

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN-I KERÎM'DE *B-Y-N* KÖKÜNÜN SEMANTİK İNCELEMESİ

Doktora Tezi

Bayram MARAŞLI

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN-I KERÎM'DE *B-Y-N* KÖKÜNÜN SEMANTİK İNCELEMESİ

Doktora Tezi

Bayram MARAŞLI

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Esra GÖZELER

Ankara, 2025

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEFSİR BİLİM DALI

KUR'ÂN-I KERİM'DE *B-Y-N* KÖKÜNÜN SEMANTİK İNCELEMESİ

DOKTORA TEZİ

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Esra GÖZELER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

- 1- Prof. Dr. Esra GÖZELER
- 2- Prof. Dr. İsmail. ÇALIŞKAN
- 3- Prof. Dr. Abdulmecit İSLAMOĞLU
- 4- Prof. Dr. Yaşar DAŞKIRAN
- 5- Dr. Öğr. Üyesi Esra ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU

Tez Savunması Tarihi

06/10/2025

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Esra GÖZELER danışmanlığında hazırladığım “Kur’ân-ı Kerîm’de B-Y-N Kökünün Semantik İncelemesi (Ankara.2025) ” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 04/11/2025

Bayram MARAŞLI

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	I
KISALTMALAR.....	IV
TRANSLİTERASYON SİSTEMİ	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

B-Y-N KÖKÜNÜN ETİMOLOJİSİ VE CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE KULLANIMI

1. <i>B-Y-N KÖKÜNÜN ETİMOLOJİSİ</i>	8
1.1. MASTAR KULLANIMI.....	9
1.1.1. <i>Beyn</i>	9
1.1.2. <i>Buyūn</i>	13
1.1.3. <i>Beynūnet</i>	13
1.1.4. <i>Beyān</i>	13
1.1.5. <i>Tibyān</i>	16
1.2. İSİM KULLANIMI	18
1.2.1. <i>el-Beyyīn</i>	18
1.2.2. <i>el-Bīnū</i>	18
1.2.3. <i>el-Bā'in</i>	20
1.3. ZARF KULLANIMI	20
1.4. FİİL KULLANIMI	21
1.4.1. <i>Göçüp Gitmek</i>	21
1.4.2. <i>Terk Etmek</i>	22
1.4.3. <i>Zuhūr Etmek</i>	25
2. <i>B-Y-N KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELE</i> R	26
2.1. İF'ÂL BÂBINDAN TÜREYEN KELİMELER.....	26
2.1.1. <i>Koparmak</i>	27
2.1.2. <i>Ayırmak</i>	27
2.1.3. <i>İzhār Etmek</i>	28
2.2. TEF'İL BÂBINDAN TÜREYEN KELİMELER	29
2.2.1. <i>Açıklama Yapmak</i>	29
2.2.2. <i>Gerekçelendirmek</i>	32
2.3. MUFÂ'ÂLE BÂBINDAN TÜREYEN KELİMELER	33

2.3.1.	<i>Muhalefet Etmek</i>	33
2.3.2.	<i>Ayırmak</i>	34
2.4.	TEFĀ‘UL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELEER	35
2.4.1.	<i>Uzaklaşmak</i>	35
2.4.2.	<i>Dağılmak, Ayrılmak</i>	36
2.5.	TEFA‘UL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELEER.....	36
2.5.1.	<i>Aymak</i>	37
2.5.2.	<i>Ayrışmak</i>	38
2.6.	İSTİF‘ĀL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELEER	39
2.6.1.	<i>İzhār Etmek</i>	39
2.6.2.	<i>Zuhūr Etmek</i>	39
3.	DEĞERLENDİRME	40
İKİNCİ BÖLÜM		
B-Y-N KÖKÜNÜN KUR’ÂN’DAKİ KULLANIMLARININ SEMANTİK ANALİZİ		
1	ŞULĀŞĪ KÖKTEN TÜREYEN KELİMELEER.....	45
1.1.	BEYN	45
1.2.	TİBYĀN	48
1.3.	BEYĀN.....	49
1.3.1.	<i>Açıklamak</i>	50
1.3.2.	<i>Bildiri</i>	51
1.3.3.	<i>Nuṭṭ</i>	53
1.4.	BEYYİNE.....	55
1.4.1.	<i>Alamet</i>	56
1.4.2.	<i>Mucize</i>	71
1.4.3.	<i>Delil</i>	75
1.4.4.	<i>Kur’ân</i>	82
2.	MEZĪD BĀBLARDAN TÜREYEN KELİMELEER.....	91
2.1.	MUBĪN	91
2.1.1.	<i>Söz Yitimi</i>	93
2.1.2.	<i>İzhār Eden</i>	95
2.1.3.	<i>Açıklayan</i>	101
2.2.	TEBYĪN	103
2.2.1.	<i>Gerekçelendirmek</i>	103

2.2.2.	<i>İzhār</i>	106
2.2.3.	<i>Açıklama Yapmak</i>	112
2.2.4.	<i>Bildirmek</i>	120
2.2.5.	<i>Tebyîn-Tefsîr İlişkisi ve Hz. Peygamberin Kur'ân'ı Açıklama Keyfiyetine Dair Değerlendirme</i>	127
2.3.	<i>TEBEYYUN</i>	133
2.3.1.	<i>Araştırmak</i>	133
2.3.2.	<i>Ayrışmak</i>	136
2.3.3.	<i>Zuhûr Etmek</i>	137
2.3.4.	<i>Aymak</i>	141
2.4.	<i>TESTEBÎN</i>	142
SONUÇ		144
KAYNAKÇA		147
ÖZET		152
ABSTRACT		153

KISALTMALAR

b.	ibn
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
<i>DİA</i>	<i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
DOHA	The Doha Historical Dictionary of Arabic Language
h.	Hicri
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
KURAMER	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi
m.	Miladi
nşr.	Neşreden
ö.	Ölüm
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
ss.	Sayfalar
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve diğerleri
Yay.	Yayınları

TRANSLİTERASYON SİSTEMİ

Arapça	Türkçe	Arapça	Türkçe
ء		ض	Ḍ/ḍ
ب	B/b	ط	Ṭ/ṭ
ت	T/t	ظ	Ẓ/ẓ
ث	Ṣ/ṣ	ع	‘
ج	C/c	غ	Ġ/ġ
ح	Ḥ/h	ف	F/f
خ	Ḫ/h	ق	Q/q
د	D/d	ك	K/k
ذ	Ẓ/z	ل	L/l
ر	R/r	م	M/m
ز	Z/z	ن	N/n
س	S/s	ه	H/h
ش	Ş/ş	و	V/v
ص	Ṣ/ṣ	ي	Y/y

Hareke	Kısa	Uzun
<i>fetha</i>	e/a	ا = ā
<i>damme</i>	u	و = ū
<i>kesra</i>	i	ي = ī

ÖNSÖZ

Kur'ân'ın kavramsal derinliğini çözümlemeye yönelik semantik çalışmalar, onun dünya görüşünü ve dilsel yapısını daha iyi anlamamıza önemli katkılar sunmaktadır. Bu düşünceden hareketle hazırlanan “Kur'ân'da *B-Y-N* Kökünün Semantik Analizi” başlıklı bu çalışma, ayetlerdeki *b-y-n* kökünü hem etimolojik hem de semantik düzlemde sistematik bir biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Tez, klasik lügat, şiir ve tefsir literatürü ile modern semantik kuramları bir araya getiren karma bir yöntemle yürütülmüştür. Bu bağlamda öncelikle kökün cahiliye dönemi şiirlerindeki ve bazı hitaplardaki kullanımları tespit edilerek, onun anlam katmanlarının Kur'ân öncesi dilsel zemini ortaya konulmuş; ardından Kur'ân'da geçen tüm türevleri, yapısal, bağlamsal ve anlamsal düzeyde ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kökün *sulāṣī* ve *mezīd* fiil formları, klasik dil kaynaklarında tespit edilen anlam sahalarıyla birlikte analiz edilmiş; her bir formun Kur'ân'daki semantik ağı bağlam içerisinde çözümlenmiştir.

Araştırmada kullanılan yöntem, eş zamanlı (*synchronic*) ve art zamanlı (*diachronic*) semantik çözümlemeleri birlikte kullanarak kelimenin hem tarihsel gelişimini hem de Kur'ân'daki kullanım örüntülerini izlemeyi mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda, kökün “ayrılık”, “ayrıştırma”, “açıklama”, “*izhār*” ve “bildirim” gibi anlam alanlarında gösterdiği semantik varyasyonlar, ayet içi ve ayetler arası bağlamlar üzerinden detaylandırılmıştır. Ayrıca *beyān*, *beyyine*, *mubīn*, *tebyīn* ve *tebeyyun* gibi kavramsallaşmış türevlerin Kur'ân'daki işlevleri, sadece dilsel bir fenomen olarak değil, aynı zamanda Kur'ân'ın epistemolojik ve teolojik inşasında üstlendiği rol bakımından ele alınmıştır.

Tez, yalnızca *b-y-n* kökünden türeyen kelimelerin anlam haritasını çıkarmayı değil, aynı zamanda bu kökün Kur'ân'ın bilgi aktarımı, hakikatin tefriki, açıklık ve anlaşılabilirlik gibi asli fonksiyonlarının dilsel zeminini nasıl şekillendirdiğini ortaya

koymayı hedeflemektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla literatürde doğrudan bir kök üzerinden yürütülen semantik analizler sınırlıdır ve *b-y-n* kökü üzerine yapılmış derinlikli bir akademik çalışma bulunmamaktadır.

Çalışmanın her aşamasında, konunun derinliğine inme ve metodolojik titizlik gösterme çabasında bana rehberlik eden, ilmi ve akademik birikimiyle yolumu aydınlatan danışmanım Prof. Dr. Esra Gözeler hocama en derin şükranlarımı sunarım. Hocamın yönlendirmeleri, nazik tenkitleri ve destekleyici tutumu; çalışmamın akademik bir olgunluk kazanmasında belirleyici rol oynamıştır. Tez izleme komitemde bulunarak tez hazırlama sürecime değerli katkılar sunan Prof. Dr. İsmail Çalışkan ve Prof. Dr. Abdulmecit İslamoğlu hocama şükranlarımı sunarım. Aynı zamanda tez savunma jürisinde yer alarak kıymetli eleştiri ve tashihler sunan Prof. Dr. Yaşar Daşkiran ve Dr. Öğr. Üyesi Esra Erdoğan Şamlıoğlu'na şükranlarımı sunarım. Ayrıca bu yoğun süreçte maddi-manevi destekleriyle her zaman yanımda olan kıymetli eşim Mürşide Hanım'a ve hayatım boyunca ilim yolunda yetişmem için her türlü fedakârlığı üstlenen, sabrıyla ve duasıyla beni destekleyen sevgili babam ve anneme en derin teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmanın, Kur'ân semantiği sahasında mütevazı bir katkı sunmasını ve ilerde yapılacak araştırmalara zemin teşkil etmesini temenni ederim.

Bayram MARAŞLI

Ankara, 2025

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu, Önemi ve Amacı

Kur'ân, içerdiği kavramsal derinlik ve dilsel zenginlik açısından semantik çalışmalar için son derece önemli bir kaynaktır. Bu sebeple son yıllarda, Kur'ân'daki kavramların anlam yapılarının çözümlemesine yönelik yapılan çalışmalar artmıştır. Semantik yöntem, Kur'ân'daki kavramların sadece kelime anlamlarıyla sınırlı kalmayıp, ayet içindeki bağlamları ve diğer kavramlarla olan ilişkilerini dikkate alarak derinlemesine bir inceleme yapmayı mümkün kılmaktadır.

Semantik analiz sıradan olmayan bir metinde sergilenen dünya görüşünün, yine o metinde geçen anahtar kelimeler üzerinden çözümlemesini ifade etmektedir. Dolayısıyla Kur'ân özelinde yapılacak çalışmaların Kur'ân'ın anlam dünyasını (*weltanschauungunu*/dünya görüşünü) yansıtan kelimeler üzerine yapılması elzemdir.¹ Hiç şüphesiz *b-y-n* kökü de farklı türevleriyle birlikte semantik analiz yapılmasını hak eden köklerden biridir. Zira bu kökten türeyen *beyyine*, *beyân*, *mubîn*, *tebyîn* gibi kavramlar Kur'ân'ın dünya görüşünü yansıtmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu, Arapçadaki *b-y-n* kökünün Kur'ân'daki kullanımları ile bu kökten türeyen kelimelerin anlam dünyasının etimolojik ve semantik bir yaklaşımla incelenmesi oluşturmaktadır. *B-y-n* kökü gerek klasik Arap dilinde gerekse Kur'ân metninde oldukça sık karşılaşılan, çok katmanlı anlamlara sahip bir kök olup, kelime türetme kapasitesi ve anlam sahası itibarıyla hem dilsel hem de kavramsal açıdan yüksek yoğunluk arz etmektedir. Kur'ân kavramlarından olan *beyyine*, *beyân*, *tebyîn*, *mubîn* gibi formlar, yalnızca birer dil unsuru olmaktan öte, Kur'ân'daki bilgi aktarımı, hakikatin tefriki, vahyin açıklayıcılığı ve anlaşılabilirliği gibi temel fonksiyonları ifade eden

¹ Kur'ân'da geçen kelimelerin semantik analizine dair bkz. Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: KURAMER, 2017).

kavramsal yapılar haline gelmiştir. Bu yönüyle *b-y-n* kökü, Kur'ân'ın dilsel dünyasında merkezi bir rol oynamaktadır.

Araştırmanın önemi, bu kökün yalnızca Kur'ân'daki kullanımlarıyla sınırlı kalmaksızın, cahiliye dönemi şiirlerinden ve bazı hitaplarından elde edilen veriler ışığında tarihsel ve dilsel bağlamlarıyla birlikte ele alınmasından kaynaklanmaktadır. Böylece kökün anlam katmanlarının tarihsel seyri, İslam öncesi ve sonrası kullanımlar arasındaki geçişler, anlam daralmaları ve genişlemeleri çok boyutlu biçimde ortaya konmuştur. Nitekim, klasik Arap şiirinde *b-y-n* kökünden türeyen kelimeler daha çok ayrılık, göç, özlem ve ölüm gibi dünyevî ve seküler temalarla ilişkili olarak kullanılmakta iken, Kur'ân'da bu kökten gelen kelimeler bildiri, mucize, delil, açıklama, hakikat ve ayırım gibi kavramlarla ilintili hale gelmiştir. Bu geçiş, Kur'ân'ın dili nasıl dönüştürdüğünü ve yeni anlam katmanlarıyla nasıl zenginleştirdiğini göstermesi bakımından son derece anlamlıdır.

Yapılan semantik çalışmalar genelde bir ya da birkaç kavram üzerine yapılırken kök üzerine çalışma pek yapılmamıştır. Oysa kök üzerine yapılan çalışmalar, kökten türeyen tüm kavramların daha iyi analiz edilmesini ve kelimelerin eş zamanlı/*synchronic* ve art zamanlı/*diachronic* iz sürümünü daha mümkün kılmaktadır.² Bu sebeple *b-y-n* kökünden türeyen *beyân*, *beyyine*, *mubîn*, *tebyîn* ve *tebeyyun* gibi kelimelerden herhangi birinin incelenmesi yerine, kökün tüm türevleriyle birlikte semantik analize tabi tutulması önem arz etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *b-y-n* kökü üzerine yapılmış semantik bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte *beyân* kavramı üzerine iki yüksek lisans tezi tamamlanmıştır. *Kur'an'da Beyan Kavramı* başlıklı çalışmada beyan bir kavram olarak incelenmiş ve modern araştırmalar çerçevesinde konu değerlendirilmiştir. Ayrıca *beyân*

² Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. Mehmet Kürşad Atalar (Pınar Yayınları, 2012), 69-81.

kavramı farklı İslami disiplinlerin bir ıstılahı olarak ele alınmıştır.³ *Kur’ân’da Beyan Kavramı ve Hz. Peygamberin Kur’ân’ı Tebyin Görevi* isimli çalışmada ise *beyân* kavramının anlam alanı, *hüdâ* kavramı ile bağı, araç ve zıt kelimeler, İslami ilimlerde *beyân* kavramı, Kur’ân’da *beyân* kavramının türevleri ve Hz. Peygamber’in tebyin görevi konuları ele alınmıştır.⁴ *Kur’ân-ı Kerîm’de “Kitâbun Mubîn” İfadesi ve Tefsir Literatüründeki Yorumlar* isimli yüksek lisans tezinde *mübîn* bir kavram olarak ele alınmış; geleneksel ve çağdaş tefsirlerde kavram üzerine yapılan yorumlar değerlendirilmiştir.⁵ Bizim tezimizde konunun merkezinde *b-y-n* kökü yer almaktadır. Kök gramatik açıdan detaylı bir şekilde analiz edilmiş, kökün türevleri belirlenmiş, kök İslam öncesi şiir temelinde değerlendirilmiş, kökten türeyen kelimelerin Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanımları tespit edilmiş, sadece tefsir alanıyla sınırlandırılarak ve klasik kaynaklara dayanılarak çalışılmıştır.

Araştırmanın amacı, *b-y-n* kökünden türeyen kelimelerin hem etimolojik hem semantik hem de bağlamsal düzlemde ne şekilde kullanıldığını, nasıl bir anlam çeşitliliğine sahip olduğunu ve bu çeşitliliğin Kur’ân’daki kullanım biçimlerine nasıl yansıdığını ortaya koymaktır. Bununla birlikte kökten türeyen bazı kelimelerin; tarihte yapılan bazı tartışmaların odağı haline gelmesi ve son asırda Kur’ân üzerine yapılan çalışmalarda “Kur’ân’ın açıklığı, Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı açıklamadaki rolü” gibi tartışmalara konu olması kökün analizini elzem hale getirmiştir.

Bu çalışma kökün etimolojik ve semantik analizini yapmak suretiyle gerek tarihteki gerekse çağımızdaki tartışmaların ortaya çıkardığı karmaşaya ışık tutmayı ve kökün tüm türevlerini Kur’ân’daki bağlamlarıyla birlikte analiz ederek, bu kelimeler bağlamında Kur’ân’ın dünya görüşünü yansıtmayı asıl olarak amaçlamıştır. Diğer taraftan yapılan

³ Bayram Köseoğlu, *Kur’an’da Beyan Kavramı* (Çorum: Gazi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁴ Sevim Gelgeç, *Kur’ân’da Beyan Kavramı ve Hz. Peygamberin Kur’ân’ı Tebyin Görevi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

⁵ Hilal Bayraktar, *Kur’ân-ı Kerîm’de “Kitâbun Mubîn” İfadesi ve Tefsir Literatüründeki Yorumlar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

araştırmaların önemli bir kısmı, kavramların sadece sözlük anlamlarına ve klasik tefsirlerdeki yorumlarına dayanmakta; kavramların Kur'ân içi bağlamsal çeşitliliği, bütünsel yapısı çoğu zaman yeterince dikkate alınmamakta ve analiz edilen kelimenin Kur'ân'ın indiği ortamda sosyo-kültürel ve siyasal açıdan ne ifade ettiği değerlendirilmemektedir. Bunun yanı sıra, kelimelerin tarihsel, sosyokültürel ve İslam öncesi dönemde kullanım biçimleriyle karşılaştırılmalı olarak ele alınması, literatürde genellikle ihmal edilmektedir. Modern dilbilimde geliştirilen anlam alanı teorisi, bağlamsal semantik ve bileşen analizi gibi yöntemlerin Kur'ân araştırmalarına sistematik biçimde uygulanmaması da bir diğerk önemli eksikliktir. Ayrıca, Kur'ân'daki kavramların zaman içerisindeki gelişim süreci göz ardı edilmekte, kavramların dinamik anlam örgüsü yeterince takip edilmemektedir. Son olarak semantik analizlerde seçilen kelimelerin Kur'ân'ın dünya görüşünü yansıtan kelimelerden olmadığı da bir vakıa olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırma, söz konusu eksikleri gidermeyi amaçlamakta; seçilen kelime kümesinin Kur'ân'daki kullanım çeşitliliğini bağlam temelli bir yöntemle inceleyerek hem klasik hem çağdaş semantik teoriler ışığında kapsamlı bir çözümleme yapmayı hedeflemektedir. Böylece, Kur'ân kavramlarının daha bütüncül ve derinlikli bir anlayışa kavuşturulmasına katkı sağlanacaktır.

2. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışmada kullanılan yöntem, çok katmanlı bir anlam çözümleme (semantik analiz) yöntemi ile tarihsel-etimolojik yaklaşımı bir araya getiren karma bir modeldir. Araştırmada, öncelikle *b-y-n* kökünden türeyen kelimelerin klasik Arapçadaki formları tespit edilmiş; bu formların sözlük anlamları, morfolojik özellikleri ve gramer yapıları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. Kökten türeyen kelimelerin klasik Arap şiirindeki kullanımları tespit edilerek şiirlerin hikayelerine imkân ölçüsünde ulaşılmaya çalışılmış ve ifade ettikleri anlam doğru bir şekilde belirlenmeye çalışılmıştır.

Ardından bu kelimelerin, Kur'ân'daki kullanımları bağlamı içinde anlam ilişkileri bakımından analiz edilmiş, kelimenin geçtiği her ayet, semantik bağlamı içerisinde değerlendirilmiştir. Bu bağlamlarda kelimenin aldığı anlam, yapısal rolü, diğer kavramlarla kurduğu ilişkiler ve ayetin genel teması göz önüne alınarak yorumlanmıştır. Ayrıca gerek cahiliye şiirinde gerekse Kur'ân'da *b-y-n* kökünden türeyen kelimelerin ilgili metinlerde bağ kurmuş olduğu kelimeler kümesel olarak verilmiştir. Bu kelimelerle anlamsal bütünlük mavi, zıtlık kırmızı küme ile belirtilmiştir.

Araştırma sürecinde başvurulmuş kaynaklar dört ana gruba ayrılabilir:

- 1. Klasik Lügat ve Nahiv Kaynakları:** Lügat sahasında telif edilen, şekil ve muhteva cihetiyle orijinal ve dünya lügat tarihinde hicri 2. yüzyıl gibi erken bir dönemin eseri olan el-Ḥalîl b. Aḥmed'in (ö.175/791) *Kitābu'l- 'ayn*'ı; ilk alfabetik sözlük hüviyetinde olan İbn Dureyd'in (ö.321/933) *Cemheretu'l-luğa*'sı; Arap dilindeki zıt anlamlı kelimelere dair en geniş lügat olan el-Enbārî'nin (ö.328/940) *Kitābu'l-eḍḍād*'ı; yine onun, halkın dinî ritüellerde anlamlarını bilmeden kullandığı ifade, deyim ve atasözlerinin izah edildiği *ez-Zāhir fî me'ānî kelimātin'n-nās* isimli eseri; el-Ezherî'nin (ö.370/980) harflerin telaffuzunu referans alarak el-Ḥalîl b. Aḥmed'in usulünü uyguladığı *Tehzîbu'l-luğa*'sı; el-Cevherî'nin (ö.400/1009) bedevi Araplardan gelen sahih kelimeleri izah ettiği *Tācu'l-luğa ve şîḥaḥu'l- 'Arabîyye*'si; er-Rāğîb el-İsfahānî'nin (ö.502/1108) Kur'ân kelimelerini açıkladığı *el-Mufredāt fî ġarîbi'l-Ḳur'ān*'ı; İbn Manzûr'un (ö.711/1311) kelime sayısı ve ihtiva ettiği bilgiler açısından ansiklopedik sayılabilecek nitelikte kaleme aldığı *Lisānu'l- 'Arab*'ı; el-Fîrûzâbâdî'nin (ö.817/1415) 2000 kadar kitabın özeti mahiyetinde olan *el-Ḳāmûsu'l-muḥîṭ*'i; ez-Zebîdî'nin (ö.1205/1791) el-Fîrûzâbâdî'nin *el-Ḳāmûsu*'nun şerh, ikmal, tashih ve tenkid mahiyetinde olan *Tācu'l- 'arûs min cevāhiri'l-ḳāmûs*'u gibi dil âlimlerinin gramer ve belâgat eserleri esas alınmıştır. Bu kaynaklar kelimenin yapısal

analizini yapmak ve anlam varyasyonlarını ortaya koymak için temel teşkil etmiştir.

2. Cahiliye Dönemi Şiir Koleksiyonları ve Antoloji Kitapları: Cahiliye dönemin önemli şairlerinden İmru' u'l-Kays'ın (ö.544) *Dīvān*'ı; Arap kültüründe şöhret bulmuş mesellerin derlenip izah edildiği Ebū 'Ubeyd el-Ğaşım b. Sellām el-Herevī'nin (ö.224/838) *el-Emsāl*'i; mu'allakātı seb'a'nın şerhlerinden biri olan el-Enbārī'nin *Şerhu kaşāidi's-seb'i't-tivālī'l-cāhiliyye*'si; İbn Ebī Tāhir'in (ö.280/893) *Belāġātu'n-nisā*' ismi ile neşredilen eseri; cahiliye ve Emevî dönemi Arap şairlerinin bazı kasidelerinin derlendiği el-Ğuraşı'nın (ö.IV/X) *Cemheretu eş'āri'l-'Arab*'ı; edip ve yazarların hitap ve yazılarında yaptıkları lügati hataları tashih etmek için kaleme alınmış el-Ğarīrī'nin (ö.516/1122) *Durretu'l-ğavvāş fī evhāmi'l-ğavvāş*'ı; hicri 150 yılına kadar yaşamış şairlerin şiirlerinden seçmeleri içeren Meymūn el-Baġdādī'nin (ö.589/1193) *Muntehe't-talebi min eş'āri'l-'Arabi* isimli eseri gibi divan ve antoloji kaynakları; kökün şiirdeki kullanımlarını tespit etmek ve anlam bağlamlarını belirlemek için incelenmiştir. Bu eserlerden alınan beyitler hem bağlam hem de semantik ilişki bakımından detaylı analizlere tabi tutulmuştur.

3. Tarih ve Tabakat Kitapları: ed-Ğabbī'nin (ö.178/794) çağına kadar ulaşmış mesellerin hikayelerini derlediği *Emsālu'l-'Arab*'ı; ilk dönem İslam tarihi olmasının yanı sıra tabakat, ensab ve ahbar üsluplarını cemetmesiyle ön plana çıkan el-Belāzurī'nin (ö.279/892) *Ensābu'l-eşraf*'ı; 5000 kadar Arap şairinin biyografisinin yer aldığı el-Merzubānī'nin (ö.384/994) *Mu'cemu's-şu'arā*'sı; Cahiliye şiirleri, Kur'ân ve hadislerde geçen mevkilerin tarih ve coğrafyası hakkında kıymetli bilgiler veren Ebū 'Ubeyd el-Bekrī'nin (ö.487/1094) *Mu'cemu mesta'ceme min esmā'i'l-bilād ve'l-mevādi*' isimli ansiklopedik eseri gibi tarih,

coğrafya ve tabakat kitapları; şairlerin ve şiirlerin hikayelerinin araştırılıp beyitlerin anlamlarının imkan ölçüsünde doğru tespit edilmesi sağlanmıştır.

- 4. Tefsir ve Kur'ân İlimleri Literatürü:** Muḳātil b. Suleymān'ın (ö.150/567) *Tefsīru Kebīr* isimli eseri; eṭ-Ṭaberī'nin (ö.310/923) *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*'ı; el-Begavī'nin (ö.516/1122) *Me'ālimu't-tenzīl*'i; Merkezu'd-Dirāsāti ve'l-Ma'lūmāti'l-Ḳur'āniyye heyetinin *Mevsū'atu't-tefsīr el-me'sūr* isimli eseri gibi rivayet tefsirleri ile ilk dönemlerde ayetler hakkında yapılan yorumlar tespit edilmiş; ez-Zemaḥşerī (ö.538/1144), er-Rāzī (ö.606/1210), el-Kurtubī (ö.671/1273) gibi tefsirleri gibi dirayet tefsirleri ile kelimelerin anlam örgüsüne dair yapılan yorumlar analiz edilmiştir. Tez boyunca yoğun olarak Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yayımlanan *Kur'ân Yolu Meali* kullanılmıştır.⁶ Ancak *b-y-n* kökünden türeyen kavramların tercümesinde semantik analiz neticesinde elde edilen şahsî tercüme tercih edilmiştir.

⁶ <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>

BİRİNCİ BÖLÜM

***B-Y-N* KÖKÜNÜN ETİMOLOJİSİ VE CAHİLİYE ARAP ŞİİRİNDE KULLANIMI**

B-y-n kökü, Arap dilinin en köklü yapılarından biri olarak farklı türevleriyle hem sözlü hem yazılı kültürde yaygın biçimde yer bulur. Kur'ân-ı Kerîm'de merkezî bir konuma sahip olan bu kökün anlam gelişimini ve taşıdığı çağrışım katmanlarını sağlıklı biçimde tespit edebilmek için, nüzul öncesi döneme, özellikle de cahiliye dönemi Arap şiirine müracaat edilmesi zaruri görülmektedir. Zira Kur'ân'ın indiği Arap toplumu, dili hem anlam dünyasını kuran hem de sosyal hafızayı taşıyan bir araç olarak kullanmakta; dolayısıyla şiir, kelimelerin gerçek bağlamlarını, işlevsel kullanım biçimlerini ve duygusal-yargısal yüklerini en yalın ve sahih biçimde yansıtmaktadır. Bu bölümde *b-y-n* kökünün etimolojik kökeni tespit edildikten sonra, cahiliye şiirinde bu kökten türeyen kelimelerin hangi anlamlarda ve bağlamlarda kullanıldığı şiir örnekleri üzerinden incelenmektedir. Böylece söz konusu kökün Kur'ân'daki kullanım biçimlerine zemin teşkil eden anlam tabakaları daha sağlıklı biçimde ortaya konulmaktadır.

1. *B-Y-N* KÖKÜNÜN ETİMOLOJİSİ

Arapçada kelimelerin anlamları kullanıldıkları babların ve mastarların değişmesiyle değişir. Söz gelimi *ra'ā* fiilinin *ra'yun/görüş*, *ru'yet/görmek* ve *ru'yā/düş görmek* gibi farklı anlamlarda kullanılan mastarları vardır. Keza *de'ā* kelimesinin *de'vā/şikayetçi olmak*, *da'vet/davet etmek* ve *du'ā/yaratıcıdan dilemek* anlamlarında üç farklı mastarı vardır. Bu mastarlar, aralarında her ne kadar ortak bir kök anlamı olsa da biri diğeri yerine kullanılmaz. Dilbilimcilerin “*firāk/ayrılmak*” ve “*vaşl/birleşmek*” anlamlarında ezdattan olduğunu ifade ettikleri *b-y-n* kökünün de *beynen*, *buyūnen*, *beynūneten*, *beyānen* ve *tibyānen* olmak üzere *şulāşī* beş farklı mastarı olduğu ifade edilmiştir. Kökün, ziyadeli

bablarda daha belirgin olan *ẓuhur etmek, belirmek* gibi anlamları da vardır.⁷ İkinci baptan ecvefî *yāī* olan kökün *ṣulāṣī* çekimi “*bāne-yebīnu-beynen-bāinun-mebīnun...*” şeklindedir.⁸

1.1. MASTAR KULLANIMI

1.1.1. *Beyn*

Beyn kelimesinin, mastar ve isim kullanımı olmakla birlikte zarf olarak kullanımı nispeten yaygındır. Mastar fotkullanıldığında *firāk* veya *vaşl* anlamları öne çıkar.

1.1.1.1. *Firāk*

Ebū Ḥamḍatī’l-Yahūdī’ye⁹ (ö. 426) nispet edilen bir beyitte *beyn* kelimesi *firāk/ayrılmak* anlamında kullanılmıştır:

أَشْطَ بِجِيرَانِكَ الْمَنْزِلُ ... أَمْ أَنْتَ لِبَيْنِهِمْ مُثَقِّلٌ

وَقَدْ عَمَّرُوا بَيْنَنَا حَقْبَةً ... فَصَرَفَهُمْ دَهْرُنَا الْمُفْصَلُ¹⁰

Evin komşularından uzaklığı mı, yoksa onların ayrılığı mı sana ağır geldi!

*Onlar aramızda bir zaman yaşadılar da ayrılık günleri (zor zamanlar) onları ayırdı...*¹¹

⁷ el-Ḥalīl b. Aḥmed, *Kitābu’l-‘Ayn*, thk. ‘Abdulḥamīd Hindāwī (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), “byn”, 1/176; el-Ezherī, *Tehzību’l-luḡa*, thk. ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn (Mısır: Dāru’l-Mıṣriyye, t.y.), “byn”, 15/495-502; el-Cevherī, *Tācu’l-luḡa ve şīḥaḥu’l-‘Arabiyye*, thk. Aḥmed Abdulḡafūr Atṭār (Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 1990), “byn”, 5/2082; İbn Manzūr, *Lisānu’l-‘Arab*, thk. ‘Abdullāh ‘Alī el-Kebīr vd. (Kāhire: Dāru’l-Me’ārif, t.y.), “byn”, 5/403.

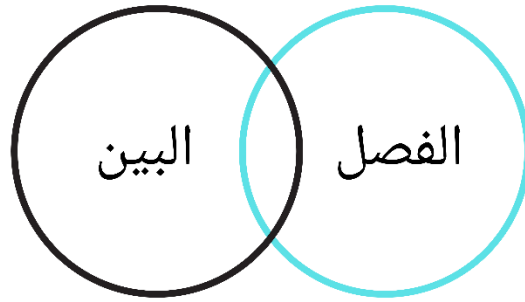
⁸ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2019), 284.

⁹ Ebū Ḥamḍatī ‘Umer b. ebī Şaḥr b. ebī Curşūm el-Yehūdī, Hicaz Yahudilerinden ve cahiliyye şairlerindendir. <Cevād ‘Alī, *el-Mufaşşal fī tāriḥi’l-‘Arabi kable’l-İslām* (Beyrūt: Dāru’s-Sāḳī, 2001), 18/355.

¹⁰ *Mu‘ḍalu* şeklinde de okunmuştur.

¹¹ Mūsā b. Sa‘īd el-Merzūbānī, *Mu‘cemu’ş-şu‘arā’*, thk. Fritz Krenkow (Beyrūt: Dāru Kutubi’l-‘İlmiyye, 1982), 235.

Bu beyit, cahiliye Araplarının *dehri* yani zamanı hadisatın müsebbibi görmelerinin çok bariz bir örneğidir. Kur’ân’da da bu inançlarına işaret edilmiştir.¹² Şair burada arkadaşına teselli verirken; komşularının kendisi yüzünden değil de *dehr* yüzünden ayrıldıklarını ifade etmektedir. Burada *dehr* kelimesinin sıfatı olarak kullanılan *muşşal* kelimesi de faslı yani ayrılığı ifade etmektedir. Şair bu sıfat ile *dehrin* ayırıcı gücüne işaret etmiştir.



Dikkat edilecek olursa beyitteki *beyn* kelimesi ile *muşşal* kelimesi arasında sıkı bir semantik bağ vardır. Zira ilk beyitte ifade edilen *beyn* yani ayrılık ikinci beyitte *faşl* kökü ile karşılanmıştır. Kökteki bu anlam aynı kökten türeyen diğer kelimelerde de varlığını hissettirir. Örneğin iki kişinin arasını ayırdığı için gagası ve ayakları kızıl ayrılık kargasına “*gurābu’l-beyn*” denilmiştir.¹³

1.1.1.2. *Vaşl*

Beyn kökünün *vaşl* anlamında kullanımı *firāk* anlamına nispeten azdır. Sa‘d b. Zeyd Menāti’t-Teymī’ye (ö. 450) nispet edilen bir beyitte *beyn* kelimesi *vaşl/bağ* anlamında kullanılmıştır:

لقد كنت أهوى الناقمية حقبةً ... فقد جعلت آسان بين تقطع

Bir zamanlar bir Nakimī’yi sevmiştim...

¹² el-Cāsiye 45/24.

¹³ İbn Manzūr, “byn”, 5/404.

*Oysa o (aramızdaki) bağı iplerini kopardı...*¹⁴

Burada kullanılan *asān* kelimesi, yular olarak kullanılan halatların her bir iplik telini ifade eden *usun* kelimesinin çoğuludur.¹⁵ Şair sevdiği kadına halat ile bağlanır gibi bağlandığını ve kadının bu halatın her bir telini kopardığını ifade etmektedir. Halatın tellerinin tek seferde kopmaması gibi kadın ile arasındaki bağ da tek seferde kopmamış ve ayrılması güç olmuştur. Burada adeta kelimeler ile resmedilen şairin kadınla arasında kurduğu bağ *beyn* kelimesi ile ifade edilmiştir.

Ḳays b. Zerrīh'e (ö. 625) nispet edilen bir beyitte ise kullanım şu şekildedir:

لَعَمْرُكَ لَوْلَا الْبَيْنُ لَانْقَطَعَ الْهَوَى ... وَلَوْلَا الْهَوَى مَا حَنَّ لِلْبَيْنِ الْفُ

Hayatına yemin olsun ki! Bağ/alaka olmasaydı aşk biterdi,

*Aşk olmasaydı, aşık bu bağı/alakayı arzulamazdı...*¹⁶

Ḳays âşık olduğu Lubnā isimli kadın ile evlenmiş ancak babasının zorlaması üzerine istemeyerek boşanmak durumunda kalmıştır. Bunun üzerine aklını yitirecek derecede hastalanmış ve Lubnā için şiirler yazmıştır.¹⁷ Yazdığı şiirlerden alınmış olan yukarıdaki beyitte de *beyn* kelimesini kullanmıştır. Şair buradaki *beyn* kelimesiyle Lubnā ile arasındaki eski bağa atıf yapmış ve “O bağ olmasaydı aşkımız biterdi” demek

¹⁴ el-Mufaḍḍal ed-Dabbī, *Emsālu'l-'Arab*, thk. İhsān 'Abbās (Beyrut: Dāru'r-Rā'id el-'Arabī, 1981), 76; 'Abdulḥamīd el-Mu'aynī, *Şi'ru benī Temīm fī'l-'aşri'l-cāhilī* (Riyad: Menşūrātü Nādi'l-Ḳaşīm el-Edebī, 1982), 83.

¹⁵ el-Cevherī, “esn”, 5/2070.

¹⁶ Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḳāsım b. Muḥammed el-Enbārī, *ez-Zāhir fī me'ānī kelimāti'n-nās*, thk. Ḥatīm Şalīḥ el-Ḍamin (Beyrūt: Mu'essesetu'r-Risāle, ts.), 2/297; el-Enbārī, *Kitābu'l-eḍḍād*, thk. Muḥammed Ebū'l-Faṣl İbrāhīm (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1987), 76; Mu'āfā en-Nehrevānī, *el-Celīsü's-şālihu'l-kāfi ve'l-enīsü'n-nāşihu's-Şāfi*, thk. 'Abdulkerīm Sāmī el-Cundī (Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005), 211; ez-Zebīdī, *Tācu'l-'arūs min cevāhiri'l-ḳāmūs* (Kuveyt: Matba'atu Ḥükümet'l-Kuveyt, 1965), “byn”, 34/293.

¹⁷ İbn 'Asākir, *Tārīḫü Medīneti Dimesşk*, thk. Muḥibbu'd-Dīn Ebū Sa'īd (Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1995), 49/5754.

istemiştir. İkinci mısırada da aşkı aralarındaki alakaya bağlamış ve o bağı, yani evli oldukları günleri arzuladığını ifade etmiştir.

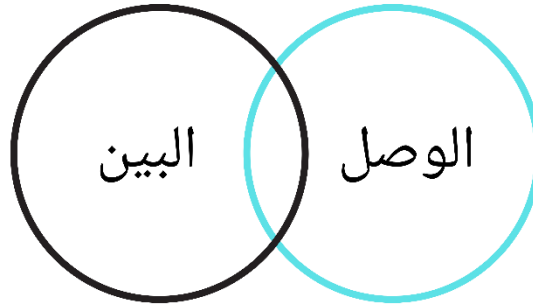
Bir diğer beyitte şu şekilde kullanılmıştır:¹⁸

لَقَدْ فَرَّقَ الْوَاشِينَ بَيْنِي وَبَيْنُهَا ... فَفَرَّتْ بِذَلِكَ الْوَصْلَ عَيْنِي وَعَيْنُهَا

Benim ve onun (arasındaki) bağ dedikoduların arasını ayırdı...

*Ki bu bağ ile benim ve onun gözü aydınlandı...*¹⁹

Nisbeti bilinmemesine rağmen bu beyti almamızın temel sebebi, örneğin dikkat çekici olmasındandır. Beytin ikinci mısraındaki *el-vaşl* ile ilk mısırada geçen *beyn* kelimeleri birbirlerinin yerine kullanılmak suretiyle aralarında bağ kurulmuştur.



Benzer anlamlar şu kullanımlarda da vardır: İki kişinin arasındaki alakanın, bağın kopması “*tekaṭṭa ‘a’l-beynu beynehumā*” şeklinde ifade edilir. Akrabalık bağı “*zātu’l-beyn*” şeklinde, küskün iki kişinin arasındaki bağın ıslahı “*işlāḥu zātu’l-beyni beynehumā*” şeklinde ifade edilir.²⁰

¹⁸ Bu beytin yazarı bilinmemektedir. Ancak bu bilinmezlik onun erken dönemlere ait olduğuna dair ipucu verir. Aksi halde kitaplarda nispeti ile bilinmesi gerekirdi.

¹⁹ ‘Ali b. Muḥammed el-Ḥarīrī, *Durretu’l-ğavvāṣ fi evhāmi’l-ḥavāṣ*, thk. ‘Arafāt Maṭrīcī (Beyrut: Mu’essesetu’l-Kutubu’l-Şekāfiyye, 1998), 76; el-Enbārī, *Kitābu’l-eḍḍād*, 76; ez-Zebīdī, “byn”, 34/293; Emīl Bedī Ya’kūb, *el-Mu’cemu’l-mufaṣṣal fi şevāhidi’l-‘Arabiyye* (Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1996), 8/137.

²⁰ Ebū ‘Ubeyd el-Ḳaṣīm b. Sellam el-Herevī, *el-Emsāl*, thk. ‘Abdulmecīd Kaṭṭamīş (Ürdün: Dāru’l-Me’mūn li’t-Turās, 1980), 354.

1.1.2. *Buyūn*

Bu mastar da *bāne* fiilinin lazım kullanımıyla ilintilidir. *Buyūn* çok fazla kullanılmamakla birlikte *beyn* mastarı ile benzer anlamlardadır.²¹

1.1.3. *Beynūnet*

Beynūnet'in kullanımı *buyūna* göre daha yaygındır ve *beyn* mastarının *firāk* anlamını ifade eder. Sonraki dönemlerde fıkıh literatüründe bir talak çeşidi olarak kavramlaşmıştır.²²

1.1.4. *Beyān*

Beyān, diğer mastarlara nazaran kullanımı, kavramsallaşması ve anlam genişlemesi daha fazladır. *Beyān* kelimesi temelde *husnu ta'bir*, *nutuk*, *zuhūr/izhār*, *vuḍūh/īḍah* anlamlarında kullanılmıştır.²³ Fıkıh, kelam, tefsir, belagat ve mantık ilimlerinde kavram olarak yoğun bir şekilde yer almış ve dolayısıyla ilgili ilim dalı özelinde daralmaya, genel kullanım itibariyle anlam genişlemesine uğramıştır.

1.1.4.1. *Husnu Ta'bir*

Husnu Ta'bir ifadesi güzel bir konuşmanın ötesinde edebî bir üslubu çağrıştırır. Cahiliye döneminde böyle bir kullanım söz konusudur. Kinde kralı Hāris b. 'Amr (ö. ?)²⁴ Ummu İyās b. 'Avf'ın dillere destan güzelliğini duyunca 'İşām el-Kindiyye'yi görücü olarak gönderir. 'İşām döndüğünde Ummu İyās'ın güzelliğini anlattığı hitabında şu cümlelere yer verir:

²¹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "byn", 15/495-502; el-Cevherî, *Tācu'l-luğa*, "byn", 5/2082-2085.

²² el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "byn", 15/495-502; el-Cevherî, *Tācu'l-luğa*, "byn", 5/2082-2085.

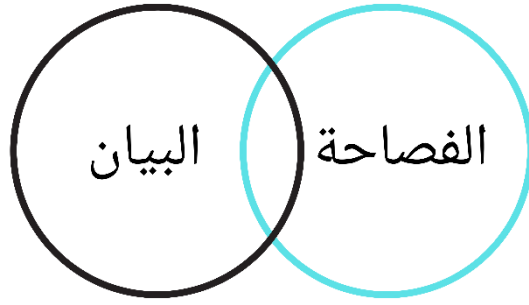
²³ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, "byn", 15/495-502; el-Cevherî, *Tācu'l-luğa*, "byn", 5/2082-2085.

²⁴ 490-528 tarihlerinde krallık yaptığı ifade edilmiştir. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kinde (Benî Kinde)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/37-38.

...يَتَقَلَّبُ فِيهِ لِسَانُ ذُو فَصَاحَةٍ وَبَيَانٍ، يَقْلِبُهُ عَقْلٌ وَافِرٌ وَجَوَابٌ حَاضِرٌ...

*Onun ağzında dolaşan, arı duru, güzel ifadeyi bir dili var ki, o dili yeterli bir akıl ve hazırcevap(lılık) sevk ediyor...*²⁵

Burada *beyān* kelimesinin edebî bir tabir olan fesahat ile kullanılması, kelimenin anlaşılır, sade, güzel ifade biçimi anlamlarında olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Böyle bir konuşmaya *beyān* denilmesi; bu edebi üslubu sıradan konuşmalardan ayırt etmek içindir denilebilir. Zira her kelam *beyān* değildir.



Fasih kelamın diğer kelimelerden tefrik edilmesi ve bunun isimleşmiş *beyān* mastarı ile ifade edilmesi; kökün *tefrīk* anlamının, *beyn* dışında diğer mastarlarda da görüldüğünü ortaya koyar. Bu durum kökten türeyen tüm isim ve fiillerde de görülecektir.

1.1.4.2. Nuṭṭ

Cahiliye şairlerinden ‘Āmir b. Vehb el-Muḥāribī (ö. 538) de kavmini övdüğü bir beyitte *beyān* kelimesini *nuṭṭ* anlamında kullanmıştır:

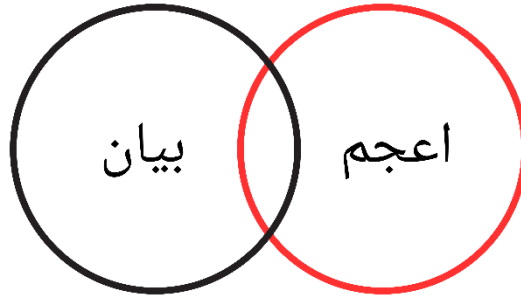
²⁵ Muḥammed b. ‘Abdurabbih el-Endulusī, *el-‘İḳdu’l-ferīd*, thk. Aḥmed Emīn vd. (Kāhire: Mısır Kültür Bakanlığı, ts.), 6/111; The Doha Historical Dictionary of Arabic (Doha), <https://www.dohadictionary.org/> (Erişim 05 Haziran 2023).

هُم يَطْدُونَ الْأَرْضَ لَوْلَاهُمْ اُرْتَمَتْ ... بَمَنْ فَوْقَهَا مِنْ ذِي بَيَانٍ وَأَعْجَمًا

Yeryüzünü çiğneyerek dizginleyenler onlar, eğer onlar olmasa yeryüzü, üzerinde

*konuşan-dilsiz kim varsa savurur atar...*²⁶

Araplar acem kelimesini Arap olmayanlar; Arapça konuşamayanlar veya Arap olsa da fasih bir şekilde Arapça konuşamayan, konuştukları anlaşılmayan kişiler için kullanılmaktadırlar. Keza dilsizlik anlamındaki *aḥres* kelimesi de *a‘cem* ifadesi ile tabir edilmektedir.²⁷ Buradaki beyitte şairin, kavmini överken yaptığı mübalağa göz önünde bulundurulacak olursa burada *a‘cem* kelimesini *aḥres* anlamında kullandığı görülür.



1.1.4.3. *Ẓuhūr Etmek*

Aralarında husumet bulunan iki kişi, Irak’ta Hıre ve çevresinde hüküm süren son Lāḥmī kralı Nu‘mān b. Munzir b. Munzir’in (ö. 609) huzuruna gelirler ve birisi diğerinin Kral’ı hicvettiğini söyler. Bunun üzerine diğer şahıs kendini savunduğu hitabında şu ifadelere de yer verir:

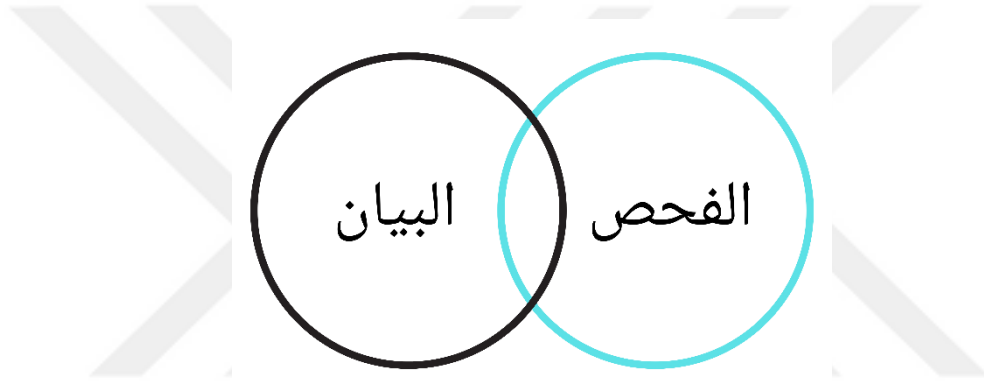
²⁶ Mufaḍḍal ed-Ḍabī, *Mufaḍḍaliyyāt*, thk. Aḥmed Muḥammed Şākīr, ‘Abdusselām Muḥammed Hārūn (Kāhire: Dāru’l-Me‘ārif, 1942), 320.

²⁷ ez-Zebīdī, “‘acm”, 33/60.

...وإني أعوذ بجدِّكَ الكريم، وعِزِّ بيتِكَ القديم، أن ينالني منك عِقَاب، أو يُفَاجِنني منك عذاب، قبل الفحص والبيان
عن أساطير أهل البهتان...

“...Ben, müfterilerin uydurmalarını araştırıp ortaya çıkmadan evvel gazabınıza uğramaktan ve cezanıza çarptırılmaktan sizin kadim sarayınızın yüceliğine ve cömert yüceliğinize sığınırım...”²⁸

Görüldüğü üzere burada da *beyān* kelimesi *fahş* kelimesi ile ilintili olarak kullanılmıştır. *Fahş* kelimesi araştırmayı; *beyān* kelimesi de araştırma neticesinde sonucun ortaya çıkmasını ifade etmektedir.



1.1.5. *Tıbyān*

Tıbyān kelimesinin master olup olmadığı tartışılmıştır. Dil bilimciler *şulāsī* kökten türeyen ve mübalağa için kullanılan tef‘āl kalıbının kıyasî/kurallı olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak *tıbyān* kelimesinin tıpkı *til’kā* gibi bu kalıptan şaz olarak kesralı geldiği veya herhangi bir isim olup olmadığı noktasında ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk sadece bu iki kelimenin şaz kullanıldığını öne sürse de bir kısım dil bilimci *timşāl*, *tinḏāl* ve *tişrāb* şeklinde masterların da bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹ Kelimenin *şulāsī* master olduğunu söyleyenler gibi tef‘āl babının şaz masterı olduğunu söyleyenler de vardır. İsim olduğunu öne süren dil bilimciler, *ta‘ām* kelimesinin isim olmasına rağmen

²⁸ Muhammed b. İbrāhīm el-Meydānī en-Neysābūrī, *Mecma‘u’l-emşāl*, thk. Muhyiddīn ‘Abdulhamīd (Beyrūt: Dāru’l-Ma‘rife, 2004), 1/208.

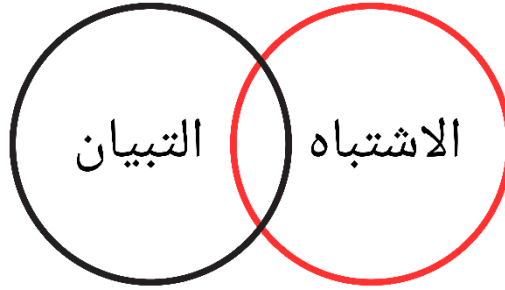
²⁹ ez-Zebidī, “byn”, 34/298,299.

it̤'ām mastarı yerine kullanılması gibi *tıbyān* kelimesinin de benzer şekilde kullanıldığını öne sürerler.³⁰ Bu açıklama makul görülebilir zira cahiliye şairlerinden el-Musakḫib el-‘Abdī’nin (ö. 587) bir beytinde kelime isim olarak kullanılmıştır.

إِنَّ الْأُمُورَ إِذَا اسْتَقْبَلَتْهَا إِشْتَبَهَتْ وَفِي تَدْبِيرِهَا التَّيْيَانُ وَالْعَبْرُ

*İşleri göğüslemeye giriştiğin zaman karışır, açıklık ve ders onları tefekkür
etmektedir...³¹*

el-‘İber kelimesinin bir isim olarak *tıbyān* kelimesine atfedilmesi onun isim fromunda kullanıldığını ortaya koyar niteliktedir. Kelimenin türü ile ilgili tartışmalar bir kenara bırakılacak olursa; *tıbyān* kelimesinin *açıklık* anlamında olması, kök manasıyla etimolojik bağlar kurulmasına olanak tanır. Buradaki açıklık, karışıklığa mahal veren tüm unsurların ayrılması/*firāḳ* ile gerçekleşmiştir.



Şiirin ilk mısraı, mezkûr karışıklığı/*iştibāhı*, ikinci mısraı da tedebbürle birlikte karışıklıktan uzak, apaçık ve belirgin *tıbyāmı* ifade etmektedir.

³⁰ ez-Zebīdī, “byn”, 34/299

³¹ ‘Ubeyd el-Buḥterī, *el-Ḥamāsetu li’l-buḥterī*, thk. Muḥammed İbrāhīm Huvver, Aḥmed Muḥammed ‘Abīd (Birleşik Arap Emirlikleri: Hey’etu Abū Ḍabī li’-Ṣ-Şekāfeti ve’t-Turās, 2008), 318.

1.2. İSİM KULLANIMI

Her ne kadar *bāne* kökünden türemiş bazı mastarlar isimleşmiş olsa da müstakil isim olarak vazedilmiş *el-beyyinu*, *el-bīnu*, *el-buyūn*, *el-bā'inu* gibi kelimeler de vardır.

1.2.1. *el-Beyyin*

el-Beyyinu veya müennes formu ile *el-beyyine* kelimesi sıfatı müşebbehe formunda “açık, belirgin” anlamlarında isimleşmiş bir kelimedir. Dişil formuna cahiliye şiirinde rastlanmamışken eril formunun Varaka b. Nevfel’in (ö.610) bir beytinde sıfat yapıldığı görülmüştür.

وَإِذَا عَفَاكَ عَفَاً بَيِّنًا ... وَإِذَا انْتَصَرْتُ بَلْعُثُ رَنْقِ الْمُسْتَقَى

Affettiğimde çok açık bir şekilde affettim, kazandığımda da kesin bir şekilde

*kazandım...*³²

Beyyine kelimesi örnekte de görüleceği üzere sıfat olarak kullanılmış sıradan bir kelimedir ve -ulaşabildiğimiz kadarıyla- cahiliye döneminde farklı bir şekilde kullanılmış değildir.

1.2.2. *el-Bīnū*

el-Bīnu kelimesi “toprak parçası, göz alabildiğine mesafe, sarp yokuş, şehirler arası sınırlar, iki arazi arasındaki mesafe” gibi anlamları ifade eder. Temīm b. Muḳbil’e (ö. 657)³³ nisbet edilen bir beyitte *el-bīnu* kelimesi şu şekilde kullanılmıştır:

³² ez-Zebīr b. Bekār, *Cemheratu nesebi Qurayşi ve aḥbāruhā*, thk. Maḥmūd Muḥammed Şākir (Maṭba‘atu’l-Medenī, 1961), 420.

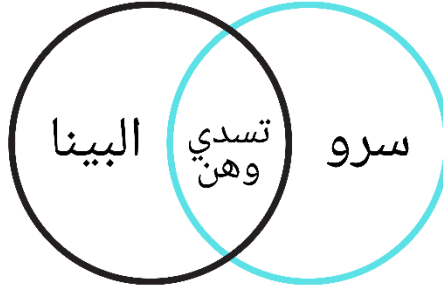
³³ Şairin vefatının Hz. Peygamber’den sonra olması beytin sonraki dönemlerde yazıldığı izlenimi oluşturabilir. Ancak Himyer Krallığı miladi 115-525 yılları arasında hüküm sürmüştür. Temīm b. Muḳbil ise miladi 554 yılında dünyaya gelmiştir. Her ne kadar şair 657 yılında vefat etmiş olsa da şiirin İslamiyet’in doğuşundan önce söylenme ihtimali yüksektir. Diğer taraftan *el-bīnū* ismi İslamiyet’in doğuşu ve yayılışından sonra yaygın olarak kullanılmış bir kelime olmadığı gibi anlamı itibarıyla

بَسْرُو حَمِيرَ أَبْوَالِ الْبَغَالِ بِهِ ... أَنَّى تَسَدَّيْتُ وَهْنًا ذَلِكَ الْبَيْنَا

*Himyer'in sarp dağlarındaki serap! Meşakkat içinde nasıl çıktın o dağa...*³⁴

Göz alabildiğince, uçsuz bucaksız arazi anlamında kullanılan³⁵ *el-bīnu* kelimesi, mücerret toprak parçası anlamından ziyade kökteki *fīrāk* anlamıyla birlikte düşünüldüğünde, “şehirleri birbirinden ayıran toprak parçası” anlamında olduğu söylenebilir. Nitekim buradaki beyitte de dağlık arazi anlamında kullanılmıştır. Dağların şehirleri birbirinden ayıran, sınırları belirleyen konumu düşünüldüğünde kök anlamın korunmuş olduğu görülür.

Burada *el-bīnu* kelimesi ile *serv* kelimesi arasında güçlü bir semantik bağ vardır. Zira Himyer krallığının dağlık arazisini ifade eden *servu'l-himyer* ifadesi ikinci beyitte *el-bīnu* kelimesi ile karşılanmıştır.



Ayrıca tırmanmak anlamındaki *teseddī* kelimesi ile meşakkati ifade eden *vehn* kelimesi de *el-bīnu* kelimesinin semantik alanına dahil edilebilir. Zira bu ifadeler *el-bīnū* kelimesinin zorlanılarak çıkılabilecek nitelikte bir yer olduğuna işaret etmektedir.

etimolojik anlama aksi tesir edecek bir kelime de değildir. Zira kelime tam anlamıyla dinî terminoloji dışında bir mefhumda kullanılmış ve sonraki dönemlerde herhangi bir kavramlaşma süreci olmamıştır.

³⁴ İbn Ebū'l-Ḥaṭṭāb el-Ḳuraşī, *Cemheretu eş 'āri* 'l-'Arab, thk. 'Alī Muḥammed el-Becādī (Mısır: Nehḍatu Mıṣra li't-Ṭabā'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzī', 2009), 683; Ebū Yūsuf Ya'kūb b. İshāk es-Sikkīt, *İşlāhu'l-manṭık*, thk. Muḥammed Mur'ib (Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 2009), 13.

³⁵ el-Ezherī, “byn”, 15/500.

1.2.3. *el-Bā'in*

el-Bā'inu deve sütü sağan iki kişiden kovayı tutan kimse için kullanılır. Çoğulu *buyyinundur*.³⁶ el-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî'nin (ö. 126/744) süt sağan çobanların, sütün bolluğu sebebiyle sevinmelerini ifade ettiği bir beyitte şu ifadeleri kullanmıştır:

يبشر مستعليا بائنٌ من الحائنين بأن لا غرارا

*Süt sağanlardan bāin, musta 'lī'yi yanılma olmamasıyla müjdeliyor...*³⁷

Musta 'lī hayvanın sol tarafında durup sütü sağan kişiyi; *bā'in* ise kovayı tutan sağ taraftaki kişiyi ifade için kullanılmaktadır. Devenin heybetli bir hayvan olması, buna bağlı olarak sağımının ayakta olması hasebiyle, *bā'ine* nazaran daha yüksekte olan ve sütü sağan kişiye, *yükselmiş* anlamında *musta 'lī* denilmiş olabilir. Diğer taraftan kovayı tutan ve *musta 'lī*den ayrı duran; keza *musta 'lī*ye nazaran hayvandan daha uzak, ayrı duran kişiye de *bā'in* denilmiş olabilir.

Örnek verilen şiir her ne kadar VIII. asra tekabül etse de darbı mesel Hāris b. Zālīm el-Mürri el-Ġaṭafānī'ye (ö. 573) izafe edilmektedir.³⁸ Dolayısıyla Kumeyt'ten önce *bā'in* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır.

1.3. ZARF KULLANIMI

Beyn kelimesi daha önce de belirttiğimiz gibi ekseriyetle zarf olarak, “arasında” anlamında kullanılır. Zarf olarak kullanıldığında iki veya daha fazla şey arasındaki mesafeyi belirtir ve zamire izafetle kullanıldığında tekrar eder. Daima *muḍāf* olur ve sonuna zait bir *elif* veya *mā* harfleri bitişebilir. Zaman/mekân zarfı olarak kullanılan

³⁶ el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luġa*, "byn", 15/502.

³⁷ el-Kumeyt bin Zeyd el-Esedî, *Dīvānu el-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî*, thk. Muḥammed Nebîl Ṭarîfî (Beyrut: Dāru Şadır, 2000), 179.

³⁸ Doha, “byn” <https://www.dohadictionary.org/> (Erişim 08 Haziran 2023).

kelimeye bu zait harfler bitiştiğinde “iken, arada sırada” anlamlarında kullanılır. *Muḍāf* olduğu cümleye cevap olarak gelen cümle *iz/izā* edatlarıyla başlar.³⁹

1.4. FİİL KULLANIMI

*Bāne*⁴⁰ fiili her ne kadar *mute‘addī*/geçişli kullanılabilse de kendisinde lāzım/geçişsizlik manası esastır. *Mute‘addī* olarak “*bāne‘ş-şey’e*/bir şeyi ayırmak, bir şeyi açıklamak” anlamlarında nadiren kullanılır.⁴¹ *Mute‘addī*lik daha çok ziyadeli bablarda görülür. Lāzım olarak “*zahera*/ortaya çıkmak”; “*be‘ude*/uzaklaşmak”; “*zehebe*/gitmek”; “*ṭale‘a*/doğmak”; “*beraze*/bariz olmak”; “*ṭaleḫa*/boşanmak” gibi anlamlarda sık kullanılır.⁴² Tüm bu anlamlar kelimenin kökündeki “iki nesne arasındaki mesafe, uzaklaşma” anlamını içerisinde barındırır.

1.4.1. Göçüp Gitmek

el-Cāhız’ın (ö. 255/869) övgü ile bahsettiği erken dönem cahiliye şairlerinden Cum‘atu b. Ḥus el-İyādī (ö.426) *bāne* fiilini *dünyadan göçüp gitmek* anlamında kullanmıştır:

كَأَنَّكَ فِي دَارِ الْحَيَاةِ مَخْلَدٌ ... وَقَدْ بَانَ مِنْهَا مِنْ مَضَى وَتَقَنَّصُوا

Sanki sen dünya hayatında ebedi olacaksın! Oysa orada yaşayanların hepsi göçüp gitti

*ve avlanıldı...*⁴³

Burada *bāne* fiili, ebediyet ifade eden *ḫuld* kelimesinin karşısına konumlandırılmıştır. Böylece kökteki *firāḫ* anlamı, dünyadan ayrılmayı ifade eder biçimde kullanılmıştır.

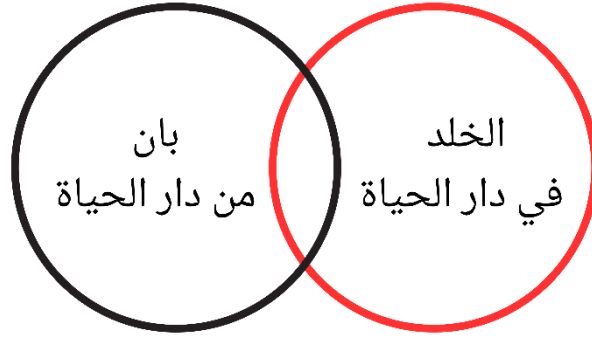
³⁹ Ebū’l-Kāsim Ḥuseyn b. Muḥammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāḡib el-İsfahānī, *el-Müfredāt fī ḡarībi’l-Ḳur‘ān*, thk. Şafvān ‘Adnān Dāvūdī (Beyrut: Dāru’l-Ḳalem, 1991), “byn”, 156; Hasan Akdağ, *Arap Dilinde Edatlar* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 159-161.

⁴⁰ Aslı *b-y-n* şeklindeydi fakat; “*vāv* ve *yā* harfleri harekeli, kendilerinden önceki harf *fethalı* ise bu iki harf elif harfine dönüşür.” kaidesi gereğince bu şekilde yazıldı ve telaffuz edildi.

⁴¹ ez-Zebīdī, “byn”, 34/297.

⁴² el-Ezherī, *Tehzību’l-luḡa*, “byn”, 15/495-502; el-Cevherī, *Tācu’l-luḡa*, “byn”, 5/2082-2085.

⁴³ İbnu Ebī Ṭāhir, *Belāḡātü’n-nisā’*, thk. Aḥmed el-Elfī (Kāhire: Maṭbaatu Medresetu Vālide, 1908), 63.



1.4.2. Terk Etmek

Bāne fiili, cahiliye döneminde kadının eşinden ve evinden ayrılması, evini terk etmesi anlamında kullanılmıştır.

ألا أصبحت أسماء في الخمر تعذُّلٌ ... وتزغُمُ أني بالسَّفاه موكِّل
فقلت لها كفى عتابك نصطبح ... وإلا فيبيني فالتَّعَرُّبُ أَمَثَلُ

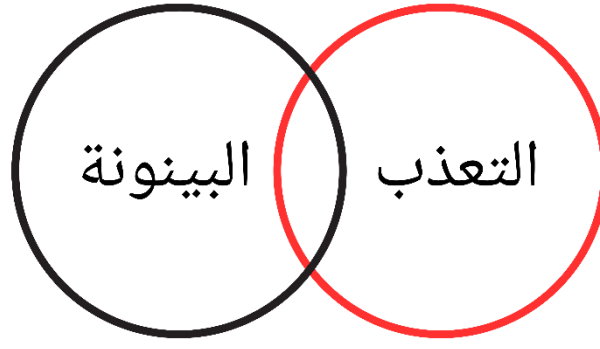
Esmā beni içki hususunda ayıplıyor; sanıyor ki ben sefahate dalmış biriyim...

Ona dedim: Beni azarlamayı bırak da (içip içip) sabahlayalım; yoksa terk et, zira

*bekarlık daha iyi...*⁴⁴

Son beyitte “bekarlık” anlamındaki *et-te‘azzub* kelimesi ile *bāne* fiili arasında semantik bağ dikkat çekmektedir. Arapçada kelimelerin mastarlardan türediği kabul edilirse boşanma anlamındaki *bāne* fiilinin *beynūnet* mastarından türetildiği ifade edilebilir. Zira *beynūnet* ayrılma/boşanma durumunu ifade etmektedir.

⁴⁴ el-Meliku’l-Mu’eyyed ‘İmāduddīn İsmā‘īl b. ‘Alī b. Maḥmūd el-Eyyūbī Ebu’l-Fidā’, *el-Muḥtaşar fī aḥbāri’l-beşer* (Mısır: Maṭba‘atu’l-Ḥuseyniyye’l-Mıṣriyye, 2009), 1/100.



Sonraki dönemlerde de *b-y-n* kökü “boşanmak, tam manasıyla ayrılmak” anlamında kullanılmış ve fıkıh literatüründe kavramlaşmıştır. Aynı kelime sonraki dönemlerde “baba ocağından ayrılma” anlamında evlilik için kullanılmış olsa da cahiliye döneminde böyle bir kullanıma henüz rastlanılmamıştır. Bir diğer dikkat çekici husus da boşanma anlamındaki *beynūnet*’in *ṭalāk*’ın aksine genelde kadına izafe edilerek kullanılmış olmasıdır.⁴⁵ Boşanma durumunda kadının koca evinden çıkıyor olmasını ifade için bu şekilde kullanılmıştır denilebilir. Keza evlenme durumunda da kadının baba evinden ayrılıyor olması söz konusudur. Dolayısıyla *ṭalāk* hukuki olarak boşanmayı, *beynūnet* ise kadının evden ayrılması durumunu ifade ediyor denilebilir. Bu manada cahiliye şairi el-A ‘şā’nın (ö. 629) şu beyiti örnek olarak verilebilir. el-A ‘şā karısını çok sevmesine rağmen kadının kavmi sopalarla kapıya dayanıyor ve boşaması için tehdit ediyorlar. Bunun üzerine ilk beyit şu şekilde ifade ediliyor.

أيا جارتا! بيني، فانك طالقہ ... كذاك أمور الناس غاد وطارقه

Ey kadınım! Ayrıl, zira sen boşsun!

İnsanların işleri böyledir; öteleyen ve önceleyen...

İkinci kez talak istiyorlar ve el-A ‘şā devam ediyor:

⁴⁵ İbn Manzūr, “byn”, 4/404.

وبيني فإن البين خير من العصا ... وإلا تزال فوق رأسي بارقه

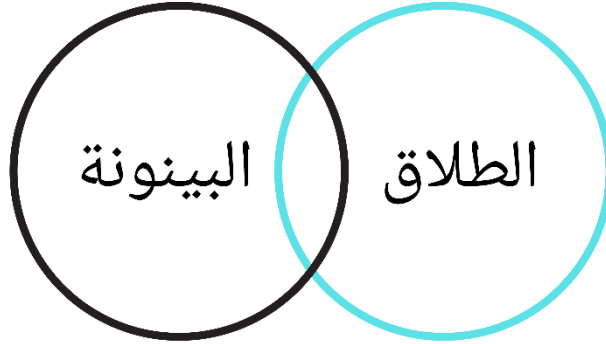
Ayrıl! Zira ayrılık sopa yemekten hayırlıdır. Aksi halde başımın üzerinde yıldırımlar çakar!

Üçüncü kez talak isteniyor:

وبيني حصان الفرج غير ذميحه ... وموموقة فينا كما كنت وامقه

*Ayrıl! Namusunun temiz olması kınanacak bir şey değil! Bizim katımızda önceden sevildiğin gibi sevgilisin.*⁴⁶

Burada özellikle ilk mısrada *ṭalaḳ* kelimesi ile *beynūnetin* bir arada kullanılmış olması ve bağlamları; talakın hukuki boşanmaya, *beynūnetin* ise kadının ayrılmasına karşılık geldiğini ortaya koymaktadır.



Diğer taraftan evelenen kadının baba ocağından ayrılmasının da aynı kelime ile ifade ediliyor olması *beynūnetin* talaktan daha geniş kapsamlı olduğunu gösterir. Bu manada boşanma olmaksızın kadının küsmesi ve kocasının evini terk etmesi de *beynūnet* olarak ifade edilebilir.

⁴⁶ Ebū Ca'fer b. Ḥabīb el-Bağdādī, *el-Muḥabber*, thk. Ilse Lichten Stetter (Haydarabad: Dā'iratu'l-Me'ārifī'l-'Usmāniyye, 1942), 309.

1.4.3. *Zuhūr* Etmek

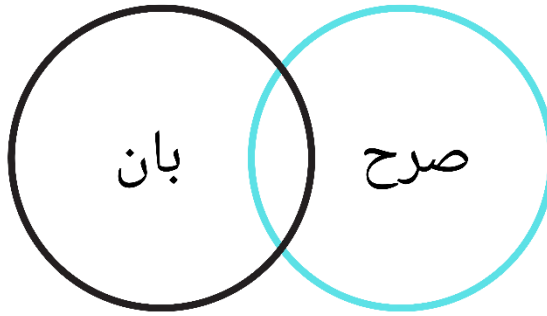
Bāne fiilinin anlamlarından biri olan “*zuhūr* etmek, ortaya çıkmak”, ‘Adī b. Rebī‘a’nın (ö.531) bir şiirinde şu şekilde kullanmıştır:

يا لبكر أنشروا لي كلياً ... يا لبكر أين أين الفرار؟
تلك شيبان تقول لذهلي ... صرح الشرّ وبان السرار

Ey Bekr Kabilesi! Küleyb’i üzerime salın! Ey Bekr Kabilesi! Nereye kaçış nereye!

*İşte soğuk geceler şaşkınlıkla söylüyor; Kötülük bariz, sırlar ayan beyan oldu!*⁴⁷

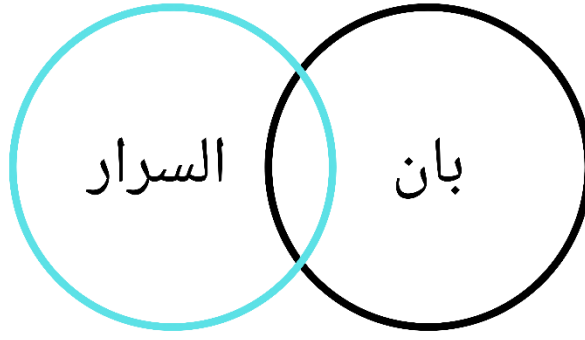
Burada *şarraḥa* fiili ile *bāne* fiili arasında semantik bağ şu şekilde kurulabilir: *ṣ-r-ḥ* kökü “bir şeyin halis, katıksız olmasını” ifade eder. Hurma şirasının içindeki acılık ile tatlılığın ayırt edilmesi, halisleşmesi *taṣrīḥ* ile ifade olunur.⁴⁸ *Bāne* kelimesinin kökündeki *fīrāk* anlamı düşünüldüğünde *ṣ-r-ḥ* köküyle yakın anlamlarda olduğu görülür. Dolayısıyla *bāne* fiilinin *taṣrīḥ*e atfedilmesi aralarındaki bağı ortaya koymaktadır.



Son beyitte kullanılan *serār* kelimesi de *bāne* fiilinin kullanılmış olduğu anlamı belirleme noktasında önemlidir. Sırların sinelerden ayrılması ve böylece açığa çıkması düşünüldüğünde, *bāne* fiilinin, kökteki *fīrāk* anlamı korunarak “*zuhūr* etmek, ortaya çıkmak” anlamında kullanılmış olduğu görülür.

⁴⁷ Ebū’l-‘Abbās Muḥammed b. Yezīd b. ‘Abdilekber b. ‘Umeyr el-Muberred, *et-Te‘āzī ve’l-merāṣī*, thk. İbrāhīm Muḥammed Ḥasan el-Cemel (Mısır: Neḥḍatu el-Mıṣr li’t-Tıbbā’a ve’n-Neṣr ve’t-Tevzī’, ts.), 276.

⁴⁸ İbn Manzūr, “byn”, 28/2425.



2. B-Y-N KÖKÜNDEN TÜREYEN KELİMELELER

Arapçada mücerred, yani yalın fiiller, *sulāsī* /üçlü ve *rubā'ī* /dörtlü olarak iki kısma ayrılır. Bu yalın fiillerin başına veya ortasına harf eklemeleri yapılarak ziyādeli, yani *rubā'ī*/dörtlü, *humāsī*/beşli ve *sudāsī*/altılı bābları elde edilir. Her bir bābın kendine has bir özelliği vardır ve bu kalıba giren fiillerin kök anlamları sabit olmakla birlikte yeni anlamlar kazanırlar. Ancak her fiilin bu kalıpların tamamına uyması söz konusu değildir. *Bāne* fiili de bu kalıplardan sadece altısına uymaktadır.

2.1. İF'ĀL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELELER

Rubā'ī mezīd bāblardan olan *if'āl* bābı, mücerred fiilin başına elif harfı getirilmek suretiyle elde edilir. Geçişsiz fiiller bu kalıba sokulduklarında geçişli, geçişli fiiller bu kalıba sokulduklarında ettirgen olurlar. Örneğin *harace* “dışarı çıkmak” anlamında geçişsiz bir fiilken bu kalıba sokulduğunda *ehrace* “dışarı çıkarmak” anlamında geçişli olur. *Alime* “bir şeyi bilmek” anlamında geçişliyken *a'leme* “bir şeyi birisine bildirmek” anlamında ettirgen olur. Az da olsa bu kalıpta geçişsiz fiil bulunur.

Yukarıda ifade edildiği üzere *b-y-n* kökünde lāzım manası esastır. İf'āl kalıbına sokulduğunda; “ortaya çıkarmak, izah etmek” anlamlarında *ebāne*’ş-şey’e şeklinde müte‘addī; *ortaya çıkmak* anlamında *ebāne*’l-emru şeklinde lazım olarak kullanılır. Mastarı *ibānetun* olan *mubīn* kelimesi, *ebāne* fiilinin ismi fail kalıbıdır.

2.1.1. Koparmak

Ebāne kelimesi “bir parçayı bütününden ayırmak, aralamak/*feşale*” anlamında kullanılmıştır. Araplar bu kelimeyi *ḍarabehū fe ebāne ra’ sehū min cesedihi* şeklinde “başı gövdeden ayırmak” anlamında kullanırlar.⁴⁹ Bu örnek, kökteki *firāk* anlamını net bir şekilde vermektedir. Benzer kullanım cahiliye şairi Hacı el-Ezdî’nin (ö. 550) bir beytinde de vardır.

وَلَيْلَةَ قَرَّةٍ أَدْلَجْتُ فِيهَا يُحْرِقُ جِلْدَ سَاقِي الْهَشِيمِ
فَأَصْبَحْتُ الْأَنَامِلُ قَدْ أُبَيِّنْتُ كَأَنَّ بَنَانَهَا أَنْفٌ رَثِيمٌ

Soğuk bir gecede yürüdüm! Kurumuş otlar ayaklarımın derisini yakıyor...

*Parmaklarım kopmaya başladı! Uçları tıpkı atın burnundaki beyaz gibi...*⁵⁰

Şair sert otlara sürten ayaklarındaki hissizliği, atın burnundaki beyazlığa benzetiyor. Atın burnundaki beyazlık nasıl atın diğer yerlerinden ayrılıyorsa, ayak parmakları da benzer şekilde vücudundan ayrılıyor. Burada *ebāne* fiili, somut bir kopmadan ziyade mecazi anlamda kullanılmıştır.

2.1.2. Ayırmak

İstediği kızı vermeyince kızın babasına suikast düzenleyen Huzeyme bin Nehd el-Ḳudā’î (ö.290) sevdiği kızın göç etmesini şu şekilde ifade etmiştir:

أرى ابنة يذكر طعننت، فحلّت جنوب الحزن يا شحطا مينا

Yezkür’ün kızını göçerken gördüm; Hazen’in⁵¹ güneyine yerleşti! Bu ne uzak bir

*ayıracı!*⁵²

⁴⁹ el-Cevherî, “byn”, 5/2083.

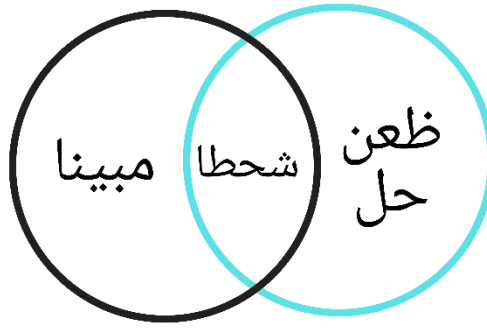
⁵⁰ Meymūn el-Bağdādî, *Muntehe’-t-ṭalebi min eş’āri’l-‘Arabi*, thk. Muḥammed Nebîl Ṭarîfî (Beyrut: Dāru’ş-Şādır, 1999), 8/297.

⁵¹ Şairin beldesine uzak, taşlık engebeli yerleşim yeri...

⁵² Ebū ‘Ubeyd el-Bekrî, *Mu‘cemu me’sṭa‘ceme min esmāi’l-bilād ve’l-mevādi’* (Beyrut: ‘Alemlu’l-Kutub, 1982), 1/19.

Görüleceği üzere burada somut bir ayrılıktan bahsedilmektedir. Beyitte, şairin ikamet ettiği yer ile Hazen şehrinin arasındaki mesafe; sevdiği kız ile kendi arasını ayırıcı olarak nitelendirilmiştir.

Kökün “boşanmak” anlamında kadına izafe edilerek kullanıldığı ifade edilmişti. Ancak burada şair sevdiği kadının kendisini terk etmesinden ziyade uzak mesafenin aralarını ayırdığını ifade etmektedir. Zira sevdiği kadın, kendisini sevmediği için değil; babasını katlettiği için ayrılmıştır. Dolayısıyla şair, sevdiği kadının kendisine karşı hisleri olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple mesafeleri, aralarına giren bir ayırıcı olarak nitelemektedir.



İlk mısrada kullanılan *zaʿane* fiili göçmeyi, *ḥalle* fiili bir yerde karar kılmayı, ikamet etmeyi; ikinci beyitteki *şeḥṭ* kelimesi ise uzaklığı ifade etmektedir. Bu kelimeler her ne kadar *mubīn* kelimesinin anlamı ile ilgili olmasa da onun kullanılmış olduğu anlamı tasvir eder konumdadırlar.

2.1.3. *İzhār* Etmek

Kökün fiil kullanımında “*zuhūr* etmek” anlamından bahsedilmişti. Bu anlam fiilleri geçişli forma sokan ifʿāl babında da söz konusudur. Cahiliye şairlerinden kadı, hâkim aynı zamanda hanîf olan ʿĀmir b. ez-Zarb el-ʿAdvānī (ö. 455) bir beytinde *ebāne* kelimesini “*izhār* etmek, ortaya çıkarmak” anlamında kullanmıştır.

إِنِّي غَفَرْتُ لِمَا لَمْ يَزَلْ يَظْلِمُنِي
وَتَرَكْتُ ذَاكَ لَهُ عَلَى عِلْمِي
وَرَأَيْتُهُ أَسَدَى إِلَيَّ يَدًا
لَمَّا أَبَانَ بِجَهْلِهِ حِلْمِي

Bana zulmeden zalimi affettim ve onu bu yüzden bilerek bıraktım

*O, cehaletiyle benim efendiliğimi ortaya çıkarınca, bana bir el uzattığını gördüm.*⁵³

Şair, kendisine zulmeden kişinin seviyesine inmeyerek efendiliğini ortaya koyuşunu anlatmaktadır. Buna göre zalim, şaire zulmetmekle ona bir fırsat tanımış; el uzatmıştır. Şair bu fırsatı değerlendirmiş ve onun zulmüne karşılık affetmeyi tercih etmiştir. Neticede zalim, kendi cehaletiyle şairin efendiliğini ortaya çıkarmıştır.

Bu kullanım kökle etimolojik bağlar kurulmasına imkân tanımaktadır. Zira buradaki *izhār*; cehalet ile *hilm*in arasını *tefrīk* eder mahiyettedir. Diğer bir ifade ile buradaki *izhār*, kapalı olan bir şeyin ortaya çıkarılması değil; zıt iki şeyin arasındaki farkın ortaya çıkarılması anlamındadır.

2.2. TEF'İL BÂBINDAN TÜREYEN KELİMELER

Rubā'ī mezīd bāblardan biri de tef'ıl babıdır. Bu babın özelliği geçişsiz fiilleri geçişli yapmanın ötesinde fiillere *tekşir* anlamı katmasıdır. Örneğin *kaṭa'a* “bir parça koparmak” anlamındayken *kaṭṭa'a* kelimesi “doğramak” anlamındadır. *Sulāṣī* mücerred bir fiil bu kalıba sokulduğunda *'ayn 'l-fi 'il* şeddelenererek fiil dört harfli yapılır.

2.2.1. Açıklama Yapmak

B-y-n kökü tef'ıl kalıbına sokulduğunda if'āl kalıbındaki benzer yan anlamları kazanır. Ancak temel manası *izhār*/ortaya çıkarma ve *tavdih*/açıklamadır. *Tebyīn* kelimesi

⁵³ İbrāhīm b. Yahyā b. 'Alī, *Guraru'l-ḥaṣāisi'l-vāḍiḥa ve 'uraru'n-nekāisi'l-fāḍiḥa*, thk. İbrāhīm Şemsu'd-Dīn (Beyrut: Dāru Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 471.

Cahiliye şairlerinden İmru' u'l-Ğays b. Ħucr el-Kindî'nin (ö.544) bir beytinde bu anlamlarda kullanılmıştır:

أَتَانِي وَأَصْحَابِي عَلَى رَأْسِ صُلَيْعٍ حَدِيثُ أَطَارِ النَّوْمِ عَنِّي فَأَنْعَمَا
فَقُلْتُ لِعِجْلِي بَعِيدٍ مَأْبُهُ: أَبْنُ لِي وَيَبْنُ لِي الْحَدِيثَ الْمَجْمَعَا

Dostlarım Şalya ‘ tarafındayken, kulağıma uykuları kaçırın ve hoşluk veren bir haber geldi,

Geri dönmesi umulmayan bir ‘İclî’ye Benim için ortaya çıkar; bana karmaşık haberi açıkla dedim.⁵⁴

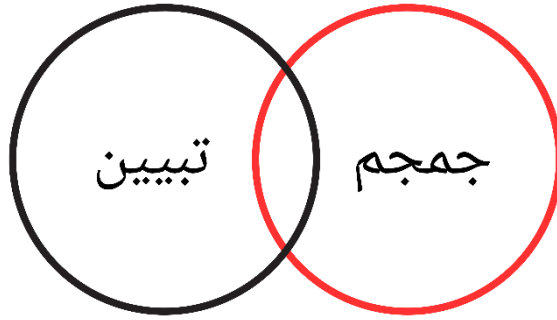
Esedoğullarının kadınlarına şiirle sataşması sebebiyle kabilenin lideri olan babası tarafından kovulan İmru' u'l-Ğays; Kelb, Bekr ve Tay kabilelerinden kendine katılan bir grup ile kabilelere saldırıp günlerini eğlence ile geçirmiştir.⁵⁵ İmru' u'l-Ğays Şalya ‘ denilen yerde -büyük bir ihtimalle vahşi hayvan avındayken- babasının öldürüldüğüne dair haberler gelmiştir. Çevre kabilelerce tanınmış olan İmru' u'l-Ğays, Esedoğullarının lideri olan babasının kabiledaki bir isyan sonucu öldürülmüş olmasını şaşkınlıkla karşılamış ve buna inanmamış olacak ki haberi getiren ‘İclî’den açıklama yapmasını istemiştir.

Burada *tebyīn*in *şulāṣī* forma atfedilerek kullanılması aralarında farklılık olduğuna işaret etmektedir. İlk kelime daha önce de ifade edilen “*izhār* etmek” anlamında; tebyin ise “açıklama yapmak” anlamında kullanılmıştır. Ancak bu açıklama anlaşılmayan bir metnin izah edilmesi değil; karışıklığın olduğu yerde beyanat vermek, deklare etmek anlamındadır. Zira açıklanması istenilen haber *cemceme* kelimesi ile nitelendirilmiştir. *Cemceme fī şadrihī* ifadesi “kişinin sadrında bir şeyler gizlemesi” anlamında

⁵⁴ İmru' u'l-Ğays b. Ħucr el-Kindî, *Dīvānu İmru' u'l-Ğays*, thk. ‘Abdurrahman el-Muşṭāwī (Beyrut: Dāru’l-Ma‘rife, 2004), 154.

⁵⁵ Savran, “İmru’ülkays b. Hucr”, 22/237.

kullanılmaktadır. Beyni çepeçevre sarıp korumasından ötürü kafatasına *cumcume* denilmiştir.⁵⁶



Kara haber getiren ‘İclī’nin, İmru’u’l-Kays’tan çekindiği için lafı eveleyip gevelemesi, net bir şekilde konuşmaması muhtemeldir. Bu sebeple şair haberin netliğe kavuşmasını istemiştir. Dolayısıyla yapılan açıklama; haberi şüphelerden *tefrīk* eder mahiyettedir.

Sözlüklerde *tebyīn* kelimesinin karşılığı olarak *tavḍīh* kelimesi kullanılmıştır. *Tavḍīh* kökü ise “kendisine has beyazlığı, parlaklığı olan nesneler için vazedilmiştir. Nitekim ayın parlaklığı, kemiğin beyazlığı, abraş hastalığındaki beyazlıklar” bu kök ile ifade edilmiştir.⁵⁷ *B-y-n* kökünün bu kelime ile açıklanması ise tüm karışıklıkların ayrılıp/*firāk* gerçeğin, doğrunun ayan *beyān* ortaya çıkması sebebiyledir. Adeta ayın parlaklığı gibi gerçekliğin ortaya çıkması vurgulanmıştır.

Araplar, bir iş tüm gerçekliği ile ortaya çıktığında, gizli saklı hiçbir şey olmaksızın ayan *beyān* çözüldüğünde “*Ḳad beyyene’ş-şunhu lizī ‘ayneyn*” şeklinde bir deyim kullanırlar.⁵⁸ Tüm sırların çözülüp de gerçeğin ortaya çıkmasını; sabahın aydınlığıyla tüm karanlığın kaybolmasına benzetirler. Dolayısıyla *tebyīn* ile kastedilen açıklama; salt bir metnin açıklanması değil, her türlü “karışıklığın giderilmesi ve gerçeğin ortaya çıkmasını” ifade eder.

⁵⁶ Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen İbn Düreyd, *Cemheretu’l-luḡa*, thk. Remzī Munīr Ba’albekī (Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyīn, 1987), “cmcm”, 1/184.

⁵⁷ ez-Zebīdī, “vḍḥ”, 7/211.

⁵⁸ Ebū ‘Ubeyd el-Ḳaṣīm b. Sellam el-Herevī, *el-Emsāl*, 59.

2.2.2. Gerekçelendirmek

Tef'îl babından fâ'îl kalıbında olan *mubeyyine* kelimesi “bir durumu açıklayan; gerekçe” anlamında kullanılmıştır. Darbı mesellere konu olmuş, cömertlikte şöhret bulmuş şair Hâtem eṭ-Ta'î (ö. 605) bir şiirinde eşine seslenirken *mubeyyine* kelimesini bu manada kullanmıştır:

أَمَاوِيُّ إِنِّي لَا أَقُولُ لِسَائِلٍ إِذَا جَاءَ يَوْمًا حَلٌّ فِي مَالِنَا نَزْرُ

Ey Emāvî! Bir gün bir muhtaç geldiğinde; ona malım azaldı diyemem...

أَمَاوِيُّ إِمَّا مَانِعٌ فَمُنْبِيٍّ وَإِمَّا عَطَاءٌ لَا يُنْهَضُهُ الزَّجْرُ

Ey Emāvî! Ya bir şey vermem ve özrümü açıklarım; yahut engellemeksizin veririm...

أَمَاوِيُّ مَا يُغْنِي الثَّرَاءُ عَنِ الْفَتَى إِذَا حَشَرَجَتْ نَفْسٌ وَضَاقَ بِهَا الصَّدْرُ

Ey Emāvî! Servet, sahibini kurtaramaz son nefes boğaza gelip de göğüs daraldığında...

Dikkat edilecek olursa *gerekçe sunma*, *mazeret beyanı* anlamında kullanılan *mubeyyine* kelimesi de bir nevi açıklama anlamındadır. Ancak bağlamdan anlaşılacağı üzere bu açıklama, muhatabın zihninde oluşan zannın giderilmesi için sunulan mazereti ifade etmektedir. Zira Hâtem eṭ-Ta'î zenginliği ve cömertliğiyle şöhret bulmuş bir kimsedir. Dolayısıyla ihtiyacını isteyen kimseye malının azaldığını ifade etmesi inandırıcı olmayacaktır. Bu sebeple beyitte, vermediği takdirde “açıklama yapma, gerekçe sunma, sözünü müdellel kılma” zorunluluğundan bahsetmiştir.

2.3. MUFĀ‘ĀLE BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELELER

Rubā‘ī mezīd bāblardan sonuncusu olan mufā‘ale bābı mücerred fiilin ilk harfinden sonra elif harfî getirilmek suretiyle elde edilir. Bu kalıp da diğer *rubā‘ī* mezid kalıplar gibi geçişsiz fiilleri geçişli yapmakla birlikte kelimeye müşareket/işteşlik anlamı katar. Zaman zaman mücerred kalıba ziyade anlam katmadığı da olur; *sāfera*/yolculuğa çıkmak, *hācera*/hicret etmek fiillerinde olduğu gibi.

2.3.1. Muhalefet Etmek

Ebū Leheb (ö.624)⁵⁹ bir ifadesinde *bāyene* kelimesini muhalefet etmek anlamında kullanmıştır:

لقد باينت محمدا، يا بنة عتبة، وأبيت ما جاء به، ونصرت اللات والعزى

Ey ‘Utbe’nin kızı! Muhammed’e muhalefet ettim ve onun getirdiğinden yüz çevirdim

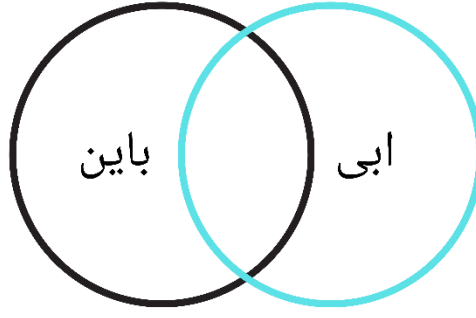
ve Lāt ve ‘Uzza’ya yardım ettim!⁶⁰

Burada *ebā* fiilinin *bāyene* fiiline atfedilmesi önemlidir. Zira kelimenin anlamını ortaya koyma noktasında kilit rol oynamaktadır. *Ebā* “isyan etmek, yüz çevirmek, reddetmek” anlamında kullanılan bir kelimedir.⁶¹ Ebū Leheb Hz. Peygamber’in getirdiği hakikatlere isyan etmek suretiyle ona muhalefet etmiştir.

⁵⁹ Etimolojik araştırmalarda kelimemin kök anlamı tespit edilirken, kelimenin kullanıldığı erken dönemlere gitmek esastır. Özellikle kelime dinî, siyasi herhangi bir tesir altında kalmaksızın, kullanıldığı ilk anlamı tespit etmek kelimenin kök anlamını bulmak açısından kritiktir. Araştırmada birkaç örnek hariç nübüvvet sonrasında istişhad yapılmamıştır. Yapılan bu istisnai örneklerde de dinî, siyasi veya bir başka herhangi bir tesir söz konusu olmamasına özen gösterilmiştir. Ayrıca Ebū Leheb’in hicretin hemen akabinde ölmesi, ayrıca Hz. Peygamber’e muhalefetini ortaya koyması bu ifadenin tebliğin ilk başlarında kullanıldığını ortaya koymaktadır. Zira sonraları Ebū Leheb’in muhalif olduğunu bilmeyen yoktu.

⁶⁰ Aḥmed b. Yahyā b. Cābir b. Dāwūd el-Belāzurī, *Ensābu’l-eşrāf*, thk. Muḥammed Ḥamīdullah (Mısır: Dāru’l-Me‘ārif, 1959), 122.

⁶¹ Ḥalīl b. Aḥmed, “ebā”, 1/54.



İhtilafın kişilerin arasını ayıran bir yönü olduğu düşünüldüğünde kökteki *firāk* anlamının kaybolmadığı da görülecektir.

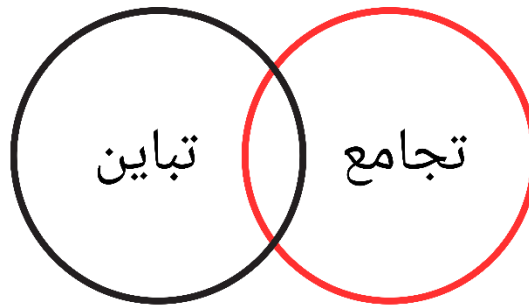
2.3.2. Ayırmak

Hiz. ‘Ali (ö. 661) Sıffın savaşı döneminde (657) Kûfe’de bir komutan olan Miḥnef b. Suleym’i (ö. 658) göndermiş olduğu mektubunda *bāyene* kelimesini ayırmak anlamında kullanmıştır.

وتجامع المحقّ، وتباين المبطل

“...ehli hakkı cemedersin ve ehli batılı ayırt edersin...”⁶²

Cümlede kullanılan *muḥiḳ* ve *mubṭıl* kelimeleri zıt anlamlı olduğu gibi *tucāmi* ‘u ile *tubāyinu* fiilleri de zıt olarak kullanılmıştır. *Mucāma* ‘a birlik ve beraberliği; *mubāyenet* ise ayrılığı ifade etmektedir.



⁶² Aḥmed Zekī Şafvet, *Cemheretü ḫıṭabi’l-‘Arab fī ‘usūri’l-‘Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, 2009), 1/403.

2.4. TEFĀ'ŪL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELELER

Sulāṣī mücerred fiillere iki harf eklenerek elde edilen *humāsī*/beş harfli kalıplardan birisi tefā'ül babıdır. Bu kalıp işteştik anlamı ifade etmesinin yanı sıra “olamayan bir şeyi varmış gibi gösterme” anlamını barındırır. Örneğin *merīda hasta oldu* anlamındayken *temāraḍa* “hasta gibi davrandı” anlamına gelir. *B-y-n* kökünü bu kalıba soktuğumuzda *tebā'ade* “iki şeyin birbirinden uzaklaşması” anlamını ifade eder. Nitekim iki arkadaşın birbirinden ayrılması *tebāyene raculāni* şeklinde ifade edilmiştir. Keza şirket ortaklarının ayrılması/*firāk/infīṣāl* da aynı şekilde ifade edilmiştir.

2.4.1. Uzaklaşmak

Kardeşinin öldürülmesinden derin üzüntü duyan cahiliye şairi 'Adī b. Rebī'ā (ö. 525) kardeşinin kabri başında söylediği mersiye *tebāyene* kelimesini “uzaklaşmak” anlamında kullanmıştır:

أَصْرَفْتُ مُقْلَتِي فِي إِثْرِ قَوْمٍ تَبَايَنْتِ الْبِلَادُ بِهِمْ فَغَارُوا

*Gözlerimi bir kavmin ardınca yollarım... Şehirler onları uzaklaştırdı da onlar kayboldu.*⁶³

Şair gözlerim diyerek kardeşi Kuleyb'i kastetmektedir. Kardeşi Kuleyb'in kayınbiraderi Ceşşāş b. Murre el-Bekrī tarafından öldürülmesi üzerine 'Adī b. Rebī'ā uzun yıllar kardeşinin intikamını almak için şiirlerinde yeminler etmiştir. Kardeşini öldüren kavim ile aralarında uzun yıllar Besūs savaşları yaşanmıştır. Kardeşinin intikamını almak yerine uzun yıllar şiirlerinde tehditler savurması üzerine kendisi ile

⁶³ Luvis Şeyho, *Mecāniye'l-edeb fī ḥadāiki'l-'Arab* (Beyrut: Maṭba'atu'l-'Ābā'i'l-Yesū'ıyyīn, 1913), 6/213.

dalga geçilmiş ve aşağılayıcı bazı lakaplar takılmıştır.⁶⁴ Bu tenkitlere bir cevap olarak bu mısraları ifade etmiş olması muhtemeldir. Kardeşinin intikamını alamamasının sebebi olarak şehirlerin, düşman olduğu kavim ile arasına girdiğini bu sebeple onları bulamadığını ifade etmiştir denilebilir.

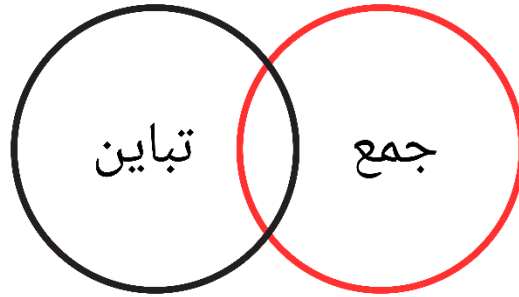
2.4.2. Dağılmak, Ayrılmak

Tebāyene kelimesi el-Hārīş b. Ka‘b‘ın (ö. 426) çocukları için yazdığı vasiyetnamede *ayrılmak* anlamında kullanılmıştır.

...وكل ما هو كائن كائن، وكل جمع إلى تباین...

...ve olacak olan her şey olur ve her birlik ayrılığa evrilir...⁶⁵

Burada *tebāyun* kelimesinin *cem*‘ ile kullanılmış olması önemlidir. Zira *cem*‘ topluluğu, *tebāyun* ise o topluluğun ayrılmasını ifade etmektedir.



2.5. TEFA‘‘UL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELE

Humāsī kalıplardan bir diğeri olan tefa‘‘ul kalıbı geçişli fiilleri geçişsiz yapar. Örneğin *şerrafe* “bir şeye/yere/kimseye şeref verdi” anlamında kullanılırken *teşerrefe* “şereflendi” anlamında kullanılır. Bu kalıbın fiillere kattığı bir diğer anlam ise tekellüftür. Bu, hem

⁶⁴ İsmail Durmuş, “Mühelhil b. Rebîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/333-335.

⁶⁵ Ahmed Zekî Şafvet, *Cemheretu hıtabi‘l-‘Arab fî ‘usûri‘l-‘Arabiyye*, 1/122.

yapılan işin tedricî olarak yapıldığını hem de iş yapılırken zorlanıldığını ifade eder. Söz gelimi ilim tahsil etmek anlamındaki *te'alleme* kelimesi, ilim tahsilinin hem tedricî olduğunu hem de meşekkatli bir uğraş olduğunu ifade eder. Keza “tahammül etmek, katlanmak” anlamındaki *teḥammele* kelimesi, “gece namazı kılmak” anlamındaki *teheccede* kelimesi de örnek olarak verilebilir.

2.5.1. Aymak

B-y-n kökü bu kalıba sokulduğunda geçişsiz olan *zuhūr*/ortaya çıkmak anlamı olduğu gibi *teenni* ile hareket etmek, aceleci olmamak, anlamak için beklemek gibi geçişli anlamları da vardır.⁶⁶ Geçişli formlarda herhangi bir edat ile kullanılmazken, geçişsiz formlarda genelde *lām* edatı ile kullanılmaktadır. Ebū Kılabe't-l-Hüzelî (ö. 480) bir beytinde *tebeyyun* kelimesini “aymak” anlamında kullanmıştır:

لا تَأْمَنَنَّ وَلَوْ أَصْبَحْتَ فِي حَرَمٍ إِنَّ الْمَنَايَا بِجَنَبِي كُلِّ إِنْسَانٍ
وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ سَوْفَ أَفْعَلُهُ حَتَّى تَتَيَّنَ مَا يَمْنِي لَكَ الْمَانِي

*Harem'de sabahlasan da emin olma kendinden! Zira ölümler her insanın
ensesindedir!*

*Hiçbir iş için yapacağım deme! Takdir edenin senin için takdir ettiğini anlamadan!*⁶⁷

Görüleceği üzere şair, gelecekte olacak olan bir şey için kişinin kendine fazla güvenmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Zira henüz yaratıcının takdiri ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla gelecekte olacak olan henüz bilinmemiştir. Yaratıcının

⁶⁶ el-Cevherî, “byn”, 5/2083; ez-Zebidî, *Tā'cu'l-'arûs*, “byn”, 34/309.

⁶⁷ el-Enbârî, *ez-Zâhir fî meânî kelimâtin 'n-nâs*, thk. Hatim Şâlih ed-Dâmin, 2/150.

taktirinin gaybi olduğu, bunun zamanla ortaya çıktığı, kişinin gelecekte olacak olanı bilmesi için sabretmesi gerektiği beyitten anlaşılmaktadır. Bu sebeple tebeyyün kelimesi; sıradan bir bilmenin, anlamın ötesinde adeta “kafasına dank etmek” tabirinde olduğu gibi taşların yerine oturması durumunu ifade etmektedir. Bu da en iyi şekilde “birdenbire gerçeği görmek, kendine gelmek, gözü açılmak”⁶⁸ anlamlarında kullanılan “aymak” kelimesi ile ifade edilebilir.

Bu kullanım kök anlamdan nispeten de olsa uzaklaşıldığını hissettirmektedir. Ancak aymanın belirli şeylerin ortaya çıkması, belirgin hale gelmesi, kişinin gerçeği fark etmesi sebebiyle ayması, gerçek ile gafletin arasının fark edilmesi hasebiyle düşünöldüğünde kök anlamın varlığını hissettirdiği söylenebilir.

2.5.2. Ayrışmak

‘Adī b. Rebī’a’nın kardeşi Kuleyb b. Rebī’a da *tebeyyene* kelimesini, ak koyun ile kara koyunun ortaya çıkacağını ifade ettiği bir beytinde *ayrışmak* anlamında kullanmıştır:

إِذَا عَجَّتْ وَقَدْ جَاشَتْ عَقِيرًا تَبَيَّنَتِ الْمِرَاضُ مِنَ الصِّحَاحِ

Boğazlandığı için debelenip böğürdüğünde,

*Kim hasta kim sağlıklı ortaya çıkar!*⁶⁹

İkinci beyitte, hasta ile sağlıklı olanın arasındaki farkın ortaya çıkması ve her ikisinin ayrışması, birinin diğerinden temeyyüz etmesi durumu söz konusudur. Göröleceği üzere bu kullanımda kökteki anlam daha barizdir.

⁶⁸ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misallı Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), “Aymak”, 94.

⁶⁹ Aldīvān, <https://www.aldivan.net> (Erişim 17 Aralık 2022); Doha, “byn”, <https://dohadictionary.org> (Erişim 17 Aralık 2022).

2.6. İSTİF‘ĀL BĀBINDAN TÜREYEN KELİMELER

B-y-n kökünün dahil olduğu ziyadeli bāblardan sonuncusu olan istif‘āl babı, *ṣulāṣī* fiile üç harf ziyadesiyle elde edilir. Çoğunlukla geçişli olarak kullanılan bu kalıbın özelliği, “talep” ifade etmesidir. Örneğin *ḡafera* kelimesi “affetmek” anlamında kullanılıyorken *istaḡfera* “af dilemek” anlamında kullanılır.

2.6.1. *İzhār* Etmek

B-y-n kökü bu kalıpta kullanıldığında “bir şeyin izah edilmesini, net bir şekilde ortaya konmasını talep etmek veya ortaya çıkmak, *zuhūr* etmek” anlamlarını ifade eder. ‘Adī b. Rebī‘ā bir beytinde kelimeyi ilk anlamda kullanmıştır:

هَلْ عَرَفْتَ الْغَدَاةَ مِنْ أَطْلَالٍ رَهْنِ رِيحٍ وَدِيمَةٍ مِهْطَالٍ
يَسْتَبِينُ الْحَلِيمُ فِيهَا رُسُوماً دَارِسَاتٍ كَصَنْعَةِ
الْعُمَالِ

Sağanağın ve rüzgârın esir aldığı harabelerden çıkan sabahın ilk ışıklarını bilir misin?

Halīm kişi, o harabelerden sanatkarların eseri gibi ibretlik manzaralar çıkarırdı...⁷⁰

Bu iki dize arasında sıkı bir bağ kurulmuştur. İkinci dizedeki halim kimsenin ortaya koyduğu ibretlik manzaralar, birinci dizedeki sabahın ilk ışıklarına benzetilmiştir. Oradan çıkan ışıklar, o karmaşık manzarada nasıl belirgin oluyorsa, halim kimsenin ortaya çıkardığı ibretlik manzaralar da benzer şekilde belirgin olmaktadır. Dolayısıyla sanatkâr kimsenin bir eseri ortaya çıkarması, billurlaştırması *istibān* ile ifade edilmiştir.

2.6.2. *Zuhūr* Etmek

Hind b. Ḥuss el-İyādiyye (ö. 426) *istibān* kelimesini *zuhūr* anlamında kullanmıştır:

⁷⁰ Aldīvān, <https://www.aldiwan.net/poem23933.html> (Erişim 18 Aralık 2022); Doha, “byn”, <https://dohadictionary.org> (Erişim 18 Aralık 2022).

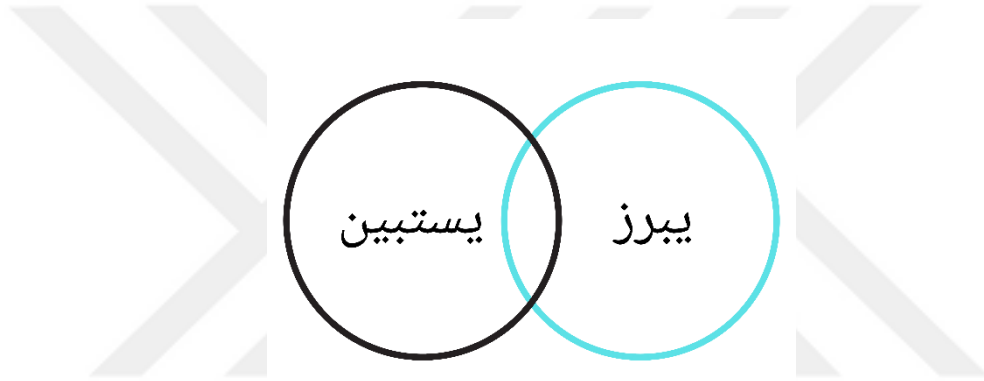
والصدق فضلٌ يستبينٌ ويبرزُ

وخيرُ خلال المرء صدقُ لسانه

Kişinin hasletlerinden en iyisi doğru sözlü olmasıdır.

Zira sıdkın bariz, görünen bir üstünlüğü vardır...⁷¹

İlk dizede, “kişinin hasletlerinden en iyisi” denilmek suretiyle karşılaştırma cümlesi kullanılmıştır. *Şıdk* diğer hasletlerden ayrı tutularak, *tefrîk* edilerek üstünlüğüne işaret edilmiştir. Diğer taraftan “bariz olmak, görünür olmak” anlamındaki *b-r-z* fiili de kendisine atfedilerek, *istibān* kelimesinin “ortaya çıkmak” anlamı da pekiştirilmiştir.

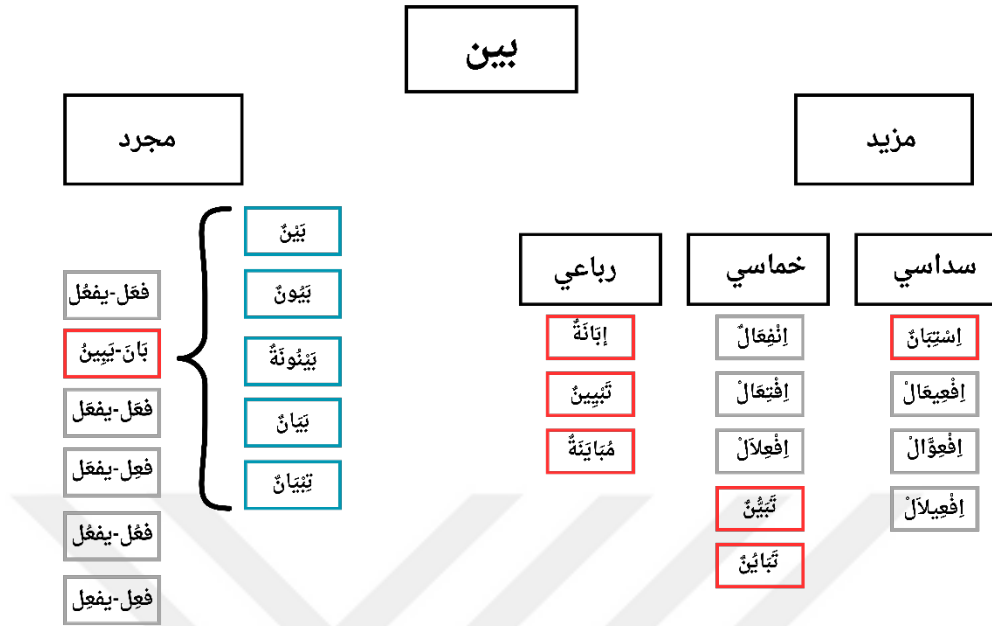


3. DEĞERLENDİRME

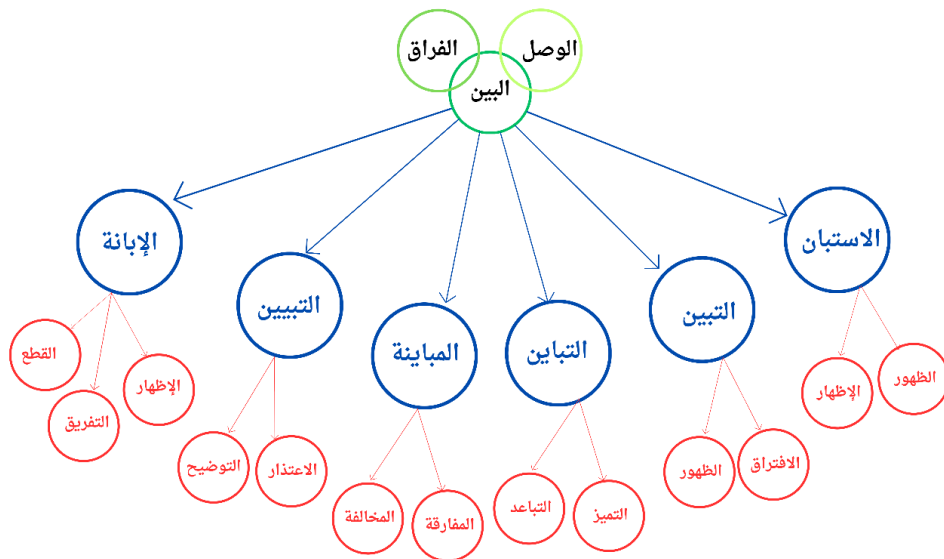
Araştırmalar neticesinde *b-y-n* kökünde *vaşl* anlamı olmakla birlikte *firāk*ın daha baskın olduğu ortaya çıkmıştır. *Vaşl*, somut bir bağdan ziyade iki sevgili, arkadaş veya akrabalar arasındaki bağı ifade etmek için kullanılmıştır. Fakat *firāk* hem soyut hem de somut olarak kullanılmıştır ve kökten türemiş tüm isim, fiil ve mastarlarda kendini hissettirmektedir.

⁷¹ İbn Ebî Tâhir, *Belāğātu'n-nisā'*, 62.

da çok fazladır. *Ḥumasī* kalıptan tebeyyün çok fazla kullanılırken *tabāyūn* ona nispeten daha azdır. *Sudāsī* kalıptan gelen *istibān* kelimesinin kullanımı da çok yaygın değildir.

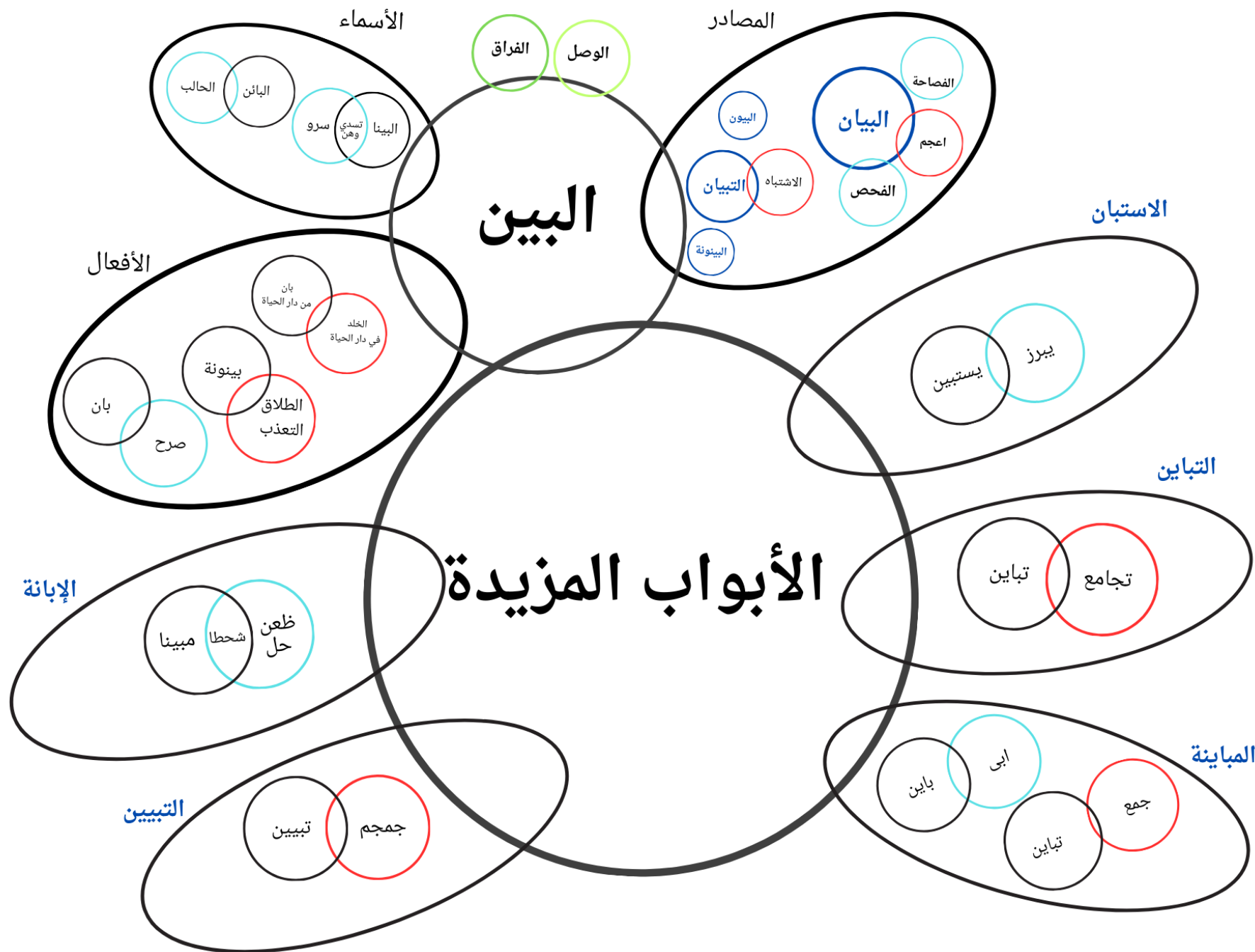


Ziyadeli baplardan kullanılan kelimelerin tamamında da *firāk* anlamı baskındır. Cahiliye şiirlerinde *vaşl* anlamında hiç kullanılmamıştır denilebilir. Buradan hareketle *vaşl* anlamının *şulāsī* köke özel olduğu ifade edilebilir. Ziyadeli kalıplarda tespit edilebilen anlamlar, kullanım yoğunluğuna göre şu şekilde sıralanabilir: *Tefrīk*, *zuhūr*, *izhār*, *tavdīh*, *kat*, *iftirāk*, *muḫāraḳat*, *temyiz*, *muḫalefet*, *tebāʿud*, *iʿtizār*.



Cahiliye döneminde gerek *şulāṣī* gerekse ziyadeli kalıplardan türeyen kelimelerin tamamı kurban, hac, namaz vb. dinî herhangi bir ritüel veya inançla ilintili olarak kullanılmamıştır. Dolayısıyla bu, İslamiyet’le birlikte kelimenin geçireceği değişimleri tespit noktasında önemlidir.





İKİNCİ BÖLÜM

B-Y-N KÖKÜNÜN KUR'ÂN'DAKİ KULLANIMLARININ SEMANTİK ANALİZİ

Kur'ân'da 13 farklı formda toplam 523 kez geçen⁷² *b-y-n* kökünün edat formu sayılmazsa kullanımların *beyyine*, *mubîn* ve *tebyîn* kelimelerinde yoğunlaştığı görülür. Yine kökten türeyen kelimeler içerisinde *beyyine*, *beyân*, *tebyîn*, *mubîn* gibi kelimelerin kavramlaştığı anlaşılr. Bu kavramlardan *beyân*'ın kullanımı az olmakla birlikte diğer kavramlar hicret öncesi de sonrası da oldukça yoğun kullanılır. Söz gelimi *beyyine* kavramının 71 kullanımından 40'ı Mekke 31'i Medine döneminde kullanılmıştır. Bu kullanımlarda kavramların sosyal olaylara paralel olarak anlam genişlemesine uğradığı gözlemlenir. Örneğin İfk hadisesinin yaşandığı bir ortamda hak ve batılı birbirinden ayıran, izhar eden anlamında, ilk ve tek olarak *mubîn* kelimesinin Allah'ın bir ismi olarak kullanımı söz konusu olmuştur.⁷³ Yine bu kavramlardan bazıları farklı bağlamlarda farklı anahtar kelimeler ile kurduğu bağ neticesinde anlamlarının değiştiği gözlemlenebilmektedir. Örneğin *tebyîn* kavramı *kitmân* kelimesi ile kullanıldığı bağlamda *bildirim* anlamı; *iḥfā'* kelimesi ile kullanıldığı yerlerde *iḥfār* anlamı ön plana çıkmaktadır. Bu bölümde kökten türeyen tüm kelimelerin Kur'ân'da kullanıldıkları bağlamlarda değişikliğe uğrayıp uğramadığı art zamanlı ve eş zamanlı semantik çerçevesinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

1 ŞULĀṢĪ KÖKTEN TÜREYEN KELİMELE

1.1. BEYN

Beyn kökünün *vaṣl* ve *firāk* anlamında ezdattan olduğu birinci bölümde açıklanmıştı. Kur'ân'da 266 kere kullanılan *beyn* kelimesinin her iki anlamda da kullanımı söz konusudur. Zarf olarak

⁷² 35 kez (بَيْنَ); 1 kez (بَيْنُ); 18 kez (تَبَيَّنَ); 1 kez (تَسْتَبَيِّنَ); 3 kez (بَيَان); 1 kez (بَيْنَ); 266 kez (بَيْنَ); 71 kez (بَيِّنَةً); 1 kez (بَيْنُ); 3 kez (مُبَيِّنَات); 3 kez (مُبَيِّنَةٍ); 119 kez (مُبَيِّن); 1 kez (مُسْتَبَيِّن)

⁷³ en-Nūr 24/25.

kullanıldığı yerlerde *firāk* anlamı söz konusuysen; isim olarak kullanıldığı istisnai birkaç yerde *vaşl* anlamında kullanılmıştır.

...وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

*Yerin, göklerin ve o ikisi arasındaki şeylerin mülkü Allah'a aittir ve dönüş onadır.*⁷⁴

Burada kullanılan *beynehumā* kelimesi, iki şeyin arasındaki boşluğu ifade eden bir zarf olarak kullanılmıştır. Bu anlamda kullanım “*ve min beyninā ve beynike hicābun/seninle bizim aramızda bir perde var...*”⁷⁵ ayetinde daha bariz bir şekilde kendini gösterir. Keza Hz. Nuh’un oğlu ile yaşadığı imtihanın anlatıldığı bölümde de *beyn*, zarf olarak *firākı* daha somut bir şekilde ifade etmektedir.

...وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ

*...ve aralarına bir dalga girdi de boğulanlardan oldu.*⁷⁶

Bu şekilde zarf olarak kullanılmadığı veya kullanımının ihtilafı yerlerde ise *vaşl* anlamı ön plana çıkar. Bu şekilde kullanımlara el-En‘ām 6/94. ayeti örnek olarak verilebilir:

وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فَرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ

Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi tek olarak bize geldiniz. Size verdiğimiz dünyalık nimetleri de arkanızda bıraktınız. Hani hakkınızda Allah’ın ortakları olduğunu zannettiğiniz şefaatçilerinizi de yanınızda görmüyoruz? Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (Allah’ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz, sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuşlardır.

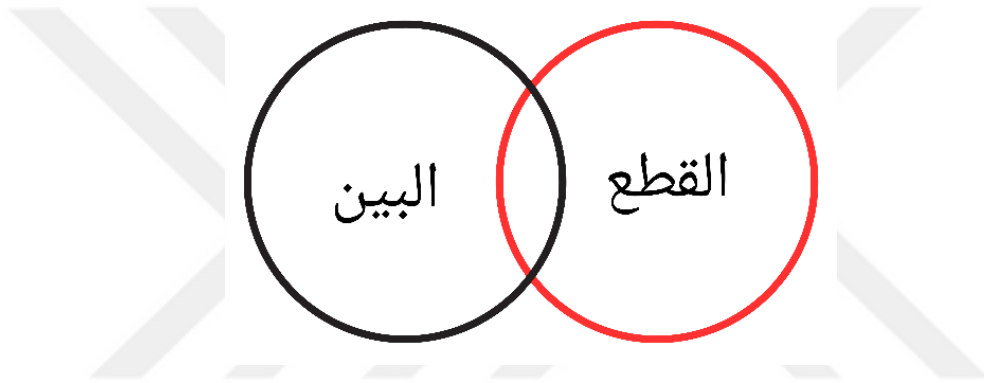
⁷⁴ el-Mā‘ide 5/18.

⁷⁵ Fuşşilet 41/5.

⁷⁶ Hūd 11/43.

Müşriklerin hesap gününde yalnız kaldıklarını ifade eden bu ayette; müşriklerin ortak koştukları sözde şefaatçileri ile aralarındaki bağın kopması “*teḫaṭṭa ‘a beynekum*” cümlesi ile ifade edilmiştir. Bu cümlede geçen *beyn* kelimesi Mekke ve Irak ehline “*beynukum*” şeklinde merfû‘ okunmuştur ve “*teḫaṭṭa ‘a vaşlukum*” tevilindedir. Medinelilere göre ise “*beynekum*” şeklinde manşûbtur ve “*teḫaṭṭa ‘a mā beynekum*” tevilindedir.⁷⁷

Burada *beyn* kelimesinin “kopmak” anlamındaki *ḫaṭṭ*‘ kelimesiyle birlikte kullanılması kökteki “bağ, ilgi, alaka” anlamını kuvvetlendirir niteliktedir.



el-Kehf suresi 18/78. ayetinde de benzer bir kullanım vardır:

قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ...

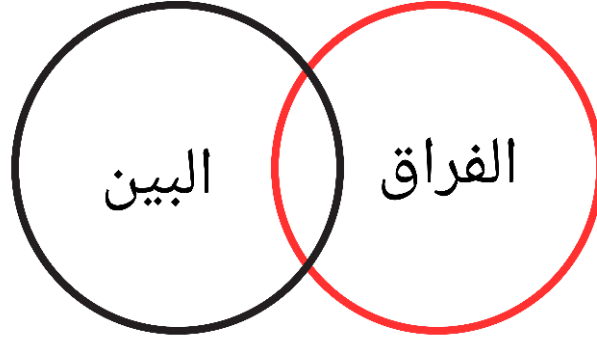
“İşte bu, beraberliğimizin ayrılması demektir.” dedi.

Hızır kıssası diye şöhret bulmuş ilgili bölümde Hz. Musa ile yolculuk eden o kul, Hz. Musa’nın sorgulaması neticesinde yolları ayırmaları gerektiğini ifade etmiştir. Burada kullanılan *beyn* kelimesi, *hāzā firāḳu ittişālina* taktirinde *ittişāl* anlamındadır ve ikinci *beyn* kelimesi tekit için tekrar etmiştir.⁷⁸

⁷⁷ Muhammed b. Cerīr eṭ-Taberī, *Cāmi ‘u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Ḳur’ān*, thk. ‘Abdullah b. ‘Abdu’l-Muhsin eṭ-Turkī (Kahire: Dāru Ḥecr, 2001), 9/419; Muhammed el-Ferrā’ el-Begāvī, *Me ‘ālimu’t-tenzīl*, thk. Muhammed ‘Abdullāh en-Nemīr vd. (Riyad: Dāru’t-Ṭaybe, 1988), 3/170.

⁷⁸ el-Begāvī, *Me ‘ālimu’t-tenzīl*, 5/193.

Bir önceki örnekte olduğu gibi burada da *firāk* kelimesinin kullanılması *beyn* kelimesinin kökündeki *vaşl* anlamını teyit eder mahiyettedir. Zira buradaki *beyn*, *firāk* anlamında olsaydı, ifadeyi anlamlandırmak güç olurdu.



1.2. TIBYĀN

Karışıklıkları ortadan kaldıran, zan ile kesin bilginin arasını tefrik eden açıklama anlamında kullanılan *tibyān* kelimesi Mekke döneminde bir ayette kök anlamında kullanılmıştır:

وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ

*Ve her ümmetin kendi içinden üzerlerine bir şahit göndereceğimiz, seni de onların üzerine bir şahit olarak getireceğimiz gün... Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve Müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.*⁷⁹

Kur’ân’ın “her şey için bir açıklama” olması müfessirlerce helal-haram gibi dinî her şeyin açıklanması olarak yorumlanmıştır.⁸⁰ Bu izahların haklılık payları olsa da ayetlerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Zira kıyamet ahvalinden bahseden bir ayette Kur’ân’ın her şeyin; helal-haramın, dinî ilimlerin vb. açıklayıcısı olması ayetin anlaşılmasını güçleştirmektedir. Nitekim Faḥruddīn er-Rāzī (ö.606/1210) de bu cümleyi ayetin öncesi ile

⁷⁹ en-Nahl 16/89.

⁸⁰ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 14/333,334.

bağdaştırmıştır ve cehennemliklerin herhangi bir mazeret öne sürülemeyeceğine dair açıklama yapmıştır.⁸¹ Buradaki *tibyān* ile neyin murad edildiği ayetin bağlamından anlaşılmaktadır. Buna göre üç ayet öncesinde müşriklerin kıyamet gününde ortak koştukları varlıkları görünce “*Ey Rabbimiz! İşte bunlar senin gayrında tapındığımız kimseler...*” dedikleri görülür. Adeta onları bir mazeret olarak öne sürerler. Kur’ân’ın anlatısına göre ortak koştuklarının onları kurtarması, şefaet etmesi gerekirdi. Ancak şefaet şöyle dursun, bu kimseler müşriklerin yalancı olduklarını, onları kendilerine kulluk etmeye davet etmediklerini söylerler.⁸² Dolayısıyla müşrikler büyük bir hayal kırıklığına uğrarlar.

Böyle bir bağlamın üzerine 89. ayet ile her bir peygamberin tanık olarak ümmetinin başında olacağı belirtilmiştir. Buna göre; herhangi bir mazeret öne sürdüklerinde tanık olan peygamber, onları bu konuda uyardığını ifade edecektir. Bununla birlikte kıyamet gününde müşriklerin uğradığı hayal kırıklığına da vurgu ile “*Sana da bu kitabı her şeyi açıklayıcı olarak indirdik...*” demek suretiyle “*Ortak koştuklarınızın sizi satmasında şaşılacak bir şey yok, zira biz kitapta tüm bunları açıkladık.*” denilmek istenmiştir. Dolayısıyla buradaki *tibyān* kelimesinin; müşriklerin kıyamet gününde sergiledikleri gibi bir şaşkınlığa mahal bırakmayacak derecede her şeyi açıklar; sundukları mazeret ile hakikatin arasını tefrik eder mahiyette olduğu görülür.

1.3. BEYÂN

Beyân kelimesinin *husnu ta’bir*, *nutuk*, *zuhûr/vuḍûh*, *izhâr/îḍah* anlamlarında mastar; “gizli bir şeyin kendisi ile açığa çıktığı delil, emare” anlamında isim olarak kullanıldığı ifade edilmişti. Kelime Kur’ân’da biri Mekkî diğer ikisi Medenî olmak üzere üç yerde birbirinden farklı anlamalarda kullanılmıştır. Nüzul sırasına göre ilk kullanım el-Ḳıyâme suresinin 75/19. ayetindedir.

⁸¹ Faḥruddîn er-Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb* (Beyrût: Dâru’l-Fikr, 1981), 20/101.

⁸² en-Nahl 16/86.

1.3.1. Açıklamak

Burada kullanılan *beyān* kelimesi *insanın yaptıklarını döküp saçmak, açıklamak* anlamında kullanılmıştır.

بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْفَىٰ مَعَاذِيرَهُ (١٥) لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦)
إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩)

*İnsan her ne kadar mazeretler öne sürse de kendi aleyhine bizzat şahittir. (Telaşla) dilini dolaştırıp durma. Bütün yaptıklarını toplamak ve şimdi onu sana okumak bizim işimizdir. Amel defterini sana okuduğumuzda ondan ne okunduysa kabul et. Şayet onu açıklamak da bizim işimizdir.*⁸³

Kıyamet gününde gerçekleşecek olan duruşmanın anlatıldığı bu bölümde, insanın mazeret üretme çabası ile dilinin dolaşması üzerine; yapıp ettiklerinin derlenip, toplanıp (*cem'ahū*) kendisine okunacağı (*kur'āneh*) ve açıklanacağı (*beyāneh*) ifade edilmiştir.⁸⁴ Adaletin tecelli edeceği kıyamet duruşmasında, hak ile batılın tefrik edileceği, hiçbir şüpheye ve tereddüde yer bırakılmaksızın hesabın açık bir şekilde ortaya konulacağı *beyān* ile ifade edilmiştir. Duruşmalarda genellikle davalı tarafın itirazları olduğu düşünüldüğünde, mezkûr *beyān*'ın ilgili itirazları gidermek için gerekli açıklamalar olduğu daha net görülür. Nitekim *beyān*'ın Allah Teâlâ'ya izafesi de ilgili itirazların tereddütsüz giderileceğinin bir göstergesidir.

Bir önceki bölümde verdiğimiz davalı iki kişinin örneği de buradaki durumla birebir örtüşmektedir:

⁸³ el-Kıyāme 75/14-19.

⁸⁴ Rivayetlere ve meşhur kabule göre ilgili ayetler, Hz. Peygamber'in vahyi alışı keyfiyeti üzerine nazil olmuştur. Tercih edilen yorum ise Kaffāl'e (ö.365) aittir: er-Rāzī, *Mefātiḥu 'l-ğayb*, 30/223.

...وإني أعوذ بجدِّكَ الكريم، وعزِّ بيتِكَ القديم، أن ينالني منك عِقَاب، أو يُفَاجِئني منك عَذَاب، قبل الفحص والبيان عن
أساطير أهل البهتان...

“...Ben, müfterilerin uydurmalarını araştırıp ortaya çıkarmadan evvel azabınıza uğramaktan
ve cezanıza çarptırılmaktan, sizin kadim sarayınızın ve cömertliğinizin yüceliğinize
sığınırım...”⁸⁵

1.3.2. Bildiri

Beyān kelimesi nüzul sırasına göre ikinci kez Âli ‘İmrān suresinin 3/138. ayetinde kullanılmıştır:

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴿١٣٧﴾
هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾

*Sizden öncekilerim de bir hayat tarzları vardı, yer yüzünde dolaşın da görün bakalım
yalanlayanların akıbeti ne olmuş. İşte bu insanlık için bir bildiri; muttakiler için ise bir
kılavuz ve öğüttür.*

Bu ayette *beyān* ile neyin kastedildiğinin anlaşılması, muşārun ileyhın tespit edilmesine bağlıdır. eṭ-Ṭaberī (ö.310/923) iki rivayetten bahseder. Birinci rivayete göre muşārun ileyh Kur’ân’dır. Diğerine göre -ki eṭ-Ṭaberī de bu rivayeti evla kabul eder- muşārun ileyh bir önceki ayettir.⁸⁶ Buna göre ayetin manası “sizden öncekilerin hayat tarzları ve yalanlayanların başına gelenler; insanlar için bir bildiri, sakınanlar için bir kılavuz ve öğüttür.” şeklinde olur. Bu -ismi işaretin makablini göstermesi- bir Kur’ân üslubudur ve müteaddit ayette vardır:

⁸⁵ Muḥammed b. İbrāhīm el-Meydānī en-Neysābūrī, *Mecma ‘u’l-emsāl*, 1/208.

⁸⁶ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi ‘u’l-beyān*, 6/73-75.

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تَعْصُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاصُوا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ۚ ذَلِكَ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كَانَ مِنْكُمْ
يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَلِكَمْ أَزْكَى لَكُمْ وَأَطْهَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında marufa uygun olarak anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın. Bununla içinizden Allah'a ve ahiret gününe iman edenlere öğüt verilmektedir. Bu, sizin için daha hayırlı ve daha temizdir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*⁸⁷

Örnekteki ayette muşarun ileyhin ayetin makabli olduğu çok açıktır. Ancak konumuz olan Âli 'İmrân suresinin 3/138. ayetinde muşarun ileyhin müşkil duruma düşmesi Kur'an'ın beyân olarak nitelendirilebilmesi ihtimalindendir. Kur'an'ın kendisini *mubîn* olarak nitelendirmesi, müfessirlerin tercihlerini etkileyen bir saik olabilir. Diğer taraftan Kur'an'ın başka hiçbir yerde böyle bir nitelemeyi kullanmamış olması, Kur'an'ın isim ve sıfatlarının sayıldığı onca ayette böyle bir kullanımın olmaması, beyân ile Kur'an'ın kastedilmesi ihtimalini zayıflatır. Ayrıca beyanın tüm insanlığa yapılması da buradaki beyân ifadesi ile Kur'an'ın kastedilme ihtimalini zayıflatır niteliktedir.

Ayette beyanın tüm insanlara yapılması; İslam'ın ilk dönemlerindeki yerellikten, kabile içinde bir hareket olmaktan, kurumsallaşmaya evrildiğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yapılan sıradan bir açıklama değil, tüm kamuoyuna bir bildiri mahiyetindedir. Bu ayetlerin Medine'de Uhud Savaşı sonrası indiği göz önünde bulundurulacak olursa; burada müminlere bir teselli⁸⁸ -zira sonraki ayetler "...inaniyorsanız üstün olan sizlersiniz, bugün Uhud'da darbe aldıysanız Bedir'de bir darbe de siz vurmuştunuz..."⁸⁹ şeklinde devam eder- inanmayanlara ise bir bildiri yapıldığı daha net görülecektir.

Kelimenin kökü her ne kadar "açıklama" anlamında kullanılmış olsa da bir bildiri mahiyetinde kullanılması, cahiliye devrinde rastlanması pek olası bir şey değildir. Gerek

⁸⁷ el-Bakara 2/232.

⁸⁸ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 266.

⁸⁹ Âli 'İmrân 3/139,140.

toplumun kabile yaşantısında olması gerekse tüm toplumu kuşatıcı bir otoritenin olmaması böyle bir kullanımın oluşmasına olanak tanımamış olabilir. Keza toplum içerisinde ortak bir bildiri yayınlayacak farklı etnik grupların olmaması da göz önünde bulundurulmalıdır. Buna karşın ilgili ayetin Medine’de nazil olduğu, dolayısıyla İslam’ın bu yeni belde bir otorite olarak tanınması ve Medine’de farklı etnik ve dinî yapının bir arada yaşıyor olması, tüm insanları kuşatıcı bir bildirinin yapılmasını gerekli kılar. Kök ile etimolojik bağlar kurulduğunda bu bildirinin, yalanlayanlar ile tasdik edenlerin aralarını tefrik eden bir bildiri olduğu görülür.

1.3.3. *Nuṭṭ*

Beyān kelimesinin son kullanımı ise Raḥmān suresi 55/4. ayetindedir.

الرَّحْمٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْاِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴿٤﴾

Buradaki *beyān* kelimesi hakkında eṭ-Ṭaberī iki farklı rivayet verir: İlkine göre *beyān* ile helaller ve haramların kastedildiği; ikincisine göre, *kelām* yani *nuṭṭ*un kastedildiği öne sürülmüştür. eṭ-Ṭaberī *beyān*ın umumundan yola çıkarak herhangi bir tahsiste bulunulamayacağını ifade etmiştir.⁹⁰ Sonraki dönemlerde, helaller ve haramlar şeklinde yapılan açıklamaya; hayır ve şer, olan ve olacak olan, hidayet ve dalalet gibi birçok ilave yapılmıştır.⁹¹ Tüm bu açıklamaların yanı sıra *nuṭṭ* da ihtimal olarak verilmiş ve bazı müfessirlerce de *nuṭṭ*un doğru anlam olduğu vurgulanmıştır. Esasında bir önceki ayetteki *el-insān* ile Hz. Peygamber’in kastedildiğini düşünenler, *beyān*ın da mezkûr şeyler olduğunu; Hz. Adem’in kastedildiğini düşünenler, *beyān* ile Hz. Adem’e öğretilen isimlerin kastedildiğini ifade etmişlerdir. Diğer

⁹⁰ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi ‘u’l-beyān*, 22/169-170.

⁹¹ Muḥammed b. Aḥmed el-Ḳurtubī, *el-Cāmi ‘li-aḥkāmī’l-Ḳur’ān*, thk. Hişām Semīr el-Buḥārī (Dāru ‘Ālemi’l-Kutub, ts.), 20/113.

taftan *el-insān* lafzını umumi olarak telakki edenler de insanoğluna öğretilen beyanın *nuṭṭ* olduğunu kabul etmişlerdir.⁹²

Burada *beyān* ile *nuṭṭ*un kastedildiği görüşü daha isabetli görünmektedir. Zira insan kelimesi, umum ifade eden bir formda kullanılmıştır. Ayrıca insanı diğer canlılardan ayıran, üstün bir meziyet olan; kendini ifade edebilme kapasitesinin bahşedildiğinin zikredilmesi, surenin devam eden kısmında insanoğluna bahşedilen nimetlerin sıralanması ile paralellik arz eder. Dolayısıyla burada *beyān* ile *nuṭṭ*un kastedilmesi hem genel bağlam açısından hem de etimolojik açıdan daha uygudur.



Tüm bu kullanımlar arasında ortak bir etimolojik bağ kurulabilir: Hâkimin hükmünü açıklaması⁹³, otoritenin uyarı niteliğindeki açıklaması⁹⁴ ve insanın kendini ifade eden açıklama yetisi⁹⁵ küçük nüanslar olmakla birlikte aynı şeyi çağırıştırır. Ancak en dikkat çekicisi hiç şüphesiz Āli 'Imrān suresindeki kullanımdır. Zira bu, daha önce cahiliye döneminde rastlanmış bir kullanım değildir. Bu kullanım Kur'ân'ın anlam dünyasını ortaya koymasından çok önemlidir.

Burada akıllara Kur'ân'ın anlam dünyasını yansıtan bir kelimenin neden sadece bir kere kullanıldığı veya daha fazla neden kullanılmadığı gibi bir soru gelebilir: İlgili ayetlerin Uhd

⁹² eṭ-Taberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 22/170; Ebu'l-Kāsim Cārullāh Maḥmūd b. 'Ömer b. Muḥammed el-Hārizmī ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iki gawāmidī't-tenzīl ve 'uyūni'l-eḳāwīl fī vücuhi't-te'vīl*, thk. 'Ādil Aḥmed 'Ābdu'l-Mevcūd, 'Ali Muḥammed Mu'avviḍ (Riyād: Mektebetü 'Ubeykān, 1998), 6/5; er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-ğayb*, 29/86.

⁹³ el-Kıyāme 75/19.

⁹⁴ Āli 'Imrān 2/138.

⁹⁵ er-Raḥmān 55/4.

Savaşı sonrası indiği⁹⁶ ve savaşın hicretin üçüncü yılında yapıldığı göz önünde bulundurulacak olursa, buradaki kullanımın Medine'nin ilk dönemine rastladığı ortaya çıkar. Müslümanların Uhud Savaşını kaybetmiş olmaları, henüz otoritelerini pekiştiremedikleri ve farklı grupların da en az Müslümanlar kadar özgüvenli oldukları aşıkardır. Dolayısıyla ilgili bildiri siyasi ve sosyolojik olarak eşitler arasında bir bildiri mahiyetindedir. Medine'nin ilerleyen dönemlerinde İslam'ın siyasi ve sosyolojik gücü eline geçirdikten sonra bu tarz bir bildiriye ihtiyacı olmadığı dolayısıyla bu tarz bir kullanıma gerek kalmadığı söylenebilir.

1.4. BEYYİNE

Beyyine kelimesi *b-y-n* kökünden isimleşmiş sıfattır. Kur'ân'da 72 defa geçen *beyyine* kelimesi, önceki bölümde geçen *Varaka b. Nevfel*'in kullanımına benzer şekilde sadece 10 yerde sıfat olarak kullanılmıştır. Ayrıca 6 yerde durum zarfı/hal ve diğer yerlerde de isim olarak kullanılmıştır. Sıfat olduğu yerlerin birinde *sulṭanun*, dokuzunda ise *āyetun/āyāt* kelimesinin sıfatı konumundadır. Hal kullanımların tamamında ise “*ve izā tutlā aleyhim āyātuna beyyinātin*” şeklinde ayetlerin okunuş keyfiyetlerini niteler şekilde kullanılmıştır.

Sıfat kullanımlarda vurgu bağlama göre değişmekle birlikte kelime temel anlamını kaybetmez. Örneğin Hz. Musa'ya verilen mucizelerden bahsedilen ayette, ilgili mucizeler “*tis ‘a āyātın beyyinātin*” şeklinde ifade edilir.⁹⁷ Burada vurgulanan; mucizelerin -söz gelimi sihirbazların ipleri gibi göz boyama olmayıp- tereddüte mahal bırakmayacak derecede açık olduğudur. Yine Medine'de ehli kitabın Hz. Peygamberi yalanlaması, vahiy meleklerini tartışma konusu yapması üzerine nazil olan ayetler “*ve le ḳad enzelnā ileyke āyātın beyyinātin*” şeklinde devam eder ve vurgu; inen ayetlerin Allah katından olduğuna dair hiçbir şüpheye yer bırakmayacak derecede açık olduğunadır.

⁹⁶ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihendirilmesi*, 278.

⁹⁷ el-İsrā' 17/101.

1.4.1. Alamet

Kur’ân-ı Kerîm *beyyine* kelimesini kendi dünya görüşüne uygun olarak isimleştirmiş ve ona özel bir mahiyet yüklemiştir. Nüzul sırasına göre *beyyine* kelimesi ilk olarak el-A‘râf suresi 73. ayette geçmektedir:

وَالِى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ
فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابُ الْإِلِيمِ

Semûd kavmine de kardeşleri Salih’i Peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: “Ey kavmim! Allah’a kulluk edin. Sizin için O’ndan başka bir ilâh yoktur. Gerçekten size Rabbinizden alamet geldi. İşte size bir delil/işaret olarak Allah’ın şu devesi... Bırakın onu da Allah’ın mülkünde yesin, içsin. Sakın ona bir kötülük etmeyin. Yoksa sizi elem dolu bir azap yakalar.”

Ayette açıkça görüleceği üzere *beyyine* kelimesi müstakil bir isim olarak kullanılmıştır ve müfessirlerin belirttiğine göre burada *beyyine* ile kastedilen mucizevi devedir.⁹⁸ Ez-Zemaşşerî (ö.538/1144) ayette zımnen “Nedir o *beyyine*?” sorusuna cevaben “İşte Allah’ın devesi!” denildiğini ifade etmiştir.⁹⁹ Gerek siyer/tarih kitaplarında bahsedilen Semûd kavminin “mucize” talepleri ve bu talebe karşılık kayadan çıkan deve anlatısı¹⁰⁰ gerekse Kur’ân’da devenin “ayet” olarak nitelenmesi,¹⁰¹ müfessirleri buradaki *beyyine* kelimesine “mucize” anlamı vermeye sevk etmiştir. Hz. Musa vd. peygamberlerin mucizelerinin zaman zaman *beyyine* kelimesiyle ifade edilmesi de kelimeye mucize anlamı vermeye olanak tanımıştır.

⁹⁸ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. ‘Abdullah Maḥmūd Şihâte (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 2002), 2/46; et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/283.

⁹⁹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/462.

¹⁰⁰ Muḥammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Tārîhu’t-Ṭaberî*, thk. Muḥammed ebû’l-Faḍl İbrâhîm (Mısr: Dâru’l-Ma’ârif, 1967), 1/227.

¹⁰¹ Hüd 11/64.

Ancak kıssanın zikredildiği 21 farklı bağlam dikkatle incelenip,¹⁰² *beyyine* kelimesinin ilgili yerlerde oluşturduğu semantik alan göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca ilgili anlatının Kur’ân’da ve hadis kitaplarında zikredilmediği düşünüldüğünde kelimeye mucize anlamı vermek için daha başka karinelere ihtiyaç olduğu ortaya çıkar.

Hiz. Salih, kavmini -Arap yarımadasına gönderilen diğery peygamberler gibi- tevhide davet etmiş ve icabet etmemeleri halinde mevcut zenginlik, bolluk, bereketin devam etmeyeceğini ve kayaları yontarak yaptıkları sağlam evlerde güvende kalamayacaklarını ifade etmiştir. Ancak kavmi -daha önceden saygın, umut beslenen bir insan olarak niteledikleri¹⁰³- Hiz. Salih’i aşağılarcasına “İçimizden vahiy gele gele sana mı geldi, sen de bizler gibi sıradan bir insansın eğer doğru söylüyorsan bir ayet/delil getir!” dediler:¹⁰⁴

مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ قَالَ هَذِهِ نَاقَةُ لَهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَعْلُومٍ

*Sen de ancak bizim gibi bir insansın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi bize bir delil getir. Salih: İşte bu dişi devedir; onun bir su içme hakkı vardır, belli bir günün içme hakkı da sizindir, dedi.*¹⁰⁵

Semûd kavminin Hiz. Salih’ten nübüvvetini; kıtlık ve emniyet ile ilgili “uyarılarını” ispatlamasını istemeleri göz önünde bulundurulacak olursa *āyet* kelimesine “delil” anlamı verilebilir. Nitekim bazı tefsirlerde de *delil*, *hüccet* gibi anlamlar verilmiştir.¹⁰⁶ Onların bu ispat isteklerine karşılık olarak dişi bir deve işaret edilmiştir.

¹⁰² el-A ‘rāf7/73-78; et-Tevbe 9/70; Hüd 11/61-95; İbrāhīm 14/9; el-İsrā 17/59; el-Hac 22/42; el-Furkân 25/38; eş-Şu‘arā 26/141-159; en-Neml 27/41-53; el-‘Ankebüt 29/38; Sād 38/12-14; el-Mu‘min 40/30,31; Fuşşilet 41/13-18; Kāf 50/12; ez-Zariyāt 51/43-45; en-Necm 53/50-21; el-Kamer 54/24-31; el-Hağğa 69/4,5; el-Burüc 85/17,18; El-Fecr 89/9; eş-Şems 91/11-15.

¹⁰³ Hüd 11/62.

¹⁰⁴ eş-Şu‘arā 26/141-154.

¹⁰⁵ eş-Şu‘arā 26/154.

¹⁰⁶ et-Taberī, *Cāmi ‘u ‘l-beyān*, 17/627; er-Rāzī, *Mefātiḥu ‘l-ğayb*, 24/160.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere tarih ve tefsir kitaplarında senetsiz olarak zikredilen, devenin kayadan çıkma anlatısı, devenin mucize olarak algılanmasına sebep olmuştur. Ancak bu anlatı ne sahih hadis kitaplarında ne de Kur’ân’da yer almaktadır.¹⁰⁷ Bu anlatı, devenin mucize olması için yeterli olmadığı gibi aksine karineler de vardır. Zira Semûd kavmi deveyi inkâr etmelerine rağmen helak olmamışlar ve deve -ayetlerden anlaşıldığı üzere- onlarla yaşamaya devam etmiştir. Oysaki genel kabule göre teklifi mucizelerin¹⁰⁸ inkâr edilmesi helakin doğrudan sebebidir. Bu açıdan bakılacak olursa, devenin Hz. Salih’in söylemlerine ispat olmasının açıklanması gerekmektedir:

إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَإِذَا تَوَبَّهٖمْ وَاصْطَبِرْ

*Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz. Şimdi onları gözetle ve sabret.*¹⁰⁹

Bu ayette ifade edildiği üzere deve, onlara bir imtihan aracı olarak gönderilmiştir. İmtihan gereği bir gün devenin, bir gün de bölge halkının suyu kullanma hakkına sahip olacağı bildirilmiştir. Ancak Semûd kavmi -o dönemde imtihan olarak- su sıkıntısı çekmiş olacak ki-deveyi katletmiştir. Bu kanaat; Semûd kelimesinin az su anlamındaki samed kökünden türediği ve suyu az olmasından ötürü Hz. Salih’in kavmine Semûd dendiği kabulüne dayanmaktadır.¹¹⁰ Keza Semûd kavminin Arap yarımadasının kuzeybatısında, Medine ile Şam arasındaki Vâdi’l-kurâ denilen, sarp kayalıklarla çevrili ve pek yağmur almayan Hicr bölgesinde yaşadığı düşünüldüğünde, su kıtlığı ile imtihan edildikleri kesinlik kazanacaktır. Ayrıca Semûd

¹⁰⁷ İsrailiyat olduğu da söylenemez. Zira Hz. Salih, Arap yarımadasına gönderilmiş bir peygamberdir ve Tevrat yahut İncil’de kendisinden bahsedilmemektedir.

¹⁰⁸ Geleneğimizde mucizeler amacına göre; nübüvveti teyit için varit olan hidayet mucizeleri, dara düştüklerinde elçilere yardım için verilen nusret mucizeleri ve inkarda inat eden kavimlerin restleşmeleri üzere gelen helak mucizeleri olarak üçe ayrılmıştır, Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020). 30/348-351.

¹⁰⁹ el-Şamer 54/27.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşâf*, 2/462.

kavminin bolluk içinde yaşarken Hz. Salih'in sürekli bu hal üzere bırakılmayacaklarını ifade etmesi¹¹¹ üzerine onların delil istemesi, imtihanlarının da bu yönde olacağına işaret etmektedir. Kur'ân'da devenin su hakkına dokunulmaması gerektiğine dair birden fazla yerde vurgu yapılması da kavmin su yüzünden deveden rahatsız olduğunu ve onu sırf bu yüzden öldürmeyi planladıklarını göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Salih'in bolluk ve bereketin sürekli olmayacağına dair uyarısının delili/ayeti deve olmuştur. Son olarak onların, başlarına gelenlerden ötürü Hz. Salih'i uğursuzlukla suçlaması ve Hz. Salih'in suçlamaları kabul etmeyip imtihan edildiklerini hatırlatması da bunu ortaya koymaktadır.

قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ ﴿٤٧﴾

*Onlar, “Sen ve beraberindekiler yüzünden uğursuzluğa uğradık” dediler. Salih, “Sizin uğursuzluğunuzun sebebi Allah katındadır. Aslında siz imtihan edilmekte olan bir kavimsiniz” dedi.*¹¹²

İmtihan edildiklerini, dolayısıyla kendilerine gelen delili kabul etmeyip başlarına gelenin Hz. Salih'in uğursuzluğu olduğunu ileri süren Semûd kavmi deveyi kesti, Hz. Salih'e suikast planladı ve helak oldu. Deveyi kesmeleri neticesinde güven içerisinde yaşadıkları evlerin yerle bir olması da Hz. Salih'in güven içerisinde sürekli kalamayacaklarına dair uyarısının ayeti/delili olmuştur:

¹¹¹ eş-Şu‘arā’ 26/142-154.

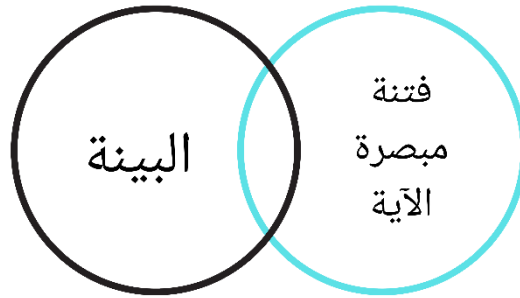
¹¹² en-Neml 27/47.

وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴿٤٩﴾ وَمَكَرُوا مَكْرًا وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿٥٠﴾ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْرِهِمْ إِنَّا دَمَرْنَا هُمْ وَقَوْمَهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٥١﴾ فَبَلَغَ الْيَوْمَ الْيَوْمَ لَأَيَّةٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

O şehirde dokuz kişi (elebaşı) vardı ki, bunlar yeryüzünde bozgunculuk yapıyorlar, iyilik tarafına hiç yanaşmıyorlardı. Allah’a and içerek birbirlerine şöyle dediler: Gece ona ve ailesine baskın yapalım (hepsini öldürelim); sonra da velisine: «Biz (Sâlih) ailesinin yok edilişi sırasında orada değildik, inanın ki doğru söylüyoruz» diyelim. Onlar böyle bir tuzak kurdular. Biz de kendileri farkında olmadan, onların planlarını altüst ettik. Bak işte, tuzaklarının âkıbeti nice oldu: Onları da (kendilerine uyan) kavimlerini de (nasıl) toptan helâk ettik!¹¹³

Tüm bu açıklamalar salt devenin mucize olmadığını ispat çabası değildir. Aksine devenin mucize olup olmadığını tespit etmek; *beyyine* kelimesinin anlamını ortaya koyma açısından son derece gerekli ve önemlidir. Zira deveyi mucize olarak değerlendirmek “*kad cā’etkum beyyinetun min rabbikum*” ifadesinde geçen *beyyine* kelimesinin anlamını doğrudan etkilemektedir.

Bu açıklamaların üzerine *beyyine* kelimesini semantik alanını ortaya koymak suretiyle inceleyebiliriz. Semûd kavmine işaret edilen deve “*beyyine*” olarak ifade edildikten sonra bu devenin “*āyet, fitne ve mubşıra*” olarak gönderildiği ifade edilmiştir.



¹¹³ en-Neml 27/48-51.

وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ...

*Ey kavmim! İşte Allah'ın şu devesi sizin için bir delildir...*¹¹⁴

Āyet kelimesinin iştikakı ve kalıbıyla ilgili ihtilaf olsa da “işaret, ibret, alamet” anlamlarında kullanıldığında ittifak vardır. Kelimenin kökünde “bir şeyin diğerine işaret etmesi, kendisi ile diğer şeyin anlaşılır kılınması” anlamı vardır. er-Rağıb el-İsfahānī (ö.502/1108) “*Zuhūru* kapalı şeyin mülazımıdır. Kişi aşikâr olanı kavradığında bizatihi algılayamadığı diğerini de algılar.”¹¹⁵ şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir ifade ile anlaşılması güç olanın, kendisi ile algılandığı şeydir.

Kur’ân’daki belirli cümle gruplarına *āyet* denmesinin gerekçesi; *kelamın bittiğine ve diğer bir kelamın başladığına alamet olması* şeklinde açıklanmıştır.¹¹⁶ Helak olan kavimlerin geride kalan kalıntıları da hem bir hakikate işaret etmesi açısından hem de geride kalanlara ibret olma açısından ayet diye nitelenmiştir. Semûd’a gönderilen devenin *āyet* diye nitelenmesi de Hz. Salih’in *va ‘îdinin delili ve uyardığı hususların vaki olacağının alameti olması* hasebiyledir denilebilir.

وَأَتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا...

*... Nitekim Semûd’a deveyi mubşıra olarak verdik de ona zulmettiler...*¹¹⁷

Sözlüklerde “*beşura*” *görme yetisine sahip olmak*¹¹⁸ anlamında kullanılmıştır. *Mubşıra* ise “*şāra ehluhu buşarā’e*” *göstermek, görünür kılmak* anlamında ismi fail formundadır.¹¹⁹ Bazı

¹¹⁴ Hūd 11/64.

¹¹⁵ el-İsfahānī, “āyet”, 101.

¹¹⁶ el-İsfahānī, “āyet”, 101; İbn Manzūr, “āyet”, 3/185.

¹¹⁷ el-İsrā 17/59.

¹¹⁸ Ḥalīl b. Aḥmed, “bşr”, 1/141.

¹¹⁹ el-İsfahānī, “bşr”, 128.

müfessirler kelimeye “... ve’n-nehāra mubşıran” ayetine telmihte bulunarak “muđī’eten/göz açıcı”¹²⁰ anlamı vermişlerdir.

Beşura fiili Kur’ân’da organ anlamında göz için kullanıldığı gibi nazara dayalı kavrayış olarak soyut anlamda da kullanılmıştır. Bu ayette de hiç şüphesiz nazara dayalı kavrayışı, basireti çağrıştıran bir kullanım söz konusudur. Zira Semûd halkı Hz. Salih’ten söylediklerini ispatlayacak bir ayet istemişlerdi. Dolayısıyla onların gözünü açacak, hakikati kavramalarını sağlayacak (*mubşıraten*) bir ayet gelmişti.

وَعَادًا وَتَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَسَاكِنِهِمْ وَرَئِيَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ

*Âd ve Semûd’u da (yaptıkları yüzünden) helâk ettik. Bunu, vaktiyle oturdukları evlerin yıkıntıları size açıkça göstermektedir. Onlar Salih’ten gözleriyle görecekları bir ayet, işaret isterlerken şeytan onlara işledikleri kötülükleri güzel göstererek kendilerini doğru yoldan alıkoydu.*¹²¹

Buradaki “*mustebşırîn*” ifadesi tefsirlerde “Onlar basiret sahibi, akıllı, gözü açık, görebilen kimselerdi...” gibi istif’âl kalıbı yerine if’âl kalıbı tevilinde anlamlar verilmiştir.¹²² er-Rāğıb el-İsfahānî -if’âl tevilinde olmasını da kabul ederek- “*‘tālibîne li’l-beşīratı*” şeklinde istif’âl kalıbına uygun olarak mana vermiştir.¹²³ İstif’âl kalıbındaki herhangi bir kelimeye, kalıbın kendi anlamını vermek mümkün değilken if’âl kalıbı anlamı vermek kabul edilebilir olsa da el-İsfahānî’nin verdiği ve kelimenin kendi kalıbına da uygun olan anlam varken, *istibşār* kelimesini bir başka kalıp formunda değerlendirmek pek makul gözükmemektedir. Dolayısıyla Semûd kavminin Hz. Salih’in uyarılarının ispatını görme talepleri/*istibşār* karşılanmış ve deve onlara hakikati kavramaları için (*mubşıraten*) verilmiştir denilebilir.

¹²⁰ er-Rāzî, *Mefātiḥu’l-ğayb*, 20/236.

¹²¹ ‘Ankebût 29/38.

¹²² Qurṭubî, *el-Cāmi’ li-Aḥkāmī’l-Kur’ān*, 10/344.

¹²³ el-İsfahānî, “bşr”, 128.

Bir başka ayette de devenin fitne olarak gönderildiği ifade edilmiştir:

إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ

*Şüphesiz biz, onlara bir imtihan olmak üzere, o dişi deveyi göndereceğiz.*¹²⁴

Fitne kelimesi; “ham gümüş veya altını ateşte eritip saflaştırmak, diğer metallerden ayırtırmak için ateşte yakmak”¹²⁵ anlamında kullanılır. Kur’ân’da da yakmak anlamında kullanımı söz konusudur:

يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ

*O gün onlar ateşte (yanarak) sinanacaklardır.*¹²⁶

Kelime *imtiḥān*, *iḥtibār* ve *ibtilā*’ gibi iyi insan ile kötü insanı ortaya çıkarmak için sınava tabi tutmak anlamlarında kullanılmıştır:

أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ

○

*İnsanlar, “İnandık” demekle sinanmadan bırakılacaklarını mı zannederler. Andolsun, biz onlardan öncekileri de imtihan etmiştik ki Allah, doğru söyleyenleri ile yalancıları ortaya çıkarsın diye...*¹²⁷

Hız. Salih’in uyarılarına inanmayan ve bir delil isteyen Semûd kavmine gönderilen deve de hiç şüphesiz onları inanmadıkları hususta imtihan için gönderilmiştir. Devenin “āyet, mubşıra ve fitne” olarak nitelenmesi düşünüldüğünde, beyyine kelimesi “bir şeyin göstergesi olan, belirli iz” anlamında *alamet* olarak çevrilebilir. B-y-n kökü ile etimolojik bağlar

¹²⁴ el-Kamer 54/27.

¹²⁵ İbn Manzûr, “ftn”, 37/3344.

¹²⁶ ez-Zāriyât 51/13.

¹²⁷ el-‘Ankebût 29/2, 3.

kurulduğunda kökün buna imkân tanıdığı pekâlâ söylenebilir. Zira kökteki yanlış ile doğrunun arasını ayırt etmek/*fırāk* anlamı düşünüldüğünde, *alamet* kelimesinin de kişinin vehim ile doğrunun arasını ayırt etmesini sağlayan şey anlamında benzer vurguyu taşıdığı görülür. *Beyyine* kelimesinin *alamet* anlamında kullanıldığı tek yer burası değildir. Bu kullanımdan 12 ayet sonra yani el-A‘rāf suresi 7/85. ayette aynı anlamda kullanılmıştır:

وَالۡیَٰ مَدِیۡنَ اٰخَاھُمۡ شُعَیۡبًا قَالَ یَا قَوۡمِ اعۡبُدُوا اللّٰهَ مَا لَکُمۡ مِّنۡ اِلٰہٍ غَیۡرُهٗ قَدْ جَاۡءَکُمۡ بَیِّنَةٌ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ فَاَوۡفُوا الۡکَیۡلَ وَالۡمِیۡزَانَ

Medyen halkına da kardeşleri Şuayb’ı peygamber olarak gönderdik. Dedi ki: “Ey kavimim! Allah’a kulluk edin. Sizin için ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Rabbinizden size bir alamet gelmiştir.”

Hiz. Şuayb’ın Kur’ân’da zikredilen herhangi bir mucizesinin olmaması, bazı müfessirlerin buradaki *beyyine* kelimesine mucize anlamı vermesini güçleştirmiştir. ez-Zemahşerî “Şuayb Peygamberin de mucizesi vardır ancak peygamberimizin mucizelerinin Kur’ân’da zikredilmemesi gibi zikredilmemiş olabilir.”¹²⁸ gibi bir izah yapmıştır. el-Begavî de (ö.516/1122) benzer bir izah getirmiştir.¹²⁹ Dolayısıyla kelimeye mucize anlamı vermişlerdir. Ancak et-Taberî el-A‘rāf suresi 7/73. ayette geçen *beyyine* kelimesine çok açık bir şekilde mucize anlamı verirken burada *alamet* anlamı vermiştir.¹³⁰

Hiz. Şuayb’ın mucizesi “olmamasına” karşın kendisine *beyyine* verildiğinin ifade edilmesi, *beyyine* kelimesinin en azından bu bağlamda mucize ile ilişkilendirilmeyeceğini gösterir. Bu bağlam ile salt bir metnin bağlamı kastedilmiş değildir. Aksine bu bağlam kültürel antropolojik açıdan Arap coğrafyasına gönderilmiş peygamberlerin kavimleriyle olan yaşantıları ve onlara verilmiş *beyyineler*dir. Tüm bu kavimler peygamberlerini inkâr etmiş ve

¹²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/472.

¹²⁹ el-Begavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 3/256.

¹³⁰ et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 10/311.

onların getirdiği alametlere/beyyinelere kânî olmamıştır. Söz gelimi Hz. Nuh karada gemi yaparken kavmi, bunun ciddi bir alamet olduğunu idrak etmek yerine dalga geçmiştir. Keza Hz. Lut’a gelen elçiler, bir alamet olmasına karşın kavmi onlarla dalga geçmiştir.

أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبُؤُا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ

*Sizden önceki Nûh, Âd ve Semûd kavimlerinin ve onlardan sonrakilerin –ki onları Allah’tan başkası bilmez- haberi size gelmedi mi? Onlara peygamberleri alametler getirdiler de onlar (dalga geçerek) ellerini ağızlarına götürüp, “Biz sizinle gönderileni inkâr ediyoruz. Bizi çağırdığınız şeyden de derin bir şüphe içindeyiz” dediler.*¹³¹

Bir başka ayette onların bu alaycı ve kibirli tavırları şu şekilde ifade edilmiştir:

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ...

*Peygamberleri onlara alametler getirince, sahip oldukları bilgi ile şımardılar (ve onları alaya aldılar) ...*¹³²

Kur’ân’da kendisine verilmiş herhangi bir mucizeden bahsedilmemesine rağmen *beyyinât* ile kavmine geldiği ifade edilen bir diğer peygamber de Hz. Yusuf’tur. Hayatı Kur’ân’da diğer peygamberlere nazaran daha ayrıntılı anlatılmasına karşın herhangi bir mucizesinden bahsedilmemesi dikkat çekicidir. ez-Zemaşşerî Hz. Şuayb örneğinde olduğu gibi mucize anlamı vermiştir. el-Begavî *beyyinât* ile Hz. Yusuf’un “...çeşitli rabler mi daha iyidir, yoksa tek ve her şeye egemen olan Allah mı?” ifadesinin kastedildiğini öne sürmüştür. Ancak bu yorumun isabetli olup olmadığı tartışmaya açıktır. Zira Hz. Yusuf bu ifadeleri hapiste, hapis

¹³¹ İbrâhîm 14/9.

¹³² el-Mu’min 40/83.

arkadaşlarına tebliğ sırasında ifade etmiştir. Oysa bir peygamberin getirdiği mucizeler umuma şamil olmalıdır. Hz. Yusuf'un getirmiş olduğu alametlerin toplum tarafından şüphe ile karşılanmış olması da alametlerin topluma gösterildiğine işaret etmektedir:

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا زُلْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا جَاءَكُمْ بِهِ...

Andolsun, daha önce Yûsuf da size alametler getirmişti de onun size getirdikleri hakkında

*şüphe edip durmuştunuz...*¹³³

eṭ-Ṭaberî, Hz. Şuayb'a verilen alametleri tefsir ederken yaptığı gibi buradaki *beyyinâta* da mucize demekten imtina etmiş ve “Allah’ın delillerinden birtakım açıklamalar” olarak tefsir etmiştir.¹³⁴ Hz. Yusuf’un rüyasının tahakkuk etmesi, kuyulardan kurtulup sarayda iyi mevkilere gelmesi, hapis arkadaşlarının ve kralın rüyasını doğru yorumlaması, babasına gönderdiği gömleğin babasının gözlerini açması gibi hadiseler; Hz. Yusuf’un yaşantısına şahit olan kimseler için onun elçi olduğunun ve ifade ettiklerinin hakikat olduğunun alametleri olduğu söylenebilir. *Beyyinâtın* alamet anlamında olduğunu ortaya koyan çarpıcı örneklerden biri de şu ayettir:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَءِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ

*Hani, Meryem oğlu İsa, “Ey İsrailoğulları! Şüphesiz ben, Allah’ın size, benden önce gelen Tevrat’ı doğrulayıcı ve benden sonra gelecek, Ahmed adında bir peygamberi müjdeleyici (olarak gönderdiği) peygamberiyim” demişti. Fakat (müjdelenen peygamber) onlara (peygamber olduğuna dair) alametlerle gelince, “Bu, apaçık bir yalancıdır” dediler.*¹³⁵

¹³³ el-Mu’min 40/34.

¹³⁴ eṭ-Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 20/321.

¹³⁵ eş-Şaff 61/6.

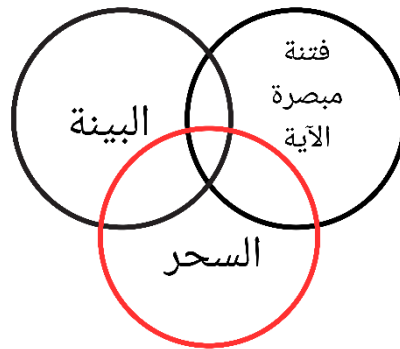
Bu ayette zikredilen *beyyināt* ile Hz. Peygamber'in nübüvvet alametlerinin kastedildiği aşikardır. eṭ-Ṭaberī de *beyyinātı* “nübüvvetin ispatına dair Allah'ın verdiği deliller” olarak açıklamıştır.¹³⁶ Zira Hz. Peygamber kendisinin müjdelenen son elçi olduğunu ehl-i kitâba nübüvvet alametleriyle göstermiştir. Bu alametlerin en önemlisi ise ehl-i kitabın daha önceden aşına oldukları vahiydir. Bu durum farklı şekilde Kur'ân'ın birçok yerinde anlatılmıştır:

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

Kendilerine ellerindekini (Tevrat'ı) tasdik eden bir kitap (Kur'ân) gelince onu inkâr ettiler.

*Oysa, daha önce (bu kitabı getirecek peygamber ile) inkârcılara (Arap müşriklerine) karşı yardım istiyorlardı. (Tevrat'tan) tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.*¹³⁷

İlgili ayet okunduğunda ilk olarak *beyyināt* kelimesine mucize anlamı vermek uygun gelebilir. Zira muhatapların *beyyinātı sihr* olarak nitelemeleri, zihinlerde harikulade bir temaşanın inkâr edildiği hissi uyandırıyor olabilir.



Ancak Kur'ân'da *s-h-r* kökü her zaman bir illüzyon anlamında kullanılmamıştır:

¹³⁶ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 22/613.

¹³⁷ el-Bakara 2/89.

فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَىٰ وَمَا سَمِعْنَا بِهَٰذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ

*Musa onlar apaçık ayetlerimizi getirince bu uydurulmuş bir yalandan başkası değildir; biz evvelki atalarımızdan böyle bir şey duymadık dediler.*¹³⁸

Bu ayette *sihr* kelimesine “müfteran/uydurulmuş” sıfatının bitişi, ayrıca ikinci cümlede “evvelki atalarımızdan böyle bir şey duymadık!” ifadesinin yer alması Tevrat ayetlerinin inkâr edildiğini ortaya koyar. Dolayısıyla İsrailoğulları Tevrat ayetleri için büyü değil yalan yakıştırmaları yapmışlardır.¹³⁹ Benzer bir kullanım Sebe’ suresi 34/43. ayette de vardır:

وَإِذَا تَنَزَّلُوا عَلَيْنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانُوا يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ مُّفْتَرَىٰ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنَّ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

Ayetlerimiz apaçık bir şekilde onlara okunduğunda, “Bu sadece, atalarınızın tapmakta olduğu şeylerden sizi alıkoymak isteyen bir adamdır.” dediler. Bir de “Bu (Kur’ân), uydurulmuş bir yalandır.” dediler. Yine hak kendilerine geldiğinde onu inkâr edenler, “Bu, ancak apaçık bir yalandır.” dediler.

İki ayette de inanmayanların benzer tavırları ortaya konmuştur. İki ayet dikkatlice incelendiğinde “*āyātīn beyyinātīn*” ifadesine karşı sergilenen tutum “*sihrun mufteran*” ve “*ifkun mufteran*” ifadeleriyle karşılanmıştır. Bu tutum; Kur’ân dünya görüşünde inanmayanların ayetleri yalanlamasını ifade etmektedir.

¹³⁸ el-Kaşaş 28/36.

¹³⁹ Kur’ân’da Hz. Musa’nın mucizelerinin zikredilmesinin, bu ve benzeri ayetlerde geçen ifadelerle mucize anlamı vermeye sevk ettiği söylenebilir.

Sihir kelimesi ilgili ayette de bilinen anlamada sihirden/büyüden ziyade “yalancı, aldatıcı, sahtekâr” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Nitekim er-Rāğıb el-İşfahānī kelimeyi “*hidāun*/aldatma, *tahyīlātun lā ḥaḳīḳate lehā*/hakikati olmayan hayaller gösterme...” şeklinde anlamlandırmıştır;¹⁴⁰ ehl-i kitap da kelimeyi bu şekilde bir imayla kullanmıştır. Sihirbazların yaptığı da göz boyamayla olmayan bir şeyi olmuş gibi göstermekten, yalandan ibarettir. Nitekim el-A‘rāf suresi 7/116. ayette kelime bu şekilde kullanılmıştır:

...سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ...

...insanların gözlerini büyülediler...

Mekke müşrikleri *şair*, *mecnun* gibi ifadeleri Hz. Peygamber’i yalancılıkla itham etmek ve saygınlığını düşürmek için kullanıyordu. Ehl-i kitap da bu ifade ile onu yalancılıkla itham etmiştir. Nitekim müfessirler “...*hāza siḥrun mubīn*” ifadesinin “*hāza sāḥirun mubīn*” şeklinde tevil etmişlerdir ve Kisā‘ī ile Ḥamza’dan bu şekilde bir kıraat de nakletmişlerdir.¹⁴¹ Bu teville göre burada mastar, mübalağa için kullanılmıştır ve *siḥr* ifadesi *beyyinātı* değil Hz. Muhammed’i nitelemektedir. Nitekim Yūnus suresi 10/2. ayette buna işaret etmektedir:

أَكَاَنَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَٰذَا لَسَجْرٌ مُّبِينٌ

¹⁴⁰ el-İşfahānī, “*şhr*”, 400. Araplar gıdayı *siḥr*, gece yenen yemeğe *saḥur*, gece vaktine *seher* derler. Sihir kelimesinin de bu kökten geldiği ifade edilmiştir. Sihir ile gece arasında anlam köprüsü şu şekilde kurulabilir: Gece, kişiye olayları hakikatının gayrında gösterdiği gibi sihir de olayları hakikatine muğayir gösterme eylemidir. Ya da sahur, seher vakti; gecenin gün ışıklarına yaklaştığı bir vakit olması hasebiyle gece ile gündüzün birbirine karıştığı vakit olduğu gibi sihir de hak ile batılın birbirine karışık olarak sunulduğu şeydir denilebilir.

¹⁴¹ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘u l-beyān*, 22/613; er-Rāzī, *Mefātiḥu l-ğayb*, 29/315; el-Ḳurtubī, *Aḥkāmū l-Ḳur‘ān*, 18/84; Muḥammed Ebu’s-Su‘ūd, *İrşādu l-‘aḳli’s-selīm ilā mezāya l-Kitābi l-Kerīm*, (Beyrūt: Dāru l-ḥya‘i t-Turāsi l-‘Arabī, ts.), 8/244.

İçlerinden bir adama insanları uyar ve iman edenlere, Rableri katında kendileri için bir doğruluk makamı bulunduğunu müjdele diye vahyetmemiz, insanlar için şaşılacak bir şey mi oldu ki o kâfirler, “Bu elbette apaçık bir yalancıdır” dediler?

Hiz. Muhammed herhangi bir sihir, büyü yapmamış; bu tarz süfli işlerle uğraşmamış olmasına rağmen onu yalancılıkla itham etmek isteyenler; kısmen de olsa onu itibarsızlaştırmak için bu tarz nitelemelerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla sihir kelimesinden yola çıkarak buradaki *beyyināt* kelimesine mucize anlamı vermek doğru sonuçlara ulaştırmayabilir.¹⁴²

Bir başka ayette ehl-i kitabın *beyyinātı* gizlemesinden bahsedilir. Bu da bu bağlamda kullanılan *beyyinātın* mucize değil alamet olduğunu pekiştirir:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ

*Biz insanlara kitapta bildirdikten sonra indirmiş olduğumuz alametleri ve hidayeti gizleyenler... İşte onlara hem Allah hem de tüm lanet ediciler lanet eder.*¹⁴³

Birçok müfessir bu ayette; ehl-i kitap alimlerinin nübüvvet alametlerini halktan gizlemelerinin konu edildiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴ Şayet bu bağlamda zikredilen *beyyineler* birçok mealde olduğu gibi mucize anlamı verilseydi mucizenin başkaları tarafından gizlenmesi gibi durumun izah edilmesi gerekirdi.¹⁴⁵ Nitekim bu bağlamda zikredilen diğer *beyyināta* mucize anlamı verilen meallerde burada zikredilen *beyyināta* “belgeler” anlamı verilmiştir.

¹⁴² Bu, *sihr* kelimesinin yalan anlamında kullanıldığı bariz bir örnektir. Bu açıklamalar kelime illüzyon anlamı olmadığı anlamına gelmez. Bir sonraki başlıkta sihir kelimesi tam da bu anlamda kullanıldığının örnekleri yer almaktadır.

¹⁴³ el-Bakara 2/159.

¹⁴⁴ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi ‘u ‘l-beyān*, 7/729; Ebū Mansūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd el-Māturīdī, *Te ‘vīlātu ‘l-Ḳur ‘ān*, thk. Mecdī Bāslūm (Beyrūt: Dāru ‘l-Kutubi ‘l-‘İlmiyye, 2005), 4/293; el-Begāvī, *Me ‘ālimu ‘t-tenzīl*, 3/175.

¹⁴⁵ Zira mucizelerin gizlenmesi gibi bir durum söz konusu olamaz. Mucizeler, gizleyebilecek bir azınlığa değil; tüm topluma şüyu bulacak şekilde izhar edilir.

Beyyine kelimesinin, peygamberlerin nübüvvetinin alameti anlamında kullanıldığına dair bir örnek de şu ayettir:

الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عٰهَدَ إِلَيْنَا آلَا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلَمَّ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Onlar, “Allah, bize, ateşin yok edeceği bir kurban getirmediğe hiçbir peygambere inanmamamızı emretti” dediler. De ki: “Benden önce size nice peygamberler, (nübüvvet) alametleri ve sizin dediğiniz şeyi getirdi. Eğer doğru söyleyenler iseniz, niçin onları öldürdünüz?”¹⁴⁶

İsrailoğulları, Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmek için, geçmişte nübüvveti ispat sadedinde söz aldıkları “ateşin yok ettiği bir kurbanın” olmasını öne sürmüşlerdir. Kur’ân onların Hz. Peygamber için de bu direktmelerine istinaden “geçmişte nice peygamber *beyyināt* ile, nübüvvet alametleri ile ve sizin de bahsettiğiniz kurban ile gelmişti de siz onları katletmişsiniz, dolayısıyla bu isteğinizde samimi değilsiniz.” şeklinde cevap vermiştir. Bu kısımda *beyyinātın*, nübüvvetin kabulünün ölçüsü olarak verilmesi de tezimizi destekler mahiyettedir.

1.4.2. Mucize

Kur’ân’ın *beyyine* kelimesini kendi anlam dünyasına uygun bir biçimde isimleştirmesi bir önceki başlıkta ortaya konulmuştur. Burada bir adım daha öteye gidip kelimeyi kavramlaştırdığı söylenebilir. Bunun en özgün örneği hiç şüphesiz şu bölümde yer almaktadır:

¹⁴⁶ ‘Āli ‘İmrān 2/183.

حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١٠٥﴾ قَالَ إِنْ كُنْتَ جِئْتَ بِآيَةٍ
فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿١٠٦﴾ فَأَلْفَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ﴿١٠٧﴾ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّاظِرِينَ ﴿١٠٨﴾
قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾

Bana, Allah’a karşı sadece gerçeği söylemem yaraşır. Ben size Rabbinizden mucize getirdim.

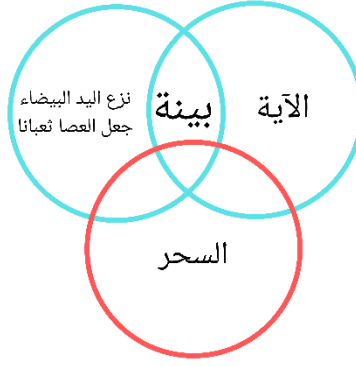
Artık İsrailoğullarını benimle gönder. Firavun, “Eğer açık bir delil getirdiysen haydi göster onu bakalım, şayet doğru söyleyenlerden isen” dedi. Bunun üzerine Mûsâ, asasını yere attı.

Bir de ne görsünler, apaçık bir yılan. Elini (koynundan) çıkardı. Bir de ne görsünler o, bakanlar için, bembeyaz olmuş. Firavun’un kavminden ileri gelenler, dediler ki: “Şüphesiz bu adam usta bir sihirbazdır.”¹⁴⁷

Bu bölümde Hz. Musa’nın bir “beyyine” ile geldim ifadesine karşılık Firavun’un bir “ayet” ile geldiysen onu göster demesi ve buna karşılık “asanın atılması, yed-i beyzânın çıkarılması” ayrıca bu temaşanın aristokratlarca “sihir” olarak ifade edilmesi adeta *beyyine* kelimesinin kazandığı izafî anlamın aşamalarını ortaya koymaktadır. Keza Hz. Musa’nın ortaya koyduğu temaşanın sihir olmadığını, bunun apaçık bir mucize olduğunu sihirbazların bizzat itiraf etmeleri de bu bağlamda kullanılan *beyyine* kelimesinin içeriğini doldurmaktadır.¹⁴⁸ Burada çarpıcı olan, *beyyinenin* herhangi bir kelimeyle kurduğu bağ değil; olağanüstü bir temaşanın doğrudan *beyyine* kelimesi ile ifade edilmiş olmasıdır. Bu ayet grubuyla kelimenin yeni anlamının tarif edildiği söylenebilir.

¹⁴⁷ el-A‘râf 7/105-109.

¹⁴⁸ Tâhâ 20/72.



Burada *beyyine* kelimesinin *ayet* kelimesi ile karşılanması, bir önceki başlıktaki gibi *beyyine* kelimesine alamet anlamı verme imkânı tanısa da Firavun’un “bir ayet ile geldiysen onu göster” demesine cevap olarak; Hz. Musa’nın asasının yılanı dönüşmesi ve elinin olağanüstü beyazlıkta çıkması hadisesinin sunulması bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Bu çok açık bir biçimde ayet ve dolayısıyla *beyyine* kelimesinin, olağanüstülüğü kapsayan bir mefhumda olduğunu ortaya koymaktadır.

Burada dikkat çeken diğer bir durum da *sihr* kelimesinin -bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere- illüzyon anlamında kullanılmış olmasıdır. Bu da *sihr* kelimesinin bu anlamıyla; *beyyinenin* mahiyetini değiştiren anahtar kelime olduğunu ortaya koyar. Bu ayrıca; anahtar kelimelerin farklı bağlamlarda diğer anahtar kelimelerle kurmuş olduğu semantik bağ neticesinde farklı anlamlar kazandığının en somut örneği olabilir.

Diğer bir örnek de şu ayette bulunmaktadır:

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا
وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرِيَّةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي
وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ
فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ

İşte o zaman Allah şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsâ! Sana ve annene lütfettiğim nimetleri hatırla! Seni Rûhulkudüs’le desteklemiştim de hem beşikte iken hem de yetişkin halinde insanlarla konuşuyordun. Sana kitabı, hikmeti, Tevrat ve İncil’i öğretmiştim. Benim iznimle

*çamurdan kuş biçiminde bir şey yapıp ona üflüyordun ve benim iznimle derhal kuş oluyordu. Benim iznimle körü ve cüzzamlıyı iyileştiriyordun. Yine benim iznimle ölüleri diriltiyordun. Onlara mucizeler getirdiğin zaman buna karşı içlerinden inkâr edenler ‘Bu düpedüz bir büyü!’ dediklerinde İsrail oğullarının sana zarar vermelerini önlemiştim.*¹⁴⁹

Hız. İsa’ya verilen lütufların sıralandığı bu ayette, onun Rûhu’l-Kuds’le desteklenmesi, beşikteyken insanlarla konuşması, topraktan yapılan kuşun canlandırılması gibi harikulade hadiseler *beyyinât* ile ifade edilmiştir. Nitekim tefsirlerin birçoğunda da *beyyinât* ile bu sayılanların murad edildiği ifade edilmiştir.¹⁵⁰ Tüm bu sayılanların İsrailoğullarınca sihir olarak nitelenmesi bir önceki örnek ile buradaki durumun benzeştiğini gösterir.

Böyle bir kullanım Cahiliye döneminde olmamakla birlikte, kelimenin etimolojisi göz önünde bulundurulduğunda kökteki *fırāk* anlamının kaybedilmediği görülür. Kur’ân’ın anlam dünyasında *beyyine*/mucize; Allah’tan bilgi aldığını iddia eden kişinin yine Allah’ın yardımı ile diğer insanların benzerini yapmakta güçlük çekeceği olağanüstü bir şeyi gerçekleştirmesi şeklinde özetlenebilir. Bu da Allah’tan bilgi aldığını iddia eden kişinin doğruluğu ile yalancı olma ihtimalinin tefrik edilmesine imkân tanır.

Diğer taraftan bazı çağdaş araştırmacılar, Kur’ân’da mucize kelimesinin olmamasından yola çıkarak birtakım açıklamalar yapmaktadırlar.¹⁵¹ Oysa mucize yerine *beyyine* kelimesinin kullanılması, Kur’ân’ın dünya görüşünü yansıtmaya açısından çok daha uygundur. Zira mucize; bir meydan okuma, dolayısıyla aciz bırakmadan ziyade, Allah’tan bilgi aldığını iddia edenin sıdkını ortaya koyma aracıdır. Bunun da mucize olarak ifade edilmesi değil, *beyyine* ile ifade edilmesi daha uygun düşmektedir. Zira mucize kişiyi benzerini yapmaktan aciz koyan şey

¹⁴⁹ el-Mâ’ide 5/110.

¹⁵⁰ er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 12/135; el-Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 3/116; Kurtubî, *el-Câmi’ li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, 6/363.

¹⁵¹ Resul Ersöz, “Kur’ân’daki Kıssa ve Mucizelerin Aklen İzahının İmkânı Üzerine”, *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (2020), 304.

anlamıyla ön plana çıkarken, *beyyine* doğru söyleyen ile yalan söyleyenin arasını tefrik eden somut bir göstergedir. Geleneğin kabulüne göre, farklı fonksiyonları olmakla birlikte kabul edilen anlayışa göre mucizelerin asıl maksadı, nübüvvet iddiasının ispatıdır. Nitekim Kur’ân’da mucize talepleri olan tüm toplumlar, peygamberlerin doğruluğunu ortaya koyması hasebiyle mucize talebinde bulunmuşlardır. Dolayısıyla *beyyine* kelimesi Kur’ân’ın dünya görüşünü tam anlamıyla yansıtmaktadır.

Hiç şüphesiz bu, semantik analizin önemini ortaya koyması açısından dikkat çekici bir örnektir. Kur’ân’da mucize kelimesinin olmamasından hareketle mucizeler üzerinden farklı yorumlar yapanların dediği gibi mucize kelimesi ön plana çıkmış olsaydı, Kur’ân’ın dünya görüşünü yansıtmada noktasında zayıf kalıncırdı. Bu, bize semantik analizin Kur’ân’ı anlama noktasında, doğruluğu sağlanabilir bir yöntem olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan kelimelerin birbirleriyle kurmuş olduğu semantik bağın ne derece güçlü olduğunu, dolayısıyla bir kelimenin çıkarılıp yerine bir başka kelimenin konulamayacağını ortaya koymaktadır.

1.4.3. Delil

Kur’ân’ın dünya görüşüne göre aklen bilinemeyecek ya da doğrudan Allah’tan bilgi edinme yolu ile bilinebilecek hususlarda konuşanların bir delil üzere konuşması gerektiği muhtelif ayetlerde vurgulanmıştır. Bunun en açık örneklerinden biri de şu ayettir:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا
فَهُمْ عَلَىٰ بَيِّنَتٍ مِنْهُ بَلْ إِنَّ يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا

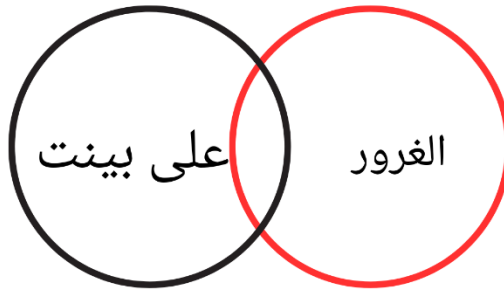
De ki, “Alah’ın dışında çağırdığınız ortaklarınızı düşündünüz mü; onlar yeryüzünde neyi yaratmışlar bana gösterin?” Yoksa onların gökte bir ortaklıkları mı var? Veya onlara bir

kitap verdik de ondaki bir delile mi dayanıyorlar? Bilakis, zalimler birbirlerine aldatıcı

*sözlerden başkasını vermezler.*¹⁵²

Müşrikler ile ortak koştukları putları arasındaki ilişkinin, onlara kulluğun gerekçesinin delilinin sorgulandığı bu ayete göre; tapılacak bir varlığın en azından bir şeyler yaratmış olması gerekir. Yahut da onların şerik olduklarına, tapınmaya layık olduklarına dair yaratıcıdan bir kitap gelmesi ve o kitaptan bir delil sunmaları gerekir.

Burada *beyyine* kelimesinin herhangi bir olağanüstülükten uzak olduğu görülmektedir. Keza müşriklerin ve ortak koştuklarının tutumlarının, delile dayanmanın karşısı olarak kullanılması da dikkat çekicidir. Buradaki atıf edatı olan “*bel*” öncesinde geçen hükmün doğru olmadığını -yani bir kitaptan bir delile dayanmadıklarını- buna karşılık tutumlarının; birbirlerine aldatıcı vaatlerde bulunmaktan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla *gurūr*un, delile dayanmanın karşısı olarak kullanıldığı söylenebilir.



Batıl sözler ile aldatma/*hıdā* anlamında kullanılan *gurūr* kelimesinin; iddia sahibi bir kimsenin iddiasını ispat sadedinde ortaya koyduğu delil anlamında *beyyine* kelimesinin karşısında kullanılması; *beyyine* kelimesinin farklı anahtar kelime ile kurduğu semantik bağ neticesinde anlamının değiştiğini ortaya koymaktadır. Her ne kadar anlam değişmiş olsa da kök ile irtibat kaybolmuş değildir. Zira delil sayesinde hak ile batıl tefrik edilmiş olur.

¹⁵² el-Fâtır 35/40.

Her ne kadar yukarıdaki örnekte *beyyinenin* delil anlamında kullanımı çok açık olsa da her ayette bu kadar açık kullanım söz konusu değildir.

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ
وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالْنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ

*Rabbinden gelmiş açık bir delile dayanan kimse (hiç ötekiler gibi olur mu)? Bu delili de rabbinden gelen bir şahit izliyor; ayrıca ondan önce de bir önder ve rahmet olarak Mûsâ'nın kitabı var. İşte bunlar ona inanırlar; çeşitli gruplardan onu inkâr edenlerin varacağı yer ise cehennem ateşidir. Bundan şüpheleniz olmasın; bu rabbin tarafından bildirilmiş bir gerçektir, fakat insanların çoğu inanmazlar.*¹⁵³

Bu ayet *beyyinenin* delil anlamında kullanıldığı en mücmel ayettir. Müfessirler ayetin tefsirinde zorlanmışlar, dolayısıyla birçok farklı açıklama yapmışlardır.¹⁵⁴ Ayetin mücmel olması; harfi cerlerin müteallakının, *beyyine* ile muradın ne olduğunun, *beyyine* üzere olanın ve şahidin kim olduğunun açıklanmamasından kaynaklanmaktadır. Tüm bu ihtilafların çözüme kavuşması, ayetin sağlıklı anlaşılması için önemlidir. Ancak müfessirlerin ihtilafından ziyade, ayetin bağlamına ve benzer ayetlere yoğunlaşmak *beyyine* kelimesinin anlamını ortaya koymak açısından elzemdir. Zira Kur'ân'ın dünya görüşünü ortaya koymak için tefsir geleneğinde ifade edildiği şekliyle Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yöntemini takip ederek öncelikle Kur'ân ayetlerine müracaat edilmesi müsellemidir.

Bu ayet ile bir sonraki ayet arasında kuvvetli bir bağ vardır:

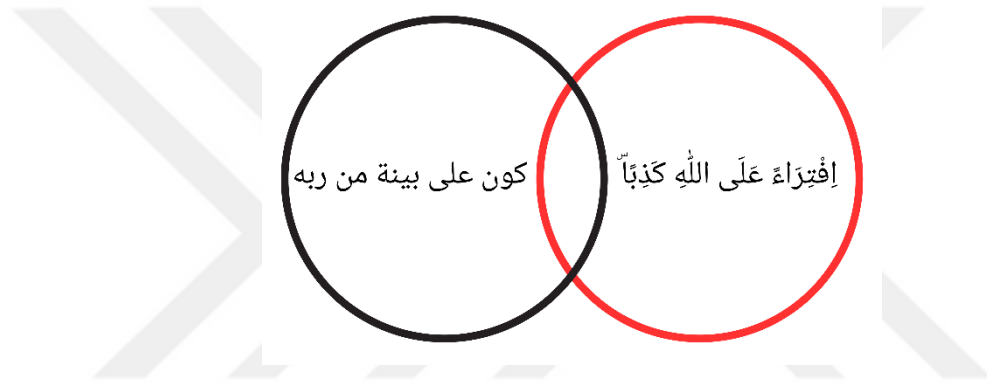
¹⁵³ Hūd 11/17.

¹⁵⁴ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 12/353-365; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17/209; el-Begavî, *Meâ'limu't-tenzîl*, 4/165-167.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أُولَٰئِكَ يُعْرَضُونَ عَلَى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْأَشْهَادُ هَٰؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رَبِّهِمْ ۖ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ

Kim Allah’a karşı yalan uydurandan daha zalimdir?

Bir önceki ayette *rabbinden bir beyyine üzerine olmak* ile bu ayette *Allah’a yalan uydurmak* arasında bir karşıtlık durumu vardır. Bu karşıtlık beyyine kelimesinin bu bağlamdaki anlamının ortaya çıkmasına olanak tanımaktadır. Buna göre asılsız şeyler ile Allah adına konuşmanın karşıtı olarak bir delile dayanarak Allah adına konuşmak vaz edilmiştir denilebilir.



Diğer taraftan Hūd suresi 11/17. ayette geçen “*alā beyyinetin*” ifadesi aynı surede, aynı formda dört defa kullanılmıştır. Bu ayetin siyakına bakıldığında; müşriklerin Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmeyip ondan olağanüstü şeyler istemeleri, istekleri olmayınca da Kur’ân ayetlerini onun uydurduğunu iddia etmeleri, bunun üzerine onlara “*Madem öyle, siz de uydurup benzeri on sure getirin!*” denilerek meydan okunduğu ve “*Hiç beyyine üzerine olan... ile (öyle olmayan bir midir?)*” denildiği görülür.¹⁵⁵ Bu bağlamdan en azından *beyyine* kelimesinin mucize anlamında kullanılmadığı sonucu çıkarılabilir. Zira müşriklerin olağanüstü şeyler istemesine “*innemā ente nezīrun/Sen yalnızca bir uyarıcısın*” denilerek¹⁵⁶ olumsuz yanıt

¹⁵⁵ Hūd 11/12-17.

¹⁵⁶ Hūd 11/12.

verilmiştir. Dolayısıyla hem mucize isteğinin reddedilmesi hem de “*Bir mucize üzerine olan ile olmayan bir olur mu?*” şeklinde bir ifade kullanılması tezat olurdu.

“*‘Alā beyyinetin*” ifadesi aynı surenin 28. ayetinde şu şekilde kullanılmıştır:

قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَيْنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِي فَقُضِيَ عَلَيْكُمْ أَنزِلُكُمْ بِهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ

Nuh dedi ki: “*Ey Kavmim! Ne dersiniz, şâyet ben Rabbimden gelen bir delil üzerindeysen ve O, kendi katından bana bir rahmet vermiş de siz o size görünmüyorsa, onu istemediğiniz hâlde, biz sizi ona zorlayacak mıyız?*”

Benzer şekilde bu ayetin öncesinde de Hz. Nuh’un nübüvvetinin inkârı ve yalancılıkla ithamı söz konusudur. Burada da *beyyine* kelimesine mucize anlamı vermek pek mümkün değildir. Zira aksi halde -‘*ummiyet*’ *‘aleykum*’ ifadesinden ötürü- mucizenin topluma gizli kalması izah edilemezdi.

Aynı surenin 63. ayetinde Semûd kavminin Hz. Salih’in nübüvvetine itirazları ve onun da “*beyyine üzerine olduğunu*” ifade etmesi; 88. ayette de Hz. Şuayb’ın kavminin inkârı neticesinde benzer ifadeleri kullandığı görülür. Bu iki ayette de kavimleri peygamberleri için “*Önceleri; akli başında, umut beslenen, ileri görüşlü biriydin!*” demişlerdir. Burada zımnen “*Şu anda şu getirdiklerinle eski halinden eser kalmadı!*” demek istemişler, dolayısıyla onların nübüvvet iddiasını reddetmişlerdir. Bununla da yetinmeyip kendi şirk düzenlerine dönmesi için peygamberlere baskı yapmışlardır. Zira Hz. Salih’in “*(beyyineye rağmen) Ona isyan edersem kim bana yardım edebilir!*” ifadesi bu izlenimi vermektedir. Benzer bir izlenim el-En‘âm suresi 56. ayette de vardır:

قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ

De ki: Allah'ın dışında taptığınız şeylere tapmak bana yasak edildi. De ki: Ben sizin

arzularınıza uymam, aksi halde sapıtırım da hidayete erenlerden olmam.

Beyyine kelimesinin delil olarak kullanıldığı hemen her yerde; müşriklerin ortak koştuklarına tapınmalarının herhangi bir delile dayanmamasından, peygamberlerin onların baskılarına boyun eğmeyeceğinden, onların ortak koştuklarına tapmak şöyle dursun onlardan son derece beri olduklarından ve kendilerinin tek olan Allah'a kulluk etmelerinin de delil ile olduğundan bahsedilir. Dolayısıyla ilgili bağlamlarda; müşrikler hevalarına uyararak, haklarında hiçbir delil olmayan varlıkları ilah edinirlerken, tevhit ehli peygamberler bir delil ile Allah'a kulluk ederler vurgusu yapılır. Bu durum aynı surenin bir sonraki ayetinde çok daha net görülmektedir:

قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَفْصِلُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿٥٧﴾ قُلْ لَوْ أَنِّي عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ لَفُضِّي الْأَمْرَ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ

De ki: Şüphesiz ben Rabbimden gelen bir delile dayanıyorum. Siz ise onu yalanladınız.

*Çabucak gelmesini istediğiniz (azap) benim yanımda değildir. Hüküm ancak Allah'ındır. O hakkı anlatır ve o, doğru hüküm verenlerin en hayırlısıdır. De ki: Acele istediğiniz şey benim elimde olsaydı, elbette benimle sizin aranızda iş bitirilmişti. Allah zalimleri daha iyi bilir.*¹⁵⁷

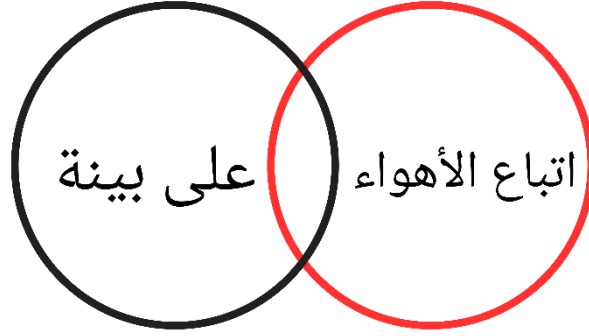
Dikkat edilecek olursa, bir önceki ayette müşriklerin kendi hevâlarına davet etmeleri üzerine Hz. Peygamber'e “*Ben bir delil üzerineyim*” demesi istenmiştir. Burada hevaya tabi olmak *beyyineye* tabi olmanın karşıtı olarak sunulmuştur. Aynı şekilde “*‘ala beyyinetin*” ifadesin kullanıldığı şu ayette bu karşıtlık daha açık görülmektedir:

¹⁵⁷ el-En‘âm 6/57.

أَقْمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ رُئِيَ لَهُ سُوءٌ عَمَلٍ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ

Rabbinden bir delil üzerinde bulunan kimse, kötü işi kendisine güzel görünen ve heveslerine

*uyan kimse gibi olur mu?*¹⁵⁸



Burada hevaya tabi olmak anlamında “ittibā’u’l-ehvā” ifadesi “‘ala beyyinetin” ifadesinin karşıtı bir tutum olarak vazedilmiştir. Daha önce de *gurūr* ifadesi karşıt bir tutum olarak vazedilmişti. Bu iki karşıtlık *beyyine* kelimesinin içeriğini doldurması açısından önemlidir. Zira herhangi bir argümanın delil olarak öne sürülmesi, bu argümanın *beyyine* olduğu anlamına gelmez. *Beyyine* olabilmesi için aldatici/*gurūr* olmamalı ve hevadan kaynaklı bir argüman olmamalıdır. Ayrıca hevaya tabi olmanın altında yatan, *kötü amellerin kişiye hoş gösterilmesi* anlamında “zuyyine lehū sūu’ ‘amelih” ifadesi önemlidir. Zira ameller kişilere nasıl hoş gösterilmiş ise; *beyyine* de peygamberlerin sahip oldukları bir şey değil aksine verilmiş, bahşedilmiş bir şeydir. Bu bize *beyyinenin* kaynağının ilahi nitelikte olduğunu göstermektedir. Nitekim örnek olarak verilen tüm ayetlerde peygamberler, kendilerinin Allah katından bir *beyyine* üzerine olduklarını ifade etmişlerdir. Bu da Kur’ân’ın anlam dünyasında *beyyinenin*, Allah katında geçerli olması için ilahi kaynaklı olması, gerektiğini gösterir.

Son olarak el-Mu’min suresinde, öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlere karşı; yerin ve göğün yaratılmasının insaninkinden daha büyük bir vakıa olmasından; dinlenmek için gecenin,

¹⁵⁸ Muhammed 47/14.

maişet için gündüzün yaratılmasından; her şeyi yaratanın Allah olması ve onun tek ilah olmasından; yeryüzünün ikamet, gökyüzünün bina kılınmasından; insanlara suret ve rızık verilmesinden; tüm bunların âlemlerin Rabbi, her şeyden yüce Rab tarafından yaratılmasından, onun diri ve tek ilahlığından, hamdin ve kulluğun samimice ona yapılmasının gereğinden bahsedildikten sonra Hz. Peygamber'in "*Ben bana gelen delillerden/beyyinat sonra sizin Allah dışında taptıklarınıza kulluk etmekten nehyolundum ve âlemlerin Rabbine teslim olmakla emrolundum.*" demesi istenmiştir.¹⁵⁹ Buna göre kevni hadiseler; öldükten sonra dirilmeye, yaratıcının varlığına, tekliğine ve tek başına kulluğa layık olduğuna delil olarak sunulmuştur ve tüm bu sayılan hadiseler *beyyināt* ile ifade olunmuştur. Dolayısıyla *beyyinenin* ilahi kaynaklı olması ile salt Kur'ân ayetlerinin *beyyine* olacağı değil; kâinattaki hadiselerin de *beyyine* olabileceği vurgulanmıştır.

1.4.4. Kur'ân

Kur'ân'ın *beyyine* kelimesini kendi dünya görüşüne uygun bir şekilde kullandığı, kelimeye - kök anlamını da koruyarak- çok başka mahiyetler yüklediği önceki başlıklarda bariz bir şekilde görülmüştür. Bununla birlikte kelimeyi kök anlamdan en uzak bir şekilde kullandığı ve adeta isimleştirdiği tek örnek; onu Kur'ân anlamında kullanmasıdır denilebilir. Bu isimleştirme faaliyeti bir anda olmamıştır: İlk olarak hicretten önce nazil olan Tâhâ suresi 20/133. ayette muzaf olarak gelmiş; ikinci olarak yine hicret öncesinde el-En'âm suresi 6/157. ayette müstakil olarak kullanılmış ve son olarak da hicretten sonra doğrudan Kur'ân'ın bir ismi olarak el-Beyyine suresinde kullanılmıştır. Tâhâ suresindeki kullanım şu şekildedir:

¹⁵⁹ el-Mu'min 40/57-66.

وَقَالُوا لَوْلَا يَأْتِينَا بِآيَةٍ مِنْ رَبِّهِ أَوَلَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ مَا فِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٣٣) وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَقَتَّلَ أَيْتَانَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَنْزِلَ وَنُخْزَى (١٣٤)

*Doğru söylediğine dair bize Rabbinden açık bir mucize getirse ya!” dediler. Önceki sahfelerde olanları gösteren (Kur’ân) onlara gelmedi mi? Eğer biz onları, ondan önce bir azap ile helâk etseydik mutlaka, “Ey Rabbimiz! Keşke bize bir elçi gönderseydin de alçalıp rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık” derlerdi.*¹⁶⁰

Hız. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmeyen müşrikler ısrarla ondan mucize istemişlerdir. Onların bu istekleri; inat etmelerinden ve Hız. Peygamber’i ilzam etme arzularından kaynaklandığı için reddedilmiştir. Dikkat edilecek olursa; onların mucize isteklerine “önceki sahfelerde olanların beyyinesi/açıklaması onlara gelmedi mi?” şeklinde cevap verildiği görülür. Buradaki *beyyine* kelimesi ile murad edilen bir sonraki ayetle daha net anlaşılmaktadır. Bir sonraki ayette “min kablihî” ifadesindeki zamir önceki ayette geçen *beyyine* kelimesine rücu etmektedir. Dolayısıyla “Eğer biz onları *beyyine/Kur’ân/açıklama* göndermeden önce bir azap ile helak etmiş olsaydık” şeklinde anlaşılabılır. “Bir elçi gönderseydin de ayetlerine tabi olsaydık” ifadesi de *beyyine* ile murad edilenin Kur’ân olduğunu ortaya koyar niteliktedir. Dolayısıyla onlara *beyyine/Kur’ân* gelmiş ve bu şekilde bir mazerete mahal bırakılmamıştır. Nitekim birçok müfessir bu şekilde tevil etmişlerdir.¹⁶¹

Beyyine kelimesiyle Kur’ân’ın kastedildiğinin daha net anlaşılması için konuları benzerlik arz eden şu ayet de örnek olarak verilebilir:

¹⁶⁰ Tāhā 20/133,134.

¹⁶¹ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/47; el-Begāvī, *Me‘ālimu’t-tenzīl*, 3/304.

وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴿٥٠﴾ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾

*Ona Rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi? derler. De ki: Mucizeler ancak Allah'ın katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan Kitab'ı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi? Elbette iman eden bir kavim için onda rahmet ve ibret vardır.*¹⁶²

Görüleceği üzere müşriklerin mucize isteklerinin bir insan tarafından gerçekleştirilemeyeceği, Hz. Peygamber'in de bir insan olması hasebiyle mucize var edemeyeceği ve mucizelerin yalnızca Allah'ın dilemesiyle olacağı vurgulanmıştır. Onların bu istekleri reddedilmekle kalmamış; mucize olarak onlara Kur'an'ın indirilmesinin neden yetmediği sorgulanmıştır. Bu sorgulama zımnen Hz. Peygamber'in sadakatine Kur'an'ın yeterli olacağı imasını taşır. Zira öncesinde geçen ayetlerde Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesine vurgu yapılmıştır. Okuma yazma bilmeyen bir kimsenin; kendisinden yüzyıllar önce indirilmiş kitaplardaki hakikatleri tasdik etmesi, ehl-i kitâbın gizlemiş olduğu hakikatleri ortaya dökmesi, kitapta geçen bazı ayetler ile gelecekte olacak birtakım hadiseleri önceden haber vermesi gibi hususlar müşriklerin mucize isteklerine cevap noktasında yeterli gelecek hususlardandır. Nitekim el-Buhârî'nin (ö.256/870) naklettiği şu hadis de mucize arayışına giren kimseler için Kur'an'ın yeterli gelmesine matuftur:

[عن أبي هريرة: ما من الأنبياء من نبيٍّ، إلا وقد أُعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أُوتِيته وحياً أوحاه الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابِعاً يومَ القيامةِ.]

Her peygambere mutlaka insanların inanmakta olageldikleri şeyler cinsinden bir mucize verilmiştir. Bana verilen ise vahiydir ve bunu bana Allah vahyetmiştir. Bu sebeple kıyamet

¹⁶² el-'Ankebüt 29/50,51.

*günü, diğer peygamberlere nazaran etbâ en çok olan peygamberin ben olacağımı ümit ediyorum.*¹⁶³

Hiz. Peygamber'in, kendisine verilen Kur'an'ın mucize olarak verildiğini ifade etmesi ile Allah Teâlâ'nın müşriklerin mucize taleplerine cevap olarak Kur'an'ı sunması benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın bu yönüyle beyyine olarak nitelenmesi hem Kur'an'ın dünya görüşüne hem de kelimenin etimolojisine uygun düşmektedir.

Kur'an'ın *beyyine* olarak nitelendiği diğer bir ayet grubu da şu şekildedir:

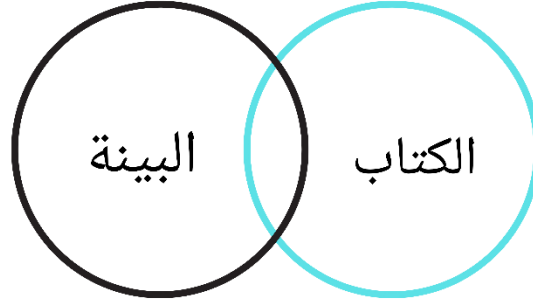
وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ ﴿١٥٦﴾ أَوْ تَقُولُوا لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ بَيِّنَاتِ اللَّهِ وَصَدَفَ عَنْهَا سَنَجْزِي الَّذِينَ يَصْدِفُونَ عَنْ آيَاتِنَا سُوءَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يَصْدِفُونَ ﴿١٥٧﴾

*İşte bu, bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin. “Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi, biz ise onların okumasından gerçekten habersizdik!” demeyesiniz diye. Yahut “Bize de kitap indirilseydi, biz onlardan daha çok doğru yolda olurduk.” demeyesiniz diye... İşte size de Rabbinizden bir beyyine, hidayet ve rahmet geldi. Kim, Allah'ın ayetlerini yalanlayıp onlardan yüz çevirenden daha zalimdir! ayetlerimizden yüz çevirenleri, yüz çevirmelerinden ötürü azabın en kötüsüyle cezalandıracağız.*¹⁶⁴

Görüleceği üzere müşriklerin “Bize de bir kitap indirilseydi...” demeleri üzerine, “Size bir beyyine geldi!” denilmek suretiyle, gelen kitap *beyyine* olarak nitelenmiştir. Adeta kitap kelimesi ile *beyyine* kelimesi arasında bir bağ kurulmuştur.

¹⁶³ el-Buḥārī, *el-Cāmi ‘u ‘ş-şahīh*, “İ’tişām”, 1 (No. 6846).

¹⁶⁴ el-En‘ām 6/155-157.



eṭ-Ṭaberī ayeti “Size Rabbinizden kendi lisanınızda bir kitap gelmiştir.” şeklinde tefsir etmiştir.¹⁶⁵ Birçok müfessir de benzer şekilde *beyyine* kelimesini “*lisānun ‘arabiyyun mubīn*” şeklinde Kur’ân’a atıfla açıklamıştır.¹⁶⁶ Ayrıca ayetin devamında geçen “Kim, Allah’ın ayetlerini yalanlayıp onlardan yüz çevirenden daha zalimdir!” ifadesi *beyyine* kelimesi ile Kur’ân’ın kastedildiği pekiştirir.

Son olarak el-Beyyine suresindeki kullanım şu şekildedir:

لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ النَّبِيُّ (١) رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُوا صُحُفًا مُطَهَّرَةً (٢) فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ (٣) وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ النَّبِيُّ (٤) وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ

Kur’ân kendilerine gelinceye kadar ehl-i kitaptan inkârcılar ve müşrikler (küfürden) ayrılacak değillerdi. Allah tarafından gönderilen bir elçi tertemiz sayfeleri okuyor. Onlarda dosdoğru kitaplar vardır. Kendilerine kitap verilenler ancak o Kur’ân kendilerine geldikten sonra ayrılığa düştüler. Halbuki (daha önce de) onlara ancak, dini yalnız ona has kılarak ve hanifler olarak Allah’a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmişti.

*Sağlam din de budur.*¹⁶⁷

¹⁶⁵ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi ‘u’l-beyān*, 10/9.

¹⁶⁶ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/598; er-Rāzī, *Mefātiḥu’l-ğayb*, 14/7.

¹⁶⁷ el-Beyyine 98/1-5.

er-Rāzī, el-Vāhidī'nin “bu ayetler Kur'ân'daki nazmen ve tefsiren en zor ayetler” dediğini naklettikten sonra işkalleri gidermek için çeşitli takdirler yapmıştır.¹⁶⁸ eṭ-Ṭaberī tefsirinde nakledilen takdirlere göre de *beyyine* kelimesine farklı izahlar getirilmiş ve genel olarak iki anlam üzerine yoğunlaşmıştır.¹⁶⁹ Buna göre, *beyyine* ile kastedilenin Hz. Peygamber veya Kur'ân olduğu ifade edilmekle birlikte Hz. Peygamber'in kastedildiği yorumu daha ön plana çıkmıştır.¹⁷⁰ Hatta ikinci ayette geçen “*rasūlun*” kelimesinin *beyyine* kelimesinden bedel olduğu ve bu ayetin *beyyine* kelimesini izah ettiği öne sürülmüştür.¹⁷¹ Ancak bu izah pek makul gözükmemektedir. Zira ikinci ayette geçen rasul ile Hz. Peygamber kastedilecek olursa bu, Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesi ile çelişir. Nitekim el-Beydāwī (ö.685/1286) bu çelişkiyi fark etmiş olmasından ötürü “Ümmi dahi olsa kitaptakinin mislini (ezberden) okumasıyla suhufu okuyan gibi olur.” şeklinde tevil etmiştir.¹⁷² Her ne kadar bu tevil makul gibi görülse de *şuḥufen* ifadesi okumanın ezberden değil, bir sayfadan yapıldığını ifade eder. Diğer taraftan *şuḥufen muṭahhera* tamlaması burada kastedilenin Hz. Peygamber olmadığı izlenimi verir. Zira *şuḥuf* Kur'ân'da sekiz kere kullanılmıştır ve bunlardan ikisinde önceki kitaplar;¹⁷³ ikisinde peygamberlere verilen sahifeler;¹⁷⁴ birinde amel defterleri;¹⁷⁵ birinde de müşriklerin kendilerine özel istedikleri sahifeler, vahiyler kastedilmiştir.¹⁷⁶ Geriye kalan iki kullanımdan birisi ‘Abese suresindedir ve *şuḥuf* kelimesi “*mukerrem, merfu*’ ve *muṭahḥar*” kelimeleri ile sıfatlanmıştır. Bu sahifelerin de değerli ve iyi elçilerin ellerinde olduğu da ifade edilmiştir. Burada elçiler ile meleklerin *şuḥuf* ile de meleklerin Levh-i mahfûz'dan aldıkları

¹⁶⁸ er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-ğayb*, 32/38.

¹⁶⁹ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 24/551-552.

¹⁷⁰ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi'u'l-beyān*, 24/552.

¹⁷¹ el-Beğavī, *Me'ālimu't-tenzīl*, 8/395.

¹⁷² el-Kādī el-Beydāwī, *Envāru't-te'vīl ve esrāru't-tenzīl*, thk. Muḥammed Şubḥī, Muḥammed Aḥmed el-Eṭraş (Beyrūt: Dāru'r-Reşīd, 2000), 3/557.

¹⁷³ *eş-Şuḥufu'l-Ūlā*: Ṭahā 20/133; el-A'lā 87/18.

¹⁷⁴ *Şuḥufi Mūsā, Şuḥufi İbrāhīme ve Mūsā*: en-Necm 53/37, el-A'lā 87/19;

¹⁷⁵ *Ve iza's-Şuḥufu nuşirat*: et-Tekvīr 81/10.

¹⁷⁶ *Şuḥufen muneşşera*: el-Müddessir 74/52.

vahyin kastedildiği aşıkardır.¹⁷⁷ Nitekim birçok tefsirde de bu şekilde açıklanmıştır.¹⁷⁸ Özellikle de *şuḥuf* kelimesinin sıfatlarından olan “*mutahḥar*” kelimesi; vahyin müşriklerin iddia ettiği gibi cinlerin perilerin vesvesesinden, ilhamından uzak ve korunmuş olduğunu ifade etmek üzere kullanılır. Benzer kullanım el-Vâkı‘a suresi 56/79. ayette de vardır.

Şuḥuf kelimesinin son kullanımı da konumuz olan ayette geçmektedir. *Şuḥuf* kelimesi ile Kur’ân’ın kastedildiği bir başka ayet olmamasına ve buradaki *şuḥuf* kelimesinin de “*mutahḥar*” kelimesiyle sıfatlanmış olmasına rağmen, buradaki *şuḥuf* kelimesiyle Kur’ân’ın kastedildiğini söylemek pek makul gözükmemektedir. Ayrıca bu iddia müdellel de değildir. Diğer taraftan *şuḥuf* kelimesi ile kastedilenin Kur’ân olduğu kabul edilecek olursa 3. ayette geçen “*fihā kutubun kayyime/o şuḥufta* dosdoğru kitaplar vardır.” ifadesi de tevil edilmesi gerekir. Aksi halde “O Kur’ân’da kitaplar vardır.” gibi garip bir anlam ortaya çıkmaktadır. Nitekim *şuḥuf* kelimesine Kur’ân anlamı verenler buradaki “*kutubun kayyime*” ifadesini hükümler, ayetler vb. şekillerde tevil etmişlerdir.¹⁷⁹ Özetle buradaki *şuḥuf* kelimesi ile -‘Abese suresinde olduğu gibi- Levh-i mahfûz’un kastedildiği ve dolayısıyla *rasûl* kelimesi ile de Hz. Peygamber’in değil, Cebrail’in (a.s.) kastedildiği aşikârdır. el-Ḥasan el-Başrî (ö. 110/728) de *şuḥuf* kelimesiyle levh-i mahfûz’un kastedildiğini ifade etmiştir.¹⁸⁰ Buna göre üçüncü ayette geçen *kutub* kelimesi ile de daha önceden indirilmiş kitaplar ve Kur’ân kastedilmiştir. Tefsirlerde de *kutub* kelimesi ile Kur’ân’ın kastedildiği söylenmiştir. Ancak kelimenin çoğul olması hasebiyle ve inen tüm kitapların Allah katından olduğu, Levh-i mahfûz’dan indiği kabul edildiği takdirde tüm ilahi kitapların kastedildiği pekâlâ söylenebilir.

Bu beş ayette anlatılmak istenilenin anlaşılması durumunda *beyyine* ile Kur’ân’ın kastedildiği daha net anlaşılacaktır. Kur’ân gelinceye kadar ehli kitabın içindeki inkârcılar ve müşrikler bulundukları hali terk edecek değillerdi. Ancak Kur’ân’ın kendilerine gelmesiyle

¹⁷⁷ Ya da doğrudan Levh-i mahfûz kastedilmiştir.

¹⁷⁸ eṭ-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 24/108; el-Beğavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 8/336.

¹⁷⁹ Zemahşerî, 6/412; er-Râzî, *Mefâtiḥu’l-gayb*, 32/38; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Aḥkâmi’l-Ḳur‘ân*, 20143.

¹⁸⁰ el-Ḳurtubî, *Aḥkâmu’l-Ḳur‘ân*, 20/143.

birlikte büyük bir çoğunluk iman etti. İslam tarihine bakıldığında da Arap yarımadasının çoğunluğunun İslamiyet’i kabul ettiği görülür. Müşrik ve ehl-i kitâbın kâfirlerinin inanmalarına karşın Yahudi ve Hristiyanların inkâr etmeleri kabul edilebilir bir durum değildir. Zira beşinci ayette ifade edildiği üzere onlara daha önceden kendilerine inen kitaplarda dini Allah’a has kılmaları, şirkten uzak hanifler olmaları, namaz kılmaları zekât vermeleri vs. emredilmişti. Bu yeni gelen Kitap da aynı şeyleri söylemesine rağmen ehl-i kitap, müşrikler kadar olamadı ve bölündü. İçlerinden iman edenler olduğu gibi, münafık olan ve inkâr edenler de oldu.

Diğer taraftan Hz. Peygamber’in kişiliği Medine’de doğrudan bölünmenin, gruplaşmanın temel sebebi olmamıştır. Zira gerek müşrikler gerekse ehl-i kitap Hz. Peygamber’in kişiliğinde herhangi bir problem görmüyor, aksine getirmiş olduğu hakikatlere karşı çıkıyorlardı. Mekke’de asabiyetten kaynaklı bazı çıkışmalar akla gelse de bu, Hz. Peygamber’in kişiliği ile ilgili değil; müşriklerin kendi aralarındaki taassuptan kaynaklanmaktadır. Ayrıca asabiyet İslam’a girmenin önündeki temel engel sayılamaz. Zira müşrikler: “...başka bir kitap getir ya da bunu değiştir!”¹⁸¹ diye karşı çıkmışlardır. Bu da onların Kur’ân’a karşı olduklarını, dolayısıyla Kur’ân sebebiyle inanan ve inkâr eden olarak ayrıldıklarını ortaya koyar.

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

*Biz biliyoruz ki söyledikleri elbette seni hüzünlendiriyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler Allah’ın ayetlerini inkâr ediyorlar.*¹⁸²

Bu ayet de inkâr edenlerin Hz. Peygamber ile bir sorunu olmadığını ortaya koymaktadır. Diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber ile sorunları olsa dahi bu, kendilerine Kur’ân’ın tebliğ edilmesiyle ilgilidir denilebilir. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında da el-Beyyine suresinde ehl-

¹⁸¹ Yûnus 10/15.

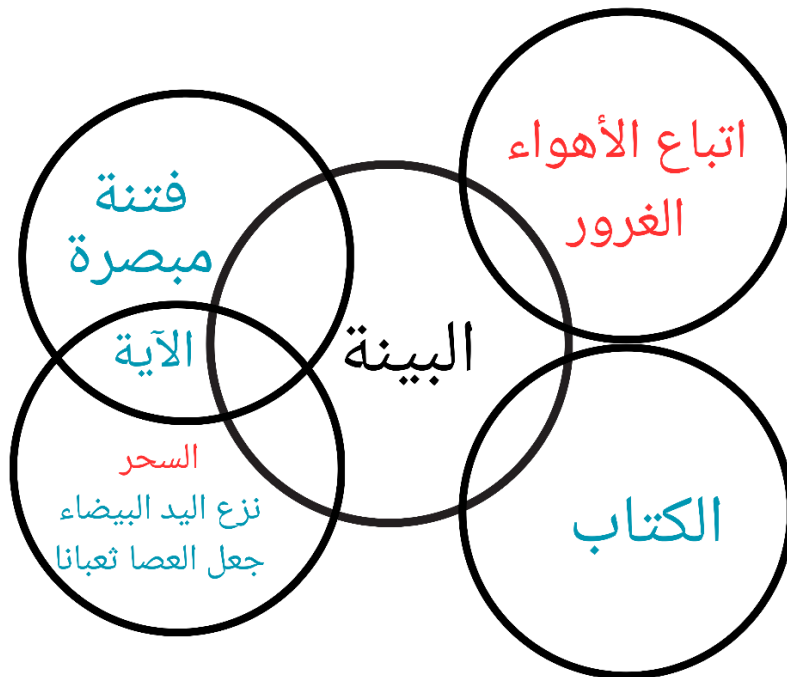
¹⁸² el-En ‘âm 6/33.

i kitâbın bölünmesine sebep olan *beyyine* ile Hz. Peygamber değil; Kur'ân kastedilmiştir denilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de 19 defa geçen *beyyine* kelimesi sadece el-Beyyine suresinde mâ'rife olarak kullanılması dikkat çekicidir. Mâ'rifelik kelimeye özel bir anlam katar. Hatip ile muhatap arasında bilinen bir olguya işaret eder. Bu açıdan bakıldığında da *beyyine* kelimesi ile bu bağlamda özel bir kullanım olduğu görülür.

Beyyine, cahiliye döneminde sıfat olarak kullanılan bir kelimeyken Kur'ân kelimeyi kendi dünya görüşüne uygun bir şekilde kavramlaştırmış, isimleştirmiş ve 40'ı Mekkî; 32'si Medenî surelerde olmak üzere çok yaygın bir şekilde kullanmıştır. *Beyyine* Kur'ân'ın orijinal anahtar kavramlarından biri haline gelmiştir ve doğru anlaşılmadan Kur'ân'ın dünya görüşünün doğru aktarılması söz konusu değildir.

Kazanılan anlamların birbirlerine yakınlıkları ve benzerlikleri söz konusudur. Bu, etimolojik anlamın hemen her kazanımda kendisini hissettirmesinden kaynaklanır. Bu anlam yakınlığı sebebiyle, herhangi bir *beyyine* kelimesinin anlamı tespit edilirken çok titiz olmak gerekir. Özellikle kullanıldığı diğer anahtar kavramlar göz önünde bulundurulmalı ve bulunduğu semantik alana göre anlamlar verilmelidir.



2. MEZİD BÂBLARDAN TÜREYEN KELİMELELER

2.1. MUBİN

B-y-n kökünün if'āl kalıbındaki kullanımlarına cahiliye şiirlerinde oldukça rastlanır. Bu kullanımların geçişli hallerinde kökteki anlam daha bariz olmakla birlikte geçişsiz kullanıldığında kök anlamın bir derece de olsa zayıfladığı önceki bölümde ifade edilmişti. Benzer kullanımlar nübüvvet sonrası dönemde de vardır.

Bir rivayette Hz. Peygamber; su içen kimsenin, su kabına nefes vermesinin uygun olmadığını anlatırken bir adam, nefes almaksızın su içtiğinde suya kanamadığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “*nefes alırken kabı ağzından uzaklaştır, ayır*” anlamında “*fe ebin el-kadeha 'an fike*” demiştir.¹⁸³ Buradaki “*ebin*” ifadesi kökteki *firāk* anlamını ve kalıbın geçişliliğini bariz bir şekilde gösterir.

Diğer bir rivayete göre Beşîr b. Sa'd'ın karısı, oğlu Nu'mân'a bir köle hibe etmesini ve hibe ettiğine dair de Hz. Peygamber'i şahit tutmasını istemiştir. Bunun üzerine Beşîr, Hz. Peygamber'e gelerek oğlu Nu'mân'a köle hibe ettiğine dair şahit olmasını istedi. Hz. Peygamber başka çocukları olup olmadığını sordu. Beşîr başka çocukları da olduğunu söyleyince Hz. Peygamber; “*Nu'mân'a verdiğinin aynısını her bir çocuğuna da verdin mi?*” anlamında “*fe hel ebente kulle vâhidin minhum bi mişli 'l-lezi ebente lehu*” diye sormuştur. Beşîr sadece Nu'mân'a verdiğini söyleyince Hz. Peygamber “*Ben buna şahitlik etmem, bu zulümdür.*” demiştir.¹⁸⁴

Bu rivayetteki kullanım, fiziksel bir *firāk*ın ötesinde “ayrıcalıklı olmak, diğerlerinden kayırlmak” anlamındadır. Ancak bu kullanım anne babanın çocuklarından birisini kayırması bağlamına özeldir. Farklı durumlar için *ebāne* fiili kullanılmamaktadır. Bu şekilde ayrıcalıklı

¹⁸³ et-Tirmizî, *el-Cāmi 'u ş-şahih*, “Eşribe”, 15 (No. 1996).

¹⁸⁴ Ebû 'Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, *el-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadîs*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Suudi Arabistan: Mektebetu'l-Bâz, 1999), 1/237.

olan çocuğa verilen metaa *bā'ine* denilmiştir.¹⁸⁵ Bu kullanımda kelimenin, esas anlamından kısmen de olsa uzaklaştığı ve soyutlaştığı söylenilebilir.

Kelimenin if'āl kalıbıyla kullanımı Kur'ân'da da oldukça yaygındır. Biri fiil 119 tanesi isim formunda olmak üzere 120 kullanımı olan kelimenin; birkaç istisnası sayılmazsa hemen hepsi sıfat konumundadır. Sıfat kullanımların hemen hepsinde mevsufun vehimlerden tefrik edildiği vurgulanır. Örneğin; şeytanın düşman olduğunun vurgulandığı ayetlerin 9'unda da '*aduv* kelimesi *mubîn* ile nitelendirilmiştir.¹⁸⁶ Bunların tamamında da şeytanın düşman olmadığına dair şüphelerin tefrik edilmesi istenmiştir. Nitekim Hz. Âdem şeytanın kendisine düşman olduğunu unutmuş ve onun vesvesesine kanmıştır. Keza Mısır'a giren Hz. Musa, Kıptî'nin ölümüne sebep olduğunda "*Bu apaçık saptırıcı şeytanın amelidir.*" anlamında '*aduvvun muḍillun mubîn* demiştir. Bu gibi örneklerden de anlaşılacağı üzere insanoğlu şeytanın verdiği vesveselere kapılarak onun kendisine düşman olduğunu unutabilir. Buna istinaden şeytanın düşmanlığı hemen her yerde *mubîn* sıfatıyla pekiştirilerek aktarılmıştır.

Hz. Peygamber'in uyarıcı/*neẓîr* olmasının *mubîn* ile nitelendirilmesi (*neẓîrun mubîn*), Mekkelilerin Hz. Peygamberin nübüvveti konusundaki şüphelerinin tefrik edilmesine; Hz. Musa'nın attığı asanın dönüştüğü yılanın *mubîn* olarak nitelendirilmesi (*su' bānun mubîn*), bu temaşanın sihirden tefrik edilmesine matuftur denilebilir. Keza peygamberlerin yaptığı tebliğin *mubîn* olarak nitelendirilmesi (*belāğun mubîn*), bu tebliğin her türlü noksanlıktan ve şüpheden tefrik edilmesine; Hz. Âişe'ye atılan iftiranın *mubîn* olarak nitelendirilmesi (*ifkun mubîn*), bu hususta şüphe içinde olanların şüphelerinin bertaraf edilmesine matuftur denilebilir. Son olarak Hz. Peygamber'e, yenik bir durumda görünürken verilecek olan fethin *mubîn* olarak nitelendirilmesi (*fethan mubînā*), fetihle ilgili şüphe içinde olanların şüphelerinin tefrik edilmesine matuftur denilebilir.

¹⁸⁵ el-Herevî, *el-Ğarîbeyn*, 1/237.

¹⁸⁶ el-Bakara 2/168, 208; el-En'âm 6/142; el-A'râf 7/22; Yûsuf 12/5; el-İsrâ' 17/53; el-Kaşâş 28/15; Yâsîn 36/60; Zuhûr 43/62.

Hız. Peygamber'in Cebrail ile mülaki oluş ve vahyi alış keyfiyetinin konu edildiğı bir bağlamda Hız. Peygamber'in Cibril'i *ufuku'l-mubîn*'de görmesinden bahsedilir.¹⁸⁷ Aynı karşılaşma en-Necm suresi 53/7. ayette Cibril'in *ufuku'l-a'lâ*'da olduğı şeklinde anlatılmıştır. İki ayette de aynı hadiseden bahsedildiğı kabul edilmesi halinde *a'lâ* kelimesi ile *mubîn* kelimesi arasında bir bağ kurulabilir. er-Râzî (ö. 606/1210) bu bağı yakalamış ve *mubîn* kelimesinin etimolojisiyle bağlantılı bir yorum yapmıştır. Ona göre ufkun, *mubîn* olarak nitelenmesi; insanlar ile melekler âleminin arasını tefrik etmesi sebebiyledir.¹⁸⁸ er-Râzî'nin bu yorumu hem *b-y-n* kökünün etimolojisiyle hem de *a'lâ* kelimesindeki yücelik/ulvilik mefhumuyla bağdaşmaktadır. Zira ayet insanlığın zirvesi olan nübüvvet ile melekût âleminin arasındaki dikey mertebe ilişkisini çağrıştırmaktadır.

2.1.1. Söz Yitimi

Beyân başlığında insanın *nâtık* olması hasebiyle diğer canlılardan tefrik edildiğı; bu sebeple *nuṭka beyân* denildiğı ifade edilmişti. Aynı kökten türeyen *mubîn* kelimesinin de bu anlamda kullanılması imkân dâhilindedir. Ancak if'âl babındaki kullanımların ikisi de olumsuz ekler ile *beyân*'ın olumsuzu olan *el-ıyyu*/söz yitimi anlamında kullanılmıştır. Olumlu olarak *nuṭk* anlamında kullanımı söz konusu değildir.

İlk kullanım şu şekildedir:

أَوْمَنْ يُنَسِّوْا فِي الْحَلِيَّةِ وَهُوَ فِي الْخَصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ

*Süsler içinde yetiştirilmesine rağmen tartışmada ifadesiz olan mı?*¹⁸⁹

¹⁸⁷ et-Tekvîr 81/23.

¹⁸⁸ er-Râzî, *Meḡâtiḡu'l-ğayb*, 28/285.

¹⁸⁹ ez-Zuḡruf 43/18.

Melekleri Allah'ın kızları olarak telakki eden Mekke müşriklerinin çarpık düşüncelerini ortaya koymakta olan bu ayet, onlara zımnen -şu şu gerekçelerle beğenmediğiniz- kızları Allah'a mı nispet ediyorsunuz demektedir.

Söz sanatlarında zirveyi yaşayan cahiliye toplumu, kadınları hemen her konuda yetersiz görüyordu. Toplumda söz söyleme hakkına sahip sınırlı sayıda soylu kadın sayılmazsa kadınlar, söz söyleme hakkına dahi sahip değillerdi. Zihinlerde, ataerkil bir toplum olmakla birlikte melekleri Allah'ın kızları olarak telakki etmeleri bağdaşmayabilir. Hem kadınları yetersiz kabul edip hem de kızları Allah'a nispet etmeleri; kız çocukları olduğunda yüzlerinin rengi değişmesine rağmen yaratıcıya kız nispet etmeleri; onların çarpık anlayışlarını ortaya koymaktadır. Ancak bunun altında da ataerkilliğin bir yansıması olarak; birçok kadının, etrafında pervane olduğu kral benzetmesi yatmaktadır denilebilir. Dolayısıyla kadınların cahiliye toplumundaki konumuna tarizle tartışmada kendini düzgün ifade edemeyen anlamında *gayru mubîn* denmiştir denilebilir.

İkinci kullanım fiil formundadır:

أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَٰذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ

*Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha iyi değil miyim?*¹⁹⁰

Firavun -neredeyse Hz. Musa'ya inanacak olan- halkını ikna etmeye çalışırken kibrinden ötürü sarf etmiş olduğu ve aslı olmayan ithamlarında Hz. Musa'nın kendini ifade etmekte güçlük çeken biri olarak lanse etmeye çalışmıştır. İfadede güçlük çekmek, acziyetin bir göstergesi olduğu ve Firavunun “*ben sizin en büyük rabbinizim*” diyebilecek kadar kibirli olduğu düşünüldüğünde; klasik tefsirlerde Hz. Musa'nın peltekliğine dair yapılan yorumların

¹⁹⁰ ez-Zuhruf 43/52.

en azından kritik etmeye muhtaç olduğu görülür. Zira Firavunun aynı bağlamda geçen diğer ithamlarını ciddiye almayıp; bu ithamını doğru kabul etmek izaha muhtaçtır. Nitekim ez-Zemaḥşerī (ö.538/1144) Hz. Musa'nın Firavun tarafından itham edildiğini dikkate alarak bu ithamı kabul etmemiştir.¹⁹¹ Ancak klasik tefsirlerin kahir ekseriyetinde *velā yekādū yūbīn* ifadesinin *konuşmakta güçlük çekmek* anlamında olduğu kabul görmüştür.¹⁹² Burada *gayru mubīn* ve *velā yekādu yubīn* ifadeleri konuşamama durumundan ziyade *anlaşılmama* durumunu ifade etmektedir. Diğer bir ifade *mubīn*; *nuṭṭā* anlamında beyanın zıddı değil, olumsuzudur denilebilir.

2.1.2. *İzhār Eden*

Kökün içerisinde *zuhūr* etmek/ortaya çıkmak anlamı olduğu birinci bölümde ifade edilmişti. Özellikle de lazım kullanımda ortaya çıkan *zuhūr* anlamı, if'āl kalıbında da kendisini göstermektedir. Ancak kalıbın özelliği gereği geçişli olarak karşımıza çıkmaktadır:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

*Ey kitap ehli! Artık size elçimiz gelmiştir. O, kitabınızdan saklayıp durduğunuz şeylerden birçoğunu sizlere izhār ediyor, birçoğunu da es geçiyor. İşte size Allah'tan bir nur ve (sakladıklarınızı) ortaya çıkaran bir kitap (Kur'an) gelmiştir.*¹⁹³

Mubīn kelimesi if'āl kalıbında geçişli bir formda olmasına rağmen genelde *apaçık* anlamında geçişsiz olarak telakki edilmiştir. Ancak kelimenin bu şekilde anlaşılması için makul

¹⁹¹ ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 5/450.

¹⁹² eṭ-Taberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 20/613; el-Begāvī, *Me'ālimu't-tenzīl*, 7/217; er-Rāzī, *Mefātiḥu'l-ğayb*, 27/219.

¹⁹³ el-Mā'ide 5/15.

bir gerekçe yoktur. Kalıptan gelen geçişsiz fiiller olduğu öne sürülebilir. Ancak geçişsiz anlam verebilmek için bazı karineler gerekmektedir. Söz gelimi Hz. Musa'nın attığı asanın dönüştüğü yılanın *mubîn* olarak nitelendirilmesi, bu temaşanın sihirden ayırt edilmesini ifade içindir. Dolayısıyla buradaki *mubîn* kelimesine *apaçık* anlamı verilebilir. Zira yılanı sıfat olarak kullanılan *mubîn* ifadesi herhangi bir geçişkenliği ifade etmez. Yahut Kur'ân'ın, özellikle sure başlarında, zaman zaman *mubîn* olarak nitelendirilmesi de *Allah katından geldiğine dair şek, şüphe olmayan* anlamında *apaçık* şeklinde geçişsiz olarak tercüme edilebilir. Zira ilgili yerlerde Kur'ân'ın geçişken herhangi bir fonksiyonundan bahsedilmemektedir. Ancak böyle bir karinenin olmadığı durumlarda *apaçık* şekilde telakki etmek isabetli gözükmemektedir.

Bu ayetin bağlamına bakıldığında ehl-i kitâbın bazı hakikatleri sakladığı ifade edilmektedir. Hz. Peygamber ise onların sakladığı hakikatlerden birçoğunu ortaya çıkarmaktadır. Hz. Peygamber'in ortaya çıkarması da kendisine gelen vahiy ile gerçekleşmektedir. Bu sebeple "*Allah'tan size bir nur geldi.*" denilmiştir. Bu nur vesilesiyle karanlıklar aydınlatılıyor ve saklı şeyler ortaya çıkarılıyor. Dolayısıyla *izhâr* eden, ortaya çıkaran şeklinde anlaşılması daha doğrudur denilebilir.

Bazı tefsirlerde buradaki *nûr* ile Hz. Peygamber'in kastedildiği ifade edilmiştir.¹⁹⁴ Ancak Kur'ân'ın kastedildiğini ifade eden tefsirlerin¹⁹⁵ yaptığı yorum daha isabetli gözükmemektedir. Hz. Peygamber her ne kadar Allah tarafında seçilmiş olsa da Allah tarafından gelme eylemi daha çok Kur'ân için kullanılmaktadır. Ayrıca Allah Teâlâ farklı ayetlerde de Kur'ân'ı *nûr* olarak isimlendirmiştir.¹⁹⁶

Burada atıf harfî *vâv*ın muğayeret¹⁹⁷ gerektirdiği öne sürülebilir. Zira hem *nûr* kelimesi ile Kur'ân'ın kastedilmesi hem de kitap kelimesi ile Kur'ân'ın kastedilmesi; diğer bir ifade ile

¹⁹⁴ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/264; el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/33; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/194.

¹⁹⁵ ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/218.

¹⁹⁶ en-Nisâ' 4/174: *يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا* / *Ey insanlar! Size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur (Kur'an) indirdik.*

¹⁹⁷ Birbirlerine atfedilen iki şeyin birbirlerinden farklı olması.

aynı şeylerin birbirlerine atfedilmesi lugavi bir kusur sayılmaktadır. Ancak burada bir Kur’ân üslubu söz konusudur ve bu lügat açısında da uygundur. Söz gelimi “*emertu ḥaliden ve’l-kuselā’ bi muzākerati durūsihim*/Halid ve tembeller derslerini çalışmalarını emrettim” cümlesinde tembellerin Halid’e atfedildiği açık olmakla birlikte Halid de o tembellerden biridir. Ancak bu sözü söyleyen kimse, diğer tembeller nazaran Halid’in çalışmasının ehemmiyetine binaen onu özellikle zikretme ihtiyacı hissetmiştir. Dolayısıyla ilgili ayette de Kur’ân’ın sıfatlarından biri olan *nūr* özellikle zikredilmiştir. Zira ehl-i kitabın sakladıkları şey olsa da Allah’tan gelen bu nur etrafı aydınlatmakta ve her şeyi ortaya çıkarmaktadır. Hemen ardından da Kur’ân; her şeyi ortaya çıkaran *mubîn* olma vasfı ile zikredilmiştir.

Diğer taraftan muğayeret *zāt* ve sıfat olarak iki kısma ayrılmaktadır. Farklı varlıkların birbirlerine atfedilmeleri *zāt*; aynı şeyin farklı sıfatları cihetiyle atfedilmeleri ise sıfat olarak isimlendirilmektedir. Bu ayette de Kur’ân’ın *nūr* olarak isimlendirilmesi her şeyi aydınlatması; *mubîn* vasfı ile tekrar edilmesi de her şeyi ortaya çıkaran kitap olması hasebiyledir. Benzer bir durum el-Ḥicr suresi 15/1. ayette de vardır:

الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ

Elif Lām Rā. Bunlar, kitabın; apaçık olan Kur’an’ın ayetleridir.

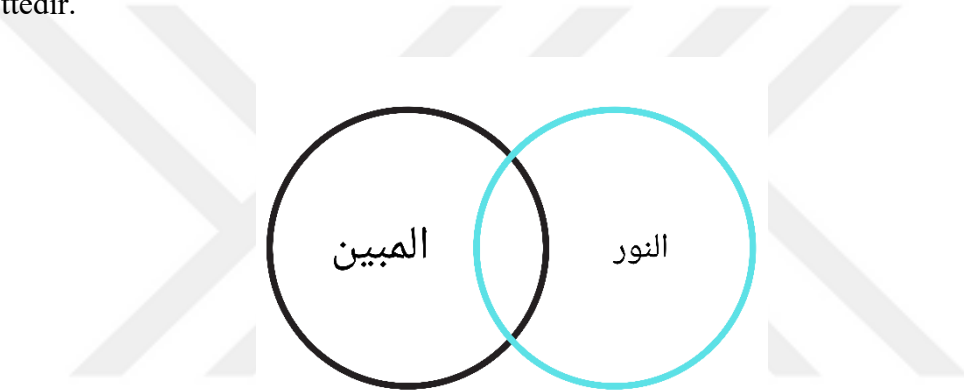
Aynı ayet taklip edilmiş bir şekilde en-Neml suresi 27/1. ayette de varit olmuştur:

طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ

Tā-Sīn. Bunlar Kur’an’ın, apaçık bir kitabın ayetleridir.

Dikkat edilecek olursa her iki ayette de *Ḳur'ān* kelimesi ile *kitāb* kelimesi birbirlerinin yerine kullanılmıştır. Dolayısıyla bir Kur'ân üslubu olarak aynı şeylerin farklı hususiyetlerini ifade etmek maksadı ile birbirlerine atfedilmesi söz konusudur denilebilir.

İlgili ayete dönülecek olursa, sırf bu atıf sebebiyle *nūr* kelimesi ile *mubīn* kelimesi arasında semantik bir bağ kurulduğu görülebilir. Buna göre Hz. Peygamber kendisine gelen vahiy ile ehl-i kitābın sakladığı şeyleri ortaya çıkarmaktadır. Bu sebeple Kur'ân gizli olan her şeyi ortaya çıkaran, *mubīn* bir kitaptır. Dolayısıyla Kur'ân'ın *gizli ve karanlık şeyleri aydınlatan* anlamında *nūr* kelimesi ile tesmiye edilmiş olması Kur'ân'ın *mubīn* olma vasfını destekler mahiyettedir.



Burada gizlemek, saklamak anlamında kullanılan *iḥfā'* kelimesi de *mubīn* kelimesine *iẓhār* anlamı verilmesini sağlayan anahtar kelimedir. Ancak bir sonraki *tebyīn* kelimesi işlenirken açıklanacağı için burada işaret etmekle yetinilebilir.

Mubīn kelimesine *iẓhār* anlamı verilmesi kökteki *firāk* anlamı ile de uyum sağlamaktadır. Zira ehl-i kitabın sakladığı gerçekleri *iẓhār* etmek; Hz. Peygamber'in nübüvveti ve kendisine gelen bilgilerin mevsukiyeti hususunda toplumda yaşanan şüpheleri bertaraf etmekte ve hakikati ortaya koymaktadır. Yani hak ile batılın arasını tefrik eden hüviyette bir *iẓhār* söz konusudur. Bu anlam en-Nūr suresi 24/25. ayette daha açık bir şekilde görülmektedir:

إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْعَافِيَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾ يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ يَوْمَئِذٍ يُؤْفِكُهُمُ اللَّهُ بَيْنَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴿٢٥﴾

Namuslu, kötülüklerden habersiz mümin kadınlara zina isnadında bulunanlar, dünya ve ahirette lânetlenmişlerdir. Yapmış olduklarına, dilleri, elleri ve ayaklarının, aleyhlerinde şahitlik edeceği gün, onlar için çok büyük bir azap vardır. O gün Allah, onlara kesinleşmiş cezalarını tastamam verecek ve onlar Allah'ın her şeyi ortaya çıkaran hakkın ta kendisi olduğunu bilecekler.

Hiz. Âişe'ye atılan iftira sonrasında nazil olan bu ayetler ile müfterilerin; dilleri, elleri ve ayaklarının kendi aleyhlerine şahitlik etmesi suretiyle hakikatin ortaya çıkarılacağı ifade edilmiştir. Normal şartlarda iftira atanlar, olayın kendi ifade ettikleri şekilde olmadığını bilmektedirler. Dolayısıyla ahirette herhangi bir şeyin ortaya çıkması anlamsız gibi görünmektedir. Ancak bu ifadelerden anlaşıldığı üzere bunun bir iftira olduğunu bilmeyen, müfterilere hak verenler ve şüphe içerisinde olanlar vardır.¹⁹⁸ Bu sebeple tüm bu kişiler için hakikat ortaya çıkartılacaktır.

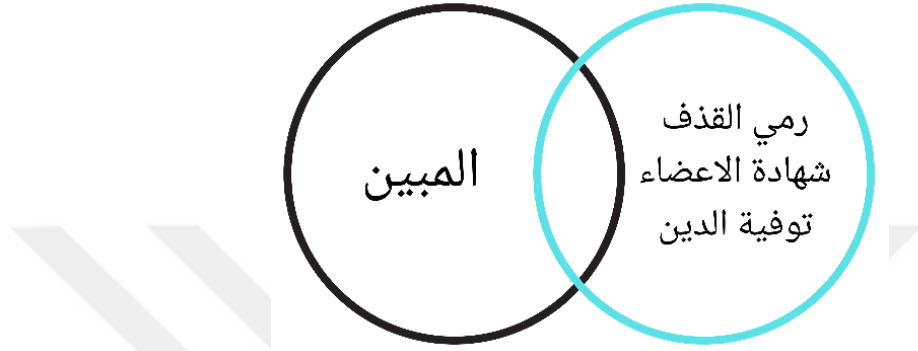
25. ayette kullanılan *mubîn* kelimesi Allah Teâlâ'nın ismi olarak kullanılmıştır ve bu semantik açıdan önemi haizdir. Tefsirlerde *varlığına işaret eden ayetler ile görünür olan ve her şeyi görünür kılan* şeklinde geçişli ve geçişsiz olarak anlamlandırılmıştır.¹⁹⁹ Buradaki bağlama bakıldığında da *gerçeği ortaya çıkaran, görünür kılan* anlamında geçişli olduğu görülecektir. Zira hakkıyla yapılan şahitlikler hakikati ortaya koymaktadır ve mahşerde çeşitli uzuvların şahitlik yapacağı ifade edilmek suretiyle insanoğlunun asla yalan söyleyemeyeceği vurgulanmış olup, hakikatin ayan beyan ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Bu açıdan Allah Teâlâ'nın *mubîn* olması, gizli saklı hiçbir şeyin kalamayacağını ifade etmesi açısından önemlidir.

Burada *el-mubîn* kelimesinin *el-hakk* kelimesinin sıfatı olduğu, dolayısıyla alelade bir kelime olduğu öne sürülebilir. Ancak bu da bir Kur'an üslubudur: Ayet sonlarında gelen ikili

¹⁹⁸ 22. ayetin tefsirinde geçtiği üzere bazı kimseler bu şüphelere dalmışlardır. Bkz. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 27/225; el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 7/26.

¹⁹⁹ Ebû's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm*, 2/167.

isimler bu şekilde kullanılmaktadır ve bu isimler birbirlerini tamamlamaktadır. Yani o, hakkın ta kendisidir, dolayısıyla hakkı ortaya çıkaracak olandır. Diğer taraftan her ne kadar *mubîn* kelimesi Allah Teâlâ'nın ismi olarak bir tek bu ayette geçse de birçok ayette eylem olarak ona izafe edilmiştir.²⁰⁰ Bu da *mubîn* isminin fiili sıfatlardan olduğunu göstermektedir. Bu üç ayet dikkatlice incelendiğinde *mubîn* kelimesinin semantik bağı görülebilir:



Zina iftirası, uzuvların şahitliği ve cezanın tam karşılığının verilmesi ile *mubîn* ismi arasında semantik açıdan kuvvetli bir bağ vardır. Bir mahkemeden bahsedilmekte ve Allah Teâlâ'nın bu mahkemede her şeyi hakkıyla ortaya çıkarması *Mubîn* ismi ile irtibatlandırılmaktadır. Burada doğrudan bir kelime ile değil; bir olay örgüsü ile bağ kurulmuştur. Bu da bağlamın kelime üzerindeki tesirini göstermesi açısından özgün bir örnek sayılabilir.

Diğer taraftan kelimenin Kur'an'da Allah Teâlâ'nın ismi olarak kullanılması Kur'an'ın dünya görüşünü ortaya koyması açısından önemlidir. Bu manada Kur'an'da sıklıkla "kezâlike yubeyyinallahu..." şeklindeki cümlelerde *tebyîn*in sık sık Allah'a izafe edilmesi; Hz. Peygamber'in vahyi uydurmadığına, ona müdahale etmediğine, edemeyeceğine veya cinler, şeytanlar tarafından müdahale edilmediğine işaret etmekte ve vahyin kaynağını sorgulayan her kesime net mesaj vermektedir. Diğer bir ifade ile her şeyi *mubîn* olan Allah'ın açıkladığı vurgulanmaktadır.

²⁰⁰ el-Bakara 2/118; Âli 'İmrân 3/103; en-Nisâ' 4/26.

Kelimenin kökündeki *doğru ile yanlış ayırmak anlamındaki tefrîk* anlamıyla da uyumlu olan *mubîn* ismi, Cahiliye döneminde bir isim olarak kullanılmamıştır. Buna karşılık Kur’ân’da çok yaygın bir şekilde kullanılması; Kur’ân’ın adeta lazımı konumunda bir sıfatı olması; Allah’ın isimlerinden biri olması kelimenin geçirdiği art zamanlı semantik dönüşümü ortaya koyması açısından örneklik teşkil etmektedir.

2.1.3. Açıklayan

Mubîn kelimesi Kur’ân’ın sıfatı olarak kullanıldığı hemen her yerde *apaçık, anlaşılır* anlamları ön plana çıkarılmıştır. Birçok ayette *mubîn* kelimesi bu anlamı ihtiva etmektedir. Örneğin *mubîn* kelimesinin Kur’ân’ın bir sıfatı olarak ilk kullanıldığı yer olan Yâsîn suresinin 36/69. ayetinde, müşriklerin Hz. Peygamber’e şair yakıştırmalarına cevap olarak; “*Biz ona şiir öğretmedik, bu ona yaraşmaz da. O (nun ifade ettikleri) bir öğüt ve apaçık Kur’ân’dan başka (bir şey) değildir.*” denilmek suretiyle, müşriklerin attığı iftiralarından zihinleri bulan insanların zihinlerindeki vehimler tefrik edilmiştir. Bu gibi bağlamlarda Kur’ân’ın apaçık bir vahiy olduğu vurgulanmıştır. Ancak daha önce de belirtildiği üzere geçişsiz mana vermeye sebep olacak herhangi bir karine yoksa geçişli anlam vermek kalıp açısından daha uygundur. En-Neml suresinde böyle bir kullanım söz konusudur:

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (٧٥) إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُلُ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ الَّذِي هُمْ فِيهِ
يَخْتَلِفُونَ (٧٦)

*Gökte ve yerde göze görünmeyen hiçbir şey yoktur ki, (her şeyi) açıklayan bir kitapta (levh-i mahfûzda) bulunmasın. Doğrusu bu Kur’an, İsrailoğullarına, hakkında ihtilâf edegeldikleri şeylerin pek çoğunu anlatmaktadır.*²⁰¹

²⁰¹ en-Neml 27/75,76.

Müşriklerin tabiri caizse “Bu bahsettiğin kıyamet vb. masalları biz ve babalarımız çok duydu, eğer doğru söylüyorsan hadi vadettiğin azabı getir de görelim!” demeleri üzerine bu ayetler cevap olarak nazil olmuştur.²⁰² Burada *mubîn* kelimesini geçişsiz olarak kabul etmek pek makul gözükmemektedir.

Müfessirler arasında ayette zikredilen²⁰³ kitap kelimesiyle levh-i mahfûzun kastedilmiş olduğuna dair görüş birliği söz konusudur. Levh-i mahfûza da Allah’ın diledikleri dışında hiçbir kimse muttali olamamaktadır. Dolayısıyla levh-i mahfûz apaçık olması, muhatap kitle açısından anlamsızdır. Bu sebeple bazı müfessirler levh-i mahfûz apaçık olmasının, melekler için olduğu tevilini yapmışlardır.²⁰⁴

Bir sonraki ayette Kur’ân’ın İsrailoğullarının ihtilafa düştükleri hususları anlatıyor olması ve Kur’ân’ın da levh-i mahfûzdan inzal edildiği dikkate alındığında; Kur’ân’ın, dolayısıyla levh-i mahfûz ihtilafları açıklayan bir kitap olduğu kolayca görülür. Ayrıca tüm gizli hususların levh-i mahfûzda olması, bu gizli hususları açıklayabilecek tek kitabın da levh-i mahfûz olduğunu ortaya koymaktadır.

وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ	أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ
إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ	إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقْصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ

İlk ayetteki gizli hususlar ile ikinci ayette zikredilen İsrailoğullarının ihtilafa düştükleri hususların; ilk ayette levh-i mahfuzun açıklayan olması ile de ikinci ayette Kur’ân’ın ihtilafa düşülen hususları anlatıyor olmasının kastedilmesi kuvvetle muhtemeldir.

Benzer kullanımlar sırasıyla; Yûnus 10/61, Hûd 11/6, el-En‘âm 6/59, Sebe’ 34/3. ayetlerde de vardır. Bu kullanımların tamamında levhi mahfûz kastedilmiş ve bağlamlarında

²⁰² en-Neml 27/68-71.

²⁰³ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/471; et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 18/116; el-Begavî, *Me‘âlimu’t-tenzîl*, 6/175.

²⁰⁴ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4/471.

gaybî meselelere işaret edilmiştir. Tamamında da muhataplarına, tartışmalara girdikleri hususlarda Hz. Peygamber'in hakikatleri levhi mahfûzdan gelen ayetler ile izah ettiği ihsas edilmiştir. Bu durumda levh-i mahfûz apaçık olmasından ziyade, ihtilafa düşülen tüm hususların, açıklayıcı tek kaynağı olması yönüyle ön plana çıkmıştır.

2.2. TEBYİN

B-y-n kökü *rubā'ī* baplardan ikincisi olan *tef'īl* babından kullanımı oldukça yaygındır. Kur'ân'da hicretten önce de sonra da kullanılmıştır. Her iki dönemde de farklı anahtar kelimeler ile semantik bağlar kurulmuş ve kök anlamından nispeten uzak kullanımlar olmuştur. Sonraki dönemlerde bazı tartışmalar bu kelime üzerine inşa edilmiş ve genişlemesi söz konusu olmuştur.

2.2.1. Gerekçelendirmek

Bir önceki bölümde *mubeyyen* kelimesinin cahiliye şiirinde “gerekçelendirme, mazeret beyan etme, sözünü müdellel kılma” anlamlarında kullanıldığı ifade edilmişti. Benzer kullanım en-Nisā' suresi 4/19. ayette vardır:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ
وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا

*Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helâl değildir. Gerekçe olabilecek bir fuhşîyyat yapmış olmaları dışında, kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları darlamayın. Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmadıysanız, olabilir ki, siz bir şeyden hoşlanmazsınız da Allah onda pek çok hayır yaratmış olur.*²⁰⁵

²⁰⁵ en-Nisā' 4/19.

Cahiliye döneminde bir adam öldüğünde bu adamın başka kadından olma üvey çocuğu veya erkek tarafından akrabaları, ölen adamın karısının üzerine elbise atmak suretiyle kadının rızasına bakmaksızın kendi nikâhlarına alıyorlardı. Bu sayede yeni bir mehir vermeksizin kadını nikâhlamış oluyorlardı. Daha sonra kadının, ilk kocasının verdiği mehri geri verip boşanması için kadına zulmediyorlardı. Yahut kadını sahiplenip mehrini elinden alıp bir başkası ile nikâhlıyorlardı. Ayetin ilk kısmı kadınları tevarüs eden bir mal gibi gören kötü âdeti kaldırmıştır.²⁰⁶ Yine cahiliye döneminde bir adam karısından hoşlanmaz hale gelirse karısının mehri geri vererek kendisinden boşanması için baskı yapardı. Ayetin ikinci kısmında ise kadınlara bu şekilde zulmetmek yasaklanmıştır.²⁰⁷

Ayete göre kadınlarla zorla evlenmek de onları boşanmaya zorlamak da yasaklanmıştır. Ancak kadınların ispatlanmış ve *mubeyyen* hale gelmiş çirkin bir iş yapmaları durumunda onların boşanmasını istemek istisna tutulmuştur. Ayette geçen *bifâhişetin mubeyyine* ifadesi, erkeğin verdiği mihrini geri istemesine gerekçe olabilecek bir fuhşiyatı ifade etmektedir.

Her ne kadar buradaki *mubeyyin* kelimesi *fâhişetin* kelimesinin sıfatı olarak kullanılmış olsa da bu fuhşiyat, erkeğin verdiği mehri geri isteyebilmesinin gerekçesi konumunda olmaktadır. Dolayısıyla *müdellet hale getirilmiş* bir fuhşiyat olarak anlamak ilk akla gelen olsa da mehri geri almayı *gerekçelendiren* bir fuhşiyat olması ibareye daha uygundur. Nitekim er-Râzî ilgili ayeti açıklarken *mubeyyine* kelimesinin fethalı olarak da okunduğunu ifade etmiştir. Buna göre dört şahit getirilmiş bir fuhşiyat delillendirilmiş olup *mubeyyen* hale gelmiştir. Ancak kesralı şekilde, etken olarak okunuşuna istinaden de fiilin mecazen *fâhişetin* kelimesine isnad edildiğini ifade etmiştir.²⁰⁸ Genelde *mubeyyine* ifadesini delillendirilmiş olarak anlayanlar, *fâhişetin* ifadesini zina olarak telakki etmişlerdir. Ancak ayette *fâhişetin* kelimesin mutlak

²⁰⁶ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/364; el-Begāvī, *Me'ālimu't-tenzīl*, 2/185.

²⁰⁷ el-Begāvī, *Me'ālimu't-tenzīl*, 2/186.

²⁰⁸ er-Râzī, *Mefātiḥu'l-ğayb*, 10/12.

olması ve tefsirlerde bu kelime ile farklı şeylerin -ki er-Rāzī de bu farklılıklara değinmiştir-
murad edilebileceğinin ifade edilmiş olması bu ihtimali zayıflatmaktadır.²⁰⁹

Buradaki *mubeyyin* ifadesinin bilinçli olarak fā'il formunda geldiği ileri sürülebilir. Zira buradaki *mubeyyin*, yapılan fuhşiyatın sıradan bir eylem olmayıp, verilen mehri geri almayı meşru kılan bir fuhşiyat olduğunu ortaya koymaktadır. Keza evlilik hayatında yapılan herhangi bir fuhşiyatın, erkeğin verdiği mehri geri istemesini meşru kılmazken; *mubeyyin* olan fuhşiyatın buna imkân tanınması, *mubeyyin* sıfatının etken bir formda olduğunu ortaya koymaktadır. Benzer durum eṭ-Ṭalāk suresi 65/1. ayette de vardır. Boşanmış ve iddet bekleyen kadınların evlerinden çıkarılmaması *mubeyyin* bir fuhşiyat işlememeleri şartına bağlanmıştır. Burada da *mubeyyin* ifadesinin kullanılmış olması yapılan fuhşiyatın evden çıkarılmayı gerekçelendirebilecek nitelikte olmasından kaynaklanmaktadır.

Buradaki *fāhişetin* ifadesi de farklı şekillerde anlaşılmış olmakla birlikte zina olarak tahsis edilmiş ve kadının, had uygulanmak için evden çıkarılacağı ifade edilmiştir. Ancak boşanmış kadının kocasının evinde zina etmiş olmasının zorluğu ve bu zinaya dört şahidin muttali olmasının güçlüğü düşünüldüğünde, ayrıca *fāhişetin* ifadesinin mutlak bırakılmış olması da göz önünde bulundurulduğunda *fāhişetin* ifadesinin zinayı da kapsayacak şekilde ıtlakı üzere bırakılması daha doğru gözükmektedir. Nitekim eṭ-Ṭaberī de tüm ihtimalleri zikrettikten sonra ayeti ıtlakı üzere bırakmıştır.²¹⁰

Cahiliye şiirinde kullanılan *mubeyyin* kelimesi ile bu ayetlerde kullanılan *mubeyyin* kelimesinin mali bir konuda olması dikkat çekicidir. Cahiliye şiirinde dilenciye istediklerini vermemenin gerekçesi *mubeyyin*; ilk ayette ise kişinin verdiği malı yani mihri geri almasının gerekçesi olarak *mubeyyin* ifadesi kullanılmıştır. Keza bu son ayette de kadın evden çıkarılmasıyla süknā ve nafaka gibi mali haklarını kaybetmektedir. Tüm bu *mubeyyin*

²⁰⁹ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 6/532; el-Begavī, *Me 'ālimu't-tenzīl*, 2/186.

²¹⁰ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi 'u'l-beyān*, 23/32-36.

kullanımlarının mali konularda olması onun cahiliye devrinden beri *gereklelendirme* anlamında kullanıldığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

2.2.2. *İzhār*

Kökün *zuhūr etmek, ortaya çıkmak* anlamında kullanımı olduğu ilk bölümde ifade edilmişti. Bu kullanım if'āl kalıbında da görülmüştü. Benzer kullanım tef'īl kalıbı için de söz konusudur. Mekke dönemindeki ilk kullanım el-En'ām suresinin 6/105. ayetine tekabül etmektedir:

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Onlar, başkasından öğrenmişsin desinler ve bir de bilen bir toplum için onu ortaya çıkaralım diye ayetleri sarf ediyoruz.

Tefsirleride bu ayet izah edilirken *tebyīn* kelimesinin üzerinde çok fazla durulmamıştır. Bunun yerine *tebyīn* kelimesindeki zamirin mercii, ayetteki *lām* harflerinin anlamı üzerinde durulmuştur.²¹¹ *Lām* harflerinin anlamları üzerinde ihtilaf edilmesine karşın zamirin mercii noktasında hemen hemen tefsirlerin tamamı, zamirin ayetlere veya Kur'ân'a râci olduğu hususunda ittifak halindedirler. Böyle olunca da *tebyīn* kelimesinin anlamı “açıklamak, izah etmek” olarak anlaşılmıştır. Türkçe meallerin hemen hepsinde de bu şekilde anlam verilmiştir. Ancak ilgili ayet, bağlamında okunduğu zaman kelimeye bu şekilde anlam verilmesi güçleşmektedir.

Hız. Peygamber'in nübüvvetinin müşriklerce kabul edilmemesi üzerine Allah Teâlâ, Hız. İbrahim'in kavmi ile olan mücadelesi kısaca aktarmış; sonrasında da İshak, Yakup, Nuh, Davut, Süleyman, Eyyüp, Yusuf, Musa, Harun, Zekeriyya, Yahya, İsa, İlyas, İsmail, Elyasa, Yunus ve Lut peygamberlerden bahsetmiştir.²¹² Yani onların kavmi nasıl inkâr ettiyse bunlar da öyle

²¹¹ ez-Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/384; er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 13/143-144.

²¹² el-En'ām 6/84-90.

inkâr ediyor ve o peygamberlere nasıl nübüvvet verilmiş ise sana da o şekilde nübüvvet verildi denilmek istenmiştir. Zira hemen akabinde Mekkeli müşriklerin akıl hocaları olan Yahudiler “Allah hiçbir beşere hiçbir şey indirmemiştir.” demelerine söz getirilmiş ve onlara “*Madem öyle, Musa’nın getirdikleri neydi*” denilmiştir.²¹³ Anlaşıldığına göre Yahudiler de Hz. Peygamber’in nübüvvetini kabul etmiyorlar ve onun Mekke’de “tarafdar” bulmasından hoşnut olmuyorlardı. Dolayısıyla Mekkeli müşriklere bu tarz söylemlerde bulunuyorlardı.

Yahudilerin bu kışkırtmalarına cevap verildikten sonra; “*İşte bu (Kur’an) da bereket kaynağı, kendinden önceki kitapları tasdik eden ve şehirler anasını (Mekke’yi) ve bütün çevresini (tüm insanlığı) uyarсын diye indirdiğimiz bir kitaptır.*”²¹⁴ denilmek suretiyle onlara vahyettiğimiz gibi sana da vahy ediyoruz denilmiştir. Yani Yahudilerin iddia ettiği gibi “Allah hiçbir beşere vahyetmemiş değildir.” denilmiştir. Devamında Allah’a yalan izafe ederek, kendisine hiçbir vahiy gönderilmediği halde, bana vahiy geldi diyen kimsenin büyük bir zalim olduğu ifade edilmiş ve böyle yapan zalimlerin çarpıtılacağı ceza hatırlatılmıştır.²¹⁵ Sonrasında birtakım kevnî hakikatlerden bahsedilmiş ve bu hakikatleri insanların basiretle görmeleri için aktarıldığı, görüp hakikati kabul edenin lehine; görmezden gelip inkâr edenin aleyhine olacağı bildirilmiştir.²¹⁶ Yani özetle; Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkâr eden müşriklere ve onlara akıl hocalığı yapan ehl-i kitâba ‘tüm bu gerçekler ortadayken ister kabul edin, ister kabul etmeyin; bu durum, Hz. Peygamber’in nübüvvetine hâlel getirecek bir şey değildir’ denilmiş olduğu söylenebilir.

²¹³ el-En‘âm 6/91.

²¹⁴ el-En‘âm 6/92.

²¹⁵ el-En‘âm 6/93-94.

²¹⁶ el-En‘âm 6/95-104.

وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

*Onlar (müşrikler ve ehl-i kitap), bu hakikatleri başkasından öğrenmişsin desinler ve bir de (senin ümmi olduğunu) bilen bir toplum için onu (nübüvveti) ortaya çıkaralım diye ayetleri sarf ediyoruz.*²¹⁷

Yani neticede onlar “bunu başkalarından öğrendin” diyecekler ve iman edenler için senin nübüvvetin ve Kur’ân’ın vahiy kaynağı olduğu ortaya çıkacaktır. Buradaki iki *lām* harfî de *lāmu’l-‘akıbe* diye isimlendirilen *lām* harfidir ve olayların sonuçlarını, olayların maksadı gibi ifade edilmesini sağlar. Bu “hikmetli ifade” biçimi diyebileceğimiz form, genellikle edebî metinlerde kullanılır.

لِئُولَ الْمَوْتِ، وَابْنُوا لِلْخَرَابِ

*Ölmek için doğurun! Yıkılması için inşa edin!*²¹⁸

Hakikatte ne çocuklar ölmesi için doğurulur ne binalar yıkılması için inşa edilir. Fakat neticede ikisinin varacağı yer de bellidir. Bu sebeple mısrada bu durum, peşinen söylenerek insanların ibret alması sağlanmıştır. Benzer şekilde ayette de Hz. Peygamber’in vahiy olarak aktardıkları için insanlardan bir kısmı “Sen bunları başkalarından öğrendin!” diyeceklerdir. Keza bazıları için de onun ümmi olması, ifade ettiği şeylerin hakikat olduğunu görecektir ve başkalarının inkârına sebep olan şeyler onların imanına vesile olacaktır. Bu ayet, en-Nahl suresi 103. ayet ile okunduğunda daha iyi anlaşılabilir:

²¹⁷ el-En‘ām 6/105.

²¹⁸ el-Kuraşî, Cemheretü eş‘āri’l-‘Arab, 31.

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ

Şüphesiz biz onların: «Kur'an'ı ona ancak bir insan öğretiyor» dediklerini biliyoruz.

Kendisine nisbet ettikleri şahsın dili yabancıdır. Hâlbuki bu (Kur'an) apaçık bir Arapçadır.

Bu ayetten de anlaşılacağı üzere Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmiyorlar ve onun getirdiği vahyin başkalarından alıntı olduğunu ileri sürüyorlardı. Dolayısıyla Kur'an'ın Arapça olması ve Hz. Peygamber'in ümmi olmasına rağmen bahsettiği hakikatleri kendisinin bilemeyecek olması, Kur'an'ın kaynağını ve onun nübüvvetini ortaya çıkarmaktadır. İşte bu ortaya çıkarma eylemi *tebyîn* ile ifade edilmiştir. Bu durumda ayetin sonundaki “*ve li nubeyyinehū li kavmin ya 'lemun*” ifadesi “*ve li nuḫirahū li kavmin ya 'lemūne enneke ummiy*” veya “*ya 'lemūne enne 'l-kur'āne 'arabiyy*” şeklinde takdir edilebilir. İlk takdire göre “*linubeyyinehū*” fiilindeki zamirin mercii, bağlamdan çıkarılan nübüvvet mastarı; ikinci takdire göre bağlamdan çıkarılan Kur'an olmuş olur. Örneğin ez-Zemaḥşerī ayetteki zamiri Kur'an'a rücu ettirmekle birlikte, Kur'an lafzının öncesinde geçmemesi sebebiyle bağlamdan çıkarılabileceğini ifade etmiştir.²¹⁹

Ancak burada asıl dikkat edilmesi gereken, *tebyîn*in bir açıklamadan, izah etmeden ziyade *iḫbār* anlamında kullanılıyor olmasıdır. Zira burada Kur'an'ın anlaşılması veya Kur'an'ın bir şeyler anlatması değil; nübüvvetin veya Kur'an'ın kaynağının irdelenmesi söz konusudur. Benzer kullanım el-Ḥacc suresi 22/5. ayette de vardır:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ
لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ...

Ey insanlar! Ölümünden sonra diriliş konusunda herhangi bir şüphe içindeyseniz (bilin ki): Hiç şüphesiz biz sizi topraktan sonra nutfeden sonra bir alakadan sonra da yaratılışı belli belirsiz bir mudğadan yarattık ki size (yaratılma aşamalarını) gösterelim. ...

²¹⁹ ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 2/385.

Buradaki *tebyîn* ifadesinin nesnesi zikredilmemiştir. Birçok tefsirde “kudretimizi gösterelim diye” şeklinde takdir edilmiştir.²²⁰ Burada kudrete atıf yapılmasıyla, öldükten sonra dirilme hususunda şüphe içinde olanlara, öldükten sonra dirilmenin imkânına işaret edilmiştir. Ayette *ba‘ş* hakkında şüphesi olanlara cevap verildiği düşünüldüğünde, tüm bu yaratma serüveni ile insanoğluna bazı şeyler gösterilmek/*izhār* edilmek istendiği açıkça görülecektir. Yani “tüm bu yaratma serüveni, öldükten sonra diriltmenin kudretimiz dahilinde olduğunu *izhār/tebyîn* etmektedir.” denilmek istenmiştir denilebilir.

Verilen iki örnekte de *tebyîn* bir fiil olarak Allah’a izafe edilmiştir. İlk örnekte Hz. Peygamber’in nübüvvetine, ikinci örnekte de öldükten sonra dirilme meselesine dair şüpheler vardır ve her iki meselede de kevnî hakikatlere ve aklî çıkarımlara dayanarak hakikat *tebyîn/izhār* edilmiştir.

Tebyînin *izhār* anlamında kullanıldığı en bariz örnek el-Mâ’ide suresi 5/15. ayette zikredilmektedir:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ
وَكِتَابٌ مُبِينٌ

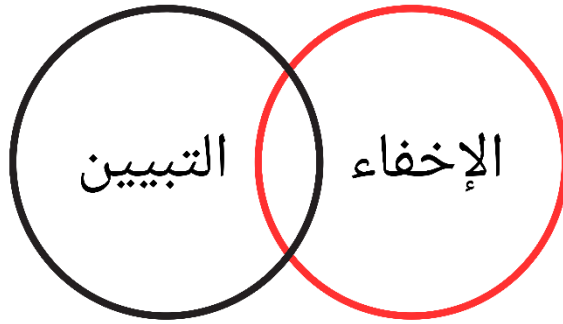
Ey kitap ehli! Artık size elçimiz gelmiştir. O, kitabınızdan saklayıp durduğunuz gerçeklerden birçoğunu sizlere izhār ediyor, birçoğunu da es geçiyor. İşte size Allah’tan bir nur ve (sakladıklarınızı) ortaya çıkaran bir kitap gelmiştir.

Saklanan şeylerin kitaptan olması ve Hz. Peygamber’in eski kitapları okumasını bilmemesine rağmen sakladıkları şeylerin çoğunu *izhār* etmesi, Medine’de kurulmaya çalışılan düzenin temellerini atma noktasında önemliydi. Zira nübüvvet iddiasında bulunan ve memleketinden hicret etmek zorunda kalan bir kişinin, nübüvvetini bir başka topluma ifade

²²⁰ ez-Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 4/177; er-Rāzī, *Mefātiḥu’l-ğayb*, 23/9,10; el-Begavī, *Meā’limu’t-tenzīl*, 5/366.

etmesi pek kolay değildi. Bu sebeple ehl-i kitâbın önde gelenlerinin sakladıkları ve hatta kitaptan tahrif ettikleri²²¹ hususları, okuma bilmemesine rağmen Hz. Peygamber'in *izhâr* ediyor olması, son elçiyi bekleyen bir toplumun Hz. Peygamber'i kabullenmesi açısından kilit rol oynamıştır. Kur'ân'ın önceki kitapları tasdik ediyor olması da Hz. Peygamber'in *tebyîn*inin de bu bağlamda okunması Kur'ân'ın Medine'deki hitabının anlaşılması açısından önemlidir. Bu manada Hz. Peygamber'in *tebyîn* görevi salt Kur'ân'ın "açıklamasıyla" sınırlandırılabilir bir şey değildir. Zira *tebyîn*, örnekte de görüleceği üzere ehl-i kitâbın sakladığı bazı hakikatleri *izhâr* etmeyi de kapsamaktadır.

Diğer taraftan dikkat edilecek olursa *tebyîn*, *ihfâ*'ın mukabilinde zikredilmiştir. Bu da kelimenin anlamını ortaya koyma açısından önemlidir. *İhfâ*' Kur'ân'da "soyut veya somut bir şeyleri gizlemek" anlamında kullanılmaktadır.²²² Bu kelimenin mukabilinde *tebyîn* kelimesinin konumlandırılması ise *tebyîn*in *izhâr* anlamında kullanıldığını ortaya koymaktadır.



Kur'ân'da birçok ayette *ihfâ*'ın karşıtı olarak *ortaya çıkarmak*, "*izhâr* etmek, görünür hale getirmek" anlamındaki *ibdâ* kelimesinin kullanılması da bu durumu desteklemektedir:

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ

De ki: "İçinizdekini gizleseniz de açığa vursanız da Allah onu bilir."²²³

²²¹ el-Mâ'ide 5/13.

²²² el-Bakara 2/271; el-En'âm 6/28; el-Mumteħine 60/1.

²²³ Âli 'İmrân 2/26.

İbdā ile tebyîn kelimeleri *ortaya çıkarmak* anlamında kullanılmakla birlikte; ibdā somut olarak *görünür kılmak* anlamındayken *tebyîn*, bir şeyleri anlatmak suretiyle gerçekleri *ortaya çıkarmak*, *aydınlatmak* anlamında biraz daha soyuttur denilebilir.

2.2.3. Açıklama Yapmak

Cahiliye döneminde *b-y-n* kökünün tef'îl kalıbında açıklama yapmak anlamında kullanıldığı ifade edilmişti. Kur'ân'da bu manada kullanıma rastlanır:

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٨﴾ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلَفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ ﴿٣٩﴾

*Onlar, “Allah, ölecek bir kimseyi elçi olarak göndermez” diye var güçleriyle Allah’a yemin ettiler. Bilakis! Bu, (insanlara kendi cinslerinden elçiler gönderilmesi) Allah’ın edindiği bir ilkedir. Fakat insanların çoğu bilmezler. (Kendi cinslerinden elçiler gönderecek ki) ayrılığa düştükleri şeylerde onlara açıklama yapsın ve kâfir olanlar da kendilerinin yalancı olduklarını bilsinler!*²²⁴

İlk ayette geçen “*Lā yeb‘aṣullāhu men yemūt*” ifadesi, geleneğimizde burada ifade edildiği şekilde anlaşılmamış; “...Allah öldükten sonra bir kimseyi diriltmez!..” şeklinde kabul görmüştür.²²⁵ Ancak 33 ila 44. ayetler bir bütün olarak okunduğunda, konunun öldükten sonra dirilmeyle ilintisi olmadığı pekâlâ görülebilir. Bu ayetlerde nübüvveti inkâr edenlerin ortaya attıkları şüpheler izale edilmektedir. er-Rāzî bağlamı daha da ileriden alarak, 24. ayetten itibaren nübüvveti inkâr edenlerin ortaya attığı 5 şüpheyi cevap verildiğini ifade etmiştir.²²⁶ Dolayısıyla burada öldükten sonra dirilmenin inkârı söz konusu değildir.

²²⁴ en-Nahl 16/38,39

²²⁵ eṭ-Taberî, *Cāmi‘u ‘l-beyān*, 14/219; er-Rāzî, *Mefātiḥu ‘l-ğayb*, 20/31.

²²⁶ er-Rāzî, *Mefātiḥu ‘l-ğayb*, 20/17-36.

Bu ayetlerin bağlamı, *tebyîn* kelimesinin anlamını belirleme noktasında önem arz etmektedir.

وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴿٣٥﴾

Allah’a ortak koşanlar, dediler ki: “Allah dileseydi ne biz ne de atalarımız O’ndan başka hiçbir şeye tapmazdık, O’nun emri olmadan hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” Kendilerinden öncekiler de böyle yapmıştı. Peygamberlere düşen sadece apaçık bir tebliğdir.

Görüleceği üzere Müşrikler, şirk koşmalarını ve kafalarına göre haram kılmalarını Allah’ın iradesi ile perdelemeye çalışmaktadırlar.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسَبِّحُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾

Andolsun biz, her ümmete, “Allah’a kulluk edin, tâğûttan kaçının” diye peygamber gönderdik. Allah, onlardan kimini doğru yola iletti; kimine de dalalet müstehak oldu. Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.

Allah Teâlâ da onlara “Size elçi gönderdim ve sizleri uyardım. Ancak siz elçileri yalanladınız. Dolayısıyla ‘Allah dileseydi...’ gibisinden mazeret uydurmanız anlamsızdır.” diyerek cevap vermiştir.²²⁷

إِنْ تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ

Sen onların doğru yola erişmelerine aşırı istek göstersen de şüphesiz Allah saptırdığı kimseyi doğru yola iletmez. Onların yardımcıları da yoktur.

²²⁷ Burada elçi göndermek anlamında kullanılan *be‘ase* fiili dikkatlerden kaçmamalıdır. Zira burada *be‘ase* fiiline elçi göndermek anlamı verilirken, 39 ayette geçen “*lā yeb‘asullah...*” ifadesindeki *be‘ase* fiiline öldükten sonra dirilme anlamı verilmiştir. Bkz. et-Taberî, *Câmi‘u’l-beyân*, 14/216; er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 20/27. Oysa konu birbiri ile bölünemeyecek derecede açıktır. Her iki fiil de aynı bağlamda kullanılmıştır.

Bu ayette bir ara cümle olarak Hz. Peygamber’e teselli verilmiştir. Zira müşriklerin “insan peygamber mi olurmuş” şeklindeki baskıcı propagandaları, toplumda bir ses getirmiş ve Hz. Peygamber bu durumdan oldukça müteessir olmuştur.²²⁸

وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللّٰهُ مِنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Onlar, “Allah, ölecek bir kimseyi elçi olarak göndermez” diye var güçleriyle Allah’a yemin ettiler. Bilakis! Bu, (insanlara kendi cinslerinden elçiler göndermesi) yerine getirilmesini Allah’ın üzerine aldığı bir vaaddir. Fakat insanların çoğu bilmezler.

Müşrikler “Evet elçi gönderdin ve biz yalanladık. Zira Allah ölümlü birisini elçi olarak göndermez.” diyerek cevap vermişlerdir. Allah Teâlâ da “İnsanlara kendi cinslerinden peygamber göndermeyi ilke edindiğini, zira sadece kendi cinslerinden bir elçinin onlara ihtilaf ettikleri hususlarda açıklama yapabileceğini, aksi halde anlaşılamayacaklarını...” ifade etmiştir.²²⁹

لِّبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يَخْتَلِفُونَ فِيهِ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ

(Kendi cinslerinden elçiler gönderecek ki) ayrılığa düştükleri şeylerde onlara açıklama yapsın ve kâfir olanlar da kendilerinin yalancı olduklarını bilsinler!

Daha sonra “insan peygamberi” imkânsız gören müşrik zihniyete, Allah’ın her şeye kadir olduğu, ol demesiyle her şeyin olabileceği hatırlatılmıştır. Ardından Hz. Peygamber’e tabi

²²⁸ 43. ayette bu durum ele alınmıştır.

²²⁹ Benzer tartışmalar için bkz. el-İsrâ’ 17/94-95: “İnsanlara hidayet (Kur’an) geldikten sonra onların iman etmelerine ancak, “Allah, bir beşeri mi peygamber olarak gönderdi?” demeleri engel olmuştur. De ki: “Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.”

olmakla doğru yapıp yapmadıkları “vehmine” kapılan müminlere teselli verilerek, sabredenlere verilecek mükâfattan bahsedilmiştir.²³⁰

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾

*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım (ölümlü) kişileri peygamber olarak
gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun
(O peygamberleri) apaçık belgeler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni
bildirmen ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.*

Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber ve sahabiler bu propagandalardan müteessir olmuşlardır.²³¹ Bu sebeple hitap, kendisine ve müminlere dönmüş ve “senden önce de ölümlü insanları elçi olarak göndermiştik, sizden önce kendilerine zikir verilenlere sorun” denilmiştir. “Onlar nasıl *tebyîn* ile görevlendirilmiş ise sen de o şekilde *tebyîn* ile görevlendirildin” denilmiştir. Diğer taraftan “*ricālen*” ifadesi ile daha önce ifade edilen - Allah'ın insanlara kendi cinslerinden elçiler göndereceğine dair- ilkesine atıfta bulunulmuş ve müşriklere cevap verilmiştir. Benzer durum el-Enbiyâ' suresi 7-8. ayetlerde de vardır:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٧﴾ وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ
الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ ﴿٨﴾

*Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım (ölümlü) kişileri peygamber
gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun. Biz, onları yemek yemez bir beden
yapısında yaratmadık. Onlar ölümsüz de değillerdi.*

²³⁰ en-Nahl 16/40, 42.

²³¹ Hz. Peygamber neredeyse kendisini sorgulamaya başlamıştır: Yûnus 10/94: “Eğer sana indirdiğimiz şeyden şüphe içinde isen, senden önce Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyanlara sor. Andolsun ki, sana Rabbinden hak gelmiştir. O hâlde, sakın şüphe edenlerden olma!”

Aşağıdaki görselde ayetlerin bağlamı daha bariz bir şekilde gösterilmiştir.

1. kullanımda peygamber bi'seti anlamı verilirken, 2. kullanıma ba's yani öldükten sonra dirilme anlamı verilmiştir. Oysa bu, bağlam ile uyusmamaktadır.

Müşrikler Allah'ın iradesini; şirk koşmalarının ve kafalarına göre haram kılmalarının bahanesi olarak öne sürüyor.

Allah Teâlâ elçi göndererek uyarıldıklarını, onların ise elçileri yalanladıklarını ifade ediyor.

Elçileri yalanlamalarının gerekçesi olarak "Allah asla ölümlü birisini elçi olarak göndermez!" diyorlar.

Müşriklerin bu gerekçelerine cevap olarak "bilakis insanlara kendi cinslerinden elçiler göndermesi" Allah Teâlâ'nın bir sünnetidir denilmiştir.

Zira "Allah Teâlâ bir şeye ol dedikten sonra neden olmasın!" denilerek, müşriklerin "ölümlü elçi olamaz!" safsataları çürütülmüştür.

Müşriklerin iman etmesi için adeta kendini "Paralayan" Hz. Peygamber ve sırf ona tabi olduğu için yurtlarından edilen sahabilere teselli verilmektedir

Müminlerin teselli edilmesinin ardından inkarda inat eden müşriklere, "Biz Hz. Muhammed'den önce de "ölümlü" insanları elçi olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız Kitap ehline sorun." denilerek cevap verilmiştir.

Müşrikler peygamberlerin insan olması gerçeğini kabullenmiyorlar. Onlara göre Tanrı illa bir elçi gönderecekse bu, insanüstü bir varlık olmalıdır.

Konuyu eskatolojik bir bağlama sokmak, ayetlerin öncesi ve sonrası ile olan bağıni koparmaktadır.

Burada rical kelimesiyle müşriklerin "insanüstü elçi" beklentileri reddedilmiştir.

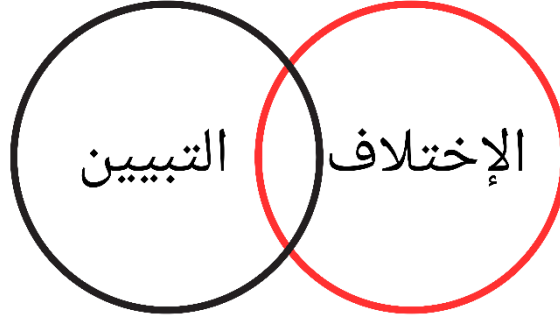
Hiz. Peygamber de diğer tüm elçiler gibi tebyin ile görevlendirilmiştir.

en-Nahl suresi 39. ayetin eskatolojik bir bağlamının olmadığına anlaşılmaması, ayetteki *tebyin* kelimesinin anlamını tespit noktasında kritiktir. Buradaki *tebyin*'in ahirette olacağını düşünen müfessirlerden bazıları *tebyin*'in faili olarak Allah'ı kabul ederken²³² bazıları da kelimeyi geçişsiz bir formda kabul edip fail takdir etmemişlerdir.²³³ Ancak yukarıda bahsedilen

²³² Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 2/469.

²³³ el-Beḡavī, *Me'ālīmu't-tenzīl*, 5/19.

bağlamda okunduğu takdirde, ölümlü kimseler elçi olarak gönderileceği ve bu elçilerin insanların ihtilafa düştükleri hususlarda açıklama/*tebyîn* yapacakları ortaya çıkar.



Peygamberlerin *tebyîn* görevi insanların ihtilafa düştükleri hususlarda onları aydınlatmayı da kapsamaktadır. Bu açıklama; anlaşılmayan bir metnin açıklanması, izah edilmesi değil; *aydınlatılması gereken bir konuda eksik bilgilenmeyi önlemek ereğiyle aydınlatıcı bilgiler vermek* anlamında bir açıklamadır. Bu açıklama, ihtilaf edilen hususlarda hak ile batılı *tefrîk* etmektedir. Dolayısıyla kökle aradaki ilinti kaybolmamıştır.

Bir diğer dikkat edilmesi gereken husus; vahiy bu açıklamanın nesnesi değil öznesi konumundadır. Diğer bir ifade ile Kur’ân, açıklanması için Hz. Peygamber’e vahyedilmiş değil; açıklanması gereken hususları açıklaması için vahyedilmiştir. Zira bu gibi ayetlerde Kur’ân’ın indiriliş gayesine atıfta bulunulmuştur.

وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِلتَّبَيِّنِ لِمَنْ هَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

*Sana kitabı, ancak ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için ve iman eden bir topluma doğru yolu gösterici ve rahmet olarak indirdik.*²³⁴

Burada da görüleceği üzere ihtilafların çözümlenmesi için Kur’ân’ın vahyedilmesinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla bu gibi bağlamlarda Hz. Peygamber, Kur’ân’ı *tebyîn* ediyor

²³⁴ en-Nahl 16/64.

değil, Kur’ân ile *tebyîn* ediyor demektir. Ayrıca inananlara hidayet ve rahmet olması nasıl Kur’ân’ın bir fonksiyonuysa ihtilafların tebyîni de Kur’ân ile sağlanan bir eylemdir.

el-Kehf suresi 23 ve 24. ayetin sebab-i nüzulü için zikredilen rivayetler, bu gibi ayetlerin anlaşılmasına katkı sunabilir. Rivayete göre bazı kimseler Hz. Peygamber’e gelmiş ve bazı meseleler hakkında soru sormuşlardır. Hz. Peygamber de inşallah demeyi unutarak; “Yarın size bu suallerinizin cevabını vereceğim.” demiştir. Bunun üzerine bir müddet vahiy kesilmiş ve Hz. Peygamber cevap verememiştir.²³⁵ Daha sonrasında Kehf suresi 23 ve 24. ayetler nazil olmuştur:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ
وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنَّ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشْدًا

Hiçbir şey hakkında sakın “yarın şunu yapacağım” deme! Ancak, “Allah dilerse yapacağım” de. Unuttuğun zaman Rabbini an ve “Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana ulaştırır” de.

Bu tarz rivayetler, Hz. Peygamber’in sorulan sualleri veya ortaya çıkan ihtilafları Kur’ân ile *tebyîn* ettiğini göstermektedir. Keza Kur’ân’da “*yes’elūneke*” diye başlayan ayetler de bu durumu ortaya koymaktadır. Ancak tüm bunlar Hz. Peygamber’in ayetler hakkında hiçbir açıklama, izah yapmadığı anlamına da gelmemektedir. Zira Hz. Peygamberin hiçbir açıklama yapmadığı iddiası, gerçeklerle uyuşmadığı gibi adeten izah edilebilir de değildir. Burada kastedilen; *tebyîn* kelimesinin, bir şeyleri Kur’ân ile açıklamak anlamında olduğudur. Diğer bir ifade ile özellikle *ihtilāf* kelimesinin zikredildiği ayetlerde *tebyîn* ile Kur’ân’ın açıklanmasının kastedilmediğidir.

²³⁵ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 2/581; eṭ-Ṭaberī, *Cāmi ‘u’l-beyān*, 15/224.

Yahudilerin inek kesme meselesinde -biraz da direterek- *beyānāt* istemeleri de *tebyīn*ın *açıklama yapmak* anlamında kullanıldığına ve bu açıklamanın Allah Teâlâ’dan beklendiğine dair güzel bir örnektir. Zira açıklama istenen üç ayette de Yahudiler “...*rabbeke yubeyyin lenā*” şeklinde bir ifade ile Allah’ın açıklama yapmasını istemişlerdir.²³⁶ Yine Medine döneminde sıkça rastlanılan ve bir mesele ile ilgili hükümlerin açıklanmasının ardından “*kezālike yubeyyinullāhu lekumu’l-āyāt*” şeklinde nazil olan ayetlerde *tebyīn* Allah’a izafe edilmiştir ve ayetler ile soruların ve sorunların ayetler ile açıklanması gündem edilmiştir.²³⁷

رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ...

*İman edip salih ameller yapmış olanları karanlıklarından aydınlığa çıkarmak için size Allah’ın açıklayıcı ayetlerini okuyan bir elçi de göndermiştir...*²³⁸

Bu ayet, Kur’ân’ın açıklamanın nesnesi değil de öznesi olduğunu gösteren en bariz örnektir. Zira burada *āyāt* kelimesinin hali konumunda olan *mubeyyināt* ifadesi geçişken formda kullanılmış ve ayetlerin müminleri karanlıklardan aydınlığa çıkaracağına vurgu yapılmıştır.²³⁹ Bu da ayetlerin açıklamaya muhtaç değil; bizatihi açıklayıcı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Aksi halde açıklanmaya muhtaç olanın karanlıklardan aydınlığa çıkarması gibi bir durumu kabul etmek gerekecektir. Benzer şekilde Kur’ân’da iki ayet daha vardır:

²³⁶ el-Bakara 2/68-70.

²³⁷ el-Bakara 2/187, 219, 221, 242; Âli ‘İmrân 3/103,118.

²³⁸ et-Talak 65/11.

²³⁹ Karanlıklar ile aydınlık arasındaki farkın tefrik edilmesi düşünüldüğünde *tebyīn* kelimesinin kökle irtibatının kaybolmadığını da ortaya çıkmaktadır.

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ وَمَثَلًا مِّنَ الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلِكُمْ وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

Andolsun, biz size açıklayıcı âyetler, sizden önce gelip geçenlerden bir misal ve

*Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için bir öğüt indirdik.*²⁴⁰

Görüleceği üzere burada doğrudan *mubeyyināt* kelimesi sıfat olarak kullanılmıştır. eṭ-Ṭaberī kelimeyi “*mufaṣṣilātu’l-ḥaḳḳa mine’l-bāṭıl*” hakkı batıldan ayıran” olarak tefsir etmiştir.²⁴¹ Bu da kökteki anlamın korunduğunu göstermektedir. Ḳatāde b. Di‘āme (ö.117/735), Muḳātil b. Ḥayyān (ö.135/752), Muḳātil b. Suleymān (ö.150/767) ve Yaḥyā b. Sellām (ö.200/815) gibi selef müfessirleri ayeti tefsir ederken *mubeyyināt* ifadesine bir meful takdir etmiş ve ayetlerin neleri açıkladığını ifade etmişlerdir.²⁴² Benzer şekilde son kullanım da aynı surenin 46. ayetinde geçmektedir.

Görüleceği üzere bu üç örnek de ayetlerin açıklayıcı olduğunu göstermektedir. Bu manada ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili sorunlar ayetlerden değil, muhatab kitlelerden kaynaklanmaktadır. Ayetleri anlamama sorunu ayetlerin nüzulünden uzaklaşılmasına bağlantılı olarak da artmıştır denilebilir.

2.2.4. Bildirmek

B-y-n kökünün Kur’ân’daki kullanımları arasında, kök anlamından en fazla “bildirmek” anlamındaki *tebyīn* kelimesiyle uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşmaya geçmeden önce kullanımların irdelenmesi yerinde olacaktır:

²⁴⁰ en-Nūr 24/34.

²⁴¹ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘u’l-beyān*, 17/294.

²⁴² Merkezu’d-Dirāsāti ve’l-Ma‘lūmāti’l-Ḳur’āniyye, *Mevsū‘atu’t-tefsīr el-me’sūr* (Lübnan: Dāru İbn Ḥazm, 2017), 15/619.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٤٣) بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ
لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ (٤٤)

*Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım (ölümlü) kişileri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun. (O peygamberleri) ayetler ve kitaplarla gönderdik. İnsanlara, kendilerine indirileni bildirmen ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.*²⁴³

Her ne kadar buradaki *tebyîn* kelimesinin “bildirim” anlamı ilk bakışta belli olmasa da Kur’ân’daki “bildirim” anlamındaki ilk kullanım olması hasebiyle incelenmesi önemlidir. Bu ayetteki “*mā nuzzile ileyhim*” ifadesini, tâbiûn müfessirlerinden Mucâhid b. Cebr (ö.103/721) “Allah’ın helal ve haram kıldıklarını...” şeklinde tefsir etmiştir.²⁴⁴ Helal ve haramların muhkem ayetlerden olduğu yani izahtan vareste olduğu düşünüldüğünde, Mucâhid’in bu tefsiri, ayetteki *tebyîn* kelimesinin açıklama değil, *bildirim* anlamında olduğunu ortaya koyar.

İbn ‘Aţîyye (ö.541/1147) buradaki *tebyîn*in “*litubeyyine bi serdike*” veya “*litubeyyine bi tefsîrike*...” olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir.²⁴⁵ İbn ‘Aţîyye’nin ilk tercihindeki *se-ra-de* fiili -ki bu Türkçe’de de *serdetmek* şeklinde kullanılmaktadır- *takdim etmek*, kitap için *okumak* anlamlarında kullanılmaktadır. Bu da *tebyîn* kelimesinin *bildirim* anlamında kullanılabildiğini ifade etmektedir. Ancak İbn ‘Aţîyye’nin ilk tercihi geride kalmış; ikinci tercihi ön plana çıkmıştır. Ayetteki *tebyîn*in Kur’ân’ı açıklama anlamında olduğu kabul görmüş ve hatta bazı tefsirlerde birtakım anlama, açıklama, hüküm çıkarma metotları da bu ifadenin içeriğine dâhil edilmiştir. Tüm bu gayretler hadislerin Kur’ân’ı anlamdaki önemine vurgu yapmak, hadislerin Kur’ân’dan ayrılamayacağını ifade etmek, kendi görüşleri ile Kur’ân’ı tefsir edenlere itirazlar getirmek için yapılmış olabilir. Ancak açıklaması için kitabın

²⁴³ en-Nahl 16/43,44.

²⁴⁴ Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsû’a*, 12/541.

²⁴⁵ Merkezu’d-Dirâsâti ve’l-Ma’lûmâti’l-Kur’âniyye, *Mevsû’a*, 12/541.

gelmesi, diğerk bir ifade ile “açıklamaya muhtaç” bir kitabın gönderilmesi ve sonra onun izah edilmesinin istenmesi, izahı güç bir durum gibi gözükmeğektir. Zira bu abesle işğal gibi görülebilir.

Diğerk taraftan Kur’ân birçok ayette kendisinin açık olmasından, muhatapların anlayabilmesi için onların dili ile gönderildiğinden ve anlaşılması için kolaylaştırıldığından bahseder.²⁴⁶ Dolayısıyla hem anlamaları için kendi dillerinde indirildiğinin ifade edilmesi hem muhatapların anlaması için kolaylaştırıldığının ifade edilmesi; hem de açıklaması, izah etmesi için Hz. Peygambere indirildiğinin ifade edilmesi çelişki gibi gözükmeğektir. Bu sebeple buradaki *tebyîn* ifadesine *izah etmek*, *açıklamak* anlamı vermek mahzurlu gözükmeğektir.

Benzer durum İbrâhîm suresi 14/4 ayette de vardır:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara bildirsin. Allah, dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletir. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.

Daha önce de ifade edildiği üzere buradaki *liyubeyyine* ifadesinin *açıklamak* olarak anlaşılması durumunda birçok ayette ifade olunan; Kur’ân’ın Arapça olması, anlaşılması için kolaylaştırılmış olması anlamsız olmaktadır. Zira kitap ne kadar onların dilinde ve kolaylaştırılmış olursa olsun, anlaşılmamaktadır ve açıklamaya muhtaçtır. Kur’ân’ın arabiyetini ve suhûletini ifade eden ayetler; genel manada ayetlerin anlaşılmasıyla ilgili sorunların olmadığını göstermeğektir veya anlamayla ilgili sorunlar olsa bile bu sorunların Kur’ân’dan değil; bazı muhataplardan kaynaklandığını göstermeğektir. Dolayısıyla Kur’ân açıklanması için değil; bildirilmesi için nazil olmuştur denilebilir.

²⁴⁶ Yûsuf 12/2; ez-Zuhruf 43/3; el-Kamer 54/17.

Diğer taraftan Mekkeli müşriklerin Kur'ân'a karşı onlarca itirazı olmasına rağmen, bu itirazlara cevap verilirken, onların anlamadıkları üzerinden bir izah getirilmemiştir. Zira müşrikler Kur'ân'ı olması gerektiği gibi anlıyorlar ve bu sebeple inkâr ediyorlardı. Kur'ân'a onlarca itirazı olan müşriklerin dahi anlamakla ilgili sorunları olmazken, inananların böyle bir probleminden söz etmek pek makul gözükmemektedir.²⁴⁷

Zikredilen iki ayet de Mekke döneminde nazil olmuştur ve ayetlerde zikredilen tebyîn kelimelerine “bildirim” anlamı verebilmek için bahsedilen çıkarımlar yeterli görülmeyip harici karinelere ihtiyaç duyulabilir. Medine’de nazil olan ayetlerde kelimenin anlamı daha da belirgin olmaktadır:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ
إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّا فَاُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

*Biz insanlara kitapta bildirdikten sonra indirmiş olduğumuz alametleri ve hidayeti gizleyenler... İşte onlara hem Allah hem de tüm lanet ediciler lanet eder. Ancak tövbe edip durumlarını düzelterler ve gerçeği bildirenler (lânetlenmekten) kurtulmuşlardır. Çünkü ben onların tövbelerini kabul ederim. Zira ben tövbeleri çok kabul ederim, çok merhamet ederim.*²⁴⁸

Sahâbe ve tâbiûndan birçok müfessir buradaki *beyyînâtın*, nübüvvet alametleri olduğunda fikir birliğindedir.²⁴⁹ Allah Teâlâ ayette, gelecek olan peygamberin nübüvvet alametlerini bildirmiş (*tebyîn* etmiş) olmasına rağmen onu gizleyenlerin lanetlendiğini ifade etmektedir. Nübüvvet alametlerinin izah edilecek, açıklanacak bir durumu olmadığı için buradaki *tebyîn* ifadesinin *bildirim* anlamı daha da ön plana çıkmaktadır. İkinci ayette tevbe etmenin adeta bir

²⁴⁷ Rivayetlerde birkaç anlama probleminden söz edilmektedir. (Celaluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulûmi ‘l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fağl İbrâhîm (Mısır: el-Hey’etu’l-Mısrîyye, ts.), 2/4.) Ancak bu rivayetler spesifik birkaç örnekten ibaret olup genele teşmil edilemez. Ayrıca bu anlama sorunları Kur’ân’dan değil; muhataptan kaynaklanmaktadır.

²⁴⁸ el-Bakara 2/159, 160.

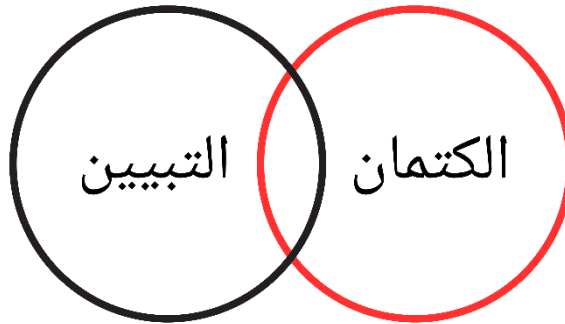
²⁴⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/729.

şartı olarak *tebyîn*in -yani gizledikleri şeyleri tekrar halka bildirmenin- öne sürülmüş olması da bunu destekler mahiyettedir. Zira aksi takdirde alametleri gizleyen ehl-i kitâbın *tebyîn*/açıklama gibi bir görevi olduğunu kabul etmek gerekir. Diğer taraftan ilk ayette geçen *ketm* fiili ile ilk ve ikinci ayette geçen *tebyîn* ifadeleri birbirinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu karşıt kullanım Âli ‘İmrân suresi 3/187. ayette geçmektedir:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ

Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, “Onu (Kitabı) mutlaka insanlara bildireceksiniz, onu gizlemeyeceksiniz” diye sağlam söz almıştı.

Açıkça görüleceği üzere *tebyîn*, *ketmin* zıddı olarak zikredilmiştir ve İsrailoğullarına kitaptaki hakikatleri insanlara bildirme görevi tevdi edilmiştir. Şayet bu gibi bağlamlarda zikredilen *tebyîn*, ilahi kitapların açıklanmasını ifade etmiş olsaydı, peygamberler haricinde insanların da böyle bir görevi olduğunun kabul edilmesi gerekirdi. Oysa böyle bir kabul olmadığı gibi aksine beyanlar da varit olmuştur.



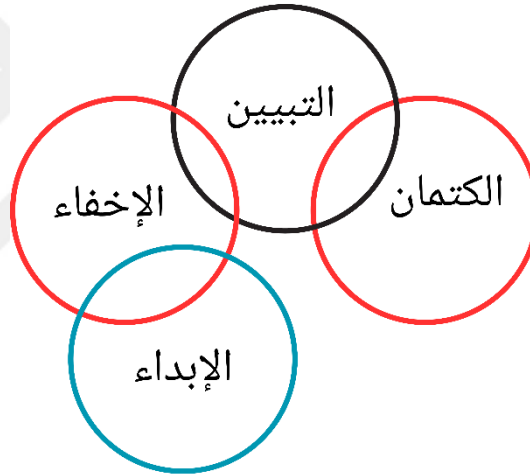
İzhâr başlığında yine *gizlemek* anlamında *ihfâ*’ kelimesi, *tebyîn*in mukabilinde konumlandırılmıştı. *Ketm* de *gizlemek* anlamında olmasına rağmen buradaki *tebyîn* kelimesine *izhâr* değil, *bildirim* anlamı verilmiştir. Bu durum şu şekilde izah edilebilir: Kur’ân’da *ihfâ*’ somut veya soyut herhangi bir şeyin saklanması anlamında kullanılıyorken *ketm*, bilgi gibi sadece soyut şeylerin gizlenilmesi için kullanılmaktadır. *Dirhemi gizledim* anlamında

aḥfeytu'd-dirheme denilebilir; ancak *ketemtu'd-dirheme* ifadesi kullanılmaz.²⁵⁰ Dolayısıyla saklanan bir şeyin ortaya çıkarılması *iẓhār*; gizlenen bir bilginin deklare edilmesi *bildirim* ile karşılanır.

...وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ...

...Sen Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi içinde gizliyordun...²⁵¹

Görüleceği üzere *iḥfā'*, ortaya çıkarmak anlamındaki *ibdā* ile karşılanmıştır. Ayrıca burada *iḥfā'* kelimesi niyet gibi soyut bir şeyin gizlenmesi anlamında kullanılmıştır.



إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...

Sadakaları açıktan verirsiniz ne güzel! Fakat onları gizleyerek fakirlere verirsiniz bu,

*sizin için daha hayırlıdır...*²⁵²

²⁵⁰ Ebū Hilāl el-Ḥasen b. 'Abdillāh b. Sehl el-'Askerī, *el-Furūku'l-luġaviyye*, thk. Muḥammed İbrāhīm Selīm (Kahire: Daru'l-İlmi ve's-Sekāfeti li'n-Neşri ve't-Tevzī', 2015), 287.

²⁵¹ el-Aḥzāb 33/37.

²⁵² el-Bakara 2/271.

Görüleceği üzere burada da *ihfā'*, *ibdān*ın zıddı ve somut bir şeyin gizlenmesi anlamında kullanılmıştır. Ancak *ketm* de böyle bir durum söz konusu değildir. *Ketm* daha çok bilinen şeylerin gizlenmesi anlamında kullanılmaktadır:

...وَلَا تَكُونُوا الشَّاهِدَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ إِثْمٌ قَلْبُهُ...

Bir de şahitliği gizlemeyin. Kim şahitliği gizlerse, şüphesiz onun kalbi

*günahkârdır...*²⁵³

Müdayene ayetinin hemen ardından nazil olan bu ayette, şahit olunan şeylerin gizlenilmemesinden bahsedilmektedir. Şahit olunan şeylerin gizlenilmemesi, onların deklare edilmesi, bildirilmesiyle mümkün olur. Dolayısıyla karşıt anlam olarak gizlemenin somut olduğu durumlar da *izhār*; soyut olduğu durumlarda bildirim, açıklama kullanılması söz konusudur.

Bildirme anlamının bariz görüldüğü örneklerden biri de şu ayettir:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فِتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ
وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Ey kitap ehli! Peygamberlerin arası kesildiği bir sırada, “Bize ne müjdeleyici bir geldi ne de bir uyarıcı” demeyesiniz diye, işte size (hakikatı) bildiren elçimiz (Muhammed) geldi. (Evet,) size bir müjdeleyici ve uyarıcı gelmiştir. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir.*²⁵⁴

Burada peygamberin neyi *tebyîn* ettiği açıklanmamıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken, muhatap kitlenin kitap ehli olmasıdır. Şayet *tebyîne yorumlamak* mefhumunda *açıklamak* anlamı verilecek olursa kitap ehline Kur’ân’ın açıklanması gibi anlaşılması güç bir

²⁵³ el-Bakara 2/283.

²⁵⁴ el-Mā’ide 5/15.

durum ortaya çıkmaktadır. Açıkça görüleceği üzere ehl-i kitâba son elçi gelerek onların “elçi gelmedi ve hiçbir şey bildirilmedi” şeklinde yapacakları itirazlar kesilmek istenmiştir.

2.2.5. *Tebyîn-Tefsîr* İlişkisi ve Hz. Peygamberin Kur’ân’ı Açıklama Keyfiyetine Dair Değerlendirme

Genelde *tebyîn* kelimesinin karşılığı olarak Türkçede açıklamak kelimesi kullanılmaktadır. Esasında bu kabul edilebilir bir tercüme olmakla birlikte sıklıkla sorunlara yol açmaktadır. Zira *açıklamak* kelimesinin birden fazla anlamı bulunmaktadır. Söz gelimi bir yargıcın kararını duyurması; kişinin bilmesine rağmen sakladığı bir gerçeği ifade etmesi; toplumda temayüz etmiş bir kimsenin, kamuoyunun eksik bilgilenmesini önlemek maksadıyla konuşması; bir kimsenin sözlerini yanlış anlaşılmaya mahal vermemesi adına izah etmesi vd. durumlar *açıklamak* kelimesiyle ifade olunur.²⁵⁵ Bu sebeple anlambilimle uğraşmayan bir kimsenin, kelimenin bağlamına bakmaksızın *açıklamak* kelimesini doğru kullanması veya anlaması güç olabilir. Özellikle dinî bir metnin yorumlanması söz konusu olduğunda ve kelime anahtar kavramlardan biri olduğunda bu durum daha da güçleşebilir.

Tebyîn kelimesinin Türkçemizdeki karşılığının yanlış ifadeye ve anlamaya müsait olması salt Türkçeden kaynaklı bir husus değildir. Zira tarihte yapılmış birtakım tartışmalar kelimenin anlam kaymasına sebep olmuştur. Bu değişim olduğu gibi Türkçe meal ve tefsir çalışmalarına da yansıtılmıştır. Bununla birlikte kelimenin kullanıldığı hemen her bağlamda bu anlam kaymasının sürdürülmesi problemi daha karışık hale getirmiştir.

Kelimenin ilk anlam kayması; sünnetin Kur’ân’ı tefsir etmesindeki rolü bağlamındaki tartışmalar ile olmuştur. Rey ile tefsirin geçersiz, Kur’ân’ı anlamada naklin esas olduğunu savunan ulema, sünnetin Kur’ân’ı tefsirini en-Nahl suresi 44 vb. ayetler bağlamında ele almışlardır.²⁵⁶ Buna göre Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tefsir etmesi, Allah Teâlâ’nın ona tevdi

²⁵⁵ Türk Dil Kurumu, “açıklamak” <https://sozluk.gov.tr/> (Erişim 13 Haziran 2025).

²⁵⁶ بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

ettiği bir emir olarak telakki edilmiştir. Ancak bir önceki başlıkta da ifade edildiği üzere ilgili ayetin bağlamı da Kur’ân’ın kendisi hakkındaki birtakım beyanları da en-Naḥl suresi 44. ayeti bu şekilde anlamayı güçleştirmektedir.

en-Naḥl suresi 44. ayetten yola çıkan bazı müfessirler Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın ne kadarını tefsir ettiğini tartışmışlardır. İlgili tartışmanın olması, böyle bir emrin gelenek tarafından icma ile kabul edilmediğini ortaya koymaktadır. Zira Hz. Peygamber’in böyle bir görevi olmasına rağmen Kur’ân’ın tamamını tefsir etmemiş olması, görevini tam manasıyla yapmadığını anlamına gelecektir ki bu kabul edilebilir bir durum değildir. Nitekim Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsir ettiğini öne süren İbn Teymiyye (ö.728/1328) de bu gerekçe ile tezini temellendirmiştir. Ancak bugüne kadar yapılmış en kapsamlı ansiklopedik rivayet tefsiri olan *Mevsū’atu’t-tefsīri’l-me’sūr*’da dahi tespit edilmiş 64.384 rivayetten sadece %4’ünün Hz. Peygamber’e ait olduğu saptanmıştır. Bu oran sahabede %18; tâbiûnda %21; *etbā*’da ise %47 seviyesindedir.²⁵⁷ Tek başına bu oran dahi Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın tamamını tefsir etmediğini ve dolayısıyla böyle bir görevin Allah tarafından tevdi edilmediğini göstermektedir.

Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı izah sadedinde ifadelerine rastlanmaktadır. Ancak bu tarz rivayetlerde anlaşılma sorunu Kur’ân’dan değil, ilgili şahıslardan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’ın kendisinden kaynaklı genel bir anlaşılma probleminden söz edilemez. Hatta böyle bir problem müşriklerce de söz konusu olmamıştır. Günümüzde tartışmalarda sıkça yaşanan “ayetlerin yanlış anlaşıldığı veya anlaşılmadığı için ‘yanlış’ sonuçlara ulaşıldığı” iddiası o dönemde müşriklere tevcih edilmemiştir. Diğer bir ifade ile müşrikler ayetleri yanlış anladıkları için şirklerine devam etmiş değillerdir ve hiçbir sahabe müşrikleri ‘siz ilgili ayetleri yanlış anlıyorsunuz’ diye itham etmemiştir. Aksine müşrikler ayetleri çok iyi anladıkları halde itiraz etmişlerdir. Müşriklerin

²⁵⁷ Merkezu’d-Dirāsāti ve’l-Ma’lūmāti’l-Ḳur’āniyye, *Mevsū’a*, 1/421.

dahi Kur'ân'ı anladığı bir ortamda sahabilerin Kur'ân'ı anlamadığı, dolayısıyla tefsire ihtiyaç duyduğu iddiası pek makul gözükmemektedir.

Tüm bunlara ek olarak Hz. Peygamber'in müdahil olmadığı bir Kur'ân tasavvuru da tefsirde keyfiliği doğurmaktadır. Ancak bu keyfiliğin önüne geçmek için Kur'ân kelimelerinin -yani en-Nahl 44'teki *tebyîn*- bağlamından kopartılması doğru değildir. Zira bu da kelimelerin zahirini keyfi bir şekilde yorumlamak olacaktır.

Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki emirleri tam manasıyla uygulaması ve sonraki dönemlerde müfessirlerin bu uygulamaları ilgili ayetleri tefsir ederken nakletmiş olmaları; Hz. Peygamber'in sünneti ile Kur'ân'ı tefsir etme ameliyesidir ve isabet edildiği takdirde kültürel antropolojik olarak en değerli tefsir malzemesidir. Ancak bu, Hz. Peygamber'in tefsiri değil; müfessirin içtihadıdır. İlgili uygulamanın hangi ayeti ne vecihle tefsir ettiği; rivayetin sıhhati ve ilgili ayetle olan ilintisi noktasında ne derece isabet edildiği tam manasıyla müfessirin istidadına göredir. Nitekim bir müfessirin bu manada naklettiği bir rivayet bir başka müfessirce kabul görmeyip tenkit edilmiştir.

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in sözlü ifadeleri olan hadislerin; belli başlı ayetleri tefsir mahiyetinde nakledilmiş olması da Hz. Peygamber'in değil; müfessirin hadis ile Kur'ân'ı tefsir ameliyesidir. Söz gelimi; kibrin menfi bir davranış olduğu ayetlerde sarahaten ifade edilmiştir.²⁵⁸ Müfessirler bu ayetleri izah ederken Hz. Peygamber'in kibir hakkındaki hadislerini ilgili ayetin tefsirinde nakletmişlerdir.²⁵⁹ Ancak Hz. Peygamber kibirle ilgili sözlerini ayeti tefsir sadedinde değil de Allah'ın kendisine tevdi ettiği müminleri tezkiye sadedinde veya sahabeleri inzâr etmek için ifade etmiş olabilir. Dolayısıyla müfessirlerin ilgili rivayetleri ayetlerin izahı olarak nakletmeleri, Hz. Peygamber'in bu ifadeleri tefsir sadedinde söylediği anlamına tek başına gelmemektedir.

²⁵⁸ el-Bakara 2/34,87; en-Nisâ 4/36,173; el-A'râf 7/36,40; en-Nahl 16/23.

²⁵⁹ el-Begavî, *Meâ'limu't-tenzîl*, 3/15; Kurtubî, *Ahkkâmu'l-Kur'ân*, 10/95; ebû'l-Fidâ' ibn Kesîr, *Tefrû'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Muḥammed Selâme (Riyâd: Dâru't-Ṭaybe, 1999), 7/111.

Tefsir daha sonraki dönemlerin konusu olarak tezahür etmiştir. Kur'ân'ın nüzulünden uzaklaştıkça tefsire ihtiyacın daha da derinleştiği rivayetlerin artışından da tespit edilebilir. Şayet Hz. Peygamber döneminde, sonraki dönemlerde olduğu kadar anlama problemi olsaydı ve buna mukabil ayetler Hz. Peygamber tarafından açıklanmış olsaydı ne tefsirle ilgili rivayetlerde artış olur ne de fıkıh külliyatında kelime kaynaklı ihtilaflar bu denli fazla olurdu. Söz gelimi kadınların iddetini tayin eden ayette geçen *kurû* ' kelimesinin temizlik mi yoksa hayız hali mi olduğu hususunda ihtilaf edilmezdi. Hz. Peygamber, tüm Kur'ân'ı açıklamış olsaydı tefsire duyulan ihtiyaç bu kadar fazla olmayacak ve bekli de tefsir ilmi daha farklı bir şekilde teşekkül edecekti...

Hz. Peygamber döneminde birtakım yanlış anlaşılma hadiseleri haricinde Kur'ân'ın anlaşılmasında gündeme gelmiş değildir. İlgili yanlış anlamalar da kelimelerin anlamlarıyla ilgili olmayıp, ayetlerin birtakım maksatlarının yanlış anlaşılmasıyla ilgilidir. Örneğin; 'Adî b. Hâtim "...Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye (tan yeri ağarınca) kadar yiyin, için..."²⁶⁰ ayeti nazil olunca, ayette geçen "*haytu'l-ebyaği mine'l-hayti'l-esvedî*" ifadesinin zahiri anlamına istinaden, yastığının altına biri siyah diğeri beyaz iki iplik koymuş. Bu iplikleri gece karanlığında ayırt edinceye kadar sahur yapmak istemiş, ancak epey zorluk çekince Hz. Peygamber'e gelip durumdan bahsetmiştir. Hz. Peygamber de beyaz iplikle *şafağın aydınlığının*, siyah iplikle de "gecenin aydınlığının" kastedildiğini ifade etmiştir.²⁶¹

İbn Huzeyme, (ö.311/924) bu rivayetten yola çıkarak Arapların hayt kelimesinin bu manada kullanımına aşina olmadıklarını ifade etmiştir.²⁶² Ancak ilgili rivayette Hz. Peygamber'in olayı şaşkınlıkla karşılaması ve "*inneke le arıdu'l-kafâl/gerçekten sen geniş*

²⁶⁰ el-Bakara 2/187.

²⁶¹ el-Buhârî, *el-Câmi 'u 'ş-şahîh*, "Kitābu't-tefsîr", 30 (No. 4240).

²⁶² Ebû Bekr Muhammed b. İshâk ibn Huzeyme, *Şahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Muştafâ el-A'zamî (Beyrût: Mektebetu'l-İslâmî, 2015), 3/208.

kafalısın”²⁶³ şeklinde bir ifadede bulunmuş olması, bu yanlış anlamının normal karşılanmadığını ortaya koymaktadır. Diğer taraftan bu tarz rivayetlerde belli şahısların isimlerinin zikredilerek gelmiş olması, anlama sorunun genel değil; ilgili kişilerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Tüm bu zikredileler, tefsirin sonraki dönemler için gerekli bir ihtiyaç olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Aksine bu ihtiyacın nesiller geçtikçe daha da hissedilir olduğunu ifade etmektedir. Diğer taraftan tefsir ihtiyacı, Kur’ân’ın anlamlarının kapalılığından değil; ilk nesil sonrasındaki muhatapların Kur’ân’a birinci dereceden muhatap olamaması hususiyetiyledir. Keza burada zikredilenler *tebyîn*’in bir tefsir olmadığı; aksine yukarıdaki başlıklarda ifade olunan bir mefhumda olduğunu ifade etmektedir. En azından Kur’ân’da zikredilen bağlamlarda *tebyîn*, terminolojik anlamda tefsiri yansıtmamaktadır.

Bununla birlikte; tarihin herhangi bir döneminde müfessirlerin sünneti, herhangi bir ayetin altında zikredip ayeti izaha çalışması ve bu ameliyenin neticesinde çıkardığı sonuçları Hz. Peygamber’in *tebyîni* olarak nitelemesi, yeni bir vazdır ve *tebyîn* kelimesinin anlam genişlemesine yol açmıştır. Esasında *tebyîn* kelimesinin terminolojik olarak tefsir anlamında kullanılmış olması bir tesadüf değildir. Zira rey ile tefsiri kabul etmeyenler; Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı tefsirini, Kur’ân’a dayandırmak; rey ehline karşı argüman üretmek saikiyle en-Nahl suresi 44 vb. ayetlere dayanma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu sebeple ilgili ayetlerde geçen *tebyîn* ifadesini tefsiri de kapsayacak şekilde genişletmişlerdir.

Esasında ehl-i hadis Kur’ân tefsirinde akli tek başına belirleyici kabul etmediği için rey ile tefsire karşı çıkmış değillerdir; onlar tefsir ve hadisin yorumunda keyfiliğin önüne geçmek saikiyle rey ile tefsire karşı çıkmışlardır denilebilir. Tefsirde keyfilik kabul edilemez olmakla

²⁶³ Bu ifadenin *gabāvet*, *ğaflet* ve ebleh olmaktan kinaye olduğu ifade edilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in bu şekilde konuşma ihtimalini düşünmeyenler onun bu ifadeyi “yastığın epey genişmiş, gece ile gündüzü sığdırabilmişsin...” şeklinde bir anlamda kullanıldığını ifade etmişlerdir. Fakat bu ikinci yorum için uzak tevil nitelemesi yapılmıştır. Bkz. Ebū ‘Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Yūsuf el-Kātib el-Ḥārizmī, *Mefātīḥu’l-‘ulūm*, thk. Na’ım Zerzūr (Lübnān: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1987), 405.

birlikte bunun önüne geçmek için ne *tebyîn* kelimesinin anlamının genişlemesine ne de Nahl 44 vb. ayetlerin bağlamından koparılmasına ihtiyaç vardır. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı *ta'lim* etmek gibi bir hususiyeti de vardır. Bu hususiyet birçok ayette zikredilmiştir.²⁶⁴

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ

*O, ümmilere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir. Hâlbuki onlar, bundan önce apaçık bir sapkınlık içinde idiler.*²⁶⁵

Hz. Peygamber'in kitabı *ta'limi* kitabın içindeki tüm emir ve nehiylerin öğretilmesini de kapsamaktadır. Her ne kadar *ta'lim* tefsir anlamına gelmese de *ta'lim*, açıklamayı dolaylı olarak gerektirmektedir. Zira açıklama olmaksızın bir talimden bahsedilemez. Dolayısıyla tefsir *ta'limin* lazımıdır denilebilir. Diğer taraftan bu açıklama Kur'ân'ın anlaşılmasız bir kitap olmasından değil; emredilen şeylerin ne şekilde tatbik edileceğine dair bir açıklamadır. Dolayısıyla geleneğimizde ifade edilen mutlakin takyidi, umumun tahsisi, mücmelin *tebyîni* vd. hususlar *ta'lim* kapsamında gerçekleşmiştir denilebilir.

Hz. Peygamberin Kur'ân'ı açıklamakla emrolunduğunu, onun sünneti olmaksızın Kur'ân'ın anlaşılamayacağını öne süren âlimler, bu kabullerini örneklendirirlerken namazın, orucun, zekâtın Kur'ân'da mücmel olarak geçtiğini, sünnetin bunları tefsir ettiğini ifade ederler. Tüm bu örnekler Hz. Peygamber'in yaşantısı, dolayısıyla sünneti ile Kur'ân'ı talim ettirdiğini gösteren örneklerdir. Bu yönü ile sünnet tam manasıyla Kur'ân'ın açıklamasıdır denilebilir. Diğer taraftan sünnetin *tebyînden* ziyade bir *ta'lim* olduğunu ortaya koyar.

Özetle Hz. Peygamber'in Kur'ân'daki emir ve nehiylerin ne şekilde tatbik edileceğini, bizzat tatbik etmek suretiyle muhataplarına öğretmiştir. İlk muhataplar bu yaşantıyı sonraki

²⁶⁴ el-Bakara 2/129,151; Âli 'İmrân 3/164; el-Cum'a 62/2.

²⁶⁵ el-Cum'a 62/2.

nesillere aktarmışlardır. Sonraki nesiller Kur'ân'ı anlama ve anlamlandırma çabasına girdiklerine kendilerine nakledilenleri ayetlerle ilişkilendirmişlerdir. Bu yönü ile sünnet Kur'ân'ın açıklaması olmuştur. Ancak bu açıklama ameliyesi *tebyîn* ile değil *ta'lîm* ile gerçekleşmiştir.

2.3.TEBEYYUN

Tebeyyun kelimesi 4'ü Mekkî; 14'ü Medenî surelerde olmak üzere toplam 18 defa kullanılmıştır ve tamamı da fiil formundadır. Kur'ân'da kullanılan *tebeyyün* kelimelerine bakıldığında, cahiliye şiirlerindeki kullanımların aynı şekilde Kur'ân'da da kullanıldığı ve kökteki tefrik anlamının bariz bir şekilde bu kalıpta ortaya çıktığı görülür. Ancak cahiliye şiirindeki kullanımların haricinde Kur'ân'da geçişli formda kullanıldığı da görülmektedir. Bu kullanımlarda kökteki anlam korunmakla birlikte anlam genişlemesi olmuştur denilebilir.

2.3.1. Araştırmak

Tebeyyun kelimesinin “araştırmak” anlamı cahiliye şiirinde görülmemektedir. Nüzul sonrasındaki kullanımların 3'ü de Medine dönemine rastlamaktadır.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا
فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

*Ey iman edenler! Allah yolunda sefere çıktığınız zaman, gerekli araştırmayı yapın. Size selâm veren kimseye, dünya hayatının geçici menfaatine (ganimete) göz dikerek, “Sen mü'min değilsin” demeyin. Allah katında pek çok ganimetler vardır. Daha önce siz de öyle idiniz de Allah size lütufta bulundu. Onun için iyice araştırın. Çünkü Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.*²⁶⁶

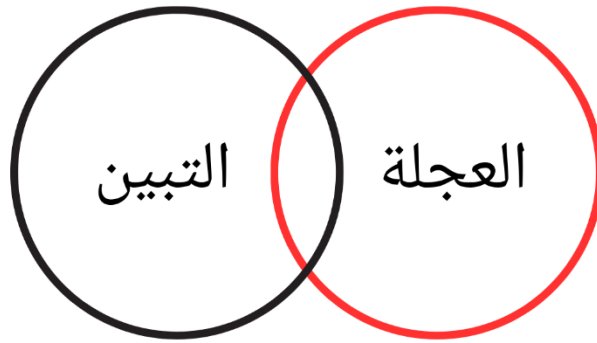
²⁶⁶ en-Nisâ' 4/94.

Rivayetlere göre Hz. Peygamber'in seriyyelerinden birisi bir kavme gelir. Geldikleri kavimdekilerden birisi kelime-i şehadet getirip onlara selam vermesine rağmen seriyyeden birisi adamı öldürüp mallarına el koyar. Bu olay Hz. Peygamber'e ulaşınca Hz. Peygamber öldüren kişiye kızar. Bunun üzerine bu ayet nazil olur.²⁶⁷ O dönemde henüz İslam hâkim olmadığı için yeni Müslüman olan insanlar kendi kavimleri içinde hala imanını gizliyorlardı. Ayette “*kezālike kuntum min kablu/siz de önceden böyleydiniz*” ifadesi ile bu duruma işaret edilmiştir. Zira nüzulün ilk senelerinde birçok sahabe imanını gizlemekteydi.²⁶⁸

Burada bir kişinin Müslüman olup olmadığının araştırılması *tebeyyun* ile ifade edilmiştir. Tefsirlerde *tebeyyun* kelimesinin *teşebbut* şeklinde okunduğu da rivayet edilmiştir. *Teşebbut*, teenni anlamında acelenin zıddı olarak izah edilmiştir. Bu manada rivayetler de vardır:

التَّبَيُّنُ مِنَ اللَّهِ، وَالْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ

*Teenni ile hareket etmek Allah'tan acele karar vermek şeytandandır.*²⁶⁹

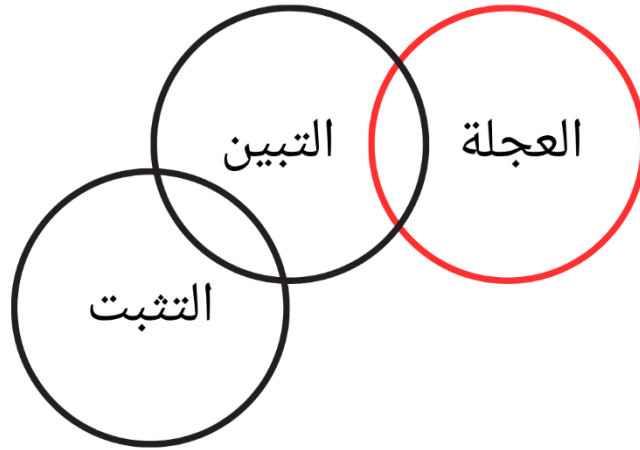


²⁶⁷ eṭ-Taberī, *Cāmi‘u’l-beyān*, 7/353-361.

²⁶⁸ eṭ-Taberī, *Cāmi‘u’l-beyān*, 7/352.

²⁶⁹ el-Kaşım b. Sellam el-Herevī ebū ‘Ubeyd, *Ğarību’l-ḥadīs*, thk. Muḥammed ‘Abu’l-Muḥīṭ Ḥān (Haydarābad: Maṭba‘atu Dā’irati’l-Me‘ārifī’l-‘Uşmāniyye, 1964), 2/32. Hadis birincil kaynaklarda geçmese de birçok kaynakta şahitleri zikredilmiş ve *hasen* olarak kabul edilmiştir. Hadis tebeyyün yerine teenni lafzıyla da zikredilmiştir.

er-Rāzī, tebeyyün ifadesinin *teşebbut*ten daha belîğ ve ekmele olduğunu ifade etmiştir.²⁷⁰ er-Rāzī'nin bu tercihi daha kapsayıcı görünmektedir. Zira “teenni ile hareket etmek, acele etmemek” anlamındaki *teşebbut*, kelimenin anlamını karşılamak için tek başına yeterli bir ifade değildir. Çünkü tebeyyün, teenniyle birlikte bir araştırmayı, doğru ile yanlışın arasını tefrik etmeyi de ifade etmektedir. Neticede ayetin bağlamına bakıldığında; İslam iddiasında bulunan bir kimsenin sözünün araştırılıp ona göre hareket edilmesi istenmektedir. Buna göre askeri birlik, harekate başlamadan önce düşman ile dostu tefrik edecek, dost olan ile düşman olan *zuhūr* edecek, dost ile düşmanı iyice anladıktan sonra harekate başlayacaktır. Dolayısıyla bu anlamdaki *tebeyyün*, teenni ile hareket etmeyi de içermekle birlikte daha kapsamlıdır. Nitekim Mekkī b. Ebī Tālib (ö. 437/1045) de her tebeyyünün *teşebbutu* içerdiğini ancak aksinin olmadığını ifade etmiştir. Yine o, *teşebbutun* *tebeyyünden* daha kolay olduğuna işaret ederek aralarındaki farkı ifade etmiştir. Ona göre tebeyyün; işin ayan beyan ortaya çıkmasını ifade eder. Bu ise kesinlik arz ettiği için daha zordur.²⁷¹



Aynı mahiyette bir kullanım şu ayette de vardır:

²⁷⁰ er-Rāzī, *Mefātiḥu 'l-ğayb*, 11/3.

²⁷¹ Mekkī b. Ebū Tālib, *el-Hidāye ilā buluği 'n-nihāye* (Birleşik Arap Emirlikleri: Şāhid el-Būsiḥī, 2008), 2/1432, 1433.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip

*yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*²⁷²

Rivayete göre Hz. Peygamber el-Velīd b. ‘Aḳabe’yi zekât toplaması için Muşṭalīḳ kabilesine yollamıştır. Cahiliye döneminden aralarında husumet bulunan Velīd, Muşṭalīḳ kabilesine varmadan geri döner ve Hz. Peygamber’e Muşṭalīḳ kabilesinin irtidat ettiğini ve zekât vermediğini söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ḥalīd b. Velīd komutasında bir birlik gönderir ve Ḥalīd b. Velīd’e acele etmemesini, kabilede İslam’a dair bir emare olup olmadığını iyice araştırmasını tavsiye eder. Bu olay üzerine bu ve devamındaki ayetlerin nazil olduğu ifade edilmiştir.

Ayette bariz bir şekilde görüleceği üzere haber getiren kimsenin doğru sözlü olup olmadığının araştırılmasını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in Ḥalīd b. Velīd’i gönderip, haberi teyit etmesini istemesi de bu araştırma emrinin bir neticesidir.

Hiç şüphesiz bu araştırma, herhangi bir keşiften ziyade kökteki tefrik anlamını da içeren bir mahiyeti ifade etmektedir. Bu mahiyetle birlikte kelime anlam genişlemesine uğramıştır denilebilir. Tebeyyün, her ne kadar Kur’ân’ın anlaşılmasında kilit rol oynayacak bir anahtar terim olmasa da mümin bir bireyin hayatında önemli yer işgal etmektedir. Zira haberin tebeyyün edilmesi emri; ilk dönemden itibaren hayata geçirilmiş ve hadis usulünde haberi vahidin kaynak değeri bağlamında konu edilmiştir.

2.3.2. Ayrışmak

Birinci bölümde verilen Cahiliye şiirindeki *tebeyyenet*i’l-mirāḏu mine’ş-şihāhi ifadesi aynı mefhumda Kur’ân’da da kullanılmıştır.

²⁷² el-Ḥucurāt 49/6.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ

سَمِيعٌ عَلِيمٌ

*Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır. O hâlde, kim tâğûtu tanımayıp Allah'a inanırsa, kopmak bilmeyen sapasağlam bir kulpa yapışmıştır. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir.*²⁷³

Açıkça görüleceği üzere hak ile batıl yolun sınırlarını ifade eden bu ayet, iki yolun birbirinden ayrıldığını *tebeyyün* kelimesi ile ifade etmektedir. Buradaki *tebeyyun*, her iki yolun da ayan beyan belirgin hale gelmesini, hiçbir karışıklık bırakmayacak derecede açık olmasını ifade etmektedir. Benzer durum imsak vaktini ifade eden şu ayette de vardır:

...وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...

*...Şafağın aydınlığı gecenin karanlığından ayırt edilinceye kadar yiyin, için...*²⁷⁴

Görüleceği üzere burada da iki zıt şeyin birbirinden ayırt edilmesi durumu söz konusudur.

2.3.3. Zuhûr Etmek

Kökten türeyen birçok kelimedede *zuhûr* anlamı olduğu gibi *tebeyyün* kelimesi de *zuhûr* anlamında kullanılmıştır:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

*Kur'an'ın gerçek olduğu kendileri için apaçık ortaya çıkıncaya kadar onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz. Rabbinin her şeye tanıklık etmesi (onlar için) yeterli değil midir?*²⁷⁵

²⁷³ el-Bakara 2/256.

²⁷⁴ el-Bakara 2/187.

²⁷⁵ Fuşşilet 41/53.

Görüleceği üzere ayette *tebeyyene leh* ifadesi aymaya, anlamaya sebep olacak şeyin kendileri için ortaya çıkması anlamında kullanılmıştır. Ayetin bağlamına bakıldığında bu durum daha da bariz olur. Kur'ân'ın vahiy ürünü olduğunu kabul etmeyen müşriklere hitaben birtakım ayetler gösterileceği ifade edilmiştir. Bu vesile ile Kur'ân'ın hak bir kitap olduğu onlar için tebeyyün edecek, ayan beyan ortaya çıkacaktır. Bir diğer kullanım şu şekildedir:

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ

*Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler ortaya çıkıncaya, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin!*²⁷⁶

Tebük Seferine çıkılacağı zaman, bazı mazereti olanlar ve münafıklar Hz. Peygamber'e gelerek savaşa katılmamak için mazeret beyan ettiler. Hz. Peygamber bu kimselere izin verince bu ayetler nazil oldu²⁷⁷ ve Allah Teâlâ; Hz. Peygamberin acele karar verdiğini, biraz daha bekleyip doğru söyleyenlerin ortaya çıkmasını, böylece yalancıları bilmesinin daha iyi olacağını ifade buyurmuştur. Görüleceği üzere burada acele karar vermeyip biraz beklemenin, sadıkların ortaya çıkması için gerekli olduğu vurgulanmıştır ve bu ortaya çıkış *tebeyyene leh* ibaresi ile ifade olunmuştur.

يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ

*Gerçek apaçık ortaya çıktıktan sonra, sanki göz göre göre ölüme sürülüyorlarmış gibi seninle o konuda tartışıyorlar!*²⁷⁸

²⁷⁶ et-Tevbe 9/43.

²⁷⁷ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 11/477.

²⁷⁸ el-Enfâl 8/6.

Bu ayette de gerçeğin açıkça ortaya çıkmış olması durumu söz konusudur. Bu sebeple ayet serzenişte bulunur bir mahiyettedir. Bedir savaşı öncesi Ebû Süfyân'ın 40 kişilik asker ile sevk ettiği kervan, Suriye'ye gitmekteyken, Medine'ye hicret etmek durumunda kalmış müminler kervanı ele geçirmek için karar aldılar. Müminlerin kendilerine doğru geldiğini öğrenen Ebû Süfyân Mekke'ye haber yolladı ve kervanın yolunu değiştirdi. Bunun üzerine harekete geçen Mekke ordusu Bedir'e doğru geldi. Hz. Peygamber Bedir'de Mekke ordusu ile çarpışmak arzusundaydı. Ancak sahabilerden bazıları, savaş için hazırlıklı olmadıkları, kervan için yola çıktıkları gerekçesiyle farklı düşünüyorlardı. Sahabenin önde gelenlerinden bazıları da Hz. Peygamberi desteklediler. Bunun üzerine Bedir savaşı oldu ve Müslümanlar savaşı kazandılar.²⁷⁹

Allah Teâlâ'nın muradı Hz. Peygamber'in dilinden ifade edilmiş, ilahi murada göre savaşmaları istenmişti. Mekke'den gelen müşrik ordusu da çarpışmak için yola çıkmıştı. Bu durumda geri dönmek, kaçmak gibi algılanacağı için kuruluş gayreti içerisinde olan İslam devleti için zafiyet, Mekke müşrikleri için özgüven olacaktı.

وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشُّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ
وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ

*Hani Allah size iki taifeden birini, o sizindir diye va'dediyordu. Siz de güçsüz olanın sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı meydana çıkarmak ve kâfirlerin ardını kesmek istiyordu.*²⁸⁰

Hiz. Peygamber'e iki taifeden birinin vadedilmiş olmasıyla mutlak zafere işaret edilmiştir. Buna rağmen bazı sahabilerin zahmetsiz olması gerekçesiyle kervana yönelik eğilimleri, ayan beyan ortaya çıkmasına rağmen hakikate sırt dönmek olacaktı. İşte bu durum ayette “hak

²⁷⁹ et-Taberî, Cāmi 'u'l-beyān, 11/32-50.

²⁸⁰ el-Enfāl 8/7.

kendilerine apaçık zuhûr etmesine rağmen hala seninle mücadele ediyorlar” şeklinde ifade edilmiştir.

Hiz. İbrahim’in babası için dua etmesini yasaklayan ayetlerde de benzer durum söz konusudur:

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ
وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ

*Cehennem ehli oldukları kendilerine zahir olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah’a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır ne de mü’minlere. İbrahim’in, babası için af dilemesi, sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine zahir olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi.*²⁸¹

Bu ayette kafir olduğu kesin olduktan sonra onlar için af dilenmesi yasaklanmıştır. Hiz. İbrahim de babasının asla tevbe etmeyeceğini anlayınca, kendisinden uzaklaşmış ve aralarında düşmanlık olduğunu ifade etmiştir.²⁸² Anlaşıldığı üzere Hiz. İbrahim’in babasını bir şekilde yola getireceğine dair umudu vardı. Ancak tüm çabalarına rağmen babasının tavırlarını görüp asla iman etmeyeceğinden emin olunca ondan uzaklaştı. Babasının iman etmeyeceğinin Hiz. İbrahim’de kesinleşmesi *tebeyyene* leh ibaresi ile ifade edilmiştir. Bu kesinlik bazı hal ve tavırların *zuhûr* etmesi ile oluşmuştur.²⁸³

²⁸¹ et-Tevbe 9/113,114.

²⁸² el-Mumteḥine 60/4.

²⁸³ er-Râzî, *Mefâtiḥu’l-ğayb*, 16/216.

2.3.4. Aymak

Tebeyyun kelimesinin cahiliye döneminde kullanılan “aymak” anlamını koruduğu görülür.

فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبِ
مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ

Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimiz zaman, onun ölümünü onlara ancak değneğini yemekte olan bir kurt gösterdi. Süleyman'ın cesedi yıkılınca cinler anladılar ki, eğer gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı azap içinde kalmamış olacaktı.²⁸⁴

Kur'ân'ın Allah Teâlâ'dan indiğine inanmayan Mekkeli müşrikler Hz. Peygamber'in vahyi cinlerden, perilerden aldığını iddia etmekteydiler. Allah Teâlâ da zamana zaman cinlerin herhangi bir gaybi bilgiye erişemeyeceklerini ifade etmiştir. Sebe' suresinde de müşriklerin bu tutumlarından bahsedilmiş²⁸⁵ ve konu cinlerin gaybı bilemeyeceklerine getirmiştir. Bu ayetten anlaşıldığına göre Hz. Süleyman emri altında çalıştırdığı cinleri gözetlerken, esasına dayanmış olduğu halde vefat etmiştir. Cinler onun kendilerini gözetlediğini düşünerek çalışmaya devam etmişlerdir. Bir hayvan (dabbetü'l-arz) Hz. Süleyman'ın dayanmış olduğu asayı kemirince, Hz. Süleyman düşmüş ve cinler onun vefat ettiğini anlamışlardır.

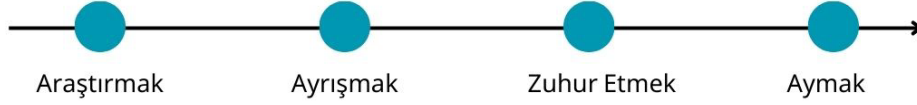
Dikkat edilecek olursa burada anlama eylemi gafletten kurtulma, fark etme anlamında kullanılmıştır. Bu kullanımda aymak eylemi cahiliye şiirinde kullanıldığından daha bariz bir şekilde kendisini hissettirmektedir.

Tebeyyun kelimesinin anlamları aymak fiilinin aşamalarını ifade etmektedir. Buna göre *tebeyyun*; araştırmayı, tefrik etmeyi, *zuḥūru* ve nihayetinde aymayı içermektedir. Ancak kullanıldığı bağlama göre bu anlamalardan bazılarının tamamına bazılarının ise bir kısmına delalet eder.

²⁸⁴ Sebe' 34/14.

²⁸⁵ Sebe' 34/5.

التبين



Söz gelimi hakkın *zuhūru*, onun batıldan tefrik edilmesiyle olur. Bu da o bağlamda kullanılan tebeyyün kelimesinin tefrik ve *zuhūra* birlikte delalet ettiğini gösterir. Aynı şekilde *ruşdün ğayy*den tefrik edilmesi, her ikisinin de *zuhūr* etmesinden sonra gerçekleşir. Esasında *b-y-n* kökünden türeyen tüm kelimelerin delalet ettiği anlamlar arasında kopmaz bir bağ vardır. Ancak bu bağ, bariz bir şekilde kendisini tebeyyün kelimesinde göstermiştir.

Tefa‘uul kalıbının tekellüf anlamın göz önünde bulundurulacak olursa tebeyyünün üstünkörü bir gözlemin ötesinde bir araştırmaya delalet ettiği pekâlâ söylenebilir. Ayette araştırma istenen hususların hayat memat meseleleri olması da bunu teyit eder niteliktedir. Kur‘ân‘da emredilen tebeyyünün, Hz. Peygamberin ifadesiyle Allah‘tan olması; buna mukabil acelenin şeytandan kaynaklanması kelimenin ifade ettiği mefhumun önemini göstermesi açısından da dikkat çekicidir. Diğer taraftan tebeyyün kelimesinin cahiliye şiirinde böyle bir mahiyette kullanılmayıp, nüzul sonrasında yeni bir mahiyette karşımıza çıkması, üstelik bir müminin göstereceği tavır olarak sunulması art zamanlı semantik analiz açısından önemlidir.

2.4.TESTEBİN

İstibān kelimesi Kur‘ân‘da sadece bir yerde kullanılmıştır. Burada da kökteki *firāk* anlamı belirgin bir şekilde görülmektedir.

وَكَذَلِكَ نَقْصِلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ

*Böylece alametleri tasfiyatlandırıyoruz ki mücrimlerin yolu iyice belirgin olsun.*²⁸⁶

²⁸⁶ el-En‘ām 6/55.

Ayetin bağlamında müşriklerin fakir Müslümanlardan nefret ettiği, bu sebeple kendileri geldiğinde Hz. Peygamber'in onları kovmasını istedikleri, ancak Allah Teâlâ'nın bu hususta Hz. Peygamber'i uyardığından bahsedilmektedir.²⁸⁷ Sonrasında inen ayet insanların birbirleri ile imtihan edildiğini bildirmektedir:

وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ

*“Aramızda Allah’ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?” demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri bilmez mi?*²⁸⁸

İmtihan neticesinde müşrikler, kendileri ile aynı seviyede görmedikleri müminleri tahkir ederek imtihanı kaybetmişlerdir. Böylece müminler ile müşriklerin arası belirginleşmiş, ayrılmış, *istibān* etmiştir. Bazı kıraatlerde En‘ām 6/55. ayette geçen *sebīl* kelimesi naşb ile okunmuş ve *istibān* fiilinin faili olarak Hz. Peygamber'in kastedildiği ifade edilmiştir.²⁸⁹ Ancak ayetlerin *tafşīl* edilmesinin neticesi olarak mücrimlerin yolunun *istibān* edilmesinden yola çıkan eṭ-Ṭaberī, *sebīl* kelimesinin merfu‘ okunmasını daha doğru ifade etmiştir.²⁹⁰

²⁸⁷ el-En‘ām 6/52.

²⁸⁸ el-En‘ām 6/53.

²⁸⁹ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘u’l-beyān*, 9/276.

²⁹⁰ eṭ-Ṭaberī, *Cāmi‘u’l-beyān*, 7/277.

SONUÇ

Bu tez, Kur'ân'da yer alan *b-y-n* kökünün etimolojik ve semantik çerçevede incelenmesini, bu çerçevede kökün İslam öncesi Arap şiirindeki kullanımlarını, ardından Kur'ân'da ifade ettiği anlam dünyasına dair çok boyutlu bir analiz ortaya koymayı hedeflemiştir. Yapılan çözümlemeler sonucunda, *b-y-n* kökünün anlam evreninin, sadece lügavî düzeyde değil; sosyokültürel, epistemolojik ve teolojik bağlamlarda da çok katmanlı ve işlevsel bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmanın temel bulgularından biri, *b-y-n* kökünün semantik merkezinin *fırāk* (ayrılmak, tefrik etmek, kopmak) anlamı etrafında şekillendiğidir. Dil âlimlerince *vaşl* (birlik, bağlantı) anlamıyla birlikte zıt anlamlı köklerden biri olarak değerlendirilse de bu çalışmada yapılan kapsamlı etimolojik çözümlemeler, *vaşl* anlamının oldukça sınırlı bağlamlarda ortaya çıktığını ve kökün asli anlamının sistematik şekilde *fırāk* yönünde geliştiğini ortaya koymuştur. Özellikle mastar, isim ve fiil türevlerinde bu anlamın süreklilik gösterdiği, hatta mecazî alanlara taşındığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda kökten türeyen kelimelerin yalnızca fiziksel ayrışmayı değil, aynı zamanda kavramsal farklılaşmayı ve zihinsel ayrımı da ifade ettiği anlaşılmıştır.

Çalışmanın önemli bulgularından biri de *b-y-n* kökünün cahiliye dönemi şiirlerindeki kullanımlarına dair gerçekleştirdiği ayrıntılı incelemedir. Yapılan analizlerde, *b-y-n* köküyle türetilmiş kelimelerin aşk, savaş, göç, ailevi ilişkiler gibi dünyevî temalarla bağlantılı bir işlev kazandığı görülmüş, herhangi bir şekilde dinî ya da metafizik bir içeriğe oturtulmadığı belirlenmiştir. Bu tespit, *b-y-n* kökünün Kur'ân'daki kullanımının, kelimenin tarihsel bağlamına nazaran anlam yönüyle dönüştürücü bir işlev taşıdığını da göstermektedir. Zira vahyin nüzulüyle birlikte kökün anlam sahası yalnızca açıklık ve ayırım değil; aynı zamanda peygamberlerin dayanak olarak aldıkları delil, Allah'ın vadinin alameti, mucize, her türlü dini

hakikatin açıklayıcısı Kur'ân, ortaya atılan şüphelerin açıklayıcısı ayetler, peygamberlerin sıdkını ortaya çıkaran mucizeler vb. içeriklerle yeniden inşa edilmiştir.

Şulāṣī kalıplarda en belirgin semantik değişim *beyān* ve *beyyine* kelimelerinde saptanmıştır. Öncelikle *beyān* kelimesinin bildiri anlamında kullanımına cahiliye döneminde rastlanmamış olması; kelimenin bu anlamda kullanılmasının, dönemin sosyal ve siyasal ortamının kelimeler üzerindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir. Bu da semantik analiz ile kelimelerin anlamlarının sosyo-politik gündemle paralel olarak ne denli değişiklik gösterebileceğinin ortaya konması açısından önemli bir örneklem sunmuştur.

Cahiliye devrinde kullanımına rastlanılmayan *beyyine* kelimesinin nüzul döneminde geniş yelpazede kullanıldığı ve Kur'ân'ın dünya görüşünü yansıtan bir kavram olduğu saptanmıştır. Bu kullanımların tamamı vahyin kullanımına has ve Kur'ân'ın anlam dünyasını önemli ölçüde yansıtan kavramlardan olduğu sonucuna varılmıştır. Öyle ki bu kavramlardan herhangi birisi çıkarıldığı taktirde peygamberlerin getirdiği davetin tam manasıyla ifade edilemeyeceği ortaya çıkmıştır. Zira peygamberlerin savundukları tevhid davetinin *beyyineye* dayanması; peygamberlerin sadık olduklarını ifade eden *beyyinelerin* *zuhūr* etmesi; peygamberlerin davetine kayıtsız kalan, onlarla mücadele edenlere vadedilen azabın *beyyinelerinin* vaki olması ve bizzat Kur'ân'ın *beyyine* olarak insanları sınıflara ayırması gibi hususlar *beyyine* kavramı üzerine inşa edilmiştir.

Diğer taraftan *if'āl*, *tef'īl*, *tefā'ul*, *tefa''ul*, gibi *rubā'ī* ve *humāsī* kalıplarda yer alan türevlerde, *b-y-n* daha soyut ve kavramsallaştırılmış anlamlara evrilmiştir. Özellikle *tebyīn* kelimesinin tarihteki tartışmaların konusu haline gelmesi ve ilmî çevrelerin dayanak olarak kullandığı ayetler neticesinde kelimenin anlam kaymalarına maruz kalması, Kur'ân'ın dünya görüşünün farklı bir çerçeveye evrilmesine sebep olduğu gözlemlenmiştir. Semantik analiz neticesinde kelimenin tarihte maruz kaldığı anlam kaymaları önemli ölçüde ayıklanmış;

kelimenin geçtiği ayetler bağlamı içerisinde değerlendirilmiş ve kelime Kur'ân'ın dünya görüşünü yansıtacak şekilde daha sağlam bir zemine konulmuştur.

Nihayetinde, bu tez, *b-y-n* kökünün Arap dilinde ve Kur'ân'da üstlendiği semantik işlevlerin, yalnızca sözlük anlamlarıyla değil, tarihî, şiirsel, dilsel ve kültürel bağlamlarıyla birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Kökten türeyen kelimelerin anlam evrimi hem nüzul öncesi hem de sonrası Arap toplumunun düşünsel ve dilsel dönüşümüne ışık tutmakta; bu da *b-y-n* kökünü salt bir lügavî öge olmanın ötesinde, Kur'ân düşüncesinin yapıtaşlarından biri haline getirmektedir. Bu yönüyle *b-y-n* kökü, Kur'ân'ın semantik dünyasının anlaşılmasında merkezî roller üstlenmiş; vahyin dilsel inşasında anahtar kavram kümesini toplayan köklerden biri olarak öne çıkmıştır.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulḥamīd el-Mu‘aynī. *Şi‘ru benī Temīm fī’l-‘aşri’l-cāhilī*. Riyad: Menşūrātu Nādi’l-Ḳaşīm el-Edebī, 1. Basım, 1982.
- Aḥmed Zekī Şafvet. *Cemheretü ḥıṭabī’l-‘Arab fī ‘usūri’l-‘Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrūt: el-Mektebetü’l-‘İlmiyye, 2009.
- Akdağ, Hasan. *Arap Dilinde Edatlar*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Akdemir, Salih. *Kur’an’a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Bağdādī, ebū Ca‘fer b. Ḥabīb el-. *el-Muḥabber*. thk. Ilse Lichten Stetter. Haydarabad: Dāiratu’l-Me‘āriḫi’l-‘Usmāniyye, 1942.
- Bayraktar, Hilal. *Kur’ân-ı Kerîm’de “Kitâbun Mubîn” İfadesi ve Tefsir Literatüründeki Yorumlar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Beğavī, Muḥammed el-Ferrā’ el-. *Meā’limu’t-tenzîl*. thk. Muḥammed ‘Abdullāh en-Nemîr vd. 8 Cilt. Riyad: Dāru’t-Ṭaybe, 1. Basım, 1988.
- Belāzürī, Aḥmed b. Yaḥyā b. Cābir b. Dāvūd el-. *Ensābu’l-eşrāf*. thk. Muḥammed Ḥamīdullah. Mısır: Dāru’l-Me‘ārif, 1959.
- Beydāvī, el-Ḳādī el-. *Envāru’t-te’vîl ve esrāru’t-tenzîl*. thk. Muḥammed Şubḫī, Muḥammed Aḥmed el-Eṭraş. 3 Cilt. Beyrūt: Dāru’r-Reşid, 1. Basım, 2000.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/349-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mucize>
- Cevād ‘Ali. *el-Mufaşşal fī târîḫi’l-‘Arabi ḳable’l-İslām*. 20 Cilt. Beyrut: Dāru’s-Sāḳī, 4. Basım, 2001.
- Cevherī, İsmā‘îl b. Ḥammād el-. *Tācu’l-luġa ve şıḥaḫu’l-‘Arabiyye*. thk. Aḥmed Abdulġafūr Atṭār. 6 Cilt. Beyrut: Dāru’l-‘İlm li’l-Melāyîn, 1990.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 27. Basım, 2019.
- Durmuş, İsmail. “Mühelhil b. Rebîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Ebū ‘Ubeyd el-Bekrī. *Mu‘cemu me’sṭa‘ceme min esmāi’l-bilād ve’l-mevādi’*. 4 Cilt. Beyrūt: ‘Alemü’l-Kütüb, 1982.
- Ebū ‘Ubeyd el-Ḳaşım b. Sellam el-Herevī. *el-Emsāl*. thk. ‘Abdulmecīd Ḳaṭṭamış. Ürdün: Dāru’l-Me’mūn li’t-Turās, 1980.

- Ebu'l-Fidā', el-Melikü'l-Müeyyed 'İmādüddîn İsmā'il b. 'Alī b. Maḥmūd el-Eyyūbī. *el-Muḥtaşar fî aḥbāri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: Matba'atü'l-Hüseyniyye'l-Mışriyye, 2009.
- Ebu's-Su'ūd, Muḥammed. *İrşādu'l-'akli's-selīm ilā mezāya'l-Kitābi'l-Kerīm*. 9 Cilt. Beyrūt: Dāru İhyai't-Turasi'l-'Arabī, ts.
- el-Kumeyt bin Zeyd el-Esedī. *Dīvānu el-Kumeyt bin Zeyd el-Esedī*. thk. Muḥammed Nebīl Tarīfī. Beyrūt: Dāru Şadır, 1. Basım, 2000.
- Emīl Bedī' Ya'kūb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî şevāhidi'l-'Arabīyye*. 14 Cilt. Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Enbārī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḳāsım b. Muḥammed el-. *ez-Zāhir fî meānī kelimātin'n-nās*. thk. Ḥatim Şālīḥ eḍ-Ḍāmin. 2 Cilt. Beyrūt: Müessesetü'r-Risāle, 1. Basım, 1992.
- Enbārī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḳāsım b. Muḥammed el-. *Kitābu'l-eḍḍād*. thk. Muḥammed Ebū'l-Faşl İbrāhīm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- Enbārī, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḳāsım b. Muḥammed el-. *Şerḥu ḳaşāidi's-seb'i't-tıvālī'l-cāhiliyye*. thk. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. Kāhire: Dāru'l-Me'ārif, 5. Basım, ts.
- Ezherī, Ebū Mansūr Muḥammed b. Aḥmed el-. *Tehzībü'l-luḡa*. thk. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. 15 Cilt. Dāru'l-Mışriyye, ts.
- Ez-Zebīr b. Bekār. *Cemheratü nesebi Ḳurayşi ve aḥbāruhā*. thk. Maḥmūd Muḥammed Şākir. Maḥba'atu'l-Medenī, 1961.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2016.
- Ḥalīl b. Aḥmed. *Kitābu'l-'ayn*. thk. 'Abdulḥamīd Hindāwī. 4 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- Ḥarīrī, 'Alī b. Muḥammed el-. *Dürretü'l-ğavvâş fî evḥāmi'l-ḥavâş*. thk. 'Arafāt Maṭrīcī. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekāfiyye, 1998.
- Ḥārizmī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. Aḥmed b. Yūsuf el-Kātib el-. *Mefātīḥu'l-'ulūm*. thk. Na'ım Zerzūr. Lübnān: Dāru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- Herevī, Ebū 'Ubeyd Aḥmed b. Muḥammed b. Muḥammed el-. *el-Ġarībeyn fî'l-Ḳur'ān ve'l-Hadīs*. thk. Aḥmed Ferīd el-Mezīdī. 6 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Bāz, 1999.
- Ḥuzeyme, Ebū Bekr Muḥammed b. İşḥāk ibn. *Şaḥīhu ibn Ḥuzeyme*. thk. Muḥammed Muşṭafā el-A'zamī. Beyrūt: Mektebetü'l-İslāmī, 2015.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. Mehmet Kürşad Atalar. Pınar Yayınları, 1. Basım, 2012.
- İbn Düreyd, Ebū Bekr Muḥammed b. el-Ḥasen. *Cemheretü'l-luḡa*. thk. Remzī Münīr Ba'lebekkī. 2 Cilt. Beyrut: Dāru'l-İlm li'l-Melāyīn, 1987.

- İbn Manzûr, Ebû'l-Faḍl Cemāluddīn Muḥammed b. Mükerrrem. *Lisānū'l-'Arab*. thk. 'Abdullāh 'Ali el-Kebīr vd. 6 Cilt. Kāhire: Dāru'l-Me'ārif, ts.
- İbn 'Asākir. *Tārīḫ Medīneti Dimeşk*. thk. Muḥibbu'd-Dīn ebū Sa'īd. 80 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1995.
- İbnu ebī Ṭāhir. *Belāġātü'n-nisā'*. thk. Aḥmed el-Elfī. Kāhire: Maṭbaatu Medresetu Valide, 1908.
- İbrāhīm b. Yaḥyā b. 'Alī. *Ġuraru'l-ḥaṣāisi'l-vāḍiḥa ve 'uraru'n-nekāişi'l-fāḍiḥa*. thk. İbrāhīm Şemsu'd-Dīn. Beyrut: Dāru Kütübü'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- İmru'u'l-Ḳays b. Ḥucr el-Kindī. *Dīvānu İmru'u'l-Ḳays*. thk. 'Abdurrahman el-Muşṭāwī. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2004.
- İsfahānī, Ebū'l-Ḳāsim Ḥüseyn b. Muḥammed b. el-Mufaḍḍal er-Rāġib el-. *el-Müfredāt fī ġarībi'l-Ḳur'ān*. thk. Şafvān 'Adnān Dāvūdī. Beyrut: Dāru'l-Ḳalem, 1. Basım, 1991.
- Kesīr, ebū'l-Fidā' ibn. *Tefīru'l-Ḳur'āni'l-'azīm*. thk. Muḥammed Selāme. 8 Cilt. Riyāḍ: Dāru't-Ṭaybe, 2. Basım, 1999.
- Kūfī, Ebū'l-'Abbās Mufaḍḍal b. Muḥammed b. Ya'lā ed-Ḍabbī el-. *Emsālū'l-'Arab*. thk. İḥsān 'Abbās. Beyrut: Dāru'r-Rāid el-'Arabī, 1. Basım, 1981.
- Ḳuraşī, İbn Ebū'l-Ḥattāb el-. *Cemheretü eş'āri'l-'Arab*. thk. 'Ali Muḥammed el-Becādī. Mısır: Nehḍatü Mısra li'Ṭabā'ati ve'Neşri ve'Tevzī', 2009.
- Ḳurtubī, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi' li-Aḥkāmī'l-Ḳur'ān*. thk. Hişām Semīr el-Buḥārī. 21 Cilt. Dāru Âlemi'l-Kütüb, ts.
- Luvīs Şeyho. *Mecāniye'l-Edeb fī Ḥadāiki'l-'Arab*. 6 Cilt. Beyrūt: Maṭba'atu'l-'ābāi'l-Yesū'iyīn, 23. Basım, 1913.
- Māturīdī, Ebū Mansūr Muḥammed b. Muḥammed b. Maḥmūd el-. *Te'vīlātü'l-Ḳur'ān*. thk. Mecdī Bāslūm. Beyrūt: Dāru'l-kütübü'l-'ilmiyye, 2005.
- Mekkī b. Ebū Tālib, Ḥammūş b. Muḥammed el-Ḳaysī. *el-Hidāye ilā buluġi'n-nihāye*. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Şāhid el-Būsiḥī, 1. Basım, 2008.
- Merkezü'd-Dirāsāti ve'l-Ma'lūmāti'l-Ḳur'āniyye. *Mevsū'atü't-tefsīr el-me'sūr*. 24 Cilt. Lübnān: Dāru İbn Ḥazm, 2017.
- Merzübānī, Mūsā b. Sa'īd el-. *Mu'cemu'ş-şu'arā*. thk. Fritz Krenkow. Beyrūt: Dāru Kütübü'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1982.
- Meymūn el-Baġdādī. *Münthehe't-talebi min eş'āri'l-'Arabi*. thk. Muḥammed Nebīl Ṭarīfī. 9 Cilt. Beyrut: Dāru's-Şādir, 1999.
- Mufaḍḍal ed-Ḍabī. *Mufaḍḍaliyyāt*. thk. Aḥmed Muḥammed Şākir, 'Abdusselām Muḥammed Hārūn. Kāhire: Dāru'l-Meārif, 6. Basım, 1942.

- Muhammed b. İbrāhīm el-Meydānī en-Neysābūrī. *Mecma'u'l-emsāl*. thk. Muhyiddīn 'Abdulhamīd. 2 Cilt. Beyrūt: Da'ru'l-Ma'rife, 2004.
- Muhammed b. 'Abdurabbih el-Endulusī. *el-İkdu'l-ferīd*. thk. Aḥmed Emīn vd. 6 Cilt. Kāhire: Mısır Kültür Bakanlığı, ts.
- Muḳātil b. Süleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān*. thk. 'Adullah Maḥmūd Şihāte. 5 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Türasi'l-'Arabī, 2002.
- Müberred, Ebū'l-'Abbās Muhammed b. Yezīd b. 'Abdilekber b. 'Umeyr el-. *et-Te'āzī ve'l-merāşī*. thk. İbrāhīm Muhammed Ḥasan el-Cemel. Mısır: Nehḍatu el-Mısır li't-Tibā'a ve'n-Neşr ve't-Tevzī', ts.
- Nehrevānī, Mu'āfā en-. *el-Celīsü's-şālihu'l-kāfī ve'l-enīsü'n-nāşihu's-şāfī*. thk. 'Abdu'l-Kerīm Sāmī el-Cündī. Beyrut: Dāru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Rāzī, Faḥruddīn er-. *Mefātiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Resul Ersöz. "Kur'an'daki Kıssa ve Mucizelerin Aklen İzahının İmkânı Üzerine". *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/3 (2020), 299-324.
- Savran, Ahmet. "İmruülkays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sikkīt, Ebū Yūsuf Ya'qūb b. İshāk es-. *İşlāḥu'l-manṭıḳ*. thk. Muhammed Mur'ib. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 2009.
- Suyūfī, Celaluddīn es-. *el-İtkān fī ulumi'l-Ḳur'ān*. thk. Muhammed ebu'l-Faḍl İbrāhīm. 4 Cilt. Mısır: el-Heyetu'l-Mışriyye, ts.
- Ṭaberī, Muhammed b. Cerīr eṭ-. *Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullah b. 'Abdu'l-Muḥsin et-Türkī. 26 Cilt. Kahire: Dāru Ḥicr, 2001.
- Ṭaberī, Muhammed b. Cerīr eṭ-. *Tārīḥu't-Ṭaberī*. thk. Muhammed ebū'l-Faḍl İbrāhīm. 11 Cilt. Mısır: Dāru'l-Ma'ārif, 1967.
- Zebīdī, Muhammed Murteḍā ez-. *Tā'cu'l-'arūs min cevāhiri'l-ḳāmūs*. Beyrūt: Dāru'l-Hidāye, 2009.
- Zebīdī, 'Abdürrezzāk el-Bilgrāmī el-Hüseynī ez-. *Tācu'l-'arūs min cevāhiri'l-ḳāmūs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hükümetü'l-Kuveyt, 1965.
- Zemaḥşerī, Cārullāh Ebu'l-Ḳāsım Maḥmūd. thk. 'Ādil Aḥmed 'Abdu'l-Mevcūd, 'Alī Muhammed Mu'avviḍ. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykān, 1998.

- Zemaḥşerī, Ebu'l-Ḳāsim Cārullāh Maḥmūd b. 'Ömer b. Muḥammed el-Hārizmī ez-. *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'ıḳı ğavāmidi't-tenzıl ve 'uyāni'l-eḳāvıl fī vüḳūhi't-te'vıl*. thk. 'Ādil Aḥmed 'Ābdu'l-Mevcūd, 'Ali Muḥammed Mu'avvıd. Riyād: Mektebetü 'Ubeykān, 1998.
- 'Abdulḥamīd el-Mü'aynī. *Şi'ru benī Temīm fī'l-'aşri'l-cāhilī*. Riyad: Menşürätü Nādi'l-Ḳāşım el-Edebī, 1. Basım, 1982.
- 'Askerī, Ebū Hilāl el-Ḥasen b. 'Abdillāh b. Sehl el-. *el-Furūḳu'l-luġaviyye*. thk. Muḥammed İbrāhīm Selīm. Ḳāhire: Daru'l-'İlmi ve's-Seḳāfeti li'n-Neşri ve't-Tevzī', 2015.
- 'Ubeyd el-Buḥterī. *el-Ḥamāsetü li'l-Buḥterī*. thk. Muḥammed İbrāhīm Ḥuvver, Aḥmed Muḥammed 'Abīd. Birleşik Arap Emirlikleri: Hey'etü Abū Zabī li's-Seḳāfeti ve't-Turās, 2008.
- 'Ubeyd, el-Ḳāşım b. Sellam el-Herevī ebū. *Ġarību'l-ḥadīs*. thk. Muḥammed 'Abu'l-Muḥiṭ Ḥān. 3 Cilt. Ḥaydarābad: Maṭba'atu dāirati'l-me'ārifī'l-'usmāniyye, 1964.
- Aldīvān. Erişim 18 Aralık 2022. <https://www.aldivan.net/poem23933.html>
- Aldīvān. Erişim 17 Aralık 2022. <https://www.aldivan.net>
- Almaany. “بين”. Erişim 01 Haziran 2023. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>
- Doha, The Doha Historical Dictionary of Arabic. “byn”. Erişim 17 Aralık 2022. <https://dohadictionary.org>.
- Doha, The Doha Historical Dictionary of Arabic. “byn”. Erişim 18 Aralık 2022. <https://dohadictionary.org>.
- Doha, The Doha Historical Dictionary of Arabic. Erişim 05 Haziran 2023. <https://www.dohadictionary.org/>
- Doha, The Doha Historical Dictionary of Arabic. “byn”. Erişim 08 Haziran 2023. <https://www.dohadictionary.org/>

ÖZET

Kur'ân-ı Kerîm'de *B-Y-N* Kökünün Semantik İncelemesi

Kur'ân-ı Kerîm'de *B-Y-N* Kökünün Semantik İncelemesi isimli bu çalışma, Kur'ân-ı Kerîm'in kavramsal yapısının temel unsurlarından biri olan *b-y-n* kökünün, Kur'ân'daki kullanım çeşitliliğini ve bu kökten türeyen kavramların semantik açıdan incelenmesini konu edinmektedir.

Birinci bölümde, *b-y-n* kökünün etimolojisi ele alınmış ve kökün Cahiliye Dönemi Arap dilindeki anlam sahası tespit edilmiştir. Bu çerçevede, kökten türeyen mastarlar, isimler ve fiiller hem klasik sözlükler hem de Cahiliye Arap şiirleri ışığında ayrıntılı biçimde analiz edilmiştir.

İkinci bölümde, *b-y-n* kökünden türeyen *beyân*, *beyyine*, *tebeyyün*, *tebyîn* ve *mübîn* gibi kavramların Kur'ân'daki semantik alanları detaylı şekilde ele alınmıştır. Her kavram, geçtiği ayetlerin bağlamı içerisinde değerlendirilmiş; kelimenin ayetlerde üstlendiği anlam yükleri ve Kur'ân'ın dünya görüşü (*Weltanschauung*) içerisindeki işlevleri analiz edilmiştir. Bunun yanı sıra, kelimelerin etimolojik kökenleri ile Kur'ân'daki kullanım biçimleri arasındaki ilişki ortaya konmuş ve bu kavramların Kur'ân'ın temel mesajını nasıl şekillendirdiği tartışılmıştır.

Çalışmanın sonunda, *b-y-n* kökünün Kur'ân'da yalnızca sözlük anlamlarıyla sınırlı kalmayan; bilgi aktarımı, hakikat tefriki ve delil sunumu gibi temel işlevler etrafında derinleşen bir kavramsal zenginlik oluşturduğu sonucuna varılmıştır. Bu bağlamda tez, Kur'ân'daki kavramların hem dilsel hem de bağlamsal bütünlük içerisinde analiz edilmesi gerektiğini vurgulayan bir yaklaşımı temsil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Semantik, *b-y-n* kökü, *beyân*, *beyyine*, *mübîn*, *tebyîn*.

ABSTRACT

A Semantic Analysis of the *B-Y-N* Root in the Qur'an

This study, titled “A Semantic Analysis of the *B-Y-N* Root in the Qur'an” focuses on examining the diversity of the usages of the *b-y-n* root in the Qur'an and the semantic analysis of the concepts derived from this root, which constitutes a fundamental element of the Qur'anic conceptual structure.

In the first chapter, the etymology of the *b-y-n* root is explored, and its semantic field within the Arabic language of the Pre-Qur'anic period is identified. In this framework, verbal nouns, nouns, and verbs derived from this root are analysed in detail based on classical dictionaries and pre-Islamic Arabic poetry.

In the *second chapter*, the semantic fields of concepts such as *bayān*, *bayyina*, *tabayyun*, *tabyīn*, and *mubīn* -derived from the *b-y-n* root- are analysed in detail in the Qur'an. Each concept is evaluated within the context of the verses where it appears; the semantic roles that the terms undertake in these verses and their functions within the Qur'anic worldview (*Weltanschauung*) are discussed. Furthermore, the relationship between the etymological origins of these terms and their usage in the Qur'an is demonstrated, and how these concepts shape the fundamental message of the Qur'an is analysed.

In conclusion, it is determined that the *b-y-n* root in the Qur'an forms a rich conceptual network that extends beyond mere dictionary definitions, centering around essential functions such as the transmission of knowledge, the distinction of truth, and the presentation of evidence. In this respect, the dissertation represents an approach that emphasizes the necessity of analysing Qur'anic concepts within a comprehensive linguistic and contextual framework.

Keywords: The Qur'an, Qur'anic Exegesis, Semantics, *b-y-n* root, *bayān*, *bayyina*, *mubīn*, *tabyīn*.