli inanç ve felsefelere bağlı toplumlar İslâm dünyası içinde yer alınca her iki tarafın âlimleri birbirlerinin inançlarını eleştirmiş ve reddiyeler telif etmiştir. İslâm toplumunda ilimlerin tedvini ve gelişmesiyle ilmî konularda da çeşitli reddiyeler kaleme alınmıştır.[21]

Başlangıçta bir mezhebin vücut bulmasında öne çıkan bazı fikirlerin mezhebin gelişmesine paralel olarak âlimler tarafından işlenmesi, temel ilkelerinin belirlenmesi ve bu metodolojiye dayalı eserlerin kaleme alınması önemlidir. Bu sebeple sağlam bir metodoloji kuramayan mezhepler tarih sahnesinden çekilmiştir.[22]

Bilinmektedir ki mezhep adı verilen yapıların hem kendilerini var kılması hem de bu varlığın özgün ve müstakil bir biçimde sürmesi, diğer düşünce sistemlerinden ayrılarak yeni bağlamlarda özgün söylem çerçeveleri oluşturmalarına bağlıdır.[23]

İslam tarihinde ortaya çıkan mezhepler kendilerini ve düşüncelerini tanıtmak amacıyla yazdıkları ilk eserlere "makâlât" ismini vermişlerdir. [24] Bu eserlerden sonra çeşitli mezheplerin de ortaya çıkmış olması sonucu her mezhebin kendi görüşünü

---

[19] Sinanoğlu, "Reddiye", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Cilt: XXVIII, TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 516.
[20] Niyazi Kahveci, "*Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma*", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt: VIII, sayı 23, s -69-91. s. 4.
[21] Sinanoğlu, **a.g.e.,** s. 516. Bu konuyla le igili ayrıntılı bilgi için bkz: Ahmet Özer, *Ehl-i Hadisin Red Literatürü,* **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 5-30.
[22] İlyas Üzüm, "*Mezhep*", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi,** Cilt: XXIX, TDV Yayınları, İstanbu 2007, s. 526.
[23] İsmail Akkoyunlu, " *Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslup – Minhâcü's-Sünne Örneği* ", **Mezhep Araştırmaları Dergisi. Cilt: XII,** Sayı: 2, s. 441-471.
[24] Abdulkâhir bin Tâhir bin Muhammed el-Bağdâdî, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, (Çevr.: Ethem Ruhi Fığlalı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2007, 4.Baskı, s. 13-19.

diğerleriyle, özellikle de Ehli sünnet ile kıyaslayıp incelediği eserler olarak Firak / Fırkalar (فِرَقٌ) ve Milel ve Nihal (مِلَلٌ و نِحَلٌ) eserleri yazılmıştır. [25] İlerleyen dönemlerde önce taklit daha sonra ise daralma dönemine giren İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığı, bu süreçle bağlantılı olarak özgünlüğünü ve üretim kabiliyetini yitirmeye başlamıştır. Tam da bu süreçte mezheplerin kendi doktrinlerini temellendirmekten ziyade ötekini eleştirme, yok sayma ve tarihsel akışın dışına itme gibi saiklerle oluşturduğu reddiye metinlerinin varlığını iyiden iyiye hissettirdiği görülür. [26]

Her ne kadar reddiye metinlerine mezheplerin teşekkül süreçleri olan ilk asırlarda rastlansa da reddiye söyleminin aslî rengini bulması sonraki dönemlere tesadüf etmektedir. Zira mezhepler, önce kendi doktrinlerini kurgulayarak düşünce sistemlerini sıkı bir biçimde dokumuş ardından diğerini ya da diğerlerini esaslı bir rakip ve gerçekçi bir öteki olarak görmeye başlamıştır. Bu noktadan itibaren reddiye metinleri, bu ve benzeri siyasî-sosyo-kültürel faktörlerin etkisiyle İslam Mezhepleri Tarihi literatüründeki yerini perçinleyerek mezhepler arasında seyreden ilişki biçimlerinin en önemli aktörlerinden biri haline gelmiştir.[27]

Reddiyeler İslam düşüncesinin tarihsel gelişim seyri açısından oldukça önemlidir. Çünkü reddiyelerin yazılma sebebi ve reddiyelerde işlenen konular hiç şüphesiz ki İslam düşüncesinin anlaşılmasına katkı sağlar. Reddiye türü eserler, İslam âlimlerinin bakış açısının öğrenilmesinin yanı sıra onların ortaya koyduğu eleştirilere delil teşkil eden hususların öğrenilmesi bağlamında önem arz etmektedir.[28] Reddiyelerin önemi, yöneticilerin, bir yere ordu sevk ederken, beraberinde muhaliflere karşı redd ilmini bilen âlimler göndermesinde görülür.[29]

---

[25] el-Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 13-19

[26] Akkoyunlu, " *Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslup – Minhâcü's-Sünne Örneği* ", **Mezhep Araştırmaları Dergisi. Cilt: XII,** Sayı: 2, s. 444.

[27] Akkoyunlu, a.g.m, s. 445.

[28] Hammet Arslan, "*14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Reddiye Geleneği*", **Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu**, (13-17 Temmuz 2020/Ankara), Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, 2020, s. 302.

[29] Kahveci, "*Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma*", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt VIII, sayı 23, s. 70.

Reddiye literatürüne hemen hemen bütün İslamî ilimlerde rastlamak mümkündür.[30] Daha çok İslam Mezhepleri Tarihi ya da Kelâm gibi disiplinlerle ilintili olarak ele alınan bu literatür, aslında belirli bir ilim dalının etkinlik alanının içerisine hapsedilemeyecek düzeyde geniş bir rol, hacim, etki ve tarihsel gerçekliğe sahiptir.

2.1.1. Reddiyelerin Formu

Bütün reddiyelerin ortak stili olarak iki ana modelden söz edilebilir. Birinci form muhatabı belli olan iki kişili konuşma formudur. Mıüellif muhalifinin iddialarını "قال" ifadesiyle sırayla ortaya koyar ve "يقال له" ile başlayarak ona cevap verir. Örneğin Câhiz (ö.255/869) Şîa'nın Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğu ve imâmet konusundaki görüşlerinin eleştirisine dair yazdığı *el-Osmâniyye* adlı eserinde bu metodu kullanmıştır.[31]

Diğer modelde, senaryo şeklinde kurgulanan meseleler ve cevapları münazara formundadır. Âlimler peş peşe sorular sorar ve cevaplarını verir. Yanlış görüş bu sorularda doğru fikir ise verilen bu cevaplarda ortaya konur.[32]

Reddiyelerin isimlendirilmesinde tek bir formdan bahsetmek mümkün değildir. Reddiyeler, özellikle II-IV. (VIII-X.) yüzyıllarda *"Kitâbu'r-Redd alâ'..."* şeklinde adlandırılmış olmakla birlikte bir inanç ve düşünceye karşı cevap vermeyi kastederek *"Kıtâb alâ'..."* ibaresiyle başlayan isimlere de rastlanmaktadır. Bazı reddiyeler ise nakd (bozmak, çürütmek) kelimesiyle adlandırılmıştır. Reddiyelere, bir eser için yazılmışsa *"Nakdu Kitâbi İbni'r-Râvendî fî "*, bir şahsın görüşlerine karşı yazılmışsa *Kıtâbü'n-Nakd ale'r-Râzî fi'l-İlmi'l-İlâhî* vb. şekilde isim verilmiştir.[33] Örneğin İbn Nedîm mutezili alim İbnü'l-İhşîd'e *Kitâbü'n-Nakd alâ'l-Hâlidî fi'l-Ercâi* adında bir eser nisbet etmektedir.[34]

---

[30] Kahveci, **a.g.m**, s. 73.
[31] Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, **el-Osmâniyye**, (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Dâru'l-Cîl, Beyrut y.y., 1/107.
[32] Kahveci, "*Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma*", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt VIII, sayı 23, s. 76.
[33] Sinanoğlu, **a.g.e.,** s. 516.
[34] Ebû'l-Ferec Muhammed bin İshak bin Muhammed İbn Nedîm, **el-Fihrist**, (Tahk.: İbrâhîm Ramadân), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut Lübnan 1997, s. 210.

Öte yandan Hayyât'ın *Kitâbü'l-İntisâe ve'r-Red ʿalâ İbn Ravendi el-Mülḥid* ve Eş'arî'nin *Kitâbü'l-Lümaʿ fi'r-Red alâ ehli'z-Zeyğ ve'l-Bidaʿ* adlı eserlerinde görüldüğü gibi red kelimesi bir başka kelimeden sonra gelebilir. Hatta İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbü's-Sahîh li-men Beddele Dîne'l-Mesîh*, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Hidâyetü'l-Hayârâ fî Ecvibeti'l-Yehûd ve'n-Nasârâ* ve Rahmetullah el-Hindî'nin *İzhârü'l-Hak* adlı kitaplarında olduğu gibi eser isminde red kelimesi geçmeyebilir.[35]

2.2. İtikadi Reddiyelerin Dil İle İlişkisi

İslam inanç esaslarını savunma ve delillendirme görevini üstlenmiş olan Kelam ilminde mezheplerin görüşlerini delillendirirken kullandıkları temel kaynak her zaman Kur'ân-ı Kerîm olmuştur. Görüş sahipleri ayetleri incelemiş ve kendi düşüncelerine uygun olanları görüşlerine geçerlilik kazandırmak adına delil olarak kullanmışlardır. Fikirlerin ispatında ayetlerden istifade eden mezheplerin tutumu hakkında İbn Kayyim (ö.751/1350) "Her grup Allah'ın Kitâb'ından herhangi bir ayete dayanıp onu kendi mezhebinin görüşüne doğru çeker. Ayetin kendi görüşünü kanıtlayan özel bir anlamı olduğunu iddia eder. Aynı şekilde haberlerin (hadislerin) çoğunu da kendi itikadına çeker."[36] demektedir.

Yine İbn Kayyim (ö.751/1350) kaza, kader, hikmet gibi konularda yazdığı başka bir eserinde " Bu grupların hepsinin Kur'ân'ı kendi mezheplerine, bidatlerine ve görüşlerine göre yorumladığını görürsün. Kur'ân Cehmiyye'nin nazarında Cehmî, Mu'tezile'ye göre Mu'tezilî, Kaderiye'ye göre Kaderî, Râfizîlere göre ise Râfizî'dir. Diğer tüm batıl gruplarda da durum böyledir" ifadeleriyle mezheplerin ayetlere yaklaşımını ve tarafgir tutumlarını ifade etmektedir.[37]

Anlaşılmaya ve delil olarak kullanılmaya çalışılan ayetlerin dilinin Arapça olması, Kur'ân-ı Kerîm'de müteşâbih, müphem, garip gibi unsurların bulunması öncelikle dilin yani Arapça'nın doğru bilgisinin önemini ortaya koymuştur. Bu durum gerek

---

[35] Sinanoğlu, **a.g.e.**, s. 517.

[36] Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, **es-Savâiku'l-Mürsele fi'r-Raddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla**, (Tahk.: Alî bin Muhammed ed-Dahîlullah), Dârü'l-Âsıme, Riyad Suudi Arabistan Hicri 1408, 2/682.

[37] Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, **Şifâü'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl**, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut Lübnan 1978, 1/83.

müfessirleri gerek kelam âlimlerini te'vile sevketmiştir. Ancak bu te'vîl dil kurallarına tabi olmak durumundadır. El-Ezherî (ö.370/980) sözlüğünün mukaddimesinde " Kur'ân'ın hitabının ve onun cümlelerini açıklayıp tevili izah eden Sünnet'in üslubunun çeşitlerini bilmeye götüren her şeyi öğrenmeye çalışmalıyız. Böylece sapkın ve mülhidlerin, kendi görüşleriyle tevil yapan, hataya düşen, kesin bilgileri olmadan ve kusurlu dilleriyle Allah'ın Kitab'ı hakkında konuşan, delalete düşen ve delalete düşüren heva ve bidat ehlinin çoğunun aklına giren şüphelerden kurtulmuş oluruz."[38] demektedir.

Dil kurallarına sadık kalmamak metnin yanlış anlaşılmasının sebeplerindendir. Bu durumda kullanılan delil temellendirilmemiş ve şâhit yerinde kullanılmamış olur. Sahibini, dil kurallarına ve dairesine uymamasından kaynaklanan yanlış anlamayla itikadi konularda sapmaya ve yanlışa götürür.[39] Örneğin selef akaidine dair yazdığı *Savâiku'l-Mürsele* adlı eserinde İbn Kayyim (ö.751/1350) tevilde bulunan kişinin yaptığı tevilin kabul olması için gözetmesi gerekenleri zikrettiği bağlamda "Eğer onların tevillerini iyice düşünürsen hitabın vaki olduğu dilde lafzın bu tevillerden çoğuna hamledilemeyeceğini, lafız muhtemel olsa bile onun tevil ettiği terkipte muhtemel olmadığını görürsün."[40] demekte ve mezheplerin dil kurallarını ve dilin mantığını nasıl çiğnediklerini ortaya koymaktadır.

İtikadi eserlerde dilin oynadığı rol çok sayıda müellifin dikkatini çekmiş ve eserlerinde bu konuya vurguda bulunmuştur. İbn Teymiyye (ö.728/1328) metinleri tahrif etmeye çalışanlar hakkında "Sonra bu görüşleri tevil ederken kendi görüşlerine uygun olması için çaba sarf ediyorlar. Bunu yaparken de dili bilinen usulünden çıkarıp Garîbu'l-Kur'ân, mecaz ve istiareden yardım almaya ihtiyaç duyan türlü tevillere sığınıyorlar."[41] demektedir.

---

[38] Muhammed bin Ahmed bin el-Ezherî el-Heravî, **Tehzîbu'l-Luga**, (Tahk.: Muhammed Avd Müraab), Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut 2001, 1/6

[39] İhâb el-Necmî, **el-Luga ve'l-Mezhebiyye Dirâsetün fî Rudûd İbn Teymiyye al-Akadiyye**, Mısr el-Arabiyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî', y.y., 2015, s. 13.

[40] İbn Kayyim el-Cevziyye, **Savâiku'l-Mürsele**, 1/289.

[41] Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Abdi'lhalîm bin Abdisselâm bin Abdillah bin Ebî'l-Kâsım bin Muhammed İbn Teymiyye, **Düru Teârudi'l-Aklı ve'n-Nakl,** (Tahk.: Muhammed Reşâd Sâlim), Câmiatü'l-İmâm Muhammed bim Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan 1991, 1/12.

Mezheplerin görüşlerini ispat etmek için takındıkları bu tutum reddiye literatürüne zenginlik getirmiştir. Çünkü destek almak için istifade edilen metinler tüm Müslümanlar nazarında kutsal kabul edilen metinlerdir. Hz.Peygamber'in kendisinden hadis rivayetiyle ilgili kısıtlamalarını bilen ve Kur'ân'ın kişilerin görüşlerine göre tevil edilmesi konusunda temkinli davranılması öğütlerini duyan selef alimlerinden sonra Allah'ın kelamı ile Rasül'ünün sözü hakkında bu kadar cesaretle konuşulduğunu gören Ehli sünnetalimleri bu hususstaki müdafaayı en faziletli, Allah'ın en sevdiği ve kula en yararlı işlerdendir saymışlardır.[42] Aynı şekilde nasların anlamlarını tevil ve tahrifle zarar verme girişimlerini ortaya çıkarma Allah yolundaki en faziletli çabalardan biri olarak görülmüştür.[43]

Tüm bu aktarılanlardan sonra dilin Müslümanların akidevi geleneğinde oldukça önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. Dilin bu gelenekteki etkisi en açık bir şekilde itikadi meselelerin karşılıklı tartışıldığı ve üzerine bir inanç sisteminin inşa edildiği reddiye eserlerinde görülür. Zira reddiyeler inanç esaslarını tahriften koruyan ve Sünnet ehlinin hatalı gördüğü itikadi görüşleri çürüttüğü eserlerdir.

[42] İbn Kayyim el-Cevziyye, **a.g.e.**, 1/302.
[43] el-Cevziyye, **a.g.e.**, 1/301.

3. ARAP DİLİNDE ZAMİRLER

3.1. Zamirin Tanımı

Zamir ض - م - ر kökünden elde edilmiş فعيل kalıbında ism'i mefûl anlamında bir kelimedir.[44] قتيل kelimesinin مقتول ve حكيم kelimesinin محكم anlamında olması gibi ضمير kelimesi de ismi meful manasında مضمر (gizlenen şey) anlamındadır.[45] Türetildiği kökün anlamı sözlüklerde üç mana çerçevesinde şekillenmektedir. Birincisi الدقة ve الهزل yani incelik ve zayıflık anlamıdır.[46] Bu anlamda ضَمَرَ الفرسُ ضُمورا (At çok zayıfladı) ifadesi kullanılır[47]. İkincisi ifâl vezninde أضمر kalıbıyla elde edilen gizleme (إخفاء) ve örtme (استتر) anlamıdır.[48] Bu anlamda ise ya yolculuk ya da ölüm kastedilerek أضمرت الأرضُ الرجل denmekte ve gizlemek kastedilmektedir.[49] Üçüncüsü ise aynı kökten elde edilmiş ضمير kelimesi yani kuru üzüm anlamına gelen العنب الذابل anlamıdır.[50] Bu anlamın kullanımına örnek olarak ise أطعمونا من ضميركم ifadesi verilebilir.[51]

Mekâyîsu'l-Luga'da İbn Fâris (ö.395/1004) kökün temel anlamının iki temel çerçevede oluştuğunu söyler. Bu iki temel anlam bir şeyin inceliği diğeri ise gizlenmedir. İbn Fâris Arapların bu anlamlardan hareketle أضمرت في ضميري شيئا (Nefsimde/kalbimde bir şey izmar ettim/gizledim) ifadesini kullanıldığını aktarır.[52] İbn Manzûr da Lisânu'l-Arab'da " الضمير sır ve kalpte gizli olan şeydir. Çoğulu الضمائر dir. O kalbinde gizlediğin şeydir."[53] demektedir.

---

[44] Fâdıl Sâlih es-Semerrâî, **Meâni en-Nahv**, Dârü'l-Fikri li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, Amman Ürdün 2000, 1/42.
[45] Mecdü'd-Dîn Ebû Tâhir bin Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsi'l-Muhît**, (Tahk.: Muhammed Nuaym el-Arksûsî), Müessesetü'r-Risâle li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut Lübnan 2005, s. 429.
[46] İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, 4/491.
[47] İbn Manzûr, **a.g.e.**, 4/491.
[48] Muhammed bin Muhammed Abdürrezzak el-Hüseynî Ebu'l-Feyd Mürtedâ ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs**, Dârü'l-Hidâye, y.y., 12/402
[49] el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsi'l-Muhît,** s. 429.
[50] İbn Manzûr, **a.g.e.**, 4/491-492.
[51] ez-Zebîdî, **Tâcü'l-Arûs**, 12/401.
[52] Ahmed bin Fâris bin Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî, Ebû'l-Hüseyin, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**, (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Dârü Fikrin, y.y., 1979, 3/371.
[53] İbn Manzûr, **a.g.e.**, 4/492

Kelimenin eksilme ile ilgili türevlerinden biri olan الضُمْر bedenen zayıflama anlamına gelmektedir. Bundan hareketle bedenen zayıf olan varlıklar için ضَامِر kelimesi kullanılmıştır.ضَامِر kelimesi Kur'ân'da bu kökten gelerek kullanılan tek türevdir.[54] (وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالاً وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ)[55] ayetinde yer alan bu sözcük çalışmaktan ötürü eti dolgun olmayan at veya deve anlamında kullanılmıştır.[56]

Zamirin terim anlamı ile هو - أنت - أنا gibi mütekellim, muhatap ve gaibe delalet eden isim kastedilir.[57] Sibeveyh (ö.180/796) zamiri الإضمار المضمر الضمير الأسم المبهم gibi terimlerle ifade eder.[58] "Bir ismi kimden bahsedildiği belli olduktan sonra idmar edersin ve kimi veya neyi kastettiğin anlaşılır. Zira karşındakinin zaten bildiği şeyi anlatmak istersin."[59] ifadeleriyle de zamirin kullanımına dikkat çeker. Ferrâ ise zamir için (ö.207/822) meknî ve kinâye kelimelerini kullanır.[60] Müberred (ö.286/900) " Muzmer isimler ancak daha önce zikredilenden sonra gelir."[61] demekte ve zamire karşılık tek bir terim olarak مضمر lafzını kullanmaktadır.

İbn Hâcib (ö.646/1249) zamir olgusunu مضمر kelimesini kullanarak "Mütekellim, muhatap ve gaib için daha önce lafzen, manen veya hükmen zikri geçen isim için vaz edilen kelime"[62] olarak tanımlar.

İbn Mâlik (ö.672/1274)" Müsemmasını belirlemek için mütekellim, muhatap veya gaipliğine işaret edilerek vaz edilen kelimedir."[63] demiştir.

---

[54] Aydın, **a.g.e.**, s. 27.
[55] Hac Suresi 22/27.
[56] er-Râğib el-İsfehânî, **Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân**, (Tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem, Dördüncü Basım, y.y., 2009, s. 512.
[57] Muhammed İbrâhîm Ubâde, **Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Urûd ve'l-Kâfiye**, Meketebetü'l-Âdâb, Kahire2011, s. 188.
[58] Amr bin Osmân bin Kanber el-Hârisî Ebû Beşer Sibeveyh, **el-Kitâb**, (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, Üçüncü Baskı, y.y., 1988, 1/76-79, 2/6.
[59] Sibeveyh, **a.g.e.**, 2/6.
[60] Ebû Zekeriyya Yahyâ bin Ziyâd bin Abdillah bin Manzûr ed-Deylemî el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, (Tahk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Alî Neccâr, Abdulfettâh İsmâÎl eş-Şelbî), Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Mısır t.y., 1/5, 19, 50.
[61] Ebû'l-Abbâs Muhammed bin Yezîd bin Abdi'l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî el-Müberred, **el-Müktedab**, (Tahk.: Muhammed Abdu'l-Hâlık Azîme), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, y.y., 3/186.
[62] Cemâlu'd-Dîn bin Osmân bin Amr bin Ebî Bekr İbn Hâcib el-Mısrî el-İsnevî el-Mâlikî, **el-Kâfiye fî İlmi'n-Nahv**, (Tahk.: Sâlih Abdü'l-Azîm eş-Şâir), Mektebetü'l-Âdâb, Kâhire 2010, s. 32.
[63] Ebû Abdullah Cemâlü'd-Dîn Muhammed bin Abdillah İbn Mâlik et-Tâî el-Ciyânî, **Şerhu't-Teshîli'l-Fevâid,** (Tahk.: Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Hicr li'-Tıbâa ve'n-Neşr ve't-Tevzî' ve'l-İlân, y.y., 1990, 1/120.

İbn Hişâm en-Nahvî (ö.761/1360) " Zamir Arapların bir şeyi örtüp sakladıklarında kullandığı أضمرت الشيء ifadesi sebebiyle مضمر olarak adlandırılmıştır. أضمرت الشيء في نفسي sözü buna örnektir. Ya da zayıflama anlamına gelen ضُمُور dan türetilmiştir. Zira zamirin harflerinin sayısı genellikle azdır. Bu harfler mehmus harflerden oluşur ki onların da sesi hafiftir."[64] demektedir.

Muhdes âlimlerden sayabileceğimiz Abbâs Hasan zamiri "Mütekellime, muhataba veya gaibe delalet eden camid isimdir." şeklinde tanımlamıştır.[65] Fâdıl es-Semerrâî ise *Meâni'n-Nahv* adlı eserinde "Nahiv alimlerinin çoğu bu olgunun fazla örtük/gizli olması sebebiyle zamir olarak adlandırıldığını söylemiştir. Onun bariz zamir için de kullanılması ise anlam genişlemesi veya zahir isimler gibi sarih/açık olmaması sebebiyledir."[66] demektedir.

Zamirin sözlük anlamı ile terim anlamı arasındaki ilişki İbn Hişâm'ın sözlerinden açıkça anlaşılmaktadır. Zira "zamirin harflerinin sayısı genellikle azdır. Bu harfler mehmus harflerden oluşur ki onların da sesi hafiftir"[67] ifadeleriyle ض - م ر kökü için zikredilen zayıflama, eksilme temel anlamlarına işarette bulunmaktadır.

Olgunun zamir ضمير olarak adlandırılması Basra nahiv ekolünün tercihidir. Kufeliler ise zamir olgusunu aynı anlamda kinaye (الكناية) ve meknî (مكني) olarak adlandırmıştır.[68] Kinâye açık ifadenin (tasrîh) mukabilidir. Buradan yola çıkarak Araplar istiareyi, müşebbeh bih'in açıkça zikredildiği istiâre tasrîhiyye ve müşebbeh bih'in gizlendiği istiâre mekniyye olarak adlandırmıştır.[69]

Modern Arap dilbilimcileri arasında zamir olgusunun alanını genişleten ve ismi işaret ve ismi mevsul gibi olguları da zamirler arasına dâhil edenler vardır. Örneğin Mehdî Mahzûmî bu üç olguyu Esmâü'l-Kinâyât/Kinaye İsimleri başlığı altında

---

[64] Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah bin Yusuf İbn Hişâm en-Nahvî, **Şerhu Şüzûrü'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab**, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, Lübnan 2001, s. 75.
[65] Hasan, **a.g.e.**, 1/217.
[66] es-Semerrâî, **Meâni'n-Nahv**, 1/42.
[67] İbn Hişâm en-Nahvî, **Şerhu Şüzûrü'z-Zeheb**, s. 75.
[68] İbn Hişâm en-Nahvî, **a.g.e.**, s. 74; el-Ferrâ, **a.g.e.**, 1/5,19,50 ; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Alî b. Yusûf b. Hayyân el-Endelûsî, **et-Tezyîl ve't-Tekmîl fî Şerhi Kitâbi't-Teshîl**, Dârü'l-Kalem, Dımeşk 1998, 2/128; es-Semerrâî, **Meâni'n-Nahv**, 1/42. ; Abdurrahman bin Ebî Bekr Celâlüddîn es-Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmî fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmî**, (Tahk.: Abdu'l-Hamîd Hindâvî), Mektebetü't-Tevfîkiyye, Mısır, y.y, 1/223.
[69] es-Samerrâî, **a.g.e.**, 1/42.

toplamaktadır. el-Fâsî el-Fihrî ise bu olguları el-Mudammerât (idmar edilenler) başlığı altında toplamaktadır.[70] Bu âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı ism-i işaretlerin zamir anlamında kullanıldığı görüşünü ortaya atan Tahâ Hüseyin'in izini takip ettikleri söylenebilir.

3.2. Zamir Çeşitleri

Nahiv âlimleri zamirleri farklı açılardan sınıflandırmıştır.

3.2.1. Anlamlarına Göre Zamirler

Zamir anlamlarına göre sınıflandırıldığında mütekellim, muhatap ve gaib zamirler olmak üzere üç gruba ayrılır. Bu zamirler Türkçe'deki şahıs zamirlerinin karşılığı olarak düşünülebilir. Ancak Arap Dili'ndeki şahıs zamirleri Türk Dili'ndeki şahıs zamirlerinden daha zengindir.[71] Bununla birlikte Türk Dili'nde zamirlerden sadece şahıs zamirleri Arapça'da karşılığını zamir olarak bulmaktadır.[72]

3.2.1.1. Mütekellim zamirler

Mütekellim zamirler konuşan kişi yerine kullanırlar. أنا ـ نحن ـ نا ـ التاء ـ الياء ـ إياي ـ إيانا olmak üzere yedi tanedir. Bu zamirlerin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanışlarına örnek olarak şu ayetler verilebilir.

أنا için (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اَبْصَرَ فَلِنَفْسِهٖۚ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَاۗ وَمَا اَنَاْ عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ) ayeti[73] örnek verilebilir. نحن için (صِبْغَةَ اللّٰهِۚ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللّٰهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهٗ عَابِدُونَ) [74] ayeti örnek verilebilir. نا zamiri için (اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَۙ) [75] ayeti örnek olarak verilebilir. التاء zamiri için (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[76] ayeti örnek verilebilir.

---

[70] Muhammed el-Garîsî, **el-Lisâniyyâtü'l-Arabiyyetü ve'l-İdmâr - Dirâsetün Terkîbiyyetün Dilâliyyetün**, Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, İrbid Ürdün 2014, s. 14.
[71] Esra Tuncer, *Arap Dili ve Edebiyatında Zamirler*, **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 125.
[72] Tuncer**, a.g.e.**, s. 132.
[73] En'âm Suresi, 6/105.
[74] Bakara Suresi, 2/138.
[75] Fatiha Suresi, 1/6.
[76] Zâriyât Suresi, 51/56.

3.2.1.2. Muhatap zamirler

Muhatap zamirler konuşmada taraf olan ve hitap edilen kişiler için kullanılan zamirlerdir. أنتَ ـ أنتِ ـ إنتما ـ أنتم ـ أنتن ـ إياكَ ـ إياكِ ـ إياكما ـ إياكم ـ إياكن ـ الكاف ـ التاء ـ الألف ـ الواو ـ النون ـ الياء olmak üzere on altı tane muhatap zamiri vardır.

أنت zamirinin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışına örnek olarak (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا اِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا اِنَّكَ اَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ)[77] ayeti verilebilir. أنتما zamiri için (قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِاَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَاناً فَلَا يَصِلُونَ اِلَيْكُمَا بِاٰيَاتِنَا اَنْتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ)[78] ayeti, أنتم zamiri için (وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [79] ayeti verilebilir.

3.2.1.3. Gaib zamirler

Gaib zamirler konuşma esnasında hazır bulunmayan kişiler için veya nesneler için kullanılan zamirdir. هو ـ هي ـ هما ـ هم ـ هن ـ إياه ـ إياها ـ إياهما ـ إياهم ـ إياهن ـ هاء الغائب ـ ألف الاثنين ـ واو الجماعة ـ نون النسوة olmak üzere on dört tanedir.

هو zamirinin Kur'ân-ı Kerîm'deki kullanımına örnek olarak (قُلْ هُوَ اللهُ اَحَدٌ)[80] ayeti, هي zamirin için (فَاَلْقٰيهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى)[81] ayeti, هما zamiri için (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيراً)[82] ayeti , هم zamiri için (أُوْلَٰئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُوْلَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)[83] ayeti, هن zamiri için (وَاٰتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً)[84] ayeti , إياه zamiri için (كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللهُ حَلَالاً طَيِّباً وَاشْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُونَ)[85] ayeti örnek verilebilir.

Zamirleri anlamlarına göre sınıflandırdığımızda yukarıda örneklerde de görüleceği üzere üç zamirin kimi zaman muhatap kimi zaman gaib zamire karşılık geldiğini gördük. Bunlar elif-i isneyn, vâvü'l-cemâa ve nunu nisvadır. [86]

---

[77] Bakara Suresi, 2/32.
[78] Kasas Suresi, 28/35.
[79] Bakara Sûresi, 2/42.
[80] İhlâs Suresi, 112/1.
[81] Taha Suresi, 20/20.
[82] İsrâ Suresi, 17/24.
[83] Bakara Suresi, 2/5.
[84] Nisâ Suresi, 4/4.
[85] Nahl Suresi 16/114.
[86] es-Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmî,** 1/223; Abbas Hasan, **en-Nahvu'l-Vâfî**, 1/219.

3.2.2. İfadede Açık veya Gizli Olmasına Göre Zamirler

Zamirler ifadede açık veya gizli olmalarına göre bâriz ve müstetir olmak üzere ikiye ayrılır.[87]

3.2.2.1. Bariz/açık zamir

Bariz (açık) zamir lafızda sözlü veya yazılı olarak açık bir şekli olan zamirdir. Örneğin أنا رَأَيْتُكَ في المكْتَبَةِ cümlesinde أنا , ت ve ك zamirlerinin hepsi birer bâriz/açık zamirdir.

Munfasıl zamir

Munfasıl zamir cümlenin başında gelebilen ve sözün kendisiyle başlayabildiği zamirdir. Kendisine etkide bulunan nahiv unsurundan (âmilinden) bağımsızdır. Bu sayede ayrıcı bir öge ile ayrılmış olarak bu unsurdan önce veya sonra gelebilir. أنا - نحن - إياك zamirleri gibi.[88] Munfasıl zamirler irabdaki konumlarına göre merfu munfasıl zamir ve mansub munfasıl zamir olmak üzere ikiye ayrılır.

Merfu munfasıl zamirler mütekellim, muhatap ve gaib olmalarına göre dağılmış on iki zamirden oluşur. Mütekellim için iki zamir vardır bunlar أنا ve نحن zamirleridir. Sadece merfu olarak kullanılırlar. أنا asıl نحن ise fer'dir. Muhatab için beş zamir vardır bunlar أنتن - أنتم - أنتما - أنتِ - أنتَ zamirleridir. أنتَ asıl diğerleri fer'dir. Gaib için ise beş zamir vardır bunlar هن - هم - هما - هي - هو zamirleridir. هو asıl diğerleri fer'dir.[89]

Mansub munfasıl zamirler de on iki zamirden oluşur. Bu zamirlerin hepsi إيا kalıbıyla başlar. Mütekellim için iki zamir vardır bunlar asıl إياي ve füru إيانا zamirleridir Muhatab için beş zamir vardır. Bunlar إياكن - إياكم - إياكما - إياكِ - إياكَ zamirleridir. Bu zamirlerden إياكَ asıl diğerleri furûdur. Gaib için de إياهن - إياهم - إياهما - إياها - إياه olmak

[87] Hasan**, a.g.e.,** 1/219.
[88] Galayânî, **Câmiü'd-Dürûsi'l-Arabiyyet**i, s. 120.
[89] Hasan, **a.g.e.**, 1/226.

üzere beş zamir vardır. Bu zamirlerden إياه zamiri asıl diğerleri fürudur.[90] Cer mahalli için munfasıl bâriz/açık zamir yoktur.[91]

Muttasıl zamir

Muttasıl zamir her zaman kelimenin sonunda olur. Kelimenin veya cümlenin başında gelmesi mümkün değildir. Çünkü munfasıl zamirin tek başına bir nutku yoktur. Âmilinden bağımsız olamaz ve olduğu irab üzere kalıp âmilinden daha önce gelemez. Aynı zamanda ikisinin arasına atıf harfi veya istisna edatı gibi herhangi bir ayırıcı unsurun girmesi de mümkün değildir.[92]

Munfasıl zamir irabdaki konumuna göre üçe ayrılır. Bu gruplar sadece merfu olan muttasıl zamirler, hem mansub hem mecrur olabilen muttasıl zamirler ve merfu, mansub ve mecrur olabilen muttasıl zamirler olarak sayılabilir.

Sadece merfu olan muttasıl zamirler mütekellim ve muhatap için harekeli ت , Elif-i isneyn, vâvu'l-cemâa, muhatap yâ'sı ve nunu nisva zamirlerinden oluşur. Mütekellim zamir için örneği (قَالَ رَبِّ اِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْساً فَاَخَافُ اَنْ يَقْتُلُونِ)[93] ayeti, muhatab için örneği (وَلَوْ اَنَّا اَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا اَرْسَلْتَ اِلَيْنَا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ اٰيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ اَنْ نَذِلَّ وَنَخْزٰى)[94] ayeti olabilir. Elif-i isneyn için (اِذْهَبَا اِلٰى فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغٰى)[95] ayeti, vâvu'l-cemâa için ise (وَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ)[96] ayeti, muhatap yâ'sı için (وَهُزِّي اِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِياًّ)[97] ve nunu nisva için (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ)[98] ayetleri örnek olarak verilebilir.

Mansub ve mecrur olmada ortak muttasıl zamirlere gelirsek mütekellim yâ'sı ve muhatap kefi bu zamirler arasındadır. Mütekellim yâ'sının örneği (قَالَ يَا قَوْمِ اَرَاَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَاٰتٰنِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ)[99] ayeti olabilir. Zira ربي ifadesindeki

---

[90] Hasan, **a.g.e.**, 1/227.
[91] Hasan, **a.g.e.,** 1/233.
[92] Hasan, **a.g.e.,** 1/220.
[93] Kasas Suresi, 28/33.
[94] Taha Suresi, 20/134.
[95] Taha Suresi, 20/43.
[96] Bakara Suresi, 2/43.
[97] Meryem Suresi, 19/25.
[98] Bakara Suresi 2/233.
[99] Hûd Suresi, 11/28.

ي zamiri isme birleştiği için mudâfun ileyh mahallinde yani mecrûrdur. آتاني ifadesindeki ي zamiri ise mefûl bihi mahallinde olduğu için mansûbtur.

Muhatap kefi'nin örneği (مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ)[100] ayetidir. Fiile muttasıl gelen ilk ك mefûl bihi mahallinde yani mansûptur. İsme muttasıl gelen ikinci ك ise mudâfun ileyh mahallinde yani mecrûrdur.

Gaib hâ'sının örneği (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُۥٓ) [101] ayetidir. Hem **له** hem de **صاحبه** ifadelerine muttasıl olan isim mecrûrdur. Zamirin ilkinde harfe muttasıl olması onu ism-i mecrûr mahalline getirmiş, ikincisinde ise isme birleşmesi onu mudâfun ileyh mahalline getirmiştir. Her iki durumun hükmü de cer olmasıdır.

Merfu, mansûb ve mecrûr olmada ortak muttasıl zamirler grubuna نا ve ي zamirleri girer. Cümlede kullanımlarına göre hem merfu hem mansub hem de mercrur olabilmektedirler.نا zamirine örnek (اَلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَآ اِنَّنَآ اٰمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِۚ)[102] ayeti verilebilir. Zira ربنا , لنا ve ذنوبنا ifadelerindeki zamirler mecrûrdur. إننا ve قنا ifadelerindeki zamirler de mansûbdur. آمنا ifadesindeki zamir ise fail olduğu için merfûdur. ي zamirine örnek olarak (فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْناًۖ)[103] , (وَاٰتِنِي مِنْهُ رَحْمَةً)[104] ve (اَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ) [105] ayetleri örnek verilebilir. Birinci ayette zamir fail olduğu için merfû, ikinci ayette mefûl bihi olduğu için mansûb ve üçüncü ayette ism-i mecrûr olduğu için mecrurdur.

Munfasıl ve muttasıl zamiri işlediğimiz bu bölümün sonunda kimi dilbilimcilerin muttasıl zamirin ve muzari harflerin munfasıl zamirlerden elde edildiğine dair görüşleri olduğunu aktarmakta fayda vardır. Örneğin Muhammed el-Ğarîsî " Muttasıl zamirler irtibatı sağlayan zamirlerdendir (bound pronominals) . Bu zamirler zimninde amilini fiil, isim, sıfat veya harf olarak barındıran kelimeden bir parçayı temsil eder. Bu zamirlerin çoğunun munfasıl zamirlerin bir parçası olmaları dikkati çekmektedir. Örneğin قمت ifadesindeki sadece merfu olarak irab edilen ت zamirini

---

[100] Duhâ Suresi, 93/3.
[101] Kehf Suresi, 18/37.
[102] Âli İmrân Suresi, 3/16.
[103] Meryem Suresi, 19/26.
[104] Hûd Suresi, 11/63.
[105] Lokman Suresi, 31/14.

ele alırsak bu zamirin munfasıl أنت zamirinin hemze ve nundan sıyrılmış hali olduğunu aynı şekilde قمنا ifadesindeki نا zamirinin de نحن zamirinin bir parçasını temsil ettiğini gözlemliyoruz ” ifadeleriyle muttasıl zamirlerin munfasıl zamirlerden elde edildiğini savunmaktadır.[106]

3.2.2.2. Müstetir/gizli zamir

Müstetir zamir sözde ve yazıda gizli olan zamirdir.[107] ساعدْ غيرك يساعدُك cümlesinde ساعدْ emir fiilindeki takdiri أنتَ olan zamiri ve يساعدُ fiilindeki takdiri هو zamiri gibi. Zira iki zamir de yazıda ve sözde (nutk) açıkça görülmemektedir. Zihinde takdir edilir.[108] Vücûben müstetir ve cevâzen müstetir olmak üzere ikiye ayrılır.[109]

Vücûben Müstetir Zamirler

Vücûben müstetir olan zamirler, yerine açık bir ismin veya munfsaıl zamirin gelemeyeceği zamirlerdir.[110] Örneğin أشرب القهوة كل يوم cümlesinde أشرب fiilinin faili vücûben müstetir olan أنا dir. Bu cümle yerine أشرب أنا القهوة كل يوم veya أشرب زيدٌ القهوة كل يوم demezsin. Birinci cümlende أنا fail değil müstetir zamirin tekidi olur. Vücûben müstetir zamirler on durumda görülür. Müfred müzekker emir fiilinde,[111] başında mütekellim hemzesi olan muzâri fiilde[112], başında ن olan muzari fiilde[113], başında müzekker müfred muhatabın ت si olan muzâri fiilde[114], emir fiilinin isminde[115], zamir muzâri ve emir fiillerinin ismine fail olduğunda[116], teaccüb bildiren fiilde[117], fiilin yerine geçen masdarın failinde[118] ve istisnâ bildiren خلا - عدا - خشا gibi fiillerden sonra zamir vücûben müstetir olur.

---

[106] el-Garîsî, **el-Lisâniyyâtü'l-Arabiyyetü ve'i-l-İdmâr**, s. 17-18.
[107] Hasan, **a.g.e.,** 1/219.
[108] Galayânî, **Câmiu'd-Durûsi'l-Arabiyyeti**, s. 122.
[109] Muhammed bin Abdullah, İbn Malik et-Tâî el-Ciyânî Ebu Abdullah Cemâlü'd-Dîn, **Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Makâsıd**, (Tahk.: Muhammed Kâmil Berakât), Dârü'l-Kütübi'l-Arabî li't-Tıbâati ve'n-Neşr, y.y., 1967, 1/21.
[110] Hasan, **a.g.e.**, 1/228.
[111] Hud Suresi, 11/112. "فاستقم كما أمرت" فاستقم fiili gibi
[112] Mümin Suresi, 40/44. "و أفوض أمري إلى الله" ayetindeki gibi
[113] İsra Suresi, 17/82 " و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنيين و لا يزيد الظالمين إلا خسارا" gibi
[114] Furkan Suresi, 44 "أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا" gibi
[115] Maide 5/105. و عليكم أنفسكم " ayeti gibi
[116] İsra Suresi, 17/23. "فلا تقل لهما أُفٍّ" ayeti gibi
[117] ما أحسن الصدق ifadesi gibi
[118] İsra Suresi, 17/23. " و بالوالدين إحسانا" ayeti gibi

Cevâzen Müstetir Zamirler

Müzekker veya müennes müfred gaibe ait olan zamirlerin müstetir olması caizdir. Örnek olarak “ سعيد مجتهد ” ve “ فاطمة تجتهد ” cümleleri verilebilir.

Zamirin cevâzen müstetir olması zamir yerine açık ismin getirilebilmesidir. Bu durumda fiil kimi zaman müstetir zamiri kimi zaman da açık ismi merfu yapar. Örneğin eğer “سعيد يجتهد” dersen zamir cevâzen müstetir ve takdiri هو olur. Ve سعيد ismine döner. Eğer “ يجتهد سعيد” dersen سعيد kelimesi fail olur. Ancak eğer “نجتهد” dersen zamir vücûben müstetir olan نحن olur ve onun yerine açık ismin gelmesi mümkün olmaz. Bu sebeple “نجتهد التلاميذ” demezsin. Eğer “نجتهد نحن” dersen نحن fail değildir. O sadece fail olan müstetir zamirin te’kididir.[119]

Müstetir zamirle ilgili bu bölümün sonunda Arap nahiv geleneğinde bu zamir türünün varlığını kabul etmeyenler olduğunu belirtmek gerekir. Bu zamirin cümlede görünür olmamasının açıklık ve açıklama üzerine kurulu dil mantığı ile çeliştiğini ve üslupta zayıflığa neden olduğunu düşünürler. Bunlar arasında Endülüslü dil âlimi İbn Madâ el-Kurtûbî zikredilebilir. Zira İbn Madâ cümlede müstetir zamirin takdir edilmesinin üslupta zayıflığa neden olduğunu ve delile dayanmayan zannî bir durum olduğunu düşünmektedir.[120]

3.2.3. Fasıl Zamiri

Mübteda ile haber arasına veya mübteda asıllı unsur ile haberi arasına Fasıl zamiri olarak adlandırılan bir zamir girebilir. Bu zamirin görevi kendisinden sonra gelenin sıfat değil haber olduğunu bildirmektir ve sözde bir tür tekit ifade eder.[121] Daha önce zikredilen zamirlerden olmasıyla birlikte kendine has hükümleri vardır.[122] Fasıl

---

[119] el-Galayânî, **Câmiu’d-Durûsi’l-Arabiyyeti**, s. 124,125.
[120] el-Ğarîsî, **a.g.e.**, s. 33.
[121] el-Galayânî, **a.g.e.**, s. 126.
[122] Hasan, **a.g.e.** , 1/242.

zamiri harftir ve nahiv âlimlerinin görüşlerinden en doğru olana göre irabda bir yeri yoktur. Görüntüsü/şekli munfasıl zamirler gibidir.[123]

Daha açık anlatmak ve sözdeki etkisini açıklamak için Abbâs Hasan'ın zikrettiği bir örneğe başvurabiliriz: " الشجاع الناطق بالحق يبغي رضا الله" cümlesiyle anlatmak istediğimiz asıl şey nedir? الشجاع يبغي رضا الله Cesaretli kişi Allah'ın rızasını kazanmak istiyor anlamı mıdır? Bu durumda يبغي رضا الله cümlede temel bir unsur olur zira haberdir. Gerçek anlam bu öge olmadan ve mübtedayla birleşmeden ortaya çıkmaz. الشجاع kelimesi dışında kalanlar temel unsur değil sadece temel anlama hizmet eden ve onu tamamlayan unsurlardır. الناطق kelimesi sıfat olarak irab edilir. Yoksa kastettiğimiz anlam الشجاع الناطق بالحق yani Cesaretli kişi hakkı söyleyen kişidir anlamı mıdır? Bu durumda sanki cesaretli kişi hakkında konuşuyor ve onu hakkı söyleyen biri olarak tanıtıyoruzdur. Öyleyse الناطق kelimesi istenen anlamın ona bağlı olduğu esas zorunlu unsur olur. Çünkü haberdir ve anlam onsuz doğru olmaz ve tamamlanmaz. Ondan sonra gelenler ise anlamın varlığını bağlamayan, göz ardı edilebilir tamamlayıcı unsurlar olup asli manaya hizmet eder. İki anlam arasındaki manevi ayırıcıya rağmen her iki durum da caizdir. Delilin olmaması sebebiyle birini diğerine tercih etmenin yolu yoktur. Ancak eğer الشجاع هو الناطق بالحق يبغي رضا الله dersek هو zamirinin varlığı sebebiyle durum değişir. Sadece ikinci anlam belirlenir. Birincisi imkânsız olur. Ve zamir gelmeden önce var olan ihtimal ortadan kalkar." [124]

Basralılar bu zamiri fasıl zamiri olarak adlandırırken Kufeliler nahiv kitaplarında değişiklik gösteren farklı isimlerle adlandırmıştır. Bazıları anlama ulaşmada ona itimat edildiği ve ikincinin tabi değil haber olduğunu ve başka bir tamamlayıcı unsur olmadığını beyan ettiği için İmâd olarak adlandırmıştır. Bazıları da birinciye yardım ettiği yani vurguladığı, güçlendirdiği ve onunla ne kastedildiğini açıkladığı, onu tahsis ettiği, haberini belirleyerek durumunu gerçekleştirdiği, sıfatı ve diğer tabileri uzaklaştırdığı için diâme olarak adlandırmıştır.[125]

---

[123] el-Galayânî, **a.g.e.**, s. 126.
[124] Hasan, **a.g.e.**, 1/242-243.
[125] Hasan, **a.g.e.**, 1/245 ; el-Galayânî, **a.g.e.,** s. 127.

Fasıl Zamirinin Şartları

Fasıl zamiri için ikisi doğrudan kendini, ikisi kendisinden sonraki ismi ve ikisi de kendisinden önceki ismi ilgilendiren altı şart vardır.

Fasıl zamirinin kendisini doğrudan ilgilendiren şartlar bu zamirin munfasıl merfu zamirlerden biri olması ve kendisinden önce zikredilen isme anlam, tekillik-çoğulluk ve cins (müzekker-müennes) bakımından uyumlu olmasıdır.[126]

Fasıl zamirinden önce gelen isimde aranan şartlar bu kelimenin marife olması ile mübteda veya mübteda asıllı olmasıdır. Mübteda asıllı olanlar kene ve kardeşleri, ismu inne ve kardeşleri, ظننت den elde edilenler ve kardeşleridir.

Kendisinden sonra gelen isimde aranan şartlar ise bu kelimenin mübteda veya mübteda asıllının haberi olması ile marife ya da marifeye benzer (harf-i tarif almamış ve muzaf olmayan من harfi ceriyle birlikte olan أفعل kalıbındaki tafdil bildiren isim) olmasıdır.[127]

3.2.4. Şe'n zamiri

Fasih Araplar kulakların ve nefislerin kendisine yönelmesine layık önemli bir anlam veya büyük bir amaç içeren bir cümle (fiil veya isim cümlesi) zikretmek istediklerinde onu bu öneme ve duruma işaret etmeden doğrudan söylemezlerdi. Bu cümlenin önüne bir zamir getirirlerdi.[128] Arapça'da bir fikir önce kapalı daha sonra açıkça söylenirse buna "izâh ba'de'l-ibham" denir. Bununla muhatabın dikkati daha fazla çekilmiş olur.[129] Basralılar cümlenin başına getirilen bu zamire müzekker olduğunda şe'n zamiri müennes olduğunda ise kıssa zamiri derler. Kufeliler ise mercii olmadığı için meçhul zamir demişlerdir.[130]

---

[126] Hasan, **a.g.e.**, 1/245
[127] Hasan, **a.g.e.**, 1/245-247.
[128] Hasan, **a.g.e.**, 1/250.
[129] Selahattin Yılmaz, "*Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar*", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: V sayı 1, s. 114.
[130] Hasan, **a.g.e.**, 1/ 252.

Şe'n zamiri, gaib müzekker veya müennes, munfasıl veya muttasıl olan ve herhangi belirli bir şahsa değil kendisinden sonra gelen ister isim ister fiil cümlesi olsun cümleye dönen zamirdir. Bu tüm diğer zamirlerin zıttına bir durumdur zira daha önce bahsedilen zamirler kendisinden önce zikredilen bir isme dönmektedir.[131]

Şe'n Zamirinin Şartları

Şe'n zamirini mutlaka mübteda veya mübteda asıllı olması ve siygasının müfred olması gerekir. Hiçbir zaman müsenna ya da cem' olarak gelemez. Çoğunlukla da müfred müzekker olarak gelir. Bunun dışında şe'n zamirinin kendisini açıklayan ve onun haberi olarak gelen bir cümlenin olması gerekir. Onu açıklamak için gelen bu cümlenin mutlaka şe'n zamirinden sonra gelmesi gerekir. Böylece zamirin mercii cümlenin anlamına döner. Şe'n zamirinin atıf, tekid, bedel gibi herhangi bir tâbîsi olamaz. Diğer zamirler gibi na't/sıfat da almaz. Aynı zamanda eğer Şe'n zamiri mansûb olarak gelmişse onun açıkça zikredilmesi ve âmiline ittisal etmesi gerekir.[132]

3.3. Zamirlerin Kullanım Sebepleri ve İşlevleri

Zerkeşî zamirin kullanılma sebeplerinden ilki olarak ihtisarı sayar. Allah Teâlâ'nın (أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وأجرا عظيما)[133] ayetindeki هم zamirin yirmi beş zahir ismin yerine gelerek zamirlerin asıl vasfı olan ihtisarı yani sözde kısaltmayı sağladığını belirtir.[134] İhtisar zamirlerin vaz edilmesinin asıl sebebidir. Zamirler dilde icaz ve iktisadın en önemli tezahürlerinden biridir. Zira çoğu az harften oluşur ve sayılması uzun birçok harften oluşan lafızları ifade etmek için onların yerine kullanılırlar. Bu lafızların yeniden kullanılması tekrar ve uzatmaya sebep olmaktadır. Bu yüzden ihtisar için lafızlardan vazgeçilip zamirler getirilir.[135]

İbn Yaîş Arapların sözlerinde zamir kullanma sebebini şu sözleriyle açıklar "Zamirlerin hepsi bir tür îcâz olması ve karışıklıktan kaçınmak için getirilir. Îcâza

---

[131] Muhammed Rafîk Ahmed Şâhid, *İhtilâfu Avdeti'd-Damîr ve Eseruhu alâ Tebâyüni Tefâsiri'l-Âyâti'l-Kerîme*, **el-Câmiatü'l-Vataniyye li'l-Lugâti'l-Hadîse**, Yayınlanmamış Doktora Tezi,2009, s. 108.
[132] Hasan, **a.g.e.**, 1/252-255.
[133] Ahzab Suresi, 33/35.
[134] Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed bin Abdullah bin Behâdir ez-Zerkeşî, **el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, (Tahk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, y.y. 1957, 4/24.
[135] Zekiyye binti Fâzî' bin Mebrûk el-Lihyânî, *Ahvâlü'd-Damîr mea Müfessirih*, **Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Arap Dili ve Edebyatı Fakültesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s. 8.

gelirsek bu durum açıktır. Zira tek bir harfle ismin tamamını ifade etmekten müstağni olursun. Bu harf ismin bir parçası gibi olur. Karışıklıktan kaçınmaya gelirsek bu durum açık isimlerin katılımlarının (iştirâk) çok olmasıdır. Eğer زيد فعل زيد dersen ikinci زيد kelimesinin birincisiyle aynı olmadığı sanılabilir. Açık isimlerin birbirleriyle karıştıklarında ayırt edici durumları yoktur. Birçok durumda bu karışıklık sıfat ile giderilir. Örneğin مررت بزيد طويل demen gibi. Zamirlerde karışıklık yoktur ve sıfata ihtiyaç duymazlar. Çünkü zamirlerle bağlantılı durumlar sıfata muhtaç değildir. Bu durumlar mütekellim ve muhatabın hazır olması ve görülmeleridir. Gaibin de zamirle birlikte hazır kişi konumuna geldiği zikredilmişti."[136]

Zamirlerin karışıklığın giderilmesi amacıyla kullanılmasına ذهبت إلى المكتبة المركزية فاطلعتُ على ما في المكتبة المركزية cümlesi örnek verilebilir. Bu cümle sözde karışıklığa sebep olabilir. Çünkü cümlede zikredilen ikinci merkezi kütüphanenin (المكتبة المركزية) birinci kütüphane olmadığı sanılabilir.[137] Bu durumda cümlenin ذهبت إلى المكتبة المركزية فاطلعتُ على ما فيها şeklinde zamir getirilerek kurulması ortadaki karışıklığı giderecektir.

Zamirlerin kullanım sebeplerinden birisi de idmâr edilen varlığın yüceltilmesidir (tefhîm).[138] Zira zamir kendisi yerine kullanılan zahir ismin şöhreti sebebiyle sanki o şeyin kendisine delalet ediyor gibidir. Zahir ismin yerine o varlığın özelliklerinden birini imâ eden bir unsur getirilir. Örneğin Allah Teâlâ'nın (إِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِّ)[139] ayetinde geçen اَنْزَلْنَاهُ ifadesindeki zamir Kur'ân-ı Kerîm'e dönmektedir. Ayette inzal fiilinin ve Kadir gecesinin zikrinin geçmesi zahir olarak Kur'ân'ın adı geçmese de ona işarette bulunmaktadır.

Zahir isim yerine zamir kullanılmasının bir diğer sebebi de idmar edilen varlığın tahkiri içindir.[140] Allah Teâlâ'nın (إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ)[141] ayetinde geçen zamirin Şeytan'a dönmesi buna örnektir.

---

[136] İbn Yaîş, **a.g.e**, 2/292.
[137] Abdullah Râcihî Muhammed Ğânim, *Avdu'-Damîr ve Eseruhu fî Tevcîhi'l-Meânî fi'l-Kur'ân-ı Kerîm*, **Aden Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Arap Dili Bölümü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008, s. 10.
[138] ez-Zerkeşî, **el-Burhân**, 4/24.
[139] Kadir Suresi, 97/1.
[140] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/25.
[141] Bakara Suresi, 2/208.

4. ZAMİRİN MERCİİ

مرجع kelimesi ع - ج - ر kökünden türetilmiştir. İbn Fâris kökün temel anlamı için geri döndürme (رد) ve tekrar anlamlarını vermekte ve devamında "Bir şey geri döndüğü zaman رجع - يرجِع - رجوعا dersin. Bir adam karısını boşarsa o kadına الرجعة denir. الرجعى kelimesi de dönüş anlamındadır. الراجعة satılan ve fiyatıyla da misli bir deve alınan dişi deveye denir. Bu işlem ارتجع fiili ile ifade edilir"[142] demektedir. Diğer sözlüklerde ع - ج - ر kökü için geri dönmek, ayrılmak (انصرف) anlamlarının yanında su[143] ve yağmur[144] gibi anlamlar da verilmiştir.

Kökün geri dönme/ dönme anlamına dair Kur'an-ı Kerîm'den örnek olarak (اِنَّهُ عَلٰى رَجْعِهٖ لَقَادِرٌ) ayeti[145] verilebilir. Aynı kökten türetilen استرجع fiili kulların dönüşünün Allah Teâlâ'ya olduğunu bildiren ve Bakara Suresi 156. ayette geçen (اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ) ifadesini söylemek anlamındadır. [146]{وَالسَّمَاء ذَات الرجع} ayetindeki kullanımı ise yağmur anlamında kullanımına örnektir.

مرجع kelimesi رجع fiilinin mastarlarından birisi olarak zikredilir. [147] Ancak bu kullanımın şaz olduğuna dikkat çekilir. [148] İbn Manzûr, Sibeveyh'in فَعَلَ - يَفْعِل veznindeki fiillerin kesrayla مَفْعِل şeklinde gelen mastarıyla ilgili " مرجع kelimesinin ismi mekân olması mümkün değildir. Çünkü إلى harfi ceiyle müteaddi olmuş ve kendisine hal nasb edilmiştir. İsmi mekân ise harfi cer ile müteaddi olmaz. Aynı zamanda ismi mekâna hal de nasb edilmez. Bununla beraber فَعَلَ - يفْعِل veznindeki fiilerin mastarı ancak ancak aynu'l-fiili fethalı olacak şekilde مَفْعَل kalıbında olur." dediğini aktarmaktadır. [149] Kelimenin Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışına (اِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ

---

[142] İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'-Luga,** 2/490.
[143] el-Ezherî, **Tehzîbu'l-Luga**, 1/234.
[144] Ebû Bekr Muhammed bin el-Hasen bin Düreyd el-Ezdî, **Cemheratü'l-Luga**, Dârü'l-İlm, li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, 1/460.; Ebû Nasr İsmâîl bin Hammâd el-Cevherî el-Fârâbî, **es-Sıhâh Tâcü'l-Lugati ve Sıhâh-'l-Arabiyyeti**, (Tahk.: Ahmed Abdulgaffâr Attâr), Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1987, 3/1216; Ahmed bin Fâris bin Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî, **Mücmelü'l-Luga**, (Tahk.: Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultân), Müessesetü'r-Risâleti, Beyrut 1986, 1/421.
[145] Tarık Suresi, 86/8
[146] Tarık Suresi, 86/11
[147] Ebû'l-Hasen Alî bin İsmâîl bin Sîde el-Mürsî, **el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam**, (Tahk.: Abdulhamîd Hindâvî), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, 1/317; el-Fîrûzâbâdî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, 1/720.
[148] Ebû Nasr el-Cevherî, **es-Sıhâh**, 3/1216 ; el-Fîrûzâbâdî, **a.g.e.**, 1/720.
[149] İbn Manzûr**, a.g.e**, 8/114.

جَمِيعاً) [150] ayeti örnek olarak verilebilir. مرجعكم ifadesi sizin dönüşünüz (رجوعكم) anlamındadır. [151]

Zamirler ister mütekellim ister muhatap ister gaib olsun kapalılıktan hali değildir. Bu sebeple muhakkak bu kapalılığı gideren ve onu açıklayan bir şeyin olması gerekir. Mütekellim ve muhatab zamirlerini konuşanların söz esnasında hazır bulunmaları açıklarken gaib zamirinin sahibi bilinmemektedir. Zira konuşma esnasında hazır bulunmamakta ve müşahede edilmemektedir. Bu durumda gaib zamir için onu açıklayan ve kendisiyle ne kastedildiğini açığa çıkaran bir şeyin olması gerekir. Açıklayıcı olan bu unsurda aslolan -şe'n zamiri hariç- zamirden önce zikredilmesi ve ardından zamirin cins (müzekker-müennes) ve sayı (müfred-müsenna-cem') gibi durumlarda ona mutabık olarak gelmesidir. İşte bu açıklayıcı unsur zamirin mercii (مرجع الضمير) olarak adlandırılmıştır.[152] Bu unsura müfessir demeyi tercih edenler de bulunmaktadır.

Mercii kelimesinin terim anlamı zamirin kendisinden önce veya sonra döndüğü isim olarak düşünüldüğünde bu anlamın sözlük anlam ile ilişkisi oldukça açıktır. Zira sözlüklerde kelimenin türetildiği ع - ج - ر kökünün anlam olarak dönmek anlamı zikredilmiştir.[153]

Modern dilbilimde zamirin bir isme dönüşlü olması durumu metin dilbilim alanında gönderim (reference/لاحالة) başlığı altında incelenmektedir. Gönderim bir metinde bağlaşıklığı (chosen / الاتساق) sağlayan unsurlardan biridir.[154] Bağlaşıklık bir yazının metin olmasını sağlayan, metin içi ilişkileri kuran, dille ilgili özelliklerin tümünü belirten kavram olarak tanımlanmaktadır.[155]

---

[150] Maide Suresi 4/48.
[151] İbn Sîde, **el-Muhkem**, 1/317.
[152] Hasan, **a.g.e.**, 1/256.; Ayrıca bkz: Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah bin Yusuf İbn Hişâm en-Nahvî, **Şerhu Şüzûrü'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab**, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut Lübnan 2001, s. 76. ; es-Semerrâî, **a.g.e.**, 1/61
[153] İbn Fâris, **Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luga**, 2/490.
[154] Eyup Akşit, "*Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmin Getirilmesi ve Bunun Nedenleri*", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: XLVIII**,** 2018, s. 54.
[155] V. Doğan Günay, **Metin Bilgisi**, Papatya Yayıncılık, Beşinci Baskı, İstanbul 2017, s. 75.

Metinde bağlantıyı sağlayan dilbilgisel araçlardan olan gönderimin çeşitlerinden birisi de zamirlerdir.[156] Temmâm Hasân rabt (bağlantı) konusunda "Cümleye dâhil olup cümlenin unsurlarından her birini diğer unsurlara bağlayan araçlar vardır. Bu araçlar tekid, isitfham, şart vb gibi cümlenin nahvî üslubunu taşır. Bu dilbilgisel araçlar bu anlamlarıyla rabt (bağlantı) olguları arasındadır"[157] demektedir. Zamirin dönüşünü cümlede bağlantı (rabt) araçlarından birisi olarak saymakta ve bu işlevin gönderim (الإحالة) vasıtasıyla yerine getirildiğini belirtmektedir.[158] Hasân zamirlerin bu görevine " Kufelilerin dediği gibi zamirlerin zahir isim yerine kinaye edildiği bilinmektedir. Bu durumda izhar (zahir ismin zikredilmesi) asıl idmar (isim yerine zamir getirilmesi) ise bu asıldan sapma anlamına gelir. Zamirlerin zahir ile bağlantısını önemsememize sebep olan bu özellikleridir"[159] ifadesiyle işarette bulunur.

4.1. Mercii Türleri

4.1.1. Muhadded Mercii

Muhadded mercii ile kastedilen zamirin döndüğü tek bir kelimedir. Bu mercii türü kendi içinde ikiye ayrılır. Birincisi sarih (açık) merciidir. Sarih mercii, ortalama bir kültüre sahip olan insanın hakkında uzunca düşünmesine gerek kalmadan anladığı, bir karışıklığın veya gizliliğin olmadığı merciidir.[160] Örnek olarak Allah Teâlâ'nın (قُلْ أَتُحَاجُّونَنَا فِي اللهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ)[161] ayeti verilebilir. Zira burada geçen هو zamiri Allah Teâlâ'ya dönmekte ayette açıkça görülmektedir. Diğer mercii türleri ile kıyaslandığında Kur'an-ı Kerîm'deki merciilerin çoğunun sarîh olduğu görülür.[162]

Muhadded merciinin ikinci türü gayrı sarîh (açık olmayan) merciidir. Bu tür kelamdan anlaşılan ve ancak zengin bir dil kültürüne sahip olan, Arapça terkiplerle uzun süre ilgilenmiş, terkipleri ilgilendiren hazf gibi olguları iyi bilen insanların anlayacağı merciidir.[163] Bu mercii türünün pek çok sureti vardır. Bunlardan biri

---

[156] Akşit, **a.g.m**., s. 55 ; Muhammed Hattâbî, **Lisâniyyâtü'n-Nass Medhalün ilâ İnsicâmi'l-Hitâb**, el-Merkezü's-Sakâfiyyu'l-Arabî, Beyrut 1991, s. 17.
[157] Temmâm Hasân, **el-Hulâsâtü'n-Nahviyye**, Âlemü'l-Kütübi, y.y. 2000, s. 89.
[158] Hasan, **a.g.e.,** s. 89
[159] Hasan, **a.g.e.,** s. 92.
[160] Muhammed Hasaneyn Sabre, **Merciu'd-Damîr fî'l-Kur'ân-ı Kerîm**, Dârü'l-Ğarîb, Kahire 2001, s. 15
[161] Bakara Suresi, 2/139.
[162] Sabre, **Merciu'd-Damîr fî'l-Kur'ân-ı Kerîm**, s. 16
[163] Sabre, **a.g.e.,** s. 16.

merciinn zikredilmemesidir. Örneğin (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ) ayetindeki[164] يَسَّرْنَاهُ ifadesindeki muttasıl mansup ـه zamiri Kur'ân-ı Kerîm'e dönmektedir. Mercii يَسَّرْنَاهُ ifadesinden, zamirin müfred müzekker getirilmesinden, لسان kelimesinden ve hitâbın Hz. Peygamber'e olmasından anlaşılmıştır.[165] Merciin açıkça zikredilmediği bu gibi durumlarda merci kelamdan veya bağlamdan (context of situation) anlaşılır.[166]

4.3.2. Gayr-ı Muhadded Mercii

Zamir için iki veya daha fazla merciin zikredilmiş ve zamirin bunlardan her birine dönmesinin mümkün olmasıdır. Ancak bazı durumlarda zamirin merciilerden birine dönmesi tercih edilir.[167] Bu konu merciin teaddüdü (çeşitlenmesi) olarak bilinir.

4.2. Zamirin Mercii İçin Belirlenen Kurallar

Dildeki bir ögenin anlamı, onun öteki birimlerle kurduğu ilişkilerle belirlenir. Sözcük, dâhil olduğu dizge içerisinde birlikte kullanıldığı, bağdaştırıldığı diğer ögelerle bir örgü oluşturur ve zorunlu bir biçimde bu örgü tarafından çerçevelenir.[168] Hem dil âlimleri hem de müfessirler zamir ile anlamını tayin eden mercii olgusu için bazı kurallar koymuşlardır.

Zamirin kendisinden önce zikredilen bir isme dönmesi asıldır.[169] Zerkeşî bu kurala "Aslolan zamirin delalet ettiği şeyin zamirden önce gelmesidir. Örneğin Allah Teâlâ'nın (يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ اِلٰى اَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ)[170] ayetinde فاكْتبوه ifadesinde ikinci meful olarak gelen gaib zamirden önce zikredilmiştir."[171] sözleriyle işaret etmiştir.

---

[164] Duhân Suresi, 44/58.
[165] Sabre**, a.g.e.**, s. 17.
[166] el-Garîsî, **a.g.e.**, s. 140.
[167] Sabre, **a.g.e.**, s. 25-26.
[168] Cündioğlu, **Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı**, s. 49-50
[169] es-Semerrâî, **a.g.e.**, 1/61; Hasân, **a.g.e.**, 1/256.
[170] Bakara Suresi 2/282.
[171] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/25

Âlimler merciin tekaddüm etmesini iki surette incelemiştir[172]. Birincisi merciin hem lafzen hem rütbeten önce gelmesidir. Örneğin (وَالشُّعَرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُۥنَ)[173] ayetinde geçen mansub muttasıl هم zamiri kendisinden önce geçen ve mübteda konumunda olan şairler kelimesine dönmektedir. Zamirin hem lafzen hem rütbe bakımından önde gelen bir isme dönmesi lafzî veya hakikî tekaddüm olarak adlandırılır.[174]

Merciin tekaddümünün yani önce gelmesinin ikinci sureti merciin lafız olarak sonra gelmesi ancak rütbe olarak önde olmasıdır.[175] Örneğin (فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسٰى)[176] ayetinde geçen نفسه ifadesindeki zamir sonra zikredilen Hz. Musa'ya dönmektedir. Bununla birlikte Musa kelimesi fail olması sebebiyle rütbe olarak önde gelmektedir. Benzer bir örnek olarak (وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ)[177] ayeti verilebilir. Zira ذنوبهم ifadesindeki muttasıl mecrur zamirin mercii naibu fâil olan ve rütbe olarak önde olan المجرمون kelimesidir.[178] Bu tür tekaddüme manevi tekaddüm adı verilmektedir.[179]

Modern dilbilimde zamir ve mercii arasındaki dönüşlülük ilişkisi anaphore/ العائدية kavramı ile ifade edilmektedir. Bu olgu esasında dönen unsur ve kendisine dönülen unsur arasında bir irtibat sağlamaktadır. Yukarıda da ifade edilen zamirin kendisinden önce gelene dönmesi anaphore (العائدية القبلية / art gönderim), sonra gelen bir isme dönmesi ise cataphore (العائدية البعدية/ ön gönderim) olarak adlandırılmaktadır.[180]

Manevi tekaddümün ikinci sureti merciin lafzının açıkça değil zımnen önce geçmiş olmasıdır.[181] Örnek olarak (اِعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى)[182] ayeti verilebilir. هو zamiri اعْدِلُوا fiilinden anlaşılan ve bu fiilin mastarı olan العدل kelimesine dönmektedir. Aynı şekilde {وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ الله عليه وإنه لفسق} ayeti[183] bu kapsamda örnek verilebilir. إنه ifadesinde zikredilen muttasıl mansup ـه zamiri fiilden anlaşılan الأكل mastarına dönmektedir.[184]

---

[172] Hasan, **a.g.e.**, 1/ 256.
[173] Şuara Suresi 26/227.
[174] Hasan, **a.g.e.,** 1/.257.
[175] ez-Zerkeşî, **a.ge.**, 4:25; Hasan, **a.g.e.**, 1/ 257; es-Sâmerrrâî, **a.g.e.**, 1/ 61.
[176] Taha Suresi, 20/67.
[177] Kasas Suresi, 28/78.
[178] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/26
[179] Hasan, **a.g.e.**, 1/257.
[180] el-Garîsî, **a.g.e.**, s. 139.
[181] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/26
[182] Maide Suresi 5/8.
[183] En'âm Suresi, 5/121.
[184] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/26

Abbas Hasan manevi tekaddümün bir diğer sureti olarak kendisi mercii olmasa da merciin dengi olan bir lafzın önceden geçmesini zikreder.[185] Bu durumun örneği (وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ اِلَّا فِي كِتَابٍ)[186] ayetinde geçen عُمُرِهِ ifadesindeki muttasıl mecrur ـه zamiriyle من عمر معمر آخر anlamı kastedilmesi ve önceden zikredilmiş olan معمر ifadesinin dengi bir merciiye işaret etmiş olmasıdır.

Mercii bir belagat hikmetine binaen sonra gelen bir isme dönebilir.[187]Bu durumlar hükmî tekaddüm olarak adlandırılır ve en önemlileri altı tanedir.[188]

Zamirin kendisinden sonra gelen isme dönmesinde belki en meşhuru şe'n veya kıssa zamiridir. Şe'n zamirinde mercii lafız ve rütbe olarak sonra zikredilir.[189] Zira şe'n zamiri kendisinden sonra gelen cümle tarafından açıklanmaktadır. Örneğin (فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ)[190] ayetinde فإنها ifadesinde muttasıl olarak gelen şe'n zamiri kendisinden sonra gelen fiil cümlesine dönmektedir.[191]

نعم ve بئس gibi fiillerde müstetir müfred faili kendilerinden sonra gelen ve temyiz görevinde olan nekra kelimeye döner[192]. Örneğin نعم رجلا صديقنا ifadesinde نعم fiilinin müstetir ve takdiri هو olan faili kendisinden önce kapalılığını gideren ve ne kastedildiğini açıklayan bir isim geçmediği için kendisinden sonra gelen رجلا kelimesinde döner. Eğer نعم ve بئس fiillerinden önce müstetir müfred zamirin dönebileceği bir isim zikredildiyse zamir bu isme döner. Örneğin نعم رجلا الأمين ifadesi gibi. نعم fiilinin takdiri هو olan faili الأمين kelimesine dönmektedir.[193] Kur'ân-ı Kerîm'de bu kullanıma örnek olarak (بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلاً)[194] ayeti örnek verilebilir. Mazi fiilinin müstetir olan failinin takdiri هو dir ve temyiz ile açıklandığı için mercii بدلا kelimesidir.[195]

---

[185] Hasan, **a.g.e.**, 1/258.
[186] Fatır Suresi, 35/11.
[187] İbn Hişâm, **Şerhu Şüzûri'z-Zeheb**, s. 76-77; es-Semerrâî, **a.g.e.**, 1/62
[188] Hasan, **a.g.e.,** 1/259.
[189] İbn Hişâm, **a.g.e.**, s. 76 ; ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/29
[190] Hac Suresi, 22/46.
[191] es-Sâmerrrâî, **a.g.e.**, 1/62.
[192] Hasan, **a.g.e.**, 1/259.
[193] Hasan, **a.g.e.,** 1/259 dipnot 3.
[194] Kehf Suresi, 18/50.
[195] İbn Hişâm, **a.g.e.**, s. 76.

Hükmi tekaddümün bir başka şekli de رب lafzıyla mecrur olan zamirin merciinin kendisinden sonra gelen isme dönmesidir.[196] Bunun için zamirin müfred müzekker olması ve kendisinden sonra gelen ismin nekra olamsı gerekir. Örneğin ربه صديقا cümlesindeki muttasıl mecrur gaib ـه zamiri kapalılığından kurtulmak için kendisinden sonra صديقا kelimesine döner. رب kelimesi normalde sadece nekra kelimelere dahil olmaktadır. Ancak örnekte de görüldüğü gibi zamirin kapalılığını gideren bir merciinin zikredilmemiş olması onu nekra kelimelere benzer kılmıştır.[197]

Tenâzu durumundaki zamirin mercii sonra zikredilir.[198] Eğer âmili ikinci öğeye uygularsan bu durumda birinci öğe merfuya ihtiyaç duyar.[199] Örneğin " يحاربون و لا يجبن العرب" cümlesinde يحاربون fiilindeki vâvu'l-cemâa zamiri sonra zikredilen العرب kelimesine döner. Bu cümlenin aslı "يحارب و لا يجبن العرب " şeklindedir. Bu durumda her iki fiil de العرب lafzına kendisine fail olması için ihtiyaç duyar. Ancak açık failin iki fiil tarafından ortak kullanılması mümkün değildir. Bu yüzden o ikinciye fail yapılır. Birinci fiile de zamiri fail yapılır. Bu zamir de sonra zikredilen açık faile dönmüş olur.

Zahir/açık bir isim eğer zamiri açıklamak için ondan sonra bedel olarak gelirse bu zamirin mercii de sonra gelen isim olur. Örneğin سأكرمه .... السباقَ cümlesindeki muttasıl mansup ـه zamiri kendisine bedel olan ve sonra zikredilen السباق kelimesine dönmektedir.

Zamirin mübteda konumunda, haberi de kendisiyle aynı anlamda ve onu açıklayan zahir bir isim olarak gelirse bu zamirin mercii kendisinden sonra gelen isimdir. Örneğin هو النجم القبطي cümlesindeki munfasıl müfred müzekker هو zamiri mübteda konumunda olup kendisinden sonra gelen ve haberi olan النجم kelimesine dönmektedir.[200]

---

[196] es-Sâmerrrâî, **a.g.e.**, 1/62.
[197] Hasan, **a.g.e.**, 1/259.
[198] Yusuf Akçakoca, *"Arap Dilinde Tenâzu'"*, **İLTED**, Sayı: 45, 2016/1, Erzurum, s. 261-287.
[199] İbn Hişâm, **a.g.e.**, s. 76.
[200] Hasan, **a.g.e.**, 1/260.

Zamir daha önce zikri geçmeyen bir kelimeye de dönebilir. İfadeyi duyan kişinin manayı anlayacağına güvenilerek merci zikredilmez, siyak ona işarette bulunur. [201] Bu durumda merci lafzî değil manevî olur.[202] Örneğin yanında bavuluyla tren bekleyen bir insanın "يجب أن يتحرك في ميعاده" demesi durumunda يجب ve يتحرك fiillerindeki müstetir ve takdiri هو olan merfu zamir ile ميعاده ifadesindeki muttasıl mecrur zamirin mercii trendir. Her ne kadar mercii açıkça zikredilmese de bağlam (makam/siyak) manevi bir delil olarak treni göstermektedir. Kur'an-ı Kerîm'den bu duruma örnek olarak (حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ) [203] ayeti örnek verilebilir. Siyaktan anlaşıldığı üzere ayette geçen (توارت) zamir Güneş'e dönmektedir. Yine (وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ)[204] ayetinde geçen ظهرها ifadesindeki zamir Dünya'ya (الأرض) anlamına dönmektedir. Zira ayet insanlardan bahsetmekte ve insanlar da Dünya üzerinde yaşamaktadır.[205]

Suyûtî hissen anlaşıldığı durumlarda merciinin zikredilmediğini söyler. Örneğin (قَالَ هِيَ راودتني عَن نَفسِي) [206] ayetinde راودتني ifadesinde geçen zamirin mercii olan melikin hanımının adı açıkça zikredilmemiştir. Çünkü konuşma esnasında hazır bulunmaktadır.[207] Merciin zikredilmeme sebeplerinden bir diğeri olarak merciye delalet eden bir bilgiyi sayan Suyûtî bu duruma örnek olarak [208]{إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقدر} ayetini verir. Ayette geçen أَنزَلْنَاهُ ifadesindeki muttasıl mansup ـه zamirinin mercii Kur'ân-ı Kerîm'dir.[209] Zamirin Kur'ân'a döndüğüne dair delil olarak أنزل fiilini, indirme işleminin failini belirten نا zamirinin Allah Teâlâ'ya ait olmasını ve Kadir gecesinin zikredilmiş olması gibi bilgileri verebiliriz.

Merciin zamir ile aynı cümle içerisinde zikredilmediği bu gibi durumlarda birden fazla mercii yorumu olabilir. Merciin belirlenmesi, sözün akışında hükmeden birçok zihni işlemi hesaba katmayı gerektirir. Bu durum öncelikle dilsel bağlamı ve kelamda geçen zamiri kuşatan sosyal ortamı bilmeyi gerektirir. Başka bir deyişle merciiyi arayan araştırmacının bağlam, konuşmacılar ve hedefleri gibi dil dışı unsurlara

[201] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/27.
[202] Hasan, **a.g.e.**, 1/258.
[203] Sad Suresi, 38/32.
[204] Fatır Suresi, 35/45.
[205] es-Sâmerrrâî, **a.g.e.**, 1/.62.
[206] Yusuf Suresi, 12/26.
[207] es-Suyûtî, **Hem'u'l-Hevâmî**, 1/263.
[208] Kadir Suresi, 97/1.
[209] Es-Suyuti, **el-İtkân**, 1/263.

maksimum önem vermesini gerektirir. Tüm bunlar merciin yorumuna edimbilimsel bir renk katar.[210]

Mercii olabilecek birden fazla ismin geçmesi durumunda aslolan zamirin zikredilen en yakın isme dönmesidir.[211] Bu kural modern dilbilimde minimum uzaklık prensibi (minimal distance principale / مبدأ المسافة الدنيا) olarak adlandırılır.[212] Örneğin جاء محمد و خالد فكرمته cümlesinde geçen فكرمته ifadesindeki zamir خالد kelimesine dönmektedir. Bu duruma Kur'ân-ı Kerîm'den örnek olarak (يَا اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُونَ)[213] ayeti örnek verilebilir. Zira ayette geçen عَنْهُ ifadesindeki muttasıl mecrur gaib zamir en yakında zikredilen Rasul kelimesine dönmektedir.[214]

Zerkeşî (ö.794/1392) zamirin yakın olana dönmesi kuralından bahsederken (وَاللهُ يُرْضُوهُمَا وَرَسُولُـهٗ اَحَقُّ اَنْ يُرْضُوهُ)[215] ayetiyle ilgili " Allah Teâlâ bu ifadeyle يُرْضُوهُمَا anlamını kastetmiştir. Merci olarak رسول kelimesini tahsis etmiştir. Çünkü kulları Allah'a davet eden, O'nun delili olan ve emirleri ve nehiyleri hususunda sözlü olarak muhatapları olan Hz.Peygamber'dir. Allah Teâlâ'nın ismi ayette yüceltme (ta'zîm) amacıyla zikredilmiştir. Anlam sadece Hz.Peygamber'in zikredilmesiyle tam olur" demekte ve kuralın anlam ile ilgili boyutuna değinmektedir.[216]

Zamir iki durumda en yakında zikredilen isme değil uzakta zikredilen isme döner. Bunlardan biri merciin uzak isim olduğuna dair delildir. Zamirin uzak olana dönmesini gerektiren karineler siyak, akıl veya sahih rivayet gibi unsurlardır.[217] Örneğin حضرت سعاد و ضيف فأكرمتها cümlesinde geçen muttasıl mansup ـها zamiri سعاد kelimesine dönmektedir.[218]

Zerkeşî (ö.794/1392) Kur'ân-ı Kerîm'de var olan zamirlerle ilgili iki ciltlik bir eser yazdığını söylediği İbn Enbârî'den (ö.328/940) " Kur'ân-ı Kerîm'in tümünde zamirler bir ayet hariç birinci isme dönmez (uzakta zikredilen). Bu ayet Allah

---

[210] el-Garîsî, **a.g.e.,** s. 159.
[211] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/30. ; el- Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, 3/157; İbn Malik, **Şerhu't-Teshîl,** 1/157.
[212] el-Garîsî, **a.g.e.**, s. 145.
[213] Enfal Suresi, 8/20.
[214] es-Sâmerrrâî, **a.g.e.**, 1/63.
[215] Tevbe Suresi, 9/62.
[216] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/31.
[217] Aydın, **a.g.e.**, s. 69.
[218] Hasan, **a.g.e.**, 1/261

Teâlâ'nın (وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْواً انْفَضُّوا اِلَيْهَا) [219] ayetidir. Zamirin anlamı إليهما dir. Ancak تِجَارَةً kelimesi merci olarak tahsis edilmiştir. Çünkü Hz.Peygamber hutbe verirken onun etrafından dağılmanın sebebi ticarettir. Arapların kelamı kimi zaman merci olarak ikinciyi kimi zaman da birinciyi seçer. Mesela sen إِنَّ عَبْدَكَ وَجَارِيَتَكَ عَاقِلَةٌ veya إِنَّ عَبْدَكَ وَجَارِيَتَكَ عَاقِلٍ dersin" rivayetini aktarır.[220]

Merciin en yakında zikredilen isim olmadığı diğer bir durum bu en yakın ismin mudâfun ileyh olmasıdır. Bu durumuda kelimenin كل veya جميع kelimeleri olmaması şartıyla zamir mudâfa döner. Örneğin زارني والد الصديق فأكرمته ifadesinde geçen muttasıl mansup zamir (ـه) والد kelimesine dönmektedir.

Ancak delil olduğu bir durumda zamir mudâfun ileyhe dönebilir. Örneğin قرأت عنوان الكتاب ثم طويته cümlesinde geçen muttasıl mansup ـه zamiri mudâfun ileyh konumundaki الكتاب kelimesine döner. Çünkü dürülüp kaldırılan şey kitaptır. Bu duruma Kur'an'ı Kerîm'den örnek olarak (فَاَطَّلِعَ اِلَى اِلٰهِ مُوسٰى وَاِنِّي لَاَظُنُّهُ كَاذِباً) [221] ayeti verilebilir. Ayette geçen لأظنه ifadesindeki muttasıl mansup ـه zamiri mudâfun ileyh olan موسى kelimesine dönmektedir. Aynı şekilde kelimenin كل veya جميع kelimeleri olması durumunda da zamir genellikle mudâfun ileyhe döner.[222]

Eğer zamir birden fazla isme dönebiliyorsa ve merciiler için kuvvette (marifelik derecesinde) bir eşitsizlik söz konusu değilse aynı zamanda sadece birine dönmesini gerektiren bir durum yoksa zamirin zikredilen isimlerin hepsine dönmesi daha güzeldir. Örneğin جاء الأقارب و الأصدقاء فأكرمتهم cümlesinde فأكرمتهم ifadesindeki zamirin sadece الأصدقاء kelimesine değil iki isme birden hem الأصدقاء hem الأقارب kelimesine dönmesi gibi.[223]

Eğer bir ifadede birden fazla zamir bulunur ve hepsinin tek merciiye dönmesi mümkün olursa bu durum zamirlerin farklı isimlere dönmesinden daha evladır.[224] Bu kuralın en güzel örneği Zemahşerî'nin (اَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ

[219] Cuma Suresi, 62/11.
[220] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/31; es-Sâmerrâî, **a.g.e.**, 1/.63.
[221] Mümin Suresi, 40/37.
[222] Hasan, **a.g.e.**, 1/262.
[223] Hasan, **a.g.e.**, 1/262.
[224] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/35.

(يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُۥ)[225] ayetindeki zamirler hakkındaki " Zamirlerin hepsi Musa'ya dönmektedir. Zamirlerden bir kısmının Musa'ya bir kısmının tabuta dönmesi nazımda uyuşmazlığa sebep olduğu için hatalıdır. Eğer denize atılan ve aynı şekilde sahile vuran şey tabuttur dersen denize atılan ve sahile vuran tabutun içindek Musa'dır desen ne zararı var derim. Böylece zamirler birbirinden ayrılmamış olur ve Kur'ân'ın i'câzının esası olan nazmı çirkinleşmemiş olur."[226] yorumudur.

Bu kural zamirlerin farklı merciilere döndüğü konusunda ittifak bulunduğunda veya bu konuda bir delil olduğunda geçerli değildir. Örneğin (وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ اَحَداً)[227] ayetinde geçen فيهم ifadesindeki muttasıl mecrur zamirin Ashâb-ı Kehf'e منهم ifadesindeki muttasıl mecrur zamirin ise Yahudi ve Hıristiyanlara döndüğü konusunda ihtilaf yoktur.[228]

4.3. Zamir ve Mercii Arasındaki Uyum (Mutabakat Kuralı)

Zamir ve mercii birlikte bir zincir oluştururlar. Zincirin başlangıcını mercii kuyruğunu yani devamını ise zamir oluşturur. Bu özellik zincirdeki kuyruğun yani zamirin zincirin başındaki merciinin taşıdığı özellikleri taşımasını gerektirir.[229] Bu durumda Arapça'da açık ismin yerine kullanılan zamir ile onunla ne kastedildiğini açıklayan mercii arasında tekillik-çoğulluk (müfred-müsennâ-cem') ve cins (müzekker-müennes) gibi özellikler bakımından bir uyumun olması gerekir.[230]

Eğer mercii müfred müzekker veya müennes ise gaib zamirin de ona mutabık olarak gelmesi gerekir. Örneğin حضر أبوه المسافر cümlesinde geçen muttasıl mecrur müzekker müfred (أبوه) zamirinin mercii المسافر kelimesidir.[231] Zamir ile mercii arasında cins ve sayı bakımından uyum görülmektedir.

---

[225] Taha Suresi, 20/39.
[226] Ebû'-Kâsım Muhammed bin Amr bin Ahmed ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl**, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut t.y., 3/63.
[227] Kehf Suresi, 18/22.
[228] Aydın, **a.g.e.**, s. 79.
[229] el-Garîsî, **a.g.e.**, s. 142.
[230] ez-Zerkeşî, **a.g.e.**, 4/25.
[231] Hasan, **a.g.e.**, 1/263.

Eğer mercii cem-i müzekker sâlim ise genel kabule göre zamirin vâvü'l-cemâa olması gerekir. Örnek olarak المخلصون انتصروا cümlesi verilebilir.[232]

Mercinin akıllı olmayan varlıklar için cem-i müennes sâlim olması durumunda zamirin müfred müennes olarak gelmesi daha iyidir. Örnek olarak الشجرات ارتفعت cümlesi verilebilir.[233] Mercinin (الشجرات) cansız ve akılsız bir varlık olması sebebiyle zamir çoğul müennes bildiren ارتفعن ifadesinde kullanılan nun-u nisva yerine te'nis tâsı ile kullanılmıştır.

Bu durumda gözetilmesi gereken bir durum da cem-i müennes sâlim olarak gelen zamir ile kesret (çokluk) mi yoksa kıllet (azlık) mı kastedildiğidir. Eğer idmâr edilen şeyin sayısı üç ile on arasındaysa bu zamir azlık/kıllet bildirmektedir. Eğer ifadede düşen ağaçlar azlık bildiriyorsa سقطن الأشجار denir. Sayının ondan fazla olduğu yani zamirin çokluk/kesret bildirdiği durumda ise سقطت الأشجار cümlesi kullanılır.[234]

Tevbe Suresi 32.ayette geçen (فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ)[235] ifadesindeki muttasıl mecrur gaib zamirin mercii hakkındaki ihtilaflardan bahseden el-Ferrâ (ö.207/822) " Allah Teâlâ ayette (فيها) değil (فيهن) demiştir. Arapların üç ile on arasındaki şeyler için sözleri böyledir. Geçen üç geceyi ifade etmek için خَلَوْنَ dersin. Üç ile on arasındaki gün için de mesela ثلاثة أيام خلون dersin. Eğer sayı ondan fazla olursa خلت ve مضت dersin. Araplar azlık ile çokluk arasındaki farkı göstermek için üç ile on arasındaki varlıklar için (هنّ) ve (هؤلاء) derken ondan fazla olan varlıklar için (هي، وهذه) derler" demektedir.[236]

Eğer mercii akıllı varlık için cem-i müennes olarak geldiyse zamirin de nun-u nisva ile çoğul olarak gelmesi gerekir. [237] Örnek olarak الهندات ذهبن ve الطالبات حضرن cümleleri verilebilir. Kur'ân-ı Kerîm'den bu kurala örnek olarak الوَالِدَاتِ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ)) [238] ayeti verilebilir. Anneler الوَالِدَاتِ kelimesi akıllı varlıkları bildiren bir

---

[232] Hasan, **a.g.e.**, 1/263.
[233] Hasan, **a.g.e.**, 1/263.
[234] es-Samerrâî, **a.g.e.**, 1/64.
[235] Tevbe Sures,i 9/32.
[236] el-Ferrâ, **Meâni'l-Kur'ân**, 1/435.
[237] Hasan, **a.g.e.**, 1/263
[238] Bakara Suresi, 2/233.

müennes cem olduğu için zamir de buna mutabık olarak nun-u nisva şeklinde gelmiştir.

Eğer mercii kırık çoğul ve müfredi akıllı varlıklar için müzekker ise lafzın çoğul olması gözetilerek zamirin vâvü'l-cemâa ile gelmesi veya fiilde müenneslik tâsı ile müfred ve müzekker gelmesi caizdir.[239] Örneğin الرجال kelimesi kırık çoğuldur. Bununla birlikte müfred hali müzekker ve akıllı varlıkları bildiren الرجل kelimesidir. Bu durumda lafzın kırık da olsa çoğul olması gözetilerek zamirin vâvü'l-cemâa şeklinde الرجال حضروا gelmesi veya kırık çoğul olması gözetilerek الرجال حضرت şeklinde müfred ve müennes olarak gelmesi caizdir.

Eğer mercii كل veya ركب gibi kadınlara özgü olmayan bir topluluk adıysa zamirin vâvü'l-cemâa şeklinde veya müfred müzekker olarak gelmesi caizdir. [240] Örneğin الركب سافروا veya الركب سافر cümlelerinin ikisi de doğru kullanımdır.

Eğer mercii olarak zikredilen topluluk adı نسوة veya نساء gibi kadınlara özgü bir kelimeyse zamirde akıllı varlıklar için cem-i müennes kullanımındaki hüküm (3.maddede açıklanan) uygulanır.[241]

Eğer zamir topluluk bildiren cins ismiyse zamirin müfred müzekker veya müennes olması caizdir.[242] Bu durumun örneği hurma kütükleri anlamına gelen أعجاز نخل ifadesinin ayetlerden birinde müfred müzekker olarak yani هو anlamında [243] (أعجاز نخل منقعر) şeklinde bir diğerinde müfred müennes olarak yani هي anlamında (أعجاز نخل خاوية) [244] şeklinde gelmesidir.

Eğer zamirin mercii önce geçiyor ancak kendisinden sonra gelen ve irab bakımından güçlü bir şekilde bağlı olduğu kelime ile cins (müzekker-müennes) uyumunda ihtilaf ediyorsa zamirin önce veya sonra gelen isim gözetilerek müzekker veya müennes

---

[239] Hasan, **a.g.e.**, 1,264.
[240] Hasan, **a.g.e.**, 1/265.
[241] Hasan**, a.g.e.,** 1/265.
[242] Hasan, **a.g.e.**, 1,265.
[243] Kamer Suresi, 54/20.
[244] Hakka Suresi, 69/7.

gelmesi caizdir.[245] Örneğin الحديقة ناضرة cümlesinden sonra merciin müennes olması gözetilerek الحديقة ناضرة و هي منظر فاتن denilebileceği sonra gelen منظر kelimesinin müzekker olmasına bakılarak cümle الحديقة ناضرة و هو منظر فاتن şeklinde de kurulabilir.

Eğer mercii كم lafzı ise zamir merciin lafzına veya anlama uyumlu gelebilir.[246] Bu durumun sebebi كم lafzının müfred müzekker olmasına rağmen çok veya az sayıda varlığı aynı şekile müfred veya müzekker isimleri ifade edebiliyor olmasından kaynaklanır. Bu durumda lafzı müfred ve müzekker olmasıyla birlikte kimi zaman anlamı müsenna müennes/müzekker veya cem olabilir.

Örneğin كم lafzının müfred müzekker olmasına bakılarak كم قَدِمَ للزيارة denilebilir ve قَدِمَ fiilindeki müstetir ve takiri هو olan zamir gibi müfred ve müzekker gelebilir. Eğer anlam ziyarete gelen kişinin daha fazla olduğunu belirtmeyi gerektirirse zamir كم şeklinde cem' olarak كم صديق قَدمُوا للزيارة şeklinde müsenna veya صديق قَدِماَ للزيارة kullanılabilir. Anlamın gözetilmesine örnek olarak ise كم طالبة نجحتْ cümlesi verilebilir. Başarısından bahsedilenlerin müennes olması sebebiyle zamir müfred müennes olarak getirilmiştir. كم lafzının özelliğini taşıyan diğer - كل - ما - من - كلتا - كلا بعض - أي gibi kelimelerde de bu hüküm uygulanır.[247]

Eğer zamirin dönebileceği iki veya daha fazla mercii varsa ve bu merciler kuvvet bakımından birbirinden farklı ise zamir en güçlü olan isme döner. Kuvvet bakımından birbirinden farklı olmak ile kastedilen marifelik derecesidir. Örneğin zamir marifelikte özel isimden daha önce, özel isim de işaret isminden daha önce gelir. Merifelik bakımından zamirler de aynı değildir. Örneğin mütekellim muhataptan, muhatap zamirleri de gaib zamirlerden marifelik bakımından önce gelir. Bu durumda örneğin zamirin için biri mütekellim diğeri muhatap iki merci söz konusuysa mütekellim zamir öncelenir. Örneğin doğru olan أنا و أنت سافرنا cümlesidir. Bunun yerine أنا و أنت سافرتما denilmez.[248]

---

[245] Hasan, **a.g.e.**, 1/266.
[246] Hasan**, a.g.e.**, 1/266.
[247] Hasan, **a.g.e.,** 1/266.
[248] Hasân, **a.g.e.**, 1/269.

Eğer mercii روح kelimesi gibi lafız olarak hem müzekker hem de müennes kabul ediliyorsa zamirin müennes veya müzekker gelmesi caizdir. [249]

Şüphe veya kapalılık bildiren أو edatından sonra gelen zamirin genellikle müfred olması gerektiği söylenmiştir. Örneğin gördüğünün hangi gök cismi olduğundan emin olamayan birinin شاهدت المريخ أو القمر يتحرك demesi gibi. Ancak tür bildiren أو edatıdan sonra gelen zamirde mercii ile uyum aranır. Bu duruma Kur'ân-ı Kerîm'den (اِنْ يَكُنْ غَنِياً اَوْ فَقِيراً فَاللهُ اَوْلٰى بِهِمَا) [250] ayeti örnek olabilir.[251]

4.5.1. Mutabakat Kuralına Aykırılık

Her ne kadar zamir ile mercii arasında uyum aranması gerektiği söylense de Kur'ân-ı Kerîm'de bu kurala aykırı pek çok kullanım vardır. Mutabakat kuralına aykırı düşecek tarzda müfred ve çoğul zamirin tesniyeye veya çoğul zamirin müfred veya tesniyeye döndüğü görülür. Bazen de müennes zamirin müzekkere, müzekker zamirin ise müennes isme raci olduğu gözlemlenir.[252] Örneğin وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِۚ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَۙ[253] ayetinde hüküm verenler olarak Hz.Davud ve Hz.Süleyman zikredilmesine yani mercii müsenna olmasına rağmen ayetin devamında لِحُكْمِهِمْ ifadesiyle cem zamir kullanılmaktadır.

Dilciler ve müfessirler asıl kurala aykırı olarak görülen bu durumlar için belagat temelli farklı yorumlar yapmışlar ve zahirde muhalefet olarak görülen durumu açıklamaya çalışmışlardır. Muhammed el-Garîsî bu konuda "Kur'ân-ı Kerîm üslubunda zamir ve mercii arasındaki uyumsuzluğun belagata dayalı hedefleri vardır. Sanki Allah Teâlâ kullarının aklını harekete geçirmek ve ayetleri hakkında iyice düşünmelerini istemektedir"[254] demektedir.

Konuya örnek olması için (اِذْ قَالَ يُوسُفُ لِاَبِيهِ يَا اَبَتِ اِنِّي رَاَيْتُ اَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ)[255] ayeti verilebilir. Zira ayette akıllı varlıklar için kullanılan zamir

---

[249] Hasan, **a.g.e.**, 1/269.
[250] Nisa Suresi, 4/135.
[251] Hasân, **a.g.e.,** 1/269.
[252] Aydın, **a.g.e.**, s. 49.
[253] Enbiya Suresi, 21/78.
[254] el-Garîsî, **a.g.e.**, s. 144.
[255] Yusuf Suresi, 12/4.

Güneş, Ay ve gezegenleri kapsayan akılsız varlıklar için kullanılmıştır. Ferrâ (ö.207/822) bu durumu " (رَأَيْتُهُمْ لِي ساجِدِينَ) ifadesinde geçen vâv ve nun ancak insanlar, cinler ve onlar gibi akıllı müzekker varlıkların çoğulu için kullanılır. Mesele الناس الملائكة و الجن ساجدين veya ساجدين denir. Bunlar dışındakiler için müennes ve müzekker için müennes kullanılır. Mesela الكباش ذُبِحَنَ ve ذُبِحَتْ veya مَذَبِحَات denir. Bu kullanım Güneş, Ay veya gezegenler için ancak onlar insanların eylemleri ile vasıflandırıldığında mümkün olur. Görmüyor musun ki rükû ve secde gibi eylemler ancak insanlara özgüdür. Bu ayette insanların eylemleri Güneş, Ay ve gezegenlere nispet edilmiştir. Bir benzeri)[256](وَقالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنا ve [257] (يا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَساكِنَكُمْ ayetleridir."[258]ifadeleriyle gerekçelendirmektedir.

Arap gramerinde üçüncü şahıs zamiri olan gaib zamir ile mercii arasında daima bir uyum olması gerektiğine dair bir kural olduğunu belirten Tahâ Hüseyin devamında "Bununla beraber Kur'ân dikkatlice okunursa görülür ki bütün üçüncü şahıs zamirlerinin, kendilerine tekaddüm eden ve onlarla cins ve sayıca mutabakatta bulunan bir isme gerçekten muâdil oldukları oldukça az bir keyfiyettir. Zamirlerden öyleleri vardır ki, metinde hiçbir şeyle katiyyen mutabakat etmezler. Diğerlerinin ise zahiri bir mukabili vardır fakat onunla ya hiç etmezler yhut kısmen mutabakat ederler."[259] ifadesiyle bu kuralın istisnaları olduğuna dikkat çeker. Taha Hüseyin bu kuralın devam ettirilmesini mukaddes metnin yani Kur'ân-ı Kerîm'in yakından tetkik edilmemesine bağlamaktadır. Bu aykırılığın kuralı tamamen ortadan kaldırıp kaldırmayacağı konusuna gelince " Zamire aid kaide hakkında, Kur'ân'a tatbik edilince artık doğru değildir denebilir mi? Hayır. Kaide tamamen doğrudur. Yalnız kifayetsizdir. Filhakika, Kur'ân'da üçüncü şahıs zamiri, kendinden evvel gelen isme her zaman uymakta ve onunla cins ve sayıca mutabakatta bulunmaktadır. Fakat bu, zamir yalnızca hakiki şahıs zamiri olduğu zaman doğrudur"[260] demektedir.

---

[256] Fussilet Suresi, 41/21.
[257] Neml Suresi, 27/18.
[258] El-Ferrâ, **a.g.e.,** 2/35.
[259] Tâhâ Hüseyin, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı* ", (Çev: Mehmed Hatipoğlu), **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: VIII, s. 149.
[260] Hüseyin, a.g.m, s. 150.

Zamir ve mercii arasında görülen bu uyumsuzluk Kur'ân'ın kendine has üslubu olarak değerlendirilmedir. Zahirdeki uyumsuzluk Kur'ân bütüncül olarak değerlendirilip vahyin üslup ve mantığı çerçevesinde anlaşılmalıdır.[261]

[261] Aydın, **a.g.e.,** s. 60.

5. ZAMİRİN MERCİİNDEKİ İHTİMALLER VE İTİKADİ REDDİYE MESELELERİNDE DELİL OLARAK KULLANIMI

Bu bölümde zamirin merciinin reddiye eserlerinde delil olarak kullanıldığı yerler incelenecektir. Örnekler merciinin anlamının etkide bulunduğu itikadi konuya göre bir başlık altında toplanacak ve görüşler sunulacaktır.

5.1. Allah Teâlâ'nın İsim ve Sıfatlarıyla İlgili Meseleler

5.1.1. Allah'ın İlmi

Cehmiyye Allah'ın ilminin hadis olduğunu, bu sebeple bir varlığı yaratmadan önce onun hakkında bilgisi olmadığını söylemiştir.[262] Ehli sünnet ise bu düşünceye karşı çıkmakta ve Allah'ın ilminin kadîm olduğunu söylemektedir.

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî, Cehmiyye ve Mutezile'nin görüşlerini eleştirdiği *er-Redd ʿale'l-Cehmiyye* adlı eserinde Allah'ın ilminin hadis olmadığına dair deliller sunarken Cin Suresi yirmi sekizinci ayeti de kullanır. Delil olarak sunduğu ayetlerden sonra ed-Dârimî "Kim Allah'a ve Rasûl'üne inanırsa zikrettiğimiz ayetler Allah'ın yaratmadan önce de ilmi olduğuna (delil olarak) yeter"[263] demektedir.

Dârîmî'nin bu ayeti delil olarak kullanması (لِيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَاَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً)[264] ayetinde geçen لِيَعْلَمَ ifadesindeki müstetir ve takdiri هو olan zamiri Allah Teâlâ'ya döndürdüğü anlaşılmaktadır. Böylece Allah'ın peygamberleri risaletle görevlendirmeden onların bilgisine ilmine sahip olduğunu yani Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce o şeyin bilgisine sahip olduğunu delillendirmektedir. Zamirin merciini belirlerken her ne kadar sebebini zikretmese de siyaktan yararlandığı

---

[262] Ebû Saîd Osmân bin Saîd ed-Dârimî, **er-Redd alâ'l-Cehmiyye**, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire 2010, s. 119-120
[263] Ed-Dârimî, **a.g.e.** s. 127.
[264] Cin Suresi, 72/28.

anlaşılmaktadır. Zira 26.ayetin başında عَالِمُ الْغَيْبِ ifadesiyle Allah Teâlâ'dan bahsedilmektedir.

Dârimî Allah'ın ilminin hadis olmadığına delil olarak kullandığı ayetteki لِيَعْلَمَ ifadesindeki zamirin mercii hakkında ihtimalleri zikretmemiştir. Ancak İslam geleneğinde bu zamirden sadece Allah Teâlâ anlaşılmamıştır. Zamire mercii olabilecek ihtimaller olarak Hz.Peygamber[265] , müşrikler/düşmanlar[266] , her bir nefis zikredilmiştir.

Ayetin Allah'ın ilminin hâdis olmadığına delil olarak kullanılmasına sadece Dârimî değinmemiştir. Ehli sünnetin büyük müfessiri Râzî ayetle ilgili olarak " Allah'ın ilminin hâdis olduğunu söyleyenler bu ayeti delil olarak kullanmıştır. Onlar anlam Allah'ın onların risaleti tebliğ ettiklerini bilmesi içindir ve bu ayetin benzeri Allah Teâlâ'nın (حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ)[267] ifadesidir dediler. Bunun cevabı iki türlüdür. Birincisi Katâde ve Mukâtil ayet için Hz. Muhammed'in kendisinin tebliğ ettiği gibi diğer peygamberlerin de risaleti tebliğ ettiğini bilmesi içindir (ليعلم محمد أن الرسل قد أبلغوا الرسالة كما بلغ هو الرسالة) anlamını verdiler. Buna göre ليعلم ifadesindeki lam harfi sözün delalet etiiğin mahzufa müteallıktır. Sanki Allah Teâlâ Hz. Muhammed'e Kur'ân'ın korunduğunu bildirdik ki kendisinden önceki peygamberlerin de Hakk'ın tebliğinde şu an kendisinin içinde olduğu durumu yaşadığını bilsin demiş gibidir. Anlamın Hz. Peygamber'in Cibril'in ve peygamberlere gönderilen meleklerin Rabb'lerinin mesajını tebliğ ettiklerini, tebliğde şüphe olmadığını ve Hakk olduğunu bilmesi için şeklinde olması da caizdir. İkinci cevaba göre anlam (ki muhakkiklerin çoğunun tercihi budur) Allah'ın enbiyanın Rabb'lerinin risaletini tebliğ ettiklerini bilmesi içindir. Buradaki ilim Allah Teâlâ'nın (اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ)[268] ayetindeki ilmi gibidir."[269] demektedir. Râzî bu ifadeleriyle ayette geçen zamirin ihtimallerinden bahsederek ilminin hadis olmasında kullanılamayacağını göstermektedir.

---

[265] Ebû Ca'fer et-Taberî Muhammed bin Cerîr bin Yezîd bin Kesîr bin Ğâlib el-Âmilî, **Câmiul'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân**, (Tahk.: Ahmed Muahmmed Şâkir), Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2000, 24 Cilt, 23/673; Ebû Mansûr el-Matûrîdî, **Tefsîru'l-Mâturîdî** 10/267; er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, 30/679.
[266] Taberî, **Câmiul'l-Beyân**, 23/673; Maturidi, **Tefsîru'l-Mâturîdî**, 10/267.
[267] Muhammed Suresi, 47/31.
[268] Âli İmran Suresi, 3/142.
[269] er-Râzî, **a.g.e.,** 30/680.

Yukarıda aktarılanlardan Allah Teâlâ'nın (لِيَعْلَمَ اَنْ قَدْ اَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَاَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَاَحْصٰى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً) ayetindeki لِيَعْلَمَ ifadesi için muhtemel olan merciilerin Allah'ın ilmi gibi öenmli bir konuda delil olarak kullanıldığı ve Ehli sünnet âlimlerinin zamiri Allah'a raci ederek Cehmiyye'nin görüşünü iptal ettikleri anlaşılmaktadır.

Dil âlimlerinin zamirin mercii hakkındaki görüşlerine gelirsek Ferrâ'nın sadece Hz. Muhammed (s.a.v)'i mercii olarak zikrettiğini başka bir ihtimal saymadığını görürüz.[270] Zeccâc ise iki ihtimali de zikretmekte zamirin hem Hz. Peygamber'e hem de Allah'a dönmesini mümkün görmektedir. Allah Teâlâ'ya dönme ihtimali için bağlamda geçen (أحصى) fiilindeki zamirin Allah'a dönmesini delil göstermektedir.[271] Aynı şekilde Mekkî bin Ebî Tâlip (ö.437/1045) İ'râbu Müşkili'l-Kur'ân adlı eserinde Zeccâc ve Nehhâs gibi herhangi bir itikadi meseleye değinmeden zamirin merciindeki ihtimallerden bahsetmektedir.[272]

Zamirin merciinin Allah'ın ilmi konusunda kullanımına bir diğer örnek mevcudat var olmadan önce Allah'ın onu bilip bilmediği meselesinde kullanımıdır. Kaderiyye bir şey meydana gelmeden önce Allah Teâlâ'nın onu bilmediğini iddia etmiştir. Ehli sünnet ise Allah Teâlâ'nın olmuş ve olacak her şeyi bildiğini söylemiştir. Ehli sünnet bu görüşünü delillendirmek için zamirin merciinden faydalanmıştır. Örneğin İbn Teymiyye (ö.728/1328) *el-İmân* adlı eserinde Kaderiyye'nin bu konudaki görüşünü verdikten sonra " Allah eşyayı yaratmadan önce olacak her şeyi bilir. İlmi ve iradesiyle onu yaratır. O'nun ilmi ve iradesi nefsiyle kaimdir. Bu konuyu şu ayetinde bildirmiştir" der ve delil olarak ayetleri sıralar. Ardından " İbn Abbas Allah Teâlâ yapacakları her şeyi bilirken mahlukatı yarattı sonra ilmini kitap ol dedi ve Allah'ın ilmi kitap oldu dedi. Sonra onun bu sözünü destekleyen {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} ayeti[273] inzal oldu"[274] demektedir. İbn Teymiyye ayette geçen نَّبْرَأَهَا fiilindeki muttasıl mansup ها zamirini musibete döndürerek Allah Teâlâ'nın daha musibeti yaratmadan da onu bildiğine

---

[270] el-Ferrâ, **a.g.e**., 3/196.
[271] ez-Zeccâc, a.g.e., 5/238.
[272] Mekkî bin Ebî Talip, **İ'râbu Müşkili'l-Kur'ân**, 2/766.
[273] Hadid Suresi, 57/22
[274] Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Abdilhalîm bin Abdisselâm bin Abdillah bin Ebî'l-Kâsım bin Muhammed İbn Teymiyye el-Hanbelî ed-Dımaşkî, **el-İmân**, (Tahk.: Muahmmed Nâsır el-Elbânî), el-Mektebetü'l-İslâmiyye,Amman, Ürdün, Beşinci Basım, 1996, 1/300.

yani eşya mevcud olmadan da Allah'ın onun bilgisine sahip olduğuna delil olarak kullanmıştır.

Ayette geçen zamir sadece Allah Teâlâ'nın ilminin eşyayı yaratmadan öncesini de kapsadığına delil olarak kullanılmamıştır. Örneğin İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ruhun mahiyeti ve ölümden sonraki durumuyla ilgili *er-Rûh* adlı eserinde bir başlıkta ruhun hadis olduğunu ayetler ve hadislerle delillendirmektedir. İbn Kayyim bu bölümde {مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ} ayetini verdikten sonra " Anlamın musibeti yaratmadan önce, Arz'ı yaratmadan önce, nefisleri yaratmadan olduğı söylenmiştir. Nefisleri yaratmadan önce görüşü daha evladır. Çünkü zamire en yakın zikredilen isim nefislerdir. Eğer bu üç ismin hepsine döner yani anlam musibeti, Arz'ı ve nefisleri yaratmadan önce olursa bu daha evceh olur"[275] demiştir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da ayetin bir kaç meseleyi içerdiğini söyledikten sonra ilk mesele olarak " Bu ayet Dünya (el-Arz) ile igili tüm hadiselerin meydana gelmeden önce Levh-i Mahfuzda yazılı olduğuna delildir." ifadesini kaydetmektedir. Devamında Râzî " Tevhid ehlinin çoğu Hişâm bin Hakem'in tersine bu ayet ile Allah Teâlâ'nın eşya vuku bulmadan önce de onu bildiğine delil olarak kullanmıştır." demekte ve zamirin mercii ile yapılan delillendirmeye kapalı da olsa işarette bulunmaktadır. Ayet ile ilgili yorumlarına devam eden Râzî "Allah Teâlâ'nın من قبل أن نبرأها ifadesine gelirsek onda ihtilaf edilmiştir. Bazıları bu musibetleri yaratmadan önce demiş, kimisi aksine ayetten maksat nefislerdir demiş diğerleri de Dünya'nın kendisidir demiştir. Bu görüşlerin hepsi muhtemeldir çünkü ayette hepsinin zikri geçmiştir. Eğer en yakın alınacaksa musibetler merci olur çünkü kastedilen odur. Başka bir grup ise من قبل أن نبرأ ifadesinden maksat mahlukattır. Her ne kadar mahlukatın zikri ayette geçmese de anlamın açıklığı sebebiyle zamirin ona dönmesi caizdir. Bunun örneği Allah Teâlâ'nın إنا أنزلناه[276]ayetidir"[277] demektedir.

Yukarıda aktarılanlardan Ehli sünnetin Allah'ın ilminin kapsamını daraltan ve vücuda gelmeyen şeyleri Allah'ın ilmi dışında tutan Kaderiyye'ye cevap verirken

---

[275] Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsüddin İbn Kayyim El-Cevziyye, **er-Rûh fî'l-Kelâmi alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ehyâi bi'd-Delâili mine'l-Kütübi ve's-Sünne**, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, t.y, s. 149.
[276] Yusuf Suresi, 12/2.
[277] Râzî, **a.g.e.**, 29/467

zamirin merciinden istifade ettiğini görüyoruz. Ayette geçen نبرأها ifadesindeki zamiri ayette zikri geçen musibet, nefisler, Dünya (Arz) gibi kelimelere raci eden Ehli sünne talimleri Allah Teâlâ'nın ilminin bir şey meydana gelemden önce de onu kapsadığını ispatlamaktadır. Büyük müfessir Râzî sadece ayette geçen zamirin mercii ihtimallerini zikretmekle yetinmemiş aynı zamanda zamirin yakın olana dönmesi veya zamirin mezkur olmayan isme dönmesi gibi mercii kurallarına da yüzeysel olarak değinmiştir.

Mercii konusunda dil âlimlerinin tutumuna gelirsek Zeccâc'ın mercii olarak yaratılmış eşya dışında bir ihtimal zikretmediğini görürüz.[278] Nehhas daha önce zikredilen tüm ihtimalleri zikretmekte ancak nefislerin zamire en yakın olan isim olmasını delil göstererek mercii olarak nefisler ihtimalini seçmektedir.[279]

5.1.2. Rü'yetullah

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) el-*Avâsım mine'l-Kavâsım* adlı eserinin tahkikinde kendisinin biyografisinin verildiği kısımda muhakkikler tarafından İbn Arabî ile ilgili bazı rivayetler aktarılır. Bunlardan birinde " Ebu Bekir İbnü'l-Arabî şöyle dedi: Ben adil vezir Ebû Mansûr bin Cehîr'in meclisinde oturuyordum. Birisi {تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ}[280] ayetini okudu. Ben Medine Hanbelî imamlarından olan ancak Mutezile usulünü benimseyen Ebû'l-Vefâ ibn Akîl'in arkasındaydım. Ayeti duyunca solumda oturan arkadaşıma bu ayet Allah Teâlâ'nın ahirette görüleceğine delildir, çünkü Araplar onu görmedikçe (لقيت فلانا) demezler dedim. Ebû'l-Vefâ yüzünü hızlıca bize doğru çevirdi ve Mutezile mezhebi Allah Teâlâ'nın ahirette görülmeyeceği düşüncesindedir. Zira Allah Teâlâ [281]{فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ} demiştir. Size göre münafıklar ahirette Allah Teâlâ'yı görmeyecektir dedi. Ebû Bekir İbn Arabî ayetin yorumunu Kitâbü'l-Müşkileyn adlı eserimizde açıkladık. Ayetin takdirine göre {يَلْقَوْنَهُ} ifadesindeki zamir {أَعْقَبَهُمْ} ifadesindeki failin هو olarak takdir

[278] ez-Zeccâc, **a.g.e.** , 2/257.
[279]en- Nehhâs, **a.g.e**., 4/243
[280] Ahzab Suresi, 33/44.
[281] Tevbe Suresi, 9/77

edilen zamire dönebilir. Aynı zamanda mecâzen karşılık veya cezâ olarak nifâk kelimesine de dönebilir dedi"[282] rivayeti aktarılmaktadır.

Zamirin mercii için zikredilen ihtimallerden ilki yani mukadder zamir هو ye dönmesi Allah Teâlâ'ya dönmesi anlamındadır. Zira onları ikab eden Allah'tır. Bu durumda يَلْقَوْنَهُ ifadesindeki zamir Allah Teâlâ'ya racidir. İkinci ihtimalde ise zamir ayette melfuz olan نِفَاق kelimesine dönmektedir. Ebû Bekir İbn Arabî her ne kadar bu ihtimaller arasında bir tercihte bulunmuyor gibi görünse de rivayette zikredilen ve aynı minvalde olan [283]{تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَام} ayetini ilk duyduğunda verdiği " Bu ayet Allah Teâlâ'nın ahirette görüleceğine delildir" ifadesi mercii olarak Allah'ı gördüğünü göstermektedir.

Ebû Abdullah İbn Vezîr (ö.840/1436) daha önce de örnek verilen *el-ʿAvâṣım ve'l-Kavâṣım fi'ẕ-Zeb ʿan Sünneti Ebi'l-Ḳāsım* adlı eserinde Ehli hadisin ahirette rüyet olacağına dair ayet delillerini zikreder. "Dil ehli likâ fiilinin kör veya herhangi bir engeli olmayan bir canlıya nisbet edildiği zaman ayân olma (muâyane) ve rü'yeti (görme) gerektirdiğinde icma etmiştir" demekte ardından Ehli sünnetin rü'yetullah konusundaki tutumunu " O'nu sadece müminler görecektir, hem müminler hem de kâfirler O'nu görecek sonra kafirlere engel konacak ve bundan sonra göremeyecekler, kafirler değil münafıklar Allah'ı görebilecektir" görüşleriyle üç grupta toplamaktadır. Devamında " Allah Teâlâ'nın {يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ} ayetinde[284] geçen zamir (فَمُلَاقِيهِ) eğer amele dönerse görülecek olan amellerin açık bir şekilde yazıldığı kitaptır. Eğer Allah Teâlâ'ya dönerse işte bu Allah'ın vaad ettiği likâsıdır (buluşma)."[285] ifadeleriyle zamirin mercii için mümkün gördüğü ihtimalleri zikretmektedir.

Rü'yetullah meselesinde menfi bir duruş sergileyen Mutezile mezhebine mensup Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta " كادِحٌ إِلى رَبِّك ifadesinin anlamı Rabb ile likâya

---

[282] El-Kâdî Muhammed bin Abdillah Ebû Bekr bin el-Arabî el-Meârifî el-İşbilî el-Mâlikî, **el-Avâsım mine'l-Kavâsım fî Tahkîki Mevâkıfi's-Sahâbeti Ba'de Vefâti'n-Nebî**, (Tahk.: Muhibbiddin el-Hatîb, Muhammed Mehdî el-İstanbûlî), Dâru'l-Cebeli, Beyrut, Lübnan 1987, s. 15.
[283] Ahzab Suresi, 35/44.
[284] İnşikak Suresi, 84/6.
[285] İbn Vezîr, Muhammed bin İbrahim bin Alî bin el-Mürtedâ bin el-Mufaddal el-Hasenî el-Kâsimî, Ebû Abdullah, İzzüddîn, **el-Avâsım ve'l-Kavâsım fî'z-Zebbi an Sünneti Ebî'l-Kâsım**, (Tahk. : Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâleti li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', Beyrut 1994, 5/110.

(buluşmaya) çabalayandır. Bu durum likâya benzetilen ölüm ve sonrası hallerdir. فَمُلاقِيهِ muhakkak onunla (ölümle) karşılaşacaksın senin için ondan bir kaçış yoktur anlamındadır. فَمُلاقِيهِ ifadesindeki zamirin çabaya (الكدح) döndüğü de söylenmiştir"[286] demektedir. Onun bu ifadelerinden ölüm ve sonrasında yaşanan durumların likâya benzetildiği ve ondan kaçış yok ifadesinden de فَمُلاقِيه ifadesindeki zamiri likâya benzetilen ölüm ve sonrası yaşananlara raci ettiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda zamirin كدح anlamına dönmesini de zayıf görülen görüşlerin aktarımında kullanılan قيل ifadesiyle zikrettiği görülmektedir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da "Allah Teâlâ'nın فملاقيه ifadesine gelirsek onda iki görüş vardır. Birincisi Zeccâc'ın Rabb'ine kavuşursun görüşüdür.[287] Yani Rabb'inin kaçış olmayan hükmüne kavuşursun. Diğerleri zamirin çabaya döndüğünü söyledi. Çaba bir amel olduğu için arazdır baki değildir bu yüzden onunla karşılaşmak imkânsızdır. O halde anlatılmak istenen bu amellerin yazıldığı kitapla karşılaşmak olmalıdır. Bu tevil Allah Teâlâ'nın bu ayetten sonraki فأما من أوتي كتابه بيمينه ifadesiyle desteklenir. "[288] demektedir. Râzî'nin bu ifadelerinden zamirin amele yani amellerin yazılı olduğu kitaba dönmesini tercih ettiği bunu da siyaktan yararlanarak delillendirdiği görülmektedir.

Yukarıda aktarılanlardan görüldüğü gibi rü'yetullah meselesinden delil olarak sunulan ayetlerden birisi de İnşikak Suresi altıncı ayettir. Ayette geçen فَمُلاقِيهِ ifadesindeki muttasıl mecrur ـه zamirinin mercii olarak amel ve Allah Teâlâ ihtimalleri zikredilmektedir. Ehli hadis âlimleri zamiri Allah'a döndürüp O'nun ahirette görüleceğine delil olarak kullanırken Mutezile'nin zamiri amele veya Zemahşerî'nin tercihinde gördüğümüz gibi ölüme raci etmektedirler. Zemahşerî'nin zamirin mercii ihtimalleri arasında Allah Teâlâ'ya dönme ihtimalinden hiç bahsetmemiş olması da dikkat çekmekte ve mezhebi tarafgirlik olarak yorumlanabileceği düşünülmektedir.

---

[286] Zemahşerî, **a.g.e.**, 4/726.
[287] ez-Zeccâc, M**eâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, 5/304.
[288] Râzî, **a.g.e.**, 31/98.

Dil âlimleri zamirin mercinin çeşitlenmesinden kaynaklanan herhangi bir itikadi etki ve merciyi kullanan mezhebi bir tutuma değinmeden (فملاقيه) ifadesindeki zamirin hangi isme döndüğüne değinmiştir.[289]

5.1.3. Allah Teâlâ'ya Nur Nispet Edilmesi

İbn Hazm (ö.456/1064) *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* adlı eserinde Yahudilerin Allah Teâlâ'yı güçlü bir adama benzetmesini eleştirdikten sonra " Bazıları siz de Alalh Teâlâ hakkında (اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِۜ) [290] deyip O'nu nur olarak isimlendirmiyor musunuz dediler. Ben de evet Rasûlüllah Ebu Zerr kendisine Rabb'ini gördün mü diye sorduğunda, gördüğüm şey bir nurdu demiştir. Hz. Peygamber'in renkli ve görülebilen bir nuru kastetmediği açıktır. O görülmeyen bir nurdan bahsetmiştir. Bu durumda نور السَّمَوَات وَالْأَرْض ifadesinin anlamının görülen renkli bir nur olmadığı, Allah Teâlâ'nın sahibini hidayete götüren nuru olduğu ve Nur'un Allah Teâlâ'nın isimlerinden biri olduğu kesinleşmiştir. (مَثَلُ نُورِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌۜ اَلْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۜ) ve (وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۜ) ifadelerine gelirsek Allah Teâlâ sahibini hidayete götüren nurunu misbaha benzetmiştir"[291] demekte ve nurun Allah'a nisbet edilmesini benzetmeyle açıklama çalışmaktadır. Aynı zamanda İbn Hazm'ın bu ifadesinden مثل نوره ifadesinde geçen muttasıl mecrur ـه zamirini Allah Teâlâ'ya raci ettiği görülmektedir.

Ayette geçen zamirin kime raci olduğu müfessirler tarafından tartışılmıştır. Örneğin İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân'*da " Tevil ehli (مَثَلُ نُورِهٖ) ifadesindeki zamirin anlamı ve hangi isme döndüğü konusunda ihtilaf etti. Bazıları o mü'min hakkında bir sözdür, anlamı müminin kalbindeki iman ve Kur'ân'dan gelen nuru kandil gibidir demiştir. Bazıları nur ile Hz. Muhammed kastedilmiş ve (مَثَلُ نُورِهٖ) ifadesi Allah'ın ismine dönmektedir dedi. Başkaları da bununla Allah'ın hidayeti ve beyanı kastedilmiştir. O da Kur'ân'dır. Ayetteki zamir Allah'ın zikrindendir dediler. Anlam Allah sema ve arz ehlini apaçık ayetleri ile hidayete erdirir. O, yarattıklarının onunla hidayete erdiği ayetleri ve hidayeti gibi, göklerin ve yerin onunla aydınlandığı

---

[289] ez-Zeccâc, **a.g.e**., 5/304; Ebû'l-Kâsım el-İsbehânî, **İ'râbu'l-Kur'ân** ,(Tahk.: Fâize binti Amr el-Müeyyid), Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, Riyad, 1995, s. 506.
[290] Nur Suresi, 24/35.
[291] İbn Hazm, **a.g.e.**, 1/123.

nurdur. Onunla müminlerin kalplerinde kandil gibi yol gösterir. Başkaları onun anlamı Allah'ın nurunun misalidir, nur ile taat kastedilmiştir dedi"[292] demektedir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da insanların ayette neyin neye benzetildiği konusunda ihtilaf ettiğini söyledikten sonra on tane görüş bildirir. Birinci görüşe göre Allah'ın hidayeti apaçıklıkta öyle bir dereceye varmıştır ki kandil gibi olmuştur. Bu durumda Allah'ın hidayeti olan nuru kandile benzetilmiştir. İkinci görüşe göre (مَثَلُ نُورِهِ) ifadesindeki nurdan maksat Kur'ân'ın nurudur. Üçüncü görüşe göre nurdan maksat peygamberlerdir. Dördüncü görüşe göre nurdan maksat müminlerin kalbindeki marifetullah ve şeriat bilgisidir. Sekizinci görüşe göre مثل نوره ifadesinden maksat Hz. Muhammed'in kalbindeki iman nurudur. Onuncu görüşe göre مثل نوره ifadesi müminin nurudur ve bu görüş Übey bin Ka'b, Saîd bin Cübeyr ve ed-Dahhâk'a aittir. [293] Daha sonra kendi görüşünü aktaran Râzî " Tercih edilenin birinci görüş olduğunu bil. Çünkü Allah Teâlâ bu ayetten önce (وَلَقَدْ اَنْزَلْنَا اِلَيْكُمْ اٰيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ)[294] demiştir. Eğer مثل نوره ifadesinden maksat hidayetinin ve beyanının nuru olursa kendisinden önceki ifadeyle mutabık olur. Çünkü الله نور السماوات والأرض ifadesini göklerin ve yerin hâdisi olarak tefsir ettik. مثل نوره ifadesini hidayetinin nuru diye tefsir edersek kendisinden öncekine mutabık olur"[295] der.

Yukarıda aktarılanlardan Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'ya nisbet edilen nurun anlaşılmasında zamirden ve merciindeki ihtimallerden yararlanıldığı görülmektedir. Nurun Allah'a nisbet edilmesinin Allah'a cismaniyet atfedilmesine sebep olacağı endişesiyle müfessirlerin مثل نوره ifadesindeki zamirin mercii için Hz. Muhammed, mümin kul gibi merciler belirlediği görülmektedir. Zamirin Allah'a raci edilmesi tercih edildiğinde ise bu nur hidayet olarak tevil edilmiştir.

5.1.4. Allah Teâlâ'nın Semada Oluşu

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Selef akîdesiyle bağdaşmayan görüşleri eleştirdiği er-*Red alâ ez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde " Cehmiyye'nin Allah Teâlâ'nın

[292]Taberi, **Câmiu'l-Beyân**, 19/178.
[293] Râzî, **a.g.e.**, 23/388
[294] Nur Suresi, 24/34.
[295] Râzî, **a.g.e.**, 23/378-389.

her mekanda olduğu görüşüne reddiye" başlığını açmış ve " Müslümanlar, içinde Allah Teâlâ'nın azametinden bir şey olmayan pek çok yer bilirler dedik. Onlar mesela hangi yerler dediler. Biz de sizin cisimleriniz, karınlarınız, domuzların karınları ve kirli mekânlar gibi yerlerde Allah'ın azametinden bir şey bulunmaz dedik. Allah Teâlâ kendisinin semada olduğunu bize ayetleriyle haber vermiştir."[296] demekte ve ardından delil olarak gördüğü ayetleri zikretmektedir. Bu delillerden birisi de (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُوْلَئِكَ هُوَ يَبُورُ) [297] ayetinde geçen (إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) ifadesidir. Ahmed bin Hanbel'in bu ifadeyi Allah Teâlâ'nın semada olduğuna delil olarak kullanması onun ayette geçen إِلَيْهِ ifadesindeki muttasıl mecrur zamiri Allah Teâlâ'ya raci ettiğini göstermektedir.

Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed-Dârimî (ö.280/894) "Muarız Allah'ın bir haddi (sınırı) , gayesi (son noktası) ve nihayeti yoktur dedi. Bu görüş Cehm'in tüm dalaletini üstüne inşa ettiği asıl görüşüdür. Yanlış inançlarını ondan türetmiştir. Cehm'den önce birinin bu görüşü savunduğuna dair bir görüş bize ulaşmadı"[298] demekte ve eleştirdiği görüşün kaynağını belirtmektedir. Devamında " Kim Allah'ın bir haddi olmadığını söylerse Kur'ân'ı reddetmiş olur. Zira Allah Teâlâ kitabında birçok yerde kendi mekânını belirtmiştir." demekte ve ardından Kur'ân'dan bu görüşü destekleyen ayetler zikretmektedir. Bu ayetlerden biri Ahmed bin Hanbel'in de delil olarak kullandığı Fatır Suresi onuncu ayette geçen {إليه يصعد الكلم الطيب} ifadesidir. Delillerini saydıktan sonra Dârimî " Tüm bunlar ve benzerleri hadde delildir. Kim bunu itiraf etmezse Allah Teâlâ'nın ayetlerini reddetmiş olur."[299] demektedir. Dârimî bu ifadeleriyle {إليه يصعد الكلم الطيب} ayetinde geçen إليه ifadesindeki zamiri İbn Hanbel gibi Allah Teâlâ'ya döndürmekte ve Allah Teâlâ'nın haddi olduğuna delil olarak kullanmaktadır.

Yukarda zikredilenlerden Allah Teâlâ'nın (مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُوْلَئِكَ هُوَ يَبُور) ayetinde

---

[296] Ahmed bin Hanbel, **er-Redd alâ ez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, 1/146.
[297] Fatır Suresi, 35/10.
[298] Ebû Saîd Osmân bin Saîd bin Hâlid bin Saîd Ed-Dârimî, **Nakdu'-l-İmâm Ebî Saîd Osmân bin Saîd alâ'l-Merîsî'l-Cehmiyyi'l-Anîd**, (Tahk.: Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî), Mektebetü'l-İslâmiyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî, Kahire 2012, s. 76.
[299] Ed-Dârimî, **a.g.e**, s. 77.

geçen {إليه يصعد الكلم الطيب} ifadesinin âlimler tarafından Allah'ın semada arşı üzerinde olmadığını söyleyen Cehmiyye'ye reddiye olarak kullanıldığı ve bunun için إليه ifadesindeki zamiri Allah Teâlâ'ya döndürdükleri görülmektedir. Zamirin Allah Teâlâ'ya dönmesi nahiv âlimlerinin zamirin mercii için belirledikleri kurallara uygundur. Zira Allah ismi ayette geçen اِلَيْهِ ifadesindeki zamire en yakın zikredilen isimdir.

5.2. Nübüvvet ve Peygamberler İle İlgili Meseleler

5.2.1. Peygamberlerin İsmeti

İnsanlar enbiyanın isyan edip etmeyeceği konusunda ihtilafa düştüler. Kimisi Allah'ın peygamberlerinin tebliğ görevinde yalan söylemek dışında tüm büyük ve küçük günahları isteyerek işleyebileceğini söyledi. Bu Mürcie'den Kerrâmiye'nin görüşüdür. Eş'ârîlerden İbn Tayyib el-Bakillânî ve onun takipçileri ise bu görüşün Yahudi ve Hıristiyanlara ait olduğunu söyledi.[300]

İbn Hazm (ö.456/1064) *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal* kitabının dördüncü cildinde Peygamberler hakkında varid olan sözlere eleştiriler yapıyor. Hz. Yusuf'a ilişkin sözlere cevap verirken (وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ اَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَاَنْسٰيهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهٖ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِيْنَ)[301] ayetinde Hz. Yusuf'un اذْكُرْنِي عِنْد رَبك ifadesinde Allah'ı anmaktan gafil düştüğüne bir delil olmadığını söyler. Ardından " Allah Teâlâ'nın {فأنساه الشَّيْطَان ذكر ربه} ifadesindeki zamir Hz. Yusuf ile birlikte hapiste olan gence dönmektedir. Yani Şeytan gence Hz. Yusuf'un durumunu efendisine söylemeyi unutturmuştur. Bunun delili ayetin devamında gelen {وادكر بعد أمة} ifadesidir. Yakinen bilinir ki belli bir süre sonra hatırlanan şey Şeytan'ın başta unutturduğu şeydir. أنساه ifadesindeki zamir Hz. Yusuf'a raci olsa bile, bu durumda herhangi bir kusur veya günah yoktur. Çünkü nisyan (unutkanlık) enbiyadan uzak değildir." demektedir.[302]

---

[300] Ebû Muhammed Alî bin Ahmed bin Saîd bn Hazm el-Enedlûsî el-Kurtubî ez-Zâhirî, **el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Niha**l, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire t.y., 5 Cilt, 2/4

[301] Yusuf Suresi, 12/42

[302] İbn Hazm, **el-Fisa**l, 4/10

Peygamberlerin hata edip edemeyeceği konusunda kullanılan delil Allah Teâlâ'nın {فأنساه الشَّيْطَان ذكر ربه} ifadesinde geçen zamirin merciindeki ihtimallerden kaynaklanmaktadır. Peygamberler hakkında varid olan bu gibi iddiaları küfür ve irtidat olarak gören ve cevap olarak bir bölüm yazan İbn Hazm " Ehli sünnet, Mutezile, Neccariye, Hariciler ve Şia peygamberlerin bilerek küçük veya büyük bir günah işlemeyeceği görüşündedir"[303] demektedir.

Bu durumda Kerrâmiler ayette geçen muttasıl mansup ـه zamirini Hz. Yusuf'a raci ederken İbn Hazm'a göre Ehli sünnet Hz. Yusuf'un hapiste birlikte kaldığı gence döndürmektedir.

Zamirin tefsirlerdeki izdüşümüne baktığımızda Mutezili olan Zemahşerî'nin ayette geçen zamirin gence dönmesini tercih ettiğini, zamirin Hz. Yusuf'a dönme ihtimalini ise zayıf olduğu düşünülen görüşlerin aktarımında kullanılan قيل ifadesiyle zikrettiği görülür.[304] Bununla birlikte Ehli sünnet olan Râzî ayetle ilgili iki görüşü zikrettikten sonra " Bil ki doğru olan birinci görüştür (zamirin Hz. Yusuf'a dönmesi). İkinci görüşün sahibi şeriatin zahirine tutunurken ilk görüşün sahibi hakikatin sırlarına ve şeriatin yüce değerlerine tutunur. Kimin ubudiyyet makamı hakkında bir zevki varsa ve tevhid şerbetinden içtiyse durumun bizim zikrettiğimiz gibi olduğunu bilir. Aynı zamanda ayetin lafzında ikinci görüşün zayıf olduğuna dair delil vardır. Eğer durum böyle (zamir gence dönüyor) olsaydı Allah Teâlâ فأنساه الشيطان ذكره لربه Şeytan onun durumunu efendisine zikretmeyi unutturdu derdi"[305] ifadeleriyle ayette geçen zamiri Hz. Yusuf'a döndürmeyi tercih etmektedir.

Tüm bu aktarılanlardan ayette geçen zamirin merciindeki iki ihtimalin Peygamberlerden masiyetin vaki olup olmayacağı konusunda delil olarak kullanıldığı ve mezheplerin kendi görüşlerine uygun olan ihtimali tercih ettiği görülmektedir. Râzî'nin zikrettiği eğer zamir gence dönüyor olsaydı Allah Teâlâ فأنساه الشيطان ذكره لربه ifadesini kullanırdı görüşü Arap dili mantığı ve üslubuna diğer görüşlere nazaran daha yakındır.

---

[303] İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/2
[304] ez-Zemahşerî, **el-Keşşâf,** 2/472.
[305] er-Râzî, **Mefâtîhu'l-Gayb**, 18/462.

Dil âlimlerinin görüşlerine gelirsek Ferrâ Meâni'l-Kur'ân adlı eserinde zamirin Hz. Yusuf'a raci olmasını tercih etmektedir. Zira iki görüşün ilki olarak Hz. Yusuf'u zikretmiş ayetin devamındaki (ذِكْرَ رَبِّهِ) ifadesine de Yusuf'un durumunu mevlasına zikretmesini unuttu anlamını vermiştir.[306] Aynı şekilde Zeccâc da Meâni eserinde ikinci görüşü hiç zikretmeden zamirin Hz. Yusuf'a döndürmüştür.

Zamirin peygamberlerin ismeti meselesinde kullanımına bir diğer örnek İbn Hazm'ın (ö.456/1064) *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal* adlı eserinde "Allah Teâlâ'nın {حَتَّى إِذا استيأس الرُّسُل وظنوا أَنهم قد كذبُوا جَاءَهُم نصرنَا} ayeti[307] كذبُوا ifadesindeki zel harfi şeddesiz tahfifle okunur. Bu ayetin anlamı cahillerin sandığı gibi değildir. Onun anlamı peygamberler kavimlerinden kendilerine yardım edeceklerine söz veren kişilerin verdikleri yardım sözünde yalan söylediklerini zannettiler anlamıdır. Azıcık aklı olan bir kimsenin aklına Allah'ın yalan söylediğinin gelmesi açıkça imkânsızdır ki Allah'ın kullarının en safı ve en temizi olan Peygamberlerin aklına böyle bir şeyin gelmesi nasıl mümkün olsun? Kim bunu peygamberlere nispet ederse onlara küfür nispet etmiş olur. Kim de peygamberler için küfrü caiz görürse şüphesiz kendisi dininden dönmüş bir kâfirdir. Ayete verdiğimiz anlam ayetin zahirinde açıktır. Ayette haşa Allah Teâlâ'nın peygamberlere yalan söylediği anlamı yoktur."[308] ifadeleridir.

İbn Hazm ayette geçen zamirleri peygamberlere döndürüp peygamberlerin Allah'ın yalan söylediğini zannettikleri şeklinde yorumlayan anlayışı eleştirmektedir. Bu durumda ayette geçen ظنوا ifadesindeki zamiri peygamberlere كذبُوا ifadesindeki zamiri ise onların gönderildiği kavme döndürmektedir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da "Asım, Hamza ve Kisâî'nin ayeti zel harfi kesralı tahfif ile, diğerlerinin ise şeddeli okuduğunu bil. Tahfif kıraatinde iki anlam vardır. Birincisinde zan kavimden kaynaklanır. Yani peygamberler kavimlerinin imanından ümitsizliğe düştüklerinde, kavimleri peygamberlerin vaad ettikleri yardım ve zafer konusunda yalan söylediklerini zannetti. Eğer daha önce kendilerine peygamber gönderilenlerin ismi geçmedi, zamirin onlara dönmesi nasıl mümkündür denilirse, peygamberlerin zikri kendilerine peygamber gönderilen

[306] El-Ferrâ, **a.g.e.** 2/46.
[307] Yunus Suresi, 10/110.
[308] İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/20.

kavimlere delalet eder deriz. Tahfifin ikinci anlamı peygamberlerin onlara vaat edilenler hususunda kendilerine yalan söylenildiğini zannetmeleri olur. Bu tevil İbn Ebî Melîke vasıtasıyla İbn Abbâs'tan nakledilir. İnsan olmanın zayıflığı sebebiyle durum böyledir demişlerdir. Ancak bu uzak bir ihtimaldir. Çünkü müminin Allah'ın yalan söylediğini düşünmesi mümkün değildir. Aksine bunu söyleyen imandan çıkar. Bu durum peygamberler için nasıl caiz olsun?"[309] demektedir. Devamında " Ayetin şeddeli okunuşunda da iki anlam vardır. Birincisi zan yakin anlamındadır. Yani peygamberler milletlerin kendilerini bundan sonra onlardan iman sadır olmayacak şekilde yalanladıklarından emin oldular. O vakit Allah'a dua ettiler ve Allah Teâlâ onların üzerine azabı ve helakı indirdi. Zan kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok yerde ilim anlamında kullanılmıştır. İkincisinde zan hesap ve takdir anlamındadır. Peygamberler kavimlerinin imanlarından ümidi kesince kendilerine inananların da yalanladıklarını zannettiler. Bu tevil Hz. Ayşe'den gelmektedir. Ve ayet hakkında zikredilen ihtimallerin en güzelidir"[310] demektedir.

Yukarıda aktarılanlardan zamirin merciinin doğru belirlenmesinin peygamberlerin ismeti gibi önemli bir konudaki etkisi açıkça görülmektedir. Nitekim ayette geçen ظنوا ve كذبُوا ifadelerindeki zamirin mercii yanlış belirlendiğinde Peygamberlerin Allah Teâlâ'nın haşa kendilerine yalan söylediğini düşünmeleri gibi Ehli sünnet itikadının kabul edemeyeceği bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ayette anlam çeşitliliğine imkân sağlayan ikinci husus ise كذبُوا ifadesinin kıraat vecihleri olmuştur. Hem kıraat farklılığı hem de mercii için muhtemel olan isimler ayetin birden fazla anlama gelmesine imkân sağlamıştır. İbn Hazm'ın yorumundan da gördüğümüz gibi ismetü'l-enbiyâ konusunda İslam itikadına uygun olan anlamın belirlenmesi için ظنوا ifadesindeki zamir peygamberlere كذبُوا ifadesindeki zamiri ise onların gönderildiği kavme döndürülmüştür.

Dil alimleri ayette geçen (كذبوا) ifadesindekinin tahfif ile okunuşundaki merci ihtimallerine dikkati çekmiş ve vecihlerini açıklamaya çalışmışlardır. Ferrâ (ö.207/822) (ظنوا) ifadesindeki zamiri peygamberlerin kavimlerine raci etmekte ve böylece (كذبوا) ifadesindeki nâib-u fail konumundaki bariz zamir peygamberlere

[309] Râzî, **a.g.e.**, 18/521
[310] Râzî, **a.g.e.,** 18/521-522.

dönmektedir. Bu durumda ayetin anlamı Allah'ın yardımı gelmediği için Allah peygamberlere yalan söyledi olur. Ancak buradaki zan peygamberlerin değil gönderildikleri kavimlerin zannı olur.[311] Aynı anlam Zeccâc'ın eserinde de görülür.[312] Nehhâs'a gelirsek Meâni eserinde Ferrâ ve Zeccâc'ın zikrettiği ihtimali aktarmakta ve bu ihtimale İbn Abbas'tan gelen rivayete dayanarak (ظنوا) ifadesindeki zamiri peygamberlere raci edip zannın onların kavimlerinden değil kendilerinden sadır olduğu ihtimalini eklemiştir.[313]

Peygamberlerin ismeti konusunda değerlendirilebilecek bir başka örnek şirkin enbiyaya nispet edip edilemeyeceği konusudur. Ebû Ubeyd el-Kāsım b. Sellâm, Sünnî doktrini ilk izah eden çalışma olarak kabul edilen eseri[314] *Kitâbü'l-Îmân* adlı eserinde " Bize göre masiyet ve günahlar imani izale edip küfrü zorunlu kılmaz. Ancak Allah'ın ona sahip olanı övdüğü ve kullarına ayetleriyle şart kıldığı imanın hakikatini izale eder." demektedir. Ayetlerden ve hadislerden deliller getiren Ebû Ubeyd " Masiyet işlendiğinde şirk ve küfrün zorunlu olduğuna dair rivayetlere gelirsek bize göre çirkin işler, günahlar (meâsî) onu işleyen kimsede, imanı ondan izale eden bir küfür ya da şirki gerektirmez. Onların açıklaması ancak kâfir ve müşriklerin ahlakı ve takip ettikleri yollar olmalarıdır. Bu iki tür için, daha önceki iki tür için bulduğumuz gibi, kitaptan ve sünnetten deliller bulduk"[315] deyip delillerini sunmaya başlar. "Kur'ân-ı Kerîm'den şirkin imanı izale etmediğine dair delil Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem ve Hz. Havva hakkındaki {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِه} den başlayıp {جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَ} diye biten ayetidir[316] Tevile göre Şeytan onlara evladınıza Abdü'l-Hâris adını verin demiştir. Allah'ı ve dinini bilen bir kimsenin Hz. Adem ve Hz. Havva hakkında nübüvvete ve Allah Teâlâ'nın katındaki makamlarına rağmen şirk koştuklarını düşünmesi mümkün müdür? Allah Teâlâ onların fiillerini (çocuklarına Abdülharis

---

[311] el-Ferrâ, **a.g.e**. ,2/56
[312] ez-Zeccâc , a.g.e., 3/132
[313] en-Nehhâs, **a.g.e,** 3/463
[314] Zülfikar Tüccar, "*Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm*", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi**, Cilt: X,TDV Yayınları, İstanbul 1994, s. 244-246.
[315] Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm bin Abdillah el-Heravî el-Bağdâdî, **Kitâbu'l-İmân ve Meâlimihi ve Sünenihi ve İstikmâlihi ve Deracâtihi,** (Tahk.: Muahmmed Nasirüddin el-Elbânî), Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', y.y 2000, s. 86.
[316] Araf Suresi, 7/189-190.

ismini vermelerini) şirk olarak adlandırmıştır. Bu şirk Allah'a ortak koşma anlamındaki şirk değildir"[317] demektedir.

Ebu Ubeyd'in yaptığı açıklamadan ayette geçen جَعَلَا ifadesindeki zamirin merciini belirlerken rivayetten yararlandığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Ebu Ubeyd zamirin yakın olana dönmesi kuralını çiğnemiştir. Eserin tahkikini yapan muhakkik Nâsırüddin el-Elbânî bu hadisin zayıf hadislerden olduğunu ve İbn Cerîr'den gelen sahih bir senetle Hasan Basrî'nin ayette geçen zamirin Yahudi ve Hıristiyanlara döndüğünü söylemektedir.[318]

Zemahşerî (ö. 538/1144) el-*Keşşâf*'ta ayette geçen nefs kelimesini Hz. Âdem ve ondan yaratılan zevcesinin Hz. Havva olduğunu, ardından Allah'a kendilerine salih bir çocuk vermesi için dua ettiklerini söylemekte ve bu ifadelerde geçen müsenna eliflerini hep Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya raci etmektedir. Ardından " آتَيْتَنا ve لَنَكُونَنَّ ifadelerindeki zamir hem Hz. Âdem ve Havva'ya hem de onların zürriyetlerinden gelen nesillere döner. Allah Teâlâ onlara talep ettikleri sağlıklı çocuğu verince جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ yani evlatlarını Allah'a şirk koştular (جعل أولادهما له شركاء). Burada ve aynı şekilde فِيما آتاهُما ifadesinde muzâf olan أولادهما ifadesi hazif edilmiştir. Bu duruma Allah Teâlâ'nın فَتَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ifadesi delildir. Zira burada zamir cem yapılmıştır. Âdem ve Havva şirkten beridir. Allah'ın onlara verdiğinde şirke düşmelerinden maksat çocuklarını Abü'l-Uzzâ ve Abdümenat gibi isimlerle adlandırmalarıdır. Ayetin diğer bir vechi hitabın Hz.Peygamber dönemindeki Kusay'ın ehlinden olan Kureyş'e olmasıdır. Bu durumda ayette tek bir nefisten yaratılma ile sizi Kusay'ın nefsinden yarattı ve onun nefsinden de teskin olması için Arap ve Kureyşli zevcesini yarattı. Allah onlara talep ettikleri salih evladı verince Allah'ın kendilerine verdiğinde şirke düştüler ve dört çocuklarını Abdümenaf, Abdüluzza, Abdükusay ve Abdüddâr olarak adlandırdılar anlamıdır. Bu yorum يُشْرِكُونَ ifadesindeki zamiri Kusayy ve zevcesiyle onlardan sonra şirkte onları takip ederek gelenlere döner. Bu hasen bir tefsirdir ve müşkil barındırmaz"[319] demekte ve ayette geçen zamirleri Kusay ve zevcesine raci etme ihtimalini de zikretmektedir.

---

[317] Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm, **Kitâbu'l-Îmân**, s. 87
[318] Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm, **a.g.e.,** s. 87 dipnot1.
[319] Zemahşerî, **a.g.e.**, 2/187-188

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da Hz. Âdem ve Hz. Havva hakkındaki rivayeti aktarır ve bunun birkaç sebepten dolayı fasit olduğunu söyler. " Allah Teâlâ عما يشركون ifadesini kullanıyor. Bu şirke düşenlerin çoğul (ikiden fazla) olduğunu göstermektedir"[320] sebebi de dâhil altı sebep zikreder. Ardından " Bu sebeplerle bu görüşün fasit olduğu ortaya çıkmıştır. Akıllı bir müslümanın buna iltifat etmemesi gerekir. Eğer bunu bildiysen ayetin tevili için bu fesatlardan uzak doğru vücuhları da vardır diyoruz" ifadesiyle zamirin Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya döndüğünü kabul etmediğini açıkça ortaya koymaktadır. Râzî ayetin doğru vecihleri olarak el-Kaffâl'a ait olan Allah'ın bu kıssayı darb-ı mesel olarak ve müşriklerin cehalet ve şirk sözlerindeki halini göstermek için zikretmiş olduğu tevilini sayar. Ardından Zemahşerî'nin de aktardığı ayetteki kişilerin Kusay ve karısı olduğu görüşünü zikreder. Üçüncü ihtimal olarak "ayetin Hz. Âdem ve Hz. Havva hakkında olduğunu doğru kabul edersek ortaya çıkan problemlerin çözümü için şunlar söylenir der"[321] ve zamirin Hz.Adem ve Havva'ya dönmesinden doğan itikadi problemlere cevaplar verir.

Yukarıda zikredilenlerden جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء ifadesinde geçen müsenna zamirin merciinin belirlenmesinde üç ihtimal zikredildiği görülmektedir. İlki zamirin Hz. Âdem ve Havva'ya dönmesidir. Bu tercih için Hz. Âdem ve Havva'nın Şeytan'a uyarak çocuklarını Abdülharis olarak adlandırmalarına dair rivayete dayanılmıştır.[322] Diğer ihtimal olarak هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ayetinde zikredilen nefs ve zevcesi zikredilmiştir. Üçüncü ihtimal olarak ise Zemahşeri ve Râzî'nin aktardığı zamirin Kusay ve zevcesine dönmesi ihtimalidir. Zamirin merciindeki bu ihtimallerin sebebi Hz. Âdem ve Havva'ya raci edildiği takdirde ortaya çıkan peygamberlere şirk isnat edilip edilemeyeceği gibi önemli bir itikadi konudur.

---

[320] Râzî, **a.g.e.**, 15/427.
[321] Râzî, **a.g.e.**, 15/428.
[322] Taberî, **Câmiul'-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân**, 13/310.

5.2.2. Peygamberlerin ve Kâfirlerin Hesaba Çekilmesi

Âhiret hallerinden biri olarak naslarda açıkça yer alan hesabın mahiyetiyle ilgili birçok şey söylenmiştir. Bunlardan biri de kimlerin hesaba çekileceğidir. İlk dönem âlimleri, bazı hadis rivayetlerinin zâhirine bakarak hesabın hayvanları da kapsayacağını söylerken müteahhir dönem âlimleri hesabın mükellef tutulan yaratıklarla sınırlı olduğu görüşündedir. Bir grup âlime göre Allah kâfirleri değil sadece müminleri hesaba çekecektir.[323]

Hanbelî âlimi Ebü'l-Avn (Ebû Abdillâh) Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim es-Seffârînî (ö. 1188/1774) *Levâʾiḥu'l-Envâri's-Seniyye ve Levâḳıḥu'l-Efkâri's-Sünniyye Şerḥu Ḳaṣîdeti İbn Ebî Dâvûd el-Ḥâʾiyye fî ʿAḳīdeti ehli'l-Âs̱âri's-Selefiyye* adlı eserinde kapsamında sorguya çekilmenin ne anlama geldiğini tartışır. Devamında " Sorgunun ne hakkında olduğu ve kimin sorguya çekildiği konusunda ihtilaf edildi. İbn Abbas (r.a) sorgu kelime-i şehadetten olacak dedi. Dahhâk onların hatalarından olacak dedi. Kurtubî onların tüm söz ve fiillerinden olacak dedi ve (اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلاً) [324] ve (فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِينَۙ) [325] ayetlerini zikretti." demektedir.

Fahreddin Râzî " Ayetin anlamı sorgu küfür ve imandan olacaktır diyenin görüşü gibi değildir. Sorgu o ikisi ve diğer tüm fiillerden olacaktır. Çünkü lafız umum ifade eder ve bütünü kapsar. Allah Teâlâ'nın لنسألنهم ifadesindeki zamir peygamberler ve diğer insanlar da dâhil mükellef olanların hepsine döner. Onların da sorguya çekileceklerine açıkça (فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَۙ) [326] ayeti delildir. Bu ayet Allah'ın tüm kullarını hesaba çekeceğine delildir. Çünkü insanlar peygamber olarak gönderilen veya kendisine peygamber gönderilen kişilerden biri olma durumunun dışında kalamaz. Bu durumda enbiyanın ve kâfirlerin sorguya çekilmeyeceğini zanneden görüşü iptal eder"[327] demektedir.

---

[323] Emrullah Yüksel, "*Hesap*", **Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, Cilt: XVII,** TDV Yayınları, İstanbul 2007, s. 240-242.
[324] İsra Suresi, 17/36.
[325] Hicr Suresi, 15/92-93.
[326] Araf Suresi, 7/6.
[327] Şemsüddin Ebû'l-Avn Muhammed bin Ahmed bin Sâlim es-Sefârînî el-Hanbelî, **Levâmiu'l-Envâr el-Behiyye ve Sevâitü'l-Esrâr el-Eseriyye li-Şerhi'd-Dürra el-Madiyye Akd el-Fırka el-Meradiyye**, Müessesetü'l-Hâfikîn ve Mektebetühâ, Dımaşk 1982, 2 Cilt, 2/175

Yukarıdaki ifadelerden فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ اَجْمَعِينَ ayetinde geçen لنسئلنهم ifadesindeki zamirin merciinin peygamberler kâfirler de dâhil edilerek tüm mükellefleri kapsayacak şekilde belirlenmesinin hesaba kimlerin çekileceği konusunda delil olarak kullanıldığını görüyoruz. Razi mercii ihtimallerin zikrederken nahiv âlimlerinin belirlediği kurallara atıfta bulunmaktadır.

Dil âlimlerinden İbn Hayyân el-Endelûsî ayette geçen zamirin merciindeki ihtimallerden bahsetmiş ancak zamirin ayet-i kerimenin geçtiği bağlamda zikredilen Kur'ân'ı parçalara ayırıp bölenlere döndürmektedir.[328]

5.2.3. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimlerin Mahiyeti

Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö.728/1328) *el-İmân* adlı eserinde " Müfessirler ve âlimlerin Allah'ın Hz. Âdem'e öğrettiği isimler konusunda seleften gelen iki görüşü vardır. Birincisi Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e akıllı varlıkların isimlerini öğrettiğidir. Bu görüşlerinde (ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ) [329] ayetini delil olarak kullanıp bu zamir (هم) sadece akıllı varlıklar için kullanılır. Akıllı olmayan varlıklar için عرضها denir. Bu yüzden Ebû'l-Âliye Allah Teâlâ Hz. Âdem'e sadece meleklerin ismini öğretmiştir çünkü melekler dışında akıllı varlık yoktu, İblis de meleklerden ayrılmıştı ve onun zürriyeti de yoktu demiştir. Abdurrahman bin Zeyd bin Eslem Allah Teâlâ Hz. Âdem'e zürriyetinden geleceklerin ismini öğretmiştir. Zira bu Tirmizî'nin rivayet ettiği ve Hz. Peygamber'den gelişinin sahih olduğunu söylediği 'Âdem Rabb'inden zürriyetinden gelecek olan peygamberlerin suretini göstermesini istedi. Allah ona gösterdi. Aralarından parlayan birini gördü. Ya Rab bu kim dedi. Allah Teâlâ' da oğlun Davud cevabın verdi' hadisine uygundur. Allah Âdem'e zürriyetinin suretini, bir kısmını ve isimlerini göstermiş olabilir. Bu isimler özel isimler ve cins isimleridir. Seleften gelen ikinci görüş ise Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e her şeyin ismini öğretmiş olmasıdır. Bu İbn Abbas ve arkadaşları gibi çoğu selefin görüşüdür."[330] ifadeleriyle {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ} ayetinde geçen عَرَضَهُمْ ifadesindeki zamirin mercii hakkında seleften gelen iki görüşü aktarmaktadır.

---

[328] İbn Hayyan, **el-Bahru'l-Muhît**, 6/497.
[329] Bakara Suresi, 2/31.
[330] İbn Teymiyye, **el-İmân**, 1/78.

İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) *Câmiu'l-Beyân'*da "Tevil ehli Allah Teâlâ'nın Âdem'e öğrettiği sonra da onun melekler arz ettiği isimler konusunda ihtilaf etti. İbn Abbas Allah Teâlâ insan, hayvan, arz, düzlük, deniz, dağ, eşek ve bunun gibi cinslerin ismini Hz. Âdem'e öğretti görüşündedir. Diğerleri علم آدم الأسماء كلها ifadesindeki isimler meleklerin isimleridir dedi. Başka bir grup ise Allah Teâlâ Âdem'e zürriyetinden geleceklerin hepsinin ismini öğretti dedi."[331] ifadeleriye ayette geçen علم آدم الأسماء كلها ifadesindeki zamir için muhtemel olarak kendisine ulaşan rivayetleri aktarmaktadır.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da" Eş'arî, Cübbâî ve Ka'bî dillerin hepsinin tevkîfî olduğunu yani Allah Teâlâ'nın lafızları karşılık olarak geldikleri anlamlara zorunlu olarak yarattı demektedir. Lafızların anlamlara zorunlu olarak vaz' edildiği anlamına gelir. Bu görüşleri için Allah Teâlâ'nın وعلم آدم الأسماء كلها ayetini delil olarak kullandılar."[332] demekte ve ismini saydığı alimlerin ayette geçen كلها ifadesindeki zamiri her şey anlamına döndürerek dillerin tevkîfî olduğu görüşüne delil olarak kullandıklarını aktarmaktadır. Ayet hakkında yorumuna devam eden Râzî " Meânî ehli Allah Teâlâ'nın وعلم آدم الأسماء ifadesinde mutlaka idmar olduğunu ve ayet ile kastedilenin Allah Teâlâ'nın Hz. Âdem'e müsemmânın isimlerini öğrettiği olabileceğini ve aynı zamanda isimlerin müsemmâsını öğretmiş olabileceğini söyledi. Birinci ihtimalin evlâ olduğunu söylediler"[333] ifadesiyle zamirin isimlere veya müsemmâya dönebileceğini de eklemiştir.

İbn Teymiyye'nin seleften aktardığı birinci görüşe de değinen Râzî " Eğer Allah Teâlâ Hz. Âdem'e müsemmânın hepsinin ismini öğrettiğinde, müsemmanın içinde akıllı olmayan varlıklar da var neden ayette عرضهم denildi de عرضها denilmedi diye sorulursa müsemmanın içinde melekler, insanlar ve cinler vardır, onlar da akıllı varlıklar olup çoğunluğu oluştururlar. Arapların âdeti tam olanı eksik olana galip getirmek ve onun hükmünü uygulamaktır cevabı verilir"[334] demektedir.

---

[331] Taberî, **a.g.e.**, 1/482-485.
[332] Râzî, **a.g.e.**, 2/397.
[333] Râzî, **a.g.e.**, 2/398.
[334] Râzî, **a.g.e.**, 2/398

Yukarıda aktarılanlardan görüldüğü gibi (وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِي بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ) ayetinde geçen وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ifadesinde geçen zamir dillerin tevkîfî olduğunu savunanlar tarafından "her şey" e raci edilmiş ve lafızların anlamlarına zorunlu olarak vaz edildiğini savunmuştur. Bunun dışında mercii ihtimali olarak meleklerin ismi ve Hz. Âdem'in zürriyetinden gelecek nesillerin tümünün isimleri ihtimalleri de zikredilmiştir. Ayetin devamındaki ثُمَّ عَرَضَهُمْ ifadesindeki هم zamirinin akıllı varlıklar için kullanılması önceki كُلَّهَا ifadesindeki zamirin merciinin belirlenmesinde de etkili olmuştur.

5.3. Yaratma ve Kulların Filleri İle İlgili Meseleler

5.3.1. Halku'l-Kur'ân

Mutezile Kur'ân-ı Kerîm mahlûk olduğunu söylerken Ehli sünnet bu görüşü kabul etmemiştir. Diğer tüm itikadi meseleler gibi bu konuda da görülerin desteklenmesi için ayetlere başvurulmuş ve zamir olgusundan istifade edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Selef akîdesiyle bağdaşmayan görüşleri eleştirdiği er-*Red alâ ez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye* adlı eserinde Cehm bin Safvan'ın Sümeniyye'den bir grupla münazarasına yer verir. Bu başlıklardan biri de Kur'ân-ı Kerîm'in ancak vahiy olduğu mahlûk olmadığının açıklandığı başlıktır. Bu başlıkta (وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰىۙ)[335] ayetiyle açıklamalarına başlayan İbn Hanbel Kureyş'in Kur'an hakkında onun şiir, öncekilerin masalları, karmakarışık hayaller/rüyalar olduğu ile Hz. Peygamber'in onu kendisinin uydurduğu veya başkasından öğrendiği iddialarını aktarır. Devamında " Allah Teâlâ Hz. Muhammed'in bu Kur'ân'ı kendi nefsinden uydurmadığını söylüyor. Sonra {إِنْ هُوَ} yani Kur'ân {إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى} sadece vahiydir diyor. Böylece Kur'ân'ın vahiy dışında bir şey olması görüşünü iptal ediyor. Allah Teâlâ Kur'ân'ı mahlûk olarak değil vahiy olarak adlandırıyor."[336] demekte ve ayette geçen هو zamirini Kur'ân-ı Kerîm'e döndürerek onun ancak vahiy olduğunu dolayısıyla Mutezile'nin iddia ettiği gibi mahlûk olmadığını söylüyor.

---

[335] Necm Suresi, 53/1.

[336] Ebû Abdullah Ahmed Bin Hanbel bin Hilâl bin Esed eş-Şeybânî,**er-Red alâ ez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye**, (Tahk.: Sabrî bin Selâme Şâhîn), Dâru's-Sübât li'n-Neşri ve't-Tevzî',y.y. t.y., s. 112.

Aynı ayetle ilgili İbn Kayyim (ö.751/1350) *et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* adlı eserinde " Allah Teâlâ (إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى) ifadesiyle zamiri filden anlaşılan mastara döndürmektedir. Bu durumda anlam Hz. Muhammed'in nutk ettiği şey vahiyden başka bir şey değildir olur. Zamirin mastara döndürülmesi Kur'ân'a döndürülmesinden daha güzeldir. Çünkü Hz. Muhammed'in nutku Kur'ân'ı ve Sünnet'i kapsamaktadır. Zira ikisi de vahiydir"[337] demektedir.

Bu örnek ile Mutezile mezhebi tarafından savunulan ve Abbasi halifesi Me'mûn döneminde devletin resmi doktrini haline gelen Kur'ân'ın mahlûk oluşu (halku'l-Kur'ân) görüşünde, bu görüşten belki de en çok zararı gören ve Mihne sürecinde duruşundan taviz vermediği için hapse atılan Ahmed bin Hanbel'in böyle önemli bir konuda Kur'ân'dan delillendirme yaparken dil kurallarından ve zamirin dönüşünden yararlandığını görmekteyiz. Ahmed bin Hanbel her ne kadar zamirin merciiyle ilgili başka bir ihtimal zikretmemiş olsa da siyakın mercii belirlemedeki rolü bu örnek üzerinden anlaşılmaktadır. İbn Kayyim'in zikretmiş olduğu ikinci ihtimal olan zamirin fiilden anlaşılan mastara dönmesi ise dil kurallarından istifa etmenin güzel bir örneğidir. Bu örnek aynı zamanda İbn Hanbel'in yaşadığı hicrî 3.asırdan İbn Kayyim yaşadığı hicrî 8.asıra gelinene kadarki süreçte dil ilimlerinin kazandığı prestiji ve Kur'ân'ın anlaşılması hususunda başvurulan ilk kaynaklardan birine dönüşmesini de özetle göstermektedir.

5.3.2. Kulların Fillerini Yaratması

Kulların fiilleri meselesi İslam itikadında uzun uzadıya tartışılmış bir konudur. Mutezile kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylerken Ehli sünnet yaratma fiilini Allah'a nispet etmektedir.

İbn Hâc el-Kınâvî (ö.598) *Hazzü'l-Ğalâsım fî İfhâmi'l-Mehâsım İnde Cereyâni'n-Nazari fî Ahkâmi'l-Kader* adlı eserinde kader ve halkü efâli'l-ibâd meselelerini tartışıyor. Konuyla ilgili ayetleri sure sırasına göre veriyor. Enam Suresi'deki (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِۚ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاۤءِۚ كَذٰلِكَ

[337] Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, **et-Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân,** (Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fıkkî), Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, Lübnan, t.y., s. 247.

(يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ)[338] ayete gelince " İmamıma bu ayeti delil olarak gösterdim. Kalbi İslam'a açan ve göğe yükseliyormuş gibi kalbi darlık ve sıkıntıya sokan kimdir? diye sordu. Allâh Teâlâ'dır, görmüyor musun ayetin başında {فَمن يرد الله} ifadesi geçiyor dedim. Durum senin dediğin gibi değil dedi. O halde bunu yapan kim? diye sordum. {يشْرَح} ve {يَجْعَل} fiillerindeki zamirin من ismi mevsulüne döndüğünü düşünüyorum, kalbi açan ve sıkıntıya sokan o kişidir, zamir senin sandığın gibi Allah'a dönmüyor cevabını verdi. Farzedelim ki buradaki zamir, senin mezhebini doğru çıkarmak için, Allah'a değil de من ismi mevsulüne dönsün, peki (خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ)[339] ayetine ne diyeceksin, burada Allah ile birlikte hırs, cehalet ve gafilliğin yüzünden ona döndürebileceğin başka bir isim geçmiyor? dedim. Şaşakaldı ve cevap veremedi. Ona sana sorduğum soruya cevap ver ya da bu fasit itikadından dolayı Allah'a tövbe et dedim. Günler ve geceler geçti, onunla birçok defa karşılaştım ancak bir cevap vermedi. Bu Allah'ın kitabında tenzih ettiği kişilerin huyudur, âdetidir."[340]

Ebû Abdullah Şemsüddin ez-Zehebî (ö.748/1348) İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-Sünne* adlı eserine muhtasar olarak yazdığı *el-Müntekâ min Menheci'l-İtidal fî Nakdi Kelâmi Ehli'r-Rafdi ve'l-İtizâl* adlı eserinde kulların fiillerinden bahsetmektedir. Bu bağlamda "Allah'ın masiyeti irade etmesi, iradeyi muhabbet, rıza ve gazap anlamında kullana grubun sözüdür. Bu görüş Eş'arî ve arkadaşlarının meşhur sözüdür. Ancak Ehli sünnetin cumhuru irade, muhabbet ve rıza anlamlarını birbirinden ayrımakta ve Allah masiyeti irade edebilir ancak onu sevmez ve ondan razı olmaz, aksine onu çirkin bulur (buğz eder) demektedir. Muhakkikler Kur'ân'daki iradenin iki tür olduğunu söyler. Biri kaderî kevnî irade diğeri ise şer'î dînî iradedir. Şer'î irade muhabbet ve rızayı kapsar. Kaderi irade ise tüm hadisleri şamildir, Allah'ın dilediği olur ve dilemediği de olmaz. Allah Teâlâ'nın (فَمَنْ يُرِدِ اللهُ اَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْاِسْلَامِۚ وَمَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً) ve (اِنْ كَانَ اللهُ يُرِيدُ اَنْ يُغْوِيَكُمْ)[341] ayetlerindeki iradesi dalalete düşürme (idlâl) ve yoldan çıkarma (iğvâ) ile müteallık iradedir"

[338] En'am Suresi, 5/125.
[339] Bakara Suresi, 2/7.
[340] İbn Hâc el-Kınâvî, **Hazzü'l-Ğalâsım,** s. 59.
[341] Hud Suresi, 11/34.

demektedir.[342] Zehebî'nin bu yorumundan ayette geçen zamirleri Allah Teâlâ'ya irca ettiği anlaşılmaktadır.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da "Mezhebimiz bu ayeti hidayet ve dalaletin Allah Teâlâ'dan olduğuna delil olarak kullanır"[343] demektedir. Râzî henüz ayetle ilgili tefsirinin başında bu ifadeleriyle kendi görüşünü bildirmiş olmakta يشْرَح ve يَجْعَل fiillerindeki zamirleri Allah'a döndürmektedir.

Bu meselede delil olarak kullanılan يشرح ve يجعل fiillerindeki müstetir ve takdiri هو olan zamirin merciidir. Kulların kendi fiillerini yarattıklarını düşünen Mutezile zamiri ayette geçen من ismi mevsulüne döndürürken Ehli sünnet zamirin Allah Teâlâ'ya dönmesini tercih etmektedir. Zamirin Allah'a dönüyor olması zamir ve mercii hakkında belirlenen kurallara daha uygundur. Zira Allah Teâlâ'nın ismi ayette açıkça zikredilmiştir.

Bu ayetteki zamirin merciindeki ihtimale ilk dikkat çeken dil âlimlerden birinin *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a* kitabında Ebû Alî el-Fârisî (ö.377/987) olduğunu görüyoruz. Eserinde zamirin ismi mevsule dönmesini mümkün gördüğünü ancak sonrasında iki zamiri birleştirdiğini görüyoruz. Şerh fiilini lafızda Allah Teâlâ'ya isnad etmekte anlam olarak ise kula dayandırmaktadır.[344] Ebû Alî el-Fârisî'nin Mutezile mezhebine mensup olduğu düşünüldüğünde zamirin merciinin anlam olarak kula dönmesini tercihi garip değildir.[345]

Zamirin merciinin kulların fiili meselesinde kullanımına bir diğer örnek İbn Hâc el-Kınâvî'nin (ö.598) *Hazzü'l-Ğalâsım fî İfhâmi'l-Mehâsım İnde Cereyâni'n-Nazari fî Ahkâmi'l-Kader* adlı eserinde " Bu ayet Kaderiye'ye karşı delil olarak sunulur. Delil Allah Teâlâ'nın (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰيهَاۗ) [346] ifadesidir. Yani ayet Allah nefsini tezkiye ettiği kişi felaha ermiştir anlamındadır. Kaderiyye زكى fiilindeki zamirin Allah'a değil ismi

---

[342] Şemsüddin Ebû Abdullah bin Ahmed bin Osmân bin Kaymaz ez-Zehebî, **el-Müntekâ min Menheci'l-İtidal fî Nakdi Kelâmi Ehli'r-Rafdi ve'l-İtizâl**, (Tahk.: Muhibbiddîn el-Hatîb), er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrâd, Suudi Arabistan, s. 121.
[343] Râzî, **a.g.e.**, 13/137.
[344] Ebû Alî el-Fârisî, **el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a**, 3/403.
[345] El-Cehnî, H.G. İ Hayâti Ebî Alî el-Hasen bin Ahmed bin Abdilğaffâr el-Fârisî ve Akîdetühü, Havliyye *Külliyyeti'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti li'l-benât bi'l-İskenderiyye*, 35. sayı 6/82.
[346] Şems Suresi, 91/9.

mevsul olan من’ e döndüğünü söyler. Bunun aynısını (فَمن يرد الله أَن يهديه يشْرَح صَدره لِلْإِسْلَامِ وَمن يرد أَن يضله يَجْعَل صَدره ضيقا حرجا) ayetinin[347] yorumunda da yapmışlardı. Daha önce zikredildiği gibi يشْرَح ve يَجْعَل fiillerindeki zamiri Allah’a değil yine من ismi mevsulüne döndürmüşlerdi. Bunu söyleyen kişiye Allah Teâlâ’nın bundan önceki (قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰيهَا) ayeti[348] için ne yapacaksın denilir. Zamirin Allah Teâlâ’ya dönmesi görüşünü Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerîm’den iktibas ettiği “ Allah’ım nefsime takvasını ver ve onu tezkiye eyle. Onun velisi ve mevlası Sen’sin” duası desteklemektedir.”[349] ifadeleridir.

Görüldüğü gibi burada anlamı belirleyen ve itikadi bir görüşün desteklenmesini sağlayan زكى fiilindeki müstetir ve takdiri هو olan zamirin mercii ile alakalıdır. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü savunan Mutezile zamiri bu görüşlerini destekleyecek şekilde ismi mevsul olan من’ e döndürürken Ehli sünnet zamirin Allah’a dönmesini tercih etmektedir. Ehli sünnetin bu tercihinin altında yatan sebep iyi veya kötü tüm fiillerin yaratıcısının Allah olduğuna inanmalarıdır.

Bu itikadi farklılığın tefsir eserlerine nasıl yansıdığına bakacak olursak Ehli sünnet müfessiri İmam Mâtürîdî’nin (ö. 333/944) *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da “ Allah Teâlâ’nın (مَنْ زَكَّاهَا) ifadesinin Allah’a dönmesi caizdir. Zira (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَى مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ)[350]ve (قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ)[351] gibi başka ayetlerde Allah Teâlâ tezkiye eyleminin yapanın tezkiyesini isteyenin kendisi olduğunu vurgular. Zamirin kula dönmesi de caizdir. Bu durumda (زَكَّاهَا) ifadesi صاحبها anlamına gelecektir. Aynı şekilde (وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَا)[352] ayeti için de iki ihtimal mümkündür. Zamirin kula dönmesi durumunda dalaleti inşa eden Allah Teâlâ olacak, fiil inşa bakımından Allah’tan amel bakımından ise kuldan olacaktır. Sonra (دَسَّاهَا) ifadesinin Allah’a izafe edilmesi fiili yaratanın O olduğu (مَن زكَّاهَا) de izafe edilmesinin ise tevfik anlamına gelir”[353] dediğini görürürüz. İmam Mâtürîdî’nin bu ifadeleri ayette geçen müstetir gaib mukadder هو zamirinin hem Allah’a hem de kula dönmesini mümkün gördüğünü göstermektedir. İmam Mâtürîdî’nin ifadelerinde dikkati çeken

---

[347] En’âm Suresi 5/125.
[348] Şems Sures 91/8.
[349] İbn Hâc el-Kınâvî, **Hazzü’l-Ğalâsım, s.** 104.
[350] Nur Suresi, 24/14.
[351] Yunus Suresi, 10/58.
[352] Şems Suresi, 91/10.
[353] Ebû Mansûr el-Matûrîdî, **Tefsîru’l-Mâturîdî**, 10/543-544.

diğer bir husus zamirin hangi isme döndüğünü انصرف fiiliyle ifade etmesidir. Zira alışılmış olan merciyi ifade ederken عاد, رجع veya احال fiillerinin kullanılmasıdır.

Mutezili ekolün büyük müfessiri Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta ayetle ilgili "زكى ve دسى fiillerindeki zamirin Allah'a döndüğünü söyleyene gelirsek te'nis yani zamir ismi mevsul olan من'e döner. Çünkü من nefs anlamındadır. Zamirin Allah'a dönmesi görüşü Allah'ı kaderi yaratmakla itham eden Kaderiyye'nin[354] yanlışıdır. Allah bundan beri ve mütealdir"[355] demektedir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da ayetteki zamirin hem Allah'a hem de kula dönecek şekilde anlaşıldığını belirttikten sonra "Sonra birinci yani zamirin nefse/kula dönmesi daha doğrudur, çünkü nefs kelimesi daha önce açıkça zikredilmiştir. Bu durumda zamirin nefse dönmesi, zikredilmeyen ama mezkûr hükmünde olan bir şeye dönmesinden daha evladır dedi." ifadeleriyle karşı görüşü zikreder.[356] Devamında " Onun nefs kelimesi daha önce zikredildi görüşüne gelirsek biz bunun tersinin daha evla olduğunu düşünüyoruz. Çünkü dil ehli zamirin yakında zikredilen isme dönmesinin uzaktaki isme dönmesinden daha doğru olduğu konusunda ittifak etti. Allah Teâlâ'nın فألهمها ifadesindeki zamir (ما) ismi mevsulune nefs kelimesine olduğundan daha yakındır. Bu durumda tercih zikrettiğimiz gibidir"[357] demektedir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751) *İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân* adlı eserinde "زكاها fiilindeki merfu zamirle ilgili ihtilaf edildi. Zamirin Allah'a döndüğü ve anlamın Allah Teâlâ'nın nefsini tezkiye ettiği kişi felaha ermiştir Allah'ın kötülükleri verdiği nefis de ziyan olmuştur olduğu söylendi. Aynı zamanda zamirin أفلح fiilinin failine yani mevsul ya da mevsuf olsun farketmez "مَن"e döndüğü eğer zamir Allah Teâlâ'ya dönüyor olsaydı Allah ayette قد أفلح من زكاه وقد خاب من دساه derdi denildi. İlk görüşü savunanlar من ismi mevsulü lafız olarak müzekker olsa da müennes olarak kullanıldıysa anlam gözetilerek zamirin müennes lafzıyla ona (nefs) döndürülmesi veya lafız gözetilerek müzekkere (Allah) döndürülmesi caizdir. Ikisi

---

[354] Eserin dipnotunda burada Kaderiyye ile hayır ve şeriin Allah'ın yaratmasıyla olduğuna inanan Ehli Sünnet'i kastettiği belirtiliyor. Bkz: Zemahşerî, **el-Keşşâf**, 4/760 dipnot 1.
[355] Zemahşerî, **a.g.e.**, 4/760
[356] Râzî, **a.g.e.**, 31/178.
[357] Râzî, **a.g.e.**, 31/178.

de fasih kelamdandır."[358] demekte ve ayette geçen zamirle ilgili yorumunu sunmakatdır. İbn Kayyim'in ifadelerinden zamir ve mercii arasındaki mutabakat kuralında da zikrettiğimiz bir ifadenin hem müzekker hem müennes için kullanılabildiği durumlarda merciinin ya lafza ya da manaya bakılarak belirlendiği kuralına göndermede bulunduğunu görüyoruz.

Yukarıdaki örneklerden ayette geçen زکی ve دسی fiillerindeki zamirin mezhepler tarafından kendi görüşlerine uygun bir şekilde yorumlandığı ve bu konuda dil kurallarından özellikle de zamirin merciini belirleyen kurallardan yararlandıkları görülmektedir.

Bazı dil âlimler زکی ve دسی fiillerindeki zamir hakkındaki iki ihtimali de aktarmaktadır. Örneğin Ferrâ (ö.207/822) her ne kadar (زکاها) ve (دساها) ifadelerindeki zamirlerin kula dönmesi ihtimalini (ویُقال) ifadeleri aktarması zamirin Allah Teâlâ'ya dönmesini tercih ettiğini gösterse de her iki ihtimali de zikretmiştir.[359] Ebû Bekr el-Enbârî (ö.328/940) ise ez-Zâhir fî Meânî Kelâmi'n-Nâs adlı kitabında Ferrâ gibi zamirin Allah Teâlâ'ya dönmesini değil de kula dönmesini tercih etse de ihtimalleri zikretmiştir. Aynı şekilde hem Nehhâs (ö.338/950) hem Mekkî bin Ebî Tâlib (ö.437/1045) her iki ihtimali mümkün görmektedir.[360] Zeccâc ise zamirin Alllah Teâlâ'ya dönmesi dışında bir ihtimal zikretmemektedir.[361]

5.3.3. Mevcudatın Kaynağı

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) el-*Avâsım mine'l-Kavâsım* adlı bir eser yazmıştır. Mutezile'nin tevlid nazariyesinin filozofların feyz ve südur teorilerinden etkilendiğini düşünür ve her iki görüşü de eleştirir. İbn Arabî (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ)[362] ayetinde geçen منه ifadesindeki zamirin nereye döndüğüyle

---

[358] Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsüddîn İbn Kayyim el-Cevziyye, **İğâsetü'l-Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân**, (Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fıkkî), Mektebetü'l-Meârif, Riyad, Suudi Arabistan y.y., s. 50.
[359] el-Ferrâ, **a.g.e.** , 3/267.
[360] en-Nehhâs, **a.g.e**., 5/146. ; Mekkî bin EbÎ Tâlip, **a.g.e**. , 2/820.
[361] ez-Zeccâc, **a.g.e**., 5/332.
[362] Casiye Suresi, 45/13.

ilgili ihtimalleri zikretmekte ve filozofların bu zamiri el-Vücûd el-Evvel'e döndürdüğünü söylemektedir.[363]

İbn Arabî zamirin merciiyle ilgili diğer ihtimalleri ise " Allah Teâlâ semavât ve arzda her ne varsa hepsini bizim için yarattı. Semâ çatıdır, yeryüzü (Arz) istirahat yeridir, Güneş ışık kaynağı, Ay hesap içindir. Su hayattır. Bitkiler ve ağaçlar besindir. Onların hepsinde bir fayda vardır. Bu Allah Teâlâ'nın bütün ve ayrıntıdaki sıfatıdır. Ehl-i Sünnet'e göre bunların hepsi yaratmada ve diğer şeylerin hiçbirinde ortağı olmayan Allah Teâlâ'dandır. Bunların hepsi O'nun yaratığıdır. İbadeti sadece Allah'a yaptılar. Ayette geçen ve daha önce zikrettiğimiz gibi sebebiyet bildirme ve birşeyi anlatmaya başlarken açık bir giriş yapmak için kullanılan من ismi mevsulüne bitişik zamir Allah Teâlâ'ya döner. Bir grup insan zamirin denize döndüğünü söylemiştir. Sufîler de Allah'a döndüğünü söylemiştir. Sufilere göre Allah bu ayetle her şeyin kaynağının kendi Zât'ı olduğuna dikkat çekiyor ve her şeyin illet ve ma'lûl tertibine göre O'ndan olduğunu bildiriyor. Tâbâiyyyun ise ayetteki zamir denize döner demiştir. Onlara göre (وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ) ifadesindenin manası semavat ve arzdaki her şey bulut ve yağmurdan, bitki ve ağaçtandır anlamıdır."[364] ifadeleriyle aktarmaktadır. İbn Arabî zikredilen ihtimaller arasından zamirin Allah'a dönmesini tercih etmektedir.

Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf'*ta "جَمِيعاً مِنْهُ ifadesindeki مِنْهُ nun anlamı ve irabdaki yeri nedir diye sorarsan, hal konumundadır derim. Anlam Allah'ın bu eşyaları kendisi var edip onun yanında hâsıl olarak emrinize verdi olur. Yani onları tekvin eden ve kudreti ve hikmetiyle vücüda getiren Allah'tır. Sonra onları yaratıklarının kullanımına verir"[365] demektedir. Bu ifadesinden ayette geçen zamiri Allah Teâlâ'ya raci ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda aktarılanlardan görüldüğü gibi delil olarak kullanılan وسخر لكم ما في وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ ayetinde geçen منه ifadesindeki muttasıl mecrur zamirin merciidir. İbn Arabî felsefecilerin ayette geçen zamiri İlk Varlık'a (el-vücûd

---

[363] Ebû Bekir İbn el-Arabî el-Meâfirî el-İşbiliî el-Mâlikî, en-Nass el-Kâmil li-Kitâbi'l-Avâsım mine'l-Kavâsım, s. 126-127.
[364] İbn Arabî, **a.g.e.,** s. 128.
[365] Zemahşerî, **a.g.e.**, 4/288.

el-evvel) döndürdüğünü zikretmiştir. Sufiler ve Ehli sünnetzamiri Allah'a döndürmeyi tercih ederken eşyanın kaynağı olarak maddeyi gören Tabiatçılar ise zamiri bir önceki
(اَللّٰهُ الَّذِی سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِیَ الْفُلْكُ فِیهِ بِاَمْرِهٖ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهٖ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ۟) [366] ayetinde zikredilen denize döndürmeyi tercih etmiştir. Bu merciiye nahiv âlimlerinin zamirin dönüşü için belirlediği zamirin zikredilenlerin en yakında olanına dönmesi kuralıyla karşı çıkılabilir. Zira الْبَحْرَ kelimesi hakkında ihtlilafa düşülen منه ifadesindeki zamirle aynı ayette bile geçmemektedir. Bu durumda zamirin Allah Teâlâ'ya dönmesi dil kuralları bakımından daha doğru görünmektedir.

5.4. Diğer Meseleler

5.4.1. Hz. Ebubekir' in Efdaliyeti

Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunu yöneten halifeler konusunda tartışmalar söz konusu olmuştur. Şia imamet teorisine dayanarak ilk halifenin Hz.Ali olması gerektiğini iddia ederken Ehli sünnet Hz.Ebubekir'in efdaliyetini hem ayet hem de hadislerle delillendirmiştir.

Câhiz (ö. 255/869) Şîa'ya ait Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ali'den üstün olduğu ve onların imâmet görüşlerini eleştirmek için yazdığı *el-Osmâniyye* adlı eserinde " Allah Teâlâ'nın (اِذْ یَقُولُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ اِنَّ اللّٰهَ مَعَنَاۚ فَاَنْزَلَ اللّٰهُ سَكِینَتَهٗ عَلَیْهِ) [367] ayeti sekinetin Hz. Peygamber'in sahibine/dostuna indiğine delildir. {عليه} ifadesindeki ـه zamirinde Hz. Peygamber'in sahibi/dostu yani Hz. Ebubekir idmar edilmiştir. Sekinetin kendisinden ayrılmadığı, durumu arkadaşına kolaylaştıran ve {لا تحزن إن الله معنا} diyerek yardımı müjdeleyen bir kişiye yani Hz. Peygamber'e inmesi düşünülmez."[368] demekte ve bu görüşünü destekleyen bir rivayet aktarmaktadır.

Câhiz zamirin Hz. Ebubekir'e dönmesine karşı çıkmak için bir sonraki ayette geçen zamirin kime döneceğiyle ilgili yapılan itirazı " Eğer (وَاَیَّدَهٗ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا) ayetinde

---

[366] Casiye Suresi, 45/12.
[367] Tevbe Suresi, 9/40.
[368] **el-Câhiz, el-Osmâniyye, 1/107. ;** Zamirin Hz.Ebubekir'e döndüğünü söyleyen bir başka reddiye eseri için bkz: İbn Hacer el-eytemi,Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâl ve'z-Zındıka, (Tahk.: Abdurrahman bin Abdullah et-Türkî, Kâmil Muahmmed Hurât), Müessesetü'r-Risâle, Lübnan 1997, 2 Cilt, 1/190.

askerlerle desteklenen Hz. Peygamber'den başkası olamaz, çünkü Allah askerler ifadesiyle melekleri kastediyor" denilirse cevap olarak " Tüm Bedir ashabını meleklerle desteklediği gibi, Allah'ın bir adamı Hz. Peygamber'in şefaati, müjdesi ve sohbeti hakkı için meleklerle desteklemesini neden inkar ediyorsunuz?" cevabı verilir" ifadesiyle çürütür.[369] Câhiz böylece ayette geçen zamirleri tek mercide toplayarak (وَاَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا) ifadesindeki zamiri de Hz. Ebubekir'e döndürmektedir.

İmamiye Şia'sına mensup çok yönlü bir âlim olan Ebû Câfer et-Tûsî (ö.460/1067) *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kurʾân* adlı tefsirinde " Allah Teâlâ'nın فَاَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ sözündeki ـه zamirinin nereye döndüğüyle ilgili iki görüş vardır. Biri zamirin Hz. Peygamber'e döndüğünü söyleyen Zeccâc'ın diğeri ise korktuğu ve güvene ihtiyaç duyduğu için Hz. Ebubekir'e döndüğünü söyleyen Cübbâî'nin görüşüdür. Birincisi daha doğrudur. Çünkü bu ifadenin öncesindeki ve sonrasındaki tüm kinayeler (zamirler) tartışmasız bir şekilde Hz. Peygamber'e dönmektedir."[370] ifadesiyle tercihini belirtmektedir. Tûsî zamirin Hz. Peygamber'e döndüğüyle ilgili Zeccâc'a atıfta bulunmaktadır. Ancak Zeccâc zamirle ilgili sadece bu ihtimali zikretmemiş zamirin Hz. Ebubekir'e dönmesini de mümkün görmüştür. Zeccâc'ın ifadelerinde Tûsî'nin sözlerindeki gibi bir kesinlik söz konusu olmamakla birlikte zamirin Hz. Ebubekir'e dönme ihtimalini Hz. Peygamber'e dönme ihtimalinden önce zikrettiğini görüyoruz.[371]

Tûsî zamirin merciiyle ilgili Zeccâc'a dayandırdığı tercihinde ayetin geçtiği bağlamı ön plana almıştır. Zira ayetin öncesi ve sonrası Hz. Peygamber'den bahsetmektedir. Bu sebeple (عليه) ifadesindeki zamirin de Hz. Peygamber'e dönmesini tercih etmiştir. Ancak bu görüşe iki red cevabı verilebilir. Birincisi biraz önce Câhiz'ın (وأيده بجنود) ifadesindeki zamir Hz. Peygamber'e dönüyor diyen kişiye verdiği cevaptır. Diğeri ise (عليه) ifadesindeki zamirin Hz. Ebubekir'e dönmesi nahiv âlimlerinin zamirin merciiyle ilgili belirlediği zamirin zikredilenlerden en yakında olana dönmesi kuralına uygundur. Ayette geçen (صاحبه) kelimesi Hz. Ebubekir'e delalet etmekte ve (عليه) ifadesindeki zamire Hz. Peygamber'den daha yakın bir konumdadır. Tûsî'nin

---

[369] el-Câhiz, **a.g.e.,** 1/108.
[370] Ebû Câfer et-Tûsî, **et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 10 cilt, 9/222-223.
[371] Ebû İshâk İbrahim bin es-Serrî bin Sehl ez-Zeccâc, **Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu**, (Tahk.: Abdulcelîl Abduhu Şilbî), Âlemü'l-Kütübi, Beyrût 1988, 5 Cilt, 2/449.

zamiri Hz. Ebubekir yerine Hz. Peygamber'e raci etmeyi tercihinin altında yatan sebep Şia ekolüne mensubiyeti olabilir.

Hanbelî fakih, mütekellim ve müfessiri et-Tûfî (ö.716/1316) de bu duruma değinmiştir. "Bazıları (عليه) ifadesindeki zamirin Hz. Ebubekir'e döndüğünü, çünkü sekinet halinin Hz. Peygamber'den ayrılmadığını bir daha sekinet inmesine ihtiyaç duymadığını söylemiştir. Bu görüş zayıftır. Öncekiler فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ayetindeki sekinet onların sekinet Hz. Peygamber'den ayrılmadı demelerine rağmen Hz. Peygamber'e inmiştir. Zira sekinet halinin üstüne sekinet, nurun üstüne nur eklenmesinde bir mani yoktur. İkincisi zamirin Hz. Ebubekir'e dönmesi وأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها ayetindeki ـه zamirinin de ona dönmesini gerektirir. Bu ise zahire zıttır. Ve kimsenin bunu iddia edeceğini sanmıyorum."[372] ifadeleriye Tûfî tercihini ortaya koymuştur. Tûfî'nin bu görüşüne biraz önce Câhiz'a ait olan görüş ve nahiv âlimlerinin zamirin zikredilenlerin en yakında olanına dönmesiyle ilgili belirlediği kuralla Tûsî'ya yapılan itirazın aynısı yapılabilir.

Yukarıda aktarılanlardan görüldüğü gibi ayatte geçen فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ ifadesindeki zamirin mercii için Hz.Peygamber ve Hz. Ebubekir olmak üzere iki ihtimal bulunmaktadır. Ehli sünnetin Hz. Ebubekir'in üstünlüğünü delillendirmek adına zamiri Hz. Ebubekir'e raci ettiği açıkça görülmektedir. Zamiri Hz. Peygamber'e irca eden Şia ise ayetin devamında gelen وأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْها ifadesindeki zamirin dönüşünü delil olarak kullanmakta ve zamirleri tek bir mercide yani Hz. Peygamber'de toplamaktadır.

Dil âlimlerinden Zeccâc gibi zamirin merciindeki her iki ihtimali de mümkün görenler olduğu gibi[373] Nehhâs gibi zamirin sadece Hz. Ebubekir'e döndüğünü düşünenler de vardır.[374]

---

[372] Et-Tûfî, **el-İşârâtü'l-İlâhiyye fi'l-Mebâhisi'l-Usûliyye**, Tahk.: Ebû Âsım Hasen bin Abbâs bin Kutbi el-Fâriku'l-Hadîsetü li't-Tıbâati ve'n-Neşr, Kahire 2002,3 Cilt, 2/277.
[373] ez-Zeccâc , **a.g.e**. 2/449.
[374] en-Nehhâs, **a.g.e.** , 2/119. ; el-Ferrâ, **a.g.e**, Meâni'l-Kur'ân, 3/210.

5.4.2. Ehl-i Beyt Kavramının Kapsamı

Hz. Peygamber'in Ehli beytine kimlerin dâhil olduğu İslam Tarihinde tartışma konusu olmuştur. Ehli sünnet âlimlerinin bir kısmına göre bu kavramın altına sadece Hz. Peygamber'in zevceleri dâhil olurken Rafizilere göre Ehli beyt sadece Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den müteşekkildir. Bu görüşlerini delillendirmek için Ahzab Suresi otuz üçüncü ayette geçen (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا[375]) ifadesinin ayetin başından ayrı olduğunu, zira ayetin başının Hz. Peygamber'in zevcelerinden bahsederken, bu kısmın Ehli beyt hakkında olduğunu söylerler. Ayetin baş kısmı وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ şeklinde müennes siygasıyla (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا) ifadesinin ise müzekker siygasıyla gelmesini bu kopukluğun delili olarak görürler.[376]

Devvânî (ö.908/1502) *el-Hucec el-Bâhira fî İfhâmi'l-Kâfirati'l-Fâcira* adlı Râfizilere reddiye niyetiyle yazdığı eserinde " Allah Teâlâ'nın {إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا} ayetinin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'den oluşan aba ehli hakkında nazil olduğunu söylediler. Ayet nazil olunca Hz. Peygamber'in onları abasının altına alıp Allah'ım bunlar benim ehli beytimdir. Onlardan kiri gider diye dua etmiştir. Biz ayetin Hz. Peygamber'in zevceleri hakkında nazil olduğunu söylüyoruz. Zira ayetin öncesi ve sonrası buna delalet eder. Ehl-i beyt onlardır (zevceler). Allah'ın onlardan kiri gidermeyi istemesiyle kastettiği zevceleri temizlemek istemesidir. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in Ehl-i beytten olmasına gelince ayetin lafzı onları kapsamamaktadır. {عنكم} ve {يطهركم} ifadelerindeki zamirin tağlibi[377] hariç. Hz.Peygamber kisâ hadisinde onları beyan için eklemiştir. Onların Ehl-i beytten oluşuna delil hadisten, Peygamberin zevcelerine delil ise Kur'ân-ı Kerîm'dendir" demektedir.[378]

---

[375] Ahzab Suresi, 33/33.

[376] Ebû Mansûr el-Matûrîdî Muhammed bin Muhammed bin Muhammed, **Tefsîru'l-Mâturîdî /Te'vîlâtu Ehli's-Sünne** (Tahk.: Mecdî Bâslûm), Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut Lübnan t.y., 10 Cilt, 8/33.

[377] Aralarında ilgi bulunan iki şeyden birinin lafzının diğerine tercih edilerek her iki şey için kullanılması anlamında bir terim. Bkz: İsmail Durmuş, "*Tağlib*", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,2007), 39/372

[378] Celâlü'd-Dîn, Muhammed bin Es'ad es-Sadîkî ed-Devvânî, **El-Hucec el-Bâhira fî İfhâmi't-Tâifetü'l-Kâfiratü'l-Fâcira**, (Tahk.: Abdullah Hâc Alî Münîb), Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, y.y. 2000, s. 217.

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de Hulefâ-yi Râşidîn'in hilâfetlerine ve ashabın faziletlerine dair yazdığı reddiye niteliğindeki *es-Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâli ve'z-Zındıkati* adlı eserinde Hz. Peygamber'in Ehl-i Beytinin Faziletleri başlığını açmış ve onlar hakkında varid olan ayetler alt başlığı altında ilk ayet olarak Ahzab Suresi otuz üçüncü ayeti kaydetmiştir. İbn Hacer " Müfessirlerin çoğu عَنْكُمْ ifadesi ve devamının müzekker siygasıyla gelmesi sebebiyle ayetin Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin hakkında olduğu görüşündedir. Bir sonraki ayette geçen {واذكرن مَا يُتْلَى فِي بيوتكن} ifadesi sebebiyle Hz.Peygamber'in zevceleri hakkında indiği de söylenmişti" demekte ve bu son görüşün İbn Abbas tarikiyle gelen bir rivayete dayandığını belirtmektedir. Ayetin nüzul sebebiyle ilgili çeşitli rivayetleri aktaran İbn Hacer son olarak " Hz. Peygamber'in ev halkı yani zevceleri ayetin kapsamı içindedir. Zira ayet onları muhatap almaktadır. Ayet ile neseb ehlinin kastedilmesi ise açık değildir, Hz. Hz. Peygamber daha önce zikredilen yaptığı dua ile onların da dâhil olduğunu açıklamaktadır. Bu durumda Ehli beyt kavramı Hz. Peyagmber'in zevcelerini, nesep ehlini (yani Hz. Fatıma, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) ve tüm Haşimoğulları ile Muttalipoğullarını kapsamaktadır. Hz.Hasan'dan Ben Allah'ın kiri onlardan giderdiği ve tertemiz yaptığı Ehli beyt'tenim dediğine dair rivayet vardır"[379] demektedir.

Yukarıda aktarılanlardan ayette geçen عَنْكُمْ ifadesindeki zamirin müzekker siygayla gelmesinin Ehli beyt kavramının kapsamını belirlemede etkisi görülmektedir. İfadenin geçtiği ayetin başına müennes siygasının hâkim olması ancak sonrasında zamirin müzekker siygasına dönmesi ayetin bu kısmının başından kopuk olduğu ve artık muhatabının değiştiği şeklinde algılanmış ve Râfizîler tarafından kendi görüşlerini desteklemek adına kullanılmıştır. Bununla birlikte ayetin Hz. Peygamber'in zevceleri hakkında nazil olduğuna dair de çeşitli rivayetler ve görüşler ileri sürülmüştür. Görüşlerden hangisinin daha doğru olduğundan ziyade bu grupların iddialarını güçlendirmek ve delillendirmek adına zamirin merciine başvurmuş olmaları önemlidir. Söz konusu كم zamirinin müzekker ve muhatap için kullanılması ayetin kapsamına Hz. Ali ve soyunun da dâhil edilmesini sağlamıştır.

---

[379] İbn Hacer el-Heytemi, **Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâl ve'z-Zındıka,** (Tahk.: Abdurrahman bin Abdullah et-Türkî, Kâmil Muahmmed Hurât), Müessesetü'r-Risâle, Lübnan 1997, 2 Cilt, 2/425.

Dil âlimlerinin ayette geçen zamirin mercii hakkındaki tutumlarına gelirsek ez-Zeccâc " Ayette geçen zamir Hz. Peygamber'in zevcelerine ve ailesindeki erkeklere döner. Dil mantığı zamirin zevcelere ve erkeklere döndüğüne delildir. Çünkü (عَنكم) ve يُطَهِّرَكُمْ ifadelerindeki zamirler hepsini kapsar. Ehli beyt sadece zevcelerden oluşsaydı ayette عَنكُن ve يُطَهِّرَكُنَّ derdi"[380] ifadeleriyle zamirin Hz. Peygamber'in ailesinden hem erkek hem kadınlara dönmesini tercih etmiştir. İbn Malik'in tağlib olgusundan bahsettiği bir bağlamda ayette geçen zamiri Hz. Ebubekir'e döndürmesi bu ihtimali desteklemektedir.[381]

5.4.3. Haşyetin İnsanlar Dışındaki Varlıklara Nisbet Edilmesi

İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâʾ ve'n-Nihal* adlı eserinde "Hayvanların Rasülleri Olduğunu Söyleyen Hakkında" adlı bir başlık açar. Burada Basra ehlinden ve İbrâhim Nazzâm'ın öğrencilerinden Ahmed bin Hâbıt (ö.232/846-847)[382] adında Mutezili bir kişinin İslâm dininin inanç esaslarına aykırı tenâsüh, Hz. Peygamber'in evlilikleri hakkında ta'nda bulunma, hayvanların her türünden nebi gönderildiği gibi görüşleri olduğunu aktarır.[383]

Ahmed bin Hâbıt tarafından delil olarak kullanılan ayetleri Ehli sünnet inancına göre yorumlayan İbn Hazm " Allah Teâlâ emaneti semavata, arza ve dağlara arz ettiğinde onlara kendilerine sunulan şeyi ayırt etme kabiliyeti ve emaneti anlama gücü verdi. Onlar emaneti reddedince bu ayırt etme gücünü ve kuvveti aldı ve onlardan mükellefiyeti düşürdü. Allah Teâlâ'nın sözüyle kastettiğinin anlamı bu olmalıdır. Biz bundan daha fazlasını söyleyemeyiz."[384] der. Devamında " Eğer bu görüşümüze Allah Teâlâ'nın taşları vasfettiği (وَاِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْاَنْهَارُ ۗ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاۤءُ ۗ وَاِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللّٰهِ) [385] ayetiyle itiraz edilirse, taşların şeriat ile emredilmediğini, akılları olmadığını ve onlara bir nebi gönderilmediğini zorunlu olarak biliriz. Zira Allah Teâlâ (وَمَا كُنَّا معذبين حَتَّى نبعث رَسُولا) [386] demiştir. Eğer bunda şüphe yoksa Allah

---

[380] ez-Zeccâc, **a.g.e**, 4/226.
[381] İbn Malik, **a.g.e**., 2/411.
[382] Mustafa Öz, "Ahmed b. Hâbıt", Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları,1989) 2/70-71.
[383] İbn Hazm, **a.g.e.**, 1/68-69.
[384] İbn Hazm, **a.g.e.**, 1/73.
[385] Bakara Suresi, 2/74.
[386] İsra Suresi, 17/15.

Teâlâ'nın ayetteki ifadesi üç şekilde anlaşılabilir."[387] demektedir. Ayetin anlamı ile ilgili zikrettiği üç durumdan ikisi zamirin merciinin belirlenmesiyle ilgilidir. " Bu üç durumdan birincisi {وَإِن مِنْهَا لما يهْبط} ifadesindeki zamirin ayetin başında zikredilen {ثمَّ قست قُلُوبكُمْ من بعد ذَلِك فَهِيَ كالحجارة أَو أَشد قسوة} ifadesindeki kalplere (قلوب) dönme ihtimalidir." ifadesiyle İbn Hazm ayette geçen muttasıl mansup ها zamiri için ilk merci ihtimal olarak kalpleri zikretmektedir. Ayeti açıklamaya " Üçüncüsü Allah Teâlâ'nın وَإِن مِنْهَا لما يهْبط من خشيَة الله ifadesiyle parçalanıp ufalan dağları kastetmesidir. Zira Allah Teâlâ Hz. Musa onu görmek istediğinde dağa tecelli etmiştir. Dağın taş türünden olduğunda şüphe yoktur. O dağ da Allah'ın haşyetinden mekânından hübut etmiştir. "[388] ifadeleriyle devam eden müellif zamir için ikinci ihtimal olarak dağları zikretmektedir.

Görüldüğü gibi burada delil olarak kullanılan ayette geçen مِنْهَا ifadesindeki zamirin merciindeki ihtimallerdir. İnsanlar dışındaki varlıkların akıllı olmadığı dolayısıyla şeriat ve iman ile mükellef olmadığını söyleyen İbn Hazm kendisine ayette geçen bu zamirin taşlara döndüğü o halde haşyet duyan bu taşların akıllı varlıklar olduğu minvalinde bir itiraz yapılması durumunda zamir için farklı ihtimaller zikretmekte ve kendi görüşünü desteklemektedir.

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da "Allah Teâlâ'nın إن منها لما يهبط من خشية الل ifadesinin anlaşılmasında bazı müşkiller olduğunu bil. الهبوط من خشية الله akıllı canlıların özelliğidir. Taşlar ise cansızdır ve onlar hakkında bu durum tahakkuk etmez. Bu müşkil sebebiyle ayet hakkında farklı görüşler zikredilmiştir. Onlardan biri özellikle Ebû Müslim'in zikrettiği Allah Teâlâ'nın إن منها ifadesindeki zamirin kalplere döndüğü görüşüdür. Kalpler için haşyet caizdir ancak taşlar için değildir. Ayette hem kalplerin hem taşların zikri daha önce geçmiştir. Taşlar zikredilenlerin en yakını olmasına rağmen bu vasıf taşlara değil kalplere daha layıktır. Bu durumda zamirin taşlara değil kalplere dönmesi gerekir. Bu görüşe iki yönden karşı çıkılmıştır. Birincisi Allah Teâlâ'nın فهي كالحجارة أو أشد قسوة ifadesi tam bir cümledir. Bundan sonra Allah Teâlâ taşların durumunu zikretmeye başlar ve وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار der. Bu durumda وإن منها لما يهبط من خشية الله ifadesindeki zamirin taşlara

[387] İbn Hazm, **a.g.e.,** 1/73.
[388] İbn Hazm, **a.g.e.**, 1/73.

dönmesi gerekir. İkinci itiraz ise düşme fiili (الهبوط) kalplere değil taşlara uygun bir fiildir. Bu durumda hubûtun tevili haşyetin tevilinden daha evlâ değildir"[389] demektedir.

Akıllı varlıklara yani insanlara ait bir durumun Kur'ân-ı Kerîm'de cansız varlıklara nisbet edilerek kullanılması dikkat çekmiş ve ayet tevil edilirken zamirin merciinden ve onun ihtimallerinden yararlanılmıştır. İbn Hazm görüşleri sebebiyle İslam'dan çıkıp kâfir olduğunu düşündüğü Ahmed bin Hâbıt'a cevap verirken zamirin mercii için mümkün olan diğer ihtimalleri zikretmiştir. Hem mütekellim hem de müfessir yönüyle ön plana çıkan Râzî de ayette geçen zamirin merciinden kaynaklanan problemi görmezlikten gelmemiş ve ihtimalleri zikretmekle birlikte bu ihtimallere itirazlarda da bulunmuştur.

Söz konusu bağlamda geçen (منها) ifadesindeki zamirin merciine dair dil âlimlerinin tutumuna gelince Zeccâc'ın Meâni'sinde ve Ezherî'nin Tehzîbu'l-Luga adlı eserinde zamiri taşlara döndürdüklerini ve başka bir ihtimal zikredilmediğini görürüz.[390] İbn Cinnî ise zamirin taşlara dönmesini tercih etmektedir. Faili anlam olarak ve gerçekte taşlar olmasa da (يهبط) ifadesindeki müstetir zamirin, fiilin lafzen müsebbine isnad edilmesi durumunun örneği olarak taşlara döndüğünü söylemektedir. " Allah Teâlâ'nın {وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ} ifadesi hakkındaki görüşlerin en güzeli anlamın وإن منها لما يهبط من نظر إليه لخشية الله olmasıdır. Yani insan bu mahlûkatın azametini düşündüğünde kendini küçük görür ve haşyet duyar ve nefsi gördüğü şeyin azametinden hubut eder. Fiilin bu taşlara isnad edilmesi düşme ve huşunun onlardan kaynaklanması ve onlara bakılmasıyla vuku bulmasındandır" demektedir.[391]

5.4.5. Kâfirlere Mülk Verilmesi

Mutezile adalet prensiplerine dayanarak Allah Teâlâ'nın kâfirlere mülk vermeyeceğini söyler. Ehli sünnet ise Allah'ın dilediği kimseye mülk vereceğini savunup bu konuyu Kur'ân-ı Kerîm'den ayetlerle delillendirmiştir.

---

[389] Râzî, **a.g.e.**, 3/557.
[390] ez-Zeccâc, **a.g.e.** , 1/157, 3/418; el-Ezherî, **a.g.e.** , 4/197.
[391] İbn Cinnî, **a.g.e**., 2/214.

İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Niḥal* adlı eserinde "Allah (c.c) küfrün ve fıskın varlığını ister mi" başlığını açmış ve bu başlık altında Mutezile'yi eleştirmiştir. "Mutezile Allah Teâlâ kâfirin küfretmesini, fasıkın fısıkta bulunmasını, Allah'a küfretmesini ve peygamberleri öldürmesini irade etmez dedi"[392] açıklamasını yaptıktan sonra bu görüşü çürütmek için ayetlerden deliller sunar. Mutezile'nin Allah'ın kâfirlere mülk vermeyeceği görüşünü çürütmek için (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِى حَاجَّ اِبْرٰهِيمَ فِي رَبِّهٖٓ اَنْ اٰتٰيهُ اللهُ الْمُلْكَ) ayetini[393] örnek veren İbn Hazm " Bu ayet Allah'ın kâfire mülk verdiğini açıkça gösteren bir ayettir. Kesin olarak bilinmiştir ki Allah Teâlâ kâfiri ehli iman üzerine melik kılmıştır. Ümmet arasında bunun Allah'ı kızdırdığı ve O'nun bundan razı olmadığıyla ilgili bir tartışma yoktur. Bu Mutezile'nin inkârıdır şenietidir."[394] demektedir.

İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da " Mutezile Allah Teâlâ'nın (أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ) ayeti hakkında mülk verilen İbrahim'dir Çünkü diğeri kâfirdir dedi. Bu görüşlerini (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) [395] ayetine dayandırdılar. Zira Allah Teâlâ ahdinin zalimleri kapsamadığını söylüyor, mülk de O'nun ahdidir dediler."[396] ifadeleriyle Mutezile'nin ayette geçen آتَاهُ ifadesindeki muttasıl mansup ـه zamirini Hz.İbrahim'e raci etmeyi tercih ettiğini ortaya koymaktadır.

Mutezile ekolüne mensup müfessir Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta " أَلَمْ تَرَ ifadesi Allah hakkında tartışmaya giren veAllah'ı inkâr eden Nemrud'un durumu hakkında teaccübtür. أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ifadesi ise iki şekilde tartımaya giren kişiyle ilgilidir."[397] demekte ve zamiri Nemrud'a yani kafire döndürmektedir. Devamında " Eğer Allah'ın kâfire mülk vermesi nasıl caiz olur dersen bu konuda iki görüş vardır derim. Birincisi Allah'ın ona galip edecek şeyleri, malı, hizmetçileri ve etbâyı vermiştir ancak bunlar onu galip etmemiştir görüşüdür. Zayıf olan diğer görüş ise Allah'ın kullarını imtihan etmek için mülk verdiği görüşüdür."[398] demekte ve zamiri her ne kadar Nemrud'a yani kâfire döndürse de bu durumu mezhebi görüşüne uygun olacak şekilde yorumlamaya çalışmıştır.

---

[392] İbn Hazm, **a.g.e.**, 3/80
[393] Bakara Suresi 2/258.
[394] İbn Hazm, **a.g.e.**, 3/84
[395] Bakara Suresi, 2/174.
[396] Ebû Mansûr el-Maturîdî, **Te'vîlâtu'l-Kur'ân**, 2/244.
[397] Zemahşerî, **a.g.e.**, 1/305.
[398] Zemahşerî, **a.g.e.**, 1/305

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'da " Allah Teâlâ'nın أن آتاه الله الملك ifadesiyle iki görüş vardır. Birincisi آتاه ifadesindeki zamirin Hz. İbrahim'e dönmesidir. Anlam Allah Teâlâ Hz. İbrahim'e mülk vermiştir olur. Bu görüş üç yönden savunuldu. Birincisi Allah Teâlâ'nın (فَقَدْ اٰتَيْنَا اٰلَ اِبْرٰهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَاٰتَيْنَاهُمْ مُلْكاً عَظِيماً) [399] ayetidir. İkincisi Allah Teâlâ'nın kâfire mülk vermesi caiz değildir. Üçüncüsü ise zamirin zikredilenlerin en yakında olanına dönmesi gerekir. Burada zamire en yakın zikredilen isim İbrahim'dir, o halde zamirin ona dönmesi gerekir görüşüdür."[400] ifadeleriyle zamirle ilgili ilk ihtimali ve bu görü sahiplerinin delillerini aktarmaktadır. Devamında "Ayetle ilgili ikinci görüş müfessirlerin çoğunun görüşü olan zamirin Hz. İbrahim ile tartışmaya giren insana dönmesidir."[401] ifadesiyle ayette geçen zamir için ikinci ihtimali zikretmekte ve ardından bu görüşün ayetin Hz. İbrahim'e dönmesiyle ilgili zikredilen üç delile cevaplarını sıralar. Razi'nin ifadelerinden zamirin Hz. İbrahim'e dönmesini tercih edenlerin bu tercihlerinde nahiv âlimlerinin mercii için belirlediği kurallara göre tercihte bulundukları görülmektedir. Zira kullandıkları birinci delil mercii belirlenirken dilsel bağlamdan ve Hz. İbrahim'e mülk verildiğini ifade eden baka bir ayetten faydalandıklarını, üçüncü delillerinde ise zamirin zikredilenlerden en yakına dönmesi kuralını kullandıklarını görüyoruz.

Yukarıda aktarılanlardan Allah'ın kâfirlere mülk verip vermeyeceğiyle ilgili itikadi bir meselenin yorumlanmasında ayette geçen zamirden ve merciinden kaynaklanan ihtimallerden nasıl yararlanıldığını gördük. Allah'ın kâfirlere mülk vermesiyle ilgili menfi bir tutum sergileyen Mutezile ayette geçen آتاه ifadesindeki zamiri kendi görüşlerini destekleyecek şekilde Hz. İbrahim'e döndürürken[402] Ehli sünnet zamiri Hz. İbrahim ile tartışmaya giren kişiye yani tarihi bilginin kaydına göre Nemrud'a[403] döndürmeyi tercih etmektedir.

(آتاه) ifadesindeki zamirin mercii hakkında dil âlimlerinin görüşlerine gelirsek Zeccâc *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde ihtimallerden bahsetmekle birlikte zamirin Hz.

[399] Nisa Suresi, 4/54
[400] Râzî, **a.g.e.**, 7/20-21.
[401] Râzî, **a.g.e** 7/21.
[402] Bkz: Matürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, 10/101.
[403] Bkz: Taberî, **Câmiü'l-Beyân,** 5/430.

İbrahim'e değil kâfire dönmesini tercih etmektedir.[404] el-Ukberî ise *et-Tibyân fî İ'râbu'l-Kur'ân* adlı eserinde Zeccâc'ın tersine zamirin kâfire değil Hz. İbrahim'e dönmesini tercih etmektedir.[405]

5.5.5. Büyük Günah

Büyük günah meselesi İslam tarihinde en çok tartışılan konulardan biri olmuştur. Hariciler büyük günah işleyenlerin kâfir olduğunu söylerken, Mürcie onların durumunu Allah'a bırakmayı (ircâ etmeyi) tercih etmiş, Mutezile bu konudaki tutumunu el-menzile beyne'l-menzileteyn prensibiyle açıklamaya çalışmıştır. Konunun önemine binaen ayetlerden ve hadislerden birçok delillendirme yapılmıştır.

Bu delillendirmelerden biri de Nisa Suresi'nde geçen (اِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدِ افْتَرٰى اِثْماً عَظِيماً) [406] ayetine dayanmaktadır. Ayetin bu konuda delil olarak kullanılması ayette geçen لمن يشاء ifadesinde geçen müstetir ve takdiri هو olan zamirin merciinin belirlenmesi ile yakından ilgilidir.

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) itikadî İslâm mezheplerine dair eseri *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde " Mürcie Allah'tan gelen zahiri umum bildiren haberler konusunda ihtilaf edip yedi gruba ayrıldı. Birinci grup, eğer Allah Teâlâ'nın adam öldürenlere, haksızlıkla yetim malını yiyenlere ve buna benzer büyük günah işleyenlere azap edeceğine dair bir haber gelirse (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ayeti sebebiyle onların azaba uğrayacağında tereddüt ederiz dedi"[407] ifadesiyle Mürcie'den bir grubun Allah Teâlâ'nın büyük günah işleyen kullarını affedeceğine dair inanca sahip olduklarını ifade etmektedir. Eş'arî'nin bu ifadelerinden görüşleri aktarılan Mürcie fırkasının ayette geçen لمن يشاء ifadesindeki zamiri Allah Teâlâ'ya raci ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Hazm (ö. 456/1064) *el-Fisal fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Niḥal* adlı eserinde Ehli sünnetin, kâfirlerin ebedi olarak Cehennem'de müminlerin hepsinin ise Cennet'te

---

[404] ez-Zeccâc, **a.g.e**. , 1/339.
[405] el-Ukberî , **et-Tibyân fî İ'râbu'l-Kur'ân**, 1/206
[406] Nisa Suresi, 4/48.
[407] Ebû'l-Hasan Alî bin İsmâîl bin İshâk bin Sâlim bin İsmâîl bin Abdullah bin Mûsâ bin Ebî Bürde bin Ebî Mûsâ el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn**, Dârü Frânz Şitâyz, Wiesbaden, Almanya 1980, s. 144.

olacağı görüşünde olduğunu aktarır.[408] Ardından mümin olup büyük günah işleyenlerin durumu hakkında ise iki gruba ayrıldıklarını ve bir grubun büyük günah işleyen müminlerin önce Cehennem'e gireceği sonra Cennet'e gideceğini düşündüğünü, diğer grubun ise bu müminlerin Cehenneme gitmeyeceği görüşünde olduğunu belirtir.[409] Bu grupların delillerini sunmaya devam eden İbn Hazm aynı bölümün ilerleyen sayfalarında "Nasıl ki küfür tüm iyilikleri yok ederse iman da tüm kötülüklere kefaret olur ve bu insanlara karşı rahmet ve afv Allah için daha evladır dediler. Bu düşünceleri için Allah Teâlâ'nın (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) ve (يغْفر لمن يَشَاء ويعذب من يَشَاء) [410] ayetlerindeki umumu delil olarak kullandılar" [411] demektedir. İbn Hazm'ın bu ifadesinden günah işleyen müminlerin Cehennem'e gitmeyeceği görüşünde olanların ayette geçen zamiri لمن يَشَاء ifadesindeki müstetir ve takdiri هو olan zamiri Allah Teâlâ'ya raci ettikleri anlaşılmaktadır.

Mutezili olan Zemahşerî (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ta "Eğer Allah Teâlâ'nın tevbe edenden şirki mağfiret ettiği şirk dışındaki büyük günahları da tevbe olmadan mağfiret etmediği kesinleşti, o zaman Allah Teâlâ'nın (إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ) ifadesinin anlamı nedir diye sorarsan, menfi ve müsbet fiilin Allah Teâlâ'nın (لِمَنْ يَشاءُ) ifadesine yönelik olduğunu söylerim. Sanki ayette Allah şirki isteyeni bağışlamaz ve şirk dışındakini isteyeni ise bağışlar denmiştir. Sanki birincisi ile tevbe etmeyen ikincisi ile tevbe eden kastedilmiştir. Bu durumun benzeri لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء demen gibidir. Bu sözünle ehli olmayan kişiye dinar harcamaz ancak ehil olana kıntar harcar anlamını kastedersin"[412] demektedir. Zemahşeri ayette geçen zamiri من ismi mevsulüne döndürmekte ve Allah'ın mağfiretini kulun tevbesine bağlı kılmaktadır. Zemahşerî bu tercihiyle zamiri Allah'a değil insana döndürmektedir. Onun bu tercihi Eş'arî ve İbn Hazm'ın yukarıda zikrettiğimiz görüşünün tersidir.

Yukarıda aktarılanlardan zamirin merciinden büyük günah işleyenlerin durumu meselesinin anlaşılmasında nasıl yararlanıldığı açıkça görülmektedir. Kulların kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü savunan Mu'tezile Kur'ân-ı Kerîm'de meşiet

---

[408] İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/38.
[409] İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/38.
[410] Fetih Suresi, 48/14.
[411] İbn Hazm, **a.g.e.**, 4/39.
[412] Zemaherî, **a.g.e.**, 1/519.

bildiren fiillerin çoğunda sergilediği zamirin ismi mevsule yani kula dönmesini tercih ederken Ehli Sünnet'in zamiri Allah Teâlâ'ya döndürmektedir.

Söz konusu ayet bağlamında dil âlimlerinin ifadelerine gelirsek Nehhâs (ö.338/950) zamirin merciinin ihtimalinden ve bu ihtimalin sebep olduğu itikadi ve mezhebi etkiden bahsetmektedir. Nehhâs bu konunun müteşâbihten olduğuna ve âlimlerin hakkında çok şey söylediğine değinmektedir. Bununla beraber ihtimaller arasından birini tercih edip kesin bir anlam vermemektedir.[413]

[413] en-Nehhâs, **a.g.e**., 1/218.

6. SONUÇ

Zamir açık bir ismin yerini alıp onun bütün fonksiyonlarını yerine getiren bir dil unsurudur. Her ne kadar hiçbir dilin bu unsurun aktif kullanımından geri durması düşünülemese de müphemlik ve kapalılığın eşsiz bir üslupa sebebiyet verdiği Arap Dili bu olguyu sıklıkla kullanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm nazil olduğu toplumun dili olan Arapça'nın kendine has bu özelliklerini ilahi mesajı taşıyan vahye de aktarmış ve bu üslubu devam ettirmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'de sıklıklıkla kullanılan zamirin kimi zaman hangi isme döndüğü yani mercii konusunda birden fazla ihtimal var olmuştur. Dilin esnek yapısı ve anlam farklılığına sebebiyet veren bu ihtimaller mezheplerin dikkatinden kaçmamış ve itikadi görüşlerini sağlama almak adına bu ihtimallerden kendilerine uygun olanı seçmişlerdir.

İtikadi eserlerde zamir ve merciinin ihtimalinden kaynaklanan anlam farklılıklarının incelendiği bu araştırmada merciiye ait bu ihtimallerin İslam itikadinin önemli konularında delil olarak kullanıldığı görüldü. Hz.Ebubekir'in efdaliyeti, hesabın mahiyeti, mevcudatın kaynağı, büyük günah işleyenin durumu ve kulların kendi fiillerini yaratıcısı olup olmadığı gibi İslam itikadının önemli konularında anlam tayini için kullandıldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan karışıklık ve sosyolojik değişimlerden doğan tartışmlaraın Kur'ân-ı Kerîm'den deliller ile nasıl derinleştiği görüldü. Örneğin büyük günah işleyen kişinin durumu konusunda, tevbe edenin affedileceği görüşünü savunan Mutezile ayetlerde geçen ve meşiet bildiren (لمن يشاء gibi) fiilleri Ehli sünnetin zıttına olarak kula, insana döndürdüğünü ve böylece halku ef'âli'l-ibâd görüşlerine uygun bir tercihte bulundukları görülmektedir. Yine Allah'ın ilmi gibi erken dönemlerden itibaren tartışılan bir konuda Cehmiyye'nin Allah'ın hadis bir ilme sahip olduğu görüşünü çürütmek isteyen Ehli sünnetzamirin mercii olgusundan yararlanmı ve Cin Suresi yirmi sekizinci ayette geçen لِيَعْلَمَ ifadesindeki müstetir ve takdiri هو olan zamiri Allah Teâlâ'ya raci etmiştir. Ehli

sünnetzamirle ilgili zikredilen Hz. Peygamber, müşrikler, diğer peygamberler gibi ihtimaller arasından mercii olarak Allah Teâlâ'yı seçerek Allah'ın ilminin hadis olmadığını söylemiştir.

Merciinin ihtimallerinden kaynaklanan anlam farklılıkları arasında tercihte bulunan alimlerin bu görüşlerini nahiv alimlerinin mercii için belirlediği kuralları zikrederek tercihlerini dil açısından da kuvvetlendirdikleri görülmüştür. Örneğin Allah Teâlâ'nın kafire mülk vermeyeceğini savunan Mutezile Bakara Suresi iki yüz elli altıncı ayette geçen أَن أَتَاهُ الله الْملك ifadesinde {أَلم تَرَ إِلَى الَّذِي حَاج إِبْرَاهِيم فِي ربه أَن أَتَاهُ الله الْملك} ayetindeki geçen muttasıl mansup ـه zamirini Hz.İbrahim'e döndürmeyi tercih etmiş ve bunu zikredilen isimlerin en yakında olanının Hz.İbrahim olduğu nahiv kuralına dayandırmıştır. Yine Hz.Ademe'e öğretilen isimlerin mahiyeti ve dillerin kökeni tartışmasında Bakara Suresi otuz birinci ayette geçen عرضهم ifadesindeki muttasıl mansup zamirin akıllı varlıklar için kullanılması yani zamir ile mercii arasındaki mutabakat kuralı gereği öğretilen isimlerin canlı cansız her şeyi kapsadığı söylenmiştir.

Analiz edilen örneklerden sonra araştırmanın amacı kısmında vurgulanan Hz.Peygamber'in vefatından sonra vuku bulan tartışmalara sadece sosyal veya ekonomik sebepler açısından bakılmaması gerektiği tüm bu etmenlerin arasında dil etmeninin de eklenebileceği sonucuna varılmıştır. Toplumda yaşanan değişmeler ve bu durumun insanların zihin dünyalarına yansıması Kur'ân-ı Kerîm'i anlayan muhtapların ilk muhatplardan farklı yaklaşmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda ilahi mesajın yazılı bir dilsel metin olarak anlaşılmaya çalışılması ilk muhataplarının yaşamadığı anlam sorunlarını yaşamalarına neden olmuştur. Arap Dili'nin kendine has yapısı araştırmada temele aldığımız zamir ve mercii olgusu üzerinden de gösterildiği gibi farklı anlamlara ihtimal vermiştir. Dilin yapısının verdiği bu çeşitlenme ihtimalinden yararlanan Kur'ân muhataplarının kendi görüşlerine güç kazandırmaya uygun tercihlerde bulunduğu görülmüştür.

Dilin itikadi görüşler üzerindeki etkisini göstermeye çalıştığımız bu çalışmanın konunun izahı için yeterli olmadığını ve Arap Dili'nin tüm alt boyutlarıyla benzer çalışmalara ihtiyaç duyduğunu söyleyebiliriz.

7. KAYNAKLAR

Akçakoca, Y. (2016) , Arap Dilinde Tenâzu' , *İLTED* , 45 (1), 261-287.

Akkoyunlu, İ. (2019), Reddiye Metinlerinde Dil ve Üslup – Minhâcü's-Sünne Örneği. *Mezhep Araştırmaları Dergisi,* 12(2), 441-471.

Akşit, E (2018), Kur'an-ı Kerim'in Bazı Ayetlerinde Zamir Gelmesi Gereken Yerde İsmin Getirilmesi ve Bunun Nedenleri, Dokuz *Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XLVIII, 43-76.

Arslan, H. (2020,Temmuz), *14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Reddiye Geleneği,* Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl İslam Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.

Aydın, İ (2012), *Kur'ân Müphemleri Olarak Zamirler - Anlama Etkisi Bakımından Zamirlerin Mercii Sorunu.* İzmir: Tibyan Yayıncılık.

Çalışkan, İ. (2003), *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Cündioğlu, D. (2017), *Kur'ân'ı Anlamanın Anlamı.* Kapı Yayınları.

Ebû Muhammed Mekkî bin Ebî Tâlip, *Müşkilu İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2 Cilt.

ed-Dârimî, Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid es-Sicistânî (2012), *Nakdü'l-İmâm Ebî Saîd Osmân bin Saîd alâ'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-Anîd fimâ İfterâ alâ'llah mine't-Tevhîd.* (Tahk.: Ebû Âsım eş-Şevâmî el-Eserî), Kahire: Mektebetü'l-İslâmiyye li'n-Neşri ve't-Tevzî.

ed-Dârimî, Ebû Saîd Osmân bin Saîd (2010), *er-Redd alâ'l-Cehmiyye.* Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

ed-Devvânî, Celâlü'd-Dîn Muhammed bin Es'ad es-Sadîkî ed-Devvânî (2000), *el-Hucec el-Bâhira fî İfhâmi't-Tâifetü'l-Kâfiratü'l-Fâcira.* (Tahk.: Abdullah Hâc Alî Münîb), Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî.

el-Bağdâdî, Abdulkâhir bin Tâhir bin Muhammed (2007) *Mezhepler Arasındaki Farklar* (Çevr.: Ethem Ruhi Fığlalı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

el-Batalyevsî, Abdullah bin Muhammed bin es-Seyyid, *el-İnsâf fî't-Tenbîh alâ'l-Meânî ve'l-Esbâb elletî Evcebeti'l-İhtilâf.* (Tahk.: Muhammed Rıdvân ed-Dâye), Beyrut: Dârü'l-Fikr.

el-Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Osmâniyye*. Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Beyrut: Dâru'l-Cîl.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl bin Hammâd el-Fârâbî (1987), *es-Sıhâh Tâcü'l-Lugati ve Sıhâh-'l-Arabiyyeti.* (Tahk.: Ahmed Abdulgaffâr Attâr), Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 6 Cilt.

el-Enbârî,Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Muhammed bin Beşşâr (1992), *ez-Zâhir fî Meâni Kelimâti'n-Nâs*, (Tahk.: Hâtim Sâlih ed-Dâmin), Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2 Cilt.

el-Eş'arî,, Ebû'l-Hasan Alî bin İsmâîl bin İshâk bin Sâlim bin İsmâîl bin Abdullah bin Mûsâ bin Ebî Bürde bin Ebî Mûsâ (1980), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn.* Wiesbaden: Dârü Frânz Şitâyz.

el-Ezherî, Muhammed bin Ahmed binel-Heravî (2001), *Tehzîbu'l-Luga.* (Tahk.: Muhammed Avd Müraab), Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 3 Cilt.

el-Fârisî , Ebû Alî El-Hasen bin Ahmed bin Abdilgafir (1993), *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, (Tahk.: Bedrüddin Kahvecî, Beşîr Cüycânî), Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 7 Cilt.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyya Yahyâ bin Ziyâd bin Abdillah bin Manzûr ed-Deylemî , *Meâni'l-Kur'ân*, (Tahk.: Ahmed Yusuf en-Necâtî, Muhammed Alî Neccâr, Abdulfettâh İsmâÎl eş-Şelbî), Mısır: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.

el-Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Ebû Tâhir Muhammed bin Yakûb (2005), *el-Kâmûsu'l-Muhît.* (Muhammed Nuaym el-Arksûsî), Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî.

el-Garîsî, M. (2014), e*l-Lisâniyyâtü'l-Arabiyyetü ve'l-İdmâr - Dirâsetün Terkîbiyyetün Dilâliyyetün.* Ürdün: Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs.

el-Heytemî, İbn Hacer (1997), *Savâiku'l-Muhrika alâ Ehli'r-Rafdi ve'd-Dalâl ve'z-Zındıka. .* (Tahk.: Abdurrahman bin Abdullah et-Türkî, Kâmil Muahmmed Hurât), Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2 Cilt.

el-İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ bin Ebî'l-Hayr bin Sâlim eş-Şâfiî (1999), *el-İntisâr fi'r-Red ʿale'l-Kaderiyyeti'l-Eşrâr.* (Tahk.: Suûd bin Abdilaziz el-Halef), Edvâu's-Selef, Riyad: Edvâü's-Selef. 3 Cilt.

el-İsbehânî, İsmâil bin Muhammed bin el-Fadl et-Temîmî (1995) , *İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Fâize binti Amr el-Müeyyid), Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye.

el-İsfehânî, er-Râğib (2009), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, (Tahk.: Safvân Adnân Dâvûdî), Dârü'l-Kalem.

el-Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Muhammed, *Tefsîru'l-Mâturîdî /Te'vîlâtu Ehli's-Sünne.* (Tahk.: Mecdî Bâslûm), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 10 Cilt.

el-Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed bin Yezîd bin Abdi'l-Ekber es-Sümâlî el-Ezdî , *el-Müktedab*, (Tahk.: Muhammed Abdu'l-Hâlık Azîme), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 4 Cilt.

el-Ukberî,Ebû'l-Bekâ Abdullah bin el-Hasen bin Abdullah, *et-Tibyân fî İ'râbu'l-Kur'ân*, (Tahk.: Alî Muhammed el-Buhârî), İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürakâihi, 2 Cilt.

en-Necmî, İ. (2015), *el-Luga ve'l-Mezhebiyye Dirâsetün fî Rudûd İbn Teymiyye al-Akadiyye.* Mısır: Mısr el-Arabiyyetü li'n-Neşri ve't-Tevzî.

en-Necmî, İ.S. (2016), *Teaddüdü'l-Ma'nâ fi'n-Nassi'l-Kur'ânî - Dirâse Dilâliyye fî Mefâtîhu'l-Gayb li'l-İmâm er-Râzî.* Kahire: Mektebetü Zehrâi'ş-Şark.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed , *Meâni'l-Kur'ân*, (Tahk.: Muhammed Alî es-Sâbûnî), Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ.

er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed bin Amr bin el-Hasen bin el-Hüseyin et-Teyyimî (h.1420), *Mefâtîhu'l-Gayb.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 32 Cilt.

es-Sefârînî, Şemsüddin Ebû'l-Avn Muhammed bin Ahmed bin Sâlim el-Hanbelî (1982), *Levâmiu'l-Envâr el-Behiyye ve Sevâitü'l-Esrâr el-Eseriyye li-Şerhi'd-Dürra el-Madiyye Akd el-Fırka el-Meradiyye.* Dımaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn ve Mektebetühâ, 2 Cilt.

es-Semerrâî, F.S. (2000), *Meâni en-Nahv.* Ürdün: Dârü'l-Fikri li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî. 3 Cilt.

es-Suyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekr Celâlüddîn (1974) , *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân.* (Tahk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 4 Cilt.

es-Suyûtî, Abdurrahman bin Ebî Bekr Celâlüddîn, *Hem'u'l-Hevâmî fî Şerhi Cemi'l-Cevâmi*'. (Tahk.: Abdulhamîd Hindâvî), Mısır: Mektebetü't-Tevfîkiyye. 3 Cilt.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr bin Yezîd bin Kesîr bin Ğâlib el-Âmilî (2000), *Câmiul'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân.* (Tahk.: Ahmed Muahmmed Şâkir), Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 24 Cilt.

Et-Tûfî (2002), *El-İşârâtü'l-İlâhiyye fi'l-Mebâhisi'l-Usûliyye*. (Tahk.: Ebû Âsım Hasen bin Abbâs bin Kutbi) Kahire: el-Fâriku'l-Hadîsetü li't-Tıbâati ve'n-Neşr.

et-Tûsî, Ebû Câfer, *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs el-Arabî, 10 Cilt.

ez-Zebîdî, Muhammed bin Muhammed bin Abdi'-Rezzâk el-Hüseynî Ebû'l-Fayz, *Tâcu'l-Arûs.* Dârü'l-Hidâye. 40 Cilt.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim bin es-Serrî bin Sehl (1988) , *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. (Tahk.: Abdulcelîl Abduhu Şilbî), Beyrut: Âlemü'l-Kütübi. 5 Cilt.

ez-Zemahşerî, Ebû'-Kâsım Muhammed bin Amr bin Ahmed, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 4 Cilt.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed bin Abdillah Bahâdır (1994), *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-fikh.* Dârü'l-Kütbî. 8 Cilt.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedrüddîn Muhammed bin Abdullah bin Behâdir (1957), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân.* (Tahk.: Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm), Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. 4 Cilt.

Günay, V.D. (2017), *Metin Bilgisi.* İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Hasan, A (2018), *en-Nahvu'l-Vâfî. Mısır:* Dârü'l-Meârif, 4 Cilt.

Hasân, T. (2000), *el-Hulâsâtü'n-Nahviyye.* Âlemü'l-Kütübi.

Hattâbî, M (1991), *Lisâniyyâtü'n-Nass Medhalün ilâ İnsicâmi'l-Hitâb.* Beyrut: el-Merkezü's-Sakâfiyyu'l-Arabî.

Hüseyin, T. (1960), Kur'ân-ı Kerîm'de Üçüncü Şahıs Zamirinin İşaret Zamiri Olarak Kullanılışı. (Çeviren: Mehmed Hatipoğlu). *A.Ü.İ.F.D.* 8/1.

İbn Arabî, Muhammed bin Abdillah Ebû Bekr el-Meâfirî el-İbilî el-Mâlikî, *en-Nass el-Kâmil li-Kitâbi Avâsım mine'l-Kavâsım.* (Tahk.: Ammâr Tâlibî), Mısır: Mektebetü't-Türâs.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman, *el-Hasâis*, Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 3 Cilt.

İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed bin el-Hasen el-Ezdî (1987), *Cemheratü'l-Luga.* Beyrut: Dârü'l-İlm, li'l-Melâyîn. 3 Cilt.

İbn Ebî Zamenîn, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Îsâ el-Mürrî el-Kurtubî, Usûlü's-*Sünne ve meahu Riyâdu'l-Cenneti bi-Tahrîci Usûlü's-Sünne.* (Tahk.: Abdullah bin Muhammed Abdurrahim bin Hüseyin el-Buhârî), Medine: Meketebetü'l-Ğurabâi el-Eseriyye.

İbn Faris, Ahmed bin Fâris bin Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî (1979), *Mu'cemu Mekâyîsi'-Luga.* (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Dâru Fikr.

İbn Fâris, Ahmed bin Fâris bin Zekeriyyâ el-Kazvînî er-Râzî (1986), *Mücmelü'l-Luga.* (Tahk.: Züheyr Abdü'l-Muhsin Sultân), Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti. 2 Cilt.

İbn Hâc el-Kınâvî, Şîs bin İbrâhîm bin Muhammed bin Haydera, Ebû'l-Hasen el-Kıftî, Ziyâuddîn, *Hazzü'l-Ğalâsım fî İfhâmi'l-Mehâsım İnde Cereyâni'n-Nazari fî Ahkâmi'l-Kader.* (Tahk.: Abdullah Ömer el-Bârûdî), Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfeti.

İbn Hâcib, Cemâlu'd-Dîn bin Osmân bin Amr bin Ebî Bekr el-Mısrî el-İsnevî el-Mâlikî (2010), *el-Kâfiye fî İlmi'n-Nahv,* (Tahk.: Sâlih Abdü'l-AzÎm eş-Şâir), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb.

İbn Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed Bin Hanbel bin Hilâl bin Esed eş-Şeybânî, *er-Red alâ ez-Zenâdika ve'l-Cehmiyye.* (Tahk.: Sabrî bin Selâme Şâhîn), Dâru's-Sübât li'n-Neşri ve't-Tevzî.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî bin Ahmed bin Saîd, *el-Fisal fî'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihal*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 5 Cilt.

İbn Hişâm, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Abdullah bin Yusuf en-Nahvî (2001), *Şerhu Şüzûrü'z-Zeheb fî Ma'rifeti Kelâmi'l-Arab.* Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

İbn Kaymaz ez-Zehebî, Şemsüddin Ebû Abdullah bin Ahmed bin Osmân, el-*Müntekâ min Menheci'l-İtidal fî Nakdi Kelâmi Ehli'r-Rafdi ve'l-İtizâl.* (Tahk.: Muhibbiddîn el-Hatîb), Suudi Arabistan: er-Riâsetü'l-Âmme li-İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da've ve'l-İrâd.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed bin EbÎ Bekr bin Eyyûb, İctimâ *ʿu'l-Cüyûşi'l-İslâmiyye ʿalâ Gazvi'l-Muʿattıla ve'l-Cehmiyye.* (Tahk.: Zâid Bin Ahmed en-Neşîrî), Mekke: Dârü Âlemi'l-Fevâid. 2 Cilt.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsuddîn, İğâsetü'l-*Lehfân min Mesâyidi'ş-Şeytân.* (Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fıkkî), Riyad: Mektebetü'l-Meârif.

İbn Kayyim El-Cevziyye, Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsüddin, er-*Rûh fi'l-Kelâmi alâ Ervâhi'l-Emvât ve'l-Ehyâi bi'd-Delâili mine'l-Kütübi ve's-Sünne.* Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsüddîn, et-*Tibyân fî Aksâmi'l-Kur'ân.* (Tahk.: Muhammed Hâmid el-Fıkkî), Beyrut: Dârü'l-Ma'rife.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsuddîn, es-*Savâiku'l-Mürsele fi'r-Raddi alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattıla.* (Tahk.: Alî bin Muhammed ed-Dahîlullah), Riyad: Dârü'l-Âsıme.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb bin Sa'd Şemsuddîn (1978), *Şifâü'l-Alîl fî Mesâili'l-Kadâi ve'l-Kaderi ve'l-Hikmeti ve't-Ta'lîl.* Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4 Cilt.

İbn Malik, Muhammed bin Abdullah bin Malik et-Tâî el-Ciyânî Ebû Abdullah Cemâlüddîn (1990), *Şerhu't-Teshîl.* (Tahk.: Abdurrahman es-Seyyid, Muhammed Bedevî el-Mahtûn), Hicr li't-Tıbâati ve'n-Neşr ve't-Tevzîi ve'l-İlân, 4 Cilt.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrem bin Alî Ebû'l-Fadl Cemâlü'd-Dîn el-Ensârî er-Rûfiî el-İfrîkî (h.1414), *Lisânu'l-Arab.* Beyrut: Dâru Sâdır. 15 Cilt.

İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım bin Sellâm bin Abdillah el-Heravî el-Bağdâdî (2000), *Kitâbu'l-İmân ve Meâlimihi ve Sünenihi ve İstikmâlihi ve Deracâtih*i. (Tahk.: Muahmmed Nasruddin el-Elbânî), Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzî'.

İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî bin İsmâîl el-Mürsî (2000), *el-Muhkem ve'l-Muhîti'l-A'zam.* (Tahk.: Abdulhamîd Hindâvî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. 11 Cilt.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Abdi'lhalîm bin Abdisselâm bin Abdillah bin Ebî'l-Kâsım bin Muhammed (1991), *Düru Teârudi'l-Aklı ve'n-Nakl.* (Tahk.: Muhammed Reşâd Sâlim), Suudi Arabistan: Câmiatü'l-İmâm Muhammed bim Suûd el-İslâmiyye.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed bin Abdilhalîm bin Abdisselâm bin Abdillah bin Ebî'l-Kâsım bin Muhammed î ed-Dımaşkî (1996), *el-İmân.* (Tahk.: Muahmmed Nâsır el-Elbânî), Amman: el-Mektebetü'l-İslâmiyye.

İbn Vezîr, Muhammed bin İbrahim bin Alî bin el-Mürtedâ bin el-Mufaddal el-Hasenî el-Kâsimî, Ebû Abdullah İzzüddîn (1994), *el-Avâsım ve'l-Kavâsım fi'z-Zebbi an Sünneti Ebî'l-Kâsım.* (Tahk. : Şuayb el-Arnaût), Beyrut: Müessesetü'r-Risâleti li't-Tıbâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî.

Ibn Yaîş, Alî bin Yaîş İbn Ebî's-Serâyâ Muhammed bin Alî Ebû'l-Bekâ (2001), *Şerhu'l-Mufassal.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 6 Cilt.

Kahveci, N. (2005), Şia ve Mutezile'nin Reddiye Literatürü Üzerine Çalışma. *Dini Araştırmalar*, 8 (23), 69-92.

Lahyânî, Z. (2002). *Ahvâlü'd-Damâir mea Müfessirîh.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi, Ümmül Kurâ Üniversitesi, Mekke, Suudi Arabistan.

Mecmâu'l-Lugati'l-Arabiyyeti bi'l-Kâhire, *el-Mu'cemu'l-Vasît*, Dârü'd-Da've.

Ömer, Ahmed Muhtâr Abdulhamîd (2008), *Mu'cemu'l-Lugati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra*, Âlemü'l-Kütüb. 4 Cilt.

Özer, A (2008), *Ehl-i Hadisin Red Literatürü.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Râcihî, A. (2008). *Avdü'd-Damîr ve Eseruhu fî Tevcîhi'l-Mânâ fî Kur'ân-ı Kerîm.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aden Üniversitesi Arap Edebiyatı Bölümü, Aden.

Sabre, M. H (2001), *Merciu'd-Damîr fi'l-Kur'ân-ı Kerîm.* Kahire: Dârü'l-Ğarîb.

Şâhid, M. (2009). *İhtilâfu Avdetü'd-Damîr ve Eseruhu fi't-Tefsîr.* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Vataniyye Üniversitesi, Modern Diller Bölümü, Pakistan.

Sholak, S. A. (2020), *et-Tetavvur ed-Dilâlî fî Elfâzi Garîbi'l-Kur'ân - Dirâse Dilâliyye fî Kitâbi Umdeti'l-Huffâz li's-Semîn el-Halebî.* Mısır: Mısrü'l-Arabiyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî.

Sibeveyh, Amr bin Osmân bin Kanber el-Hârisî Ebû Beşer (1988), *el-Kitâb*, (Tahk.: Abdüsselâm Hârûn), Kahire: Mektebetü'l-Hâncî,4 Cilt.

Tuncer, E. (2006), *Arap Dli ve Edebiyatında Zamirler.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ubâde, M. İ (2011), *Mu'cemu Mustalahâti'n-Nahvi ve's-Sarfi ve'l-Urûd ve'l-Kâfiye*, Kahire: Meketebetü'l-Âdâb.

Yılmaz, S (2001), Kur'ân-ı Kerîm'deki Bazı Zamirlerin Mercileriyle İlgili Önemli Kurallar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 5 (1), 112-123.